

سیری در اندیشه های شش فیلسوف بزرگ برجسته غرب

تحلیلی جامع بر اندیشه‌های هگل، کانت،
هایدگر، مونتسکیو، روسو و نیچه

بقلم: ابراهیم روشندل

اردیبهشت ماه 1402 هجری شمسی

فصل یکم — گئورگ ویلهلم
فریدریش هگل

فصل دوم — ایمانوئل کانت

فصل سوم — مارتین هایدگر

فصل چهارم — مونتسکیو

فصل پنجم — ژان-ژاک روسو

فصل ششم — فریدریش نیچه

فهرست مطالب

4.....	فصل یکم — گئورگ ویلهلم فریدریش هگل
45.....	فصل دوم — ایمانوئل کانت
83.....	فصل سوم — مارتین هایدگر
120.....	فصل چهارم — مونتسکیو
156.....	فصل پنجم — ژان-ژاک روسو
187.....	فصل ششم — فریدریش نیچه
216.....	منابع و مآخذ

فصل یکم

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

تحلیلی جامع بر نظام، منطق، فلسفه حق، فلسفه تاریخ و میراث فکری

۱. زندگی‌نامه و زمینه تاریخی-فکری

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) در سال ۱۷۷۰ در اشتوتگارت آلمان زاده شد و در سال ۱۸۳۱ در برلین درگذشت. او در دورانی می‌زیست که اروپا شاهد سه رویداد بزرگ بود: انقلاب فرانسه و ایده‌آل‌های آزادی، برابری و برادری؛ جنگ‌های ناپلئونی و فروپاشی نظم کهن اروپا؛ و شکل‌گیری ایده‌آلیسم آلمانی به‌عنوان واکنشی فلسفی به بحران معرفت‌شناختی که کانت آن را دامن زده بود. هگل در سمینار الهیات توپینگن (Tübinger Stift) تحصیل کرد و در آنجا با فردریش هولدرلین، شاعر بزرگ، و فریدریش شلینگ، فیلسوف جوان ایده‌آلیست، هم‌اتاق و هم‌فکر بود. این سه تن، هرچند بعدها مسیرهای فکری متفاوتی یافتند، در آغاز جوانی با شور مشترکی نسبت به انقلاب فرانسه و آرمان آزادی یونان باستان زیستند.

هگل پیش از رسیدن به کرسی استادی، سال‌ها به‌عنوان معلم سرخانه در برن و فرانکفورت کار کرد و در همین دوران بود که نخستین نوشته‌های الهیاتی و سیاسی خود را دربارهٔ مسیحیت، یهودیت و سرنوشت دولت آلمان نگاشت. این نوشته‌های اولیه، که بسیاری از آن‌ها پس از مرگ او تحت عنوان «نوشته‌های الهیاتی جوانی» (Theologische Jugendschriften) منتشر شد، نشان می‌دهد دغدغهٔ اصلی هگل از همان آغاز، مسئلهٔ «شکاف» (Entzweiung) میان فرد و جامعه، میان طبیعت و آزادی، و میان امر متناهی و امر نامتناهی بود؛ مسئله‌ای که تمام فلسفهٔ

بعدی او را می‌توان تلاشی برای رفع این شکاف‌ها از طریق مفهوم «آشتی» (Versöhnung) دانست.

دوران فرانکفورت (۱۷۹۷ تا ۱۸۰۰) نقطه عطف مهمی در تحول فکری جوان هگل بود. در همین سال‌ها بود که او رساله نیمه‌تمام «روح مسیحیت و سرنوشت آن» را نوشت که در آن، برخلاف نوشته‌های پیشین‌تر که مسیحیت را در برابر آزادگی دین یونانی به نقد می‌کشید، اکنون در پی یافتن هسته آشتی‌بخش در خود آموزه مسیحی -به‌ویژه در مفهوم عشق- بود. همچنین در همین دوره هگل با مطالعه نظام اقتصاد سیاسی انگلیسی (به‌ویژه جیمز استوارت) به‌طور جدی با اقتصاد مدرن و پیامدهای اجتماعی آن آشنا شد؛ آشنایی‌ای که بعدها در تحلیل او از «جامعه مدنی» در فلسفه حق بازتاب گسترده‌ای یافت و هگل را از میان فیلسوفان بزرگ آلمانی، به فیلسوفی بدل کرد که با واقعیت اقتصادی جامعه نوظهور سرمایه‌داری آشنایی مستقیم داشت.

او در سال ۱۸۰۱ به ینا رفت تا زیر سایه شلینگ تدریس کند، اما به سرعت راه مستقل خود را یافت. در همان‌جا بود که در سال ۱۸۰۶، هم‌زمان با ورود سپاهیان ناپلئون به شهر، پدیدارشناسی روح را به پایان رساند؛ کتابی که هگل در نامه‌ای آن را «سفر اکتشافی روح خودآگاه» توصیف کرد. پس از دورانی کوتاه سردبیری روزنامه در بامبرگ و مدیریت دبیرستانی در نورنبرگ -که در آن علم منطق را نوشت- سرانجام در سال ۱۸۱۸ به کرسی فلسفه دانشگاه برلین دست یافت که فیشه پیش‌تر آن را در اختیار داشت. برلین دهه آخر عمر هگل را به دورانی از اقتدار فکری بی‌مانند در

آلمان بدل کرد؛ او در آنجا بود که فلسفه حق، و درس گفتارهایی درباره فلسفه تاریخ، زیبایی‌شناسی، فلسفه دین و تاریخ فلسفه را ارائه کرد که پس از مرگش توسط شاگردانش گردآوری و منتشر شدند.

برای فهم هگل باید او را در امتداد و در عین حال در گسست از کانت دید. کانت با انقلاب کوپرنیکی خود نشان داده بود که ذهن انسان صرفاً بازتاب‌دهنده منفعل واقعیت نیست، بلکه فعالانه تجربه را می‌سازد؛ اما در عین حال کانت میان «پدیدار» (Erscheinung) و «شیء فی‌نفسه» (Ding an sich) شکافی برقرار کرد که به‌زعم هگل و دیگر ایده‌آلیست‌ها ناپذیرفتنی بود. فیشته کوشید این شکاف را با تحویل واقعیت به فعالیت «من مطلق» (absolutes Ich) از میان بردارد، و شلینگ آن را در قالب «تفاوت‌ناپذیری» طبیعت و روح در دل مطلق صورت‌بندی کرد. هگل اما معتقد بود که هم فیشته و هم شلینگ، مطلق را به‌صورت بی‌واسطه و شهودی -و نه از طریق فرایندی تاریخی و منطقی مستدل- ارائه کرده‌اند. جمله معروف هگل در دیباچه پدیدارشناسی روح که مطلق شلینگ را «شبی که در آن همه گاوها سیاه‌اند» می‌خواند، دقیقاً ناظر به همین نقد است: مطلق باید نتیجه یک فرایند خودآشکارسازی تدریجی باشد، نه یک شهود بی‌واسطه.

۲. آثار اصلی و سیر تحول فکری

نظام فلسفی هگل را می‌توان حول چند اثر محوری سامان داد. نخست، پدیدارشناسی روح (Phänomenologie des Geistes، ۱۸۰۷) که به‌مثابه «مقدمه» یا بهتر بگوییم «نردبانی» عمل می‌کند که خودآگاهی متعارف را گام‌به‌گام،

از طریق تجربه شکست‌های پی‌درپی معرفتی، به سطح «دانش مطلق» ارتقا می‌دهد. دوم، علم منطق (Wissenschaft der Logik)، در دو بخش ۱۸۱۲ و ۱۸۱۶ که هگل در آن ساختار مقولات ناب تفکر -از وجود تا مفهوم مطلق- را به‌طور نظام‌مند و دیالکتیکی می‌کاود؛ این اثر را هگل «متافیزیک واقعی» می‌نامید. سوم، دایرةالمعارف علوم فلسفی (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)، ۱۸۱۷، با ویرایش‌های ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰ که کل نظام او -منطق، فلسفه طبیعت، و فلسفه روح- را در قالبی فشرده و آموزشی برای دانشجویان عرضه می‌کند. چهارم، عناصر فلسفه حق (Grundlinien der Philosophie des Rechts، ۱۸۲۰) که فلسفه عملی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی هگل را در بر می‌گیرد و کتابی است که بیش از هر اثر دیگر او در تاریخ اندیشه سیاسی اثرگذار بوده است.

افزون بر این آثار منتشرشده در زمان حیات او، مجموعه‌ای از درس‌گفتارهای برلین -درباره فلسفه تاریخ، فلسفه دین، زیبایی‌شناسی، و تاریخ فلسفه- توسط شاگردانش از روی یادداشت‌های کلاسی گردآوری و پس از مرگ او منتشر شد. اهمیت این درس‌گفتارها در آن است که هگل در آن‌ها نظام انتزاعی منطق و پدیدارشناسی را بر مصداق‌های عینی تاریخ جهانی، هنر، دین و فلسفه پیاده می‌کند و از این رو برای خواننده غیرمتخصص دسترس‌پذیرتر است.

در میان این درس‌گفتارها، درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie) جایگاهی ویژه دارند، زیرا در آن‌ها هگل کل تاریخ فلسفه غرب -از تالس و پیش‌سقراطیان تا فلسفه زمانه خودش- را نه به‌مثابه

مجموعه‌ای پراکنده از دیدگاه‌های شخصی فیلسوفان مختلف، بلکه به مثابه یک فرایند واحد و منسجم خودآشکارسازیِ تدریجیِ عقل بازمی‌خواند؛ به باور او، «تاریخ فلسفه خود فلسفه است» (die Geschichte der Philosophie ist selbst philosophisch)، بدین معنا که توالی تاریخی نظام‌های فلسفی -از وحدت‌گرایی ایلانیان تا کثرت‌گرایی اتمیستی دموکریتوس تا سنتزهای افلاطون و ارسطو- دقیقاً همان توالی منطقی مقولاتی است که در علم منطق به صورت تجریدی بررسی می‌شود؛ این این‌همانی ادعاشده میان توالی منطقی و توالی تاریخی فلسفه، یکی از جسورانه‌ترین و در عین حال بحث‌برانگیزترین مدعیات کل نظام هگل به شمار می‌رود.

سیر تحول فکری هگل را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دورهٔ برن و فرانکفورت (۱۷۹۳ تا ۱۸۰۰) که دغدغهٔ او عمدتاً نقد دین پوزیتیو (institutional) و جست‌وجوی دین «زنده» یونانی بود؛ دورهٔ ینا (۱۸۰۱ تا ۱۸۰۷) که در آن هگل هویت فلسفی مستقل خود را در گسست از شلینگ می‌یابد و پدیدارشناسی را می‌نویسد؛ و دورهٔ بلوغ نظام (نورنبرگ، هایدلبرگ و برلین، ۱۸۰۸ تا ۱۸۳۱) که در آن منطق، دایرة‌المعارف و فلسفهٔ حق نگاشته می‌شوند و نظام سه‌بخشی نهایی او - منطق، طبیعت، روح- شکل کامل خود را می‌یابد.

شایان ذکر است که هگل، برخلاف بسیاری از فیلسوفان بزرگ که آثار خود را در انزوای نسبی می‌نوشتند، همواره در گفت‌وگوی تنگاتنگ با رویدادهای روز اروپا بود. او مقالات سیاسی مفصلی دربارهٔ اصلاحات قانون اساسی ویرتمبرگ (۱۸۱۷) و

به‌ویژه «لایحه اصلاح» پارلمان انگلستان (۱۸۳۱) -آخرین نوشته او پیش از مرگ- منتشر کرد که در آن‌ها با دقتی حقوقی و جامعه‌شناختی به تحلیل مصالح طبقات اجتماعی گوناگون در برابر اصلاحات سیاسی می‌پرداخت. این نوشته‌های سیاسی مناسبی، که غالباً در سایه آثار نظام‌مند بزرگ‌تر او قرار می‌گیرند، نشان می‌دهند که فلسفه انتزاعی هگل هرگز از تحلیل عینی و به‌روز نهادهای واقعی سیاسی زمانه او جدا نبود.

نکته دیگری که در معرفی زندگی هگل غالباً نادیده گرفته می‌شود، رابطه او با دانشجویانش در برلین است. هگل، برخلاف تصویر رایج از فیلسوفی خشک و صرفاً نظام‌ساز، معلمی پرشور بود که کلاس‌های او، به‌ویژه درس گفتارهای فلسفه تاریخ و زیبایی‌شناسی، به رویدادهای فرهنگی شهر برلین بدل شده بود و دانشجویانی از سراسر اروپا -از جمله از روسیه (که بعدها زمینه‌ساز نفوذ عمیق هگل‌گرایی در فلسفه روسی سده نوزدهم شد) و از مجارستان و لهستان- برای شنیدن درس‌های او راهی برلین می‌شدند. این محبوبیت گسترده، همراه با حمایت ضمنی دولت پروس از هگل به‌عنوان فیلسوف رسمی نوعی نظم مشروطه معتدل در برابر هم رادیکالیسم انقلابی و هم ارتجاع کامل، زمینه آن اتهامی را فراهم آورد که بعدها شوپنهاور و دیگران آن را «فلسفه درباری پروس» خواندند -اتهامی که شارحان امروزی آن را تا حد زیادی مبالغه‌آمیز و ناشی از بدخوانی سیاسی متن فلسفه حق می‌دانند.

۳. روش دیالکتیکی هگل

شاید مشهورترین و در عین حال بدفهمیده‌ترین عنصر فلسفه هگل، «دیالکتیک» است. برخلاف تصور رایج که دیالکتیک هگلی را در قالب سه‌گانه «تز - آنتی‌تز - سنتز» خلاصه می‌کند - اصطلاحی که در واقع از فیثته وام گرفته شده و هگل خود کمتر از آن استفاده می‌کرد - منطق دیالکتیکی هگل فرایندی درونی و ضروری است که در آن هر مفهوم، اگر تا انتها و با صداقت اندیشیده شود، به تناقض درونی خود می‌رسد و این تناقض، نه به معنای شکست تفکر، بلکه به معنای گذار ضروری به مفهومی غنی‌تر و جامع‌تر است. هگل این حرکت را «نفی - نفی» (Negation der Negation) می‌نامد: مفهوم نخست (مانند «وجود ناب») در تحلیل به ضد خود («نیستی») می‌رسد، اما این تقابل خود در مفهومی سوم («شدن») حفظ و در عین حال فراروی می‌شود.

کلیدواژه این فرایند، فعل آلمانی *aufheben* است که هگل عمداً از ابهام معنایی آن بهره می‌گیرد: این فعل هم‌زمان به معنای «الغا کردن»، «نگه داشتن» و «به سطحی بالاتر بردن» است. مترجمان فارسی معمولاً آن را «برداشتن» یا با وام‌واژه «اوفه‌بونگ» (*Aufhebung*) نگه می‌دارند. این سه‌گانه معنایی به دقت نشان می‌دهد که دیالکتیک هگلی نه ویرانگر است و نه صرفاً حافظ وضع موجود، بلکه هم‌زمان چیزی را کنار می‌گذارد (جنبه محدود و یک‌سویه آن)، چیزی را حفظ می‌کند (هسته حقیقی آن) و آن را در سطحی بالاتر ادغام می‌کند.

دیالکتیک هگل را باید در برابر منطق صوری ارسطویی، که اصل عدم تناقض را مطلق می‌داند، فهمید. از نظر هگل، منطق صوری برای مفاهیم ایستا و مجرد کارآمد است،

اما واقعیت - طبیعت، تاریخ، آگاهی انسانی - سرشتی پویا و خودمتناقض دارد و تنها منطقی می‌تواند آن را بازتاباند که خود تناقض را نه به مثابه خطا، بلکه به مثابه موتور حرکت بپذیرد. به همین دلیل هگل فلسفه خود را «تجربه‌گرایی مطلق» یا فلسفه «سیستماتیک» می‌نامد که در آن، برخلاف تصور رایج، هیچ پیش‌فرض بیرونی به موضوع تحمیل نمی‌شود؛ روش، از دل محتوا و با نظاره‌گری صرف در تناقض‌های درونی آن، خود را می‌سازد. این ویژگی است که هگل آن را «روش ایمانانت» (immanent method) می‌نامد.

برای روشن‌تر شدن این فرایند، مثال ساده‌ای که خود هگل و شارحانش به کار می‌برند سودمند است: مفهوم «آزادی» را در نظر بگیرید. اگر آزادی را صرفاً به معنای «رهایی از هر قید و محدودیت بیرونی» (آنچه هگل «آزادی منفی» می‌نامد، در تمایز از اصطلاح مشابه نزد آیزایا برلین) بفهمیم، به سرعت درمی‌یابیم که این تعریف به تناقض می‌انجامد: انسانی که کاملاً از هر قیدی رها باشد - از جمله از قوانین، تعهدات، و روابط اجتماعی - در واقع اسیر امیال آنی و تصادفی خویش می‌شود و از این رو نه آزاد، بلکه برده طبیعت درونی خویش است (نمونه تاریخی این تناقض را هگل در وحشت انقلاب فرانسه، یعنی در آزادی مطلق که به ترور می‌انجامد، ردیابی می‌کند). این تناقض، تفکر را ناچار می‌سازد به مفهوم غنی‌تری از آزادی روی آورد: «آزادی مثبت» یا آنچه هگل آن را «بودن نزد خویش در دیگری» (Beisichsein im Anderen) می‌نامد - یعنی آزادی‌ای که نه در نفی قانون و نهاد، بلکه در

همانندسازی خود با قوانین و نهادهایی که فرد آن‌ها را عقلانی و از آن خود می‌یابد، تحقق می‌یابد. این حرکت دقیقاً الگوی عام دیالکتیک هگلی را نشان می‌دهد.

نکته مهم دیگر آن است که دیالکتیک هگل صرفاً روشی منطقی-انتزاعی نیست، بلکه ساختار خودِ واقعیت (هستی‌شناسی) و ساختار تاریخ (پدیدارشناسانه) نیز هست. به بیان دیگر، هگل میان منطق، هستی‌شناسی و تاریخ نوعی این‌همانی برقرار می‌کند: مقولات منطقی که در علم منطق کاویده می‌شوند، همان ساختارهایی‌اند که طبیعت در فلسفه طبیعت، و تاریخ جهان در فلسفه تاریخ، آن‌ها را به نمایش می‌گذارند. این این‌همانی اندیشه و هستی، که هگل آن را در برابر دوگانگی کانتی مطرح می‌کند، هسته اصلی آنچه ایده‌آلیسم مطلق (absoluter Idealismus) خوانده می‌شود را تشکیل می‌دهد.

۴. پدیدارشناسی روح

پدیدارشناسی روح، که هگل آن را «علم تجربه آگاهی» نیز نامیده، روایتی است از سفر آگاهی فردی -از ساده‌ترین شکل آن، یعنی «یقین حسی» (sinnliche Gewissheit)- تا رسیدن به «دانش مطلق» (absolutes Wissen). ساختار کتاب بر بنیاد الگویی تکرارشونده استوار است: در هر مرحله، آگاهی معیاری برای شناخت حقیقت پیش می‌نهد؛ اما وقتی این معیار را بر تجربه خود می‌آزماید، درمی‌یابد که موضوع شناخت با آنچه معیارش حکم می‌کرد، ناسازگار است. این ناسازگاری آگاهی را وادار می‌کند معیار خود را تصحیح کند و به شکلی تازه و غنی‌تر از

خودآگاهی ارتقا یابد. هگل این فرایند را «تجربه» (Erfahrung) می نامد؛ اصطلاحی که نزد او معنایی بسیار عمیق تر از کاربرد تجربه گرایانه متعارف آن دارد.

مراحل کلان کتاب عبارت اند از: یقین حسی و ادراک (تجربه بی واسطه جهان از طریق حواس، که در تحلیل نشان می دهد حتی «این» و «اینجا» و «اکنون» مفاهیمی کلی و میانجی مندند)؛ فاهمه (Verstand) که در پی قوانین زیربنایی پدیدارهاست؛ خودآگاهی (Selbstbewusstsein) که در فصل مشهور «دیالکتیک ارباب و بنده» (Herrschaft und Knechtschaft) به اوج می رسد - بحثی که نشان می دهد خودآگاهی تنها از طریق بازشناسی متقابل (Anerkennung) با خودآگاهی دیگر شکل می گیرد، و اینکه رابطه ارباب-بنده به صورت متناقض نمایی به وارونگی می انجامد: بنده که از طریق کار بر جهان تأثیر می گذارد، در نهایت به خودآگاهی و آزادی راستین نزدیک تر است تا اربابی که صرفاً مصرف کننده است. این فصل الهام بخش بسیاری از سنت های بعدی - از مارکس تا کوژو و سارتر و فرانکس فانون - بوده است.

پس از خودآگاهی، کتاب به عقل (Vernunft)، روح (Geist) - که در آن اشکال اخلاقی و اجتماعی زندگی مانند تراژدی یونانی، حقوق روم، روشنگری و وحشت انقلاب فرانسه بررسی می شود - سپس دین (Religion) - که در آن اشکال هنر و دین طبیعی تا دین مکشوف مسیحی کاویده می شود - و سرانجام دانش مطلق می رسد. نکته کانونی در پایان کتاب آن است که «دانش مطلق» به معنای دستیابی به مجموعه ای از حقایق نهایی و ایستا نیست، بلکه به معنای فهم این نکته است که روح در سراسر

این سفر، چیزی جز فرایند خودآگاهی یابی خویش نبوده است؛ به بیان هگل، «جوهر باید همچون سوژه نیز فهمیده شود» (Substanz als Subjekt). این جمله، که در دیباچه کتاب آمده، فشرده کل پروژه فلسفی هگل است: واقعیت مطلق را نباید چیزی ایستا و بیرون از فاعل شناسا دانست، بلکه باید آن را فرایندی پویا و خودآفرین دید که از طریق خودآگاهی انسانی به خودآگاهی خویش می‌رسد.

یکی از نکات روش‌شناختی مهم پدیدارشناسی، تمایز میان دو دیدگاه ناظر بر متن است: دیدگاه «آگاهی در حال تجربه کردن» (das natürliche Bewusstsein) که در هر مرحله، معیار خود را مطلق و نهایی می‌پندارد و از فرجام سفر خویش بی‌خبر است، و دیدگاه «ما»ی فلسفی (wir) -یعنی نویسنده و خواننده کتاب- که از موضع دانش مطلق پایانی، کل فرایند را می‌نگرد و می‌داند که هر شکست موقت آگاهی، در واقع گامی ضروری به سوی حقیقت غایی است. این ساختار دوسویه، که برخی شارحان آن را «پدیدارشناسی خطا» نامیده‌اند، به هگل امکان می‌دهد که تاریخ فلسفه و تاریخ فرهنگ بشری را نه به عنوان مجموعه‌ای از دیدگاه‌های نادرست و کنارگذاشته‌شده، بلکه به عنوان مراحل ضروری و حفظ‌شده (aufgehoben) در مسیر نیل به خودآگاهی کامل بازخوانی کند -رویکردی که ریشه اصلی خوش‌بینی تاریخی هگل نسبت به عقلانیت درون‌ماندگار در سیر تحولات فرهنگی بشر است.

۵. منطق هگل: وجود، ماهیت، مفهوم

علم منطق هگل به سه بخش بزرگ تقسیم می‌شود: منطق وجود (Seinslogik)، منطق ماهیت (Wesenslogik) و منطق مفهوم (Begriffslogik). این

تقسیم‌بندی، که به‌طور خاص برای مخاطب علاقه‌مند به مسئله وجود و ماهیت در سنت فلسفه اسلامی-ایرانی اهمیت ویژه دارد، بازسازی کاملی از تاریخ متافیزیک غرب از پارمنیدس تا کانت است، اما نه به‌صورت روایتی تاریخی، بلکه به‌صورت استنتاجی منطقی که هر مقوله از دل تناقض مقوله پیشین زاده می‌شود.

منطق وجود با مجردترین و تهی‌ترین مقوله ممکن آغاز می‌شود: «وجود ناب» (reines Sein)، یعنی وجود بدون هیچ‌گونه تعین و کیفیت. هگل به‌طرزی درخشان نشان می‌دهد که این مفهوم، دقیقاً به دلیل تهی‌بودن مطلقش، از «نیستی ناب» (reines Nichts) غیرقابل تمیز است: هر دو یکسان تهی‌اند. اما تفکر نمی‌تواند در این این‌همانی ایستا بماند؛ حرکت میان وجود و نیستی خود چیزی است که هگل آن را «شدن» (Werden) می‌نامد - نخستین مقوله ملموس و پویا در کل نظام. از شدن، مقوله «هستی معین» (Dasein) پدید می‌آید، یعنی وجودی که واجد کیفیت و تعین است، و از آنجا سلسله‌ای از مقولات چون کیفیت، کمیت و اندازه (Maß) استخراج می‌شود که در آن تغییرات کمی تدریجی، در نقطه‌ای معین به جهش کیفی می‌انجامد - بحثی که بعدها انگلس و مارکسیست‌ها آن را به‌عنوان یکی از «قوانین دیالکتیک ماتریالیستی» (تبدیل کمیت به کیفیت) بازخوانی کردند.

منطق ماهیت گامی به درون‌تر است: در اینجا تفکر دیگر به وجود بی‌واسطه بسنده نمی‌کند، بلکه در پی آن است که فراسوی نمود بی‌واسطه، «اساس» (Grund) یا «جوهر» چیزها را بیابد. مقولاتی چون هویت، تفاوت، تضاد، علیت، و مهم‌تر از همه جفت‌مقوله «نمود» (Erscheinung) و «واقعیت» (Wirklichkeit) در این

بخش بررسی می‌شوند. هگل در اینجا نشان می‌دهد که ذات و نمود دو قلمرو جداگانه نیستند -چنان که کانت میان پدیدار و شیء فی‌نفسه فرض می‌کرد- بلکه ذات لزوماً باید خود را در نمود آشکار کند؛ به تعبیر مشهور هگل، «ذات باید ظاهر شود» (Das Wesen muss erscheinen). این بخش به نظریهٔ علیت متقابل (Wechselwirkung) می‌انجامد که زمینه را برای گذار به منطق مفهوم فراهم می‌سازد.

منطق مفهوم، اوج نظام منطقی هگل است، جایی که سوژکتیویته و ابژکتیویته، آزادی و ضرورت، در مفهوم «ایده» (Idee) به وحدت می‌رسند. مفهوم (Begriff) نزد هگل، برخلاف کاربرد متعارف آن به معنای بازنمایی ذهنی انتزاعی، به معنای اصل زندهٔ خودسازمان‌دهندهٔ خود واقعیت است. سیر این بخش از مفهوم ذهنی (کلی، جزئی، فرد؛ قیاس و استنتاج) به ابژکتیویته (مکانیسم، شیمیسم، غایت‌مندی یا تلئولوژی) و سرانجام به «ایدهٔ مطلق» (absolute Idee) می‌رسد -مفهومی که در آن اندیشه و هستی، سوژه و ابژه، در وحدتی کامل به سر می‌برند و کتاب منطق را به پایان می‌رساند. برای خوانندهٔ آشنا با سنت حکمت متعالیهٔ صدرایی، جالب توجه است که هگل نیز، همچون ملاصدرا در بحث اصالت وجود، معتقد است که وجود (Sein) نه یک مقولهٔ ایستا و ثابت، بلکه بنیاد پویا و در حال شدن همهٔ تعینات است؛ با این تفاوت بنیادین که نزد هگل این پویایی، سرشتی منطقی-مفهومی و عقلانی محض دارد، حال آنکه نزد صدرا وجود، حقیقتی تشکیکی و مابعدالطبیعی است که با شهود عرفانی نیز گره خورده است. هگل، برخلاف صدرا، ماهیت (Wesen/Essenz) را

نه امری اصیل در برابر وجود، بلکه مرحله‌ای میانجی در سیر خودآشکارسازی مفهوم می‌داند که در نهایت در «مفهوم» و «ایده» مستحیل می‌شود.

افزون بر منطق «عینی» (وجود و ماهیت) و منطق «سوبژکتیو» (مفهوم)، باید به تمایز مهم هگل میان سه نگرش ممکن نسبت به عینیت در آغاز بخش منطق مفهوم توجه کرد: نگرش نخست، متافیزیک پیشاکانتی (اسپینوزا، لایبنیتس، ولف) است که به سادگی می‌پندارد مقولات ذهن (مانند علیت، جوهر) بی‌واسطه بر واقعیت فی‌نفسه قابل اطلاق‌اند. نگرش دوم، تجربه‌گرایی و نقادی کانتی است که مقولات را محصول ذهن بشری می‌داند و از این رو محدود به قلمرو پدیدارهای می‌کند و شناخت شیء فی‌نفسه را ناممکن می‌شمارد. نگرش سوم، که هگل «دانش بی‌واسطه» یا شهودگرایی یا کوپی می‌نامد، در پی گریز از هر دو دشواری، شناخت مطلق را به شهودی بی‌واسطه و غیرمفهومی حواله می‌دهد. هگل نشان می‌دهد هر سه این مواضع در نهایت ناکافی‌اند، و راه‌حل خود او - که منطق مفهوم آن را بسط می‌دهد - این است که مفهوم را نه بازنمایی ذهنی صرف بلکه ساختار عینی خود واقعیت بدانیم؛ از این رو اندیشیدن درست درباره مفهوم، همزمان اندیشیدن درباره ساختار هستی نیز هست.

۶. فلسفه طبیعت

بخش دوم نظام دایرةالمعارف هگل، فلسفه طبیعت است که کمتر از دو بخش دیگر مورد توجه قرار گرفته و بخشی از آن، به‌ویژه در پرتو پیشرفت علوم طبیعی سده‌های بعد، نقدپذیر شمرده شده است. هگل در این بخش می‌کوشد نشان دهد که

طبیعت، به عنوان «ایده در وضعیت بیگانگی از خویش» (Idee in ihrem Anderssein)، سلسله‌مراتبی از مکانیک (فضا، زمان، حرکت، ماده)، فیزیک (خواص کیفی ماده، نور، الکتریسیته، شیمی) و ارگانیک (زمین‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی) را طی می‌کند که در آن، هرچه از سطوح پایین‌تر به بالاتر می‌رویم، ایده به تدریج از بیرونیت محض ماده رها شده و به سوی درونیت و ذهنیت -یعنی به سوی روح- گام برمی‌دارد. نکته مهم آن است که برخلاف تصور رایج، هگل قائل به تکامل زمانی گونه‌ها به سیاق داروین نبود؛ سلسله‌مراتب او منطقی-مفهومی است، نه تاریخی-تجربی، و طبیعت نزد او اساساً عرصه تکرار چرخه‌ای است نه پیشرفت خطی -پیشرفت واقعی تنها در قلمرو روح رخ می‌دهد.

هگل در این بخش همچنین با علوم طبیعی زمانه خود -فیزیک نیوتنی، شیمی جدید لاووازیه، و زیست‌شناسی مقایسه‌ای گوته- درگیری جدی و مفصل داشت، هرچند برخی داوری‌های او (به‌ویژه نقد او بر ریاضیات نیوتنی نور و دفاع از نظریه رنگ گوته در برابر نیوتن) از دیدگاه علم امروز نادرست از آب درآمده‌اند. اما نکته فلسفی مهم‌تر آن است که هگل، برخلاف تصویر رایجی که او را فیلسوفی کاملاً بی‌اعتنا به علوم تجربی می‌شمارد، در واقع می‌کوشید نشان دهد که مفاهیم بنیادین علوم طبیعی (نیرو، ماده، ارگانیسم) خود بدون تحلیل فلسفی-مفهومی، دچار ابهام و تناقض درونی می‌مانند، و وظیفه فلسفه طبیعت آن است که این مفاهیم را از خلال تحلیل مفهومی روشن سازد -نه آنکه جایگزین پژوهش تجربی علوم طبیعی شود. این نکته

اهمیت دارد زیرا نشان می‌دهد نسبت هگل با علم، نسبتی از جنس مکمل‌سازی مفهومی بود، نه رقابت تجربی.

درون‌مایه مرکزی فلسفه طبیعت هگل، مفهوم «ارگانیسم» (Organismus) به‌عنوان بالاترین سطح تحقق ایده در قلمرو طبیعت است: در ارگانیسم زنده، برخلاف جسم مکانیکی که اجزای آن نسبت به کل، بیرونی و بی‌تفاوت‌اند، هر عضو تنها در پیوند غایت‌مندانه با کل ارگانیسم معنا و کارکرد می‌یابد - مفهومی که هگل آن را از ارسطو و از زیست‌شناسی ارگانیک عصر خود (به‌ویژه از دوستش گوته) وام می‌گیرد. این وحدت غایت‌مندانه جزء و کل در ارگانیسم زنده، همچون پلی مفهومی عمل می‌کند که گذار از فلسفه طبیعت به فلسفه روح - جایی که این وحدت جزء و کل اکنون در سطح خودآگاه و آزاد آن، یعنی در جامعه و دولت، بازتولید می‌شود - را برای هگل هموار می‌سازد؛ از همین رو هگل گاه از دولت نیز به‌مثابه یک «ارگانیسم» اخلاقی-سیاسی سخن می‌گوید که در آن افراد، همچون اعضای بدن، تنها در پیوند با کل، هویت کامل خود را می‌یابند.

۷. فلسفه روح: روح ذهنی، عینی و مطلق

بخش سوم و کانونی‌ترین بخش نظام هگل، فلسفه روح است که خود به سه گانه روح ذهنی (subjektiver Geist)، روح عینی (objektiver Geist) و روح مطلق (absoluter Geist) تقسیم می‌شود. روح ذهنی به مطالعه روان‌شناسی فردی، انسان‌شناسی (رابطه روح و بدن، احساس)، و پدیدارشناسی فردی (خودآگاهی، عقل نظری و عملی) می‌پردازد. روح عینی، که مستقیماً به فلسفه حق مرتبط است، شامل

حق انتزاعی (مالکیت، قرارداد)، اخلاق ذهنی یا Moralität (وجدان فردی، قصد، نیت)، و اخلاق عینی یا Sittlichkeit (خانواده، جامعه مدنی، دولت) می شود. روح مطلق سرانجام، عالی ترین سطح خودآگاهی روح از خویش را در سه صورت هنر، دین و فلسفه باز می یابد.

تمایز میان Moralität و Sittlichkeit یکی از میراث های ماندگار هگل برای فلسفه اخلاق و سیاست است. هگل اخلاق کانتی (Moralität) را که صرفاً بر وجدان فردی و قانون کلی عقل عملی استوار است، به دلیل «صوری بودن» (Formalismus) نقد می کند: امر کلی کانتی (بایسته کلی) به تنهایی نمی تواند محتوای مشخص اخلاقی تعیین کند، و از این رو صرفاً به نوعی وجدان انتزاعی و بی محتوا می انجامد. در برابر آن، هگل مفهوم Sittlichkeit (اخلاق نهادینه شده یا زیست اخلاقی) را می نشاند: فرد تنها در بستر نهادهای عینی - خانواده، جامعه مدنی، دولت - است که محتوای مشخص وظیفه اخلاقی خود را می یابد؛ اخلاق، امری صرفاً درونی و فردی نیست، بلکه در ساختار عینی و تاریخی جامعه تجسم یافته است.

۸. فلسفه حق و دولت

عناصر فلسفه حق (۱۸۲۰)، مهم ترین اثر هگل برای اندیشه سیاسی، در سه بخش سامان یافته: حق انتزاعی، اخلاق ذهنی (Moralität)، و اخلاق عینی (Sittlichkeit). حق انتزاعی با مفهوم شخص (Person) به عنوان دارنده حق آزاد آغاز می شود که این آزادی نخست در مالکیت (Eigentum) - یعنی توانایی فرد در قراردادن اراده خود بر اشیای بیرونی - تحقق می یابد؛ سپس در قرارداد (Vertrag)

که رابطه متقابل میان اراده‌های آزاد است؛ و سرانجام در ناحق (Unrecht) و مجازات، که در آن هگل نظریه‌ای غیرابزارگرایانه از کیفر ارائه می‌دهد: مجازات نه صرفاً بازدارندگی یا اصلاح مجرم، بلکه بازپس‌گیری و احیای خود حق است که با جرم نقض شده بود - یعنی مجرم را باید همچون موجودی عقلانی و آزاد در نظر گرفت که با کیفر او، در واقع حیثیت عقلانی خودش نیز به رسمیت شناخته می‌شود.

بخش اخلاق عینی، که هسته فلسفه سیاسی هگل را تشکیل می‌دهد، سه نهاد را در توالی دیالکتیکی بررسی می‌کند: خانواده، جامعه مدنی و دولت. خانواده واحد طبیعی و بی‌واسطه اخلاقی است که بر پایه عشق و وحدت احساسی استوار است، اما با بلوغ فرزندان و استقلال آنها، این وحدت به ناچار فرومی‌پاشد و افراد به عنوان اشخاص مستقل وارد جامعه مدنی (bürgerliche Gesellschaft) می‌شوند - نهادی که هگل آن را عرصه «نظام نیازها» (System der Bedürfnisse) می‌نامد، یعنی عرصه اقتصاد بازار، تقسیم کار، طبقات اجتماعی (طبقه کشاورز، طبقه صنعتگر-تجاری، و طبقه عمومی/دیوان‌سالار)، و نهادهای میانجی چون صنوف (Korporationen) و پلیس/اداره عمومی که نظم و عدالت اجتماعی را در دل رقابت خودخواهانه اقتصادی تضمین می‌کنند. هگل با درکی پیشگویانه، به تضادهای درونی جامعه مدنی مدرن - به‌ویژه به قطبی‌شدن ثروت و پیدایش «توده‌ای فقیر» (Pöbel) که هم از نظر مادی محروم است و هم از نظر روانی احساس بی‌عدالتی و طردشدگی می‌کند - توجه نشان می‌دهد؛ مسئله‌ای که هگل خود اذعان می‌کند جامعه مدنی به تنهایی قادر به حل آن نیست.

هگل در تحلیل جامعه مدنی، سه طبقه اجتماعی (Stände) را از هم متمایز می‌کند که هر یک نسبت متفاوتی با مالکیت، کار و آگاهی اجتماعی دارد: طبقه کشاورزی سنتی یا «طبقه اصیل» (der substantielle Stand) که رابطه‌ای بی‌واسطه و طبیعی با زمین دارد و کمتر تحت تأثیر نوسانات بازار قرار می‌گیرد؛ طبقه صنعتگر-تجاری یا «طبقه صورت‌گر» (der formelle Stand) که شامل صنعتگران، تولیدکنندگان و بازرگانان است و آگاهی‌اش عمدتاً معطوف به فردیت، رقابت و ابتکار شخصی است - طبقه‌ای که هگل صنوف (Korporationen) را برای آن به عنوان بستری برای بازیابی حس تعلق جمعی و اخلاق حرفه‌ای در دل فردگرایی بازار ضروری می‌داند؛ و طبقه «عمومی» (der allgemeine Stand) که شامل کارگزاران دولتی و بوروکرات‌هاست و وظیفه آن، نمایندگی مصلحت عمومی فراتر از منافع خصوصی دو طبقه دیگر است. جالب توجه است که هگل، برخلاف آدام اسمیت که عمدتاً بر «دست نامرئی» بازار برای هماهنگ‌سازی خودکار منافع فردی تکیه می‌کرد، به روشنی نیاز به مداخله آگاهانه نهادی - از طریق صنوف، نظارت پلیس/اداره عمومی بر قیمت‌ها و کیفیت کالاهای ضروری، و در نهایت دولت - برای مهار پیامدهای ویرانگر بازار آزاد را می‌پذیرد؛ دیدگاهی که هگل را به پیشگام نوعی «اقتصاد سیاسی هگلی» بدل می‌کند که در آن، بازار آزاد و مداخله نهادی نه در تقابل، بلکه در وحدتی دیالکتیکی با یکدیگر قرار دارند.

دولت (Staat) نزد هگل، برخلاف نظریه‌های قرارداد اجتماعی (هابز، لاک، روسو)، صرفاً ابزاری برای حفظ حقوق فردی یا امنیت نیست، بلکه «واقعیت‌یافتگی ایده

اخلاقی» (Wirklichkeit der sittlichen Idee) و «راهپیمایی خدا در جهان» (Gang Gottes in der Welt) است - عبارتی که باید نه به معنای الهیاتی سطحی، بلکه به معنای اوج عقلانیت تاریخی فهمیده شود. دولت هگلی، دولتی مشروطه با تفکیک قوا (هرچند نه به شیوه مونتسکیو)، پادشاهی مشروطه با پارلمان دو مجلسی (نمایندگان طبقات کشاورز/اشرافی و طبقه تجاری-صنعتی)، و بوروکراسی حرفه‌ای (طبقه عمومی) است. هگل، برخلاف قرائت‌های اقتدارگرایانه‌ای که در سده بیستم - به‌ویژه توسط کارل پوپر در جامعه باز و دشمنان آن - از او ارائه شد، مدافع دولت پلیسی یا توتالیتار نبود؛ او صریحاً حقوق ذهنی فرد، آزادی وجدان، آزادی مطبوعات (با احتیاط)، و محاکمه علنی را بخشی جدایی‌ناپذیر از دولت مدرن عقلانی می‌دانست. با این حال، هگل نسبت به دموکراسی مستقیم و رأی همگانی به‌شیوه روسویی بدگمان بود و معتقد بود اراده عمومی باید از طریق نهادهای میانجی (صنوف، طبقات، پارلمان طبقاتی) میانجی‌گری شود، نه به‌صورت بی‌واسطه از تجمع آرای افراد متمیزه.

مفهوم «شناسایی متقابل» (Anerkennung) که در دیالکتیک ارباب-بنده در پدیدارشناسی معرفی شد، در فلسفه حق به بلوغ سیاسی خود می‌رسد: آزادی فردی تنها در نهادهایی تحقق کامل می‌یابد که در آن، فرد از سوی دیگران و از سوی دولت به رسمیت شناخته می‌شود، و این شناسایی خود شرط امکان خودآگاهی و عاملیت اوست. این ایده، که بعدها توسط اکسل هونت و مکتب فرانکفورت نسل سوم زیر عنوان «نظریه شناسایی» (Anerkennungstheorie) بازسازی و به یکی از

پارادایم‌های اصلی فلسفهٔ سیاسی معاصر بدل شد، نشان می‌دهد که فلسفهٔ حق هگل هنوز منبعی زنده برای تأمل دربارهٔ عدالت اجتماعی، هویت و کرامت است.

در ساختار درونی خودِ دولت، هگل میان سه قوه تمایز می‌نهد که البته برخلاف مدل کلاسیک مونتسکیوی به‌طور کامل از هم مستقل نیستند: قوهٔ سالار (die fürstliche Gewalt)، یعنی پادشاه مشروطه که کارکرد او عمدتاً تشریفاتی و نمادین است - امضای نهایی و «نقطهٔ گذاشتن روی حرف i»، به تعبیر خود هگل - و نه اعمال ارادهٔ استبدادی؛ قوهٔ حکومتی (die Regierungsgewalt) که شامل بوروکراسی حرفه‌ای و دیوان‌سالاری آموزش‌دیده است و وظیفهٔ اجرای قوانین کلی در موارد جزئی را بر عهده دارد؛ و قوهٔ قانون‌گذاری (die gesetzgebende Gewalt) که در قالب مجلسی دومجلسی (مجلس اعیان ملاکان بزرگ که به‌طور موروثی تعیین می‌شوند، و مجلس نمایندگان اصناف و طبقهٔ تجاری-صنعتی) عمل می‌کند. نکتهٔ بدیع هگل آن است که او بوروکراسی - طبقهٔ «عمومی» یا Allgemeiner Stand - را نه صرفاً ابزار اجرایی خنثی، بلکه رکنی اساسی برای تضمین عقلانیت و بی‌طرفی حکمرانی در برابر منافع خصوصی جامعهٔ مدنی می‌داند؛ دیدگاهی که تأثیر شگرفی بر جامعه‌شناسی سیاسی بعدی، به‌ویژه بر نظریهٔ دیوان‌سالاری ماکس وبر، برجای گذاشت.

۹. فلسفهٔ تاریخ

درس‌گفتارهای هگل دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ جهانی (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte) یکی از بلندپروازانه‌ترین تلاش‌ها در تاریخ

اندیشه برای یافتن معنا و غایت در کلیت تاریخ بشری است. تز مرکزی هگل این است که تاریخ جهانی چیزی نیست جز «پیشرفت آگاهی از آزادی» (Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit). هگل این پیشرفت را در سه مرحلهٔ کلان ترسیم می‌کند: در جهان شرقی (چین، هند، ایران باستان)، تنها یک تن -فرمانروای مستبد- آزاد است و بقیه بردهٔ او هستند؛ در جهان یونانی-رومی، برخی آزادند (شهروندان) اما نه همه (بردگان از این آزادی محروم‌اند)؛ و در جهان ژرمنی-مسیحی (اروپای مدرن پس از اصلاح دین)، اصل آزادی همگانی انسان -هرچند نه لزوماً تحقق کامل عملی آن در همهٔ نهادها- به مثابه یک اصل بنیادین به رسمیت شناخته می‌شود.

هگل ابزار حرکت تاریخ را در مفهوم مشهور «مکر عقل» (List der Vernunft) صورت‌بندی می‌کند: افراد و اقوام تاریخی -چون اسکندر، سزار یا ناپلئون، که هگل آن‌ها را «افراد تاریخ‌جهانی» (welthistorische Individuen) می‌نامد- در پی اهداف کاملاً شخصی و جاه‌طلبانهٔ خویش‌اند، بی‌آنکه از غایت عقلانی‌ای که از طریق کنش آنان تحقق می‌یابد آگاه باشند؛ عقل، شور و امیال فردی این «کارگزاران» را همچون ابزاری برای تحقق غایت خویش به کار می‌گیرد، درست همچنان که در طبیعت، اجسام از طریق برخورد و اصطکاک متقابل، قوانین کلی‌تری را آشکار می‌کنند که خود از آن بی‌خبرند. این دیدگاه، اگرچه به هگل اتهام «جبرگرایی تاریخی» و توجیه خشونت را وارد کرده -اتهامی که به‌ویژه کارل پوپر و آیزایا برلین بر آن پای فشرده‌اند- اما باید توجه داشت که هگل قصد توصیف ساختار عقلانی پیشاپیش‌مقدرشدهٔ تاریخ را دارد، نه توجیه اخلاقی هر رویداد تاریخی به‌صرف وقوع

آن؛ هگل خود بارها بر رنج، ویرانی و «مسلخ‌گاه» (Schlachtbank) بودن تاریخ به‌عنوان بهای این پیشرفت تأکید کرده است.

نکتهٔ روش‌شناختی مهم دیگر، تمایز هگل میان سه رویکرد به تاریخ‌نگاری است: تاریخ اصیل یا بی‌واسطه (که مورخ هم‌روزگار رویدادها آن را می‌نویسد)، تاریخ تأملی (بازاندیشی در گذشته از منظر امروز، شامل تاریخ جهانی، انتقادی، تخصصی)، و تاریخ فلسفی که موضوع خودِ هگل است - یعنی کاوش در اصل عقلانیِ ناظر بر کل جریان تاریخ. هگل صراحتاً هشدار می‌دهد که رویکرد فلسفی نباید پیشاپیش الگویی انتزاعی بر داده‌های تاریخی تحمیل کند؛ بلکه باید از طریق مطالعهٔ تجربی و مستند وقایع، عقلانیت درونیِ آن‌ها را کشف کرد - اصلی که هگل آن را در جملهٔ معروفش خلاصه می‌کند: «آنچه عقلانی است واقعی است، و آنچه واقعی است عقلانی است» (Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig)؛ جمله‌ای که باید با احتیاط خوانده شود، چرا که «واقعیت» (Wirklichkeit) نزد هگل نه هر آنچه به‌صورت تجربی وجود دارد (که او آن را با اصطلاح دیگری، Existenz یا Dasein متمایز می‌کند)، بلکه تنها آن چیزی است که جوهر عقلانی خود را به‌طور کامل متحقق ساخته باشد.

هگل تاریخ جهانی را همچنین بر اساس توالی «روح‌های ملی» (Volksgeister) سامان می‌دهد: هر دوره از تاریخ جهانی را یک ملت خاص به‌عنوان حامل اصلی روح جهانی (Weltgeist) در آن مقطع نمایندگی می‌کند - نخست ملل شرقی، سپس یونانیان، رومیان، و سرانجام ملل ژرمنی. هنگامی که یک ملت رسالت تاریخی خود را

به انجام رساند، اصل او در ملت بعدی، در سطحی برتر، «رفع» (aufgehoben) می‌شود و آن ملت پیشین از صحنه تاریخ جهانی -هرچند نه لزوماً از صحنه تاریخ به طور کلی- کنار می‌رود. این چارچوب، که به روشنی رگه‌هایی از قوم‌مرکزی اروپایی سده نوزدهم را در خود دارد (به‌ویژه در ارزیابی هگل از آفریقا و آسیا در مقدمه درس‌گفتارها که امروز به شدت مورد نقد است)، باید در کنار میراث مثبت او -یعنی همان اصل کلی «پیشرفت آگاهی از آزادی»- به طور نقادانه خوانده شود؛ بسیاری از شارحان معاصر (از جمله سوزان باک-مورس در کتاب هگل، هائیتی و تاریخ جهانی) نشان داده‌اند که چگونه خودِ هگل در تدوین دیالکتیک ارباب-بنده، به طور مستقیم متأثر از اخبار انقلاب هائیتی (تنها انقلاب موفق بردگان در تاریخ مدرن) بوده است -واقعیتی که با نگرش‌های نژادگرایانه او در برخی نوشته‌های دیگرش در تضادی آشکار قرار می‌گیرد.

۱۰. فلسفه دین

هگل دین را، در کنار هنر و فلسفه، یکی از سه صورت «روح مطلق» می‌داند که در آن، روح به بالاترین سطح خود آگاهی از خویش دست می‌یابد. تفاوت میان این سه صورت نه در محتوا -که هر سه به شناخت مطلق (خدا، حقیقت نهایی) معطوف‌اند- بلکه در صورت یا رسانه بیان است: هنر حقیقت مطلق را در قالب صورت حسی و شهودی (تندیس، نقاشی، موسیقی) بیان می‌کند؛ دین آن را در قالب بازنمود یا تصور (Vorstellung) -یعنی تصاویر، اسطوره‌ها، آیین‌ها و روایات- بیان

می‌کند؛ و فلسفه، که والاترین صورت است، همان محتوا را در قالب مفهوم ناب (Begriff) و استدلال عقلانی صورت‌بندی می‌کند.

هگل تاریخ ادیان را نیز به‌شیوه دیالکتیکی از دین طبیعی (جادو، ادیان ایرانی نور و ظلمت، دین مصری) به دین فردیت معنوی (یهودیت با تأکید بر تعالی خدا، یونان با زیبایی، روم با غایت‌مندی) و سرانجام به «دین مکشوف» یا مسیحیت - که هگل آن را والاترین صورت دین می‌داند - ردیابی می‌کند. علت این برتری آن است که آموزه تجسد (Menschwerdung Gottes) و تثلیث، به‌زعم هگل، دقیقاً همان ساختار دیالکتیکی وحدت امر متناهی و نامتناهی، و وحدت جوهر و سوژه را - که هسته کل فلسفه او را تشکیل می‌دهد - در قالب بازنمودی - اسطوره‌ای بیان می‌کند: خدا نه صرفاً امری ماورایی و جدا از جهان (مانند خدای دئیسم)، بلکه در مسیح، امری است که خود را در امر متناهی و انسانی متجلی و با آن آشتی می‌دهد. با این حال، این خوانش فلسفی هگل از مسیحیت، که وحی و تجسد را نه رویدادهایی تاریخی - معجزه‌آسا بلکه صورت‌های بازنمودی حقیقتی مفهومی می‌داند، باعث شد که در زمان حیات او، هم از سوی الهی‌دانان محافظه‌کار متهم به الحاد پنهان و پانتئیسم شود و هم شاگردانش - موسوم به هگلی‌های چپ (فویرباخ، اشتراوس، باوئر) - آن را در جهت الحاد آشکار و نقد رادیکال دین بسط دهند.

یکی از پیامدهای مهم و کمتر شناخته‌شده فلسفه دین هگل، رویکرد او به ادیان غیرمسیحی در چارچوب یک فلسفه تطبیقی دین است - کاری که در زمانه خود او، با توجه به دسترسی محدود اروپاییان به متون شرقی، تلاشی نوآورانه به‌شمار می‌رفت.

هگل با استفاده از ترجمه‌های تازه دردسترس آن روزگار، به بررسی دین زرتشتی ایران باستان (که آن را «دین نور» و نخستین گام از دین طبیعی به‌سوی دین معنوی می‌دانست)، دین هندو و بودایی، و اسلام (که آن را در کنار یهودیت، در ردهٔ ادیان «والایی» یا Erhabenheit قرار می‌داد که بر تعالی مطلق و بی‌کرانگی خدا در برابر جهان تأکید دارند) پرداخت. هرچند این طبقه‌بندی‌ها امروزه از منظر مطالعات دینی تطبیقی معاصر به‌شدت قوم‌مدارانه و ناکافی ارزیابی می‌شوند، اما نشان‌دهندهٔ بلندپروازی نظام هگل برای در بر گرفتن کل تجربهٔ معنوی بشری در یک چارچوب واحد تاریخی-فلسفی است.

بحث دیگری که در فلسفهٔ دین هگل اهمیت ویژه دارد، اثبات‌های عقلانی وجود خدا (Gottesbeweise) است. هگل، برخلاف کانت که در نقد عقل محض هر سه اثبات کلاسیک (هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، غایت‌شناختی) را مردود اعلام کرده بود، می‌کوشد نشان دهد که برهان هستی‌شناختی آنسلم - که از مفهوم کامل‌ترین موجود، وجود آن را استنتاج می‌کند - در واقع به‌درستی این حقیقت فلسفی بنیادین را بیان می‌کند که مفهوم مطلق نمی‌تواند صرفاً یک تصور ذهنی محض باقی بماند، بلکه لزوماً باید خود را در واقعیت عینیت بخشد؛ اشکال کانت به این برهان - که وجود یک محمول واقعی نیست و از این رو نمی‌توان آن را از مفهوم استنتاج کرد - از نظر هگل تنها در سطح مفاهیم متناهی و تجربی (مانند صد تالر واقعی در برابر صد تالر ممکن، مثال معروف کانت) معتبر است، اما در مورد مفهوم نامتناهی و مطلق - که برخلاف هر شیء متناهی، اساساً چیزی جز وحدت مفهوم و واقعیت

نیست- این اشکال موضوعیت خود را از دست می‌دهد. این بازسازی هگلی از برهان هستی‌شناختی، یکی از جدی‌ترین تلاش‌های پساکانتی برای احیای الهیات فلسفی عقلانی در برابر شکاکیت کانتی به‌شمار می‌رود.

۱۱. زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر

درس‌گفتارهای زیبایی‌شناسی هگل یکی از جامع‌ترین نظام‌های فلسفه هنر در تاریخ غرب است. هگل زیبایی‌شناسی را «تجلی حسی ایده» (das sinnliche Scheinen der Idee) تعریف می‌کند: هنر، برخلاف طبیعت، محملی است که در آن روح انسانی محتوای معنوی و مطلق را در قالب ماده حسی -سنگ، رنگ، صدا، کلمه- عینیت می‌بخشد. هگل تاریخ هنر را در سه مرحله کلان دیالکتیکی ترسیم می‌کند: هنر سمبلیک (تمدن‌های شرقی باستان مانند مصر، که در آن صورت مادی هنوز کاملاً بر محتوای معنوی چیره است و رابطه صورت و معنا، رمزی و مبهم است -مانند اهرام و ابوالهول)؛ هنر کلاسیک (یونان باستان، که در آن صورت و محتوا -یعنی پیکر انسانی ایده‌آل‌شده و شخصیت خدایان- در توازنی کامل و بی‌مانند به وحدت می‌رسند، مانند مجسمه‌سازی یونانی)؛ و هنر رمانتیک (دنایای مسیحی از قرون وسطا به بعد، که در آن محتوای معنوی -ژرفای درون‌ذهنی روح مسیحی- چنان غنی و بی‌کران می‌شود که هیچ صورت مادی حسی -حتی پیکرتراشی کامل یونانی- دیگر نمی‌تواند آن را به‌طور کامل در خود بگنجانند؛ از این رو در این مرحله، هنرهای درونی‌تر مانند نقاشی، موسیقی و به‌ویژه شعر/ادبیات که کمترین وابستگی را به ماده دارد، برجسته می‌شوند).

نتیجه منطقی این سیر تاریخی، تز جنجالی و مشهور هگل درباره «پایان هنر» (Ende der Kunst) است: هگل معتقد است در دنیای مدرن، هنر دیگر - آن گونه که در یونان باستان بود - والاترین رسانه بیان حقیقت مطلق برای بشر نیست، چرا که غنای بی‌کران ذهنیت مدرن دیگر در هیچ صورت حسی نمی‌گنجد و حقیقت اکنون باید به رسانه‌های مفهومی‌تر - دین و به‌ویژه فلسفه - سپرده شود. باید تأکید کرد که مقصود هگل از «پایان هنر» توقف تولید آثار هنری نیست (که آشکارا نادرست از آب درآمد)، بلکه افول جایگاه هنر به عنوان بالاترین ابزار شناخت حقیقت در تمدن مدرن است؛ ادعایی که همچنان محل مناقشه جدی در فلسفه هنر معاصر است.

افزون بر تقسیم‌بندی سه‌گانه کلان (سمبلیک، کلاسیک، رمانتیک)، هگل نظامی تفصیلی از هنرهای پنج‌گانه ارائه می‌دهد که هر یک را با یکی از این سه مرحله تاریخی - مفهومی متناظر می‌سازد: معماری، که به دلیل وابستگی کامل به ماده و ثقل فیزیکی، مناسب‌ترین هنر برای بیان محتوای مبهم و رمزی هنر سمبلیک است؛ پیکرتراشی، که در آن ماده (سنگ مرمر) به‌طور کامل تحت سیطره صورت انسانی ایده‌آل درمی‌آید و از این رو اوج هنر کلاسیک یونانی است؛ و سرانجام سه‌گانه «رمانتیک» نقاشی، موسیقی و شعر که به‌ترتیب از وابستگی به فضای سه‌بعدی (نقاشی)، از وابستگی به مکان (موسیقی که تنها در زمان جریان دارد)، و سرانجام از وابستگی به هرگونه ماده حسی مشخص (شعر، که در آن رسانه صرفاً صدای کلام است و محتوای اصلی از طریق معنا منتقل می‌شود) رها می‌شوند. شعر، به‌ویژه در صورت‌های نمایشی آن - تراژدی و کمدی - جایگاه ویژه‌ای نزد هگل دارد؛ تحلیل او از

تراژدی یونانی، به‌ویژه آنتیگونه سوفوکل، که در آن دو حق برابر و مشروع (حق خانواده/دین و حق دولت/شهر) در تعارضی تراژیک با یکدیگر برخورد می‌کنند، یکی از تأثیرگذارترین تحلیل‌های فلسفی تراژدی در تاریخ زیبایی‌شناسی به‌شمار می‌رود و نشان می‌دهد که نزد هگل، تراژدی صرفاً درد و رنج فردی نیست، بلکه بازنمود دیالکتیکی تعارض میان دو خیر عینی و مشروع است.

۱۲. نقدها بر هگل و میراث فکری او

پس از مرگ هگل در ۱۸۳۱، پیروان او به دو جناح عمده تقسیم شدند: هگلی‌های راست (Althegeleaner) که جنبه‌های محافظه‌کارانه و مذهبی نظام او -توجیه دولت پروس، آشتی با مسیحیت- را برجسته کردند، و هگلی‌های چپ یا جوان (Junghegeleaner)، از جمله لودویگ فویرباخ، برونو باوئر، و مهم‌تر از همه کارل مارکس، که روش دیالکتیکی هگل را حفظ کردند اما محتوای ایده‌آلیستی آن را وارونه ساختند. مارکس در معروف‌ترین بیانش در پس‌گفتار سرمایه می‌گوید دیالکتیک هگل «روی سر ایستاده» و باید آن را «روی پا برگرداند»: به‌جای آنکه ایده (روح) موتور تاریخ باشد، مناسبات مادی تولید موتور واقعی تاریخ‌اند، و آگاهی/ایده صرفاً بازتاب زیربنای اقتصادی است. این وارونه‌سازی، که به «ماتریالیسم دیالکتیکی» و «ماتریالیسم تاریخی» انجامید، یکی از پراثرترین میراث‌های غیرمستقیم هگل در تاریخ اندیشه سیاسی سده بیستم بود.

سورن کی‌یرکگور، فیلسوف اگزیستانسیالیست دانمارکی، از زاویه‌ای کاملاً متفاوت به نقد هگل پرداخت: او نظام انتزاعی و «عینی» هگل را متهم کرد که هیچ‌جایی برای

فرد موجود مشخص (den Enkelte)، برای شور، اضطراب، گناه، ایمان و انتخاب اگزیستانسیل باقی نمی‌گذارد؛ کی‌یرکگور معتقد بود هیچ نظام منطقی -هرقدر هم جامع- نمی‌تواند وجود فردی زیسته را در خود بگنجاند، و ایمان دینی اساساً «جهش» (Sprung) فراتر از میانجی‌گری عقلانی است، نه لحظه‌ای در فرایند دیالکتیکی. آرتور شوپنهاور نیز با خشونت افراطی به هگل حمله کرد و او را «شارلاتان» نامید که با نثر مبهم خود، دستگاه دانشگاهی پروس را فریفته است - هرچند بسیاری این حملات را بیش از آنکه فلسفی باشند، برخاسته از رقابت شخصی (شوپنهاور در برلین همزمان با هگل و در همان ساعت کلاس داشت و شکست خورد) می‌دانند.

در سده بیستم، کارل پوپر در جامعه باز و دشمنان آن (۱۹۴۵) هگل را -در کنار افلاطون و مارکس- یکی از سرچشمه‌های فکری «تاریخی‌گری» (historicism) و توتالیتاریسم مدرن معرفی کرد؛ اتهامی که از آن پس بحث‌برانگیزترین جنبه میراث سیاسی هگل بوده است. در برابر این خوانش، شارحان بعدی -به‌ویژه در سنت آنگلوساکسون از دهه ۱۹۷۰ به بعد (چارلز تیلور، آلن وود، رابرت پیپین، فردریک بایزر، تری پینکارد)- کوشیده‌اند نشان دهند هگل در واقع یک لیبرال مشروطه‌خواه معتدل بود که به آزادی فردی، جامعه مدنی، حکومت قانون و حقوق بشر باور داشت، و خوانش پوپری بیش از حد به شعارهای گزین شده و جدا از بافت متکی است. والتر کافمن نیز در مقاله تأثیرگذار خود «افسانه هگل» (The Hegel Myth and Its Method) با بررسی دقیق سیاق تاریخی جملات مورد استناد پوپر، نشان

داد که بسیاری از این استنادها از بافت اصلی خود جدا شده و معنایی وارونه یافته‌اند؛ برای نمونه، عبارت مشهور هگل دربارهٔ «دولت به مثابه راهپیمایی خدا در جهان» در نسخهٔ اصلی درس‌گفتار به همراه قید احتیاط آمیزی آمده که پوپر آن را در نقل قول خود حذف کرده بود. از سوی دیگر، فیلسوفان فرانسوی سدهٔ بیستم -الکساندر کوژو با تفسیر مشهور خود از دیالکتیک ارباب-بنده، و ژان-پل سارتر و موریس مرلوپونتی که تحت تأثیر آن قرار گرفتند- هگل را عمدتاً از دریچهٔ پدیدارشناسی روح و مفهوم «میل به شناساندن خویش» بازخوانی کردند و او را به یکی از منابع اصلی اگزیستانسیالیسم فرانسوی بدل ساختند.

در فلسفهٔ تحلیلی آنگلوساکسون، که برای اغلب سدهٔ بیستم رابطه‌ای خصمانه با ایده‌آلیسم آلمانی داشت (تا حدی به این دلیل که بنیان‌گذاران فلسفهٔ تحلیلی، برتراند راسل و جی.ای. مور، فلسفهٔ خود را دقیقاً در واکنش به نوه‌گلی‌گرایی بریتانیایی -برادلی، مک‌تاگارت، گرین- شکل دادند)، از اواخر دههٔ ۱۹۷۰ به بعد بازخوانی تازه‌ای از هگل آغاز شد که به «هگلی‌های پیتسبورگ» (Pittsburgh Hegelians) شهرت یافت: ویلفرد سلرز، و به‌ویژه شاگردانش رابرت برندوم و جان مک‌داول. برندوم در کتاب بلندپروازانهٔ خود (۲۰۱۹) *A Spirit of Trust* می‌کوشد نشان دهد که نظریهٔ هنجارهای معنایی و استنتاجی هگل در پدیدارشناسی روح، پیشگام دیدگاه‌های امروزی در فلسفهٔ زبان و منطق است، و مک‌داول در *Mind and World* (۱۹۹۴) از مفهوم هگلی وحدت مفهوم و شهود برای حل معضلات معاصر معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه بهره می‌گیرد. این بازخوانی تحلیلی، در کنار

بازخوانی‌های آلمانی (دیتر هنریش، روبرت پیپین که میان دو سنت آلمانی و آنگلوساکسون پل می‌زند) و فرانسوی، نشان می‌دهد که هگل امروز، برخلاف نیمه نخست سده بیستم که عمدتاً یا فراموش شده یا صرفاً به عنوان سلف مارکس خوانده می‌شد، به یکی از زنده‌ترین منابع مباحثات فلسفی معاصر -از معرفت‌شناسی تا فلسفه ذهن تا فلسفه سیاسی- بدل شده است.

در فلسفه سیاسی و اجتماعی معاصر، میراث هگل به‌ویژه از طریق مکتب فرانکفورت زنده مانده است: نسل اول (هورکهایمر، آدورنو) از دیالکتیک هگلی برای نقد روشنگری بهره گرفتند، و نسل سوم -به‌طور خاص اکسل هونت- با بازسازی مفهوم Anerkennung (شناسایی متقابل) از فلسفه حق، «نظریه شناسایی» را به عنوان چارچوبی بدیل برای عدالت اجتماعی -در کنار نظریه توزیع‌گرایی رالز- مطرح کرده‌اند. فرانسیس فوکویاما نیز در پایان تاریخ و آخرین انسان (۱۹۹۲) با اتکا به خوانش کوژوی از هگل، فروپاشی بلوک شرق را همچون تحقق نهایی «پایان تاریخ» هگلی -یعنی غلبه جهانی لیبرال-دموکراسی به عنوان صورت غایی شناسایی متقابل- تفسیر کرد؛ تفسیری که خود بحث‌های گسترده‌ای برانگیخت.

۱۳. جمع‌بندی و اهمیت هگل امروز

هگل را می‌توان واپسین معمار بزرگ نظام‌های فلسفی جامع در سنت غربی دانست: کسی که کوشید منطق، طبیعت، تاریخ، حقوق، دین، هنر و سیاست را در یک ساختار واحد و درونی‌سازگار گرد آورد. اهمیت او برای اندیشه سیاسی معاصر را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: نخست، مفهوم Sittlichkeit و نقد فردگرایی

انتزاعی اخلاق کانتی، که زمینه‌ساز جریان مهم «جماعت‌گرایی» (communitarianism) در فلسفه سیاسی سده بیستم (السدر مک‌این‌تایر، مایکل سندل، چارلز تیلور) شد. دوم، تحلیل او از جامعه مدنی و تضادهای درونی سرمایه‌داری نوظهور -به‌ویژه مسئله فقر ساختاری (Pöbel)- که پیش از مارکس، بسیاری از مسائلی را که بعدها هسته نقد سوسیالیستی جامعه سرمایه‌داری شد، صورت‌بندی کرد. سوم، نظریه شناسایی متقابل که امروز چارچوبی زنده برای اندیشیدن درباره هویت، کرامت، عدالت فرهنگی و منازعات قومی-مذهبی فراهم می‌آورد. چهارم، فلسفه تاریخ او -با همه نقدهایی که بر جبرگرایی ظاهری آن وارد است- همچنان الگویی برای اندیشیدن درباره جهت‌مندی، پیشرفت و بحران در سیر تحولات تاریخی و سیاسی به‌دست می‌دهد، الگویی که در بازخوانی‌های متأخرتری چون فوکویاما بازتاب یافته است.

برای پژوهشگری که با مسائل ایران و خاورمیانه، بحران‌های ساختاری حکمرانی، و پرسش از رابطه آزادی فردی و نهادهای جمعی سروکار دارد، سه نکته هگلی به‌ویژه راهگشاست: نخست، این‌همانی آزادی واقعی با نهادمندی عقلانی -یعنی این بینش که آزادی فردی نه در نفی نهادها (چنان‌که در برخی خوانش‌های رمانتیک از آزادی رایج است)، بلکه تنها از طریق نهادهای عقلانی و مشروع (حکومت قانون، جامعه مدنی مستقل، شناسایی متقابل) تحقق‌پذیر است. دوم، تحلیل هگل از خطر «توده‌ای» که هم از محرومیت مادی و هم از فقدان شناسایی اجتماعی رنج می‌برد و می‌تواند به بستری برای رادیکالیسم و بی‌ثباتی سیاسی بدل شود -مسئله‌ای با

تشابهات آشکار به بحران‌های اجتماعی-اقتصادی ایران معاصر. سوم، هشدار هگل دربارهٔ خطرات دموکراسی بی‌واسطه و فقدان نهادهای میانجی در مهار قدرت - نکته‌ای که در طراحی هر «چارچوب ائتلاف» یا نظام‌گذار سیاسی، اهمیتی مضاعف می‌یابد. به این معنا، فلسفهٔ هگل، به‌رغم دشواری زبانی و نظام‌مندی گاه دلهره‌آور آن، همچنان یکی از غنی‌ترین منابع برای اندیشیدن جدی دربارهٔ رابطهٔ فرد، جامعه و دولت در جهان مدرن باقی می‌ماند.

سرانجام، باید به این نکتهٔ روش‌شناختی مهم اشاره کرد که مطالعهٔ هگل هرگز نباید به معنای پذیرش بی‌چون‌وچرای نظام او باشد. هگل خود، به مقتضای روح دیالکتیکی فلسفه‌اش، بیش از هر متفکر دیگری بر ضرورت نقد مستمر و خودآگاهانه تأکید داشت؛ و همان‌گونه که دیدیم، سنت‌های فکری بسیار متنوع و گاه متعارضی - از مارکسیسم تا اگزیستانسیالیسم، از لیبرالیسم مشروطه‌خواه تا جماعت‌گرایی، از نظریهٔ انتقادی فرانکفورت تا نظریهٔ شناسایی معاصر - همگی توانسته‌اند از دل همین یک نظام، منابعی برای پروژه‌های فکری خود متفاوت و گاه متضاد استخراج کنند. این غنای تفسیری بی‌مانند، که خود ناشی از پیچیدگی و جامعیت درونی نظام هگلی است، شاید بهترین گواه بر این مدعاست که هگل، دو سده پس از مرگش، هنوز نه یک اثر تاریخی صرف، بلکه یک هم‌سخن زنده برای هر تأمل جدی دربارهٔ عقلانیت، آزادی و تاریخ باقی مانده است.

۱۴. نسبت هگل با کانت، روسو، منتسکیو، نیچه و هایدگر

از آنجا که این فصل بخشی از مجموعه‌ای است که به بررسی کانت، هایدگر، منتسکیو، روسو و نیچه نیز خواهد پرداخت، مروری کوتاه بر خطوط اصلی نسبت فکری هگل با هر یک از این متفکران می‌تواند نقشه‌ی راه سودمندی برای مطالعه‌ی فصل‌های بعدی این مجموعه فراهم آورد. نسبت هگل با کانت، چنان که در بخش نخست اشاره شد، نسبتی از جنس «فراروی از طریق حفظ» است: هگل انقلاب کوپرنیکی کانت -یعنی این بینش که ذهن فعالانه در ساختن تجربه سهیم است- را می‌پذیرد، اما دوگانگی کانتی میان پدیدار و شیء فی‌نفسه، و نیز صورت‌گرایی اخلاق کانتی (که هگل آن را «صرفاً کلی و تهی از محتوا» می‌داند) را نقد می‌کند. به‌ویژه در فلسفه‌ی عملی، هگل مفهوم Sittlichkeit را دقیقاً به‌عنوان پاسخی به کاستی‌های امر کلی کانتی صورت‌بندی کرده است.

نسبت هگل با روسو دوگانه و پیچیده است: هگل از یک سو مفهوم روسویی «اراده‌ی همگانی» (volonté générale) را می‌ستاید و آن را سرچشمه‌ی مهمی برای فهم مدرن از حاکمیت و مشروعیت سیاسی می‌داند، اما از سوی دیگر با قرائت دموکراسی مستقیم و اراده‌گرایانه‌ی روسو -که در آن اراده‌ی همگانی صرفاً از جمع اراده‌های فردی متمایز شده برمی‌آید- به شدت مخالف است؛ هگل معتقد است این نوع تصور از اراده‌ی همگانی، در غیاب نهادهای میانجی (صنوف، طبقات، بوروکراسی)، مستقیماً به وحشت انقلاب فرانسه -یعنی به «آزادی مطلق» ژاکوبینی که به سرعت به ترور بدل شد- می‌انجامد؛ تحلیلی که هگل آن را به تفصیل در بخش «آزادی مطلق و وحشت» پدیدارشناسی روح بسط می‌دهد.

نسبت هگل با منتسکیو نیز محوری است: هگل از روح القوانین (De l'esprit des lois) به عنوان یکی از نخستین تلاش‌های موفق برای درک نهادهای حقوقی و سیاسی در پیوند با روح تاریخی و فرهنگی هر ملت (به جای صورت‌بندی انتزاعی و جهان‌شمول حقوق طبیعی) تجلیل می‌کند، و این رویکرد تاریخی-نسبی‌گرایانه منتسکیو را یکی از منابع مستقیم روش‌شناسی خودِ فلسفه حق می‌داند. با این حال، هگل نظریه تفکیک قوای سه‌گانه منتسکیو را -که آن را ایستا و مبتنی بر توازن مکانیکی نیروهای متقابل و بی‌اعتماد به یکدیگر می‌داند- در برابر مدل ارگانیک-دیالکتیکی خودش از وحدت قوا در دولت عقلانی (که پیش‌تر در بخش هشتم توضیح داده شد) به نقد می‌کشد.

درباره نیچه و هایدگر، که هر دو در نسل‌های پس از هگل می‌زیستند، باید از نسبتی متفاوت -یعنی نسبت میراث و واکنش، نه هم‌عصری- سخن گفت. نیچه، که سخت تحت تأثیر شوپنهاورِ ضدهگلی قرار داشت، غالباً هگل را نماینده اوج «روح نظام‌ساز» و خوش‌بینی عقلانی تاریخی می‌دانست که باید در برابر آن، اراده به قدرت، ابدیت بازگشت، و رد هرگونه غایت‌مندی عقلانی در تاریخ را نشانده؛ با این حال، شارحان معاصر (به‌ویژه در پرتو بازخوانی نیچه توسط دلوز) نشان داده‌اند که ساختار «نسب‌شناسی» (Genealogie) نیچه‌ای، به‌رغم انکار آشکار دیالکتیک، صورتی از تحلیل تاریخی درون‌ماندگار ارزش‌ها را دنبال می‌کند که وامدار همان روش‌شناسی تاریخی-فلسفی هگلی است که نیچه آشکارا آن را رد می‌کرد. هایدگر نیز، در آثار متأخر خود و به‌ویژه در درس‌گفتار مشهورش درباره دیباچه پدیدارشناسی

روح، هگل را اوج و در عین حال نقطهٔ پایانِ «متافیزیک حضور» (Metaphysik der Anwesenheit) در سنت غربی می‌داند - یعنی سنتی که هستی را همواره بر اساس مقولهٔ «حاضر بودن برای اندیشه» (از جمله در قالب «مطلق» خودآگاهِ هگلی) می‌فهمد؛ و پروژهٔ خودِ هایدگر برای «واسازی» تاریخِ متافیزیک (Destruktion) را می‌توان تا حد زیادی واکنشی مستقیم به همین اوج‌گیریِ هگلیِ متافیزیکِ سوُبژکتیویته دانست. این نسبت‌های چندلایه، در فصل‌های اختصاصیِ این مجموعه دربارهٔ کانت، روسو، منتسکیو، نیچه و هایدگر با تفصیل بیشتری بازخواهند شد.

۱۵. واژه‌نامهٔ کلیدواژه‌های هگلی

از آنجا که بخش قابل‌توجهی از دشواری خوانشِ هگل به دقت اصطلاحی زبانِ آلمانی او بازمی‌گردد، مروری فشرده بر مهم‌ترین اصطلاحاتِ فنی او می‌تواند راهنمای سودمندی برای مطالعهٔ عمیق‌تر باشد. *Aufhebung* (برداشتن/رفع): حرکتِ دیالکتیکی سه‌گانه‌ای که در آن یک مفهوم هم‌زمان الغا می‌شود، حفظ می‌شود و به سطحی بالاتر ارتقا می‌یابد. *Geist* (روح): نه صرفاً «ذهن» فردی، بلکه اصلِ خودآگاهی‌یابندهٔ جمعی و تاریخی که در فرد، جامعه، و در نهایت در کل تاریخ بشری تحقق می‌یابد. *An sich / Für sich / An und für sich* (فی‌نفسه / لنفسه / فی‌نفسه و لنفسه): سه سطح تحقق یک مفهوم - بالقوگی محض، آگاهی از خود، و وحدت کامل بالقوگی و خودآگاهی.

Sittlichkeit (اخلاقِ نهادینه یا زیستِ اخلاقی) در برابر Moralität (اخلاقِ ذهنی/وجدانی): تمایزی که هگل میان اخلاقی که در نهادهای عینی جامعه (خانواده، جامعه مدنی، دولت) تجسم یافته، و اخلاقی که صرفاً امری درونی و مبتنی بر وجدان فردی است، برقرار می‌کند. Anerkennung (شناسایی/به رسمیت شناسی متقابل): فرایندی که در آن خودآگاهی تنها از طریق بازشناسی از سوی دیگری به هویت و آزادی خود دست می‌یابد؛ بنیاد نظری دیالکتیک ارباب-بنده و بعدها فلسفه حق. Wirklichkeit (واقعیت متحقق) در برابر Existenz/Dasein (هستی صرف تجربی): تمایزی ظریف که نشان می‌دهد نزد هگل، «واقعی» تنها آن چیزی است که جوهر عقلانی خود را به طور کامل متحقق کرده باشد، نه هر آنچه صرفاً وجود بیرونی دارد.

List der Vernunft (مکر عقل): مکانیسمی که از طریق آن، امیال و شور شخصی افراد و اقوام تاریخی، ناخواسته در خدمت تحقق غایت عقلانی تاریخ جهانی به کار گرفته می‌شود. Vorstellung (بازنمود/تصور) در برابر Begriff (مفهوم): دوشیوه متفاوت بیان یک محتوای واحد - نخستین از طریق تصویر، اسطوره و آیین (شیوه دین)، و دومی از طریق استدلال عقلانی محض (شیوه فلسفه). Entfremdung/Entäußerung (ازخودبیگانگی/خودواگذاری): وضعیتی که در آن روح یا فرد، خود را در چیزی بیرونی (طبیعت، محصول کار، نهاد اجتماعی) «بیرون می‌ریزد» و سپس باید از طریق شناخت آن به خودآگاهی بازگردد - مفهومی که مارکس آن را در تحلیل ازخودبیگانگی کارگر از محصول کارش بازسازی کرد.

Sein / Wesen / Begriff (وجود / ماهیت / مفهوم): سه بخش بزرگ علم منطق هگل که به ترتیب به تحلیل مقولات بی واسطه هستی، مقولات میانجی مند ذات و نمود، و سرانجام مقولات خودآگاه سوبژکتیویته-ابژکتیویته می پردازند. / Konkret / Abstrakt (مشخص / مجرد): برخلاف کاربرد متعارف، هگل «مشخص» را نه به معنای محسوس و جزئی بلکه به معنای غنی، چندوجهی و دربردارنده وحدت اضداد به کار می برد؛ در مقابل، «مجرد» نزد او به معنای یک سویه، تهی و جدا افتاده از زمینه کلی تر است - از همین رو هگل می تواند بگوید که مفهومی که در نگاه نخست «عینی و ملموس» به نظر می رسد (مانند یک احساس آنی فردی)، در واقع از منظر فلسفی، «مجردترین» مقوله است، حال آنکه نظام کامل فلسفی، با همه پیچیدگی انتزاعی اش، «مشخص ترین» صورت شناخت به شمار می رود.

۱۶. منابع پیشنهادی برای مطالعه بیشتر

برای خواننده فارسی زبان که بخواهد از این معرفی فراتر رفته و مستقیماً با متون هگل و شارحان او آشنا شود، مسیر مطالعاتی زیر پیشنهاد می شود. در گام نخست، به جای آغاز مستقیم از علم منطق یا پدیدارشناسی روح که دشواری متنی بالایی دارند، مطالعه یکی از معرفی های آکادمیک قابل اعتماد توصیه می شود؛ از جمله کتاب فردریک بایزر با عنوان Hegel (سری Routledge Philosophers) که یکی از روشن ترین و در عین حال دقیق ترین دروازه های ورود به کل نظام هگل به شمار می رود، و نیز کتاب کوتاه تر پتر سینگر با عنوان Hegel: A Very Short Introduction برای آشنایی مقدماتی سریع تر.

در گام دوم، برای ورود به فلسفه سیاسی هگل، کتاب چارلز تیلور با عنوان Hegel (انتشارات کمبریج، ۱۹۷۵) هم‌چنان یکی از جامع‌ترین شرح‌ها به شمار می‌رود، و کتاب آلن وود با عنوان Hegel's Ethical Thought به‌طور خاص بر فلسفه حق و اخلاق متمرکز است. برای شرحی تفصیلی و بنده‌بند بر عناصر فلسفه حق، شرح آلن وود بر ترجمه انگلیسی H. B. Nisbet (انتشارات کمبریج، ۱۹۹۱) بسیار سودمند است. در باب فلسفه تاریخ هگل، مقدمه دو مترجم مشهور -دووال و هافمایستر- بر ترجمه‌های درس‌گفتارهای فلسفه تاریخ جهانی راهگشا است.

برای فهم دقیق‌تر منطق هگل -که دشوارترین بخش نظام اوست- کتاب استفن هولگیت با عنوان The Opening of Hegel's Logic و نیز اثر جدیدتر او An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History از منابع استاندارد به‌شمار می‌روند. در باب رابطه هگل با کانت و ایده‌آلیسم آلمانی، کتاب رابرت پیپین با عنوان Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness یکی از تأثیرگذارترین بازخوانی‌های تحلیلی معاصر از پدیدارشناسی است. سرانجام، برای زندگی‌نامه کامل و مستند، کتاب تری پینکارد با عنوان Hegel: A Biography (کمبریج، ۲۰۰۰) هم‌چنان مرجع اصلی زندگی‌نامه‌نویسی هگل باقی مانده است.

فصل دوم

ایمانوئل کانت

Immanuel Kant (1724–1804)

تحلیلی جامع بر انقلاب کوپرنیکی، فلسفه اخلاق، حقوق، دین و میراث فکری

۱. زندگی‌نامه و زمینه تاریخی-فکری

ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) در سال ۱۷۲۴ در شهر کونیگزبرگ پروس شرقی (امروزه کالینینگراد روسیه) زاده شد و تا پایان عمر در سال ۱۸۰۴، هرگز بیش از چند ده کیلومتر از زادگاه خود دور نشد؛ زندگی‌ای که به‌رغم سکون جغرافیایی‌اش، یکی از عمیق‌ترین انقلاب‌های فکری تاریخ فلسفه غرب را رقم زد. کانت در خانواده‌ای پروتستان از فرقه پیتیسیم (Pietismus) -جریانی درون‌گرا در لوتریسم که بر اخلاص درونی و وجدان اخلاقی بیش از آیین رسمی کلیسا تأکید داشت- پرورش یافت؛ تأثیر این تربیت اخلاقی-درون‌گرایانه را می‌توان به‌روشنی در اهمیت مرکزی «وجدان» و «نیت نیک» در فلسفه اخلاق بالغ او ردیابی کرد.

کانت در دانشگاه کونیگزبرگ به تحصیل فیزیک نیوتنی و فلسفه لایبنیتیسی-ولفی (سنت عقل‌گرای غالب در آلمان آن روزگار که کریستیان ولف آن را از فلسفه لایبنیتس نظام‌مند ساخته بود) پرداخت. دوره نخست فعالیت فکری او، که به «دوره پیشانتقادی» (vorkritische Periode) شهرت دارد و تا اواسط دهه ۱۷۷۰ ادامه یافت، عمدتاً در همین چارچوب عقل‌گرایانه سپری شد؛ در این دوره کانت آثاری در کیهان‌شناسی فیزیکی (از جمله فرضیه سحابی برای پیدایش منظومه شمسی، که مستقل از لاپلاس به نتیجه مشابهی رسید) نوشت.

نقطه عطف تعیین‌کننده فکری کانت، به گفته خودش، مواجهه با آثار دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای اسکاتلندی، بود؛ کانت در دیباچه تمهیدات (Prolegomena) می‌نویسد که «یادآوری هیوم بود که نخستین بار، سال‌ها پیش،

خواب جزئی [دگماتیک] برابر هم زد». نقد هیوم بر مفهوم علیت -این ادعا که رابطه علی را نمی توان از طریق تجربه حسی یا استدلال عقلی محض اثبات کرد، بلکه صرفاً محصول عادت ذهنی ناشی از مشاهده مکرر توالی رویدادهاست- کانت را متقاعد ساخت که هم عقل گرایی لایبنیتیسی-ولفی و هم تجربه گرایی هیومی، هر دو به بن بست مشترک می رسند: نتوانستن تبیین این پرسش که چگونه معرفتی که هم زمان ضروری و کلی است (مانند اصل علیت یا حقایق ریاضی) و هم درباره جهان تجربی محتوا دارد، اساساً ممکن است.

پاسخ به همین پرسش بود که کانت را طی دهه ای طولانی از تأمل خاموش («دهه سکوت»، تقریباً ۱۷۷۰ تا ۱۷۸۱) به نگارش نقد عقل محض (Kritik der reinen Vernunft، ۱۷۸۱، با ویرایش دوم اساساً بازنویسی شده در ۱۷۸۷) کشاند؛ اثری که با انتشار آن، دوره «انتقادی» (kritische Periode) فلسفه کانت آغاز شد و کانت را، در سنی نزدیک به شصت سالگی، به یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان تاریخ بشر بدل کرد.

کانت، برخلاف تصویر کلیشه ای رایج از فیلسوفی کاملاً کناره گیر و منزوی که تنها به کتاب و قلم مشغول بود، در واقع شخصیتی اجتماعی و پرتحرک در محافل فرهنگی کونیگزبرگ بود؛ او سال ها به عنوان استاد خصوصی در خانواده های اشرافی کار کرد، به بازی های ورق و مهمانی های شام علاقه فراوان داشت، و به گفته زندگی نامه نویسانش، پیاده روی روزانه دقیقاً منظم او در ساعت معینی از بعد از ظهر چنان به وقت شناسی مشهور بود که همسایگان کونیگزبرگ ساعت های خود را بر

اساس عبور او از خیابان تنظیم می کردند -هرچند این حکایت مشهور را برخی مورخان اغراق آمیز می دانند. کانت هرگز ازدواج نکرد و کونیگزبرگ را هرگز ترک نکرد، حتی هنگامی که این شهر برای چند سال (۱۷۵۸ تا ۱۷۶۲) در جریان جنگ هفت ساله تحت اشغال نظامی روسیه تزاری قرار گرفت.

۲. آثار اصلی و سیر تحول فکری

نظام فلسفی کانت را می توان حول سه «نقد» بزرگ سامان داد که هر یک به یکی از سه قوه بنیادین ذهن آدمی می پردازد. نقد عقل محض (۱۷۸۷/۱۷۸۱) به قوه شناخت نظری می پردازد و می پرسد: «چه چیزی را می توانم بشناسم؟» (Was kann ich wissen?). نقد عقل عملی (۱۷۸۸، Kritik der praktischen Vernunft) به قوه اراده و کنش اخلاقی می پردازد و می پرسد: «چه باید بکنم؟» (Was soll ich tun?). نقد قوه حکم (۱۷۹۰، Kritik der Urteilskraft) به قوه حکم -یعنی توانایی ذهن برای یافتن پیوند میان امر جزئی و کلی، به ویژه در تجربه زیبایی شناختی و در مشاهده غایت مندی طبیعت- می پردازد و در واقع پلی میان دو نقد پیشین می سازد. کانت خود در نقد سوم اشاره می کند که این سه پرسش را می توان در پرسش چهارمی خلاصه کرد: «انسان چیست؟» (Was ist der Mensch?) -پرسشی که در انسان شناسی او از دیدگاه عمل گرایانه (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht، ۱۷۹۸) به طور مستقیم بررسی می شود.

در کنار سه نقد، کانت آثار مهم دیگری نیز در فلسفه عملی و سیاسی نوشت: تمهیدات بر هر مابعدالطبیعه آینده (Prolegomena zu einer jeden

۱۷۸۳، künftigen Metaphysik)، که خلاصه‌ای فشرده‌تر و آموزشی‌تر از نقد عقل محض است و کانت آن را برای پاسخ به نخستین نقدهای بدفهمانه بر نقد اول نگاشت؛ بنیاد مابعدالطبیعهٔ اخلاق (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten، ۱۷۸۵)، که کوتاه‌ترین و پرخواننده‌ترین اثر اخلاقی او و مقدمه‌ای بر نقد عقل عملی است؛ مابعدالطبیعهٔ اخلاق (Metaphysik der Sitten، ۱۷۹۷) در دو بخش -آموزهٔ حقوق (Rechtslehre) و آموزهٔ فضیلت (Tugendlehre)- که فلسفهٔ حقوقی و سیاسی تفصیلی او را در بر می‌گیرد؛ دین در محدودهٔ عقل تنها (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft، ۱۷۹۳)؛ و رسالهٔ کوتاه اما بی‌نهایت تأثیرگذار به‌سوی صلح جاودان (Zum ewigen Frieden، ۱۷۹۵).

سیر تحول فکری کانت را می‌توان در سه مرحله خلاصه کرد: دورهٔ پیش‌انتقادی (تا اواسط دههٔ ۱۷۷۰)، که در آن کانت عمدتاً در چارچوب عقل‌گرایی ولفی- لایبنیتیسی می‌اندیشید و آثاری در فیزیک، کیهان‌شناسی و متافیزیک سنتی نوشت؛ دورهٔ گذار که با رسالهٔ دکتری او De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (۱۷۷۰) آغاز می‌شود و در آن نخستین نشانه‌های تمایز میان جهان محسوس و جهان معقول ظاهر می‌شود؛ و دورهٔ بالغ انتقادی (از ۱۷۸۱ به بعد) که در آن سه نقد بزرگ و آثار وابسته به آن‌ها نگاشته می‌شوند. نکتهٔ جالب توجه است که کانت، برخلاف بسیاری از فیلسوفان بزرگ که آثار برجستهٔ خود را

در جوانی می‌نویسند، بیشترین و مهم‌ترین آثارش را پس از پنجاه و هفت سالگی منتشر کرد.

استقبال نخستین از نقد عقل محض، برخلاف انتظار کانت، بسیار کند و سرد بود؛ نخستین نقدهای منتشرشده (به‌ویژه نقد نویسنده ناشناسی در نشریه Göttingische Anzeigen که بعدها فهمیده شد کریستیان گارو با ویرایش فایدر آن را نوشته بودند) کتاب کانت را به اشتباه صرفاً نسخه‌ای دیگر از ایده‌آلیسم بارکلیایی-یعنی انکار کامل وجود جهان بیرونی- تفسیر کردند؛ همین بدفهمی گسترده بود که کانت را واداشت تمهیدات را به‌عنوان توضیحی روشن‌تر و پاسخی به این بدخوانی بنویسد، و بخش «ابطال ایده‌آلیسم» (Widerlegung des Idealismus) را نیز در ویرایش دوم نقد عقل محض (۱۷۸۷) بیفزاید تا به‌روشنی نشان دهد که ایده‌آلیسم استعلایی او، برخلاف ایده‌آلیسم بارکلی، هرگز واقعیت عینی جهان پدیداری را انکار نمی‌کند.

۳. انقلاب کوپرنیکی و پرسش از امکان معرفت پیشین ترکیبی

کانت در دیباچه ویرایش دوم نقد عقل محض، روش خود را با انقلاب کوپرنیکی در نجوم مقایسه می‌کند: همان‌گونه که کوپرنیک، به‌جای فرض چرخش خورشید به دور زمین ساکن، فرض کرد که این زمین است که به دور خورشید می‌چرخد و بدین‌سان بسیاری از پیچیدگی‌های محاسباتی نجوم بطلمیوسی را حل کرد، کانت نیز پیشنهاد می‌کند که به‌جای فرض سنتی - که ذهن باید خود را با اشیای مستقل از آن (اشیای فی‌نفسه) منطبق سازد تا معرفت حاصل شود- باید فرض کرد که اشیاء،

دست کم تا آنجا که ما آن‌ها را می‌شناسیم، باید با ساختار پیشینی ذهن ما منطبق شوند. به بیان دیگر، ذهن انسان نه دریافت‌کننده منفعل داده‌های حسی، بلکه سازنده فعال صورت و ساختار تجربه است.

برای فهم دقیق این انقلاب، باید دو تمایز بنیادین کانتی را از هم تفکیک کرد. تمایز نخست، تمایز میان قضایای پیشین (a priori) و پسین (a posteriori) است: قضایای پسین آن‌هایی‌اند که صدق یا کذبشان تنها از طریق تجربه حسی قابل تعیین است (مانند «امروز هوا بارانی است»)، حال آنکه قضایای پیشین مستقل از هر تجربه خاص، و با ضرورت و کلیتی که هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند به آن دست یابد، صادق‌اند (مانند «هر رویدادی علتی دارد»). تمایز دوم، تمایز میان قضایای تحلیلی (analytisch) و ترکیبی (synthetisch) است: در قضیه تحلیلی، محمول از پیش در مفهوم موضوع نهفته است و صرفاً از طریق تحلیل مفهومی آشکار می‌شود (مانند «هر مجرد ازدواج نکرده است»); در قضیه ترکیبی، محمول اطلاعات تازه‌ای به مفهوم موضوع می‌افزاید که از تحلیل صرف آن مفهوم به دست نمی‌آید (مانند «این میز قهوه‌ای است»).

پرسش کانونی و انقلابی کانت این است: «قضایای ترکیبی پیشین چگونه ممکن‌اند؟» (Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?). چنین قضایایی - که کانت نمونه آن‌ها را در ریاضیات محض (مانند « $۱۲ = ۵ + ۷$ »، که به باور کانت صرفاً از تحلیل مفهومی ۷ و ۵ به دست نمی‌آید، بلکه نیازمند ساختنی است) و در اصول بنیادین فیزیک نیوتنی (مانند اصل بقای ماده یا اصل علیت) می‌یابد - هم‌زمان

کلی و ضروری اند (ویژگی پیشینی بودن) و هم درباره جهان محتوای واقعی دارند (ویژگی ترکیبی بودن). عقل گرایان می‌کوشیدند این ضرورت را از طریق تحویل همه معرفت به تحلیل مفهومی محض توضیح دهند (که به باور کانت غیرممکن است، چون معرفت تحلیلی محض چیز تازه‌ای به ما نمی‌گوید)، و تجربه‌گرایانی مانند هیوم می‌کوشیدند نشان دهند که چنین ضرورتی اساساً وهمی بیش نیست و صرفاً از عادت ذهنی ناشی می‌شود. پاسخ کانت این است که چنین قضایایی از آن رو ممکن‌اند که صورت‌های پیشینی خودِ ذهن - یعنی صورت‌های حسّیّتِ ما (فضا و زمان) و مقولات فاهمه ما (مانند علیت) - پیشاپیش بر هر تجربه ممکنه تحمیل می‌شوند؛ از این رو، این قضایا نه درباره جهان فی‌نفسه بلکه درباره جهان چنان‌که لزوماً برای هر ذهن انسانی پدیدار می‌شود، صادق‌اند.

کانت روش خود را «فلسفه استعلایی» (transzendente Philosophie) می‌نامد و آن را به روشنی از روش‌های دیگر فلسفه متمایز می‌کند: فلسفه استعلایی نه درباره اشیا (چنان‌که متافیزیک سنتی می‌پندارد) بلکه درباره شیوه شناخت ما از اشیا - و به‌طور خاص، درباره امکان پیشینی این شناخت - تحقیق می‌کند؛ کانت این رویکرد را «روش نقادانه» (kritische Methode) می‌نامد، در تمایز آشکار از هم روش «جزم‌اندیشانه» (dogmatisch) عقل‌گرایان سنتی که بدون بررسی پیشینی قوای شناخت خود، مستقیماً درباره خدا و نفس و جهان نظریه‌پردازی می‌کردند، و هم روش «شکاکانه» (skeptisch) هیوم که به کلی از امکان هرگونه معرفت عینی ناامید می‌شد. کانت خود این سه‌گانه روشی - جزم‌اندیشی، شکاکیت، و نقادی - را در

دیباچه نقد عقل محض به روشنی از هم تفکیک می‌کند و روش خود را تنها راه میانه‌ای می‌داند که هم از سقوط به جزم‌اندیشی بی‌پایه پرهیز می‌کند و هم از یأس کامل شکاکانه.

۴. زیبایی‌شناسی استعلایی: فضا و زمان

نقد عقل محض با بخشی موسوم به «زیبایی‌شناسی استعلایی» (transzendente Ästhetik) آغاز می‌شود - نامی که در اینجا نه به معنای هنر، بلکه به معنای یونانی اصلی آن (aisthesis، ادراک حسی) به کار رفته است. در این بخش، کانت استدلال می‌کند که فضا و زمان صورت‌های پیشینی حسیت (Sinnlichkeit) ما هستند، نه ویژگی‌های اشیای فی‌نفسه (چنان‌که نیوتن معتقد بود فضا و زمان ظروف مطلق و مستقل از ذهن‌اند) و نه روابط استنتاج‌شده از تجربه اشیاء (چنان‌که لایبنیتس معتقد بود فضا و زمان صرفاً نظام روابط نسبی میان اشیاء موجود است). به باور کانت، فضا و زمان شرایط پیشینی ذهن ما برای امکان هرگونه ادراک حسی‌اند: ما نمی‌توانیم هیچ شیء بیرونی را جز در فضا، و هیچ حالت درونی (از جمله ادراک شیء بیرونی) را جز در زمان، تجربه کنیم.

کانت برای اثبات پیشینی‌بودن فضا و زمان چند استدلال اصلی ارائه می‌دهد: نخست، استدلال از ضرورت - ما نمی‌توانیم فضا را نایده بگیریم درحالی‌که هنوز چیزهایی در آن تصور می‌کنیم، اما می‌توانیم به سادگی تصور کنیم که هیچ شیئی در فضا وجود ندارد؛ این نشان می‌دهد فضا شرط امکان تجربه اشیاست، نه مفهومی مشتق از آن‌ها. دوم، استدلال از یگانگی - ما تنها از یک فضا و یک زمان سخن

می‌گوییم (نه از انواع فضاها به‌سیاق انواع مفاهیم کلی)، که نشان می‌دهد فضا و زمان بیشتر شبیه شهودهای منفرد (Anschauungen) هستند تا مفاهیم کلی. سوم، استدلال از هندسهٔ اقلیدسی - کانت معتقد بود قضایای هندسهٔ اقلیدسی (مانند «کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه، خط مستقیم است») ترکیبی و پیشین‌اند و تنها با فرض اینکه فضا صورت پیشینی شهود ماست، قابل تبیین‌اند - استدلالی که با کشف هندسه‌های نااقلیدسی در سدهٔ نوزدهم و کاربرد آن‌ها در نظریهٔ نسبیت عام اینشتین، به‌شدت به چالش کشیده شد و امروزه اکثر شارحان آن را نامعتبر می‌دانند.

نتیجهٔ مهمی که کانت از این تحلیل می‌گیرد، تمایز میان «پدیدار» (Erscheinung) و «شیء فی‌نفسه» (Ding an sich) است: از آنجا که فضا و زمان صرفاً صورت‌های ذهن ماست، اشیایی که ما در فضا و زمان تجربه می‌کنیم - یعنی پدیدارها - نمی‌توانند بازتاب دقیق اشیا آن‌گونه که فی‌نفسه (مستقل از شرایط شناخت ما) هستند باشند. این نتیجه، که کانت آن را «ایده‌آلیسم استعلایی» (transzendentaler Idealismus) همراه با «واقع‌گرایی تجربی» (empirischer Realismus) می‌نامد - یعنی جهان پدیداری برای ما کاملاً واقعی و عینی است، اما فراسوی آن قلمرو شیء فی‌نفسه برای شناخت نظری ما بسته می‌ماند - یکی از بحث‌برانگیزترین و پرتفسیرترین بخش‌های کل فلسفهٔ کانت به‌شمار می‌رود؛ و دقیقاً همین شکاف پدیدار/شیء فی‌نفسه بود که هگل و دیگر ایده‌آلیست‌های آلمانی آن را ناپذیرفتنی یافتند و کوشیدند از آن فراتر روند.

کانت در بخش «تفسیر استعلایی» فضا و زمان (که در ویرایش دوم به طور مجزا از «تفسیر متافیزیکی» تمایز داده شد) می‌کوشد نشان دهد که پیشینی‌بودن این دو صورتِ شهود، دقیقاً همان چیزی است که امکانِ علمِ هندسه (برای فضا) و علمِ حسابان و جبر (برای زمان، به عنوانِ صورتِ توالیِ اعداد) را توضیح می‌دهد. نکته‌ی ظریفی که کانت بر آن تأکید می‌کند، نامتقارنی‌بودنِ نقشِ فضا و زمان است: زمان صورتِ «حسِ درونی» (innerer Sinn) است و بر تمامیِ حالاتِ ذهنیِ ما -چه ناشی از ادراکِ اشیای بیرونی و چه ناشی از افکار و احساساتِ محضِ درونی- صدق می‌کند؛ اما فضا صرفاً صورتِ «حسِ بیرونی» (äußerer Sinn) است و تنها بر ادراکِ اشیای بیرونی از ما صدق می‌کند. از این رو، به باورِ کانت، زمان از نظرِ دامنه‌ی شمول، بنیادی‌تر و فراگیرتر از فضا است -نکته‌ای که اهمیتِ محوریِ آن در تحلیلِ بعدیِ مقولات و طرح‌واره‌ها (که همگی بر پایه‌ی تعیناتِ زمانی تعریف می‌شوند) آشکار می‌شود.

۵. تحلیل استعلایی: مقولات فاهمه و استنتاج استعلایی

پس از زیبایی‌شناسی استعلایی، کانت در بخش «منطق استعلایی» به قوه‌ی دوم شناخت -یعنی فاهمه (Verstand)- می‌پردازد. اگر حسّیتِ قوه‌ی دریافتِ شهودهای منفرد باشد، فاهمه قوه‌ی اندیشیدنِ مفهومی و داوری است؛ و به گفته‌ی مشهور کانت، «شهودها بدون مفاهیم کورند، و مفاهیم بدون شهودها تهی‌اند» (Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer)، بدین معنا که معرفت واقعی تنها از ترکیب این دو قوه

متفاوت و ناهم‌سنخ حاصل می‌شود. در «تحلیل استعلایی» (transzendente Analytik)، کانت می‌کوشد نشان دهد که فاهمه نیز، همچون حسیت، دارای صورت‌های پیشینی خاص خود -یعنی «مقولات» (Kategorien)- است که بدون آن‌ها هیچ‌گونه تجربه عینی و منسجمی ممکن نیست.

کانت جدولی از دوازده مقوله ارائه می‌دهد که آن‌ها را از جدول صورت‌های منطقی دآوری (که به باور او ارسطویی-سنتی و کامل است) استخراج می‌کند و در چهار دسته سازمان می‌دهد: مقولات کمیت (وحدت، کثرت، تمامیت)، کیفیت (واقعیت، سلب، محدودیت)، نسبت (جوهر و عرض، علت و معلول، تعامل متقابل)، و جهت (امکان-امتناع، وجود-عدم، ضرورت-تصادف). این جدول، که بعدها بسیاری از شارحان -از جمله هگل خود- آن را بیش از حد نظام‌مند و مصنوعی یافته‌اند، در عین حال قلب استدلال کانت برای عینیت معرفت را تشکیل می‌دهد: بدون به‌کارگیری مقولاتی مانند علیت و جوهر، جریان بی‌شکل داده‌های حسی هرگز به تجربه‌ای منسجم و قابل فهم از یک جهان عینی اشیای به‌هم‌پیوسته بدل نمی‌شود، بلکه صرفاً به رشته‌ای آشفته و بی‌معنا از تأثرات ذهنی گذرا می‌ماند.

بخش «استنتاج استعلایی مقولات» (transzendente Deduktion der Kategorien)، که کانت خود آن را دشوارترین و در عین حال مهم‌ترین بخش کل کتاب می‌داند، می‌کوشد نشان دهد چرا این مقولات لزوماً بر هر تجربه ممکن صدق می‌کنند. استدلال مرکزی کانت مبتنی بر مفهوم «وحدت استعلایی اپرسپسیون» (transzendente Einheit der Apperzeption) است: برای

آنکه یک سلسله از تصورات پراکنده به تجربه واحد یک سوژه خودآگاه بدل شود، باید امکان این باشد که عبارت «من می‌اندیشم» (Ich denke) بتواند تمام این تصورات را همراهی کند؛ یعنی باید یک خودآگاهی واحد و پیوسته وجود داشته باشد که همه این تصورات را به عنوان تصورات خودش بشناسد. کانت نشان می‌دهد که این وحدت خودآگاهی، خود مستلزم به کارگیری مقولات فاهمه برای پیوند دادن و سازمان‌دهی منظم داده‌های حسی است؛ از این رو، مقولات نه صرفاً مفاهیم اختیاری و قراردادی، بلکه شرایط ضروری امکان هرگونه خودآگاهی منسجم و هرگونه تجربه عینی‌اند. بخش «طرح‌واره‌گری استعلایی» (Schematismus) سپس نشان می‌دهد که چگونه این مقولات انتزاعی - که فی‌نفسه غیرحسی‌اند - از طریق «طرح‌واره‌های» زمانی (مانند طرح‌واره علیت به مثابه توالی ضروری در زمان) با داده‌های حسی عینی در زمان پیوند می‌یابند.

۶. دیالکتیک استعلایی: نقد مابعدالطبیعه سنتی

بخش سوم و پایانی منطق استعلایی، «دیالکتیک استعلایی» (transzendente Dialektik)، به نقد مشهور کانت بر متافیزیک سنتی اختصاص دارد. کانت در اینجا نشان می‌دهد که عقل (Vernunft) - قوه سوم و بالاتر از فاهمه، که در پی یافتن وحدت و کلیت مطلق (Unbedingtes) برای هر سلسله از شرایط مشروط است - به طور طبیعی و اجتناب‌ناپذیری وسوسه می‌شود که مقولات فاهمه را، که تنها در قلمرو تجربه ممکن (پدیدارها) اعتبار دارند، فراتر از این قلمرو - یعنی درباره اشیا فی‌نفسه (مانند نفس، جهان به مثابه کل، و خدا) - به کار گیرد؛ نتیجه این کاربرد

نامشروع، «توهمات استعلایی» (transzendentaler Schein) است که کانت آن‌ها را در سه بخش تحلیل می‌کند.

نخست، «پارالوژیسم‌های عقل ناب» (Paralogismen der reinen Vernunft) نشان می‌دهند که استدلال‌های روان‌شناسی عقلانی سنتی (دکارتی) برای اثبات جوهر بسیط، جاودان و غیرمادی نفس - صرفاً از این واقعیت که «من می‌اندیشم» را همواره به عنوان سوژه واحدِ تفکر می‌یابیم - دچار مغالطه‌اند: وحدتِ صوریِ خودآگاهی (که شرط منطقی تجربه است) نباید با شناختِ ماهیتِ جوهریِ نفس (که یک ادعای مابعدالطبیعی درباره‌ی شیء فی نفسه است) یکی انگاشته شود. دوم، «تناقضات عقل ناب» (Antinomien der reinen Vernunft) نشان می‌دهند که وقتی عقل می‌کوشد درباره‌ی جهان به مثابه کلِ مطلق داوری کند (مانند اینکه آیا جهان در زمان آغازی داشته یا نامتناهی است، یا آیا جهان از اجزای بسیط تشکیل شده یا تا بی‌نهایت قابل تقسیم است)، برای هر دو طرف متعارض (تز و آنتی‌تز) می‌توان استدلالی به ظاهر معتبر اقامه کرد - پدیده‌ای که کانت آن را دلیلی قاطع بر این می‌داند که جهان به مثابه یک کلِ فی نفسه، اساساً موضوع مناسبی برای شناخت نظری بشر نیست.

سوم، «ایده‌آل عقل ناب» (Ideal der reinen Vernunft) به نقد کانت بر سه اثبات کلاسیک وجود خدا اختصاص دارد: برهان هستی‌شناختی (که از مفهوم کامل‌ترین موجود، وجود آن را نتیجه می‌گیرد)، برهان جهان‌شناختی (که از وجود جهان مشروط، وجود علت نامشروط را نتیجه می‌گیرد)، و برهان غایت‌شناختی یا

نظم-و-طرح (که از نظم مشهود در طبیعت، وجود طراحی هوشمند را نتیجه می‌گیرد). کانت نشان می‌دهد که هر سه این براهین، در نهایت، به برهان هستی‌شناختی و اشکال بنیادین آن بازمی‌گردند: «وجود» یک محمول واقعی نیست که چیزی به مفهوم موضوع بیفزاید (صد تالر واقعی از نظر مفهومی هیچ محتوای بیشتری نسبت به صد تالر ممکن ندارد؛ تنها تفاوتشان در این است که یکی وجود خارجی دارد و دیگری نه)، و از این رو نمی‌توان از تحلیل صرف مفهوم یک موجود - هر قدر هم کامل- وجود واقعی آن را استنتاج کرد. نتیجه کلی این بخش آن نیست که خدا، آزادی و جاودانگی نفس وجود ندارند، بلکه آن است که این ایده‌ها (Ideen) از شناخت نظری مبتنی بر تجربه ممکن فراترند و از این رو نه قابل اثبات‌اند و نه قابل ابطال از طریق عقل نظری؛ کانت این نتیجه را با عبارت مشهور خود در دیباچه ویرایش دوم خلاصه می‌کند: «من ناچار شدم دانش [نظری] را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم» (Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen) -جمله‌ای که راه را برای بنیان‌گذاری این ایده‌ها بر پایه عقل عملی، به جای عقل نظری، هموار می‌سازد.

افزون بر پارالوژیسم‌ها و تناقضات و ایده‌آل عقل، کانت در ضمیمه دیالکتیک استعلایی، به نقش «تنظیم‌کننده» (regulativ) این ایده‌های عقل محض می‌پردازد -نکته‌ای که اهمیت آن در نقد سوم (نقد قوه حکم) به طور کامل‌تری بسط می‌یابد. اگرچه ایده‌هایی چون «جهان به مثابه کلی مطلق» یا «نفس بسیط» نمی‌توانند به عنوان اصول «تأسیسی» (konstitutiv) برای شناخت واقعی اشیا به کار روند،

آنها می‌توانند نقش سودمندی به‌عنوان اصول راهنمای پژوهش علمی ایفا کنند: ایده وحدت کامل طبیعت، برای نمونه، دانشمند را وامی‌دارد که همواره در جستجوی قوانین کلی‌تر و منسجم‌تر باشد، حتی اگر هرگز نتوان اثبات کرد که چنین وحدت کاملی واقعاً در طبیعت فی‌نفسه موجود است. این کارکرد دوگانه -نفي کاربرد تأسیسی ایده‌های عقل در شناخت نظری، و در عین حال تأیید کارکرد تنظیم‌کننده سودمندشان- یکی از ظریف‌ترین و کمتر شناخته‌شده‌ترین جنبه‌های فلسفه نظری کانت به‌شمار می‌رود.

۷. فلسفه اخلاق: امر مطلق و خودآیینی اراده عقلانی

فلسفه اخلاق کانت، که در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق و نقد عقل عملی صورت‌بندی شده، یکی از تأثیرگذارترین نظام‌های اخلاقی در تاریخ فلسفه غرب است. نقطه آغاز کانت این ادعای مشهور است: «در جهان، و حتی فراسوی آن، هیچ‌چیز را نمی‌توان تصور کرد که بدون قیدوشرط خوب باشد، مگر اراده نیک» (ein guter Wille). ثروت، قدرت، سلامت، حتی هوش و شجاعت، همگی می‌توانند در خدمت اهداف بد به‌کار روند و از این رو خیر مطلق نیستند؛ تنها اراده نیک -یعنی اراده‌ای که از روی وظیفه (aus Pflicht) و نه صرفاً مطابق با وظیفه (pflichtmäßig) عمل می‌کند- به‌خودی‌خود و بدون قیدوشرط خوب است.

کانت اخلاق خود را «صوری» (formal) در برابر اخلاق‌های «محتوایی» یا غایت‌گرا (مانند فایده‌گرایی) می‌داند: به‌جای آنکه محتوای مشخصی از خیر (مانند لذت یا خوشبختی) را معیار درستی کنش قرار دهد، کانت معتقد است اخلاقیات

یک کنش تنها از صورت کلی‌پذیری قاعده (Maxime) پشت آن کنش ناشی می‌شود. این معیار در فرمول نخست «امر مطلق» (kategorischer Imperativ) صورت‌بندی می‌شود: «تنها بر اساس آن قاعده‌ای عمل کن که بتوانی هم‌زمان اراده کنی آن قاعده به قانونی همگانی بدل شود» (Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde). کانت این معیار را با مثال معروف وعده دروغین توضیح می‌دهد: اگر قاعده «هرگاه در تنگنای مالی باشم، وعده دروغین می‌دهم» را به قانونی همگانی بدل کنیم، خود نهاد «وعده‌دادن» - که وعده دروغین برای بهره‌جستن از آن ضروری است - از میان می‌رود؛ از این رو، این قاعده در تناقض عملی با خودش قرار می‌گیرد و نمی‌تواند به‌طور کلی‌پذیر اراده شود.

امر مطلق کانت، برخلاف اوامر شرطی (hypothetische Imperative) که وابسته به هدفی خاص اند («اگر می‌خواهی X، پس باید Y انجام دهی»)، بی‌قید و شرط (kategorisch) است: وظیفه اخلاقی مستقل از هرگونه میل یا هدف شخصی، به‌صرف عقلانیت خودِ فاعل، الزام‌آور است. کانت سه فرمولاسیون اصلی - که او آن‌ها را صورت‌های متفاوت اما هم‌ارز یک اصل واحد می‌داند - از امر مطلق ارائه می‌دهد: فرمول قانون کلی (که پیش‌تر ذکر شد)؛ فرمول انسانیت (Menschheitsformel): «چنان عمل کن که انسانیت را، چه در شخص خودت و چه در شخص هر کس دیگر، همواره هم‌زمان چون غایتی، و هرگز صرفاً چون وسیله‌ای، به کارگیری» - فرمولی که بنیاد نظری کرامت ذاتی و غیرقابل‌تقلیل انسان،

و بعدها بنیاد فلسفی بسیاری از اسناد حقوق بشر مدرن شد؛ و فرمول خودآیینی و «قلمرو غایات» (Reich der Zwecke): تصور جامعه‌ای آرمانی که در آن هر عضو عقلانی هم‌زمان تابع قانون اخلاقی و قانون‌گذار آن است -یعنی خودآیین (autonom) است، در برابر دیگرآیینی (Heteronomie) که در آن اراده تابع عاملی بیرون از خودِ عقل (میل، سنت، اقتدار بیرونی) قرار می‌گیرد.

مفهوم خودآیینی ارادهٔ عقلانی (Autonomie des Willens) قلب فلسفهٔ اخلاق کانت است: آزادی اخلاقیِ راستین، نزد کانت، به معنای رهایی از هر قید بیرونی نیست، بلکه به معنای اطاعت از قانونی است که خودِ عقلِ عملیِ فاعل آن را برای خودش وضع می‌کند؛ به این معنا، «آزادی» و «تبعیت از قانون اخلاقی» نه دو امر متضاد، بلکه دو روی یک سکه‌اند. این پیوند میان آزادی و خودقانون‌گذاریِ عقلانی، که بعدها هگل آن را (با انتقاد از صوری‌بودنش) در مفهوم Sittlichkeit بازسازی کرد، یکی از میراث‌های ماندگارترین کانت برای کل سنت فلسفهٔ اخلاق و سیاسی مدرن، از رالز تا هابرماس، به‌شمار می‌رود.

کانت در مابعدالطبیعهٔ اخلاق، وظایف اخلاقی را در دو دستهٔ کلی سازمان می‌دهد: وظایف کامل (vollkommene Pflichten) که هیچ استثنایی بر نمی‌تابند و نقض آن‌ها همواره خطاست (مانند وظیفهٔ عدم دروغ‌گفتن یا عدم خودکشی)، و وظایف ناقص (unvollkommene Pflichten) که نحوهٔ اجرای دقیقشان به قضاوت شخصی واگذار می‌شود اما کاملاً نادیده‌گرفتنشان مجاز نیست (مانند وظیفهٔ کمک به دیگران در تنگنا، یا وظیفهٔ پرورش استعدادهای شخصی). این وظایف را کانت

همچنین بر اساس اینکه نسبت به خود فرداند یا نسبت به دیگران، به چهار دسته تقسیم می‌کند و برای هر یک مثال‌های مشهوری در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق می‌آورد: وظیفه کامل نسبت به خود (ممنوعیت خودکشی، حتی از سِرِ یأس)، وظیفه کامل نسبت به دیگران (ممنوعیت وعده دروغین)، وظیفه ناقص نسبت به خود (وظیفه پرورش استعدادهاى طبیعى به جای هدر دادن آن‌ها در تن‌آسايی)، و وظیفه ناقص نسبت به دیگران (وظیفه کمک به کسانی که در تنگنا هستند، هرچند خودمان از آن سود مستقیمی نمی‌بریم). موضع سرسختانه کانت درباره وظیفه کامل عدم دروغ گفتن - که او حتی در مقاله جنجالی خود درباره «حق ادعا شده دروغ گفتن از سر نوع دوستی» (Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen، ۱۷۹۷) آن را حتی در برابر قاتلی که در جست‌وجوی دوست پناه گرفته در خانه ماست نیز غیرقابل نقض می‌داند - یکی از بحث‌برانگیزترین و پرمناقشه‌ترین جنبه‌های اخلاق کانتی، حتی در میان هواداران خود اوست.

۸. فلسفه حقوق، سیاست و صلح جاودان

فلسفه سیاسی و حقوقی کانت، که عمدتاً در آموزه حقوق (بخش نخست مابعدالطبیعه اخلاق) و در رساله به‌سوی صلح جاودان صورت‌بندی شده، بر پایه مفهوم «حق» (Recht) به‌عنوان مجموعه شرایطی استوار است که تحت آن، آزادی اراده هر فرد می‌تواند با آزادی اراده دیگران، بر اساس یک قانون کلی، هم‌سازگار شود. کانت، همچون هابز، لاک و روسو، از دستگاه مفهومی «قرارداد اجتماعی» بهره می‌گیرد، اما تفسیر او از این قرارداد کاملاً غیرتاریخی و صرفاً «ایده عقل»

(Vernunftidee) است: قرارداد اجتماعی نزد کانت نه یک رویداد تاریخی واقعی، بلکه معیاری هنجاری است که هر قانون وضع شده باید بر اساس آن سنجیده شود -یعنی این پرسش که آیا این قانون می‌توانست از سوی اراده متحد و عقلانی کل مردم صادر شده باشد.

کانت مدافع سرسخت جمهوری‌خواهی (Republikanismus) -به معنای تفکیک قوای مقننه و مجریه، نه لزوماً نبود سلطنت- در برابر استبداد (Despotismus) است، و در رساله به سوی صلح جاودان، این جمهوری‌خواهی را نخستین از سه «ماده قطعی» (Definitivartikel) لازم برای صلح پایدار میان ملل معرفی می‌کند: نخست، قانون اساسی هر دولت باید جمهوری‌خواه باشد (زیرا در نظامی که شهروندان خود باید بهای جنگ را پردازند، آن‌ها با احتیاط بیشتری به جنگ رضایت می‌دهند تا در نظامی که فرمانروای مستبد بی‌آنکه خود هزینه‌ای پردازد، تصمیم به جنگ می‌گیرد)؛ دوم، حقوق بین‌الملل باید بر بنیاد فدراسیونی از دولت‌های آزاد (Föderalismus freier Staaten) استوار باشد -نه یک دولت جهانی واحد که کانت آن را هم غیرعملی و هم بالقوه استبدادی می‌دانست، بلکه اتحادیه‌ای داوطلبانه از دولت‌های حاکم برای حل مسالمت‌آمیز اختلافات؛ سوم، حقوق جهان‌وطنی (Weltbürgerrecht) باید به شرایط مهمان‌نوازی جهانی (Hospitalität) محدود شود -یعنی حق هر فرد برای عبور و تجارت مسالمت‌آمیز در سرزمین‌های دیگر، بدون حق تصرف یا استعمار آن‌ها.

این رساله کوتاه کانت، که در زمان نگارش خود (۱۷۹۵)، در بحبوحه جنگ‌های انقلاب فرانسه) واکنشی مستقیم به بحران‌های ژئوپلیتیک اروپا بود، امروزه به‌طور گسترده به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متون بنیان‌گذارِ نظریه لیبرالیسم بین‌الملل و پیش‌درآمد نظری سازمان‌هایی چون جامعه ملل و سازمان ملل متحد شناخته می‌شود؛ نظریه سیاسی معاصر «صلح دموکراتیک» (democratic peace theory) -این ادعای تجربی که دولت‌های دموکراتیک به‌ندرت با یکدیگر وارد جنگ می‌شوند- را بسیاری از پژوهشگران روابط بین‌الملل مستقیماً به همین استدلال کانتی درباره جمهوری‌خواهی و صلح بازمی‌گردانند.

در حوزه فلسفه حقوق داخلی، کانت مفهوم مالکیت، قرارداد و مجازات را نیز بر پایه اصل خودآیینی و کرامت انسانی بازسازی می‌کند. در باب مجازات، کانت مدافع سرسخت نظریه «سزاگرایی» (Vergeltungstheorie) در برابر نظریه‌های ابزارگرایانه یا بازدارنده است: مجرم باید دقیقاً به میزان جرمی که مرتکب شده مجازات شود -نه کمتر (که بی‌عدالتی در حق قربانی است) و نه بیشتر (که بی‌عدالتی در حق مجرم و نقض کرامت او به‌عنوان غایتی فی‌نفسه است، نه ابزاری برای عبرت دیگران)؛ کانت در این باره مثال تندی به کار می‌برد: حتی اگر جامعه‌ای بخواهد خود را منحل کند، باید پیش از انحلال، آخرین قاتل زندانی را اعدام کند تا عدالت به‌طور کامل اجرا شده باشد -موضعی که آن را به یکی از سرسخت‌ترین مدافعان تاریخی فلسفی مجازات اعدام بر مبنای عدالت (نه بازدارندگی) بدل کرده است.

۹. نقد قوه حکم: زیبایی‌شناسی و غایت‌شناسی

سومین نقد کانت، نقد قوه حکم، به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: «نقد قوه حکم زیبایی‌شناختی» (Kritik der ästhetischen Urteilskraft) و «نقد قوه حکم غایت‌شناختی» (Kritik der teleologischen Urteilskraft). در بخش نخست، کانت نظریه‌ای بسیار تأثیرگذار درباره ماهیت داوری زیبایی‌شناختی (حکم ذوقی، Geschmacksurteil) ارائه می‌دهد. کانت استدلال می‌کند که وقتی چیزی را «زیبا» می‌خوانیم، این داوری نه صرفاً بیان یک لذت خصوصی و ذهنی محض است (که در آن صورت نمی‌توانستیم انتظار توافق دیگران را داشته باشیم، مانند داوری درباره مزه شراب) و نه یک داوری شناختی عینی مبتنی بر مفهوم (مانند «این مثلث است»)، بلکه چیزی میان این دو: یک داوری «ذهنی-اما-همگانی» (subjektiv allgemeingültig) که در آن ما، بدون تکیه بر مفهومی معین، انتظار داریم که هر انسان دیگری نیز با ما هم‌داوری شود.

کانت این تجربه زیبایی‌شناختی را ناشی از «بازی آزاد» (freies Spiel) میان قوه خیال (Einbildungskraft) و فاهمه می‌داند: در ادراک یک شیء زیبا، این دو قوه در هماهنگی لذت‌بخشی با یکدیگر تعامل می‌کنند، بی‌آنکه این تعامل به یک مفهوم معین (شناخت) ختم شود؛ از همین رو کانت زیبایی را «غایت‌مندی بدون غایت» (Zweckmäßigkeit ohne Zweck) می‌نامد: شیء زیبا چنان به نظر می‌رسد که گویی برای لذت‌بخشیدن به ما طراحی شده، بی‌آنکه غایت مشخصی (مانند کاربرد عملی) داشته باشد. کانت همچنین میان زیبایی (Schönheit) - که با شکل، هماهنگی و محدودیت پیوند دارد- و والایی یا امر متعالی (das Erhabene)،

(sublime) تمایز می‌نهد: امر والا، برخلاف زیبایی، از مواجهه با چیزی است که از هر معیار حسی اندازه‌گیری فراتر می‌رود (والایی ریاضی، مانند آسمان پرستاره) یا قدرتی که هرگونه مقاومت فیزیکی را درهم می‌شکند (والایی پویا، مانند طوفان یا آتشفشان)، و درست همین ناتوانی قوای حسی ما در برابر این عظمت است که، به طرزی متناقض‌نما، عقل ما را به آگاهی از برتری اخلاقی خودمان - یعنی توانایی عقل عملی ما برای اندیشیدن به ایده‌هایی که از هر بی‌کرانگی طبیعی فراتر می‌روند - برمی‌انگیزد.

بخش دوم نقد سوم، نقد قوه حکم غایت‌شناختی، به مسئله ارگانسیم‌های زنده در طبیعت می‌پردازد. کانت مشاهده می‌کند که موجودات زنده را نمی‌توان صرفاً بر اساس قوانین علی مکانیکی (که نقد اول آن‌ها را تبیین کرده بود) به طور کامل تبیین کرد؛ درک یک ارگانسیم - که در آن هر عضو هم علت و هم معلول اعضای دیگر است و کل، غایت اجزای خویش است - نیازمند به کارگیری مفهوم غایت‌مندی طبیعی (Naturzweck) است. با این حال، کانت با احتیاط فلسفی مشخصه‌اش تأکید می‌کند که این مفهوم غایت‌مندی صرفاً یک اصل «تنظیم‌کننده» (regulativ) برای قوه حکم تأملی ماست - یعنی روشی است که ما ناچاریم طبیعت زنده را بفهمیم - نه یک اصل «تأسیسی» (konstitutiv) که واقعاً چیزی درباره طراحی هدفمند طبیعت فی‌نفسه اثبات کند؛ بدین ترتیب کانت می‌کوشد از هرگونه بازگشت به برهان غایت‌شناختی سنتی برای اثبات وجود خدا (که پیش‌تر در نقد اول رد کرده بود) پرهیز کند، در حالی که هم‌زمان جایگاه ویژه زیست‌شناسی در برابر

فیزیک محض را به رسمیت می‌شناسد - بحثی که تأثیر مستقیمی بر فلسفه طبیعت بعدی شلینگ و هگل، و نیز بر فلسفه زیست‌شناسی معاصر، برجای گذاشته است. کانت در بخش پایانی نقدِ قوه حکم غایت‌شناختی، به پرسش بلندپروازانه‌تری روی می‌آورد: آیا می‌توان از غایت‌مندی مشهود در ارگانیسم‌های منفرد، به یک غایت‌نهایی (Endzweck) کل آفرینش طبیعی - یعنی این پرسش که «طبیعت به‌طور کلی به چه هدفی وجود دارد؟» - فراتر رفت؟ کانت با احتیاطِ همیشگی‌اش استدلال می‌کند که تنها موجودی که می‌تواند به‌عنوان غایت‌نهایی آفرینش در نظر گرفته شود، انسان است - نه از آن رو که انسان موجودی زیستی برتر است، بلکه از آن رو که تنها انسان، به‌واسطه عقل عملی خویش، قادر به وضع غایات اخلاقی مستقل از هرگونه غریزه طبیعی است؛ به این معنا، غایت‌نهایی طبیعت، به باور کانت، نه شادکامی انسان (که امری تجربی و مشروط است)، بلکه شکل‌گیری «فرهنگ» (Kultur) - یعنی توانایی‌های اخلاقی و عقلانی انسان برای وضع غایات آزاد - است؛ این استدلال، که نقد سوم را مستقیماً به فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ کانتی (که در بخش یازدهم بررسی خواهد شد) پیوند می‌زند، نشان می‌دهد که سه نقد کانت، به‌رغم موضوعات ظاهراً متفاوتشان، در نهایت در یک وحدت فلسفی منسجم به هم می‌پیوندند.

۱۰. دین در محدوده عقل تنها

کانت در رساله دین در محدوده عقل تنها (۱۷۹۳) - که انتشار آن به دلیل تعارض با سانسور مذهبی دولت پروس با دشواری‌های جدی روبه‌رو شد و کانت را ناچار به تعهد کتبی به شاه برای خودداری از نگارش بیشتر در باب دین کرد - می‌کوشد دین را

نه بر پایه وحی و مرجعیت کتاب مقدس، بلکه صرفاً بر پایه عقل عملی بازسازی کند. نقطه آغاز کانت مفهوم «شرارت رادیکال» (radikales Böse) در سرشت انسانی است: کانت، برخلاف روسو که شرارت را عمدتاً محصول فساد اجتماعی می‌داند، معتقد است گرایشی ذاتی در اراده انسانی برای مقدم داشتن انگیزه‌های خودخواهانه بر قانون اخلاقی وجود دارد - گرایشی که کانت آن را نه یک ضرورت طبیعی جبری (که مسئولیت اخلاقی را نفی می‌کرد) بلکه محصول یک انتخاب آزاد و در عین حال فراگیر می‌داند.

کانت سپس مفهوم مسیحی بازگشت انسان از شرارت به خیر را بازخوانی می‌کند، اما این بازخوانی را کاملاً از عناصر «تاریخی» و «آیینی» دین (معجزات، فیض الهی مستقیم، آیین‌های عبادی صرف) پیراسته و آن را به یک فرایند اخلاقی درونی «انقلاب در طرز فکر» (Revolution der Gesinnung) بازمی‌گرداند. کانت میان «دین آیینی» (Afterdienst / statutarischer Glaube)، که بر پایه اجرای ظاهری فرایض دینی برای جلب رضایت الهی استوار است، و «دین اخلاقی عقلانی» (reine Vernunftreligion)، که در آن پرستش راستین خدا چیزی جز یک زندگی اخلاقاً نیک نیست، تمایز قاطعی می‌نهد؛ او این تمایز را در جمله کوتاه و پرمعنایش خلاصه می‌کند: کلیسای کلی نامرئی مؤمنان راستین چیزی نیست جز «اتحاد همه انسان‌های نیک زیر یک قانون اخلاقی مشترک» - تصویری که کانت آن را «کلیسای نامرئی» (unsichtbare Kirche) می‌نامد، در تمایز از هر نهاد کلیسایی مشخص و تاریخی.

۱۱. انسان‌شناسی و فلسفه تاریخ

کانت در مقالات کوتاه اما تأثیرگذاری چون ایده‌ای برای تاریخ جهانی به قصد جهان‌وطنی (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht، ۱۷۸۴) نظریه‌ای درباره جهت‌مندی پنهان تاریخ بشری صورت‌بندی می‌کند که در بسیاری جهات پیش‌درآمد فلسفه تاریخ هگلی است. کانت مفهومی کلیدی به نام «معاشرت‌ناپذیر معاشرتی» (ungesellige Geselligkeit) پیش می‌نهد: انسان هم‌زمان گرایشی به زیست اجتماعی دارد (زیرا استعدادهایش تنها در جامعه شکوفا می‌شوند) و هم گرایشی قوی به فردیت‌طلبی و رقابت (زیرا هر فرد می‌خواهد امور را بر اساس اراده خویش سامان دهد). این تنش دیالکتیکی - که کانت آن را نه یک نقص، بلکه موتور محرکه اصلی پیشرفت فرهنگی و اخلاقی بشر می‌داند - انسان‌ها را به تدریج، از خلال رقابت، جنگ و بحران، به سوی ایجاد نهادهای حقوقی فزاینده - نخست در درون دولت‌ها (قانون اساسی جمهوری خواه) و سپس در سطح بین‌المللی (فدراسیون صلح) - سوق می‌دهد.

کانت، همچون هگل پس از او، از «مکر طبیعت» (List der Natur؛ اصطلاحی که هگل بعدها آن را به «مکر عقل» بازسازی کرد) سخن می‌گوید: طبیعت از خلال امیال خودخواهانه و متعارض افراد و ملل - که خود از غایت نهایی این فرایند بی‌خبرند - به تدریج غایت پنهان خویش، یعنی تحقق کامل‌ترین قانون اساسی مدنی ممکن برای نوع بشر، را به پیش می‌برد. با این حال، تفاوت مهمی میان کانت و هگل در این باره وجود دارد: کانت این جهت‌مندی تاریخی را صرفاً یک «ایده تنظیم‌کننده»

(regulative Idee) برای امید و کنش اخلاقی-سیاسی ما می‌داند-یعنی چیزی که ما باید چنان عمل کنیم که گویی تاریخ رو به این هدف دارد، بی‌آنکه ادعای شناخت قطعی و اثبات‌شده متافیزیکی درباره ساختار عینی تاریخ داشته باشیم؛ حال آنکه هگل چنین جهت‌مندی‌ای را جزئی از یک نظام متافیزیکی اثباتی کامل درباره خودآشکارسازی روح می‌داند. این تفاوت روش‌شناختی ظریف اما بنیادین، یکی از خطوط اصلی تمایز میان ایده‌آلیسم نقادانه کانتی و ایده‌آلیسم مطلق هگلی به‌شمار می‌رود.

کانت در انسان‌شناسی از دیدگاه عمل‌گرایانه، که آخرین اثر منتشرشده در زمان حیات او بود و بر اساس چهار دهه تدریس درس‌گفتارهای انسان‌شناسی در کونیگزبرگ نگاشته شد، به بررسی تجربی ویژگی‌های روان‌شناختی، فرهنگی و نژادی انسان‌ها می‌پردازد-بخشی از میراث کانت که امروزه به‌طور فزاینده‌ای مورد بازخوانی انتقادی قرار گرفته است، زیرا کانت در برخی از این نوشته‌ها (به‌ویژه در درس‌گفتارهای جغرافیای طبیعی) سلسله‌مراتبی نژادی آشکارا نژادپرستانه میان اقوام بشری ترسیم می‌کند که با اصل جهان‌شمول کرامت انسانی خود او-که هسته فلسفه اخلاقش را تشکیل می‌دهد- در تناقضی آشکار قرار دارد. پژوهشگرانی چون رابرت برنسکونی و چارلز میلز به تفصیل نشان داده‌اند که این تناقض صرفاً یک لغزش حاشیه‌ای نیست، بلکه پرسشی جدی درباره نسبت میان جهان‌شمولی ادعا شده عقل کانتی و مفروضات پنهان قوم‌مدارانه اروپایی سده هجدهم برمی‌انگیزد-بحثی

که در دو دهه اخیر بخش قابل توجهی از پژوهش‌های انتقادی کانت‌پژوهی آنگلوساکسون را به خود اختصاص داده است.

کانت در همان انسان‌شناسی، تمایز مهمی میان انسان‌شناسی «فیزیولوژیک» (که صرفاً به توصیف آنچه طبیعت از انسان می‌سازد می‌پردازد) و انسان‌شناسی «عمل‌گرایانه» (Pragmatische Anthropologie)، که به بررسی آنچه انسان، به مثابه موجودی آزاد، از خودش می‌سازد یا می‌تواند بسازد می‌پردازد) برقرار می‌کند - تمایزی که نشان می‌دهد هدف اصلی کانت از این اثر، نه صرفاً توصیف علمی بی‌طرفانه طبیعت بشری، بلکه فراهم‌آوردن دانش عملی برای خودشناسی و خودپروری اخلاقی انسان به عنوان «شهروند جهان» بود. این بخش از آثار کانت، به رغم همان لغزش‌های نژادی ناخوشایندش، در عین حال حاوی تحلیل‌های روان‌شناختی ظریفی درباره خیال‌پردازی، حافظه، و عواطف است که تأثیر غیرمستقیمی بر شکل‌گیری روان‌شناسی تجربی سده نوزدهم آلمان (از جمله بر هربارت و ووندت) گذاشت.

۱۲. نقدها بر کانت و میراث فکری او

فلسفه کانت بلافاصله پس از انتشار، موجی از واکنش‌های فلسفی را در آلمان برانگیخت که به شکل‌گیری کل جنبش ایده‌آلیسم آلمانی انجامید. نخستین و مهم‌ترین نقد، که از سوی فردریش هاینریش یاکوبی و دیگران مطرح شد، به اصطلاح «مسئله شیء فی نفسه» بود: اگر مقوله علیت -طبق تعلیم خود کانت- تنها در قلمرو پدیدارها معتبر است، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که شیء فی نفسه «علت» تأثرات

حسی ما (یعنی ماده خام پدیدارها) است؟ این به ظاهر کاربرد نامشروع مقوله علیت فراتر از قلمرو مجاز آن، یکی از ناسازگاری‌های درونی نظام کانتی به شمار می‌رود که فیشته، شلینگ و هگل هر یک به شیوه خود کوشیدند با حذف کامل شیء فی‌نفسه مستقل و تحویل کل واقعیت به فعالیت ذهن/روح، آن را برطرف سازند.

فیشته در آموزه علم (Wissenschaftslehre) خود کوشید فلسفه کانت را با تحویل کل واقعیت -از جمله شیء فی‌نفسه- به فعالیت خودآگاه «من مطلق» (absolutes Ich) نظام‌مندتر و بی‌تناقض‌تر سازد؛ شلینگ این پروژه را در چارچوب فلسفه طبیعت و «فلسفه این‌همانی» بسط داد؛ و هگل، چنان‌که در فصل نخست این مجموعه دیدیم، با نقد صوری بودن اخلاق کانتی و با تاریخی کردن کامل مقولات از طریق منطق دیالکتیکی، بلندپروازانه‌ترین بازسازی نظام کانتی را ارائه کرد. در سده نوزدهم، جنبش «بازگشت به کانت» (Zurück zu Kant) با شعار مشهور اوتو لیبمان، واکنشی در برابر افول اعتبار نظام‌های ایده‌آلیستی پساکانتی بود که به شکل‌گیری مکتب نوکانتی ماربورگ (هرمان کوهن، پاول ناتورپ، که بر جنبه معرفت‌شناختی کانت تمرکز داشتند) و مکتب نوکانتی بادن (ویندلباند، ریکرت، که بر فلسفه ارزش‌ها و تمایز علوم طبیعی/علوم فرهنگی تمرکز داشتند) انجامید.

در فلسفه سیاسی و اخلاق معاصر، میراث کانت به‌ویژه از طریق جان رالز و یورگن هابرماس زنده مانده است. رالز در نظریه‌ای در باب عدالت (۱۹۷۱)، آزمایش ذهنی «وضع نخستین» و «حجاب جهل» را مستقیماً بر الگوی «ایده عقل» کانتی از قرارداد اجتماعی -به‌عنوان معیار هنجاری، نه رویداد تاریخی- بنا می‌کند، و اصول

عدالت خود را نوعی بازسازیِ سیاسیِ خودآیینیِ کانتی می‌داند. هابرماس نیز در «اخلاقِ گفت‌وگویی» (Diskursethik) خود، فرمول امر مطلق کانتی را با اصل «وضعیتِ گفت‌وگوییِ آرمانی» جایگزین می‌کند: به‌جای آنکه فرد به‌تنهایی در ذهن خود بیازماید که آیا قاعده‌اش کلی‌پذیر است، اعتبار هنجاری یک قاعده باید از طریق گفت‌وگوی واقعی همهٔ کسانی که از آن قاعده متأثر می‌شوند، مورد آزمون قرار گیرد. در فلسفهٔ تحلیلیِ معاصر، پیتر استراوسن در فردها (Individuals، ۱۹۵۹) و مرزهای معنا (The Bounds of Sense، ۱۹۶۶) بازخوانیِ غیرمُتافیزیکی و نقادانه‌ای از استدلال‌های استعلاییِ کانت ارائه داد که تأثیر عمیقی بر فلسفهٔ ذهن و متافیزیکِ تحلیلیِ متأخر گذاشت.

شوپنهاور، که خود را وارثِ راستینِ کانت در برابر «شارلاتانیسم» ایده‌آلیست‌های پساکانتی (فیشته، شلینگ، و به‌ویژه هگل) می‌دانست، در جهان همچون اراده و تصور می‌کوشد تمایز کانتیِ پدیدار/شیء فی‌نفسه را حفظ کند اما با ادعای بدیع: شیء فی‌نفسه، که کانت آن را کاملاً ناشناختنی می‌دانست، به باور شوپنهاور از طریق تجربهٔ درونیِ خودِ ما از بدنِ خویش -به‌ویژه از طریق تجربهٔ میل و کشش (Wille)- تا حدی برای ما قابل‌دسترسی است؛ به این ترتیب شوپنهاور «اراده» را به‌عنوان جوهرِ نامتناهی و کورِ زیرِ همهٔ پدیدارها معرفی می‌کند -بازسازی‌ای که کانت آن را به‌احتمال قوی نوعی بازگشتِ نامشروع به مابعدالطبیعهٔ جزمی می‌دانست، اما تأثیر عمیقی بر نیچهٔ جوان و بر فروید (از طریق مفهومِ ناخودآگاه) برجای گذاشت.

کانت پژوهی فارسی زبان نیز، از دوره مشروطه به بعد، سهم قابل توجهی در آشنایی ایرانیان با فلسفه مدرن غرب داشته است؛ ترجمه‌های منوچهر صانعی دره‌بیدی از هر سه نقد کانت (نقد عقل محض، نقد عقل عملی، نقد قوه حکم) و نیز از بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، در کنار آثار تفسیری او، از منابع اصلی دسترسی مستقیم خواننده فارسی زبان به متون کانت به‌شمار می‌روند؛ همچنین ترجمه عزت‌الله فولادوند از تمهیدات و آثار دیگر او، سهم بسزایی در گسترش کانت‌شناسی آکادمیک در ایران داشته است.

نقد فایده‌گرایانه بر اخلاق کانتی نیز از دیرباز یکی از جدی‌ترین چالش‌های فلسفه اخلاق او بوده است: جان استوارت میل و پیروانش استدلال می‌کنند که صوری بودن امر مطلق -یعنی معیار صرف کلی‌پذیری منطقی یک قاعده- به‌تنهایی نمی‌تواند میان قواعد اخلاقاً معنادار و قواعد پوچ اما از نظر صوری کلی‌پذیر (مانند «هرکس نامش با حرف الف آغاز می‌شود باید کفش‌های زرد بپوشد») تمایز دهد، و از این رو محتوای واقعی اخلاق را ناچار باید از جای دیگری -یعنی از پیامدهای واقعی کنش‌ها بر خوشبختی انسان‌ها- اخذ کرد. برنارد ویلیامز نیز در نقدهای مشهور خود بر اخلاق کانتی و فایده‌گرایی هر دو، استدلال می‌کند که تأکید کانت بر بی‌طرفی کامل عقل عملی و طرد کامل عواطف و روابط شخصی (مانند عشق خانوادگی) از انگیزه اخلاقی راستین، تصویری غیرواقع‌بینانه و حتی به‌لحاظ روان‌شناختی ناسالم از عاملیت اخلاقی انسانی به‌دست می‌دهد -نقدی که فیلسوفان اخلاق فضیلت‌محور

(مانند السدر مک‌اینتایر و فیلیپا فوت) نیز آن را با استناد به بازگشت به سنتِ ارسطویی اخلاقی مبتنی بر شخصیت، به جای اخلاقی مبتنی بر قاعده، بسط داده‌اند.

۱۳. جمع‌بندی و اهمیت کانت امروز

کانت را می‌توان مرزی بنیادین در تاریخ فلسفه غرب دانست: نقطه‌ای که در آن، بلندپروازیِ متافیزیک سنتی برای شناخت مستقیم واقعیت نهایی (خدا، نفس، جهان به مثابه کل) با محدودیت‌های ساختاریِ خودِ ذهن انسانی روبه‌رو شد و ناچار به بازتعریف خویش گردید. اهمیت کانت برای اندیشهٔ سیاسی و اخلاقیِ معاصر را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: نخست، بنیان‌گذاریِ کرامتِ انسانی غیرقابل‌تقلیل - این اصل که هیچ انسانی نباید صرفاً به عنوان ابزار، بلکه همواره هم‌زمان به عنوان غایتی فی‌نفسه در نظر گرفته شود - که امروزه هستهٔ فلسفی بسیاری از اسناد بین‌المللیِ حقوق بشر را تشکیل می‌دهد. دوم، نظریهٔ جمهوری‌خواهیِ صلح‌طلب و فدرالیسمِ دولت‌های آزاد، که پایه‌ای نظری برای نهادهای بین‌المللیِ چندجانبه و برای نظریهٔ «صلح دموکراتیک» در روابط بین‌الملل معاصر فراهم آورده است. سوم، تمایز میان قلمرو حق (که صرفاً به هماهنگی بیرونی اراده‌ها می‌پردازد و از طریق اجبار قانونی قابل تضمین است) و قلمرو اخلاق (که به نیت درونی می‌پردازد و از طریق اجبار قابل تحقق نیست)، که هنوز چارچوب پایه برای تفکیک حقوق و اخلاق در فلسفهٔ حقوق مدرن به‌شمار می‌رود.

برای پژوهشگری که دغدغهٔ حکمرانی مشروع، حقوق بشر، و معماریِ نهادی‌گذار سیاسی را دنبال می‌کند، سه درسِ کانتی به‌ویژه راهگشاست: نخست، این بینش که

مشروعیت یک نظام حقوقی را باید نه با معیار سودمندی یا سنت، بلکه با این پرسش هنجاری سنجید که آیا آن نظام می‌توانست از ارادهٔ متحد و آزاد همهٔ افراد تحت حکومت آن صادر شده باشد - معیاری که در طراحی هر قانون اساسی گذار می‌تواند راهنمای ارزشمندی باشد. دوم، اصرار کانت بر اینکه صلح پایدار میان ملت‌ها نه محصول تعادل قدرت یا فتح، بلکه محصول گسترش نظام‌های جمهوری‌خواه و نهادهای فدرالِ داوطلبانه است. سوم، هشدار کانت دربارهٔ خطر تحویل اخلاق به ابزاری صرف در خدمت اهداف سیاسی - یعنی اصرار او بر اینکه هیچ غایت سیاسی، هر قدر هم مطلوب، نمی‌تواند توجیه‌گر نقض کرامتِ ذاتی انسان‌ها به‌عنوان غایاتی فی‌نفسه باشد.

سرانجام، باید افزود که میراث کانت، درست همچون میراث هگل، هرگز یک‌دست و بی‌مناقشه نبوده است. همان‌گونه که دیدیم، شکاف میان جهان‌شمولی آرمانی اخلاق کانتی و مفروضات قوم‌مدارانهٔ پنهان در برخی نوشته‌های انسان‌شناختی او، نمونه‌ای گویا از این نکتهٔ کلی‌تر است که هیچ نظام فلسفی بزرگی، حتی نظامی که کرامتِ جهان‌شمولِ انسانی را به‌عنوان اصل بنیادین خود اعلام می‌کند، از تناقضات درونیِ زمانهٔ خویش کاملاً مصون نیست. باین‌همه، همین تنشِ درونی - میان اصولِ عقلانیِ جهان‌شمول و کاربردِ ناقص و گاه متناقضِ آن‌ها در دستِ خودِ صورت‌بندی‌کننده‌شان - به‌جای آنکه از اعتبارِ فلسفیِ آن اصول بکاهد، می‌تواند الگویی برای نقدِ درون‌ماندگار (immanente Kritik) فراهم آورد: همان اصولِ کانتیِ کرامت و جهان‌شمولیت را می‌توان - و به باور بسیاری از کانت‌پژوهانِ معاصر،

باید- برای نقدِ محدودیت‌های خودِ کانت نیز به کار برد؛ رویکردی که نشان می‌دهد قدرتِ ماندگارِ یک نظامِ فلسفی، نه در کمال بی‌عیب و نقصِ سازنده‌ی آن، بلکه در توانِ آن نظام برای فراهم آوردنِ ابزارهای مفهومیِ نقدِ خویش نهفته است.

۱۴. نسبت کانت با هگل، روسو، منتسکیو، نیچه و هایدگر

چنان‌که در فصل نخست این مجموعه دیدیم، هگل خود را هم‌زمان وارث و منتقد کانت می‌دانست: او انقلاب کوپرنیکی کانت را می‌پذیرد اما شکافِ پدیدار/شیء فی‌نفسه و صوری‌بودنِ اخلاق کانتی را نقد می‌کند و می‌کوشد با دیالکتیکِ تاریخی، این شکاف‌ها را از میان بردارد. نسبت کانت با روسو نیز عمیق و مستقیم است: کانت خود به‌صراحت اعتراف می‌کند که کتاب امیل روسو او را از غرور روشنفکرانه صرفاً نظری بازداشت و به اهمیتِ برابریِ اخلاقی همهٔ انسان‌ها -فارغ از دانش یا مقام اجتماعی- واقف ساخت؛ مفهوم «ارادهٔ همگانی» روسو را نیز می‌توان سلف مستقیمِ ایدهٔ کانتی «ارادهٔ متحدِ عقلانیِ مردم» به‌عنوان معیار مشروعیتِ قانون دانست، هرچند کانت، برخلاف روسو، این اراده را نه یک واقعیتِ سیاسی بالفعل بلکه صرفاً یک «ایدهٔ عقل» تنظیم‌کننده می‌داند.

نسبت کانت با منتسکیو عمدتاً از طریق مفهوم تفکیک قوا و جمهوری‌خواهی مبتنی بر قانون است؛ کانت اصل تفکیک قوای مقننه و مجریه را -که منتسکیو آن را از تحلیل تجربیِ قانون اساسی انگلستان استخراج کرده بود- به‌عنوان معیار مفهومیِ خودِ «جمهوری‌خواهی» (در تمایز از شکل حکومت، یعنی سلطنت یا اشرافیت یا دموکراسی) بازتعریف می‌کند؛ برای کانت، آنچه یک نظام را جمهوری‌خواه می‌سازد،

وجود پادشاه یا نبود آن نیست، بلکه وجود تفکیک نهادی میان قدرت قانون گذاری و قدرت اجرایی است. درباره نیچه و هایدگر، که در فصل های بعدی این مجموعه بررسی خواهند شد، باید گفت نسبتشان با کانت عمدتاً نسبت واکنش و رویگردانی است: نیچه، در فراسوی نیک و بد، کانت را به دلیل استتار انگیزه های ذهنی و روان شناختی خود در پس زبان عقلانیت محض «امر مطلق» به تندی نقد می کند و او را نمونه ای از فیلسوف زاهد-مسیحی منکر زندگی می داند؛ هایدگر نیز در کتاب کانت و مسئله مابعدالطبیعه (۱۹۲۹) می کوشد نقد عقل محض رانه به عنوان صرفاً یک نظریه معرفت شناسی، بلکه به عنوان تلاشی (ناتمام و به زعم هایدگر، خود کانت نیز از ژرفای آن به هراس افتاده) برای بنیان نهادن مابعدالطبیعه بر پایه محدودیت زمان مند هستی انسانی (Dasein) - یعنی بر همان مسئله ای که پروژه خود هایدگر در هستی و زمان آن را در کانون خود دارد- بازخوانی کند.

۱۵. واژه نامه کلیدواژه های کانتی

A priori / A posteriori (پیشین / پسین): تمایز میان معرفتی که مستقل از تجربه خاص و با ضرورت و کلیت مطلق صادق است، و معرفتی که تنها از طریق تجربه حسی قابل تعیین است. Analytisch / Synthetisch (تحلیلی / ترکیبی): تمایز میان قضیه ای که محمولش از پیش در مفهوم موضوع نهفته است، و قضیه ای که محمولش اطلاعات تازه ای بر مفهوم موضوع می افزاید. Ding an sich (شیء فی نفسه): واقعیت اشیا مستقل از شرایط شناخت ما - که به باور کانت، برای شناخت نظری بشر دست نیافتنی می ماند، در تمایز از Erscheinung (پدیدار)،

یعنی شیء چنان که از طریق صورت‌های پیشینی ذهن ما (فضا، زمان، مقولات) برای ما ظاهر می‌شود.

Kategorien (مقولات): دوازده مفهوم پیشینی فاهمه (مانند جوهر، علیت) که شرط امکان هرگونه تجربه عینی منسجم‌اند. Transzendent (استعلایی) در برابر Transzendent (متعالی / ماورایی): نزد کانت، «استعلایی» به بررسی شرایط پیشینی امکان معرفت اشاره دارد (یعنی خودِ روش نقادانه کانت)، حال آنکه «متعالی» به چیزی فراتر از هرگونه تجربه ممکن اشاره دارد (مانند خدا یا نفس فی نفسه) - خلط این دو اصطلاح یکی از شایع‌ترین بدفهمی‌های خوانندگان فارسی‌زبان کانت است. Kategorischer Imperativ (امر مطلق) در برابر Hypothetischer Imperativ (امر شرطی): تمایز میان الزام اخلاقی بی‌قید و شرط و الزام ابزاری وابسته به هدفی خاص.

Autonomie (خودآیینی) در برابر Heteronomie (دیگرآیینی): وضعیت اراده‌ای که قانون خود را از عقل عملی خویش می‌گیرد، در برابر اراده‌ای که تابع عاملی بیرونی (میل، اقتدار، سنت) است. Sinnlichkeit / Verstand / Vernunft (حسیّت / فاهمه / عقل): سه قوه بنیادین ذهن نزد کانت - قوه دریافتِ شهودهای منفرد، قوه اندیشیدنِ مفهومی و داوری، و قوه استنتاج و جست‌وجوی وحدتِ مطلق. Regulativ / Konstitutiv (تنظیم‌کننده / تأسیسی): تمایز میان اصلی که صرفاً روش ما برای فهمِ نظام‌مندِ پدیدارها را راهنمایی می‌کند (مانند ایده غایت‌مندی طبیعت)، و اصلی که واقعاً چیزی درباره ساختارِ عینی واقعیت اثبات می‌کند.

۱۶. منابع پیشنهادی برای مطالعه بیشتر

برای ورود نظام‌مند به فلسفه کانت، کتاب پل گایر با عنوان Kant (سری Routledge Philosophers) یکی از جامع‌ترین و در عین حال روشن‌ترین معرفی‌های آکادمیک به‌شمار می‌رود؛ گایر همچنین ویراستار Cambridge Companion to Kant است که مجموعه مقالاتی تخصصی درباره هر بخش از فلسفه کانت را دربر می‌گیرد. برای شرحی بنده‌بند و دقیق بر نقد عقل محض، کتاب کلاسیک نورمن کمپ اسمیت با عنوان A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason هم‌چنان مرجعی استاندارد است، و در کنار آن، کتاب هنری آلیسون با عنوان Kant's Transcendental Idealism یکی از تأثیرگذارترین بازخوانی‌های معاصر از مسئله ایده‌آلیسم استعلایی و شیء فی‌نفسه به‌شمار می‌رود.

برای فلسفه اخلاق کانت، کتاب کریستین کورسگارد با عنوان Creating the Kingdom of Ends و نیز شرح آلن وود بر بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (ترجمه و شرح کمبریج) از منابع استاندارد در فلسفه اخلاق تحلیلی معاصرند. برای فلسفه سیاسی و رساله صلح جاودان، کتاب پاولین کلاینگلد با عنوان Kant and Cosmopolitanism و مجموعه مقالات ویراسته او درباره صلح جاودان، و نیز کتاب کاترین فلیکشوه با عنوان Kant's Political Philosophy، راهنمای مناسبی به‌شمار می‌روند. برای زندگی‌نامه کامل و مستند کانت، کتاب مانفرد کوهن با عنوان Kant: A Biography (کمبریج، ۲۰۰۱) مرجع اصلی و جامع‌ترین زندگی‌نامه موجود است.

فصل سوم

مارتین هایدگر

Martin Heidegger (1889–1976)

تحلیلی جامع بر هستی و زمان، دازاین، تکنیک، و میراث و مسائل اخلاقی-سیاسی

۱. زندگی‌نامه و زمینه تاریخی-فکری

مارتین هایدگر (Martin Heidegger) در سال ۱۸۸۹ در روستای کوچک مسکیرش (Meßkirch) در جنوب آلمان، در خانواده‌ای کاتولیک و کم‌بضاعت زاده شد؛ پدرش زنگدارِ کلیسای محلی بود. این خاستگاه روستایی و کاتولیکی، که هایدگر همواره با نوعی دلبستگی عمیق به آن می‌نگریست - و بعدها در تقابل با «بیریشگی» (Bodenlosigkeit) تمدن شهریِ مدرن قرار می‌داد- تأثیر پایداری بر سبک تفکر او، از جمله بر تمثیل‌های روستایی‌اش دربارهٔ «راه» (Weg) و «جنگل» و کلبهٔ کوچک او در تودت‌ناوبرگ (Todtnauberg) در جنگل سیاه که بسیاری از آثار مهمش را در آن نوشت، برجای گذاشت.

هایدگر تحصیلات خود را با هدف کشیشی کاتولیک آغاز کرد و به مدت کوتاهی نوآموزِ فرقهٔ یسوعی بود، اما به دلایل سلامتی و به‌گفتهٔ خودش تردیدهای فزایندهٔ فلسفی، این مسیر را رها کرد و به تحصیل الهیات و سپس فلسفه در دانشگاه فرایبورگ روی آورد. در همان‌جا با دو متفکر تعیین‌کننده آشنا شد: نخست، ادموند هوسرل، بنیان‌گذار پدیدارشناسی، که هایدگر بعدها به‌عنوان دستیار او و سرانجام جانشین او بر کرسی فلسفهٔ فرایبورگ (۱۹۲۸) خدمت کرد؛ و دوم، ارسطو، که هایدگر از طریق قرائتی نوآورانه و غیرمتعارف از متافیزیک و اخلاق نیکوماخوسی او، بسیاری از مفاهیم کلیدی فلسفهٔ بعدی خویش -از جمله مفهوم فرونسیس (phronesis) به‌عنوان الگویی برای فهم عملی و موقعیت‌مند- را استخراج کرد.

دهه ۱۹۲۰ در ماربورگ، جایی که هایدگر پیش از انتشار هستی و زمان تدریس می‌کرد، دورانی پرشور و تأثیرگذار در زندگی فکری او بود؛ درس‌گفتارهای او دربارهٔ ارسطو و پدیدارشناسی، به‌رغم آنکه هنوز اثری منتشر نکرده بود، شهرتی افسانه‌ای در میان دانشجویان فلسفهٔ آلمان یافت -حکایتی که هانا آرنت، یکی از دانشجویان و بعدها معشوقهٔ جنجالی او در همین دوران، آن را با عبارت «شایعهٔ استادی پنهان» (das Gerücht vom geheimen König) توصیف کرده است. در همین دوران بود که هایدگر با کارل یاسپرس دوستی عمیق و پرتنشی برقرار کرد که بعدها، پس از ماجرای همکاری هایدگر با نازیسم، به‌طور کامل از هم گسست.

انتشار هستی و زمان (Sein und Zeit) در سال ۱۹۲۷ -که به‌طور ناقص و باعجله برای واجد شرایط شدنِ هایدگر برای کرسی استادیِ ماربورگ منتشر شد و هرگز به پایان اصلی برنامه‌ریزی شدهٔ خود نرسید- بلافاصله هایدگر را به یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان سدهٔ بیستم بدل کرد. با این حال، سال ۱۹۳۳ نقطهٔ عطف تیره و پرمناقشه‌ای در زندگی او رقم زد: هایدگر به‌عنوان رئیس دانشگاه فرایبورگ (Rektor) منصوب شد، به حزب نازی پیوست، و در سخنرانی ریاست‌جمهوری خود (Rektoratsrede) از «رسالت تاریخی» دانشگاه آلمانی در همراهی با انقلاب ناسیونال‌سوسیالیستی سخن گفت. او پس از حدود ده ماه از این سمت کناره‌گیری کرد، اما عضویت خود در حزب نازی را تا پایان جنگ حفظ کرد و هرگز، تا پایان عمر در سال ۱۹۷۶، عذرخواهی روشن و بی‌قیدوشرطی برای این همکاری ابراز نکرد -مسئله‌ای که در بخش یازدهم این فصل به‌تفصیل بررسی خواهد شد.

پس از جنگ، هایدگر به دلیل همین همکاری، برای چند سال (۱۹۴۵ تا ۱۹۵۱) از سوی کمیسیونِ پاک‌سازیِ فرانسوی از تدریس محروم شد؛ در همین دوران بود که او با ژان بوفره، فیلسوفِ فرانسوی، مکاتبه‌ای آغاز کرد که به نگارشِ نامه دربارهٔ اومانیسم انجامید. هایدگر پس از بازگشت به تدریس در سال ۱۹۵۱ تا بازنشستگی رسمی‌اش در ۱۹۵۹ در فرایبورگ ماند، اما همچنان درس‌گفتارها و سمینارهای غیررسمی متعددی -از جمله سمینارهای مشهورِ او در تودت‌نائوبرگ و در تور فرانسه که روان‌پزشکانِ سوئیسی و فرانسوی مانند مدارد بوس در آن‌ها شرکت می‌کردند و به‌شکل‌گیریِ رشتهٔ «تحلیلِ وجودی» (Daseinsanalyse) در روان‌پزشکی انجامید- برگزار کرد. او تا پایانِ عمر در سال ۱۹۷۶ در فرایبورگ زیست و بنا به وصیتِ خودش، در زادگاهش مسکیرش، در کنارِ همان کلیسای که پدرش زنگ آن را به صدا درمی‌آورد، به خاک سپرده شد.

زبانِ منحصربه‌فردِ هایدگر، که آکنده از ترکیب‌های خودساختهٔ آلمانی (مانندِ Zuhandenheit یا In-der-Welt-sein) و بازخوانیِ ریشه‌شناختیِ رادیکالِ واژه‌های کهنِ یونانی و آلمانی است، از همان ابتدا یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های ترجمه و تفسیرِ او بوده است. هایدگر خود معتقد بود که زبانِ متعارفِ فلسفیِ آلمانی و لاتین -که از سنتِ متافیزیکیِ یونانی-رومی وام گرفته شده- به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر مفروضاتِ همان متافیزیکی را که او در پیِ فراروی از آن بود در خود حمل می‌کند؛ از این رو، او ناچار بود واژه‌های تازه‌ای بسازد یا واژه‌های کهنه را با معنایی کاملاً بازتعریف‌شده به کار گیرد. این استراتژیِ زبانی، که هایدگر آن را وسیله‌ای برای

«شنیدن دوباره» صدای فراموش شده هستی در دل زبان روزمره می دانست، هم زمان یکی از دلایل اصلی دشواری مشهور متون او و یکی از منابع اصلی خلاقیت فلسفی بی مانند او به شمار می رود.

روش خاص هایدگر برای بازخوانی متون کهن فلسفی نیز شایان ذکر است: او، برخلاف روش تاریخی-فقه‌اللغه‌ای متعارف مورخان فلسفه که می‌کوشند معنای دقیق یک متن را در بافت زمانه خودش بازسازی کنند، رویکردی موسوم به «واسازی» (Destruktion)، که بعدها دریدا آن را به عنوان *déconstruction* به فرانسه بازسازی کرد) را دنبال می‌کند: هدف او از بازخوانی ارسطو، کانت یا نیچه، صرفاً فهم تاریخی دقیق نیت اصلی آنها نیست، بلکه بازگرداندن متن به «تجربه بنیادین»ی است که آن متن، در تلاش برای مفهومی‌کردنش، آن را پوشانده و از یاد برده است. این روش، که منتقدان آن را گاه خشونت تفسیری خودسرانه علیه متون کلاسیک می‌دانند، از سوی دیگر، به هایدگر امکان داد که خوانش‌های کاملاً تازه و تأثیرگذاری از سراسر تاریخ فلسفه -از پارمنیدس و هراکلیتوس تا کانت و نیچه- ارائه دهد که فراتر از آنچه فیلسوفان تحلیلی تاریخ فلسفه معمولاً به آن دست می‌یابند، می‌رود.

۲. آثار اصلی و سیر تحول فکری: هستی و زمان و چرخش

اثر محوری و بی‌رقیب هایدگر، هستی و زمان (۱۹۲۷)، که وقف هوسرل شده بود (اهدایی که در نسخه‌های چاپ شده در دوران نازی، تحت فشار سیاسی به دلیل یهودی بودن هوسرل، برای مدتی حذف شد)، پروژه‌ای است برای طرح نو «پرسش

از معنای هستی» (die Frage nach dem Sinn von Sein) از طریق تحلیل وجودی (existenziale Analytik) هستی انسانی که هایدگر آن را «دازاین» (Dasein) می‌نامد. کتاب، آن‌گونه که منتشر شد، تنها شامل دو بخش از سه بخش برنامه‌ریزی‌شده بخش نخست بود (تحلیل مقدماتی دازاین، و دازاین و زمانمندی)؛ بخش سوم (که قرار بود مستقیماً به پرسش از معنای هستی به‌طور کلی، از طریق مفهوم زمان، بپردازد) و کل بخش دوم (که قرار بود تاریخ متافیزیک غرب - دکارت، کانت، ارسطو - را از منظر پرسش از زمان بازخوانی کند) هرگز به‌شکل اصلی برنامه‌ریزی‌شده منتشر نشدند؛ این ناتمامی ساختاری کتاب، که خود هایدگر آن را نشانه شکست روش‌شناختی اولیه پروژه دانست، یکی از دلایل اصلی چیزی است که شارحان آن را «چرخش» (Kehre) در تفکر هایدگر می‌نامند.

پس از هستی و زمان، هایدگر آثار متعددی نگاشت که در آن‌ها به‌تدریج از زبان و روش‌شناسی «تحلیل وجودی» دازاین محور اثر نخست فاصله گرفت: درس‌گفتار مشهور چیست متافیزیک؟ (Was ist Metaphysik؟، ۱۹۲۹)؛ کانت و مسئله مابعدالطبیعه (۱۹۲۹)؛ رساله درباره حقیقت (Vom Wesen der Wahrheit، ایراد در ۱۹۳۰، انتشار در ۱۹۴۳)؛ منشأ اثر هنری (Der Ursprung des Kunstwerkes، ۱۹۳۵-۱۹۳۶)؛ درآمدی به مابعدالطبیعه (Einführung in die Metaphysik، درس‌گفتار ۱۹۳۵، انتشار ۱۹۵۳)؛ نامه درباره اومانیزم (Brief über den Humanismus، ۱۹۴۶) که پاسخی صریح به سارتر و نخستین بیان آشکار خود هایدگر از وقوع «چرخش» در تفکرش بود؛ و مجموعه مقالات

پرسش از تکنیک (Die Frage nach der Technik، ۱۹۵۴) و به‌سوی زبان (Unterwegs zur Sprache، ۱۹۵۹).

اثر عظیم و پرمناقشه دیگر هایدگر، سهم‌گذاری‌ها به فلسفه (از رویداد) (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)، نگاشته‌شده در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ اما تنها در سال ۱۹۸۹، سیزده سال پس از مرگ او، منتشر شد)، که خود هایدگر آن را دومین اثر اصلی خود پس از هستی و زمان می‌دانست، سبک نوشتاری کاملاً متفاوت و رمزآلودی دارد که در آن مفهوم محوری «رویداد» یا Ereignis -به‌معنای رخدادِ خودِ هستی که انسان و هستی را هم‌زمان به یکدیگر تخصیص می‌دهد- جایگزین محوریتِ دازاین اثر نخست می‌شود. سرانجام، مجموعه جنجالی «دفترهای سیاه» (Schwarze Hefte)، یادداشت‌های فلسفی خصوصی هایدگر از سال‌های ۱۹۳۱ تا ۱۹۷۰ که از سال ۲۰۱۴ به بعد منتشر شدند، حاوی گزاره‌هایی آشکارا یهودستیزانه‌اند که بحث دربارهٔ نسبت میان تفکر فلسفی هایدگر و همدلی‌های سیاسی او را به‌طور اساسی دگرگون کرده‌اند.

هایدگر همچنین در طول دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ درس‌گفتارها و سمینارهای متعددی دربارهٔ فیلسوفان کلاسیک ارائه داد که در قالب کتاب‌هایی چون نیچه (چهار جلد، مبتنی بر درس‌گفتارهای ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰)، اصلِ عقلِ کافی (Der Satz vom Grund، ۱۹۵۷)، و هویت و تفاوت (Identität und Differenz، ۱۹۵۷) منتشر شدند. این آثار، که در آن‌ها هایدگر به بازخوانی نقادانهٔ کلی تاریخ متافیزیک غرب - از هراکلیتوس و پارمنیدس تا کانت و نیچه- از منظر «تاریخ هستی»

(Seinsgeschichte) می‌پردازد، نشان می‌دهند که پروژه نهایی هایدگر متأخر، فراتر از تحلیل صرف دازاین، به بازنویسی کامل روایت استاندارد تاریخ فلسفه غرب - این بار نه به عنوان روایتی از پیشرفت تدریجی عقل (چنان که هگل می‌پنداشت)، بلکه به عنوان روایتی از فراموشی فزاینده هستی که در اوج سیطره تکنولوژی مدرن به بحران نهایی خود می‌رسد- بدل شده بود.

۳. پرسش از معنای هستی و تمایز هستی‌شناختی

هایدگر هستی و زمان را با ادعایی جسورانه آغاز می‌کند: کل تاریخ فلسفه غرب، از افلاطون تا نیچه، «پرسش از هستی» (die Seinsfrage) را فراموش کرده است - ادعایی که او آن را «فراموشی هستی» (Seinsvergessenheit) می‌نامد. به باور هایدگر، متافیزیک سنتی همواره می‌پرسیده که «چه چیزهایی هستند؟» (was ist seiend?) و به فهرست کردن انواع موجودات (خدا، جوهر، سوژه، ماده) پرداخته، اما هرگز نپرسیده که «هستن» (Sein) - یعنی خود این واقعیت که چیزها اصلاً هستند، نه چیهستی خاص هر یک از آن‌ها- به چه معناست. این غفلت، به باور هایدگر، از دوران افلاطون و ارسطو آغاز شده و در سراسر سنت متافیزیک غرب - از جمله در نظام‌های عظیم کانت و هگل- تداوم یافته است، جایی که «هستن» یا بدیهی انگاشته شده (چنان که در جمله مشهور کانت که «هستن آشکارا محمولی واقعی نیست») یا به سادگی با «هستی برترین موجود» (خدا) یکی گرفته شده است. برای طرح دوباره این پرسش، هایدگر تمایزی بنیادین معرفی می‌کند که «تمایز هستی‌شناختی» (ontologische Differenz) نامیده می‌شود: تمایز میان

«هستی» (Sein) و «موجود» یا «هستنده» (Seiendes). یک موجود، هر چیزی است که «هست» - یک صندلی، یک درخت، یک عدد، خودِ انسان؛ اما «هستی» آن موجود - یعنی همان رخدادِ بودنش، شیوه‌ای که در آن آن موجود به مثابه موجود برای ما آشکار می‌شود - خود یک موجودِ دیگر در کنارِ موجوداتِ دیگر نیست، و از این رو نمی‌توان آن را همچون یک شیء، از طریق روش‌های علوم تجربی یا حتی متافیزیک سنتی، بررسی کرد؛ «هستی» همواره «هستی» یک موجود است، اما هرگز خود یک موجود نیست. این تمایز، که در نگاه نخست بیش از حد انتزاعی و حتی توتولوژیک به نظر می‌رسد، در واقع بنیادِ کل پروژه فلسفی هایدگر را تشکیل می‌دهد: هدف او نه افزودنِ نظریه‌ای تازه دربارهٔ موجوداتِ جهان (که کارِ علوم تجربی و متافیزیک سنتی است)، بلکه پرسیدنِ دوبارهٔ این پرسشِ بنیادین‌تر است که اساساً «بودن» یا «هستن» به چه معناست.

هایدگر برای توضیحِ اهمیتِ این پرسش، آن را با موقعیتِ کودکی مقایسه می‌کند که پیوسته می‌پرسد «چرا؟» تا آنکه به پرسشی برسد که دیگر با ارجاع به یک موجودِ دیگر (یک علت، یک دلیل) نمی‌توان پاسخش داد. متافیزیکِ سنتی، وقتی به دنبال «اولین علت» یا «بنیادِ نهایی» می‌گردد (خواه آن را خدا بنامد، خواه جوهر، خواه سوژه)، همچنان در همان سطحِ هستنده‌ها باقی می‌ماند - یعنی صرفاً موجودی برتر و متعالی‌تر از سایرِ موجودات می‌یابد، بدونِ آنکه هرگز از خودِ «هستن» به مثابه چیزی که هیچ موجودی نیست پرسیده باشد. به همین دلیل، هایدگر معتقد است که حتی مفهومِ کانتی «شیء فی نفسه» یا مفهومِ هگلی «ایدهٔ مطلق»، هر دو هنوز

در چارچوب همین «متافیزیک هستنده محور» (Onto-Theologie)، اصطلاحی که هایدگر برای توصیف کل سنت متافیزیک غربی به کار می برد، از آن رو که این سنت هم زمان هستی شناسی - یعنی مطالعه هستندگی به طور کلی - و الهیات - یعنی جست و جوی برترین موجود- است) عمل می کنند، و از این رو نمی توانند پاسخ راستینی برای پرسش فراموش شده هستی فراهم آورند.

روش هایدگر برای بازطرح این پرسش، «پدیدارشناسی هرمنوتیکی» (hermeneutische Phänomenologie) نام دارد - تلفیقی نوآورانه میان روش پدیدارشناسی هوسرلی (بازگشت به «خود چیزها» چنان که بی واسطه بر آگاهی ظاهر می شوند) و سنت هرمنوتیک فلسفی (که هایدگر آن را از طریق ویلهلم دیلتای و از طریق خوانش خود ارسطو اخذ کرده بود). هایدگر با هوسرل در این نکته هم داستان است که فلسفه باید از توصیف دقیق پدیدارها، نه از نظریه پردازی انتزاعی پیشینی، آغاز شود؛ اما برخلاف هوسرل که همچنان در پی یک آگاهی استعلایی بی پیش فرض و «بی طرف» بود، هایدگر معتقد است هرگونه توصیف پدیدارشناختی، از همان آغاز، ناگزیر «هرمنوتیکی» یا تفسیری است: ما هرگز نمی توانیم بدون نوعی «پیش فهم» (Vorverständnis) از پیش موجود - که از موقعیت تاریخی، فرهنگی و زبانی ما ناشی می شود - به تفسیر هیچ پدیداری دست بزنیم؛ از این رو، فلسفه نمی تواند، آن گونه که هوسرل آرزو داشت، به یک نقطه آغازین کاملاً بی پیش فرض دست یابد، بلکه باید همواره در «دور هرمنوتیکی» (hermeneutischer Zirkel) میان پیش فهم و فهم تازه حرکت کند - دوری که

هایدگر آن را نه یک نقصِ منطقی که باید از آن گریخت، بلکه ساختارِ بنیادین و مولدِ هرگونه فهمِ انسانی می‌داند.

برای طرحِ این پرسش، هایدگر معتقد است باید نخست موجودی را یافت که خودش، در همان نحوهٔ هستنش، به‌گونه‌ای پیشاپیش نوعی فهمِ ضمنی و پیش‌مفهومی از هستی داشته باشد - یعنی موجودی که برایش «هستن» همواره به‌نوعی مسئله و دغدغه است. این موجود، از نظر هایدگر، انسان است؛ اما هایدگر عمداً از واژه‌های سنتی «انسان»، «سوژه»، یا «آگاهی» - که هر یک بار سنگینی از مفروضاتِ متافیزیکی دکارتی - کانتی با خود حمل می‌کنند - پرهیز می‌کند و به‌جای آن‌ها اصطلاح Dasein (به‌معنای لفظی «آنجا-بودن» یا «اینجا-بودن») را به‌کار می‌گیرد تا نشان دهد موضوع تحلیل او، انسان همچون موجودی جدا و درون‌بسته (سوژهٔ دکارتی) نیست، بلکه انسان همچون «آنجایی» (Da) است که هستی در آن، از طریق آن، خود را آشکار می‌کند.

۴. دازاین و هستی-در-جهان

نخستین و بنیادی‌ترین ویژگی ساختاری دازاین که هایدگر آن را تحلیل می‌کند، «هستی-در-جهان» (In-der-Welt-sein) است - اصطلاحی که هایدگر عمداً آن را به‌صورت یک کلِ ترکیبی واحد و خط‌تیره‌دار می‌نویسد تا نشان دهد این ساختار را نمی‌توان به اجزای مستقل (یک سوژهٔ درونی از یک سو، و جهانی بیرونی از سوی دیگر که سوژه باید بعداً با آن رابطه برقرار کند) تجزیه کرد. این تحلیل مستقیماً نقدی بر کل سنتِ دکارتی-کانتی است که مسئلهٔ معرفت‌شناسانه را با این پرسش

آغاز می‌کند: «چگونه سوژه درون‌بسته و منزوی می‌تواند به شناخت جهان بیرونی دست یابد؟». به باور هایدگر، این پرسش از همان آغاز گمراه‌کننده است، زیرا دازاین هرگز ابتدا سوژه‌ای منزوی و سپس -به صورت ثانوی- در جهان نیست؛ بلکه دازاین از همان آغاز و پیشاپیش، همواره -از- پیش در جهانی از معنا و دلمشغولی‌های عملی درگیر و «پرتاب‌شده» (geworfen) است.

هایدگر «جهان» را نیز نه به معنای مجموع اشیای فیزیکی (که او آن را «طبیعت» یا Natur می‌نامد و آن را مشتق از جهان اصیل‌تر کاربردی می‌داند)، بلکه به معنای شبکه‌ای از ارجاعات معناداری (Verweisungszusammenhang) می‌فهمد که در آن اشیا برای دازاین معنا و کارکرد می‌یابند. هایدگر این نکته را از طریق تحلیل مشهور خود از «ابزار» (Zeug) توضیح می‌دهد: چکشی که در حال استفاده ماهرانه و بی‌واسطه از آن هستیم (مانند نجاری که در حال کوبیدن میخ است)، به گونه‌ای «دم‌دست‌بودگی» (Zuhandenheit) برای ما حضور دارد که در آن، توجه آگاهانه مان اصلاً معطوف به خود چکش به مثابه یک شیء مستقل نیست، بلکه شفاف و «نامرئی» در دل کاری که با آن انجام می‌دهیم محو شده است. تنها زمانی که چکش می‌شکند یا گم می‌شود یا در دسترس نیست، آن را از این «دم‌دست‌بودگی» خارج و به مثابه یک شیء صرفاً «پیش‌دست‌بودگی» (Vorhandenheit) -یعنی همان شیوه حضور ابژه‌واری که فلسفه سنتی از دکارت به بعد آن را نمونه اصلی هرگونه هستنده در نظر گرفته- ادراک می‌کنیم. هایدگر بر این نکته تأکید می‌کند که «دم‌دست‌بودگی» از نظر هستی‌شناختی مقدم بر «پیش‌دست‌بودگی» است: ما

نخست در جهانِ کاربردی و عملی درگیریم، و تنها بعداً، از طریق نوعی انتزاع نظری (که خودِ متافیزیکِ سنتی نمونهٔ اعلای آن است)، به نگرشِ صرفاً بی‌طرفانه و ابژکتیو نسبت به اشیاء دست می‌یابیم.

افزون بر «دلمشغولی» (Besorgen) که رابطهٔ دازاین با اشیای بی‌جان (ابزار) را توصیف می‌کند، هایدگر رابطهٔ دازاین با دیگر دازاین‌ها را با اصطلاحِ متفاوتِ «مراقبت» یا «توجه» (Fürsorge) توصیف می‌کند - تمایزی که نشان می‌دهد از همان ابتدا، هایدگر دیگرانِ انسانی را نه صرفاً همچون اشیایی دیگر در جهان، بلکه همچون موجوداتی که خود دارای همان ساختارِ هستی-در-جهان‌اند، در نظر می‌گیرد. هایدگر دو شکلِ افراطیِ ممکنِ Fürsorge را از هم متمایز می‌کند: شکلِ «جانشین-مسلط» (einspringende Fürsorge) که در آن فرد به‌جای دیگری وارد عمل می‌شود و او را از مسئولیتِ تصمیم‌گیریِ خودش محروم می‌سازد، و شکلِ «پیش‌رونده-آزادکننده» (vorspringende Fürsorge) که در آن فرد دیگری را نه با حل کردنِ مشکلاتش به‌جای او، بلکه با کمک به او برای مواجههٔ آزادانه و اصیل با امکان‌های خودش، همراهی می‌کند - تمایزی که اهمیتِ عملیِ آن بعدها در نظریه‌های اخلاقِ مراقبت (ethics of care) و در آموزشِ فلسفیِ روان‌درمانیِ اگزیستانسیال بازتاب یافته است.

۵. باهم‌بودن و «کسی‌نامعین» (Das Man)

هایدگر در ادامهٔ تحلیلِ هستی-در-جهان، به بُعد اجتماعیِ دازاین می‌پردازد که آن را «باهم‌بودن» (Mitsein) می‌نامد: دازاین از همان آغاز، پیش از هرگونه ملاقاتِ

بی‌واسطه با دیگر افراد، ساختاری اجتماعی و مشترک دارد -جهان ابزارها و معناهایی که دازاین در آن به‌سر می‌برد، همواره جهانی است که با دیگران به اشتراک گذاشته شده و از طریق فرهنگ، زبان و سنت شکل گرفته است. اما این بُعد اجتماعی، در تحلیل هایدگر، غالباً به شکلی ناصیل (uneigentlich) تجربه می‌شود که او آن را با اصطلاح مشهورِ das Man (که می‌توان آن را «کسی نامعین» یا «آدم متعارف» ترجمه کرد؛ برگرفته از ضمیر نامعینِ آلمانی man، شبیه «یکی» یا «آدم» در جملاتی مانند «آدم این‌طوری فکر می‌کند») توصیف می‌کند.

das Man نه یک فرد خاص، بلکه ساختاری غیرشخصی و پراکنده است که چگونگی متعارف و روزمره فهمیدن، ارزش‌گذاری و عمل کردنِ «هرکسی» را تعیین می‌کند: «آدم چنین می‌پوشد»، «آدم درباره این موضوع چنین فکر می‌کند»، «آدم به تفریح می‌رود». هایدگر نشان می‌دهد که در زندگی روزمره، دازاین غالباً خود را به این هنجارهای غیرشخصیِ das Man تسلیم می‌کند و مسئولیتِ تصمیم‌گیریِ اصیل و شخصی خود را به آن واگذار می‌کند؛ این وضعیت را هایدگر «سقوط» (Verfallenheit) می‌نامد -نه به معنای اخلاقی گناه‌آلود، بلکه به معنای هستی‌شناختی گم‌شدنِ دازاین در دلِ روزمرگیِ عمومی و غیرشخصی، که خود را از طریق سه ویژگی به‌هم‌پیوسته آشکار می‌کند: پرگویی (Gerede) که در آن گفتار دیگر ریشه در فهمِ اصیل ندارد بلکه صرفاً تکرار و انتقالِ آنچه «گفته می‌شود» است؛ کنجکاوِ سطحی (Neugier) که همواره به دنبال چیز تازه است بی‌آنکه واقعاً

در چیزی درنگ کند؛ و ابهام (Zweideutigkeit) که در آن دیگر نمی‌توان تشخیص داد چه چیزی از فهمِ اصیل و چه چیزی از پرگویی صرف ناشی شده است.

نکته ظریف و بااهمیتی که هایدگر بر آن تأکید می‌کند این است که das Man را نباید صرفاً یک انحرافِ قابلِ رفعِ اخلاقی یا یک پدیده اجتماعیِ تاریخاً مشخص (مانند «جامعه توده‌ای» مدرن) تلقی کرد؛ das Man یک «اگزیستانسیال» (Existenzial) بنیادین است، یعنی بخشی ساختاری و تقلیل‌ناپذیر از هستیِ دازاین به‌طور کلی، در هر دوره و هر فرهنگی. حتی اصیل‌ترین شکلِ هستیِ دازاین - یعنی عزمِ راستین - به معنای فرارفتن یا نابودکردنِ das Man نیست، بلکه به معنای دگرگون کردنِ رابطه دازاین با آن است: دازاینِ اصیل، برخلافِ دازاینِ غرقه در das Man، آگاهانه می‌داند که هنجارهای اجتماعیِ متعارف را برمی‌گزیند یا زیر سؤال می‌برد، به جای آنکه ناخودآگاه و بدونِ تأمل در آن‌ها غرق شود. این ظرافتِ مفهومی، هایدگر را از اتهامِ ساده فردگراییِ رمانتیک - یعنی این تصور که آزادیِ اصیل به معنای گسستِ کامل از جامعه و سنت است - مبرا می‌سازد، هرچند بسیاری از منتقدانِ او (از جمله آدورنو در ژارگونِ اصالت) همچنان این بُعدِ فلسفه او را نوعی ایدئولوژیِ نخبه‌گرایانه و ضدِ دموکراتیک تفسیر کرده‌اند که با نگاهِ تحقیرآمیزش به «همگانی‌بودگی» (Öffentlichkeit) زندگیِ مدرن، زمینه‌ای فلسفی برای بی‌اعتناییِ او به ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک فراهم آورد.

۶. اضطراب، مرگ و عزمِ راستین

برای آنکه دازاین بتواند از غرقگیِ نااصل در das Man بگسلد و به فهمِ اصل (eigentlich) از خویش دست یابد، هایدگر به تحلیلِ حالتِ خلقی (Befindlichkeit) بنیادینِ «اضطراب» (Angst) روی می‌آورد - که آن را به‌دقت از «ترس» (Furcht) متمایز می‌کند: ترس همواره از چیزی معین در درونِ جهان (یک سگ خطرناک، یک بیماری) است، اما اضطراب از هیچ موجودِ معینی نیست؛ در اضطراب، تمامیِ جهانِ روزمره و معناداریِ آشنایش به‌طرزی غریب بی‌معنا و «ناخانه‌وار» (unheimlich) می‌شود، و دازاین با هیچ‌چیز - و-هیچ‌کجایی (Nichts und Nirgends) روبه‌رو می‌شود که در آن، تکیه‌گاه‌های آشنای das Man دیگر او را از این مواجهه نجات نمی‌دهند. این تجربهٔ اضطراب، دازاین را به شیوه‌ای که هیچ تجربهٔ روزمرهٔ دیگری نمی‌تواند، در برابر خودِ عریانیش - یعنی در برابر «امکانِ محضِ بودن-در-جهان» بدون تکیه بر معانیِ آماده و عمومیِ das Man - قرار می‌دهد.

اوج این تحلیل، بحث مشهور هایدگر دربارهٔ «هستی-به-سوی-مرگ» (-Sein-zum-Tode) است. هایدگر تأکید می‌کند که مرگ را نباید صرفاً به‌عنوان یک رویدادِ زیستی آینده که روزی اتفاق خواهد افتاد در نظر گرفت (که در این صورت، das Man به‌آسانی آن را به یک واقعیتِ عمومی و غیرشخصی - «همه می‌میرند» - تحویل می‌دهد و از این طریق، فوریتِ اضطرابِ آورِ آن را خنثی می‌کند)؛ بلکه مرگ باید به‌عنوان «امکانِ محض» خودِ دازاین فهمیده شود - امکانی که هایدگر آن را «غیرقابل‌تجاوز» (unüberholbar)، «قطعی» (gewiss) اما نامعین از نظر زمانی، و مهم‌تر از همه

«غیرقابل واگذاری» (unbezüglich) می‌نامد: هیچ‌کس نمی‌تواند به‌جای من بمیرد؛ مرگ من به‌طور کامل و اجتناب‌ناپذیر امری است که تنها خود من باید آن را به‌عهده گیرم. پیش‌دویدن آگاهانه به‌سوی این امکان خودمانی‌ترین (Vorlaufen zum Tode) - نه به‌معنای خودکشی یا وسواس مرگ‌اندیشانه، بلکه به‌معنای پذیرش آگاهانه محدودیت بنیادین هستی خویش- است که دازاین را از غرقگی (das Man می‌رھاند و امکان «عزمِ راستین» (Entschlossenheit) را برای او می‌گشاید: توان بازگشت به خویشتن خویش و برعهده‌گرفتن آگاهانه و مسئولانه امکان‌های اصیل خود فرد، به‌جای تسلیم‌شدن به هنجارهای آمادهٔ عمومی.

هایدگر برای تضمین اینکه «عزمِ راستین» صرفاً یک تصمیم اخلاقی دلبخواهی و بی‌محتوا نباشد، مفهوم «وجدان» (Gewissen) را نیز به‌شیوه‌ای کاملاً غیرمعارف بازتفسیر می‌کند: وجدان، نزدِ هایدگر، برخلاف تصویر سنتی آن به‌عنوان «صدای درونی اخلاقی» که فرمان‌های اخلاقی مشخصی صادر می‌کند (مانند صدای وجدان نزدِ کانت که فرمان‌های امرِ مطلق را ابلاغ می‌کند)، صرفاً یک «ندا» (Ruf) بدونِ محتوای مشخص است که دازاین را از غرقگی روزمره‌اش در das Man فرامی‌خواند و او را به‌سوی «مسئولیت» (Schuldigsein)، که هایدگر آن را نه به‌معنای اخلاقی گناه بلکه به‌معنای هستی‌شناختی «بنیادِ نداشتن» دازاین، یعنی این واقعیت که دازاین هرگز خود بنیادِ کاملِ هستی خویش نیست، بازمی‌خواند (فرامی‌خواند. این ندا از خودِ دازاین برمی‌خیزد - نه از یک اقتدار بیرونی چون خدا یا جامعه- و از این رو، شنیدنِ آن مستلزم سکوتِ آگاهانه از پرگویی das Man است.

۷. زمانمندی و تاریخمندی

بخش پایانی هستی و زمان (آنچه از آن منتشر شد) نشان می‌دهد که تمام ساختارهای پیش‌گفته دازاین -هستی-در-جهان، دلمشغولی، اضطراب، هستی-به-سوی-مرگ، عزمِ راستین- در نهایت، در یک ساختار بنیادین‌تر ریشه دارند: زمانمندی (Zeitlichkeit). هایدگر نشان می‌دهد که دازاین اساساً موجودی «زمانمند» است، اما نه به این معنای متعارف که دازاین صرفاً «در زمان» -به‌عنوان توالی خطی لحظات گذشته-حال-آینده- قرار دارد؛ بلکه دازاین خودش، در بنیادی‌ترین ساختار هستی‌اش، چیزی جز همین سه‌گانه به‌هم‌تنیده «بوده‌بودگی» (Gewesenheit)، یعنی گذشته‌ای که همواره به‌شکلی فعال در حال حاضر ادامه دارد و صرفاً پشت‌سر گذاشته نشده)، «پیش‌آینده‌بودگی» یا «سوی-خود-آمدن» (Zukunft)، به‌معنای لفظی حرکت به‌سوی امکان‌های خویش)، و «حال‌حاضربودگی» (Gegenwart)، یعنی مواجههٔ عملی با موقعیت کنونی) نیست.

بر پایهٔ همین تحلیل زمانمندی فردی، هایدگر مفهوم «تاریخمندی» (Geschichtlichkeit) را معرفی می‌کند: دازاین همواره در یک سنت تاریخی و فرهنگی خاص «پرتاب‌شده» است -یعنی امکان‌هایی که دازاین می‌تواند اصیلانه برعهده گیرد، هرگز امکان‌هایی انتزاعی و بی‌زمینه نیستند، بلکه همواره امکان‌هایی‌اند که از دل میراث تاریخی خاص او (که هایدگر آن را Erbe یا «میراث» می‌نامد) به او رسیده‌اند. عزمِ راستین، از این منظر، نه به‌معنای گسست کامل از تاریخ، بلکه به‌معنای «تکرار» (Wiederholung) خلاقانه و آگاهانهٔ امکان‌های موجود در این

میراث است. این تحلیلِ تاریخمندی، که در بخش پایانی کتاب اول به طور فشرده و ناتمام باقی ماند، بذری اصلی آن چیزی است که بعدها، در آثار متأخرتر هایدگر و در نقد او بر «تاریخ متافیزیک» به عنوان یک سرنوشت واحد و منسجم (Seinsgeschichte، «تاریخ هستی»)، به طور کامل تری بسط می یابد.

هایدگر در تحلیل تاریخمندی جمعی (در تمایز از تاریخمندی فردی دازاین منفرد)، مفهوم بحث برانگیز «سرنوشت مشترک» (Geschick) یک قوم یا اجتماع را نیز مطرح می کند: همان گونه که دازاین فردی امکان های اصیل خود را از میراث تاریخی شخصی اش برمی گیرد، یک ملت یا اجتماع نیز می تواند، از طریق «هم سرنوشتی» (Mitgeschick) اعضایش، به طور جمعی به سوی تکرار آگاهانه و اصیل امکان های تاریخی مشترک خویش حرکت کند. این بخش نسبتاً کوتاه و پیش نویس گونه هستی و زمان، که در بدو امر ممکن است صرفاً بسط منطقی نظریه تاریخمندی فردی به نظر برسد، بعدها -به ویژه در پرتو سخنرانی ریاست جمهوری هایدگر در سال ۱۹۳۳ که به صراحت از «رسالت تاریخی» ملت آلمان سخن می گفت- به یکی از مهم ترین شواهد فلسفی کسانی بدل شد که استدلال می کنند ریشه های همدلی هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم را باید در خود ساختارهای بنیادین هستی و زمان، نه صرفاً در تصمیمی سیاسی بیرونی و جدا از فلسفه، جست و جو کرد -بحثی که در بخش یازدهم این فصل با تفصیل بیشتری دنبال خواهد شد.

۸. چرخش (Kehre): از دازاین به هستی و حقیقت به مثابه aletheia

آنچه شارحان «چرخش» (Kehre) در تفکر هایدگر می‌نامند -اصطلاحی که خود هایدگر در نامه دربارهٔ اومانیزم آن را تأیید و توضیح می‌دهد- به معنای گسست کامل از پروژه هستی و زمان نیست، بلکه به معنای تغییر نقطهٔ عزیمت تحلیل است: اگر در اثر نخست، هایدگر می‌کوشید از طریق تحلیل دازاین (یعنی از طریق انسان) به پرسش از معنای هستی برسد، در آثار پس از میانهٔ دههٔ ۱۹۳۰، تأکید به گونه‌ای معکوس می‌شود: اکنون این خود «هستی» (Sein) است که در کانون قرار می‌گیرد، و انسان نه به عنوان سوژه‌ای که هستی را می‌فهمد، بلکه به عنوان «چوپان هستی» (Hirt des Seins) یا مکانی که هستی خود را در آن و از طریق آن آشکار (یا پنهان) می‌کند، فهمیده می‌شود. هایدگر در این دوره از اصطلاح Ereignis («رویداد» یا به تعبیر دقیق‌تر «رخدادِ تخصیص‌کننده») برای توصیف این رابطهٔ متقابل و اولیه‌تر میان انسان و هستی استفاده می‌کند: انسان و هستی، پیش از آنکه دو موجود جدا و مستقل باشند که بعداً به هم مرتبط می‌شوند، از همان آغاز در یک رخداد واحد به یکدیگر «تخصیص» یا «تعلق» داده شده‌اند.

یکی از مهم‌ترین ثمرات این چرخش، بازخوانی هایدگر از مفهوم «حقیقت» (Wahrheit) است. هایدگر در رسالهٔ دربارهٔ حقیقت استدلال می‌کند که تعریف سنتی حقیقت -یعنی «مطابقت» (Adäquatio/Korrespondenz) میان یک گزاره و واقعیت عینی بیرونی، تعریفی که از ارسطو تا کانت و فراتر از آن، بدیهی انگاشته شده- خود بر بنیاد چیزی عمیق‌تر استوار است که یونانیان پیشاسقراطی به آن *الیا* (aletheia) می‌گفتند و هایدگر آن را نه به معنای متعارف «حقیقت»،

بلکه به معنای لفظی ریشه‌شناسانه‌اش -یعنی «ناپوشیدگی» یا «کشف‌شدگی» (Unverborgenheit، از حرفِ نفیِ a- بر سرِ lethe به معنای «پوشیدگی» یا «فراموشی»)- بازمی‌خواند. پیش از آنکه بتوان درباره‌ی درستی یا نادرستیِ مطابقتِ یک گزاره با واقعیتِ داوری کرد، باید نخست خودِ آن موجود، از دلِ پوشیدگیِ اولیه‌اش، برای ما «آشکار» یا «کشف» شده باشد- و این «آشکارشدگی» نخستین، که خود شرطِ امکانِ هرگونه گزاره‌ی صادق یا کاذبِ بعدی است، همان چیزی است که هایدگر آن را حقیقتِ اصیل‌تر و بنیادی‌تر می‌داند. این بازخوانیِ رادیکال از حقیقت، که آن را از قلمروِ صرفاً منطقی-گزاره‌ای به قلمروِ هستی‌شناختیِ آشکارگیِ خودِ هستی منتقل می‌کند، مبنای بسیاری از تحلیل‌های بعدیِ هایدگر درباره‌ی هنر، شعر و زبان است.

۹. پرسش از تکنیک و Gestell

یکی از تأثیرگذارترین و امروزه پرارجاع‌ترین آثارِ متأخر هایدگر، پرسش از تکنیک (۱۹۵۴) است. هایدگر در این اثر تأکید می‌کند که «ذاتِ تکنیک هیچ چیزِ تکنیکی نیست» -یعنی نمی‌توان ماهیتِ حقیقیِ تکنولوژیِ مدرن را از طریق فهرست‌کردنِ ابزارها و ماشین‌آلاتِ آن، یا حتی از طریق ارزیابیِ خنثیِ آن به عنوان یک «وسیله» صرف برای اهدافِ انسانی، فهمید. به باور هایدگر، تکنولوژیِ مدرن باید به عنوان یک شیوه‌ی خاص و تاریخیِ «آشکارگی» (Entbergung) هستی -یعنی به عنوان شیوه‌ای که در آن هستی خود را برای مادر دورانِ مدرن نشان می‌دهد- فهمیده شود؛

و این شیوه آشکاری را هایدگر با اصطلاح خود ساخته Gestell (که می‌توان آن را «چارچوب‌گذاری» یا «قاب‌بندی» ترجمه کرد) توصیف می‌کند.

Gestell به معنای شیوه‌ای است که در آن، تحت سیطره تکنولوژی مدرن، تمامی هستنده‌ها -از جمله طبیعت و حتی خود انسان- دیگر به عنوان موجوداتی با کرامت هستی‌شناختی خاص خود آشکار نمی‌شوند، بلکه صرفاً به عنوان «ذخیره در دسترس» (Bestand) -یعنی منابع خام و قابل ذخیره‌سازی، قابل محاسبه، و همواره در دسترس برای بهره‌برداری بیشینه- تجربه می‌شوند. هایدگر مثال معروف رودخانه راین را به کار می‌برد: در دوران پیشاتکنولوژیک، پلی که بر رودخانه بنا می‌شد در نوعی هماهنگی احترام‌آمیز با جریان طبیعی رود ساخته می‌شد؛ اما نیروگاه برق‌آبی مدرن، رودخانه را دیگر به عنوان یک رودخانه نمی‌بیند، بلکه آن را از پیش صرفاً به عنوان «تأمین‌کننده فشار آب» -یعنی به عنوان منبعی از انرژی ذخیره‌شده در دسترس- «چارچوب‌گذاری» می‌کند. نکته مهم آن است که هایدگر این وضعیت را نه صرفاً یک انتخاب فرهنگی قابل اجتناب، بلکه سرنوشت تاریخی خود هستی در دوران مدرن (که او آن را اوج نهایی فراموشی هستی در سراسر تاریخ متافیزیک غرب می‌داند) تلقی می‌کند؛ و از همین رو، راه‌هایی از خطر Gestell را نه در نفی تکنولوژی یا بازگشت رمانتیک به طبیعت، بلکه در نوعی «آمادگی تفکرآمیز» (Gelassenheit) برای دیدن همان چیزی می‌داند که در دل خطرناک‌ترین وضعیت، به گفته هولدرلین که هایدگر بارها آن را نقل می‌کند، «آنجا که خطر است، آنچه نجات می‌دهد نیز می‌روید».

تحلیل هایدگر از تکنولوژی، به‌رغم زبانِ گاهِ رمزآلود و اسطوره‌ای‌اش، در دهه‌های اخیر تأثیر گسترده‌ای بر فلسفهٔ تکنولوژیِ معاصر، مطالعاتِ محیط‌زیست، و حتی نقدِ سرمایه‌داریِ دیجیتالِ برجای گذاشته است. فیلسوفانی چون هوبرت دریفوس، آلبرت بورگمن (در کتابِ تأثیرگذارِ Technology and the Character of Contemporary Life) و یووال نوح هراری (که در بحث‌هایش دربارهٔ داده‌گرایی از زبانِ نزدیک به Gestell بهره می‌گیرد) این چارچوبِ هایدگری را برای تحلیلِ پدیده‌هایی چون اقتصادِ توجه، هوشِ مصنوعی، و تبدیلِ داده‌های شخصیِ انسان به «ذخیرهٔ در دسترس»ی قابلِ استخراج و فروش در سرمایه‌داریِ نظارتی (surveillance capitalism، اصطلاحِ شوشانا زوبوف) به‌کار گرفته‌اند؛ در این بازخوانی‌های معاصر، هشدارِ هایدگر دربارهٔ تقلیلِ انسان به «منبع» به‌جای «کسی با کرامتِ هستی‌شناختی خاص»، بارِ اخلاقیِ تازه‌ای در برابرِ اقتصادِ دیجیتالِ مبتنی بر داده‌کاوی و پروفایل‌سازیِ رفتاری یافته است.

۱۰. زبان، شعر و هنر

در دورهٔ پس از چرخش، هایدگر توجهِ فزاینده‌ای به زبان، شعر (به‌ویژه اشعار فردریش هولدرلین) و هنر معطوف می‌کند و جملهٔ مشهور خود را صورت‌بندی می‌کند: «زبان خانهٔ هستی است» (Die Sprache ist das Haus des Seins). برخلاف دیدگاهِ متعارف که زبان را صرفاً ابزاری برای انتقالِ افکاری می‌داند که از پیش، مستقل از زبان، در ذهنِ انسان شکل گرفته‌اند، هایدگر معتقد است که خودِ تفکر و فهمِ ما از هستی، از همان آغاز در زبان و از طریقِ زبان شکل می‌گیرد؛ انسان

نه صرفاً «دارنده» زبان، بلکه به نوعی «ساکن» آن است. از همین رو، هایدگر شعر را -به ویژه شعر هولدرلین که آن را «شاعر شاعران» می نامد- نه صرفاً یک نوع ادبی تزئینی، بلکه شکلی ممتازی از زبان می داند که در آن، امکان آشکارگی اصیل هستی (به همان معنای aletheia که پیشتر بحث شد) به گونه ای فشرده و برجسته رخ می دهد.

در منشأ اثر هنری، هایدگر تحلیل مشهوری از یک نقاشی ون گوگ از کفش های یک کشاورز ارائه می دهد تا نشان دهد که اثر هنری راستین، برخلاف دیدگاه زیبایی شناسی سنتی که آن را صرفاً بازنمایی زیبای یک شیء از پیش موجود می داند، در واقع «جهانی را برپا می دارد» (Aufstellen einer Welt) و هم زمان «زمین» (Erde) -یعنی همان بنیاد مادی و خودپوشیده هر پدیدار هنری که هرگز به طور کامل در معنا حل نمی شود- را «به پیش می آورد» (Herstellen der Erde). این کشمکش پویا و همیشگی میان «جهان» (قلمرو معنا، آشکارگی، تاریخ) و «زمین» (قلمرو مادیت، پوشیدگی، طبیعت خودپوشیده) -که هایدگر آن را «نزاع» (Streit) بنیادین هر اثر هنری راستین می داند- نمونه دیگری از همان الگوی کلی تر آشکارگی/پوشیدگی (aletheia/lethe) است که در سراسر تفکر متأخر هایدگر تکرار می شود.

۱۱. رابطه با نازیسم: مسئله اخلاقی-سیاسی

رابطه هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم یکی از دشوارترین و پرمناقشه ترین مسائل در تاریخ فلسفه سده بیستم است و باید با صداقت کامل و بدون توجیه یا اغماض بررسی شود. هایدگر در آوریل ۱۹۳۳، تنها چند ماه پس از به قدرت رسیدن هیتلر،

به‌عنوان رئیسِ دانشگاه فرایبورگ منصوب شد و در همان ماه به حزبِ نازی پیوست. در سخنرانی ریاست‌جمهوریِ خود («خودتأکیدیِ دانشگاهِ آلمانی»، Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)، هایدگر از زبانی آکنده از اصطلاحاتِ فلسفیِ خودش -مانند «سرنوشت» (Schicksal) و «عزمِ راستین»- برای توجیهِ فلسفیِ همراهیِ دانشگاه با «انقلاب» ناسیونال‌سوسیالیستی بهره گرفت؛ این امر نشان می‌دهد که همراهیِ او با نازیسم، دستِ کم در آن مقطع، نه صرفاً یک انتخابِ فرصت‌طلبانهٔ شغلی، بلکه دارای ریشه‌های فلسفیِ عمیق‌تری در خودِ نظامِ فکریِ او بود -هرچند دقتِ این ارتباط همچنان موضوعِ مناقشهٔ شدیدِ کانت‌پژوهان و هایدگرپژوهانِ معاصر است.

هایدگر پس از حدود ده ماه، در ژوئن ۱۹۳۴، از سمتِ ریاستِ دانشگاه کناره‌گیری کرد -به گفتهٔ خودش به دلیلِ ناامیدی از عملی‌شدنِ آرمان‌های «فلسفی» او در چارچوبِ حزب، اما شارحانِ منتقد آن را بیشتر ناشی از شکستِ سیاسیِ او در رقابت‌های درونیِ حزبی می‌دانند. با این حال، عضویتِ رسمیِ او در حزبِ نازی تا پایانِ جنگ در سال ۱۹۴۵ ادامه یافت، و او هرگز، در هیچ‌یک از نوشته‌ها یا مصاحبه‌های پس از جنگِ خود -از جمله در مصاحبهٔ مشهورش با مجلهٔ اشپیگل که به وصیتِ خودش تنها پس از مرگش منتشر شد- عذرخواهیِ صریح و بی‌قیدوشرطی برای این همکاری، و به‌ویژه برای سکوتِ کاملِ خود دربارهٔ هولوکاست پس از جنگ، ابراز نکرد. «دفترهای سیاه» از سال ۲۰۱۴ به بعد، این تصویر را حتی تیره‌تر ساخت: این یادداشت‌های خصوصیِ فلسفی، که برخی از آن‌ها مربوط به

اواخر دهه ۱۹۳۰ و اوایل دهه ۱۹۴۰ هستند، حاوی گزاره‌هایی‌اند که در آن‌ها هایدگر یهودیان جهانی را با اصطلاحاتی آشکارا یهودستیزانه و در قالب نظریه توطئه «بیریشگی محاسبه‌گر» یهودی-جهان‌وطنی توصیف می‌کند - گزاره‌هایی که پژوهشگرانی چون پیتز تراوی و دوناتلا دی‌چزاره آن‌ها را نه انحرافات حاشیه‌ای، بلکه بیان نوعی «یهودستیزی هستی‌شناختی» (seinsgeschichtlicher Antisemitismus) در پیوند با خود ساختار فلسفه تاریخ هستی‌هایدگر می‌دانند.

در همین یادداشت‌ها، هایدگر مفهوم عجیب و جنجالی «خودنابودسازی» یهودیان (Selbstvernichtung) را به کار می‌برد و در یکی از عبارات، کشتار صنعتی یهودیان را - بدون نامیدن صریح هولوکاست - در کنار صنعتی شدن کشاورزی، به عنوان مصداق از سیطره همان Gestell یا «چارچوب‌گذاری» تکنولوژیک قرار می‌دهد؛ مقایسه‌ای که بسیاری از پژوهشگران، از جمله یهودی‌ای مانند امانوئل فای، آن را نشانه نوعی بی‌حسی اخلاقی عمیق و نه صرفاً یک لغزش نظری می‌دانند، در حالی که برخی دیگر (مانند فرانسوا رافول) استدلال می‌کنند این عبارات پراکنده را نباید بدون توجه به کلیت پیچیده‌تر و متناقض‌تر اندیشه سیاسی هایدگر در آن دوره تفسیر کرد.

افزون بر عضویت حزبی و سکوت پس از جنگ، پرونده هایدگر شامل رفتارهای شخصی ملموس‌تری نیز می‌شود که تصویر را پیچیده‌تر می‌سازد: او در سال ۱۹۳۳، در مقام رئیس دانشگاه، از اجرای برخی از سیاست‌های ضدیهودی رژیم (مانند ممنوعیت استادان یهودی از تدریس) امتناع نکرد، و رابطه استادی-شاگردی نزدیکش با ادموند هوسرل - که یهودی بود و بنیان‌گذار پدیدارشناسی و شخصی که

هایدگر کرسی او را به ارث برده بود- را در دورانِ اوجِ همکاری‌اش با رژیم، به‌طرزِ آشکاری سرد و بی‌اعتنا کرد؛ هایدگر، برخلافِ عرفِ دانشگاهی، حتی در تشییع جنازهٔ هوسرل در سالِ ۱۹۳۸ شرکت نکرد. این جزئیاتِ شخصی، در کنارِ شواهدِ فلسفیِ دفترهای سیاه، به باورِ بسیاری از پژوهشگران، نشان می‌دهند که همدلیِ هایدگر با نازیسم را نمی‌توان صرفاً به یک دورهٔ کوتاهِ ده‌ماههٔ ریاستِ دانشگاه محدود کرد، بلکه باید آن را بخشی از یک الگوی رفتاریِ گسترده‌تر و پایدارتر در طولِ دههٔ ۱۹۳۰ و اوایلِ دههٔ ۱۹۴۰ در نظر گرفت.

این کشف‌های اخیر، بحثِ دیرینه‌ای را که از زمانِ کتابِ ویکتور فاریاس (هایدگر و نازیسم، ۱۹۸۷) و پاسخِ انتقادیِ ویتوریو کلوسترمن آغاز شده بود، به‌طور جدی احیا کرده‌اند: آیا می‌توان میانِ فلسفهٔ هایدگر -به‌ویژه هستی و زمان، که پیش از ۱۹۳۳ نگاشته شد- و همدلی‌های سیاسیِ او خطِ فاصلی روشن کشید، یا این همدلی‌ها ریشه در خودِ ساختارهای فلسفیِ او (مانند تأکید بر «تاریخمندی» یک قومِ خاص، یا نقدِ رادیکالِ او بر «بیریشگی» تمدنِ لیبرال-تکنولوژیکِ مدرن) دارند؟ امروزه اکثرِ هایدگرپژوهانِ جدی -از جمله کسانی که همچنان بخشِ بزرگی از فلسفهٔ او را ارزشمند می‌دانند، مانند هیوبرت درایفوس و چارلز گویگنون- بر این نکته توافق دارند که این پرسش را نمی‌توان به‌سادگی کنار گذاشت، و خواندنِ هایدگر امروز مستلزمِ نوعی هوشیاریِ انتقادیِ مضاعف نسبت به این ابعادِ تاریک است، حتی برای کسانی که همچنان ارزشِ فلسفیِ تحلیلِ او از دازاین یا تکنیک را می‌پذیرند.

واکنشِ نزدیک‌ترین دوستان و شاگردانِ هایدگر به این ماجرا نیز خود گویا است. کارل یاسپرس، که دوستی عمیقی با هایدگر داشت، در گزارشِ محرمانه‌ای که پس از جنگ برای کمیسیونِ پاک‌سازیِ دانشگاهیِ فرانسوی نوشت، درباره‌ی هایدگر هشدار داد که «شیوهٔ تفکرِ او، که به گمانِ من در جوهرِ خود ناآزاد، جزم‌اندیش، و ناتوان از ارتباطِ راستین است، در نظرِ من امروز اثری تربیتی زیان‌بار بر جای می‌گذارد» -جمله‌ای که به روشنی نشان می‌دهد یاسپرس، برخلافِ بسیاری از مدافعانِ بعدیِ هایدگر، ارتباطِ میانِ شیوهٔ فلسفیِ او و لغزشِ سیاسی‌اش را کاملاً تصادفی نمی‌دانست. هانا آرنت، در سوی دیگر، پس از جنگ به آشتیِ محتاطانه‌ای با استادِ سابقِ خود رسید و در جستارِ معروفِ خود «هایدگر هشتادساله» (Heidegger at Eighty) کوشید میانِ «کوته‌بینی» سیاسیِ هایدگر -که آن را ناشی از نوعی سادگی ذاتی و نه بدخواهیِ عامدانه ارزیابی کرد- و عمقِ فلسفیِ اندیشهٔ او تمایز نهد؛ رویکردی که خود منتقدانِ بسیاری، از جمله در نسل‌های بعدیِ فمینیست‌ها و هایدگری‌پژوهانِ یهودی، آن را بیش از حد اغماض‌آمیز دانسته‌اند.

۱۲. نقدها و میراثِ فکری

میراثِ فلسفیِ هایدگر، به‌رغم -یا شاید به‌سبب- همین ابهام‌های اخلاقی-سیاسی، یکی از گسترده‌ترین و متنوع‌ترین میراث‌های فلسفیِ سدهٔ بیستم است. ژان-پل سارتر، که هستی و زمان را در اردوگاهِ اسیرانِ جنگیِ آلمان خواند، آن را بنیادِ اصلیِ هستی و نیستی (۱۹۴۳) و کلِ جنبشِ اگزیستانسیالیسمِ فرانسوی قرار داد -هرچند هایدگر خود، در نامه دربارهٔ اومانیزم، به‌صراحت از قرائتِ سارتری (که اگزیستانسیالیسم

را نوعی اومانیسیمِ سوژکتیویستی می‌داند: «اگزیستانس مقدم بر ماهیت است» (فاصله گرفت و آن را همچنان گرفتار در متافیزیکِ سوژکتیویتهٔ مدرن -یعنی همان چیزی که پروژهٔ خودِ او در پیِ فراروی از آن بود- دانست).

هانا آرنت، شاگرد و معشوقهٔ پیشینِ هایدگر که خود یهودی بود و مجبور به فرار از آلمانِ نازی شد، در فلسفهٔ سیاسیِ خویش -به‌ویژه در وضع بشر (۱۹۵۸)- مفاهیمِ هایدگری چون «پرتاب‌شدگی» و تناهیِ انسانی را بازخوانی و به قلمروِ کنشِ سیاسیِ جمعی منتقل کرد؛ رابطهٔ پیچیدهٔ عاطفی و فکریِ آرنت با هایدگر، که تا پایانِ عمرِ هر دو ادامه یافت، خود موضوعِ پژوهش‌های گسترده‌ای بوده است. امانوئل لویناس، فیلسوفِ یهودیِ لیتوانیایی-فرانسوی، در واکنشی مستقیم به هایدگر، در آثارِ خود -به‌ویژه کلیت و بی‌نهایت (۱۹۶۱)- استدلال کرد که تأکیدِ هایدگر بر هستی‌شناسیِ دازاین‌محور، اخلاق را به مسئله‌ای ثانوی و مشتق تبدیل می‌کند، و در برابرِ آن، «چهرهٔ دیگری» (visage d'autrui) -یعنی مواجههٔ بی‌واسطهٔ اخلاقی با دیگریِ آسیب‌پذیر- را به‌عنوان «فلسفهٔ اولی» (پیش از هرگونه هستی‌شناسی) پیش می‌نهد.

ژاک دریدا، بنیان‌گذارِ واسازی (déconstruction)، مستقیماً از اصطلاحِ هایدگری Destruktion (که هایدگر آن را برای توصیفِ روشِ خود در بازخوانیِ نقادانهٔ تاریخِ متافیزیک به کار می‌برد) الهام گرفت و آن را به فرانسه بازسازی کرد؛ در همان حال، دریدا در آثاری چون ارواحِ مارکس و به‌ویژه در دربارهٔ روح (De l'esprit، ۱۹۸۷) به نقدِ دقیق و موشکافانهٔ رابطهٔ میانِ زبانِ فلسفیِ هایدگر (به‌ویژه اصطلاحِ Geist

یا «روح» در سخنرانی ریاست جمهوری و ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیستی پرداخت. هانس-گئورگ گادامر، شاگرد دیگر هایدگر، در حقیقت و روش (۱۹۶۰) بنیاد هرمنوتیک فلسفی معاصر را با گسترش مفاهیم هایدگری «پیش فهم» (Vorverständnis) و «افق» تاریخی به قلمرو نظریه تفسیر متن و علوم انسانی بنا نهاد. سرانجام، در فلسفه ذهن و علوم شناختی معاصر، هیوبرت درایفوس با تکیه بر تحلیل هایدگری از «دم دست بودگی» ابزار و مهارت بدنی پیشامفهومی، نقد تأثیرگذاری بر برنامه های اولیه هوش مصنوعی مبتنی بر بازنمایی نمادین ارائه داد که تا امروز در بحث های فلسفه هوش مصنوعی مجسم (embodied AI) بازتاب دارد.

در فلسفه سیاسی فرانسوی، ژان-لوک ناسی و فیلیپ لاکو-لابارت - هر دو از منتقدان جدی رابطه هایدگر با نازیسم- کوشیدند در آثاری چون افسانه نازی (Le Mythe nazi) نشان دهند که مفهوم هایدگری «تاریخمندی یک قوم» و نقد او بر «بیریشگی» مدرنیته، دقیقاً همان چارچوب مفهومی ای را فراهم می آورد که ایدئولوژی نازی از آن برای ساختن اسطوره «سرنوشت ویژه» ملت آلمان بهره برد؛ در همان حال، این دو متفکر همچنان بخش بزرگی از دستگاه مفهومی هایدگر را برای پروژه های فلسفی خود خویش (نقد سوبژکتیویته، تحلیل اجتماع سیاسی) به کار می گیرند - نمونه ای گویا از آن الگوی کلی تری که در سراسر این فصل دیدیم: امکان همزمان نقد اخلاقی-سیاسی جدی و بهره گیری فلسفی مثمر ثمر از یک نظام فکری واحد.

۱۳. جمع‌بندی و اهمیت هایدگر امروز

هایدگر را باید هم‌زمان یکی از عمیق‌ترین و اصیل‌ترین متفکران سده بیستم، و یکی از آشکارترین نمونه‌های این حقیقتِ ناراحت‌کننده دانست که ژرفای فلسفی هیچ تضمینی برای صداقت اخلاقی یا بینش سیاسی نیست. اهمیت او را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: نخست، نقد ریشه‌ای او بر سنت دکارتی-کانتی سوژه‌محور، که نشان داد فهم انسانی، پیش از آنکه نظری و بازنمایی‌گر باشد، عملی، موقعیت‌مند و درگیر در جهان است - بینشی که تأثیر عمیقی بر پدیدارشناسی بعدی (مرلوپونتی)، علوم شناختی مجسم، و حتی طراحی رابط کاربری نرم‌افزار (از طریق مفهوم «دم‌دست‌بودگی» ابزار شفاف) گذاشته است؛ همین تحلیل، بنیاد نظری رشته روان‌پزشکی «تحلیل وجودی» (Daseinsanalyse) را نیز فراهم آورد که در آن روان‌پزشکانی مانند لودویگ بینزوانگر و مدارد بوس کوشیدند تجربه زیسته بیماران را به جای تحویل به سازوکارهای ناخودآگاه فرویدی، از طریق مقولات هایدگری چون «هستی-در-جهان» بفهمند. دوم، تحلیل او از تکنولوژی مدرن به عنوان یک شیوه تاریخی آشکارگی که همه‌چیز، از جمله طبیعت و انسان، را به «ذخیره در دسترس» تقلیل می‌دهد - تحلیلی که در عصر بحران اقلیمی و هوش مصنوعی، اهمیتی تازه یافته است. سوم، هشدار او درباره خطر فراموشی پرسش‌های بنیادین‌تر در پس دستاوردهای فنی و علمی متعارف.

با این حال، هرگونه بازخوانی امروزی هایدگر باید این پرسش را نیز جدی بگیرد که آیا، و تا چه اندازه، ابعاد تاریک اندیشه او - نقد رادیکالش بر لیبرالیسم و اومانیسم

جهان‌شمول، تأکیدش بر «تاریخ‌مندی» یک قوم خاص در برابر کلیت انتزاعی بشریت، و یهودستیزی آشکارشدهٔ دفترهای سیاه- صرفاً لغزش‌های شخصی جدا از فلسفهٔ او هستند، یا ریشه در ساختار عمیق‌تر خودِ آن نظام دارند. برای پژوهشگر حوزهٔ حکمرانی و امنیت که با پرسش از رابطهٔ میانِ رادیکالیسمِ ایدئولوژیک و مشروعیتِ سیاسی سروکار دارد، خودِ این پرسش -یعنی چگونگیِ ممکن‌شدنِ همراهیِ یکی از ژرف‌اندیش‌ترین فیلسوفانِ تاریخِ بشر با یکی از ویرانگرترین جنبش‌های سیاسیِ تاریخِ مدرن- شاید به اندازهٔ خودِ نظریاتِ هستی‌شناسانهٔ او آموزنده باشد.

سرانجام باید افزود که برخلافِ کسانی که می‌کوشند از فلسفهٔ هایدگر یا با یک حرکتِ سرتاسری دفاع کنند (با کنارگذاشتنِ کاملِ بُعدِ سیاسی به‌عنوان «تصادف» بی‌ربط) یا آن را با یک حرکتِ سرتاسری کنار بگذارند (با ردِ کلِ نظامِ فلسفی به‌سببِ لغزشِ سیاسیِ سازنده‌اش)، رویکردِ سوم و دشوارتر. که امروزه بیشترِ پژوهشگرانِ جدیِ هایدگر آن را برمی‌گزینند- خواندنِ توأمانِ نقادانه و تحلیلی است: پذیرشِ این نکته که تحلیلِ هایدگر از دازاین، ابزار، زمانمندی و تکنیک، ابزارهای مفهومیِ نیرومندی برای فهمِ تجربهٔ انسانیِ معاصر فراهم می‌آورد، هم‌زمان با هوشیاریِ کاملِ نسبت به این واقعیت که همان متفکر، در برهه‌ای تعیین‌کننده از تاریخ، انتخابیِ سیاسی کرد که با هرگونه معیارِ اخلاقیِ پذیرفتنی در تعارضِ آشکار بود و هرگز آن را به‌طور صادقانه جبران نکرد. این دوگانگی، به‌جای آنکه ما را به سکوت یا انکار وادارد، باید ما را به همان هوشیاریِ انتقادی‌ای فراخواند که خودِ هایدگر، در بهترین لحظاتِ فلسفیِ خویش، آن را می‌ستود: توانِ ایستادن در برابر آنچه آسان و آماده و

متعارف است، و پرسیدن دوباره پرسش‌هایی که به ظاهر پیشاپیش پاسخ داده شده‌اند.

نکته پایانی مهم درباره زمانمندی فلسفی خود هایدگر آن است که او، در آخرین سال‌های فعالیت فکری‌اش، به تدریج از زبان نظام‌مند نسبتاً فنی آثار میانی به سوی سبکی به مراتب شاعرانه‌تر و رمزآلودتر حرکت کرد - تحولی که در آثاری چون هستی و زمان و رویداد (نگاشته در دهه ۱۹۶۰) و درس‌گفتارهای پایانی او در سمینارهای زرینگن (Zähringen) به اوج خود رسید. این تحول، که برخی شارحان آن را نشانه تعمیق فلسفی و برخی دیگر آن را نشانه افول دقت استدالی می‌دانند، خود بازتاب همان اصل محوری فلسفه متأخر هایدگر است: به باور او، هرچه بیشتر به سوی اندیشیدن درباره خود هستی - نه درباره موجودات - نزدیک شویم، زبان استدالی و مفهومی متعارف فلسفه ناکافی‌تر می‌شود، و تنها زبان شاعرانه، با ابهام و تعلیق آگاهانه‌اش، می‌تواند به آستانه این تفکر نزدیک شود.

۱۴. نسبت هایدگر با هگل، کانت، روسو، منتسکیو و نیچه

چنان‌که در فصل کانت اشاره شد، هایدگر در کانت و مسئله مابعدالطبیعه می‌کوشد نقد عقل محض را نه صرفاً به عنوان یک نظریه معرفت‌شناسی، بلکه به عنوان تلاشی (که به باور هایدگر خود کانت در ویرایش دوم کتاب از ژرفای رادیکال آن به هراس افتاد و آن را تعدیل کرد) برای بنیان‌نهادن مابعدالطبیعه بر پایه زمان‌مندی بنیادین تخیل استعلایی بازخوانی کند - قرائتی که بسیاری از کانت‌پژوهان آکادمیک آن را بیش از حد فرافکنانه و «هایدگری‌کردن» کانت می‌دانند تا شرح وفادار خود متن. نسبت

هایدگر با هگل نیز عمدتاً از جنسِ نقد است: هایدگر در هستی و زمان مفهومِ هگلی زمان - که آن را همچنان اسیرِ سنتِ ارسطویی-متافیزیکیِ درکِ زمان به عنوان توالی «اکنون‌ها»ی حاضر می‌داند- نقد می‌کند، و معتقد است حتی بلندپروازانه‌ترین نظامِ متافیزیکیِ تاریخ -یعنی نظامِ هگل- همچنان در همان «فراموشیِ هستی»ای گرفتار است که سراسرِ متافیزیکِ غرب را از افلاطون تا نیچه دربر می‌گیرد.

دربارهٔ نیچه، که در فصلِ بعدیِ این مجموعه به تفصیل بررسی خواهد شد، باید گفت هایدگریکی از تأثیرگذارترین و جنجالی‌ترین بازخوانی‌های فلسفیِ معاصر از او را در مجموعه درس‌گفتارهای چهارجلدیِ خود با عنوان نیچه (۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰) ارائه داده است. هایدگر، برخلاف قرائت‌های رایج که نیچه را نخستین فیلسوفِ پسامتافیزیکِ رادیکال می‌دانند، استدلالِ بحث‌برانگیزی ارائه می‌دهد که نیچه، به رغم حملهٔ آشکارش به کلِ سنتِ افلاطونی-مسیحی، در واقع «آخرین متافیزیسین» غرب است: مفهومِ «ارادهٔ معطوف به قدرت» (Wille zur Macht) نیچه، به باورِ هایدگر، صرفاً واژگونیِ (Umkehrung) سلسله‌مراتبِ افلاطونیِ ارزش‌هاست (برتری‌دادنِ جهانِ محسوس بر جهانِ معقول به جای برعکس)، نه گسستی راستین از خودِ ساختارِ متافیزیکیِ اراده‌محورِ سوبژکتیویته که از دکارت آغاز شده بود. دربارهٔ روسو و منتسکیو، هایدگر به ندرت به طور مستقیم درگیرِ فلسفهٔ سیاسیِ آن‌ها می‌شود، اما نقدِ رادیکالِ او بر اومانیزمِ مدرن - که در نامه دربارهٔ اومانیزم صورت‌بندی شده- را می‌توان به طور غیرمستقیم نقدی بر کلِ سنتِ قراردادِ اجتماعی و حقوقِ طبیعیِ روشنگری (که روسو و منتسکیو هر دو در دلِ آن می‌اندیشیدند)

دانست، از آن رو که هایدگر معتقد است این سنت، انسان را همچنان بر پایه مفهوم متافیزیکی «سوژه عقلانی خودآیین» تعریف می‌کند - مفهومی که پروژه هایدگر در «فراروی از متافیزیک» دقیقاً در پی به پرسش کشیدن آن است.

۱۵. واژه‌نامه کلیدواژه‌های هایدگری

Dasein (دازاین): موجود انسانی، نه به عنوان سوژه منزوی بلکه به عنوان «آنجایی» که هستی در آن خود را آشکار می‌کند. Sein / Seiendes (هستی / هستنده یا موجود): تمایز هستی‌شناختی بنیادین - هستی هرگز خود یک موجود نیست، بلکه همواره هستی یک موجود است. In-der-Welt-sein (هستی-در-جهان): ساختار بنیادین دازاین که در آن سوژه و جهان از پیش و به طور غیرقابل تفکیک به هم پیوسته‌اند. Zuhandenheit / Vorhandenheit (دم‌دست‌بودگی / پیش‌دست‌بودگی): دو شیوه متفاوت حضور اشیا - شفافیت کاربردی ابزار در حال استفاده، در برابر حضور ابژه‌واری و صرفاً نظری شیء.

das Man (کس نامعین): ساختار غیرشخصی و همگانی که هنجارهای متعارف فهم و کنش را در زندگی روزمره تعیین می‌کند. Eigentlichkeit / Uneigentlichkeit (اصالت / ناصالت): دو شیوه ممکن هستی دازاین - برعهده گرفتن آگاهانه امکان‌های خویش، در برابر تسلیم شدن به هنجارهای عمومی das Man. Angst (اضطراب) در برابر Furcht (ترس): حالت خلقی بنیادینی که در آن، برخلاف ترس از چیزی معین، کل معناداری جهان بی‌معنا می‌شود و دازاین با هیچ‌چیز - و - هیچ‌کجا روبه‌رو

می‌شود. Sein-zum-Tode (هستی-به-سوی-مرگ): برعهده‌گرفتن آگاهانهٔ مرگ به‌عنوان امکانِ خودمانی‌ترین، غیرقابل‌تجاوز و غیرقابل‌واگذاریِ دازاین.

Kehre (چرخش): تغییر نقطهٔ عزیمتِ تفکرِ هایدگر پس از میانهٔ دههٔ ۱۹۳۰، از تحلیلِ دازاین به‌سوی تمرکز بر خودِ هستی و «رویداد» Aletheia (Ereignis). (الثیا): بازخوانیِ هایدگری از حقیقت، نه به‌معنای مطابقتِ گزاره‌ای بلکه به‌معنای «ناپوشیدگی» یا آشکارگیِ بنیادینِ هستنده. Gestell (چارچوب‌گذاری): شیوهٔ آشکارگیِ ویژهٔ تکنولوژیِ مدرن که در آن همه‌چیز به «ذخیرهٔ در دسترس» (Bestand) تقلیل می‌یابد. Lichtung (روشنگاه): استعارهٔ هایدگری برای فضایی که در آن هستی می‌تواند آشکار شود -مانند فضای بازِ روشنی در دلِ جنگلی انبوه.

۱۶. منابع پیشنهادی برای مطالعهٔ بیشتر

برای ورود نظام‌مند به فلسفهٔ هایدگر، کتاب هیوبرت درایفوس با عنوان Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time Division I یکی از روشن‌ترین و در عین حال دقیق‌ترین شرح‌های بنده‌بند بر بخش نخستِ هستی و زمان به‌شمار می‌رود، و کتاب چارلز گویگنون با عنوان Heidegger and the Problem of Knowledge و مجموعه‌مقالاتِ ویراستهٔ او Cambridge Companion to Heidegger نیز از منابعِ استانداردِ آکادمیک‌اند. برای معرفیِ کوتاه‌تر و آموزشی‌تر، کتاب مایکل اینوود با عنوان Heidegger: A Very Short Introduction گزینهٔ مناسبی برای آغاز است.

برای بررسی دقیق رابطه هایدگر با نازیسم، کتاب جنجال برانگیز ویکتور فاریاس
Heidegger and Nazism (که آغازگر موج نخست این بحث در دهه ۱۹۸۰
بود) باید در کنار نقدهای متعادل‌تر بعدی -مانند کتاب هوگو اُت با عنوان Martin
Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie (ترجمه انگلیسی: Martin
Heidegger: A Political Life) و پژوهش‌های اخیرتر پیترو ترائوی و دوناتلا
دی‌چزاره درباره دفترهای سیاه- خوانده شود تا تصویری متوازن به‌دست آید. برای
آثار متأخر هایدگر درباره تکنیک و هنر، کتاب ژولین یانگ با عنوان Heidegger's
Philosophy of Art و کتاب آیوان ایلد با عنوان Heidegger's Later
Philosophy راهنمای مفیدی به‌شمار می‌روند. سرانجام، برای زندگی‌نامه کامل
فکری، کتاب رودیگر زافرانسکی با عنوان Martin Heidegger: Between
Good and Evil یکی از متوازن‌ترین و خواندنی‌ترین زندگی‌نامه‌های فلسفی هایدگر
است که هم به عمق فلسفی او و هم به ابعاد تاریک زندگی سیاسی‌اش به‌طور جدی
می‌پردازد.

فصل چهارم

مونتسکیو

Montesquieu 1689–1755

تحلیلی جامع بر روح القوانين، تفکیک قوا، نظریهٔ اقلیم و میراث فکری

۱. زندگی‌نامه و زمینه تاریخی-فکری

شارل لویی دو سکوندا، بارون دو لا برد و دو مونتسکیو (Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu) در سال ۱۶۸۹ در قصر لا برد، نزدیک بوردو در جنوب غربی فرانسه، در خانواده‌ای اشرافی «طبقه ردا» (noblesse de robe) -یعنی اشرافیتی که مقام خود را نه از طریق جنگاوری سنتی بلکه از طریق تصدی مناصب قضایی و اداری به دست آورده بود- زاده شد. این خاستگاه حقوقی-قضایی تأثیر ماندگاری بر کل زندگی فکری او گذاشت: مونتسکیو در سال ۱۷۱۶، پس از مرگ عمویش، هم لقب بارونی و هم سمت ریاست پارلمان بوردو (Parlement de Bordeaux)، یکی از مهم‌ترین دادگاه‌های عالی فرانسه که هم‌زمان کارکردی قضایی و شبه‌قانون‌گذارانه داشت) را به ارث برد و برای حدود ده سال در این سمت قضایی به فعالیت پرداخت -تجربه‌ای مستقیم از کارکرد نهادهای حقوقی که بعدها بنیاد تجربی روش‌شناسی حقوقی-تطبیقی او در روح‌القوانین را تشکیل داد.

مونتسکیو در سال ۱۷۲۶ سمت قضایی خود را فروخت (رسمی رایج در فرانسه آن روزگار برای تأمین مالی سلطنت) تا بتواند به‌طور کامل به مطالعه و سفر بپردازد. او در سال‌های ۱۷۲۸ تا ۱۷۳۱ سفر طولانی‌ای به سراسر اروپا انجام داد که در آن، برخلاف بسیاری از فیلسوفان هم‌عصرش که عمدتاً از طریق مطالعه کتابخانه‌ای با نهادهای دیگر کشورها آشنا می‌شدند، به‌طور مستقیم و از نزدیک نهادهای سیاسی و حقوقی آلمان، مجارستان، ایتالیا، و به‌ویژه انگلستان (که نزدیک به دو سال، از

۱۷۲۹ تا ۱۷۳۱، در آنجا اقامت داشت) را مشاهده کرد. اقامت او در انگلستان - جایی که به عضویت انجمن سلطنتی (Royal Society) درآمد و از نزدیک با کارکرد پارلمان، دادگاه‌ها، و قانون اساسیِ نانوشته انگلیسی پس از انقلابِ باشکوه ۱۶۸۸ آشنا شد- تجربه‌ای تعیین‌کننده بود که مستقیماً به تحلیل مشهور او از قانون اساسی انگلستان در کتاب یازدهم روح‌القوانین انجامید.

مونتسکیو در سال ۱۷۲۸ همچنین به عضویت فرهنگستان فرانسه (Académie française) درآمد -افتخاری که پیش از آن، به دلیل شهرت جنجالی نامه‌های ایرانی (که به صورت ناشناس منتشر شده بود اما به سرعت هویت نویسنده‌اش فاش شد)، با تردیدهایی روبه‌رو بود. پس از بازگشت از سفر اروپایی، مونتسکیو باقی عمر خود را عمدتاً در قصر لا برد و در پاریس سپری کرد و به نگارش دو اثر بزرگ بعدی خود - ملاحظاتی در باب علل عظمت و انحطاط رومیان (۱۷۳۴) و شاهکار نهایی او، درباره روح‌القوانین (De l'esprit des lois، ۱۷۴۸) - پرداخت؛ اثری که پس از حدود بیست سال کار پژوهشی و نگارشی، در سال ۱۷۴۸ در ژنو (برای پرهیز از سانسور فرانسه) منتشر شد و تقریباً بلافاصله به یکی از پرخواننده‌ترین و تأثیرگذارترین آثار سیاسی سراسر عصر روشنگری بدل گشت. مونتسکیو در اواخر عمر به تدریج بینایی خود را از دست داد و در سال ۱۷۵۵ در پاریس درگذشت.

روح‌القوانین، به‌رغم موفقیت فوری خود در میان خوانندگان عمومی (کتاب در کمتر از دو سال به بیست و دو چاپ رسید)، بلافاصله با مخالفت شدید کلیسای کاتولیک روبه‌رو شد: رساله در سال ۱۷۵۱ در فهرست کتب ممنوعه واتیکان (Index

Librorum Prohibitorum) قرار گرفت، عمدتاً به این دلیل که مونتسکیو در آن، اصول حقوق و سیاسی را نه بر پایه وحی الهی یا اقتدار کلیسا، بلکه بر پایه علت طبیعی و تجربه تاریخی بشری استوار ساخته بود - رویکردی که آن را در همان سنت سکولار سازی اندیشه سیاسی قرار می داد که هابز و اسپینوزا پیش تر آغاز کرده بودند. مونتسکیو در پاسخ به این انتقادات، رساله دفاعیه ای با عنوان دفاع از روح القوانین (Défense de l'Esprit des lois، ۱۷۵۰) نوشت که در آن استدلال کرد اثرش هرگز قصد تضعیف دین را نداشته، بلکه صرفاً می کوشد قلمرو نهادهای سیاسی بشری را از قلمرو ایمان دینی متمایز سازد.

مونتسکیو، به رغم خاستگاه اشرافی خود، در سراسر زندگی حرفه ای اش نیز به مسائل عملی اقتصادی و کشاورزی علاقه جدی داشت: او در قصر لا برد شخصاً به مدیریت تاکستان های خانوادگی می پرداخت و یکی از نخستین اشراف فرانسوی بود که شیوه های نوین کشاورزی انگلیسی را در املاک خود به کار گرفت. این آشنایی مستقیم و عملی با مدیریت اقتصادی یک ملک، در کنار سال ها تجربه قضایی او در پارلمان بوردو، به مونتسکیو زمینه ای تجربی و کاملاً غیرانتزاعی برای نگارش بخش های اقتصادی روح القوانین - به ویژه بحث های او درباره تجارت، پول، و مالیات - بخشید که او را از بسیاری از فیلسوفان صرفاً کتابخانه ای هم عصرش متمایز می ساخت.

۲. آثار اصلی و سیر تحول فکری

نخستین اثرِ مهمِ مونتسکیو، نامه‌های ایرانی (Lettres persanes، ۱۷۲۱)، رمانی است در قالبِ نامه‌نگاریِ خیالی میانِ دو مسافرِ ایرانی -ازبک و ریکا- که برای سفر به فرانسه، حرمسرای ازبک را در اصفهان به همراهیِ خواجگان ترک کرده‌اند. این اثر، که در ژانرِ محبوبِ آن روزگار موسوم به «نامه‌نگاریِ ایرانی» یا به‌طورِ کلی‌تر ادبیاتِ سفرنامه‌ی خیالی شرقی نوشته شده، به مونتسکیو امکان می‌دهد از طریقِ نگاهِ «بیگانه» و به‌ظاهر ساده‌لوحِ دو مسافرِ ایرانی به فرانسه، نقدی تند و طنزآمیز از نهادهای سیاسی، دینی و اجتماعیِ فرانسهٔ عصرِ لویی چهاردهم -از جمله دربارِ سلطنتی، کلیسای کاتولیک، و نظامِ مالیِ فروپاشیده- ارائه دهد؛ و هم‌زمان، از طریقِ روایتِ موازیِ فروپاشیِ تدریجیِ نظمِ حرمسرا در غیابِ ازبک، تأملی دربارهٔ ماهیتِ استبداد و رابطهٔ آن با سرکوبِ آزادی -چه در قلمروِ سیاسی و چه در قلمروِ خصوصی- به دست دهد.

دومین اثرِ مهم، ملاحظاتِ در بابِ عللِ عظمت و انحطاطِ رومیان (Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence، ۱۷۳۴)، تحلیلی است از تاریخِ روم -از بنیان‌گذاری تا سقوط- که در آن مونتسکیو می‌کوشد نشان دهد عظمت و زوالِ یک تمدن، برخلافِ تبیین‌های سنتی الهیاتی یا صرفاً روایی، تابعِ علل و قوانینِ قابلِ شناساییِ سیاسی، نظامی و اجتماعی است: به‌ویژه، مونتسکیو استدلال می‌کند که همان فضایلِ نظامی و جمهوری‌خواهانه‌ای که روم را به عظمت رساندند (نظمِ نظامی، میهن‌دوستی، فضیلت‌مداری، اعتدالِ نهادی)، وقتی امپراتوریِ روم بیش از حد گسترش یافت، دیگر

نمی‌توانستند در مقیاس یک امپراتوری عظیم حفظ شوند و خود به عامل اصلی فروپاشی داخلی و انحطاط اخلاقی بدل شدند - تزی که پیش‌درآمد مستقیم یکی از استدلال‌های محوری بعدی او در روح‌القوانین درباره نسبت میان اندازه قلمرو و شکل حکومت است.

شاهکار نهایی مونتسکیو، درباره روح‌القوانین (۱۷۴۸)، اثری عظیم در سی و یک کتاب است که طیف گسترده‌ای از موضوعات - از طبقه‌بندی اشکال حکومت و تفکیک قوا، تا نظریه اقلیم، حقوق کیفری، نظام فئودالی اروپا، تجارت، و جمعیت‌شناسی - را در بر می‌گیرد. عنوان کتاب خود گویای روش مونتسکیوست: او در پی کشف «روح» (l'esprit) قوانین است - یعنی مجموعه علل و رابطه‌های زیربنایی (اقلیم، دین، تجارت، آداب و رسوم، شکل حکومت) که هر نظام حقوقی خاص را در بافت منحصربه‌فرد خودش قابل فهم می‌سازند، به جای آنکه، آن‌گونه که بسیاری از حقوق‌دانان عقل‌گرای پیش از او می‌کردند، به دنبال یک نظام واحد و جهان‌شمول حقوق طبیعی باشد که برای همه ملل و در همه اعصار به یکسان معتبر است.

ساختار کتاب، که در نگاه نخست پراکنده و فاقد نظم منطقی خطی به نظر می‌رسد (ویژگی‌ای که حتی برخی از معاصران مونتسکیو، از جمله ولتر، آن را نقد کردند و کتاب را «هزارتویی بدون نقشه» خواندند)، در واقع پیرو منطق درونی خاص خود است: مونتسکیو از کتاب‌های یکم تا سیزدهم به تحلیل نظری و انتزاعی‌تر اشکال حکومت، اصول آن‌ها، و آزادی سیاسی می‌پردازد؛ از کتاب‌های چهاردهم تا نوزدهم

به عوامل فیزیکی و طبیعی مؤثر بر قوانین (اقلیم، خاک، شیوه معیشت) روی می آورد؛ از کتاب‌های بیستم تا بیست و سوم به عوامل اقتصادی و جمعیت‌شناختی (تجارت، پول، جمعیت) می‌پردازد؛ و در کتاب‌های پایانی (بیست و چهارم تا سی و یکم) به تحلیل تاریخی مفصلی از قوانین رومی، فرانسوی و به‌ویژه ریشه‌های فئودالی قانون اساسی فرانسه می‌پردازد- بخشی که مونتسکیو آن را برای اثبات این نکته نوشت که سلطنت فرانسه از ابتدا، بر خلاف ادعای مطلق‌گرایان سلطنت استبدادی لویی چهاردهم، دارای سنتی از نهادهای واسطه‌اشرفی و محدودکننده قدرت پادشاه بوده است.

ملاحظات در باب علل عظمت و انحطاط رومیان، به‌رغم آنکه اغلب در سایه روح‌القوانین قرار می‌گیرد، از نظر روش‌شناختی گام مهمی در تحول فکری مونتسکیو بود: این اثر، برخلاف سنت رایج تاریخ‌نگاری اخلاقی-عبرت‌آموز آن روزگار که سقوط روم را به فساد اخلاقی فردی امپراتوران یا خشم الهی نسبت می‌داد، برای نخستین بار می‌کوشد الگویی نظام‌مند و غیرشخصی از علیت تاریخی-مبتنی بر عوامل ساختاری نظامی، اقتصادی و سیاسی- ارائه دهد. ولتر، که در بسیاری موارد با مونتسکیو اختلاف نظر داشت، این اثر را «شاید معقول‌ترین کتابی که فرانسویان نوشته‌اند» خواند، و مورخان بعدی-از جمله ادوارد گیب، نویسنده تاریخ زوال و سقوط امپراتوری روم- به‌صراحت از تحلیل ساختاری مونتسکیو الهام گرفتند، هرچند گیب اهمیت به‌مراتب بیشتری به عوامل فرهنگی و دینی (به‌ویژه گسترش مسیحیت) در توضیح انحطاط روم قائل بود.

۳. روش‌شناسی: «علم جدید سیاست» و نسبی‌گرایی تاریخی-فرهنگی

نوآوریِ روش‌شناختیِ بنیادینِ مونتسکیو، که او را از سنتِ حقوقِ طبیعیِ عقل‌گرای پیش از خود (گروسیوس، پوفندورف، هابز، لاک) متمایز می‌سازد، رویکردِ تجربی، تاریخی و تطبیقی‌اش به مطالعهٔ نهادهای سیاسی و حقوقی است. مونتسکیو، به‌جای آنکه از اصولِ انتزاعیِ عقلِ محض یک نظامِ حقوقیِ آرمانیِ واحد را برای همهٔ جوامع استنتاج کند، معتقد است که قوانین باید همواره در نسبت با مجموعه‌ای از عواملِ عینی و متغیر سنجیده شوند: طبیعتِ فیزیکیِ کشور (اقلیم، آب‌وهوا، وسعتِ خاک)، شیوهٔ معیشتِ مردمانش (کشاورزی، دامداری، تجارت)، شکلِ حکومتی که برای آن‌ها مقرر شده، دین، ثروت، جمعیت، آداب‌ورسوم و رفتارها. مونتسکیو این نکته را در جملهٔ آغازینِ کتابِ اول به‌طرزی فشرده صورت‌بندی می‌کند: «قوانین، در معنای گسترده‌ترشان، روابطِ ضروریِ ناشی از طبیعتِ اشیا هستند» (Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses) - تعریفی که هم‌زمان قوانینِ فیزیکیِ طبیعت و قوانینِ اجتماعیِ بشری را در یک چارچوبِ واحدِ رابطه‌محور می‌گنجاند.

این رویکرد، که برخی مورخانِ علومِ اجتماعی آن را نخستین صورت‌بندیِ نظام‌مندِ یک «علمِ تطبیقیِ سیاست» یا حتی جامعه‌شناسیِ اولیه می‌دانند (امیل دورکیم، جامعه‌شناسِ فرانسوی، رسالهٔ دکتریِ خود را دقیقاً دربارهٔ سهمِ مونتسکیو در بنیان‌گذاریِ علومِ اجتماعی نوشت)، به مونتسکیو امکان می‌دهد که موضعی نسبی‌گرایانه اما نه شکاکانه اتخاذ کند: او مدعی نیست که هیچ معیارِ کلی‌ای برای

داوری خوب و بد نهادهای سیاسی وجود ندارد (چنان که یک نسبی گرایی رادیکال اخلاقی ادعا می کند)، بلکه استدلال می کند که کارآمدی و عدالت یک نظام حقوقی معین را باید در بافت خاص آن سنجید - قانونی که برای اقلیم گرم آسیا یا برای وسعت عظیم یک امپراتوری مناسب است، لزوماً برای اقلیم معتدل اروپای شمالی یا برای وسعت محدود یک جمهوری کوچک مناسب نخواهد بود. این رویکرد «رابطه ای» و ضد جزم اندیشه، مونتسکیو را به یکی از پیشگامان اصلی روش تاریخی-تطبیقی در علوم سیاسی و حقوقی بدل کرد - روشی که بعدها هگل نیز، چنان که در فصل نخست این مجموعه دیدیم، آن را در تحلیل خودش از رابطه نهادهای «روح» تاریخی هر ملت (Volksgeist) ادامه داد، هرچند در چارچوبی متافیزیکی ترو نظام مندتر.

مونتسکیو در همین راستا، از منابع گسترده و نامتعارفی برای زمانه خود بهره می گرفت: او سفرنامه های مسافران اروپایی به آسیا، آفریقا و آمریکا (از جمله گزارش های میسیونرهای یسوعی از چین و ایران) را با دقتی تقریباً مردم نگارانه مطالعه می کرد و می کوشید داده های تجربی به دست آمده از این منابع - هرچند غالباً ناقص و جانب دارانه - را با تحلیل تاریخی متون کلاسیک یونانی و رومی (توسیدید، تاسیتوس، پلوتارک) ترکیب کند. این رویکرد تطبیقی میان فرهنگی، که مونتسکیو را از فیلسوفان کاملاً اروپا محور زمانه خود متمایز می ساخت، در عین حال، به دلیل کیفیت نابرابر و اغلب استعماری-جانب دارانه منابع اصلی او، همان محدودیت هایی

را به ارث برد که در تحلیلِ نظریهٔ اقلیم (بخشِ چهارم) و در تصویرِ او از «استبدادِ شرقی» (بخشِ هشتم) به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

۴. نظریهٔ اقلیم و علل مادی

یکی از جنجالی‌ترین و در عین حال تأثیرگذارترین بخش‌های روح‌القوانین (کتاب‌های چهاردهم تا هفدهم)، «نظریهٔ اقلیم» (théorie du climat) است که در آن مونتسکیو می‌کوشد رابطه‌ای علی میان آب‌وهوای فیزیکی یک سرزمین و خلق‌وخو، نهادهای سیاسی و حتی نظام حقوقی ساکنان آن برقرار کند. مونتسکیو، با استناد به فیزیولوژی رایجِ زمانهٔ خود (نظریهٔ الیاف و اعصابِ بدن)، استدلال می‌کند که آب‌وهوای سرد الیافِ بدن را منقبض و در نتیجه انرژی، شجاعت و روحیهٔ آزادی‌خواهی ساکنانِ مناطقِ شمالی را تقویت می‌کند، حال آنکه گرمای شدیدِ مناطقِ استوایی الیاف را شل و روحیه را کاهل، منفعل و مستعدِ تسلیم در برابرِ استبداد می‌سازد؛ از همین رو، به باورِ مونتسکیو، تصادفی نیست که استبدادهای بزرگِ تاریخ (امپراتوری عثمانی، ایران، هند، چین) عمدتاً در اقلیم‌های گرم شکل گرفته‌اند، حال آنکه سنتِ آزادیِ سیاسی عمدتاً در اروپای معتدل و شمالی ریشه دوانده است.

این بخش از نظریهٔ مونتسکیو، از دیدگاهِ علمیِ امروز، به‌طور گسترده بی‌اعتبار و از منظرِ اخلاقی به‌شدت مسئله‌دار شمرده می‌شود: فیزیولوژیِ زیربنایی‌اش (نظریهٔ الیاف) هیچ پایهٔ علمیِ معتبری ندارد، و کاربردِ آن برای توجیهِ سلسله‌مراتبی از تمدن‌ها - با اروپای معتدل در رأسِ آن - آن را به یکی از منابعِ اولیهٔ تعصباتِ نژادی - جغرافیاییِ اروپاییِ سده‌های بعد بدل کرده است؛ ادوارد سعید در شرق‌شناسی

به روشنی نشان می‌دهد که چگونه این نوع تقابلِ دوگانه‌ی «شرقِ مستبد و منفعل» در برابرِ «غربِ آزاد و پویا» - که مونتسکیو یکی از صورت‌بندی‌کنندگانِ فلسفیِ اصلیِ آن بود - بنیادِ ایدئولوژیکِ توجیهِ استعمارِ اروپایی در سده‌های نوزدهم و بیستم را فراهم آورد. با این حال، شارحانِ منصف‌ترِ مونتسکیو (مانند مونتسکیو-پژوهانِ معاصر چون سلما هوارسکی) یادآور می‌شوند که خودِ مونتسکیو، برخلافِ بسیاری از پیروانِ بعدی‌اش، این تأثیرِ اقلیمی را نه یک جبرِ مطلق و تغییرناپذیر، بلکه صرفاً یکی از چندین عاملِ در تعاملِ دائمی با یکدیگر می‌دانست - و به‌صراحت استدلال می‌کند که «قانون‌گذارِ خردمند» می‌تواند و باید از طریقِ نهادهای حقوقیِ مناسب، اثراتِ منفیِ اقلیم را تعدیل کند، نه آنکه به‌سادگی تسلیمِ آن شود؛ به‌عبارتِ دیگر، اقلیم برای مونتسکیو یک زمینه‌ی علیّ اولیه است، نه سرنوشتِ گریزناپذیر.

نکتهٔ مهمِ دیگری که در بحث‌های معاصر دربارهٔ نظریهٔ اقلیم غالباً نادیده گرفته می‌شود، کارکردِ سیاسیِ ضمنیِ این نظریه در زمانهٔ خودِ مونتسکیو است: با نسبت‌دادنِ خلق و خویِ سیاسی به عواملِ فیزیکیِ غیرقابل‌تغییر (اقلیم)، مونتسکیو به‌طورِ ضمنی این امکانِ نظریِ خطرناک را که استبدادِ سیاسی صرفاً محصولِ فسادِ اخلاقیِ یک ملتِ خاص یا سرشتِ ذاتیِ نژادیِ آن است، تضعیف می‌کرد؛ به‌جای آن، او چارچوبی ارائه می‌داد که در آن، حتی رفتارِ به‌ظاهر «مستبدپذیر» یک ملت، پدیده‌ای قابل‌تبیینِ علیّ و از این رو، دست‌کم در اصل، قابلِ اصلاح از طریقِ نهادهای حقوقیِ مناسب بود - نه یک نقصِ ذاتی و غیرقابل‌تغییرِ اخلاقی یا نژادی. این جنبهٔ نسبتاً «رهایی‌بخش‌تر» نظریهٔ اقلیم، در کنارِ کاربردهای بعدیِ آن در توجیهِ

سلسله‌مراتبِ نژادی، نشان می‌دهد که میراثِ فکریِ این بخش از روح‌القوانین، همچون بسیاری دیگر از آموزه‌های اندیشمندانِ روشنگری، در طولِ تاریخ به‌گونه‌ای دوسویه و متناقض به کار گرفته شده است.

۵. طبقه‌بندی اشکال حکومت: طبیعت و اصلِ هر حکومت

هستهٔ مرکزیِ نظریهٔ سیاسیِ مونتسکیو در کتاب‌های دوم و سوم روح‌القوانین صورت‌بندی می‌شود، جایی که او تمایزِ مهمی میانِ «طبیعتِ» (nature) هر شکلِ حکومت -یعنی ساختارِ نهادیِ آن، اینکه چه کسی و چگونه حاکمیت را اعمال می‌کند- و «اصلِ» (principe) آن -یعنی احساسات و انگیزه‌های روان‌شناختی- اخلاقی‌ای که آن حکومت را به حرکت درمی‌آورند و بدونِ آن‌ها فرومی‌پاشد- برقرار می‌کند. مونتسکیو سه شکلِ اصلیِ حکومت را از هم متمایز می‌کند: جمهوری (که خود به دو زیرشاخهٔ دموکراتیک، که در آن قدرتِ حاکمه در دستِ کلِ مردم است، و اریستوکراتیک، که در آن قدرت در دستِ بخشی از مردم است، تقسیم می‌شود)؛ سلطنت (monarchie)، که در آن یک فرد بر اساسِ قوانینِ ثابت و از طریقِ نهادهای واسطه (به‌ویژه اشرافیتِ موروثی) حکومت می‌کند؛ و استبداد (despotisme)، که در آن یک فرد، بدونِ هیچ قانون یا قاعده‌ای، صرفاً بر اساسِ ارادهٔ شخصی و هوس، حکومت می‌کند.

اصلِ (principe) متناظرِ هر یک از این سه شکل، به باورِ مونتسکیو، به‌ترتیب عبارت است از: فضیلت (vertu)، به معنایِ سیاسیِ خاصِ مونتسکیویی -یعنی عشقِ به میهن و تن‌دادنِ داوطلبانهٔ فرد به برابری و منافعِ عمومی، نه فضیلتِ اخلاقی

شخصی به معنای مسیحی)؛ اعتدال یا افتخار (honneur، یعنی جاه‌طلبی فردی اشراف برای کسب منزلت و تمایز، که در نظام سلطنتی به طرزی متناقض‌نما در خدمت نظم عمومی به کار گرفته می‌شود)؛ و ترس (crainte، یعنی رعب ناشی از قدرت خودسرانه حاکم مستبد، که تنها نیروی است که می‌تواند رعایا را در نبود هرگونه قانون یا افتخار، مطیع نگاه دارد). نکته مهم روش‌شناختی این است که مونتسکیو معتقد است فروپاشی هر حکومت، در بیشتر موارد، نه از طریق تغییر ناگهانی طبیعت نهادی‌اش، بلکه از طریق فساد تدریجی همان اصل روان‌شناختی‌ای که آن را برپا نگه می‌داشت، رخ می‌دهد: جمهوری وقتی سقوط می‌کند که فضیلت - یعنی روحیه برابری طلبانه و فداکاری عمومی - در میان شهروندان جای خود را به روحیه نابرابری طلبانه افراطی یا خودخواهی فردی بدهد؛ و سلطنت وقتی به استبداد سقوط می‌کند که پادشاه نهادهای واسطه اشرافی - که به باور مونتسکیو «کانال‌های ضروری» انتقال قدرت‌اند - را نابود کند و مستقیماً و بی‌واسطه بر توده رعایا حکومت کند.

این تحلیل، مونتسکیو را به یکی از نخستین نظریه‌پردازان آنچه امروز «فرهنگ سیاسی» (political culture) خوانده می‌شود بدل کرده است: به باور او، هیچ قانون اساسی، هر قدر هم از نظر نهادی و صوری بی‌عیب، نمی‌تواند بدون وجود روحیه اخلاقی متناسب با آن در میان شهروندان، پایدار بماند - بینشی که تأثیر مستقیمی بر تحلیل بعدی توکویل از «عادات دل» (habits of the heart) در

دموکراسی آمریکایی، و بر مفهوم معاصر «سرمایه اجتماعی» در علوم سیاسی گذاشته است.

مونتسکیو در تحلیل خود از جمهوری دموکراتیک، به‌ویژه بر ضرورت برابری نسبی ثروت در میان شهروندان تأکید می‌کند: از آنجا که فضیلت -یعنی اصل جمهوری- مستلزم تن دادن داوطلبانه فرد به منافع عمومی است، نابرابری شدید اقتصادی، با تشدید حسادت‌های طبقاتی و تضعیف حس برابری شهروندی، مستقیماً فضیلت جمهوری خواهانه را تحلیل می‌برد؛ به همین دلیل، مونتسکیو مدافع قوانین سخت‌گیرانه علیه تمرکز بیش‌ازحد ثروت و زمین (مانند قوانین روم باستان درباره تقسیم برابر زمین) در جمهوری‌های دموکراتیک است. در تحلیل سلطنت نیز، مونتسکیو بر این نکته تأکید می‌کند که نابودی اشرافیت موروثی -که او آن‌ها را «کانال‌های ضروری» انتقال قدرت می‌نامد- حتی اگر با نیت نیک برابری طلبانه صورت گیرد (چنان‌که برخی مصلحان سلطنتی زمان او پیشنهاد می‌کردند)، در عمل نه به دموکراسی، بلکه به استبداد می‌انجامد؛ زیرا با حذف نهادهای واسطه، پادشاه دیگر هیچ مانع نهادی بازدارنده‌ای در برابر اراده خودسرانه خویش نخواهد داشت -پیش‌بینی تاریخی نگران‌کننده‌ای که برخی مورخان آن را در تحولات متمرکزسازی قدرت در دوران انقلاب فرانسه و پس از آن، تأیید شده می‌دانند.

مونتسکیو در تحلیل اریستوکراسی -زیرشاخه دوم جمهوری- تمایز ظریفی میان اریستوکراسی «معتدل» و «فاسد» ارائه می‌دهد: اریستوکراسی معتدل، به باور او، زمانی پایدار می‌ماند که فاصله میان طبقه اشرافی و توده مردم چندان زیاد نباشد که

مردم را کاملاً از مشارکتِ نمادین در امورِ عمومی محروم سازد، و طبقهٔ اشرافی خود را به نوعی «فضیلت» ویژه -یعنی اعتدال و خودداری از سوءاستفاده از امتیازاتِ طبقاتی- ملزم بداند؛ نمونهٔ تاریخیِ محبوبِ او در این باره، جمهوریِ ونیز است. اریستوکراسیِ فاسد، در مقابل، زمانی پدید می‌آید که طبقهٔ حاکم امتیازاتِ خود را به‌طورِ کامل موروثی و غیرقابلِ دسترس برای تودهٔ مردم سازد و از هرگونه اعتدالِ درونی دست بکشد -وضعیتی که مونتسکیو آن را در حالِ ظهور در برخی از جمهوری‌های اروپاییِ زمانِ خودش، از جمله در ژنو و برخی شهرهای ایتالیایی، مشاهده می‌کرد.

۶. تفکیکِ قوا و تحلیلِ قانونِ اساسیِ انگلستان

مشهورترین و تأثیرگذارترین بخشِ روح‌القوانین، کتابِ یازدهم و به‌ویژه فصلِ ششمِ آن با عنوانِ «دربارهٔ قانونِ اساسیِ انگلستان»، جایی است که مونتسکیو نظریهٔ خود دربارهٔ «تفکیکِ قوا» (séparation des pouvoirs) را صورت‌بندی می‌کند. مونتسکیو، با تحلیلِ (تا حدی آرمانی‌شده و نه کاملاً دقیقِ تجربی) نظامِ سیاسیِ انگلستان پس از انقلابِ ۱۶۸۸، سه نوع قدرتِ حکومتی را از هم متمایز می‌کند: قدرتِ قانون‌گذاری (législative)، قدرتِ اجراییِ مربوط به امورِ مربوط به حقوقِ ملل (یعنی سیاستِ خارجی و جنگ)، و قدرتِ اجراییِ مربوط به امورِ حقوقِ مدنی (یعنی قوهٔ قضاییه). ادعایِ محوریِ مونتسکیو این است که آزادیِ سیاسی -که او آن را «آرامشِ ذهنی ناشی از این باور که امنیتِ فرد تضمین شده» تعریف می‌کند-

تنها زمانی ممکن است که این سه قدرت در نهادهای مجزا و مستقل از یکدیگر قرار گیرند، به گونه‌ای که هیچ‌یک نتواند بر دیگری سلطه کامل یابد.

استدلالِ مونتسکیو برای این ضرورت، جمله مشهورِ او در همین کتاب است: «تجربه ابدی [تاریخ بشر نشان می‌دهد که] هر انسانی که قدرت در دست دارد، به سوءاستفاده از آن گرایش می‌یابد؛ او تا جایی پیش می‌رود که به مرزها برسد» (C'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser: il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites). از این اصلِ روان‌شناختیِ بدبینانه دربارهٔ فسادِ اجتناب‌ناپذیرِ قدرتِ متمرکز، مونتسکیو نتیجه می‌گیرد که تنها راهِ مهارِ قدرت، «قدرت» است: باید نهادها را چنان طراحی کرد که هر قدرت به‌طور طبیعی و ساختاری، قدرتِ دیگر را محدود و متعادل کند (le pouvoir arrête le pouvoir) - اصلی که بعدها در سنتِ آمریکاییِ «نظامِ بازبینی و توازن» (checks and balances) به‌طور مستقیم و آشکار پیاده‌سازی شد.

باید تأکید کرد که تحلیلِ مونتسکیو از نظامِ سیاسیِ انگلستان، از نظرِ تاریخی محض، تا حدی آرمانی‌شده و نه کاملاً منطبق بر واقعیتِ عملیِ حکومتِ انگلستان در آن دوران بود (که در آن، تفکیکِ قوا هرگز به‌طور کامل و انعطاف‌ناپذیر اجرا نمی‌شد، و کابینه‌ی وزیران در عمل رابطه‌ای نزدیک با پارلمان داشت). با این حال، اهمیتِ تاریخیِ این تحلیل نه در دقتِ توصیفیِ آن، بلکه در تأثیرِ هنجاری و الهام‌بخشِ آن نهفته است: بنیان‌گذارانِ ایالاتِ متحدهٔ آمریکا - به‌ویژه جیمز مدیسون در مقالاتِ

فدرالیست (به‌ویژه مقالهٔ چهل‌وهفتم که مستقیماً به تفسیرِ مونتسکیو دربارهٔ تفکیکِ قوا اختصاص دارد) - مونتسکیو را «نورافکن» (oracle) اصلیِ خود در طراحیِ قانونِ اساسیِ آمریکا (۱۷۸۷) با سه قوهٔ مستقلِ مقننه، مجریه و قضاییه و نظامِ کاملِ بازبینی و توازنِ متقابل، به‌طور صریح نام می‌بردند؛ به این معنا، مونتسکیو را می‌توان بنیان‌گذارِ فکریِ اصلیِ نهادِ تفکیکِ قوا در سنتِ حقوقِ اساسیِ مدرن، به‌ویژه در سنتِ آمریکایی، دانست.

نکتهٔ ظریفی که در بازخوانی‌های سطحیِ مونتسکیو غالباً نادیده گرفته می‌شود، تمایزِ او میانِ «تفکیک» محضِ قوا (که در آن هر قوه به‌طورِ کامل از دیگری جدا و بی‌ارتباط است) و آنچه شارحانِ متأخرتر آن را «قوایِ مختلط» یا «توازنِ متقابل» (mixed government / checks and balances) می‌نامند. مونتسکیو در تحلیلِ خود از انگلستان به‌روشنی نشان می‌دهد که او در پیِ تفکیکِ مطلق و انزوایِ کاملِ قوا از یکدیگر نیست، بلکه در پیِ نوعی وابستگیِ متقابلِ کنترل‌شده است: برای نمونه، او پیشنهاد می‌کند که قوهٔ مجریه باید حقِ وتویِ قوانینِ قوهٔ مقننه را داشته باشد (تا از تجاوزِ احتمالیِ پارلمان به قدرتِ اجراییِ جلوگیری شود)، و در عین حال قوهٔ مقننه باید کنترلِ سالانه بر بودجهٔ نظامی و اجراییِ دولت داشته باشد. این مدلِ ظریف‌ترِ «استقلالِ متقابل و کنترل‌شده»، به‌جای انزوایِ کاملِ سه قوه، دقیقاً همان چیزی است که در طراحیِ قانونِ اساسیِ آمریکا - با حقِ وتویِ رئیس‌جمهور، تأییدِ سنا برای انتصاباتِ قضایی، و قدرتِ کنگره برای استیضاح - به‌طورِ مستقیم پیاده‌سازی شد.

مونته‌سکیو در همان کتاب یازدهم، پیش از تحلیل انگلستان، سیر کوتاهی از تاریخ تفکیک قوا -از قانون اساسی روم باستان (که در آن قوه مقننه میان مجلس سنا و مجمع عمومی مردم تقسیم شده بود) تا نظام‌های فئودالی اروپای قرون وسطا (که در آن، به باور مونته‌سکیو، اشرافیت زمین‌دار به‌طور طبیعی نقش محدودکننده قدرت سلطنتی را ایفا می‌کرد)- ارائه می‌دهد. این تحلیل تاریخی به مونته‌سکیو امکان می‌دهد استدلال کند که تفکیک قوا نه یک اختراع کاملاً بدیع سده هجدهم، بلکه بازیابی آگاهانه و نظام‌مند سنتی است که ریشه در تاریخ باستانی و قرون وسطایی اروپا دارد -استدلالی که هدف سیاسی ضمنی آن، مقابله با ادعای پادشاهان مطلق‌گرای فرانسه (به‌ویژه لویی چهاردهم و جانشینانش) بود که مدعی بودند اقتدار کاملاً متمرکز و بدون محدودیت آنان، سنت اصیل و باستانی سلطنت فرانسه است.

۷. آزادی مدنی و سیاسی؛ حقوق کیفری و تناسبات مجازات

مونته‌سکیو در کتاب‌های دوازدهم و سیزدهم روح‌القوانین، تمایز مهمی میان «آزادی سیاسی در نسبت با قانون اساسی» (که در کتاب یازدهم بحث شد و به تفکیک قوا مربوط می‌شود) و «آزادی سیاسی در نسبت با شهروندان» -که همان آزادی مدنی یا فردی است- برقرار می‌کند: حتی اگر یک نظام سیاسی از نظر نهادی، تفکیک قوای کاملی داشته باشد، شهروندان آن هنوز ممکن است به دلیل قوانین کیفری سرکوبگر، آزاد عملی نداشته باشند. از همین رو، مونته‌سکیو تحلیل مفصلی از اصول حقوق کیفری عادلانه ارائه می‌دهد که در آن، برخلاف رویه رایج نظام قضایی فرانسه عصر خودش (که هنوز به‌طور گسترده از شکنجه، مجازات‌های نامتناسب، و

محاکماتِ خودسرانه بهره می‌گرفت)، بر اصولی چون تناسبِ دقیقِ میانِ جرم و مجازات، منع مجازاتِ افکار و عقاید (در تمایز از اعمال)، و ضرورتِ رسیدگی منصفانه و علنی تأکید می‌کند.

مونتسکیو به‌ویژه دربارهٔ جرایم مذهبی و «جرایم علیه خدا» هشدار صریحی می‌دهد: از آنجا که خدا، به باور او، نیازی به دفاع انسانی از خود ندارد و هرگونه توهین واقعی به او را خود در آخرت مجازات خواهد کرد، قوانین کیفری بشری هرگز نباید به بهانهٔ «دفاع از دین» به مجازات کفر یا ارتداد پردازند- زیرا چنین قوانینی، در عمل، همواره ابزاری برای سرکوب سیاسی مخالفان به‌دست حاکمانِ خودسر می‌شوند، نه ابزاری راستین برای حفظِ ایمان. این استدلال، که در زمانهٔ خودِ مونتسکیو (که هنوز محاکم تفتیش عقاید و اعدام بدعت‌گذاران در بخش‌هایی از اروپا رایج بود) به‌شدت جسورانه بود، او را به یکی از پیشگامانِ اصلیِ اصلِ سکولاریسمِ حقوقی -یعنی جداییِ نظام کیفری از قلمروِ ایمانِ دینی- در تاریخِ اندیشهٔ حقوقی غرب بدل کرده است؛ اصلی که بکارِ حقوق‌دانِ ایتالیایی، تنها هفده سال بعد در رسالهٔ تأثیرگذارِ خودِ جرایم و مجازات‌ها (۱۷۶۴) با استنادِ مستقیم به مونتسکیو بسط داد و به یکی از بنیادهای اصلیِ اصلاحاتِ حقوق کیفری مدرن در سراسرِ اروپا بدل ساخت.

مونتسکیو همچنین یکی از نخستین متفکرانی است که به‌روشنی میانِ کارکردِ «بازدارندگی» مجازات و کارکردِ «تناسب» آن تمایز می‌نهد و استدلال می‌کند که شدتِ بیش‌ازحدِ مجازات، برخلافِ تصورِ رایج، نه‌تنها بازدارندگیِ بیشتری ایجاد نمی‌کند، بلکه می‌تواند اثرِ معکوس داشته باشد: اگر مجازاتِ دزدی کوچک با

مجازات قتل یکسان باشد، دزد هیچ انگیزه اضافی‌ای برای خودداری از قتل شاهد جرم خویش نخواهد داشت - زیرا در هر دو حالت، بدترین مجازات ممکن در انتظار اوست. از این رو، مونتسکیو مدافع نظامی از مجازات «متناسب و متدرج» (proportionnalité graduée) است که در آن شدت کیفر دقیقاً با شدت جرم - نه با میل حاکم به عبرت‌آموزی یا ارضای خشم عمومی - تنظیم می‌شود؛ اصلی که بنیاد نظری بسیاری از نظام‌های حقوق کیفری مدرن، از جمله اصل «تناسب مجازات» در حقوق بین‌الملل کیفری و در قوانین اساسی متأخر، به‌شمار می‌رود.

مونتسکیو در همین کتاب‌ها، دفاع مهمی نیز از اصل برائت و از تضمینات آیین دادرسی عادلانه ارائه می‌دهد: او صریحاً می‌نویسد که «آزادی سیاسی» شهروند به‌طور مستقیم به «امنیت» یا دست‌کم به «باور» او به امنیت خویش بستگی دارد - و این امنیت تنها زمانی تضمین می‌شود که هیچ‌کس بدون آیین دادرسی شفاف و از پیش تعیین‌شده، در معرض اتهام یا مجازات قرار نگیرد. او به‌ویژه از رویه رایج نظام قضایی فرانسه - که در آن شهادت‌های ناشناس و شکنجه برای اخذ اعتراف هنوز رایج بود - به‌شدت انتقاد می‌کند و آن را نمونه‌ای از نفوذ روحیه استبدادی حتی در دل یک نظام سلطنتی نسبتاً معتدل می‌داند؛ این نگرانی از نفوذ تدریجی رویه‌های استبدادی به درون نظام‌های به‌ظاهر معتدل، یکی از مضامین تکرارشونده کل روح‌القوانین است.

۸. نامه‌های ایرانی: نقد استبداد شرقی و استعاره حرمسرا

بازگشت دوباره به نامه‌های ایرانی از این منظر بااهمیت است که این اثر، به‌رغم ظاهر ادبی و طنزآمیز خود، حاوی بذره‌های نخستین بسیاری از نظریات بالغ سیاسی مونتسکیو در روح‌القوانین است. استعاره مرکزی کتاب -حرمسرای ازبک در اصفهان، که در غیاب او و در دست خواجه‌گان نگهبان به‌تدریج به سوی آشوب، فریب و در نهایت شورش و مرگ پیش می‌رود- را می‌توان تمثیلی سیاسی برای ماهیت ذاتاً ناپایدار استبداد خواند: نظامی که صرفاً بر پایه ترس و کنترل مطلق خودسرانه استوار است (همان «اصل» استبداد که پیش‌تر بحث شد)، فاقد هرگونه سازوکار نهادی مشروع برای حل تعارض است، و از این رو محکوم به فروپاشی نهایی خویش از طریق همان خشونت است که خود بر آن بنا شده.

بخش قابل‌توجهی از نامه‌ها همچنین به توصیف نظام سیاسی ایران صفوی -که مونتسکیو آن را نمونه‌ای اعلای استبداد شرقی می‌داند- و مقایسه آن با نهادهای فرانسه اختصاص دارد؛ در نامه مشهور صدونودم، ازبک می‌نویسد که «فرمانروایان آسیایی هرگز نمی‌گذارند رعایایشان بیاموزند که خوشبختی می‌تواند از جای دیگری غیر از رضایت آنان سرچشمه گیرد»، جمله‌ای که هسته اصلی تحلیل بعدی مونتسکیو از استبداد -یعنی نبود هرگونه فضای مستقل نهادی یا اجتماعی میان فرمانروای مطلق و توده رعایای منفعل- را در قالبی ادبی پیش‌بینی می‌کند. باید افزود که تصویر مونتسکیو از «استبداد شرقی» (despotisme oriental)، که بعدها توسط متفکرانی چون کارل ویتفوگل در سده بیستم (در نظریه جنجالی «شیوه تولید آسیایی») بسط یافت، امروزه از منظر تاریخ‌نگاری پسااستعماری به‌طور گسترده به

چالش کشیده شده است: بسیاری از مورخانِ معاصرِ ایران و امپراتوریِ عثمانی نشان داده‌اند که این تصویرِ یک‌دستِ «استبدادِ شرقی» بدونِ هیچ نهادِ محدودکننده، بازتابِ دقیقِ واقعیتِ تاریخیِ پیچیده‌ترِ این جوامع نیست، بلکه تا حدِ زیادی محصولِ نیازِ گفتمانیِ اروپاییانِ روشنگری برای ساختنِ یک «دیگری» متضاد بود که در برابرِ آن، هویتِ «آزادی» خودِ اروپا تعریف می‌شد.

با این حال، باید انصاف داد که نامه‌های ایرانی، به‌رغمِ کلیشه‌های شرق‌شناختیِ خود، در عینِ حال حاوی نقدِ درخشان و صریحی از تعصباتِ خودِ اروپاییان نیز هست - به‌طوری که برخی شارحانِ متأخر (از جمله فرانکوونتوری) استدلال می‌کنند مونتسکیو از دستگاهِ ادبیِ «ناظرِ بیرونیِ ایرانی» عمدتاً به‌عنوانِ ابزاری برای نقدِ خودِ فرانسه بهره می‌گرفت، نه به‌عنوانِ گزارشی مردم‌نگارانهٔ صادقانه دربارهٔ ایرانِ واقعی؛ برای نمونه، نامه‌های ازبک دربارهٔ ریاکاریِ رهبانانِ کاتولیک، بی‌معناییِ آدابِ دربارِ ورسای، و بی‌رحمیِ تبعیضِ مذهبیِ فرانسه علیه پروتستان‌ها، از تندترین و صریح‌ترین نقدهای اجتماعیِ سراسرِ ادبیاتِ روشنگریِ فرانسه به‌شمار می‌روند. این دوگانگی - بهره‌گیری از کلیشه‌های شرقی برای نقدِ غرب، در حالِ حاضر بازتولیدِ همان کلیشه‌ها دربارهٔ شرق - نمونه‌ای گویا از پیچیدگیِ اخلاقیِ کلِ سنتِ نامه‌نگاریِ فلسفیِ روشنگری است.

۹. تجارت، «ملایمت» اخلاقی، و نظریهٔ صلح تجاری

در کتاب‌های بیستم و بیست‌ویکمِ روح‌القوانین، مونتسکیو یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌های اقتصادیِ سیاسیِ عصرِ روشنگری را صورت‌بندی می‌کند: نظریهٔ «تجارتِ

ملایم» یا *doux commerce*. مونتسکیو استدلال می‌کند که تجارت، برخلاف جنگ که مبتنی بر منطقِ برد-باختِ صفر و خشونتِ مستقیم است، طبیعتاً روحیه‌ای «ملایم‌کننده» (*adouçissant*) در رفتارِ انسان‌ها و ملت‌ها پرورش می‌دهد: «هر جا آداب و رسومِ ملایم [موجود] است، آنجا تجارت هست؛ و هر جا تجارت هست، آنجا آداب و رسومِ ملایم [نیز] هست» (*Partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces*). به باورِ او، تجارت افراد و ملت‌ها را به یکدیگر وابسته می‌سازد و از این رو منافعِ متقابلی در حفظِ صلح و پرهیز از تعارضِ خشونت‌آمیز ایجاد می‌کند - زیرا جنگ با شریکِ تجاری، منافعِ اقتصادیِ هر دو طرف را به خطر می‌اندازد.

این نظریه، که بعدها زیرِ عنوانِ کلی‌ترِ «صلحِ تجاری» (*commercial peace*) در نظریهٔ روابطِ بین‌المللی معاصر بازخوانی شده - و در کنارِ نظریهٔ «صلحِ دموکراتیک» کانتی (که در فصلِ دومِ این مجموعه بحث شد) یکی از دو ستونِ اصلیِ سنتِ لیبرالیسمِ بین‌المللی را تشکیل می‌دهد - در زمانهٔ خودِ مونتسکیو نیز واکنش‌های متفاوتی برانگیخت. ژان-ژاک روسو، که در فصلِ بعدیِ این مجموعه به تفصیل بررسی خواهد شد، به شدت با این خوش‌بینیِ مونتسکیو دربارهٔ اثراتِ اخلاقیِ تجارت مخالف بود: به باورِ روسو، تجارت و لوکس نه تنها ملایمت را ترویج نمی‌کنند، بلکه با ترویجِ خودخواهیِ رقابت‌جویانه، وابستگیِ متقابلِ فاسدکننده، و نابرابریِ فزایندهٔ اقتصادی، دقیقاً همان فضایلِ سادهٔ جمهوری خواهانه‌ای را که مونتسکیو خود در

جای دیگر کتابش (بحث «فضیلت» به عنوان اصلِ جمهوری) آن را می‌ستود، تضعیف می‌کنند-تنشِ درونی‌ای که نشان می‌دهد حتی خودِ روح‌القوانین، در نسبتِ میانِ فضیلتِ جمهوری خواهانه و رشدِ تجارتِ مدرن، عاری از تناقضِ درونی نیست. مونتسکیو در تحلیلِ خود از تجارت، تمایزِ مهمی نیز میانِ «تجارتِ اقتصادی» (commerce d'économie)، که ویژگیِ جمهوری‌های کوچک و معتدل است و در آن بازرگانان با دقت و صرفه‌جویی به دنبال سودهای اندک اما پایدارند (نمونه آن را هلند می‌داند)، و «تجارتِ تجمل» یا «لوکس» (commerce de luxe)، که ویژگیِ سلطنت‌های بزرگ‌تر است و در آن بازرگانان به دنبال سودهای کلان و به سرعت به دست آمده‌اند، برقرار می‌کند. این تمایز به مونتسکیو امکان می‌دهد که موضعِ خود را نسبت به تجارت پیچیده‌تر و ظریف‌تر از یک تأییدِ سراسر کند: تجارتِ اقتصادیِ نوعِ هلندی، به باورِ او، با فضیلتِ جمهوری خواهانه کاملاً سازگار است، حال آنکه تجارتِ تجملیِ نوعِ فرانسوی می‌تواند به فسادِ اخلاقی و نابرابری فزاینده بینجامد-تمایزی که نشان می‌دهد نگرانیِ بعدیِ روسو دربارهٔ تجارت، به طورِ کامل بی‌ارتباط با دغدغه‌های خودِ مونتسکیو نبوده است.

۱۰. برده‌داری: نقد کنایه‌آمیز و ابهام‌های آن

یکی از مشهورترین-و در عین حال بحث‌برانگیزترین-بخش‌های روح‌القوانین، فصلِ کوتاهِ مونتسکیو دربارهٔ برده‌داری در کتابِ پانزدهم است، جایی که او با استفاده از شگردِ ادبیِ کنایه تلخ (ironie)، فهرستی از استدلال‌های رایجِ مدافعانِ برده‌داری در استعمارِ اروپایی را-به ظاهر با لحنی جدی اما در واقع برای افشای پوچیِ منطقی

آن‌ها- ردیف می‌کند: برای نمونه، این استدلالِ کنایه‌آمیز که «اگر بردگان را انسان بدانیم، شک در مسیحی‌بودنِ خودِ ما پدید می‌آید» (چرا که چگونه می‌توان مسیحیانی با این همه بی‌رحمی نسبت به هم‌نوعِ خود بود)، یا این ادعای مشهور که «امری است که نمی‌توان تصور کرد خدا، که موجودی بسیار حکیم است، روحی - به‌ویژه روحی نیک- را در بدنی کاملاً سیاه جای داده باشد» -جمله‌ای که مونتسکیو آن را دقیقاً برای افشای مسخره‌بودنِ توجیهاتِ نژادیِ رایجِ برده‌داری به کار می‌برد.

با این حال، تفسیرِ این فصل در میانِ مونتسکیو پژوهانِ معاصر همچنان محلِ مناقشه است: برخی شارحان (از جمله معروف‌ترین‌شان، لوئی آلتوسر در کتابِ مونتسکیو، سیاست و تاریخ) این فصل را نمونه‌ای درخشان از نقدِ رادیکالِ روشنگرانه علیه نهادِ برده‌داری می‌دانند که با ظرافتِ ادبیِ کنایه، مؤثرتر از هر حملهٔ مستقیمی عمل می‌کند؛ در حالی که منتقدانِ دیگر (از جمله برخی از پژوهشگرانِ پسااستعماری) اشاره می‌کنند که مونتسکیو، برخلافِ برخوردِ قاطعانه‌ترِ خود با استبدادِ سیاسی، هرگز به‌طورِ صریح و بی‌ابهام خواستارِ لغوِ فوریِ نهادِ برده‌داری نشد، و حتی در جاهای دیگرِ همان کتاب، توجیهاتِ اقلیمی-اقتصادیِ محتاطانه‌ای برای وجودِ برده‌داری در مناطقِ گرمسیری ارائه می‌دهد (بر این مبنا که کارِ سنگینِ کشاورزی در گرمای شدید، بدونِ اجبار، انجام نخواهد شد) که با لحنِ کنایه‌آمیزِ همان فصل در تعارض قرار می‌گیرد. این ناسازگاریِ درونی، نمونهٔ دیگری از همان الگوی کلی‌تری است که در بررسیِ نظریهٔ اقلیمِ او نیز دیدیم: تنشِ میانِ آرمانِ

جهان‌شمول آزادی و مفروضات فرهنگی-نژادیِ زمانه‌ای که مونتسکیو در آن می‌زیست.

شایان ذکر است که مونتسکیو، در تحلیل خود از بردگی «مدنی» (esclavage civil)، یعنی بردگی فردی در برابر یک ارباب، در تمایز از بردگی سیاسی کل یک ملت در برابر حاکم مستبد)، آن را نه صرفاً یک مسئله اخلاقی مجزا، بلکه پیامد منطقی همان اصل استبداد می‌داند که پیش‌تر در بخش پنجم بررسی شد: در جوامعی که خود نظام سیاسی بر پایه اطاعت کامل و بی‌قید و شرط استوار است، رابطه ارباب-برده صرفاً بازتاب خرد همان رابطه کلان حاکم-رعیت است. این پیوند مفهومی میان استبداد سیاسی و بردگی خصوصی، که مونتسکیو آن را به‌روشنی بیان می‌کند، بعدها توسط هگل نیز، در تحلیل او از دیالکتیک ارباب-بنده (که در فصل نخست این مجموعه بررسی شد)، هرچند از زاویه‌ای کاملاً متفاوت و در سطح هستی‌شناختی خودآگاهی، بازخوانی شد.

۱۱. نقدها و میراث فکری

تأثیر روح‌القوانین بر تاریخ سیاسی مدرن را به‌سختی می‌توان اغراق‌آمیز دانست. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بنیان‌گذاران ایالات متحده آمریکا -به‌ویژه جیمز مدیسون، الکساندر همیلتون، و جان آدامز- مونتسکیو را به‌طور گسترده و صریح به‌عنوان مرجع اصلی نظری خود در طراحی قانون اساسی ۱۷۸۷ و نظام فدرال تفکیک قوا نقل‌قول کردند؛ در فرانسه، اصلاح‌طلبان اولیه انقلاب فرانسه (به‌ویژه در تدوین قانون اساسی ۱۷۹۱) نیز از چارچوب مونتسکیویی برای طراحی یک

سلطنت مشروطه فرانسوی بهره گرفتند، هرچند تحولات بعدی انقلاب به سرعت از این چارچوب معتدل فراتر رفت.

چنان که در فصل نخست این مجموعه دیدیم، هگل از مونتسکیو به عنوان یکی از نخستین متفکرانی که نهادهای حقوقی را در پیوند با «روح» تاریخی-فرهنگی هر ملت (به جای صورت بندی انتزاعی و جهان شمول حقوق طبیعی) فهمید، تجلیل می کند، هرچند نظریه ایستای تفکیک سه گانه قوا را در برابر مدل ارگانیک-دیالکتیکی خودش از وحدت قوا در دولت عقلانی به نقد می کشد. روسو نیز، در قرارداد اجتماعی، به رغم اختلاف نظر عمیقش با مونتسکیو درباره تجارت (که در بخش نهم بحث شد)، از تحلیل او درباره رابطه میان اندازه قلمرو و شکل حکومت -این ایده که جمهوری های کوچک برای حفظ فضیلت و مشارکت مستقیم شهروندی مناسب ترند، حال آنکه امپراتوری های بزرگ ناگزیر به سوی استبداد یا نظام نمایندگی سوق می یابند- بهره ای اساسی می گیرد.

در قرن نوزدهم، آلکسی دو توکویل، که خود از بسیاری جهات میراث دارِ روش شناسی تجربی-تطبیقی مونتسکیو بود، در دموکراسی در آمریکا (۱۸۳۵-۱۸۴۰) بسیاری از مفاهیم مونتسکیویی -به ویژه اهمیت نهادهای واسطه (که توکویل آن ها را در قالب «انجمن های مدنی» و خودمختاری محلی بازسازی کرد) در برابر خطر تمرکز قدرت- را برای تحلیل دموکراسی نوظهور آمریکایی به کار گرفت. در سده بیستم، نظریه پردازان قانون اساسی تطبیقی و علوم سیاسی تطبیقی، از جمله در سنت «نهادگرایی جدید» (new institutionalism)، همچنان چارچوب

مونتسکیوی رابطه میان نهادهای رسمی و «روح» غیررسمی فرهنگ سیاسی را یکی از پارادایم‌های بنیادین تحلیل تطبیقی حکومت‌ها می‌دانند.

در فلسفه سیاسی فرانسوی سده بیستم، ریموند آرون در مقالات متعدد خود درباره تاریخ اندیشه جامعه‌شناختی، مونتسکیو را در کنار اگوست کنت و امیل دورکیم، یکی از سه بنیان‌گذار اصلی سنت فرانسوی جامعه‌شناسی سیاسی قرار می‌دهد؛ و لویی آلتوسر، فیلسوف مارکسیست فرانسوی، در رساله اولیه خود مونتسکیو، سیاست و تاریخ (۱۹۵۹) استدلال می‌کند که روش‌شناسی رابطه‌محور مونتسکیو - یعنی تحلیل نهادها نه به عنوان صورت‌بندی‌های حقوقی ایستا بلکه به عنوان گرهایی در شبکه‌ای از رابطه‌های علی اجتماعی - را می‌توان پیش‌درآمد دوری اما واقعی روش‌شناسی ساختارگرایانه علوم اجتماعی سده بیستم دانست. در حوزه حقوق اساسی تطبیقی معاصر، برونو آکرمن و دیگر نظریه‌پردازان «قانون اساسی جهانی» (global constitutionalism) همچنان از چارچوب مونتسکیوی تفکیک قوا - هرچند با تعدیل‌ها و اضافات قابل توجه برای انطباق با نهادهای فراملی معاصر مانند دادگاه‌های بین‌المللی - به عنوان نقطه عزیمت اصلی تحلیل خود بهره می‌گیرند.

تأثیر مونتسکیو بر بنیان‌گذاران آمریکا آن قدر عمیق بود که برخی مورخان اندیشه سیاسی (از جمله دونالد لوتز، در پژوهش کمی مشهور خود درباره منابع استنادی نویسندگان آمریکایی دوران بنیان‌گذاری) نشان داده‌اند که مونتسکیو، در میان تمامی متفکران اروپایی، پراستنادترین نویسنده در نوشته‌های سیاسی آمریکایی دهه ۱۷۸۰

-حتی پراستنادتر از لاک- بوده است. این آمار، که در نگاه نخست ممکن است شگفت‌آور به نظر برسد (از آنجا که امروز لاک را معمولاً بنیان‌گذار اصلی فکری آمریکا می‌دانند)، نشان می‌دهد که دغدغه اصلی بنیان‌گذاران آمریکا، پس از تجربه تلخ حکومت استعماری بریتانیا، نه صرفاً اثبات حق انقلاب (که لاک آن را فراهم می‌آورد)، بلکه طراحی عملی نهادهایی بود که بتوانند از تکرار استبداد در نظام تازه بنیان‌شده جلوگیری کنند - کاری که مونتسکیو، به مراتب دقیق‌تر و عملی‌تر از لاک، ابزارهای مفهومی آن را فراهم آورده بود.

۱۲. جمع‌بندی و اهمیت مونتسکیو امروز

مونتسکیو را می‌توان بنیان‌گذار فکری دو سنت به ظاهر متفاوت اما در واقع به هم پیوسته دانست: از یک سو، سنت حقوق اساسی تفکیک قوا و بازبینی-و-توازن متقابل که امروزه بنیاد نهادی اکثریت قریب به اتفاق دموکراسی‌های مدرن جهان را تشکیل می‌دهد؛ و از سوی دیگر، روش‌شناسی تجربی-تطبیقی علوم سیاسی و اجتماعی، که نهادهای حقوقی را نه به عنوان صورت‌بندی‌های انتزاعی و جهان‌شمول، بلکه به عنوان محصولات تاریخی زمینه‌مند مجموعه‌ای پیچیده از عوامل مادی، فرهنگی و اجتماعی می‌فهمد. اهمیت او برای اندیشه حکمرانی معاصر را می‌توان در سه محور خلاصه کرد: نخست، این بینش بنیادین که آزادی سیاسی نه محصول نیت نیک حاکمان، بلکه محصول طراحی نهادی هوشمندانه‌ای است که در آن قدرت، از طریق توزیع ساختاری آن میان نهادهای مستقل و رقیب، به طور خودکار مهار می‌شود. دوم، این هشدار همچنان مرتبط که هیچ قانون اساسی صوری، هر قدر

هم از نظر نهادی بی‌عیب، نمی‌تواند بدون وجود «اصل» روان‌شناختی-فرهنگی متناسب با آن (فضیلت مدنی برای جمهوری، اعتدال و افتخار برای سلطنت مشروطه) در میان شهروندانش، پایدار بماند. سوم، روش‌شناسی نسبی‌گرا اما نه شکاکانه‌اش که نشان می‌دهد چگونه می‌توان هم‌زمان به تنوع زمینه‌مند نهادهای سیاسی ملل مختلف احترام گذاشت و در عین حال معیارهای هنجاری روشنی (تناسب مجازات، تفکیک قوا، منع استبداد) برای داوری اخلاقی و سیاسی آن‌ها حفظ کرد.

با این حال، هر بازخوانی امروزی مونتسکیو باید، همچون در مورد هایدگر و کانت که در فصل‌های پیشین دیدیم، به‌طور صادقانه با تنش‌های درونی اندیشه او روبه‌رو شود: نظریه اقلیم او، که امروز از نظر علمی بی‌اعتبار و از نظر اخلاقی مسئله‌دار است؛ ابهام اخلاقی او درباره برده‌داری، که میان نقد کنایه آمیز درخشان و توجیهات محتاطانه اقتصادی در نوسان است؛ و تصویر ساده‌انگارانه‌اش از «استبداد شرقی» که بذریه بسیاری از کلیشه‌های استعماری بعدی را در خود داشت. برای پژوهشگر حوزه حکمرانی ایران و منطقه، شاید مهم‌ترین درس مونتسکیو دقیقاً همین باشد: تحلیل نهادی دقیق و طراحی هوشمندانه تفکیک قوا ارزشمند و ضروری است، اما هرگز نباید آن را با روایت‌های ساده‌انگارانه و ازپیش‌تعیین‌شده درباره «سرشت» فرهنگی یا اقلیمی یک ملت - که همواره در خطر تبدیل شدن به توجیهی برای مدارا با استبداد یا برای برتری‌جویی فرهنگی‌اند - آمیخت.

شاید بتوان گفت که مونتسکیو، در مقایسه با سایر متفکران بررسی شده در این مجموعه، کمترین بارِ متافیزیکی و بیشترین جهت‌گیری عملی-نهادی را در میان آنان داراست: او، برخلافِ هگل که در پی کشفِ منطقِ درونیِ کلِ تاریخِ جهانی بود، یا کانت که در پی بنیان‌نهادنِ اخلاقی بر پایهٔ عقلِ محضِ عملی بود، عمدتاً یک حقوق‌دانِ عمل‌گرا و ناظرِ تیزبینِ نهادهای واقعاً موجود باقی ماند که می‌کوشید از دلِ مقایسهٔ تجربیِ نظام‌های مختلف، اصولِ کاربردیِ طراحیِ نهادیِ خوب را استخراج کند. این خصلتِ عمل‌گرایانه، که در نگاهِ نخست ممکن است او را کم‌عمق‌تر از هم‌عصرانِ متافیزیکیِ آلمانی‌اش جلوه دهد، در واقع دقیقاً همان چیزی است که میراثِ او را برای مهندسیِ عملیِ قانونِ اساسی -در برابرِ نظام‌های فلسفی بلندپروازانه‌تر اما اغلب کم‌کاربردتر برای طراحیِ نهادیِ روزمره- تا امروز زنده و کاربردی نگاه داشته است.

این عمل‌گراییِ نهادی، در عینِ حال، هزینه‌ای نظری نیز به همراه دارد: مونتسکیو، برخلافِ کانت که کرامتِ انسانی را بر پایهٔ استدلالِ فلسفیِ متقنی از خودآیینیِ عقلِ عملی بنا می‌کند، هرگز بنیادِ فلسفیِ روشنی برای اصولِ هنجاریِ خودش -چرا اساساً باید به آزادیِ سیاسی یا به کرامتِ انسانی ارزش نهاد- ارائه نمی‌دهد؛ او این ارزش‌ها را عمدتاً به‌عنوانِ مفروضاتِ بدیهیِ عصرِ روشنگری می‌پذیرد و انرژیِ فکریِ خود را صرفِ یافتنِ بهترین سازوکارهای نهادی برای تحققِ آن‌ها می‌کند. این نکته، که برخی فیلسوفانِ سیاسی آن را ضعفِ نظریِ مونتسکیو می‌دانند و برخی دیگر آن را نقطهٔ قوتِ او (از آن رو که او را از گرفتارشدن در مجادلاتِ انتزاعیِ مابعدالطبیعی که

کارآمدی عملی نظریه‌اش را به خطر بیندازد، مصون داشته)، یکی از تفاوت‌های بنیادین میان سنت فرانسوی اندیشه سیاسی نهادی-تجربی و سنت آلمانی فلسفه سیاسی نظام‌مند-متافیزیکی است که این مجموعه در فصل‌های مختلف خود آن‌ها را کنار هم قرار داده است.

۱۳. نسبت مونتسکیو با هگل، کانت، هایدگر، روسو و نیچه

چنان‌که در فصل نخست این مجموعه دیدیم، هگل نظریه تفکیک قوای سه‌گانه مونتسکیو را - که آن را ایستا و مبتنی بر توازن مکانیکی نیروهای متقابل و بی‌اعتماد به یکدیگر می‌دانست - در برابر مدل ارگانیک-دیالکتیکی خودش از وحدت قوا در دولت عقلانی نقد می‌کند، هرچند رویکرد تاریخی-نسبی‌گرایانه مونتسکیو را یکی از منابع مستقیم روش‌شناسی خود فلسفه حق می‌داند. نسبت مونتسکیو با کانت نیز، چنان‌که در فصل دوم دیدیم، از طریق مفهوم جمهوری‌خواهی است: کانت اصل تفکیک قوای مقننه و مجریه را - که مونتسکیو آن را از تحلیل تجربی قانون اساسی انگلستان استخراج کرده بود - به عنوان معیار مفهومی خود «جمهوری‌خواهی» (در تمایز از شکل حکومت، یعنی سلطنت یا اشرافیت یا دموکراسی) بازتعریف می‌کند.

درباره روسو، که در فصل بعدی این مجموعه به تفصیل بررسی خواهد شد، رابطه‌ای هم‌زمان از وامداری و تقابل عمیق برقرار است: روسو، که تنها هفت سال پس از انتشار روح‌القوانین قرارداد اجتماعی را منتشر کرد، از تحلیل مونتسکیو درباره رابطه اندازه قلمرو و شکل حکومت بهره می‌گیرد، اما در تقابل آشکار با خوش‌بینی مونتسکیو درباره تجارت (که در بخش نهم بحث شد) و با پذیرش او از سلطنت

مشروطه به عنوان شکلی مشروع از حکومت، روسو مدل جمهوری کوچک مستقیماً دموکراتیک و مبتنی بر اراده همگانی را به عنوان تنها شکل راستین مشروعیت سیاسی می‌ستاید. درباره هایدگر و نیچه، که در فصل‌های سوم و ششم این مجموعه بررسی شدند و خواهند شد، باید گفت رابطه فکری مستقیم و صریحی با مونتسکیو در آثار آنها یافت نمی‌شود؛ اما می‌توان استدلال کرد که نقد رادیکال نیچه بر «اخلاق برده‌گانه» و بر یکنواختی فرهنگی دموکراسی توده‌ای، به طور غیرمستقیم واکنشی است در برابر همان سنت نهادی لیبرال-قانون‌مدار مونتسکیویی-کانتی که نیچه آن را نشانه افول اراده و فردیت خلاق در تمدن مدرن می‌دید؛ نکته‌ای که در فصل نیچه این مجموعه با تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد.

درباره هایدگر به طور خاص‌تر، می‌توان افزود که نقد هایدگر متأخر بر تکنولوژی مدرن -یعنی این ادعا که Gestell همه‌چیز، از جمله نهادهای سیاسی، را به «ذخیره در دسترس» قابل محاسبه تقلیل می‌دهد- را می‌توان، هرچند از زاویه‌ای کاملاً متفاوت از منظر هستی‌شناسی بنیادین، نوعی پژواک دیر هنگام از نگرانی خود مونتسکیو درباره خطر تبدیل حکمرانی به مجموعه‌ای از سازوکارهای صرفاً مکانیکی و بی‌روح دانست؛ با این تفاوت بنیادین که مونتسکیو راه‌حل را در طراحی هوشمندانه‌تر همان سازوکارهای نهادی می‌جست، حال آنکه هایدگر به گونه‌ای رادیکال‌تر، به کلی بودن چارچوب محاسبه‌گر مدرن را زیر سؤال می‌برد.

۱۴. واژه‌نامه کلیدواژه‌های مونتسکیویی

L'esprit des lois (روح قوانین): مجموعهٔ علل و رابطه‌های زیربنایی -اقلیم، دین، تجارت، آداب و رسوم، شکل حکومت- که هر نظام حقوقی خاص را در بافت منحصر به فرد خودش قابل فهم می‌سازند. Nature / Principe (طبیعت / اصل): تمایز مونتسکیوی میان ساختار نهادی یک حکومت (طبیعت) و انگیزهٔ روان‌شناختی-اخلاقی زیربنایی آن (اصل) که بدون آن حکومت فرومی‌پاشد. Vertu (فضیلت): در اصطلاح خاص مونتسکیوی، نه فضیلت اخلاقی شخصی مسیحی، بلکه عشق سیاسی به میهن و تن دادن داوطلبانه به برابری و منافع عمومی -اصل جمهوری. Honneur (افتخار/اعتدال): جاه‌طلبی فردی اشراف برای کسب منزلت و تمایز -اصل سلطنت. Crainte (ترس): رعب ناشی از قدرت خودسرانهٔ حاکم مستبد -اصل استبداد.

Séparation des pouvoirs (تفکیک قوا): توزیع قدرت حکومتی میان نهادهای مستقل قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی به گونه‌ای که هیچ‌یک نتواند بر دیگری سلطهٔ کامل یابد. Despotisme (استبداد): حکومت یک فرد بدون هیچ قانون یا قاعدهٔ ثابتی، صرفاً بر اساس ارادهٔ شخصی و هوس. Corps intermédiaires (نهادهای واسطه): نهادهایی چون اشرافیت موروثی یا صنوف که در نظام سلطنتی میان پادشاه و تودهٔ مردم قرار می‌گیرند و از تمرکز کامل قدرت جلوگیری می‌کنند. Doux commerce (تجارت ملایم): نظریهٔ مونتسکیو مبنی بر اینکه تجارت طبیعتاً روحیه‌ای ملایم‌کننده در رفتار انسان‌ها و ملت‌ها پرورش می‌دهد و صلح را ترویج می‌کند. Théorie du climat (نظریهٔ اقلیم): ادعای بحث‌برانگیز مونتسکیو مبنی

بر رابطه‌ی علی میان آب‌وهوای فیزیکی و خلق‌وخو و نهادهای سیاسی ساکنان یک سرزمین.

۱۵. منابع پیشنهادی برای مطالعه بیشتر

برای ورود نظام‌مند به فلسفه سیاسی مونتسکیو، کتاب توماس پنگل با عنوان Montesquieu's Philosophy of Liberalism یکی از تفصیلی‌ترین و تأثیرگذارترین شرح‌های آکادمیک بر روح‌القوانین به‌شمار می‌رود که به‌ویژه بر نسبت میان لیبرالیسم مونتسکیو و سنت کلاسیک فضیلت جمهوری خواهانه تمرکز دارد. کتاب جودیت شکالر با عنوان Montesquieu (سری Past Masters، انتشارات آکسفورد) معرفی کوتاه، روشن و در عین حال عمیقی برای آغاز مطالعه فراهم می‌آورد. برای بررسی تفصیلی نظریه تفکیک قوا و تأثیر آن بر بنیان‌گذاری آمریکا، کتاب پل کارینگتون و مقالات متعدد حقوقی آمریکایی درباره «مونتسکیو در فدرالیست» راهنمای مفیدی به‌شمار می‌روند؛ و برای خودِ متن اصلی، مقاله چهل‌وهفتم فدرالیست از جیمز مدیسون خواندنی ضروری است.

برای بررسی نامه‌های ایرانی در پیوند با گفتمان شرق‌شناسی اروپایی، کتاب ادوارد سعید با عنوان شرق‌شناسی (Orientalism، ۱۹۷۸) هرچند به‌طور مستقیم بر مونتسکیو متمرکز نیست، چارچوب نظری ضروری برای خوانش انتقادی این بخش از آثار او فراهم می‌آورد؛ و کتاب اختصاصی‌تر آلمانی جنی و دیگران درباره نامه‌های ایرانی و بازنمایی ایران در ادبیات فرانسوی سده هجدهم، تحلیل دقیق‌تری از این متن ارائه می‌دهد. برای زندگی‌نامه کامل و مستند، کتاب رابرت شکلتون با عنوان

Montesquieu: A Critical Biography هم‌چنان مرجع اصلی زندگی‌نامه‌نویسی
مونتسکیو به‌شمار می‌رود. سرانجام، برای بحث تخصصی نظریه اقلیم و ابعاد نژادی
آن، مقالات سلما هوارسکی و دیوید کاریت‌راجر درباره «مونتسکیو و نژاد» از منابع
استاندارد پژوهشی معاصرند.

فصل پنجم

ژان-ژاک روسو

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)

تحلیلی جامع بر قرارداد اجتماعی، ارادهٔ همگانی، نابرابری، امید و میراث فکری

۱. زندگی‌نامه و زمینه تاریخی-فکری

ژان-ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau) در سال ۱۷۱۲ در ژنو-آن‌زمان یک جمهوری کالوینی مستقل و نه بخشی از فرانسه- در خانواده‌ای از طبقه متوسط صنعتگر (پدرش ساعت‌سازی بود) زاده شد. مادر او تنها نه روز پس از تولدش درگذشت، و روسو در سراسر زندگی خود، هویت خویش را به شدت با مقام «شهروند ژنو» (citoyen de Genève) -عنوانی که با افتخار فراوان زیر نام خود در بیشتر آثارش می‌نوشت- پیوند می‌داد؛ خاطره جمهوری کوچک، خودمختار و فضیلت‌مدار ژنو، الگوی آرمانی او برای جمهوری مطلوب آینده او در قرارداد اجتماعی را شکل داد. روسو در شانزده سالگی ژنو را ترک کرد و سال‌های متمادی به عنوان مسافری بی‌ثبات -گاه نوآموز کاتولیک (با ترک موقت کالوینیسم)، گاه معلم سرخانه، گاه منشی، و گاه موسیقی‌دان- در سراسر فرانسه و ایتالیا سرگردان بود.

نقطه عطف تعیین‌کننده زندگی فکری روسو، به گفته خود او در اعترافات، تجربه‌ای ناگهانی و روشنگرانه بود که در سال ۱۷۴۹، در راه پیاده‌روی به زندان ونسن برای دیدار دیدرو (که به دلیل نوشته‌هایش زندانی شده بود)، رخ داد: روسو در آنجا اعلان مسابقه آکادمی دیژون را خواند که این پرسش را مطرح کرده بود: «آیا پیشرفت علوم و هنرها به تصفیه اخلاق یاری رسانده است؟». روسو، به گفته خودش، در همان لحظه دچار نوعی «روشن‌بینی» ناگهانی شد که در آن، تمام تناقضات تمدن مدرن -نابرابری، ریا، فساد اخلاقی در پس ظاهر فرهیختگی- بر او آشکار گشت؛ این

تجربه به نگارشِ گفتار در علوم و هنرها (۱۷۵۰)، نخستین اثرِ بزرگِ او، انجامید که برندهٔ همان مسابقهٔ آکادمیِ دیژون شد و روسو را یک‌شبه به شهرت رساند.

روسو در دهه‌های ۱۷۵۰ و ۱۷۶۰، در اوجِ فعالیتِ فکریِ خود، رابطه‌ای پرتنش و سرانجام کاملاً گسسته با محفلِ فیلسوفانِ روشنگریِ پاریس - به‌ویژه با دیدرو، ولتر، و بارونِ دولباخ - داشت؛ اختلافِ او با این محفل، که به‌طورِ فزاینده بر خوش‌بینیِ عقل‌گرایانه نسبت به پیشرفتِ علمی و تمدنی بشر تأکید می‌کردند، دقیقاً بر همان مسئله‌ای متمرکز بود که در گفتارِ نخستش مطرح کرده بود: آیا پیشرفتِ تمدن واقعاً به بهبودِ اخلاقی و سعادتِ بشر می‌انجامد؟ ولتر، در واکنشی طعنه‌آمیز به گفتارِ دومِ روسو (گفتار در خاستگاه و مبانیِ نابرابری، ۱۷۵۵)، در نامه‌ای معروف نوشت: «هرگز چنین عقلی برای احمق‌ساختنِ ما به کار نرفته است؛ آدمی پس از خواندنِ کتابِ شما میلِ شدیدی به راه‌رفتن بر چهار دست‌وپا می‌یابد» - کنایه‌ای که به اشتباه روسو را طرفدارِ بازگشتِ واقعی بشر به وضعِ توحش معرفی می‌کرد، در حالی که روسو، چنان‌که در بخشِ سوم این فصل خواهیم دید، هرگز چنین بازگشتی را ممکن یا مطلوب نمی‌دانست.

روسو در سالِ ۱۷۶۲، هم‌زمان با انتشارِ دو اثرِ بزرگِ دیگرش - امیل (Émile, ou De l'éducation) و قراردادِ اجتماعی (Du contrat social) - با بحرانی شدید روبه‌رو شد: هر دو کتاب، به دلیلِ محتوای مذهبیِ بحث‌برانگیزشان (به‌ویژه فصلِ «اعترافِ ایمانِ کشیشِ ساووی» در امیل، که دینِ طبیعی را در برابرِ دگم‌های مسیحی رسمی می‌ستود)، هم‌زمان در پاریس و ژنو محکوم و سوزانده شدند، و روسو

برای فرار از دستگیری ناچار به فرار مداوم چندین ساله از کشوری به کشور دیگر (سوئیس، پروس، انگلستان -جایی که میزبان او فیلسوف اسکاتلندی دیوید هیوم بود، هرچند این دوستی نیز به دلیل بدگمانی فزاینده روانی روسو به فروپاشی تلخی انجامید-) شد. روسو سال‌های پایانی عمر خود را در انزوا و با نشانه‌های روزافزون پارانویا سپری کرد و در سال ۱۷۷۸، تنها اندکی پیش از طوفان انقلابی‌ای که آثارش الهام‌بخش بخش بزرگی از آن بود، در نزدیکی پاریس درگذشت.

زندگی عاطفی روسو نیز، همچون اندیشه او، آکنده از تناقضاتی بود که خود او با صداقت بی‌سابقه در اعترافات به آن‌ها اعتراف می‌کند: او با ترز لواسور، زنی بی‌سواد که به‌عنوان خدمتکار در مسافرخانه‌ای در پاریس با او آشنا شده بود، رابطه‌ای طولانی و سرانجام ازدواجی برقرار کرد، اما هر پنج فرزند حاصل از این رابطه را، بلافاصله پس از تولد، به یتیم‌خانه سلطنتی پاریس (Hôpital des Enfants-Trouvés) سپرد -تصمیمی که در تضاد کامل با نظریه تربیتی او در امیل قرار داشت و بعدها، هنگامی که مخالفانش (به‌ویژه ولتر) از آن آگاه شدند، به یکی از بزرگ‌ترین رسوایی‌های شخصی او و ابزاری برای بی‌اعتبارسازی اخلاقی او در چشم افکار عمومی بدل شد؛ روسو خود در اعترافات کوشید این تصمیم را توجیه کند، اما هرگز به‌طور کامل از عذاب وجدان ناشی از آن رها نشد.

۲. آثار اصلی و سیر تحول فکری

نظام فکری روسو را می‌توان حول چهار اثر بزرگ سامان داد که هرچند در نگاه نخست موضوعات متفاوتی دارند، همگی حول یک دغدغه واحد مرکزی -فساد

انسانِ طبیعی نیک به دستِ نهادهای اجتماعی فاسد، و امکانِ ترمیمِ این فساد از طریقِ نهادهای درست- می‌چرخند. گفتار در علوم و هنرها (۱۷۵۰) و گفتار در خاستگاه و مبانی نابرابری میانِ انسان‌ها (۱۷۵۵)، معروف به «گفتارِ دوم» تشخیصِ روسو از بیماریِ تمدنِ مدرن را ارائه می‌دهند: نخستین اثر به فسادِ اخلاقی ناشی از پیشرفتِ ظاهریِ علم و هنر می‌پردازد، و دومی، که به مراتب عمیق‌تر و نظام‌مندتر است، به بازسازیِ فرضیِ تاریخِ بشر از وضعِ طبیعیِ نخستین تا پیدایشِ مالکیتِ خصوصی، نابرابری و دولت می‌پردازد.

قراردادِ اجتماعی، یا اصولِ حقوقِ سیاسی (Du contrat social, ou Principes du droit politique، ۱۷۶۲) درمانِ پیشنهادیِ روسو برای این بیماری را در قلمروِ سیاسی ارائه می‌دهد: طراحیِ نهادهایی که در آن، آزادیِ طبیعیِ از دست‌رفته، در شکلِ تازه‌ای از «آزادیِ مدنی» مبتنی بر مشارکتِ مستقیمِ شهروندی در وضعِ قانون، بازآفرینی شود. امیل، یا درباره‌ی تربیت (Émile, ou De l'éducation، نیز ۱۷۶۲)، که روسو خود آن را «بهترین و مهم‌ترین» آثارش می‌داند، همین پروژه را در سطحِ فردی دنبال می‌کند: چگونه می‌توان کودکی را، از طریقِ روشِ آموزشیِ به‌دقت طراحی‌شده‌ای که با طبیعتِ درونیِ او هماهنگ است، از فسادِ اجتماعی محافظت کرد و او را به بزرگسالی رساند که هم‌زمان مستقل و در جامعه دارای فضیلت است.

افزون بر این چهار اثرِ محوری، روسو رمانِ عاشقانه‌ی پرفروشِ ژولی، یا هلوئیزِ نو (Julie, ou la Nouvelle Héloïse، ۱۷۶۱) را نوشت که با کاوش در تعارضِ میانِ عشقِ رمانتیک و وظیفه‌ی اجتماعی، یکی از پرفروش‌ترین رمان‌های سراسرِ سده‌ی

هجدهم شد و سهم بزرگی در شکل‌گیری جنبش ادبی رمانتیسیسم داشت. در پایان عمر، روسو در اعترافات (Les Confessions)، منتشرشده پس از مرگ در ۱۷۸۲- (۱۷۸۹) - که آن را می‌توان نخستین خودزندگی‌نامه مدرن به معنای کامل کلمه دانست- با صداقتی بی‌سابقه و گاه آزاردهنده به کاوش درونی‌ترین احساسات، شرم‌ها و انگیزه‌های زندگی خویش پرداخت؛ اثری که سبک نوینی از خودشناسی ادبی را بنیان نهاد که تأثیر مستقیمی بر کل سنت خودزندگی‌نامه‌نویسی مدرن و بر پروژه فلسفی اصالت فردی (که بعدها در اگزیستانسیالیسم بازتاب یافت) گذاشت.

روسو همچنین موسیقی‌دانی جدی و صاحب‌نظر بود: او یک اپرای کامل موفق با عنوان داوری روستا (۱۷۵۲، Le Devin du village) نوشت که حتی در دربار لویی پانزدهم اجرا شد، و در نامه مشهور خود درباره موسیقی فرانسوی (Lettre sur la musique française، ۱۷۵۳) در بحث داغ آن روزگار پاریس میان هواداران موسیقی فرانسوی و ایتالیایی (معروف به «جنگ دلقک‌ها»، Querelle des Bouffons) به شدت از سادگی و طبیعی بودن ملودی ایتالیایی در برابر پیچیدگی مصنوعی هارمونی فرانسوی دفاع کرد- موضعی که دقیقاً همان اصل فلسفی محوری او درباره برتری سادگی طبیعی بر پیچیدگی مصنوعی تمدن را، این بار در قلمرو زیبایی‌شناسی موسیقایی، بازتاب می‌داد.

۳. وضع طبیعی و خاستگاه نابرابری

گفتار دوم، شاهکار فلسفی روسو پیش از قرارداد اجتماعی، با نقد صریح روش‌شناختی نظریه‌پردازان پیشین «وضع طبیعی»-به‌ویژه هابز، که انسان طبیعی را

موجودی خودخواه، رقابت‌جو و در «جنگ همه علیه همه» گرفتار می‌دانست. آغاز می‌شود. روسو استدلال می‌کند که هابز، بدون آنکه خود متوجه باشد، ویژگی‌های انسان اجتماعی فاسدِ زمانهٔ خودش (رقابت‌جویی، غرور، مقایسهٔ خود با دیگران) را به انسان طبیعی پیشا اجتماعی نسبت داده است. در برابر، روسو تصویری کاملاً متفاوت از «انسان طبیعی» (l'homme naturel) ترسیم می‌کند: موجودی تنها، خودبسنده، فاقد زبان و عقل پیچیده، که صرفاً بر اساس دو غریزهٔ ساده - خودخواهی طبیعی (amour de soi، یعنی غریزهٔ بقا که فی‌نفسه بد نیست) و دلسوزی طبیعی (pitié، یعنی بیزاری غریزی از دیدن رنج دیگر موجودات حساس) - هدایت می‌شود؛ چنین انسانی، فاقد هرگونه بدخواهی ذاتی، در انزوای نسبی و بدون نیاز به همکاری پیچیدهٔ اجتماعی، زندگی ساده و نسبتاً سعادتمندی داشته است.

روسو به روشنی تأکید می‌کند که این «وضع طبیعی» یک واقعیت تاریخی اثبات شده نیست، بلکه یک «فرضیه» روش‌شناختی و ابزار تحلیلی برای فهم بهتر سرشت کنونی بشر است - نکته‌ای که در دیباچهٔ همان اثر به صراحت بیان می‌کند: «باید این حقایق را نه واقعیت‌های تاریخی، بلکه صرفاً استدلال‌های فرضی و مشروط در نظر گرفت». گام محوری استدلال روسو، شناسایی لحظهٔ گذار از این وضع طبیعی به جامعه است: روسو این گذار را نه یک رویداد واحد، بلکه فرایندی تدریجی می‌داند که با تشکیل خانواده‌های ابتدایی و همکاری محدود آغاز می‌شود، اما نقطهٔ عطف تعیین‌کننده و فاجعه‌بار آن، اختراع مالکیت خصوصی است - لحظه‌ای که روسو آن را در یکی از مشهورترین و تلخ‌ترین جملات خود این‌گونه توصیف می‌کند: «نخستین

کسی که تکه‌زمینی را محصور کرد و به خود جرأت داد بگوید «این از آن من است»، و آدمیانی به قدر کافی ساده‌لوح یافت که این سخن را باور کنند، بنیان‌گذار راستین جامعه مدنی بود».

این لحظه تأسیس مالکیت، به باور روسو، آغاز فسادِ برگشت‌ناپذیرِ بشر است: با پیدایش مالکیت، مقایسه اجتماعی، حسادت، غرور (amour-propre)، یعنی خودخواهی فاسدشده‌ای که اکنون نیازمند برتری‌جویی و تأیید دیگران است، در تمایز صریح از amour de soi (طبیعی) و رقابت بی‌پایان بر سر ثروت و منزلت پدید می‌آید. روسو نشان می‌دهد که چگونه ثروتمندان، برای حفظ مالکیتِ نویافته خود در برابر ناآرامی اجتماعی ناشی از نابرابری فزاینده، فریبِ نبوغ‌آمیزی به فقرا پیشنهاد می‌کنند: تشکیل «دولت» و «قانون» به نام حفظ صلح و امنیت همگانی - فریبی که در واقع، به باور روسو، صرفاً نابرابری موجود را در قالب نهادهای رسمی و دائمی تثبیت می‌کند. این تحلیل، که پیش‌درآمدِ مستقیم بسیاری از نقدهای بعدی مارکسیستی از نقش دولت در حفظ مناسبات طبقاتی به‌شمار می‌رود، نشان می‌دهد که روسو، برخلاف کلیشه رایج که او را صرفاً «رمانتیکِ بازگشت به طبیعت» می‌داند، در واقع یکی از تیزبین‌ترین منتقدان ساختاری نابرابری اقتصادی در کل سنت اندیشه سیاسی روشنگری است.

روسو در ادامه گفتار دوم، مراحل بعدی این فرایند فساد را ردیابی می‌کند: پس از تأسیس دولت و قانون به نام حفظ صلح، جامعه به تدریج به سوی تمرکز فزاینده قدرت در دست مقامات اجرایی حرکت می‌کند، تا آنکه سرانجام به بالاترین درجه

فساد -یعنی استبدادِ مطلق، جایی که یک فرمانروای واحد بر تودهٔ کاملاً بی‌قدرتِ رعایا حکومت می‌کند- می‌رسد. نکتهٔ پارادوکسیکالِ جالبِ توجه در این تحلیل، چرخهٔ دیالکتیکی عجیبی است که روسو در پایانِ گفتارِ دوم بدان اشاره می‌کند: در اوجِ استبدادِ مطلق، که در آن هیچ‌کس -نه حتی فرمانروا- واقعاً «آزاد» نیست (زیرا او نیز اسیرِ ترسِ دائمی از توطئه و شورش است)، همه به‌طورِ برابر در بردگی به‌سر می‌برند؛ و از این رو، به باورِ روسو، همان نابرابریِ افراطی که فرایندِ فساد را آغاز کرده بود، در نهایت به نوعی «برابری» تازه اما اینک در پست‌ترین سطحِ ممکن - برابری در بردگیِ کامل- بازمی‌گردد؛ چرخه‌ای که تنها با فروپاشیِ انقلابیِ خودِ نظامِ استبدادی می‌تواند شکسته شود.

۴. نقد پیشرفت و فساد تمدن

گفتارِ نخست، هرچند از نظرِ فلسفی کمتر از گفتارِ دوم نظام‌مند است، هستهٔ اصلیِ تزِ فرهنگیِ روسو را که در سراسرِ آثارِ بعدی‌اش تکرار می‌شود، صورت‌بندی می‌کند: پیشرفتِ علوم و هنرها، برخلافِ باورِ رایجِ عصرِ روشنگری، نه‌تنها به تصفیهٔ اخلاقیِ بشر یاری نرسانده، بلکه با پرورشِ لوکس، ریاکاری، و فاصله‌گرفتنِ فزاینده از سادگیِ فضیلت‌مدارانهٔ اجدادِ کهن، مستقیماً به فسادِ اخلاقیِ دامن زده است. روسو با استناد به نمونه‌های تاریخیِ اسپارت (که آن را الگویِ سادگیِ نظامی-فضیلت‌مدارانه می‌ستاید، در تقابلِ آشکار با آتنِ فرهیخته اما به‌زعم او فاسد) و روم باستان (که انحطاطِ آن را دقیقاً هم‌زمان با اوجِ شکوفاییِ فرهنگیِ آن می‌داند)، استدلال می‌کند

که هر جامعه‌ای که علم و هنر در آن به اوج شکوفایی می‌رسد، در همان لحظه، نشانه‌های انحطاط اخلاقی و نظامی خود را نیز آشکار می‌سازد.

نکته ظریفی که در خوانش‌های سطحی روسو غالباً نادیده گرفته می‌شود، این است که او هرگز مدعی آن نبود که علم و هنر فی‌نفسه بد هستند؛ استدلال او دقیق‌تر و جامعه‌شناختی‌تر از این گونه اخلاق‌گرایی ساده‌انگارانه است: به باور او، در جامعه‌ای که از پیش بر پایه نابرابری و ریاکاری بنا شده، پیشرفت علمی و هنری صرفاً ابزار تازه‌ای برای پنهان کردن همان فساد بنیادین در پس ظاهر فرهیختگی و «تمدن» فراهم می‌آورد - به جای آنکه آن فساد زیربنایی را برطرف سازد. علم و فلسفه، به باور روسو، انسان‌ها را از پرسیدن پرسش‌های ساده اما اساسی اخلاقی (چگونه باید زندگی کنم؟ وظیفه من نسبت به هم‌نوعم چیست؟) منحرف می‌کنند و به جای آن، آنان را با ظرافت‌های فکری پیچیده و اغلب بی‌ثمر مشغول می‌سازند - انتقادی که در روحیه کلی‌اش، پیشاپیش پژواک بسیاری از نقدهای بعدی نیچه بر «انسان‌نظری» و بر روشنفکری جداافتاده از زندگی راستین را در خود دارد؛ رابطه‌ای که در فصل نیچه این مجموعه با تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد.

استقبال نخستین از گفتار اول، که در سال ۱۷۵۰ برنده مسابقه آکادمی دیژون شد، بلافاصله موجی از مخالفت‌های فلسفی را نیز برانگیخت که خود روسو، با شور و شوقی که در سراسر زندگی بحث‌انگیزش تکرار شد، به تک‌تک آن‌ها پاسخ داد. یکی از تندترین منتقدان او، استانیسلاس لشیچینسکی، پادشاه سابق لهستان (که خود زیر نام مستعار نوشت)، استدلال کرد که پیشرفت علوم، برخلاف ادعای روسو، دقیقاً

همان چیزی است که توحش و خرافه را کنار می‌زند و انسان را به سوی روشن بینی اخلاقی سوق می‌دهد. روسو در پاسخ به این و انتقادات مشابه، رساله‌های دفاعیه متعددی نوشت که در آن‌ها استدلال خود را دقیق‌تر و ظریف‌تر صورت‌بندی کرد: او تأکید کرد که مسئله او نه با علم و هنر به خودی خود، بلکه با نهادینه شدن آن‌ها در خدمت تجمل طبقات مرفه و بی‌اعتنایی آن‌ها به نیازهای اخلاقی راستین عامه مردم است.

۵. قرارداد اجتماعی: اراده همگانی در برابر اراده همه

قرارداد اجتماعی با پرسش بنیادینی آغاز می‌شود که در نخستین جمله مشهور کتاب صورت‌بندی شده: «انسان آزاد زاده می‌شود، اما همه جا در زنجیر است» (L'homme est né libre, et partout il est dans les fers). پرسش محوری کتاب این است: چگونه می‌توان شکلی از سازمان سیاسی یافت که در آن، افراد، به‌رغم ورود به جامعه مدنی و پذیرش قوانین، همچنان به همان اندازه آزاد بمانند که در وضع طبیعی بودند؟ پاسخ روسو در مفهوم «قرارداد اجتماعی» نهفته است - نه به معنای قراردادی میان رعایا و یک فرمانروا (چنان که هابز یا حتی تا حدی لاک می‌پنداشتند)، بلکه به معنای قراردادی که هر فرد با کل اجتماع منعقد می‌کند: هر عضو، خود را و تمامی حقوقش را به‌طور کامل به کل اجتماع - نه به هیچ فرد یا گروه خاصی - واگذار می‌کند، و در ازای آن، به عنوان عضوی از «شخص اخلاقی و جمعی» (personne morale et collective) تازه‌ای که از این اتحاد پدید می‌آید، دوباره همان آزادی را - این بار در شکل «آزادی مدنی» - بازیابد.

مفهوم محوری و در عین حال بحث برانگیزترین کل نظریه روسو، تمایز او میان «اراده همگانی» (volonté générale) و «اراده همه» (volonté de tous) است. اراده همه صرفاً مجموع خودخواهانه خواسته‌های فردی خصوصی است - آنچه از جمع ساده‌ی آرای افرادی که هر یک صرفاً منافع شخصی خود را در نظر دارند، به دست می‌آید. اراده همگانی، در تضاد آشکار با آن، اراده کل اجتماع است که نه به دنبال منافع فردی اعضا، بلکه صرفاً و مستقیماً به دنبال منفعت مشترک و عمومی کل است؛ روسو معتقد است اراده همگانی، برخلاف اراده همه، همواره درست است (toujours droite)، زیرا به‌طور ساختاری با هرگونه غرض فردی جانب‌دارانه در تعارض قرار دارد - هرچند این بدان معنا نیست که مردم همیشه در تشخیص درست اراده همگانی موفق‌اند؛ ممکن است شهروندان در فهم آنچه واقعاً به نفع عمومی است دچار خطا شوند، هرچند خود اراده همگانی فی‌نفسه هرگز نمی‌تواند فاسد باشد.

روسو برای تضمین اینکه رأی‌گیری جمعی واقعاً بیانگر اراده همگانی باشد، نه صرفاً اراده همه، دو شرط نهادی مهم پیشنهاد می‌کند: نخست، شهروندان باید، هنگام رأی‌دادن، تنها به منفعت عمومی بیندیشند، نه به منافع گروهی خاص خود؛ و دوم - که از نظر نهادی مهم‌تر است - جامعه نباید دربردارنده «انجمن‌های جزئی» (associations partielles)، مانند احزاب سیاسی یا گروه‌های ذی‌نفوذ باشد که می‌توانند اراده اعضای خود را به جای اراده همگانی کل اجتماع بنشانند؛ اگر چنین انجمن‌هایی اجتناب‌ناپذیر باشند، روسو توصیه می‌کند که تعداد آن‌ها باید هرچه

بیشتر و اندازه هر یک هرچه کوچک‌تر باشد، تا هیچ‌یک نتواند بر کل فرایند سیاسی سلطه یابد -توصیه‌ای که در تضاد آشکار با نظریه مدرن «کثرت‌گرایی» گروه‌های ذی‌نفع سازمان‌یافته (مانند احزاب سیاسی امروزی یا سندیکاهاى کارگری) قرار دارد و یکی از منابع اصلی اتهام «ضد کثرت‌گرایی» به روسو به‌شمار می‌رود.

نکته روش‌شناختی ظریفی که در بازخوانی‌های سطحی اراده همگانی غالباً نادیده گرفته می‌شود، تفاوت آن با مفهوم ساده‌تر «رأی اکثریت» است: روسو هرگز مدعی آن نیست که هر تصمیمی که با اکثریت آرا تصویب شود، به‌خودی‌خود بیانگر اراده همگانی است؛ اراده همگانی یک معیار کیفی-هنجاری است (آیا این تصمیم واقعاً به نفع عمومی است؟)، نه صرفاً یک رویه کمی رأی‌شماری. با این حال، روسو در عمل، رأی اکثریت را بهترین تقریب نهادی در دسترس برای کشف اراده همگانی می‌داند - مشروط بر آنکه شرایط دوگانه پیش‌گفته (نبود انجمن‌های جزئی قدرتمند، و تمرکز شهروندان بر منفعت عمومی هنگام رأی‌دادن) برقرار باشد. این تمایز ظریف میان «رویه» و «محتوا»، یکی از پیچیده‌ترین و پرمناقشه‌ترین جنبه‌های نظریه روسو باقی مانده است: اگر اراده همگانی چیزی فراتر از نتیجه صرف رأی‌گیری باشد، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که چه کسی -و بر اساس چه معیاری- می‌تواند تشخیص دهد که نتیجه یک رأی‌گیری معین، واقعاً بیانگر اراده همگانی راستین بوده یا صرفاً محصول خطای جمعی؛ ابهامی که در عمل تاریخی دوران وحشت انقلاب فرانسه، چنان‌که در بخش یازدهم خواهیم دید، به ابزاری خطرناک برای توجیه سرکوب مخالفان به‌نام «اراده راستین ملت» بدل شد.

روسو در فصلِ مشهورِ خود دربارهٔ «نمایندگان» (Des députés ou représentants)، این ابهام را حتی عمیق‌تر می‌سازد: او صریحاً می‌نویسد که ارادهٔ همگانی نه تنها قابلِ واگذاری نیست، بلکه اساساً «قابلِ تقسیم» نیز نیست - یعنی حتی نمی‌توان آن را به بخش‌های موضوعی جداگانه (یک تصمیم دربارهٔ مالیات، تصمیمی دیگر دربارهٔ جنگ) تقسیم کرد و هر بخش را به نهادِ نمایندگیِ متفاوتی سپرد، زیرا ارادهٔ همگانی، به سببِ همان ماهیتِ کلی و یکپارچه‌اش، تنها می‌تواند به طورِ کامل و یکجا از سویِ کلِ مردمِ گردهم آمده اعلام شود. این موضعِ رادیکال، که حتی از تفکیکِ کارکردیِ امورِ نمایندگی نیز پرهیز می‌کند، یکی از دلایلِ اصلیِ ناکارآمدیِ عملیِ آشکارِ نظریهٔ روسو برای اداره کردنِ دولت‌های بزرگ و پیچیدهٔ مدرن است - مسئله‌ای که خودِ روسو، چنان‌که در بخشِ هفتم خواهیم دید، کاملاً از آن آگاه بود.

۶. حاکمیت مردمی، آزادی و قانون

بر پایهٔ مفهومِ ارادهٔ همگانی، روسو نظریهٔ رادیکالی از حاکمیت (souveraineté) صورت‌بندی می‌کند که در تضادِ آشکار با سنتِ نمایندگیِ لیبرالیِ لاکِی و مونتسکیوی قرار دارد: حاکمیت، به باورِ روسو، متعلق به کلِ مردم است و هرگز نمی‌تواند واگذار (aliénable) یا حتی نمایندگی (représentée) شود - زیرا ارادهٔ همگانی، به سببِ همان ماهیتِ همگانیِ خود، تنها می‌تواند مستقیماً از سویِ خودِ کلِ اجتماع اعمال شود؛ هیچ‌کس، حتی نمایندگانِ منتخب، نمی‌تواند به جای مردم اراده کند. روسو در جملهٔ مشهور و جنجالیِ خود دربارهٔ نظامِ نمایندگیِ انگلستان - که مونتسکیو آن را

الگوی آزادی سیاسی می‌ستود- می‌نویسد: «مردم انگلستان تصور می‌کنند آزادند؛ سخت در اشتباه‌اند؛ آنان تنها در طول انتخابات نمایندگان پارلمان آزادند؛ به محض آنکه این نمایندگان انتخاب شدند، مردم برده می‌شوند، هیچ چیز نیستند».

این موضع رادیکال، روسو را از سنت لیبرالیسم نمایندگی مدرن (که کانت و مدیسون، چنان که در فصل‌های پیشین دیدیم، هر دو به شیوه خود مدافع آن بودند) به طور بنیادین جدا می‌کند و او را به یکی از پیشگامان اصلی سنت دموکراسی مستقیم و «جمهوری خواهی رادیکال» بدل می‌سازد. با این حال، روسو میان «قوه حاکمه» (souverain، یعنی کل مردم در مقام قانون‌گذار) و «حکومت» (gouvernement، یعنی دستگاه اجرایی روزمره‌ای که قوانین وضع شده توسط حاکمیت مردمی را اجرا می‌کند) تمایز مهمی می‌نهد: حکومت - که می‌تواند شکل دموکراتیک، اریستوکراتیک یا حتی سلطنتی داشته باشد، بسته به اندازه و شرایط خاص هر جامعه- صرفاً کارگزاری «وکیل» (commissaire) حاکمیت مردمی است، نه دارنده اصلی خود حاکمیت؛ این تمایز به روسو امکان می‌دهد که همچنان اشکال متنوع اداره اجرایی را پذیرا باشد، در حالی که اصل تزلزل‌ناپذیر حاکمیت مردمی غیرقابل واگذاری را حفظ می‌کند.

روسو همچنین رابطه عمیقی میان قانون و آزادی برقرار می‌کند که در ظاهر متناقض‌نما به نظر می‌رسد اما در واقع بنیاد اصلی نظریه اوست: از آنجا که قانون، در نظام درست او، چیزی جز تجلی اراده همگانی خود شهروندان نیست، اطاعت از قانون، به جای آنکه نقض آزادی باشد، عین اطاعت از اراده خود فرد (به مثابه

عضوی از کلِ حاکمیتِ مردمی) است -ایده‌ای که روسو آن را با عبارتِ متناقض‌نمای مشهورش خلاصه می‌کند: «هر کس که از تن دادن به ارادهٔ همگانی سر باز زند، باید به این کار توسطِ کلِ اجتماع مجبور شود؛ که این چیزی جز این نیست که او را ناچار سازند آزاد باشد» (on le forcera d'être libre) -جمله‌ای که به یکی از بحث‌برانگیزترین و سوءتفسیرشده‌ترین عباراتِ کلِ تاریخِ فلسفهٔ سیاسی بدل شده و توسطِ برخی منتقدان (از جمله برتراند راسل و کارل پوپر) به عنوانِ توجیهِ نظریِ اجبارِ توتالیتَر تفسیر شده است.

برای فهمِ منصفانه‌ترِ این عبارتِ جنجالی، باید آن را در بافتِ کاملِ استدلالِ روسو خواند: او بلافاصله پس از این جمله می‌افزاید که این اجبار «تنها چیزی است که فرد را به هر سلطهٔ شخصی مقید می‌سازد و همین است که شرطِ ماشینِ سیاسی است»، یعنی هدفِ آن نه سرکوبِ خودسرانهٔ عقیده، بلکه جلوگیری از این وضعیت است که فردی، پس از رأی‌دادن در فرایندِ دموکراتیک و باختن، بکوشد به‌طورِ یکجانبه از قانونِ مصوبِ سرپیچی کند و در عینِ حال از مزایای عضویت در جامعهٔ سیاسی بهره‌مند بماند. شارحانِ مدافعِ روسو (از جمله پاتریک رایلی) استدلال می‌کنند که این منطق، در اصل، از منطقِ الزامِ قانونیِ هر نظامِ دموکراتیکِ مدرن - که در آن اقلیتِ بازنده نیز ملزم به تبعیت از قانونِ مصوب‌شده توسطِ اکثریت است - چندان دور نیست؛ با این حال، خطرِ این عبارت در آن است که، برخلافِ نظام‌های دموکراتیکِ لیبرال که حقوقِ بنیادینِ اقلیت را در برابرِ اکثریت تضمین

می‌کنند، روسو هیچ‌گونه تضمین نهادی مشابهی در برابر خطای احتمالی کلی اجتماع در تشخیص اراده همگانی ارائه نمی‌دهد.

۷. اندازه جمهوری و مسئله مقیاس

یکی از پیامدهای ساختاری نظریه روسو، که او خود آن را به‌صراحت می‌پذیرد، این است که دموکراسی راستین - به معنای مشارکت مستقیم شهروندان در قانون‌گذاری، بدون واسطه نمایندگی - تنها در جمهوری‌های کوچک، با جمعیتی محدود که بتوانند به‌طور منظم در یک مکان واحد گردهم آیند (چنان‌که در آگورای آتن یا مجمع عمومی ژنورخ می‌داد)، عملی است. روسو، همسو با تحلیل مونتسکیو درباره رابطه اندازه قلمرو و شکل حکومت (که در فصل چهارم این مجموعه بحث شد)، معتقد است هرچه جمعیت یک دولت بزرگ‌تر باشد، فاصله میان حاکمیت مردمی و حکومت اجرایی به‌طور ناگزیر افزایش می‌یابد و کنترل مؤثر شهروندان بر دستگاه اجرایی دشوارتر می‌شود - از این رو، در دولت‌های بزرگ، حکومت باید قدرت نسبی بیشتری داشته باشد تا بتواند بر قلمرو وسیع‌تر و جمعیت بزرگ‌تر نظارت کند، که این خود به‌طور طبیعی خطر سوءاستفاده حکومت از قدرت و تبدیل آن به استبداد را افزایش می‌دهد.

این تحلیل، روسو را با یک معضل عملی جدی روبه‌رو می‌کند که خود او آن را کاملاً آگاهانه می‌پذیرد: اگر دموکراسی مستقیم تنها در دولت‌های کوچک ممکن باشد، آنگاه اکثریت قریب به اتفاق دولت‌های واقعاً موجود - از جمله فرانسه، که روسو در آن می‌زیست - ساختاراً از دستیابی به آرمان او محروم‌اند. روسو در پاسخ به این

معضل، در بخش‌های بعدترِ قراردادِ اجتماعی و در آثارِ کاربردی‌ترش (مانند ملاحظاتِ دربارهٔ حکومتِ لهستان، که به درخواستِ اصلاح‌طلبانِ لهستانی نوشت) به راه‌حل‌های میانه‌ای چون فدرالیسم (تقسیم دولت‌های بزرگ به واحدهای کوچک‌تر نیمه‌خودمختار) و تقویتِ نهادهای محلی مشارکتی روی می‌آورد؛ با این حال، تنشِ بنیادینِ میانِ آرمانِ دموکراسیِ مستقیمِ او و واقعیتِ گریزناپذیرِ دولت‌های بزرگِ مدرن، همچنان یکی از محدودیت‌های عملیِ اصلیِ کاربردِ مستقیمِ نظریهٔ او در مقیاسِ دولت-ملت‌های معاصر به‌شمار می‌رود.

در ملاحظاتِ دربارهٔ حکومتِ لهستان (Considérations sur le gouvernement de Pologne، ۱۷۷۱)، که آخرین اثرِ سیاسیِ مهمِ روسو و پاسخِ او به دعوتِ اصلاح‌طلبانِ لهستانی برای پیشنهادِ اصلاحاتِ قانونِ اساسی بود، روسو بلوغِ عملی‌گرایانه‌ی چشمگیری نسبت به آرمان‌گراییِ انتزاعیِ قراردادِ اجتماعی نشان می‌دهد: او، در مواجهه با واقعیتِ یک کشورِ پهناور با ساختارِ فئودالی پیچیده، به‌جای اصرار بر مدلِ محضِ دموکراسیِ مستقیمِ ژنوی، پیشنهاد‌های تدریجی و واقع‌بینانه‌ای ارائه می‌دهد: تقویتِ نهادهای محلی (Sejmiki) به‌عنوانِ بسترِ مشارکتِ مستقیمِ شهروندی در سطحِ منطقه‌ای، آموزشِ ملی برای پرورشِ حسِ میهن‌دوستی (که او آن را از تجربهٔ اسپارت و روم وام می‌گیرد)، و حتی -به‌طرزی شگفت‌آور برای کسی که در جای دیگر با نهادهای واسطه مخالف بود- پذیرشِ تدریجیِ اصلاحاتِ محدود در نظامِ بردگیِ رعیتی به‌جای الغایِ ناگهانیِ آن. این اثر نشان می‌دهد که روسو، برخلافِ تصویرِ رایجِ او به‌عنوانِ آرمان‌گراییِ صرفاً انتزاعی،

در عمل قادر به انطباقِ اصولِ بنیادینش با محدودیت‌های واقعیِ یک کشورِ بزرگ بود.

۸. دین مدنی

در فصلِ پایانیِ قراردادِ اجتماعی، روسو مفهومِ بحث‌برانگیزِ «دینِ مدنی» (religion civile) را معرفی می‌کند: از آنجا که پایداریِ هر جمهوری، به باورِ او، نیازمندِ نوعی احساسِ مشترکِ وفاداری و تعهدِ اخلاقیِ فراگیر در میانِ شهروندانِش است - و از آنجا که دینِ مسیحیِ سنتی، با تأکیدش بر پاداشِ آسمانی و تسلیمِ فروتنانه، به باورِ روسو شهروندان را بیش از حد از دلبستگیِ پرشور به میهنِ زمینی بازمی‌دارد - او پیشنهاد می‌کند که هر دولت باید مجموعه‌ایِ حداقلی از «دگم‌های» دینیِ ساده و مشترک را به‌عنوانِ دینِ مدنیِ رسمی وضع کند: باورهایِ چون وجودِ خدایی توانا و خردمند، زندگیِ پس از مرگ، پاداشِ نیکان و مجازاتِ بدکاران، و تقدسِ قراردادِ اجتماعی و قوانین - باورهایِ که روسو معتقد است هر شهروند باید به آن‌ها پایبند باشد، نه از رویِ اجبارِ ایمانِ درونی، بلکه صرفاً به این دلیل که کسی که این باورهایِ حداقلی را نپذیرد، نمی‌تواند به عهدِ اجتماعیِ مشترک وفادار بماند.

روسو در همان فصل، مجازاتِ تبعید را برای کسانی که از پذیرشِ علنیِ این دینِ مدنی سر باز زنند، و حتی مجازاتِ مرگ را برای کسی که پس از پذیرشِ آشکارِ آن، در عمل همچون فردی بی‌ایمان به آن رفتار کند، پیشنهاد می‌دهد - پیشنهادی که حتی بسیاری از هوادارانِ روسو آن را یکی از تیره‌ترین و ناسازگارترین بخش‌های نظریهٔ او با اصلِ آزادیِ وجدان می‌دانند. این تناقضِ آشکار میانِ آرمانِ آزادیِ روسو و تحمل‌ناپذیریِ

دینی پیشنهادی او، یکی از نقاط اصلی حمله منتقدان لیبرال او -از بن‌ثرامن کنستان تا آیزایا برلین- بوده است، که آن را نشانه‌ای از گرایش عمیق‌تر نظریه روسو به‌سوی همگون‌سازی اجباری جامعه به‌نام وحدت اراده همگانی می‌دانند.

برای فهم زمینه تاریخی این پیشنهاد، باید توجه داشت که روسو، در نگارش این فصل، عمدتاً دلمشغول الگوی جمهوری‌های باستانی (روم، اسپارت) بود که در آن‌ها دین رسمی و هویت سیاسی به‌طور کامل درهم‌تنیده بودند و هیچ تمایزی میان «کلیسا» و «دولت» به‌معنای مدرن وجود نداشت؛ روسو می‌کوشید این وحدت باستانی را، در برابر تجربه اروپایی جنگ‌های مذهبی و رقابت میان اقتدار پاپی و اقتدار سلطنتی، بازآفرینی کند. با این حال، تفاوت بنیادین میان زمینه کوچک و همگن جمهوری‌های باستانی و واقعیت کثرت‌گرایی دینی فزاینده اروپای مدرن، پیشنهاد روسو را از همان ابتدا با یک مشکل عملی جدی روبه‌رو می‌ساخت: در جامعه‌ای که از پیش دارای اقلیت‌های دینی متنوع (کاتولیک، پروتستان، یهودی) است، تحمیل هرگونه «دین مدنی» رسمی، هر قدر هم حداقلی، ناگزیر به طرد نهادی برخی از شهروندان می‌انجامد -مسئله‌ای که روسو، در اشتیاق خود برای بازآفرینی وحدت باستانی، به‌طور کامل حل‌نشده باقی گذاشت.

۹. امیل: نظریه آموزش و پرورش طبیعی

امیل، که در قالب روایت داستانی پرورش کودک فرضی‌ای به همین نام از تولد تا بزرگسالی نوشته شده، پروژه فلسفی روسو را از سطح سیاسی-جمعی قرارداد اجتماعی به سطح فردی-تربیتی منتقل می‌کند. اصل راهنمای کتاب در همان جمله آغازین

آن صورت‌بندی شده: «هر آنچه از دستِ خالقِ اشیا بیرون می‌آید نیک است؛ هر آنچه در دستِ انسان دگرگون می‌شود، تباه می‌شود» -تکرارِ همان تزِ اصلیِ گفتارِ دوم، این بار در قلمرو تربیتِ فردی: کودک، در سرشتِ طبیعیِ خود، نیک و بی‌آلایش است، و وظیفهٔ مربی نه تحمیلِ قواعدِ اجتماعی از پیش آماده بر او، بلکه محافظت از این نیکیِ طبیعی در برابرِ فسادِ زود هنگامِ اجتماعی و هدایتِ رشدِ طبیعیِ او در مسیرِ خودش است.

روسو روشِ تربیتیِ خود را بر پایهٔ آنچه «تربیتِ منفی» (éducation négative) می‌نامد بنا می‌کند: به جای آموزشِ مستقیمِ اخلاق، مذهب، یا حتی خواندن و نوشتن در سنینِ پایین (روسو به طرزِ جنجالی توصیه می‌کند که کودک تا حدودِ دوازده سالگی نباید حتی خواندن بیاموزد)، مربی باید محیطی طراحی کند که در آن کودک، از طریقِ تجربهٔ مستقیم و پیامدهای طبیعیِ اعمالِ خود -نه از طریقِ تنبیه یا پاداشِ مصنوعیِ بزرگسالان- بیاموزد. برای نمونه، اگر کودک شیشه‌ای را بشکند، به جای تنبیهِ مستقیم، باید اجازه یابد پیامدِ طبیعیِ این عمل (نبودِ شیشه در پنجرهٔ اتاقش در هوای سرد) را خود تجربه کند تا از این طریق، نظمِ علیّ جهان -نه ارادهٔ خودسرانهٔ بزرگسالان- را به عنوانِ منبعِ اصلیِ محدودیت‌های زندگی بشناسد. این رویکرد، که بعدها تحتِ عنوانِ کلی‌ترِ «آموزشِ کودک‌محور» (child-centered education) شناخته شد، تأثیرِ عمیقی بر نظریه‌پردازانِ بعدیِ آموزش و پرورش -از پستالوتزی و فروبل در سدهٔ نوزدهم تا جان دیویی و ماریا مونته‌سوری در سدهٔ بیستم- گذاشت و روسو را به درستی «پدرِ آموزشِ مدرنِ کودک‌محور» می‌نامند.

روسو تحول تربیتی امیل را به چهار مرحله سنی تقسیم می‌کند که هر یک ویژگی روان‌شناختی غالب خاص خود را دارد: دوره نوزادی و کودکی اولیه (تا حدود دوازده سالگی) که در آن تربیت باید عمدتاً بر رشد جسمانی و حسی کودک، دور از هرگونه آموزش انتزاعی اخلاقی یا کتابی، متمرکز باشد؛ دوره «سن عقل» (از دوازده تا پانزده سالگی) که در آن کنجکاوی طبیعی کودک نسبت به جهان فیزیکی بیدار می‌شود و او، از طریق کاوش عملی (نه حفظ کتابی)، نخستین کتابی را که روسو به او پیشنهاد می‌دهد -رابینسون کروزوئه، به عنوان نمونه انسانی که باید همه نیازهای خود را از طریق عقل و کار دستی خویش، بدون اتکا به جامعه، برآورده کند- می‌خواند؛ دوره نوجوانی (از پانزده تا حدود بیست سالگی) که در آن عواطف، به ویژه غریزه جنسی، بیدار می‌شوند و مربی باید کودک را برای مواجهه اخلاقی سالم با این نیروهای تازه آماده کند؛ و سرانجام دوره بلوغ کامل اجتماعی و سیاسی، که در آن امیل، اکنون به عنوان فردی مستقل و بافضیلت، برای ورود به جامعه و ازدواج (با سوفی، که در بخش دهم بررسی خواهد شد) آماده می‌شود.

۱۰. سوفی و نقد فمینیستی از روسو

بخش پنجم امیل، که به تربیت «سوفی» -همسر آینده امیل- اختصاص دارد، یکی از تیره‌ترین و بحث‌برانگیزترین بخش‌های کل آثار روسو به شمار می‌رود. برخلاف اصل راهنمای بخش اصلی کتاب که تربیت باید با «طبیعت» درونی کودک هماهنگ باشد، روسو در مورد سوفی مدعی می‌شود که «طبیعت» زنان، برخلاف مردان، آنان را ذاتاً برای وابستگی، اطاعت از مردان، و اختصاص کامل خود به

خشنودسازیِ همسر و مراقبت از خانه و فرزندان مهیا ساخته است؛ روسو به صراحت می‌نویسد که تمامی تربیتِ زنان باید «در نسبت با مردان» (relative to men) طراحی شود - یعنی نه برای رشدِ استقلالِ فکریِ خودِ زن، بلکه برای آماده‌سازیِ او در جهتِ خشنودسازیِ بهترِ مرد.

این بخش، از همان زمانِ انتشار، با انتقادِ شدیدِ برخی از هم‌عصرانِ زنِ روسو روبه‌رو شد؛ مری وول‌استون کرافت، فیلسوفِ فمینیستِ بریتانیایی که در فصلِ هگلِ این مجموعه به آثارِ او اشاره شد، در اثباتِ حقوقِ زنان (۱۷۹۲) به‌طورِ مستقیم و مفصل به نقدِ همین بخش از امیل می‌پردازد و استدلال می‌کند که روسو، با نسبت‌دادنِ نابرابریِ اجتماعیِ زنان به یک «طبیعتِ» ازپیش‌تعیین‌شده، دقیقاً همان خطای روش‌شناختی‌ای را مرتکب می‌شود که خودِ او در گفتارِ دوم به هابز نسبت داده بود: نسبت‌دادنِ ویژگی‌های محصولِ اجتماعیِ کنونی (اطاعتِ آموخته‌شدهٔ زنان) به سرشتِ طبیعیِ ازلیِ آنان. این تناقضِ درونی آشکار - میانِ نقدِ رادیکالِ روسو از نابرابریِ طبقاتی در گفتارِ دوم، و دفاعِ او از نابرابریِ جنسیتی در امیل - یکی از موضوعاتِ اصلیِ پژوهش‌های فمینیستیِ معاصر دربارهٔ روسو (از جمله آثارِ سوزان اوکین و کارول پیتمن) به‌شمار می‌رود که در آن‌ها نشان داده می‌شود چگونه نظریهٔ قراردادِ اجتماعیِ روسو، در عملِ تاریخیِ خود، از ابتدا بر اساسِ محرومیتِ زنان از همان حقوقِ شهروندیِ مستقیمی طراحی شده بود که برای مردان مرکزیتِ کامل داشت.

۱۱. نقدها و میراث فکری: انقلاب فرانسه و پس از آن

تأثیر روسو بر انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) را به سختی می‌توان اغراق‌آمیز دانست: ماکسیمیلیان روبسپیر، رهبر ژاکوبین‌ها در دوران وحشت، خود را آشکارا شاگرد روسو می‌دانست و مفهوم اراده همگانی را به‌طور مستقیم برای توجیه اقتدار کمیته نجات ملی و سرکوب بی‌رحمانه «دشمنان ملت» به کار می‌گرفت؛ روبسپیر در نطق‌های خود صراحتاً استدلال می‌کرد که کسانی که با «اراده همگانی» انقلاب مخالفت می‌کنند، در واقع از طبیعت راستین خود بیگانه شده‌اند و باید، به تعبیر روسو، «مجبور به آزادبودن» شوند - توجیهی که به‌طور مستقیم به اعدام هزاران «مظنون» بدون محاکمه عادلانه انجامید. این استفاده تاریخی از زبان روسو، بنیاد اصلی اتهام بعدی متفکرانی چون آیزایا برلین (در مقاله کلاسیک او «دو مفهوم از آزادی») و ژاکوب تالمون (در کتاب خاستگاه‌های دموکراسی توتالیتار) را تشکیل می‌دهد که روسو را بنیان‌گذار فکری اصلی آنچه تالمون «دموکراسی توتالیتار» می‌نامد - یعنی نظامی که به نام اراده جمعی «راستین»، آزادی فردی مخالفان را سرکوب می‌کند - می‌دانند.

در برابر این خوانش انتقادی، شارحان مدافع روسو (از جمله جودیت شکلار و رابرت درات) استدلال می‌کنند که تفسیر توتالیتاری روسو، درست همچون تفسیر اقتدارگرایانه هگل که در فصل نخست این مجموعه دیدیم، بیش از حد به عبارات گزین شده و جدا از بافت کامل نظریه او متکی است: روسو در سراسر قرارداد اجتماعی بر آزادی وجدان (به جز در مورد دین مدنی)، حق مالکیت محدود، و به‌ویژه بر ضرورت برابری اقتصادی نسبی به عنوان پیش‌شرط ضروری هرگونه اراده همگانی

راستین (که در نبود آن، ثروتمندان همواره می‌توانند فرایند سیاسی را به نفع خود منحرف کنند) تأکید می‌کند - مؤلفه‌ای که هیچ نظام توتالیتر واقعی سده بیستم هرگز به‌طور راستین به آن پایبند نبود. هگل نیز، چنان‌که در فصل نخست این مجموعه دیدیم، در پدیدارشناسی روح، وحشت انقلاب فرانسه را دقیقاً به‌عنوان پیامد منطقی مفهوم روسویی «آزادی مطلق» - که فاقد هرگونه میانجی‌گری نهادی است - تحلیل می‌کند، و نتیجه می‌گیرد که آزادی راستین تنها از طریق نهادهای عینی و میانجی، نه از طریق اراده جمعی بی‌واسطه، قابل تحقق است - نقدی که در فصل چهاردهم فصل هگل به تفصیل بحث شد.

در سده بیستم، کلود لوی-استروس، انسان‌شناس ساختارگرا، در آثار خود روسو را «بنیان‌گذار راستین» انسان‌شناسی مدرن می‌خواند، به این دلیل که روسو نخستین کسی بود که کوشید تفاوت میان طبیعت و فرهنگ را نه از طریق سلسله‌مراتب اخلاقی ساده (تمدن به مثابه برتری)، بلکه از طریق تحلیل نظام‌مند فرایندهای اجتماعی زیربنایی بفهمد. در فلسفه سیاسی معاصر، جان رالز، که در فصل کانت این مجموعه به او اشاره شد، از مفهوم روسویی «اراده همگانی» به‌عنوان یکی از منابع الهام آزمایش ذهنی «وضع نخستین» خود بهره می‌گیرد - هرچند رالز، برخلاف روسو، این آزمایش را نه به‌عنوان توصیفی از یک فرایند واقعی رأی‌گیری جمعی، بلکه صرفاً به‌عنوان ابزاری فکری برای استنتاج اصول عدالت به کار می‌برد.

بنیان‌گذاران آمریکا نیز، هرچند به مراتب کمتر از مونتسکیو، از روسو تأثیر پذیرفتند: توماس جفرسون، در نگارش اعلامیه استقلال آمریکا، از زبان حقوق طبیعی روسویی -

لاکی برای صورت‌بندی حق مردم بر برکناری حکومتی که دیگر «رضایت آنان» را نداشته باشد بهره گرفت؛ با این حال، نظام فدرال نمایندگی بزرگ آمریکایی، از بسیاری جهات، دقیقاً همان الگویی است که روسو آن را برای دموکراسی راستین ناکافی می‌دانست - تنشی که برخی از مورخان اندیشه سیاسی آمریکا (از جمله گوردون وود) آن را یکی از منابع اصلی نزاع دیرینه میان سنت «جمهوری خواهی کلاسیک» (با ریشه در روسو و در سنت فضیلت مدنی ماکیاولی) و سنت «لیبرالیسم نمایندگی» مدرن‌تر (با ریشه در لاک و مدیسون) در تاریخ فکری آمریکا می‌دانند.

۱۲. جمع‌بندی و اهمیت روسو امروز

روسو را می‌توان یکی از پرتناقض‌ترین و در عین حال تأثیرگذارترین متفکران عصر روشنگری دانست: کسی که هم‌زمان بنیان‌گذار فکری سنت دموکراسی مشارکتی رادیکال و منتقد اصلی نابرابری اقتصادی ساختاری بود، و هم - به گفته منتقدانش - بذر نظری توجیه اجبار جمعی به نام اراده همگانی را کاشت. اهمیت او برای اندیشه سیاسی معاصر را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: نخست، این بینش بنیادین که نابرابری اقتصادی، اگر بیش از حد افزایش یابد، نه تنها به بی‌عدالتی توزیعی، بلکه به فساد ساختاری خود فرایند سیاسی می‌انجامد - بینشی که در بحث‌های معاصر درباره رابطه میان نابرابری اقتصادی و زوال دموکراسی (مانند آثار توماس پیکتی) بازتاب مستقیم دارد. دوم، دفاع او از مشارکت مستقیم شهروندی در برابر نمایندگی صرف، که الهام‌بخش سنت «دموکراسی مشارکتی» (participatory democracy) در

نظریهٔ سیاسی معاصر بوده است. سوم، نظریهٔ آموزشی او که همچنان بنیاد بسیاری از رویکردهای مترقی آموزش و پرورش کودک محور را تشکیل می‌دهد.

با این حال، هر بازخوانی صادقانهٔ امروزین روسو -همچون در مورد سایر متفکران این مجموعه- باید با تنش‌های درونی جدی اندیشهٔ او روبه‌رو شود: ابهام خطرناک مفهوم «مجبور ساختن به آزادی» که تاریخاً برای توجیه سرکوب سیاسی به کار رفته است؛ نابرابری جنسیتی آشکار در امیل که با آرمان برابری طلبانهٔ گفتار دوم در تضاد کامل قرار دارد؛ و مسئلهٔ عملی مقیاس -اینکه آیا آرمان دموکراسی مستقیم او اساساً می‌تواند در دولت-ملت‌های بزرگ معاصر، فراتر از تجربه‌های محدود محلی، عملی باشد. برای پژوهشگر حوزهٔ طراحی نهادی گذار سیاسی، شاید مهم‌ترین درس روسو این باشد که هرگونه پروژهٔ سیاسی مبتنی بر ارادهٔ جمعی باید از ابتدا سازوکارهای نهادی روشنی برای محافظت از کثرت‌گرایی و اختلاف نظر مشروع در برابر فروکاستن اجباری همه به یک ارادهٔ واحد «راستین» تعبیه کند -سازوکارهایی که خود روسو، به‌رغم ژرفای تحلیلش از فساد نابرابری، هرگز به‌طور کامل و رضایت‌بخش فراهم نیاورد.

۱۳. نسبت روسو با هگل، کانت، هایدگر و منتسکیو

چنان‌که در بخش یازدهم اشاره شد، هگل در پدیدارشناسی روح، تحلیل مفصلی از مفهوم روسویی «آزادی مطلق» و پیامد فاجعه‌بار آن -یعنی وحشت انقلاب فرانسه- ارائه می‌دهد؛ به باور هگل، آزادی روسویی، از آن رو که فاقد هرگونه محتوای عینی و نهادی میانجی است، ناگزیر یا به بی‌عملی کامل یا به خشونت محض نفی هر آنچه

با «اراده راستین» انقلابی مخالف است، فرومی‌پاشد؛ راه حلِ هگل -مفهوم Sittlichkeit، یعنی اخلاقِ نهادینه در خانواده، جامعه مدنی و دولت- را می‌توان مستقیماً پاسخی فلسفی به همین بحرانِ روسوی دانست. کانت نیز، چنان‌که در فصل دوم این مجموعه دیدیم، به صراحت اعتراف می‌کند که کتابِ امیلِ روسو او را از غرورِ روشنفکرانه صرفاً نظری بازداشت و به اهمیتِ برابریِ اخلاقی همهٔ انسان‌ها -فارغ از دانش یا مقام اجتماعی- واقف ساخت؛ کانت حتی گفته است که روسو، به مثابه «نیوتنِ جهانِ اخلاقی»، نظمِ اخلاقیِ پنهان در پسِ ظاهرِ آشفتهٔ رفتارِ انسانی را کشف کرد، همان‌گونه که نیوتن نظمِ فیزیکیِ پنهان در پسِ ظاهرِ آشفتهٔ حرکتِ اجرام را کشف کرده بود.

دربارهٔ منتسکیو، چنان‌که در بخش‌های ششم، نهم و یازدهم فصلِ چهارم این مجموعه دیدیم، رابطهٔ روسو هم‌زمان از جنسِ وامداری و تقابلِ عمیق است: روسو از تحلیلِ مونتسکیو دربارهٔ رابطهٔ اندازهٔ قلمرو و شکلِ حکومت بهره می‌گیرد، اما در تقابلِ آشکار با خوش‌بینیِ مونتسکیو دربارهٔ اثراتِ اخلاقیِ تجارت (doux commerce) و با پذیرشِ او از سلطنتِ مشروطه به‌عنوانِ شکلی مشروع از حکومت، روسو مدلِ جمهوریِ کوچکِ مستقیماً دموکراتیک را به‌عنوانِ تنها شکلِ راستینِ مشروعیتِ سیاسی می‌ستاید. دربارهٔ هایدگر، که در فصلِ سوم این مجموعه بررسی شد، باید گفت رابطهٔ فکریِ مستقیمی با روسو در آثارِ او یافت نمی‌شود، اما می‌توان استدلال کرد که نقدِ هایدگرِ متأخر بر «بی‌ریشگی» (Bodenlosigkeit) تمدنِ تکنولوژیکِ مدرن، به‌طورِ ساختاری، پژواکِ دوری از همان نقدِ روسویِ فسادِ

تمدن در برابرِ سادگیِ اصیل‌ترِ زندگیِ نزدیک به طبیعت را در خود دارد -هرچند دو متفکر از سنت‌های فلسفی کاملاً متفاوتی به این نتیجه‌گیری مشابه رسیده‌اند.

۱۴. واژه‌نامهٔ کلیدواژه‌های روسویی

État de nature (وضعِ طبیعی): وضعِ فرضیِ پیش‌اجتماعیِ بشر که در آن انسان‌ها تنها، خودبسنده و بر اساسِ خودخواهیِ طبیعی و دلسوزیِ طبیعی هدایت می‌شدند. Amour de soi / Amour-propre (خودخواهیِ طبیعی / خودخواهیِ فاسد): تمایزِ روسویی میانِ غریزهٔ سالمِ بقا (که فی‌نفسه بد نیست) و خودخواهیِ فاسدشده‌ای که پس از پیدایشِ مالکیت و مقایسهٔ اجتماعی، نیازمندِ برتری‌جویی و تأییدِ دیگران می‌شود. Volonté générale / Volonté de tous (ارادهٔ همگانی / ارادهٔ همه): تمایزِ محوریِ روسویی میانِ اراده‌ای که به دنبالِ منفعتِ مشترکِ عمومی است، و مجموعِ صرفِ خواسته‌های خودخواهانهٔ فردی.

Souverain / Gouvernement (حاکمیت / حکومت): تمایز میانِ کلِ مردم به‌مثابهٔ دارندهٔ اصلی و غیرقابلِ واگذاریِ حاکمیت، و دستگاهِ اجراییِ روزمره که صرفاً کارگزارِ آن حاکمیت است. Religion civile (دینِ مدنی): مجموعه‌ایِ حداقلی از باورهای دینیِ مشترک که روسو معتقد است هر دولت باید برای تضمینِ وفاداریِ اخلاقیِ شهروندانِش وضع کند. Éducation négative (تربیتِ منفی): روشِ آموزشیِ روسو که در آن مربی، به‌جای آموزشِ مستقیم، محیطیِ طراحی می‌کند که کودک از طریقِ تجربهٔ مستقیم و پیامدهایِ طبیعیِ اعمالش بیاموزد. Contrat social (قراردادِ اجتماعی): توافقِ بنیادینی که در آن هر فرد خود و تمامیِ حقوقش

را به کل اجتماع واگذار می‌کند و در ازای آن، آزادی مدنی را در قالب عضویت در حاکمیت مردمی باز می‌یابد.

۱۵. منابع پیشنهادی برای مطالعه بیشتر

برای ورود نظام‌مند به فلسفه سیاسی روسو، کتاب جودیت شکلا با عنوان Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory یکی از تأثیرگذارترین و دقیق‌ترین شرح‌های آکادمیک بر کل نظام فکری اوست که به‌ویژه بر تنش میان آرمان شهروندی جمعی و اصالت فردی تمرکز دارد. کتاب نیکلاس دنت با عنوان Rousseau (سری Arguments of the Philosophers، راتلج) معرفی روشن و جامعی از استدلال‌های فلسفی کلیدی او فراهم می‌آورد. برای بررسی تفصیلی گفتار دوم و نظریه نابرابری، کتاب فردریک نویهاوزر با عنوان Rousseau's Critique of Inequality از منابع استاندارد معاصر است.

برای بحث تخصصی مفهوم اراده همگانی و نسبت آن با دموکراسی توتالیتار، مقاله کلاسیک آیزایا برلین «دو مفهوم از آزادی» (Two Concepts of Liberty) و کتاب ژاکوب تالمون خاستگاه‌های دموکراسی توتالیتار (The Origins of Totalitarian Democracy) باید در کنار پاسخ‌های دفاعی جودیت شکلا و پاتریک رایلی خوانده شوند تا تصویری متوازن به دست آید. برای نقد فمینیستی امیل، کتاب سوزان اوکین با عنوان Women in Western Political Thought فصل مفصلی به روسو اختصاص می‌دهد. سرانجام، برای زندگی‌نامه کامل و خواندنی، کتاب لئو دمرش با

عنوانِ Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius یکی از جامع‌ترین و در
عینِ حال دلچسب‌ترین زندگی‌نامه‌های موجودِ اوست.

فصل ششم

فریدریش نیچه

Friedrich Nietzsche (1844–1900)

تحلیلی جامع بر مرگ خدا، تبارشناسی اخلاق، ارادهٔ معطوف به قدرت و میراث
فکری

۱. زندگی‌نامه و زمینه تاریخی-فکری

فریدریش ویلهلم نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche) در سال ۱۸۴۴ در روستای روکن (Röcken)، در ساکسونی پروس، در خانواده‌ای که هم پدر و هم پدربزرگ پدری و مادری‌اش کشیش لوتری بودند، زاده شد. مرگ زودهنگام پدرش هنگامی که نیچه تنها پنج سال داشت، او را در خانواده‌ای کاملاً زنانه -مادر، خواهر، مادربزرگ، و دو عمه- بزرگ کرد؛ فضایی که برخی زندگی‌نامه‌نویسان آن را در تحلیل روابط پیچیده و اغلب پرتنش نیچه با زنان در بزرگسالی، به‌ویژه با خواهرش الیزابت، بااهمیت می‌دانند. نیچه از کودکی استعداد درخشانی در زبان‌های کلاسیک نشان داد و در سن تنها بیست و چهار سالگی، پیش از حتی دفاع از رساله دکتری، به کرسی استادی فقه‌اللغه کلاسیک (زبان و ادبیات یونانی و لاتین) در دانشگاه بازل سوئیس منصوب شد -رویدادی به قدری استثنایی که در تاریخ دانشگاهی آلمان کم‌سابقه بود.

در دوران بازل، نیچه با ریشارد واگنر، آهنگساز بزرگ آلمانی، دوستی عمیق و پرشوری برقرار کرد که تأثیر ژرفی بر نخستین اثر بزرگ او، زایش تراژدی (۱۸۷۲)، گذاشت؛ نیچه در آن دوران واگنر را احیاگر روح تراژدی یونانی در موسیقی مدرن می‌دانست. با این حال، این دوستی به تدریج، به‌ویژه پس از آنکه واگنر به سوی ناسیونالیسم آلمانی افراطی و یهودستیزی آشکار گرایید و نمایش پارسيفال او را با محتوای مسیحی رستگاری محور به صحنه برد، به گسست تلخی انجامید که نیچه در آثار متأخرترش (به‌ویژه در مورد واگنر، ۱۸۸۸) با تندی به آن پرداخت.

نیچه در سال ۱۸۷۹، به دلیل وخامت شدید سلامتی جسمی -سردردهای میگرنی فلج کننده، مشکلات گوارشی، و نیمه کوری فزاینده که احتمالاً ناشی از یک بیماری عصبی-چشمی ارثی بود، هرچند برخی پزشکان متأخر آن را با سیفلیس نیز مرتبط دانسته‌اند- ناچار به کناره‌گیری از کرسی استادی خود شد و باقی عمر فعال فکری خویش را به عنوان نویسنده‌ای مستقل و بی‌خانمان، در سفر دائمی میان شهرهای کوچک سوئیس، ایتالیا و فرانسه (به‌ویژه در سیلس-ماریا در کوهستان آلپ سوئیس در تابستان‌ها) سپری کرد -دوره‌ای که، به‌رغم رنج جسمی مداوم، پربارترین دوران فکری او بود و در آن، اغلب آثار بزرگش (از سپیده‌دمان تا فراسوی نیک و بد) نوشته شدند.

در ژانویه ۱۸۸۹، نیچه در تورین، هنگام مشاهده صحنه‌ای که در آن کالسکه‌رانی اسبی را با تازیانه می‌زد، دچار فروپاشی روانی کاملی شد -رویدادی که به یکی از مشهورترین لحظات اسطوره‌ای زندگی فلسفی بدل شده، هرچند صحت تاریخی دقیق آن محل تردید است. نیچه باقی یازده سال عمر خود را، تا مرگ در سال ۱۹۰۰، در جنون کامل ناتوان‌کننده، ابتدا زیر مراقبت مادرش و سپس خواهرش الیزابت گذراند و هرگز دیگر قادر به فعالیت فکری نشد؛ نکته تاریخی تلخ این دوران آن است که دقیقاً در همین سال‌های جنون کامل نیچه بود که شهرت فلسفی او در سراسر اروپا به‌طور چشمگیری اوج گرفت -او خود هرگز از این شهرت فزاینده آگاه نشد.

زندگی عاطفی نیچه نیز، همچون بسیاری از جنبه‌های دیگر زندگی او، آکنده از تنهایی و ناکامی بود. مشهورترین رابطه عاطفی او با لو سالومه، زن روشن فکر روسی-آلمانی که بعدها به یکی از چهره‌های برجسته روانکاوی اروپا بدل شد، در سال ۱۸۸۲ شکل گرفت؛ نیچه، که عمیقاً شیفته هوش او شده بود، دوبار از او درخواست ازدواج کرد و هر دو بار رد شد. فروپاشی این رابطه، که با دخالت خواهر حسود نیچه، الیزابت، نیز تشدید شد، نیچه را به شدت افسرده ساخت و برخی زندگی نامه‌نویسان این شکست عاطفی را در پیوند با نگارش پرشور و تا حدی تلخ چنین گفت زرتشت، که تنها اندکی پس از این ماجرا نوشته شد، با اهمیت می‌دانند. رابطه نیچه با خواهرش الیزابت نیز در سراسر زندگی او پرتنش بود؛ او به شدت با ازدواج الیزابت با برنارد فورستر، یهودستیز افراطی، مخالفت کرد و در نامه‌ای به او نوشت که این پیوند «انزجار» عمیقی در او برانگیخته است -تضادی که پس از مرگ نیچه، به طرز تلخی، به کنترل کامل همین خواهر بر میراث فکری او انجامید.

۲. آثار اصلی و سیر تحول فکری

سیر فکری نیچه را می‌توان به سه دوره اصلی تقسیم کرد. دوره نخست، دوره «رمانتیک» یا واگنری، با زایش تراژدی از روح موسیقی (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik، ۱۸۷۲) آغاز می‌شود -اثری که در آن نیچه، به رغم آموزش فقه‌اللغه‌ای دقیق خود، به جای تحلیل آکادمیک متعارف، تفسیر فلسفی بلندپروازانه‌ای از خاستگاه تراژدی یونانی در تقابل و ترکیب دو نیروی هنری متضاد -آپولونی و دیونیزوسی- ارائه می‌دهد؛ اثری که به دلیل همین سبک

غیرمتعارف، با نقدِ ویرانگرِ اولریش فون ویلاموویتس-مولندورف، فقه‌اللغه‌شناسِ برجستهٔ آلمانی، روبه‌رو شد و به آسیبِ جدی اعتبارِ آکادمیکِ نیچه در همان آغازِ کارش انجامید.

دورهٔ دوم، دورهٔ «روشنگری» یا «پوزیتیویستی»، شاملِ انسانیِ زیاده انسانی (Menschliches, Allzumenschliches، ۱۸۷۸-۱۸۸۰)، سپیده‌دمان (Morgenröthe، ۱۸۸۱)، و دانشِ شادان‌بخش (Die fröhliche Wissenschaft، ۱۸۸۲) است - آثاری که در آن‌ها نیچه از سبکِ نظام‌مندِ زایشِ تراژدی فاصله گرفته و به سبکِ قطعه‌نویسیِ آفورِیستیک (aphoristisch) روی می‌آورد که از آن پس ویژگیِ سبکیِ اصلیِ او باقی می‌ماند؛ در همین آثار است که نیچه، تحتِ تأثیرِ روش‌شناسیِ علمی-تجربیِ متفکرانِ فرانسوی (لاروشفوکو) و روانشناسیِ اخلاقیِ تبارشناسانه، به نقدِ نظام‌مندِ مابعدالطبیعه، دین، و اخلاقِ سنتی می‌پردازد - و در دانشِ شادان‌بخش است که نخستین صورت‌بندیِ مشهورِ «مرگِ خدا» ظاهر می‌شود.

دورهٔ سوم و بالغ‌ترین دورانِ فکریِ نیچه با چنین گفت زرتشت (Also sprach Zarathustra، در چهار بخش، ۱۸۸۳-۱۸۸۵) آغاز می‌شود - اثری که نیچه خود آن را «عمیق‌ترین کتابی که بشریت دارد» می‌نامید و در آن، در قالبِ روایتِ نیمه‌شاعرانه و نیمه‌فلسفیِ سخنانِ پیامبرگونهٔ شخصیتِ زرتشت، مفاهیمِ محوریِ فلسفهٔ متأخرِ نیچه - ابرانسان، بازگشتِ جاودان، ارادهٔ معطوف به قدرت - برای نخستین بار به‌طورِ نظام‌مند مطرح می‌شوند. پس از زرتشت، نیچه در فراسوی نیک

و بد (۱۸۸۶) و تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) - که دومی، برخلاف سبک آفورستیکی غالب آثارش، در قالب سه جستار پیوسته و استدلالی نظام‌مند نوشته شده - به تفصیلی‌ترین و دقیق‌ترین صورت‌بندی نقد خود از اخلاق سنتی و مسیحیت می‌پردازد. در سال پایانی فعالیت فکری خود (۱۸۸۸)، نیچه با شتابی تب‌آلود چهار اثر کوتاه دیگر - بت‌های شکسته، دجال ضد مسیح، اینک انسان (خودزندگی‌نامه فکری عجیب و پرشورش)، و نیچه در برابر واگنر - را نوشت، پیش از فروپاشی نهایی روانی‌اش در ژانویه ۱۸۸۹.

باید به مسئله بحث‌برانگیز اراده معطوف به قدرت (Der Wille zur Macht) نیز اشاره کرد: این عنوان به کتابی اطلاق می‌شود که پس از مرگ نیچه، توسط خواهرش الیزابت فورستر - نیچه و همکارانش، از میان یادداشت‌های پراکنده و منتشر نشده او گردآوری و در قالب یک «اثر نظام‌مند» منتشر شد؛ پژوهش‌های فقه‌اللغه‌ای دقیق سده بیستم (به‌ویژه توسط ماتزینو مونتیناری و جورجو کولی، ویراستاران نسخه انتقادی کامل آثار نیچه) به‌روشنی نشان داده‌اند که این کتاب یک جعل ویرایشی همراه‌کننده است: الیزابت، که بعدها به نازیسم گروید، یادداشت‌های برادرش را به‌دلخواه گزینش، ترتیب‌دهی، و در مواردی حتی تحریف کرد تا تصویری از نیچه ارائه دهد که با ایدئولوژی ناسیونالیستی و یهودستیزانه خود او - که نیچه در زمان حیاتش آشکارا از آن بیزار بود - همخوانی داشته باشد.

سبک نوشتاری نیچه، که در سراسر سیر فکری‌اش دستخوش تحول چشمگیری شد، خود یکی از موضوعات اصلی پژوهش‌های ادبی-فلسفی درباره او به‌شمار می‌رود.

برخلافِ سبکِ نظام‌مند و استدلالیِ فیلسوفانِ آلمانیِ پیش از او (کانت، هگل)، نیچه از دورهٔ دوم به بعد، عمدتاً به سبکِ آفوریتیک روی می‌آورد -قطعاً کوتاه، فشرده و اغلب متناقض‌نما که هر یک می‌تواند به‌طور مستقل خوانده و تأمل شود، بدونِ آنکه لزوماً بخشی از یک استدلالِ خطی پیوسته باشد. نیچه خود این انتخابِ سبکی را آگاهانه و فلسفی می‌دانست: به باورِ او، فرمِ آفوریتیک، برخلافِ فرمِ نظام‌مند فلسفی سنتی، بهتر می‌تواند پیچیدگی، تناقض، و چندلایگیِ راستینِ تجربهٔ انسانی را بازتاب دهد. همین ویژگیِ سبکی، اگرچه نیچه را به یکی از درخشان‌ترین نثرنویسانِ زبانِ آلمانی بدل کرده، در عینِ حال او را در معرضِ گسترده‌ترین طیفِ تفسیرهای متعارض -از خوانشِ اگزیستانسیالیستی تا پسامدرن تا حتی، چنان‌که دیدیم، خوانشِ فاشیستی تحریف‌شده- قرار داده است.

۳. مرگِ خدا و نیهیلیسم

مشهورترین و پرکاربردترین صورت‌بندی‌های نیچه، عبارتِ «خدا مرده است» (Gott ist tot)، نخستین‌بار در دانشِ شادان‌بخش، در تمثیلِ تکان‌دهندهٔ «انسانِ دیوانه» ظاهر می‌شود: مردی دیوانه که در روزِ روشن، با فانوسی در دست، به بازار می‌دود و فریاد می‌زند که به‌دنبالِ خداست؛ هنگامی که جمعیتِ بی‌اعتنا و مسخره‌کننده به او می‌خندند، او اعلام می‌کند: «ما او را کشته‌ایم -من و شما! همهٔ ما قاتلانِ او هستیم!». نکتهٔ کانونیِ این تمثیل آن است که «مرگِ خدا» نزدِ نیچه هرگز یک ادعای متافیزیکیِ سراسر است (مانندِ الحادِ سادهٔ فویرباخی یا مارکسی که صرفاً وجودِ خدا را انکار می‌کند) نیست، بلکه تشخیصیِ فرهنگی-تاریخی است: در تمدنِ

اروپایی مدرن، پیشرفتِ علمِ تجربی، نقدِ عقلانیِ کتابِ مقدس، و به‌طورِ کلی‌تر همان روحِ صداقتِ فکری‌ای که خودِ مسیحیت (به‌ویژه از طریقِ سنتِ اخلاقیِ صداقتِ پروتستانی) پرورده بود، به‌تدریج اعتبارِ باورِ صادقانه به خدای مسیحی را برای انسانِ فرهیختهٔ اروپایی از میان برده است - هرچند نهادها، اخلاقیات، و ارزش‌های بنیادینِ فرهنگِ اروپایی، که همگی بر همان بنیادِ الهیاتی استوار بودند، هنوز به‌طورِ کامل فروپاشیده‌اند.

نیچه با ژرف‌بینیِ پیش‌گویانه‌ای هشدار می‌دهد که این وضعیت، در بلندمدت، به بحرانِ فرهنگیِ عظیمی - که او آن را «نیهیلیسم» (Nihilismus) اروپایی می‌نامد - خواهد انجامید: اگر بنیادِ الهیاتیِ تمامیِ ارزش‌های اخلاقی و معنویِ سنتیِ اروپا فروپاشیده، اما هیچ بنیادِ جایگزینی برای این ارزش‌ها یافت نشود، بشرِ اروپایی به‌تدریج با این پرسشِ ویرانگر روبه‌رو خواهد شد که «برای چه؟» - یعنی هیچ هدفِ نهایی و هیچ معنایِ بنیادینی برای زندگی، رنج، و تلاشِ انسانی باقی نخواهد ماند. نیچه میانِ دو صورتِ متفاوتِ نیهیلیسم تمایز می‌نهد: «نیهیلیسمِ منفعل» (passiver Nihilismus)، که در آن بشر، در برابرِ این خلأِ معنایی، به سویی بی‌تفاوتی، خستگی، و انفعالِ کاملِ اراده عقب‌نشینی می‌کند (نمونهٔ آن را نیچه در فلسفهٔ بدبینانهٔ شوپنهاور و در بودیسم می‌بیند)؛ و «نیهیلیسمِ فعال» (aktiver Nihilismus)، که در آن بشر، به‌جای تسلیم، فعالانه ارزش‌های کهنه و پوسیده را نابود می‌کند تا فضایی برای آفرینشِ ارزش‌های تازه و اصیل‌تر بگشاید - نیهیلیسمِ فعال، به باورِ نیچه، مرحله‌ای دردناک اما ضروری و گذرا در مسیرِ عبور از بحرانِ

معنایی به سوی نوعی «تراژیک خوش‌بین» (tragischer Pessimismus) است که در آن انسان، بدون نیاز به هیچ توجیه الهیاتی یا مابعدالطبیعی، بار دیگر قادر به تأیید کامل زندگی - با تمامی رنج و بی‌معنایی ظاهری آن - می‌شود.

نیچه در پیش‌گفتار تبارشناسی اخلاق، خود را «نبی» این بحران آینده می‌نامد و پیش‌بینی می‌کند که سده بیستم شاهد جنگ‌ها و آشوب‌های سیاسی عظیمی خواهد بود که ریشه آن‌ها را باید در همین خلأ معنایی ناشی از مرگ خدا جست - پیش‌بینی‌ای که برخی مفسران بعدی آن را در پرتو دو جنگ جهانی و ظهور ایدئولوژی‌های توتالیتار سده بیستم (که خود کوشیدند خلأ معنایی ناشی از افول دین را با ایدئولوژی‌های سیاسی شبه‌دینی - مانند ناسیونالیسم یا کمونیسم - پر کنند) به طرز نگران‌کننده‌ای دقیق یافته‌اند. با این حال، باید تأکید کرد که نیچه هرگز این جنبش‌های سیاسی توتالیتار را به‌عنوان پاسخ درست به نیهیلیسم نمی‌ستود؛ برعکس، به باور او، این ایدئولوژی‌های جمعی - توده‌ای، خود شکی دیگری از نیهیلیسم منفعل بودند - فراری از رنج آزادی فردی آفرینش ارزش، به‌سوی تسلیم دوباره به یک روایت کلان جمعی تازه، این بار سیاسی به‌جای الهیاتی.

۴. تبارشناسی اخلاق: اخلاق ارباب و برده، رسانتیمان

تبارشناسی اخلاق (Zur Genealogie der Moral، ۱۸۸۷) تفصیلی‌ترین و روش‌شناختی‌ترین صورت‌بندی نیچه از نقد اخلاق اروپایی سنتی است. نیچه در جستار نخست، تمایز محوری خود میان «اخلاق اربابان» (Herrenmoral) و «اخلاق بردگان» (Sklavenmoral) را صورت‌بندی می‌کند. اخلاق اربابان، که

نیچه آن را در ارزش‌های طبقات جنگاور و اشرافی باستان (روم، وایکینگ‌ها، سامورایی‌های ژاپنی) می‌یابد، از یک موضع درونی نیرومند و خودآیین آغاز می‌شود: قدرتمند، ابتدا خود خویشتن و ارزش‌های خویش را «نیک» (gut) می‌خواند - به این معنا که نیرومندی، شجاعت، غرور و سرزندگی را می‌ستاید - و تنها سپس، به عنوان یک مفهوم ثانوی و کم‌اهمیت‌تر، ضعیف و ناتوان را «بد» (schlecht)، به معنای ساده‌ی حقارت، نه شرارت اخلاقی می‌نامد. این حرکت، که نیچه آن را «تأیید آری‌گویانه» (bejahende Ja-Sagung) می‌نامد، از منبع درونی قدرت و سرزندگی خود فرد نیرومند سرچشمه می‌گیرد.

اخلاق بردگان، در تضاد کامل، از یک واکنش روان‌شناختی اساساً منفی سرچشمه می‌گیرد که نیچه آن را با اصطلاح فرانسوی ressentiment (رسانتیمان، حسادت-کینه‌ورزی سرکوب‌شده) توصیف می‌کند: ضعیف و ناتوان، که قادر به انتقام‌راستین و بی‌واسطه از قدرتمند نیست، انتقام خود را از طریق یک وارونه‌سازی روان‌شناختی نبوغ‌آمیز اما زهرآگین اعمال می‌کند: او ابتدا قدرتمند و ویژگی‌های او (قدرت، غرور، سرزندگی) را «شرور» (böse، به معنای اخلاقی کامل کلمه) می‌نامد، و سپس، صرفاً از طریق نفی این «شر»، خود ضعیف، فروتنی، و رنج خویش را به عنوان «نیکی» (Gut) اخلاقی بازتعریف می‌کند. به باور نیچه، این دقیقاً همان چرخش ارزشی بنیادینی است که، به‌ویژه از طریق سنت یهودی-مسیحی (که نیچه آن را «انقلاب بردگان در اخلاق» می‌نامد)، ارزش‌های سنتی اربابان را واژگون ساخت و فروتنی،

رحم، و انکارِ خویش را به فضایلِ متعالی، و غرور و قدرت را به گناهانِ کبیره بدل کرد.

نکتهٔ روش‌شناختیِ مهمِ نیچه در این تحلیل، رویکردِ «تبارشناختی» (genealogisch) خودِ اوست: به‌جای پرسیدنِ پرسشِ سنتیِ فلسفهٔ اخلاق - «چه چیزی واقعاً نیک است؟» - نیچه می‌پرسد «این مفهومِ نیکی از کجا آمده، و چه کارکردِ روان‌شناختی-قدرتی (نه صرفاً منطقی) در خدمتِ کدام گروه یا نوعِ خاصی از انسان دارد؟». این رویکرد، که به‌طورِ آشکار پیشگامیِ آن روشِ «تبارشناسیِ قدرت» را که میشل فوکو در سدهٔ بیستم برای تحلیلِ نهادهایی چون زندان، تیمارستان، و جنسیت به کار گرفت، پیش‌بینی می‌کند، نه یک ادعای صرفاً تاریخیِ دقیق (نیچه خود اذعان می‌کند که این «تاریخ» عمدتاً یک بازسازیِ فرضی-روان‌شناختی است، نه گزارشیِ باستان‌شناختیِ مستند)، بلکه ابزاری برای نشان‌دادنِ این نکته است که ارزش‌های اخلاقیِ ما، برخلافِ ظاهرِ ابدی و جهان‌شمولشان، در واقع محصولاتِ تاریخیِ برساخته‌شده از منازعاتِ قدرتِ روان‌شناختی‌اند - و از این رو، اصولاً می‌توانند موردِ بازاندیشی و ارزش‌گذاریِ مجدد قرار گیرند.

در جستارِ سومِ تبارشناسی، نیچه به تحلیلِ یکی دیگر از پیامدهای روان‌شناختیِ اخلاقیِ بردگان می‌پردازد: پدیدهٔ «بدگمانی به خویشتن» (Selbstverdächtigung) که در آن انسانِ مدرن، وارثِ سنتِ مسیحیِ درون‌نگریِ گناه‌محور، به‌طورِ دائمِ انگیزه‌های خود را زیر سؤال می‌برد و در هر عملِ نیکِ به‌ظاهر بی‌غرض، رگه‌ای از خودخواهیِ پنهان جست‌وجو می‌کند. نیچه این عادتِ ذهنیِ خودکاویِ گرافراطی را،

که بعدها در قالبِ سنتِ فلسفیِ فرانسویِ «فیلسوفانِ سوءظن» (فروید، مارکس، و خودِ نیچه، به گفتهٔ پل ریکور) نهادینه شد، هم‌زمان دستاوردی روان‌شناختی ارزشمند (زیرا سطحِ تازه‌ای از خودآگاهیِ انسانی را می‌گشاید) و نشانه‌ای از بیماریِ فرهنگیِ عمیق‌تر می‌داند - زیرا این خودکاویِ بی‌پایان، اگر به‌خودی‌خود به هدف بدل شود، می‌تواند انسان را از توانِ عملِ خودجوش و از تأییدِ بی‌واسطهٔ زندگی محروم سازد.

۵. ارادهٔ معطوف به قدرت

مفهومِ «ارادهٔ معطوف به قدرت» (der Wille zur Macht)، که نیچه آن را در سراسر آثارِ متأخرِ خود - به‌ویژه در چنین گفتِ زرتشت و فراسوی نیک و بد - بسط می‌دهد، یکی از پرمناقشه‌ترین و دشوارترین بخش‌های فلسفهٔ او برای تفسیر است. در ساده‌ترین سطح، نیچه با این مفهوم می‌کوشد بدیلی برای غریزهٔ «حفظِ بقا» (self-preservation) که داروینیسمِ زیستی رایجِ زمانهٔ او آن را موتورِ اصلیِ حیات می‌دانست، و نیز برای غریزهٔ «لذت‌جویی» (که فایده‌گرایی اخلاقی آن را انگیزهٔ اصلیِ رفتارِ انسانی می‌دانست) پیشنهاد کند: به باورِ نیچه، انگیزهٔ بنیادین‌تر و اصیل‌ترِ حیات - نه فقط در انسان، بلکه در سراسر طبیعتِ زنده - نه صرفاً بقا یا لذت، بلکه میلِ به فزونی، رشد، چیرگی، و بسطِ خویشتن است؛ حتی لذت، نزدِ نیچه، صرفاً احساسِ همراه با افزایشِ قدرت است، نه هدفِ نهاییِ خودِ زندگی.

برخی از تفسیرهای متافیزیکی‌ترِ نیچه (به‌ویژه بر پایهٔ همان یادداشت‌های ناتمام گردآوری‌شده در ارادهٔ معطوف به قدرتِ جعلی، که در بخش دوم بحث شد)

کوشیده‌اند این مفهوم را به یک اصل هستی‌شناختی کیهانی - یعنی این ادعا که کل واقعیت، از جمله ماده بی‌جان، اساساً چیزی جز شبکه‌ای از «کانون‌های قدرت» متقابل و در حال ستیز دائمی نیست- بسط دهند؛ خوانشی که هایدگر، چنان که در فصل سوم این مجموعه دیدیم، آن را هسته اصلی تفسیر خود از نیچه به عنوان «آخرین متافیزیسین» غرب قرار داد. با این حال، بسیاری از شارحان تحلیلی معاصر نیچه (به‌ویژه برایان لایتر و مادان سرکار) استدلال می‌کنند که چنین بسط کیهان‌شناختی‌ای فراتر از آن چیزی است که نیچه خود - که همواره نسبت به مابعدالطبیعه نظام‌مند بدگمان بود- به طور جدی مدعی آن بود؛ به باور این شارحان، اراده معطوف به قدرت باید عمده‌تاً به عنوان یک فرضیه روان‌شناختی تجربی درباره انگیزه‌های عمیق رفتار انسانی - نه یک متافیزیک کیهانی درباره ماهیت کل واقعیت- فهمیده شود.

نیچه از مفهوم اراده معطوف به قدرت برای بازتفسیر نظام‌مند بسیاری از پدیده‌های روان‌شناختی و فرهنگی متعارف بهره می‌گیرد: عشق را نه ایثار محض خودخواسته، بلکه شکلی از میل به تصاحب و چیرگی بر معشوق می‌داند؛ شناخت علمی را نه کشف بی‌غرضانه حقیقت عینی، بلکه ابزاری برای چیرگی عملی ذهن انسان بر آشوب داده‌های حسی می‌بیند؛ و حتی خود فروتنی و ایثارگری اخلاقی را - که در نگاه نخست دقیقاً نقطه مقابل میل به قدرت به نظر می‌رسد- شکل ظریف و پیچیده‌ای از همان اراده می‌داند، آن‌گونه که در تحلیل او از «آرمان زاهدانه» در بخش نهم خواهیم دید. این کاربرد فراگیر و تقریباً همه‌جا حاضر از مفهوم اراده معطوف به

قدرت، در عین حال یکی از دلایل اصلی نقدِ روش‌شناختی رایج بر آن است: اگر هر پدیدهٔ روان‌شناختی ممکن -از عشق تا فروتنی تا خودِ نفیِ اراده- را بتوان به شکلی از ارادهٔ معطوف به قدرت تفسیر کرد، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که آیا این مفهوم اساساً محتوای تجربی قابلِ ابطالی دارد، یا صرفاً یک چارچوبِ تفسیری همه‌کاره و از این رو خالی از محتوای علمی مشخص است.

۶. ابرانسان و بازگشتِ جاودان

در چنین گفت‌وگوت، نیچه دو مفهوم به‌هم‌پیوسته و در عین حال بسیار پرتفسیر را معرفی می‌کند: «ابرانسان» (Übermensch) و «بازگشتِ جاودان» (ewige Wiederkunft). ابرانسان، که زرتشت آن را در نخستین سخنرانی خود، خطاب به جمعیتی که او را مسخره می‌کنند، معرفی می‌کند («من به شما ابرانسان را می‌آموزم. انسان چیزی است که باید از آن فراتر رفت»)، نه یک نژادِ بیولوژیکی برتر (چنان‌که بعدها نازی‌ها به‌طور فاجعه‌باری آن را تحریف کردند)، بلکه نوعی آرمانِ اخلاقی-اگزستانسیل از انسانی است که توانسته باشد، پس از فروپاشی کاملِ ارزش‌های سنتی الهیاتی (مرگِ خدا)، ارزش‌های تازهٔ خود را از طریقِ ارادهٔ خلاقانهٔ خویش -نه از طریقِ اتکا به هیچ اقتدار بیرونی- بیافریند و بدینسان، به‌جای فروافتادن در نیهیلیسم منفعل، زندگی را در تمامیتِ آن، از جمله در رنج و تراژدی اجتناب‌ناپذیرش، به‌طور کامل تأیید کند.

«بازگشتِ جاودان» -این اندیشهٔ آزمایشی که هر لحظه از زندگی ما، با تمامی جزئیاتِ آن، تا ابد و به‌شکلی یکسان، بی‌نهایت بار تکرار خواهد شد- را نیچه نه لزوماً به‌عنوانِ

یک ادعای کیهان‌شناختی اثبات‌شده (هرچند او در یادداشت‌های خصوصی‌اش کوشید برایش استدلال فیزیکی-ترمودینامیکی نیز بیاورد)، بلکه عمدتاً به‌عنوان یک «آزمون اگزیستانسیل» فوق‌العاده دشوار مطرح می‌کند: زرتشت این پرسش را به‌گونه‌ای خطاب به خواننده می‌پرسد که آیا او می‌تواند زندگی خود را، با تمامی رنج‌ها، شکست‌ها و پستی‌های آن، چنان دوست بدارد و تأیید کند که آرزو کند این زندگی دقیقاً همین‌گونه، بارها و بارها، تا ابد تکرار شود - نه آرزوی زندگی دیگری، بهتر یا متفاوت. کسی که بتواند با شادی کامل به این پرسش پاسخ مثبت دهد، به باور نیچه، به بالاترین درجه ممکن تأیید زندگی (amor fati، «عشق به سرنوشت») دست یافته است - معیاری که نیچه آن را جایگزین راستین خود برای تمامی نظام‌های اخلاقی سنتی می‌داند که معنای زندگی را در پاداشی ماورایی یا در جهانی بهتر و دیگر جست‌وجو می‌کردند.

چنین گفت زرتشت، در ساختارِ روایی‌اش، سیری از سه دگرگونی روح (Verwandlungen des Geistes) را در نخستین سخنرانی زرتشت ترسیم می‌کند که به‌مثابه نقشه راه کلی تحول اخلاقی مدنظر نیچه عمل می‌کند: نخست، روح به‌شکل «شتر» است که با فروتنی بارِ سنگین ارزش‌های سنتی و وظایف تحمیل‌شده را بر دوش می‌کشد؛ سپس شتر، در تنهاییِ کویر، به «شیر» بدل می‌شود که با فریادِ «نه» علیه اژدهای بزرگ «تو باید» (که پوسته‌های زرینش نماد تمامی ارزش‌های سنتی تحمیلی است) طغیان می‌کند و آزادی خود را برای آفرینش ارزش‌های تازه به‌دست می‌آورد؛ اما شیر، که تنها قادر به نفی و ویرانگری است نه آفرینش، سرانجام

باید به «کودک» بدل شود -نماد بی‌گناهی آغازین، فراموشی خلاقانه، و «آری‌گویی مقدس» که تنها آن می‌تواند بازی تازه آفرینش ارزش را آغاز کند. این تمثیل سه‌گانه، که نیچه آن را در همان صفحات نخستین کتاب می‌آورد، فشرده کامل مسیر روانی-اخلاقی‌ای است که کل کتاب در پی روایت آن است.

۷. آپولونی و دیونیزوسی: زایش تراژدی

زایش تراژدی، اثر نخست نیچه، تحلیل او را از دو نیروی هنری بنیادین و متضاد فرهنگ یونانی -که نیچه آن‌ها را با نام‌های دو خدای یونانی، آپولون و دیونیزوس، نام‌گذاری می‌کند- ارائه می‌دهد. اصل آپولونی (das Apollinische) نمایانگر نیروی صورت‌بخشی رؤیاگونه، نظم، مرزبندی فردی (principium individuationis)، وضوح، و زیبایی آرام و متعادل است -نیروی که در هنر حماسی و در پیکرتراشی کلاسیک یونانی بازتاب می‌یابد. اصل دیونیزوسی (das Dionysische)، در تضاد کامل، نمایانگر نیروی شورمند ویرانگر اتحاد، محو مرزهای فردی در وجد جمعی، رهایی‌گریزی، و رویارویی بی‌واسطه با رنج و آشوب بنیادین هستی است -نیروی که در موسیقی و در آیین‌های شورانگیز باستانی پرستش دیونیزوس (خدای شراب و شور) تجلی می‌یابد.

به باور نیچه، بزرگ‌ترین دستاورد فرهنگی تمدن یونانی -تراژدی آتیک کلاسیک (سوفوکل، آیسخولوس)- دقیقاً از ترکیب خلاقانه و شکننده این دو نیروی متضاد پدید آمد: تراژدی، محتوای دیونیزوسی خام و ویرانگر خود (وحشت رنج و پوچی بنیادین هستی انسانی، که نیچه آن را با استناد به حکمت تلخ سیلنوس -«بهترین

چیز برای انسان این است که اصلاً زاده نشود»- توصیف می کند) را در قالب صورتِ آپولونی زیبا و منظم نمایش صحنه‌ای بازمی‌نمایاند، و بدین ترتیب امکانِ تحملِ زیبایی‌شناختی همان حقیقتِ وحشتناک را برای تماشاگر یونانی فراهم می‌آورد. نیچه معتقد است این توازنِ شکننده‌ی آپولونی-دیونیزوسی، با ظهورِ اورپید و به‌ویژه با تأثیرِ سقراط - که نیچه او را نماینده‌ی یک اصلِ سوم کاملاً متفاوت، یعنی «عقل‌گرایی» (sokratismus) خوش‌بینانه‌ای می‌داند که معتقد است دانش و منطق به‌تنهایی می‌توانند رنجِ بنیادینِ هستی را حل و برطرف کنند- برهم خورد و به افولِ تراژدی انجامید؛ نیچه امیدوار بود که موسیقیِ واگنر بتواند این روحِ تراژیکِ ازدست‌رفته را در فرهنگِ آلمانی مدرن احیا کند -امیدی که، چنان‌که در بخشِ نخست دیدیم، سرانجام به یأسِ عمیق انجامید.

مفهومِ «سقراط‌گرایی» (Sokratismus) در زایشِ تراژدی سزاوارِ توجهِ ویژه است، زیرا نشان می‌دهد نقدِ نیچه از عقل‌گراییِ مفرط، از همان نخستین اثرش، پیش‌درآمدِ مستقیمِ نقدهای متأخرترِ او بر مسیحیت و اخلاقِ سنتی بود. نیچه سقراط را، به‌رغمِ احترامِ عمیقی که برای نبوغِ دیالکتیکیِ او قائل بود، «انسانِ نظری» (theoretischer Mensch) نمونه‌وار می‌داند -کسی که برای نخستین بار در تاریخِ بشر، به این باورِ عمیقاً خوش‌بینانه رسید که واقعیت، از طریقِ زنجیره‌ی صحیحِ استدلالِ منطقی، نه‌تنها قابلِ فهم بلکه قابلِ اصلاح و حتی قابلِ «درمان» است؛ این باور، که نیچه آن را ریشه‌ی اصلیِ گرایشِ کلِ تمدنِ غربی به‌سوی علم‌گراییِ افراطی می‌داند، از نظرِ او، دقیقاً همان چیزی است که توانِ اصیلِ تراژیک -یعنی توانِ تحملِ

آگاهانه رنج و تناقض حل‌نشدنی هستی، بدون نیاز به توجیه عقلانی کامل- را در فرهنگ غربی تحلیل برد.

۸. پرسپکتیویسم و نقد حقیقت

یکی از جسورانه‌ترین و تأثیرگذارترین جنبه‌های معرفت‌شناسی نیچه، نظریه او درباره «پرسپکتیویسم» (Perspektivismus) است. نیچه در مقاله اولیه خود درباره حقیقت و دروغ به معنایی غیراخلاقی (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne، نوشته شده ۱۸۷۳ اما در زمان حیاتش منتشر نشده) استدلال می‌کند که مفاهیم و حقایق به ظاهر عینی ما، در بنیاد، چیزی جز استعاره‌های زبانی متعارف شده نیستند که کارکرد اصلی‌شان نه بازتاب دقیق واقعیت فی‌نفسه، بلکه خدمت به بقا و منافع عملی نوع بشر است؛ حقیقت، در این معنا، «ارتشی متحرک از استعاره‌ها» است که پس از کاربرد طولانی، انعطاف‌پذیری استعاری‌شان را از یاد برده و اکنون همچون واقعیت‌های ثابت و بدیهی جلوه می‌کنند.

این دیدگاه در فلسفه متأخر نیچه به نظریه کامل‌تر پرسپکتیویسم بسط می‌یابد: هر شناختی، به باور نیچه، همواره از یک «چشم‌انداز» (Perspektive) خاص- یعنی از موضع معین و علاقه‌مند یک اراده معطوف به قدرت خاص- صورت می‌گیرد؛ ایده یک «چشم محض» بی‌طرف و بدون چشم‌انداز خاص که بتواند واقعیت را «آن‌گونه که فی‌نفسه هست» بشناسد- آرمان متافیزیکی سنتی از افلاطون تا کانت- به باور نیچه، توهمی است که خود باید مورد پرسش قرار گیرد. با این حال، نیچه

به روشنی از سقوط به یک نسبی گرایی رادیکال ساده پرهیز می کند: پرسپکتیویسم او مدعی آن نیست که همه چشم اندازها به یکسان معتبر یا ارزشمندند؛ بلکه استدلال می کند که غنا و دقت شناخت ما دقیقاً از طریق به کارگیری چشم اندازهای متعدد متنوع (نه از طریق توهم دستیابی به یک نقطه بی چشم انداز مطلق) افزایش می یابد - موضعی که نیچه آن را با عبارت معروفش خلاصه می کند: «هرچه بیشتر بگذاریم عواطف درباره چیزی سخن گویند... هرچه بیشتر بتوانیم چشم ها، چشم اندازهای گوناگون را برای دیدن همان چیز به کار گیریم، مفهوم ما از آن چیز، عینیت مان درباره آن، کامل تر خواهد بود».

۹. نقد مسیحیت و اخلاق زاهدانه

نقد نیچه بر مسیحیت، که در جستار سوم تبارشناسی اخلاق و در رساله خشمگین دجال ضد مسیح (Der Antichrist، ۱۸۸۸) به اوج خود می رسد، از نقد ساده انگارانه الحادی رایج عصر روشنگری (که صرفاً بر ادعاهای غیر عقلانی الهیات متمرکز بود) به مراتب پیچیده تر و روان شناختی تر است. نیچه در جستار سوم تبارشناسی، پدیده «آرمان زاهدانه» (asketisches Ideal) - یعنی ستایش فقر، تجرد، فروتنی، و انکار خویش به عنوان فضایل متعالی - را تحلیل می کند و استدلال می کند که این آرمان، به رغم ظاهر انکار اراده، در واقع خود شکل ظریف و پیچیده ای از اراده معطوف به قدرت است: کشیش زاهد، که خود ناتوان از قدرت مستقیم زیستی است، از طریق همین آموزه انکار خویش، قدرت روانی - معنوی عظیمی بر ضمیر گناه آلود پیروان خود - که او با بازتفسیر رنج آنان به عنوان «مجازات» عادلانه

گناه ازلی، آنان را دائماً در وضعیتِ ندامتِ خودآزارگرانه نگاه می‌دارد- به دست می‌آورد.

نیچه به‌ویژه به تحلیل ریشه‌شناختی مفهوم «گناه» (Schuld) در جستارِ دوم تبارشناسی می‌پردازد و نشان می‌دهد که این واژه آلمانی از همان ریشه Schulden (بدهی مالی) مشتق شده است؛ به باورِ او، احساسِ گناه اخلاقی-معنوی در تمدنِ غرب، در بنیادِ تاریخیِ خود، از رابطهٔ اقتصادیِ ساده‌ترِ بدهکار-طلبکار سرچشمه گرفته و به‌تدریج، از طریقِ سنتِ مسیحی، به یک احساسِ کیهانیِ گناه ازلی در برابرِ خدا -که هرگز نمی‌توان آن را کاملاً بازپرداخت- بسط یافته است؛ این «درونی‌سازی» گناه، که نیچه آن را حاصلِ سرکوبِ غرایزِ طبیعیِ انسان (که او آن‌ها را «حیوانِ بور» می‌نامد) در جریانِ فرایندِ اجتماعی‌شدنِ خشونت‌آمیز می‌داند، به باورِ او یکی از عمیق‌ترین منابعِ رنجِ روانیِ درونی‌ای است که فرهنگِ اخلاقیِ مسیحی-اروپایی بر نفسِ انسانِ مدرن تحمیل کرده است.

۱۰. سیاست، دموکراسی و برابری طلبی: نقد نیچه

دیدگاه‌های سیاسیِ نیچه یکی از جنجالی‌ترین و ناسازگارترین بخش‌های میراثِ فکریِ او به‌شمار می‌روند. نیچه در آثارِ متعدد -به‌ویژه در فراسوی نیک و بد- نقدِ تندی از دموکراسیِ مدرن، سوسیالیسم، و به‌طورِ کلی‌تر از هرگونه جنبشِ برابری‌طلبانه ارائه می‌دهد که آن‌ها را «اخلاقِ بردگان» سیاسی‌شده می‌نامد: به باورِ او، این جنبش‌ها، با هدفِ برابرسازیِ همگانی، دقیقاً همان فرایندِ رسانتیمانیِ ضعیفِ علیهِ قدرتمند را -که در بخشِ چهارم بحث شد- در قلمروِ سیاست بازتولید می‌کنند، و با ستایشِ

میانگین توده و بی‌اعتنایی به تمایز فردی، فرهنگ را به سوی یکنواختی فرسایشی «آخرین انسان» (letzter Mensch) - شخصیتی که زرتشت آن را نقطه مقابل ابرانسان و نماد کامل ابتدال خودخرسند بی‌آرمان تمدن دموکراتیک مدرن معرفی می‌کند - سوق می‌دهند.

نیچه در برابر این دیدگاه، از نوعی سلسله‌مراتب فرهنگی نخبه‌گرایانه دفاع می‌کند که در آن، فرهنگ برتر (فلسفه، هنر بزرگ) همواره نیازمند وجود یک طبقه اشرافی کوچک است که از رنج اکثریت کارگر توده حمایت می‌کند - دیدگاهی که به روشنی با اصول بنیادین لیبرال-دموکراتیک برابری سیاسی و کرامت جهان‌شمول انسانی (که در فصل کانت این مجموعه بررسی شد) در تعارض آشکار قرار دارد. با این حال، باید با احتیاط لازم به این نکته توجه کرد - همان‌گونه که والتر کافمن، مهم‌ترین احیاگر آکادمیک نیچه در آمریکای پس از جنگ، به تفصیل نشان داده - که نیچه هرگز مدافع ناسیونالیسم آلمانی، یهودستیزی، یا برتری نژادی بیولوژیک نبود؛ او در نامه‌ها و آثار متعددش به صراحت از یهودستیزی رایج زمانه خود (از جمله یهودستیزی خواهرش الیزابت و شوهر او، برنارد فورستر) با تنفر آشکار انتقاد می‌کند و آن را نشانه همان رسانتیمان حقیرانه‌ای می‌داند که خود آن را نقد کرده بود؛ نخبه‌گرایی نیچه، به عبارت دیگر، فرهنگی-اخلاقی است، نه نژادی-بیولوژیک - تمایزی ظریف اما بنیادین که در بازخوانی سوءاستفاده بعدی نازی‌ها از او در بخش بعدی به تفصیل بررسی خواهد شد.

۱۱. نقدها و میراث فکری: سوءاستفاده نازی‌ها و احیای فلسفی

میراثِ نیچه، شاید بیش از هر فیلسوفِ دیگری در این مجموعه، در معرض تحریفِ عامدانهٔ تاریخی قرار گرفته است. پس از فروپاشیِ روانیِ نیچه در ۱۸۸۹، خواهرش الیزابت فورستر-نیچه، که خود یهودستیز و ناسیونالیستِ افراطی بود (او پیش‌تر همراه شوهرش به پاراگوئه رفته بود تا مستعمره‌ای «آریایی» بنیان نهد)، کنترلِ کاملِ آرشیوِ آثارِ برادرش را در دست گرفت و آن را به‌عنوانِ ابزاری برای ساختنِ تصویری از نیچه به‌عنوانِ فیلسوفِ پیشگامِ ناسیونالیسمِ آلمانی و -بعدها، پس از مرگِ الیزابت در ۱۹۳۵- نازیسم به کار گرفت؛ آدولف هیتلر شخصاً از آرشیوِ نیچه در وایمار بازدید کرد و با الیزابت عکسِ یادگاری گرفت، و رژیمِ نازی به‌طورِ گسترده از عباراتِ گزین‌شده و از بافت‌جداشدهٔ نیچه -به‌ویژه «ابرانسان» و «ارادهٔ معطوف به قدرت»- برای توجیهِ ایدئولوژیِ نژادیِ خود بهره‌برداری کرد.

احیایِ فلسفیِ جدیِ نیچه، به‌ویژه در جهانِ انگلوساکسون، عمدتاً مدیونِ تلاشِ والتر کافمن است که در کتابِ تأثیرگذارِ خود نیچه: فیلسوف، روان‌شناس، دجال (۱۹۵۰) با دقتِ فقه‌اللغه‌ای، افسانهٔ نیچهٔ نازی را به‌طورِ سیستماتیک ابطال کرد و نشان داد که چگونه ترجمه‌های نادرست، گزینشِ همراه‌کنندهٔ متون، و به‌ویژه جعلِ ویرایشیِ ارادهٔ معطوف به قدرت، تصویری کاملاً وارونه از فلسفهٔ راستینِ او ساخته بودند. در فرانسه، نسلی از فیلسوفانِ پسا‌ساختارگرا-میشل فوکو (که روشِ تبارشناسانهٔ خود را مستقیماً از نیچه وام گرفت)، ژیل دلوز (که در کتابِ نیچه و فلسفه، ۱۹۶۲، بازخوانیِ تأثیرگذاری از تمایزِ تأیید-ورزی/انکار-ورزی در ارادهٔ معطوف به قدرت ارائه داد)، و ژاک دریدا- نیچه را به یکی از منابعِ اصلیِ فلسفهٔ

پسامدرن نقد سوژه، نقد حقیقت عینی، و نقد ساختارهای قدرت پنهان در نهادهای به ظاهر خنثی بدل کردند.

چنان که در فصل سوم این مجموعه دیدیم، هایدگر در مجموعه درس گفتارهای چهارجلدی خود دربارهٔ نیچه (۱۹۳۶-۱۹۴۰) بازخوانی فلسفی بلندپروازانه‌ای ارائه داد که نیچه را نه گسست‌دهندهٔ رادیکال سنت متافیزیک غرب، بلکه «آخرین متافیزیسین» آن -یعنی کسی که ارادهٔ معطوف به قدرت را صرفاً به عنوان آخرین و کامل‌ترین صورت سوژکتیویته محوری متافیزیک مدرن بسط داد، نه گسستی راستین از آن- توصیف می‌کرد؛ تفسیری که همچنان یکی از بحث‌برانگیزترین و تأثیرگذارترین بازخوانی‌های آکادمیک نیچه در فلسفهٔ قاره‌ای معاصر به‌شمار می‌رود.

۱۲. جمع‌بندی و اهمیت نیچه امروز

نیچه را می‌توان یکی از عمیق‌ترین و در عین حال خطرناک‌ترین منتقدان تمدن اروپایی مدرن دانست: کسی که با دقتی روان‌شناختی بی‌سابقه، بنیادهای پنهان اخلاق، دین، و حتی خود حقیقت عینی را به پرسش کشید، بی‌آنکه هرگز بدیل نظام‌مند کاملی برای جایگزینی آنچه ویران کرده بود ارائه دهد -و شاید دقیقاً همین ابهام سازنده و ناتمامی آگاهانه است که او را برای هر نسل تازه‌ای از خوانندگان، از فیلسوفان آکادمیک تا هنرمندان و روان‌شناسان، همچنان تازه و چالش‌برانگیز نگاه داشته است. اهمیت او را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: نخست، روش تبارشناختی او که نشان داد ارزش‌های اخلاقی به ظاهر ابدی و بدیهی، در واقع محصولات تاریخی منازعات روان‌شناختی قدرت‌اند -بینشی که بنیاد نظری بسیاری از رویکردهای

انتقادیِ معاصر، از تبارشناسیِ فوکویی تا نظریهٔ انتقادیِ فمینیستی، را تشکیل می‌دهد. دوم، تحلیلِ او از رسانتیمان به‌عنوانِ نیروی روان‌شناختی که می‌تواند در پسِ زبانِ اخلاقیِ برابری و عدالت پنهان شود -تحلیلی که هشدارِ دائمی برای هرگونه جنبشِ سیاسیِ رهایی‌بخش باقی می‌ماند تا انگیزه‌های درونیِ خود را صادقانه بازبینی کند. سوم، تز نیهیلیسم که پیش‌بینی چشمگیری از بحرانِ معناییِ فرهنگِ سکولارِ مدرن، پیش از وقوعِ کاملِ آن در سدهٔ بیستم، ارائه داد.

نیچه، به‌رغمِ آنکه هرگز فیلسوفی سیستماتیک به سبکِ کانت یا هگل نبود، تأثیرِ فراگیری بر تقریباً هر حوزهٔ عمدهٔ فلسفهٔ سدهٔ بیستم برجای گذاشت که فراتر از قلمروِ محضِ فلسفهٔ اخلاق و سیاست می‌رود: در روان‌شناسی، زیگموند فروید (که به‌صراحت اذعان کرد نیچه «شناختِ عمیق‌تری از خویش‌تن داشت تا هر انسانِ دیگری که تاکنون زیسته یا خواهد زیست») و کارل یونگ، هر دو از تحلیلِ نیچه دربارهٔ لایه‌های پنهانِ انگیزهٔ روانی بهره‌گرفتند؛ در ادبیات، توماس مان و هرمان هسه هر دو آشکارا تحتِ تأثیرِ سبک و مضامینِ نیچه قرار داشتند؛ و در الهیات، حتی متألّهانِ سدهٔ بیستم (مانندِ پل تیلیش) ناچار شدند با چالشِ «مرگِ خدا»ی نیچه، نه به‌عنوانِ یک شعارِ الحادیِ ساده بلکه به‌عنوانِ یک بحرانِ فرهنگیِ راستین، به‌طورِ جدی روبه‌رو شوند.

با این حال، هر بازخوانیِ صادقانهٔ امروزیِ نیچه -همچون در موردِ سایرِ متفکرانِ این مجموعه- باید با تنش‌های خطرناکِ درونیِ اندیشهٔ او روبه‌رو شود: نخبه‌گراییِ سیاسیِ آشکارِ او که با اصولِ برابریِ دموکراتیکِ مدرن در تعارضِ بنیادین قرار دارد؛

ابهام همیشگی مفهوم اراده معطوف به قدرت که، به‌رغم تلاش کافمن و دیگران برای تبرئه نیچه از اتهام همدستی با فاشیسم، همچنان مستعد سوءتفسیرهای خطرناک باقی مانده است؛ و مسئله کلی‌تر فلسفه‌ای که، با نقد رادیکال خود از هرگونه بنیاد عینی اخلاقی، این پرسش دشوار را باز می‌گذارد که چگونه می‌توان از دل پرسپکتیویسم کامل نیچه‌ای، هنوز معیارهای اخلاقی-سیاسی روشنی برای محکوم کردن بی‌عدالتی یا دفاع از کرامت انسانی استخراج کرد-پرسشی که خود نیچه هرگز به‌طور رضایت‌بخشی پاسخ نداد.

این فصل پایانی، به‌مثابه نقطه اختتام کل این مجموعه شش‌گانه، فرصتی برای بازاندیشی کوتاهی درباره خط سیر عمومی این کتاب فراهم می‌آورد: از نظام جامع عقلانی هگل، از طریق نقد استعلایی کانت، به‌سوی هشدار هستی‌شناختی هایدگر، تحلیل نهادی مونتسکیو، آرمان دموکراسی مشارکتی روسو، و سرانجام نقد رادیکال نیچه از خود بنیادهای این سنت. آنچه این شش متفکر، به‌رغم تفاوت‌های عمیق روش‌شناختی و نتیجه‌گیری‌شان، در یک نکته مشترک‌اند، این باور راهنماست که فهم جدی حکمرانی، آزادی، و عدالت، مستلزم کاوش بی‌رحمانه و صادقانه بنیادهای پنهان قدرت، نهاد، و ارزش است-کاوشی که، همان‌گونه که در سراسر این شش فصل دیدیم، هرگز عاری از تناقضات و لغزش‌های تاریخی خود این متفکران نبوده است؛ و شاید دقیقاً همین آمیزه ژرفای فلسفی و لغزش‌پذیری انسانی است که مطالعه جدی تاریخ فلسفه، به‌جای تکرار صرف شعارهای مقدس، به تمرینی راستین در تفکر انتقادی و مسئولانه بدل می‌سازد.

۱۳. نسبت نیچه با هگل، کانت، هایدگر، منتسکیو و روسو

چنان‌که در فصلِ نخستِ این مجموعه دیدیم، هگل، که سخت تحتِ تأثیر شوپنهاورِ ضدهگلی قرار داشت، غالباً هگل را نمایندهٔ اوجِ «روحِ نظام‌ساز» خوش‌بینیِ عقلانیِ تاریخی می‌دانست که باید در برابرِ آن، اراده به قدرت، بازگشتِ جاودان، و ردِ هرگونه غایت‌مندیِ عقلانی در تاریخ را نشانده؛ با این حال، شارحانِ معاصر (به‌ویژه در پرتوِ بازخوانیِ نیچه توسطِ دلوز) نشان داده‌اند که ساختارِ «نسب‌شناسی» نیچه‌ای، به‌رغمِ انکارِ آشکارِ دیالکتیک، صورتی از تحلیلِ تاریخی درون‌ماندگارِ ارزش‌ها را دنبال می‌کند که وامدارِ همان روش‌شناسیِ تاریخی-فلسفیِ هگلی است که نیچه آشکارا آن را رد می‌کرد. دربارهٔ کانت، نیچه در فراسوی نیک و بد به تندی «صوری‌بودن» اخلاقِ کانتی -یعنی استتارِ انگیزه‌های ذهنی و روان‌شناختیِ خودِ کانت در پسِ زبانِ عقلانیتِ محضِ «امر مطلق»- را نقد می‌کند و او را نمونه‌ای از فیلسوفِ زاهد-مسیحیِ منکرِ زندگی می‌داند؛ اتهامی که شارحانِ کانتی معاصر آن را بیش از حد ساده‌انگارانه و ناعادلانه نسبت به پیچیدگیِ واقعیِ نظریهٔ خودآیینیِ کانتی می‌دانند.

دربارهٔ هایدگر، چنان‌که در بخشِ یازدهم دیدیم، رابطهٔ فکریِ عمیق و در عین حال بحث‌برانگیزی از طریقِ درس‌گفتارهای هایدگر دربارهٔ نیچه برقرار است. دربارهٔ منتسکیو و روسو، که در فصل‌های چهارم و پنجم این مجموعه بررسی شدند، باید گفت رابطهٔ فکریِ مستقیم و صریحی با نیچه در آثارِ خودِ او یافت نمی‌شود، اما می‌توان استدلال کرد که نقدِ نیچه بر برابریِ طلبیِ سیاسیِ مدرن، به‌طورِ غیرمستقیم،

واکنشی است در برابر همان سنتِ فکریِ روسوییِ اراده‌همگانی و برابریِ شهروندی - که نیچه آن را نمونهٔ اعلای «اخلاقِ بردگان» سیاسی‌شده می‌دید- و نیز در برابر همان چارچوبِ نهادیِ لیبرال-قانون‌مدارِ مونتسکیویی-کانتی که نیچه آن را نشانهٔ افولِ اراده و فردیتِ خلاق در تمدنِ مدرن می‌دانست. به این معنا، فصلِ نیچه، به‌عنوانِ فصلِ پایانیِ این مجموعه، حلقهٔ بازگشتی را می‌بندد: نیچه، در بسیاری جهات، رادیکال‌ترین و پرشورترین منتقدِ همان سنتِ فکریِ روشنگریِ عقل‌گرا و لیبرال-دموکراتیک (کانت، مونتسکیو، روسو) است که فصل‌های پیشینِ این مجموعه به آن‌ها اختصاص داشتند، و در همان حال، از طریقِ روش‌شناسیِ تبارشناختی و پرسپکتیویستیِ خود، مسیرِ فکریِ کاملاً تازه‌ای را برای فلسفهٔ سدهٔ بیستم -از هایدگر تا فوکو و دلوز- گشود.

۱۴. واژه‌نامهٔ کلیدواژه‌های نیچه‌ای

Gott ist tot (خدا مرده است): تشخیصِ فرهنگی-تاریخیِ نیچه مبنی بر افولِ اعتبارِ باورِ صادقانه به خدای مسیحی در تمدنِ اروپاییِ مدرن. Nihilismus (نیهیلیسم): بحرانِ فرهنگیِ ناشی از فروپاشیِ بنیادِ الهیاتیِ ارزش‌ها بدونِ جایگزینیِ آن -با دو صورتِ منفعل (تسلیم) و فعال (نابودیِ آگاهانهٔ ارزش‌های کهنه برای آفرینشِ ارزش‌های تازه). Herrenmoral / Sklavenmoral (اخلاقِ اربابان / اخلاقِ بردگان): تمایزِ محوریِ نیچه میانِ اخلاقی که از تأییدِ درونیِ قدرتِ سرچشمه می‌گیرد، و اخلاقی که از رسانتیمانِ ضعیف علیهِ قدرتمند برمی‌خیزد. Ressentiment

(رسانتیمان): حسادت- کینه‌ورزیِ سرکوب‌شده‌ای که ضعیف، از طریقِ وارونه‌سازیِ ارزشی، آن را به‌جای انتقامِ مستقیمِ اعمال می‌کند.

Wille zur Macht (ارادهٔ معطوف به قدرت): انگیزهٔ بنیادینِ حیات به‌سویِ فزونی، رشد و چیرگی -بدیلِ نیچه برای غریزهٔ صرفِ بقا یا لذت. Übermensch (ابرانسان): آرمانِ اخلاقی-اگزیستانسیلِ انسانی که پس از مرگِ خدا، ارزش‌های خود را از طریقِ ارادهٔ خلاقانهٔ خویش می‌آفریند. Ewige Wiederkunft (بازگشتِ جاودان): آزمونِ اگزیستانسیلِ تخیلیِ تکرارِ ابدیِ دقیقاً همان زندگی، به‌عنوانِ معیارِ نهاییِ تأییدِ کاملِ آن. Amor fati (عشق به سرنوشت): پذیرشِ شادمانه و کاملِ زندگی، با تمامیِ رنج و تصادف‌های آن، بدونِ آرزوی هیچ‌گونه دگرگونی. Apollinisch / Dionysisch (آپولونی / دیونیزوسی): دو نیروی هنریِ متضادِ صورت‌بخشیِ آرام-فردی در برابرِ شور ویرانگرِ جمعی، که ترکیبِ آن‌ها تراژدیِ یونانی را پدید آورد. Perspektivismus (پرسپکتیویسم): نظریهٔ معرفت‌شناختیِ نیچه مبنی بر اینکه هر شناخت همواره از یک چشم‌اندازِ خاص و علاقه‌مند صورت می‌گیرد.

۱۵. منابع پیشنهادی برای مطالعهٔ بیشتر

برای ورودِ نظام‌مند به فلسفهٔ نیچه، کتابِ کلاسیک و بنیان‌گذارِ والتر کافمن با عنوانِ Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist هم‌چنان یکی از تأثیرگذارترین و ضروری‌ترین شرح‌های آکادمیک -و مهم‌ترین منبع برای ابطالِ افسانهٔ «نیچه نازی»- به‌شمار می‌رود. کتابِ برایان لایتر با عنوانِ Nietzsche on Morality معرفتی دقیق و تحلیلی‌ای از فلسفهٔ اخلاقِ او ارائه می‌دهد، و کتابِ

الکساندر نهاماس با عنوان Nietzsche: Life as Literature یکی از خواندنی‌ترین و تأثیرگذارترین بازخوانی‌های ادبی-فلسفی از سبک نوشتاری نیچه است.

برای بررسی تفصیلی تبارشناسی اخلاق، شرح ریموند گویس و مجموعه مقالات ویراسته او در نسخه کمبریج از این اثر، راهنمای استاندارد آکادمیک است. برای بازخوانی فرانسوی نیچه، کتاب ژیل دلوز با عنوان نیچه و فلسفه (Nietzsche et la philosophie، ۱۹۶۲) از منابع کلاسیک فلسفه قاره‌ای معاصر است. برای بحث تخصصی رابطه نیچه با نازیسم و تحریف الیزابت فورستر-نیچه، کتاب بن مکینتایر با عنوان Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche روایت مستندی از این ماجرای تلخ تاریخی ارائه می‌دهد. سرانجام، برای زندگی‌نامه کامل و به‌روز، کتاب سو پریدو با عنوان I Am Dynamite! A Life of Nietzsche یکی از جدیدترین و خواندنی‌ترین زندگی‌نامه‌های اوست.

منابع و مآخذ

فهرست زیر، منابع اصلی انگلیسی و فرانسوی‌ای را که در تدوین شش فصل این مجموعه مورد استفاده و ارجاع قرار گرفته‌اند، به ترتیب فصل و بر پایه شیوه‌نامه استاندارد رایج در آثار دانشگاهی (نام خانوادگی، نام. عنوان. محل نشر: ناشر، سال.) فهرست می‌کند. این آثار، برای خواننده علاقه‌مند به مطالعه عمیق‌تر و مستقیم با متون تخصصی، به عنوان گام بعدی پس از این مجموعه پیشنهاد می‌شوند.

فصل یکم — منابع مربوط به هگل

1. Beiser, Frederick C. Hegel. Routledge Philosophers. London .Routledge, 2005
2. Singer, Peter. Hegel: A Very Short Introduction. Oxford .Oxford University Press, 2001
3. Taylor, Charles. Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975
4. Wood, Allen W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge .Cambridge University Press, 1990
5. Hegel, G. W. F. Elements of the Philosophy of Right .Translated by H. B. Nisbet, edited by Allen W. Wood .Cambridge: Cambridge University Press, 1991

6. Houlgate, Stephen. The Opening of Hegel's Logic. West
.Lafayette: Purdue University Press, 2006
7. Houlgate, Stephen. An Introduction to Hegel: Freedom
.Truth and History. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2005
8. Pippin, Robert B. Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-
.Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1989
9. Pinkard, Terry. Hegel: A Biography. Cambridge: Cambridge
.University Press, 2000

فصل دوم — منابع مربوط به کانت

1. Guyer, Paul. Kant. Routledge Philosophers. London
.Routledge, 2006
2. Guyer, Paul, ed. The Cambridge Companion to Kant
.Cambridge: Cambridge University Press, 1992
3. Kemp Smith, Norman. A Commentary to Kant's "Critique of
.Pure Reason". London: Macmillan, 1918
4. Allison, Henry E. Kant's Transcendental Idealism. New
.Haven: Yale University Press, 1983

- .Korsgaard, Christine M. Creating the Kingdom of Ends .5
.Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- .Kant, Immanuel. Groundwork of the Metaphysics of Morals .6
:Translated and edited by Allen W. Wood. Cambridge
.Cambridge University Press, 2002
- :Kleingeld, Pauline. Kant and Cosmopolitanism. Cambridge .7
.Cambridge University Press, 2012
- :Flikschuh, Katrin. Kant's Political Philosophy. Cambridge .8
.Polity, 2000
- Kuehn, Manfred. Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge .9
.University Press, 2001

فصل سوم — منابع مربوط به هایدر

- Dreyfus, Hubert L. Being-in-the-World: A Commentary on .1
Heidegger's Being and Time, Division I. Cambridge, MA: MIT
.Press, 1991
- Guignon, Charles. Heidegger and the Problem of .2
.Knowledge. Indianapolis: Hackett, 1983

- Guignon, Charles, ed. The Cambridge Companion to .3
Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- Inwood, Michael. Heidegger: A Very Short Introduction .4
Oxford: Oxford University Press, 1997
- Farías, Víctor. Heidegger and Nazism. Philadelphia: Temple .5
University Press, 1989
- Ott, Hugo. Martin Heidegger: A Political Life. New York .6
Basic Books, 1993
- Young, Julian. Heidegger's Philosophy of Art. Cambridge .7
Cambridge University Press, 2001
- Safranski, Rüdiger. Martin Heidegger: Between Good and .8
Evil. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998

فصل چهارم — منابع مربوط به مونتسکیو

- Pangle, Thomas L. Montesquieu's Philosophy of Liberalism .1
Chicago: University of Chicago Press, 1973
- Shklar, Judith N. Montesquieu. Past Masters. Oxford: Oxford .2
University Press, 1987

Montesquieu. The Spirit of the Laws. Translated and edited .3
.by Anne M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone
.Cambridge: Cambridge University Press, 1989

,Said, Edward W. Orientalism. New York: Pantheon Books .4
.1978

.Shackleton, Robert. Montesquieu: A Critical Biography .5
.Oxford: Oxford University Press, 1961

فصل پنجم — منابع مربوط به روسو

Shklar, Judith N. Men and Citizens: A Study of Rousseau's .1
.Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1969

.Dent, N. J. H. Rousseau. Arguments of the Philosophers .2
.London: Routledge, 2005

.Neuhouser, Frederick. Rousseau's Critique of Inequality .3
.Cambridge: Cambridge University Press, 2014

Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty." In Four Essays on .4
.Liberty. Oxford: Oxford University Press, 1969

:Talmon, J. L. The Origins of Totalitarian Democracy. London .5
.Secker & Warburg, 1952

.Okin, Susan Moller. Women in Western Political Thought .6
.Princeton: Princeton University Press, 1979

.Damrosch, Leo. Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius .7
.Boston: Houghton Mifflin, 2005

فصل ششم — منابع مربوط به نیچه

,Kaufmann, Walter. Nietzsche: Philosopher, Psychologist .1
.Antichrist. Princeton: Princeton University Press, 1950

,Leiter, Brian. Nietzsche on Morality. London: Routledge .2
.2002

.Nehamas, Alexander. Nietzsche: Life as Literature .3
.Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985

Deleuze, Gilles. Nietzsche et la philosophie. Paris: Presses .4
.Universitaires de France, 1962

Macintyre, Ben. Forgotten Fatherland: The Search for .5
.Elisabeth Nietzsche. London: Macmillan, 1992

:Prideaux, Sue. I Am Dynamite! A Life of Nietzsche. New York .6
.Tim Duggan Books, 2018