
**Robespierre-Kant:
A Study of the Relationship between Absolute Freedom and
Terror and Kant's Philosophy of Ethics Based on the Hegel's
Phenomenology of spirit**



Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf

Ph.D. of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Mohsen.bagherzadeh.meshkibaf@gmail.com

Abstract

In Phenomenology of the Spirit, Hegel depicts the dialectical structure of the history of European human consciousness. In all the transitions of consciousness to different outcomes, he has recognized the necessity and dialectical relation and follows it in all fields of history and fields of thought in different currents. In the chapter on the spirit, we encounter two very important currents in social history, namely the French Revolution, and in the history of thought, that is, Kant's philosophy of morality, which appear in two consecutive sections. And it's as if Hegel found a close connection between Robespierre's assassination rule and Kantian philosophy of morality. Where Robespierre's abstract freedom, in order to create absolute freedom in the realization of his generalized partial will, destroys any institution or detail as a factor in disrupting the realization of his free will, and begins a period of tyranny and terror. It is as if such a claim of a common will that tolerates no detail or opposition becomes the internal tyranny of Kant's general moral law (the realization of which is the only way to attain freedom) in order to destroy nature, desires, customs and objective institutions, and so on. And it creates fear and anxiety due to endless contradictions, and the moral person, like the revolutionary person, is trapped within his abstract will by the complete elimination of objectivity, which, according to Hegel, will have dangerous consequences.

Keywords: Hegel, Kant, Robespierre, Terror, Ethics, Objectivity, Freedom.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2020.1.13**

Accepted date: **2020.8.15**

DOI: [10.22034/jpiut.2020.37889.2497](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.37889.2497)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

In the spirit chapter of *Phenomenology*, Hegel deals with the experience of terror in the French Revolution and Kant's philosophy of ethics and critiques them in two consecutive chapters, in the order of absolute freedom and terror, the self-assured spirit: Ethics and the contradictions of moral worldview. And as we know, Hegel never accidentally steps from one part to another, but according to the necessity of the logic of the spirit itself, such a transition takes place, and the philosopher is merely the self-consciousness of this movement of historical consciousness; Thus, Hegel seeks to establish a relation between a socio-historical reality, the rule of terror in the French Revolution, and a basis of theoretical-practical thought, the philosophy of Kantian morality, which Hegel's interpretation and critique dichotomize. On the other hand, in these two chapters, Hegel critiques the things that have influenced him more than anything else in his entire life. Hegel described the French Revolution as a glorious dawn before which man had not yet come to the conclusion that thought should rule the world (Hegel, 2001: 466-467). With the French Revolution, the individual gains his freedom and considers himself the truth of an external essence; Thus, Hegel has always been influenced by the achievements of the French nation, but in this section he criticizes the revolutionary understanding of this freedom and considers it abstract and hollow, which does not validate any objectivity or any detail. Rather, it rejoices in the creation of its own arbitrary institutions under the illusion of its universal will; Thus Hegel's intellectual project is, to a certain extent, influenced by the French Revolution but does not recognize the way in which freedom is realized; Thus the understanding of the French reduces freedom to Robespierre's singular and abstract freedom, and from there enters the abstract realm of Kantian morality. On the other hand, it reacts to the abstraction of Kant's method, as well as to the fragmentation within man and the gap between the moral person and the external objective truth; Thus, the two main pillars of Hegelian thought are undoubtedly Kant and the French Revolution, but in this article we see the critique of the pillars of Hegelian thought by Hegel himself.

Comparison of moral person and revolutionary person

According to Hegel, both the revolutionary and the moral individual fail in the realization of concrete freedom and suffer from almost identical internal and external contradictions; And both have recognized the only way out in the destruction of the objective, and no longer believe in the reconciliation of contradictions and the dialectical relation between them, as Hegel wants, but in the tyranny and slavery of another or its elimination. It is in this context that Hegel critiques Kant's philosophy of ethics, which introduces the individual in complete abstraction from his world and in complete opposition to himself. And also criticizes the revolutionary person who has abolished any foreign institution and relations in favor of his abstract freedom. And he informs us of their violent consequences, as well as their political, social, and moral consequences, and in the face of them in his plan seeks partial reconciliation with the whole, the individual with the collective, the desire with duty, and nature with morality.

Hegel's judgment

This article shows how Hegel relates terror to the French Revolution and duty in Kantian philosophy of ethics. In both views, both the revolutionary and the moral person have a purely subjective character and submit only to a law which they have acquired from their abstract rational will. Therefore, in this approach, external objectivity is questioned and any external institution and determination by the revolutionary free individual and the intellectual duty of the moral individual will lose its historical and cultural validity. In such circumstances the revolutionary person appears as a whole and eliminates any detail, and the moral person, by his absolute law, questions all the demands of his inner nature and defines freedom in terms of ignoring them. But at the same time, Hegel's point is that although these two [the revolutionary person and the moral person] define themselves as a whole and eliminate external details and institutions in order to achieve freedom, they can never achieve something positive and remain abstract and hollow. So the reality of the social history [of the French Revolution] and the reality of the history of thought [of Kantian morality] are two sides of the same coin in Hegel's view, and both will

result in nothing but violence and inefficiency because they do not consider their own fact or objective reality.

References

- Hegel, G. (2003) *Elements of the Philosophy of Right*. (A. Wood, Ed. & H. B. Nisbet, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. (2018) *The Phenomenology of Spirit*. (M. Baur, Ed. & T. Pinkard, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Robespierre, M. (2017) *Virtue and Terror*. (J. Howe, Trans.) London: Verso.
- Kant, I. (1991) *Metaphysics of Ethics*. (R. Geuss, Ed. & M. Gregor, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- McCumber, J. (2014) *Hegel's Mature Critique of Kant*. California: Stanford University Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

روبسیپر – کانت: **بررسی نسبت آزادی مطلق و ترور** **با فلسفه اخلاق کانت بر اساس پدیدارشناسی روح هگل**

محسن باقرزاده مشکی باف

دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

Mohsen.bagherzadeh.meshkibaf@gmail.com

چکیده

هگل در کتاب پدیدارشناسی روح ساختار دیالکتیکی تاریخ آگاهی انسان اروپایی را به تصویر کشیده است. او در تمام گذارهای آگاهی به برآیندهای مختلف، ضرورت و نسبتی دیالکتیکی تشخیص داده است و آن را در تمامی ساحات تاریخ و ساحات اندیشه در جریان‌های مختلف دنبال می‌کند. در فصل روح با دو جریان بسیار مهم در تاریخ اجتماعی یعنی انقلاب فرانسه و در تاریخ اندیشه یعنی فلسفه اخلاق کانت مواجهیم که در طی دو بخش به‌طور متوالی ظاهر می‌شوند و گویی که هگل نسبتی تنگاتنگ بین حکومت ترور روبسیپر و فلسفه اخلاق کانتی یافته است. جایی که آزادی انتزاعی روبسیپر در جهت ایجاد آزادی مطلق در تحقق اراده‌ی جزئی عام یافته خود، هرگونه نهاد یا جزئیتی را به‌عنوان عامل اخلاق تحقق آزادی اراده‌ی خویش نابود می‌سازد و دوره‌ای از استبداد و وحشت آغاز می‌کند. گویی که چنین ادعای اراده عامی که تحمل هیچ جزئیت و مخالفی را ندارد به استبداد درونی قانون کلی اخلاق کانتی (که تحقق آن یگانه راه دستیابی به آزادی است) در جهت نابودی طبیعت، امبال، آداب و رسوم و نهادهای عینی و غیره تبدیل می‌شود و وحشت و اضطراب به دلیل تناقضات بی‌پایان ایجاد می‌کند و فرد اخلاقی همچون فرد انقلابی با رفع همه‌جانبه عینیت، درون اراده انتزاعی خود اسیر می‌شود که این امر به اعتقاد هگل تبعات خطرناکی خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: هگل، کانت، روبسیپر، ترور، اخلاق، عینیت، آزادی.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۳

مقدمه

هگل در فصل روح از کتاب *پدیدارشناسی* در دو بخش پیاپی به تجربه ترور در انقلاب فرانسه و فلسفه اخلاق کانت و نقد شدید آن دو می‌پردازد که به ترتیب آن فصول عبارت‌اند از آزادی مطلق و ترور^۱، روح مطمئن از خویش: اخلاقیات و تناقض‌های جهان‌بینی اخلاقی؛ و همانطور که می‌دانیم هگل هیچ‌گاه به‌طور اتفاقی از بخشی به بخش دیگر گام نمی‌گذارد بلکه برحسب ضرورت منطق نفس‌الامر چنین انتقالی صورت می‌گیرد و فیلسوف صرفاً خودآگاهی این حرکت آگاهی تاریخی است؛ بنابراین هگل به دنبال برقرار کردن نسبتی میان یک واقعیت تاریخی - اجتماعی یعنی حکومت ترور در انقلاب فرانسه با یک مبنای اندیشه نظری - عملی یعنی فلسفه اخلاق کانتی است که تفسیر و نقد آن توسط هگل آن دو را دو روی یک سکه می‌کند. از سوی دیگر در این دو فصل هگل به نقد مواردی می‌پردازد که بیش از هر چیز دیگری در تمامی عمر خویش تحت تأثیر آن‌ها بوده است. هگل انقلاب فرانسه را همچون طلوع شکوهمندی بیان کرده است که پیش از آن هنوز آدمی به این امر که اندیشه بایستی بر جهان حاکم باشد نرسیده بود (Hegel, 2001: 466-467). با انقلاب فرانسه، فرد، آزادی خویش را کسب می‌کند و خودش را حقیقت جوهری خارجی تلقی می‌کند؛ بنابراین هگل همواره تحت تأثیر دست آورد ملت فرانسه بوده است اما در این بخش او به نقد فهم انقلاب از این آزادی می‌پردازد و آن را انتزاعی و توخالی قلمداد می‌کند که هیچ عینیتی یا هرگونه جزئیتی را دارای اعتبار نمی‌داند بلکه به ایجاد نهادهای خودسرانه خویش به توهم اراده عام بودنش سرخوش است؛ بنابراین پروژه فکری هگل، به یک اعتبار، تحت تأثیر انقلاب فرانسه است اما روش متحقق شدن آزادی در آن را به رسمیت نمی‌شناسد؛ بنابراین فهم آزادی فرانسوی‌ها را به آزادی تکین و انتزاعی روبسپیر تقلیل می‌دهد و از آنجا وارد ساحت انتزاعی اخلاق کانتی می‌شود. در باب کانت و تأثیر آن بر اندیشه هگل، لوکاج معتقد است که هدف هگل مانند بسیاری از هم‌عصران خود، بسط تحلیل کانتی در نقد عقل عملی در دو ساحت تاریخ و جامعه است. تأثیر کانت بر او در دو ساحت است: «از یک سو، مسائل اجتماعی را پیش از هر چیز چون مسائل اخلاقی در نظر می‌گیرد، از سوی دیگر، مسئله عمل، یعنی تغییر واقعیت اجتماعی توسط خود انسان، کانون ثابت اندیشه او باقی می‌ماند» (لوکاج، ۱۳۷۳: ۳۳)؛ اما در عین حال به انتزاعی بودن روش کانت و همچنین به چند پارگی درون انسان و شکاف میان فرد اخلاقی با حقیقت عینی خارجی واکنش

نشان می‌دهد؛ بنابراین دو ستون اصلی اندیشه هگلی بی‌شک کانت و انقلاب فرانسه است اما در این مقاله شاهد نقد ستون‌های اندیشه هگلی توسط خود هگل هستیم. این نقد از آنجایی مطرح می‌شود که هگل وحدت گسستگی‌ها یا شکاف‌ها را وظیفه فلسفه از دیرباز می‌دانسته است. او در رساله تفاوت^۲ می‌نویسد: «زمانی که امکان اتحاد از زندگی انسان‌ها از بین برود و تضادها، ارتباط و تقابل زنده‌شان را از دست بدهند و مستقل شوند نیاز به فلسفه ایجاد می‌شود؛ بنابراین نیاز امری تصادفی یا خودسرانه نیست؛ اما در ارتباط با دودستگی داده‌شده، نیاز امری ضروری است برای اقدام به معلق کردن تضاد سخت میان سوژکتیویته و ابژکتیویته تا وجود عقلانی و جهان واقعی را بفهمیم» (Hegel, 1977: 91).

به اعتقاد هگل هم فرد انقلابی و هم فرد اخلاقی در تحقق آزادی انضمامی شکست می‌خورند و دچار تضادهای درونی و بیرونی تقریباً یکسانی می‌شوند؛ و هر دو یگانه راه برون رفت را در نابودی امر عینی تشخیص داده‌اند و دیگر به آشتی تضادها و نسبت دیالکتیکی بین آن‌ها چنان که هگل خواهان آن است اعتقادی ندارند بلکه خواهان استبداد و بردگی دیگری یا حذف آن هستند. در چنین شرایطی است که هگل به نقد فلسفه اخلاق کانت که فرد را در انتزاع کامل از جهان خویش و در تضاد کامل با درون خویش معرفی می‌کند می‌پردازد و همچنین به نقد فرد انقلابی که هرگونه نهاد و مناسبات خارجی را به نفع آزادی انتزاعی خویش رفع کرده است می‌پردازد و ما را از نتایج خشونت‌بار آن‌ها و همچنین تبعات سیاسی، اجتماعی و اخلاقی آن‌ها باخبر می‌کند و در مقابله با آن‌ها در طرح خویش به دنبال آشتی جزئی با کلی، فرد با جمع، میل با وظیفه و طبیعت با اخلاق است. در این مقاله سعی می‌شود نخست به صورت نسبتاً مفصل بخش‌های موردنظر پدیدارشناسی روح مورد تفسیر قرار بگیرد و سپس به نسبت پیچیده میان آن‌ها بپردازیم^۳ و اصول موضوعه‌ای که موجب پیوند نقدهای هگل به حکومت ترور در فرانسه و همچنین فلسفه اخلاق کانت می‌شود را کشف کنیم.

۱- روبسپیر، فرد در مقام عام (حذف تعینات و نهادهای خارجی)

رهبر انقلاب فرانسه از ژوئیه ۱۷۹۳ که عضو کمیته امنیت عمومی شد تا ژوئیه ۱۷۹۴ که زیر تیغه گیوتین جان سپرد، ماکسیمیلیان روبسپیر بود که در طی این تاریخ عملاً دیکتاتور کشور فرانسه بود. بیش از هر چیز خیانت پادشاه و دربار و همچنین شکست‌های متوالی در جنگ‌های خارجی

عاملان اصلی به قدرت رسیدن او بودند^۴ که می‌شود گفت در همین دوران اندک حکومتش، این دو مشکل را تا حدود زیادی برطرف کرد؛ اما مسئله تنها این نبود بلکه همان‌طور که دیری می‌گوید دقیقاً مشکل پس‌ازاین اقدامات آغاز شد: «او رئیس اداره امنیت عمومی بود که وظیفه داشت از دست دشمنان فرانسوی خلاص شود. در ابتدا این دشمنان کسانی بودند که باعث شکست فرانسه در جنگ شدند اما بعد کار اداره به خلاص شدن از دست دشمنان روبسیپر تغییر کرد» (دیری، ۱۳۸۴: ۱۵۳)؛ بنابراین به تدریج روبسیپر به‌عنوان فرد خود را از جمع آزاد کرد و سپس آزادی انتزاعی خودش را به اراده جمع تبدیل کرد. درواقع او آزادی انتزاعی خود را بر هر امر جوهری و به حوزه‌های اجتماعی تحمیل کرد. در اینجا است که می‌توان این جمله روبسیپر را مورد فهم قرار داد جایی که در ۲۷ آوریل ۱۷۹۲ می‌گوید «من نه یک درباری‌ام، نه یک واسطه، نه حامی صنفی خاص، نه مدافع مردم، من خود مردم» (Jordan, 2006: 22). وانیچ عمده‌ترین اقدامات خودسرانه روبسیپر را در سه تاریخ عنوان کرده است که عبارت‌اند از تأسیس دادگاه انقلابی در تاریخ ۹ مارس ۱۷۹۳، تصویب قانون مظنونین^۵ در ۱۷ سپتامبر ۱۷۹۳ و سازمان‌دهی مجدد این دادگاه فوق‌العاده در ۲۲ پره‌ریال سال دوم که مورخان آن را نقطه شروع ترور بزرگ دانستند (وانیچ، ۱۳۹۷: ۱۲۷). هگل سعی دارد علت شکل‌گیری حکومت ترور را، چنانکه هیپولیت معتقد است، به زبان فلسفه دیالکتیکی خودش تفسیر کند (Hyppolite, 1974: 458) و بر اساس مفاهیم عقلانی بازسازی آن را در اندیشه نشان دهد.

هگل در یکی از نخستین عبارات خود در باب حکومت ترور می‌نویسد:

«روح به‌عنوان آزادی مطلق آن خودآگاهی است که خودش را به‌گونه‌ای می‌فهمد که یقینش از خودش، ماهیت همه ساختارهای اجتماعی روحانی جهان واقعی همچون جهان فرا محسوس است. این آگاهی، خود شخصیت محض خویش و ازاین‌رو آگاه از تمامی واقعیت روحانی است و تمام واقعیت روحانی است. جهان برای آن به‌طور بسیط، اراده‌اش است و این اراده، اراده کلی یا عام است» (Hegel, 2018: 340).

نخستین تحلیل هگل به امری برمی‌گردد که درواقع اساس اندیشه سیاسی هگل نیز هست یعنی جایی که تمامی تعینات خارجی بایستی با اراده او قابل فهم و جمع باشند؛ بنابراین به اعتقاد

هگل تمامی نهادها و ساختارهای اجتماعی در فهم روبسپیر چیزی جز آگاهی فرد از خویشتن خویش نیست و بنابراین تمامی تعینات روح، همان خودآگاهی است چرا که جهان بر اساس اراده او ساخته شده است، اراده‌ای که اراده عام است. پس آزادی مطلق یعنی خودآگاهی‌ای دارای اراده عام که واقعیت هرگونه امر بالفعل یا برون ذات است؛ بنابراین پس از آن که آزادی مطلق در مقام خودآگاهی تمامی نهادهای خارجی را در درون خویش ذوب می‌کند دیگر هیچ مقاومتی در برابر آن برای تعیین اراده‌اش وجود ندارد چنانکه هگل در پاراگراف بعدی می‌نویسد: «این جوهر غیر قابل تقسیم، آزادی مطلق خویش را تا تخت پادشاهی جهان ارتقاء می‌دهد بدون هیچ قدرتی که توانایی مقاومت در برابر آن را داشته باشد» (Ibid).

روبسپیر نیز در انقلاب فرانسه در عمل چنین کاری را انجام داد. رومن رولان این بخش از انقلاب فرانسه را با وضوح بسیار توضیح داده است و می‌نویسد: «روبسپیر در روز دوم ژوئیه سال ۱۷۹۳ رسماً نیروی اصلی و محرک کنوانسیون شد و به تدریج قدرت را در دست خویش متمرکز می‌ساخت تا بتواند جمهوری موردنظرش را ایجاد کند. رژیمی که در آن فضیلت و تساوی بین تمام افراد بر همه چیز مقدم و حکم فرما باشد^۶ زیرا اقتدار در دست چهار هیئت بود. کمیته‌ای که در رأس ارتش قرار داشت و نماینده نیروی مسلح بود و کنوانسیون که نماینده قانون بود و اراده شهرداری که نماینده گی ملت را داشت و کلوب ژاکوبین‌ها نماینده مرام و اصول انقلاب بود» (رولان، ۱۳۶۳: ۹۷). روبسپیر تمامی این گروه‌ها را به تدریج در ذیل قدرت خویش درآورد و رسماً دیکتاتور کشور فرانسه شد^۷. از این لحظه ترور و وحشت در فرانسه حکم فرما شد و روبسپیر خود را به عنوان اراده عام تمامی ملت فرانسه معرفی کرد. در واقع از اینجا هگل به این تئوری خویش نزدیک می‌شود که اراده فردی اگر در اصالت کامل خود و بی‌آنکه در رابطه دیالکتیکی با اراده جمعی که در یک حوزه متفاوت بالاتری متبلور می‌گردد ظاهر شود، به ترور و وحشتی منجر خواهد شد که انقلاب فرانسه به آن انجامید. در چنین شرایطی خودآگاهی دارای ادعای مطلق هرگونه نهاد خارجی‌ای که متضاد با اهداف خویش بداند حذف می‌کند و آزادی انتزاعی خویش را بر آن برتری می‌دهد.

روبسپیر همراه با نابودی عینیت خارجی و بی‌اعتبار کردن آن، شکافی میان کلی و جزئی نیز ایجاد می‌کند. هگل می‌نویسد: «هیچ جزئی باقی نمی‌ماند چراکه آگاهی از حدود خود پا را فراتر گذاشته است و دیگر ذات و کنش خویش را در درون طبقه اجتماعی جزئی شده نمی‌یابد. و تمامی بخش‌ها و نهادها را به عنوان ذات اراده عام خود می‌داند.» «چنین اراده‌ای تنها خودش را در کاری

تام و کامل متحقق می‌کند» (Hegel, 2018: 341)؛ بنابراین خودآگاهی دیگر یک آگاهی جزئی نیست که قصد و اهدافش محدود باشد، او جزئیّت خویش را رفع کرده است و به کلیت ارتقاء یافته است و مفهوم او هم کنون شامل کل امر بالفعل یا عینیت می‌شود^۱؛ در نبود هیچ عینیتی که بتواند محتوایی برای این امر مطلق باشد تنها اراده خودسرانه خودش می‌ماند. هگل در این ارتباط می‌نویسد:

در این آزادی مطلق، تمامی ساختارهای اجتماعی که ذات‌های روحانی هستند که کل، خود را در درون آن‌ها تقسیم می‌کند، نابود می‌شوند، آگاهی فردی‌ای که خویش را به چنین گروه‌هایی متعلق می‌بیند و کار و تعین خویش را در آن‌ها می‌بیند، حدود خویش را ارتقاء می‌بخشد و هدفش هم کنون هدف کلی است، زبانش زبان کل است و کنشش، نیز کنش کل است (Ibid).

بر اساس پاراگراف بالا اگر انسان، با توجه به اراده کلی خودش را به‌طور بی‌واسطه دولت بداند و آزادی مطلق را بر تاج پادشاهی جهان منصوب سازد، به اعتقاد هیپولیت نه تنها اثر عینی و انضمامی همراه با تفکیک‌ها از بین می‌رود بلکه تنها امر انتزاعی محض و کلی باقی می‌ماند. این تجربه انقلاب فرانسه و دیالکتیک ترور است (Hyppolite, 1995: 458). بنابراین به اعتقاد هگل «این کنش خودآگاهی عام بالفعل نیست از این رو آزادی عام نمی‌تواند نه اثری ایجابی و نه کنشی ایجابی داشته باشد و تنها کاری که برای او باقی می‌ماند کنش منفی است از اینجاست که آزادی چیزی جز خشمی نابودگر نیست» (Hegel, 2018: 343). این خشم نابودگر به اعتقاد هگل هرگز به دنبال آن نخواهد بود که خودش را در یک امر ارگانیکی وارد سازد بلکه در همین وحدت بسیط بخش‌ناپذیرش باقی خواهد ماند (Ibid). منظور هگل از اینکه این اراده به هیچ کنش و امر ایجابی‌ای دست پیدا نمی‌کند این است که هیچ‌گونه قانون اساسی و نهادی در جهت مصلحت عمومی از این اراده دارای آزادی انتزاعی بیرون نخواهد آمد بلکه صرفاً سلب و حذف و نابودی ثمره آن است؛ بنابراین فرد انقلابی با حذف تفکیک‌ها و تأکید صرف به آزادی انتزاعی خویش به تدریج قدرت تأثیر ایجابی خود را از دست می‌دهد. به همین دلیل است که هگل می‌نویسد: «تنها کار و عمل آزادی عام در واقع مرگ است مرگی که دارای هیچ مضمون درونی و هیچ‌گونه اثر نیست برای آنکه آنچه سلب شده است نقطه تهی تحقق نیافته خود آزادی مطلق است این مرگ بدین

گونه، سردترین و بی‌فایده‌ترین مرگ‌هاست، درست مثل اینکه سر کلمی را ببری یا مقداری آب بنوشی» (Ibid)؛ بنابراین سوژه دیگر ارزشی برای فردیت دیگران در مقام موجودات جزئی بازندگی توخالی‌شان قائل نیست. با توجه به مقدمات بالا هگل آزادی مطلق را خودآگاهی‌ای می‌داند که هیچ‌گونه تفاوتی را بر نمی‌تابد. «و به‌عنوان خودآگاهی انتزاعی، آزادی مطلق، موضوعش است و ترور شهود ذات سلبی‌اش است» (Ibid: 344).

روبسیپیر پس از آن که خود را در جایگاه مطلق قرار داد و اراده جزئی و سپس آزادی انتزاعی خویش را به‌عنوان اراده عمومی در نظر گرفت و از آنجا اراده خود را بر هر امر جوهری یا هرگونه نهاد خارجی تحمیل کرد. در چنین شرایطی آزادی خود و منفعت دسته خویش را به حاکمیت مطلق رساند و اینجا جایی بود که امر جزئی ادعای مطلق کرد. این فرد جزئی مدعی کل بودن، هر چیزی غیر از خودش را امری عارضی، جزئی و عامل اخلال در آزادی مطلق می‌دانست به همین دلیل در مقام سلب تمامی آن‌ها درخواست. از چنین وضعیتی به اعتقاد هگل هیچ‌چیزی جز خشم ویرانگر حاصل نخواهد شد چراکه تمامی نهادها و قوا در درون یک فرد یا یک دسته از دسته‌بندی‌های کشور فرانسه جمع شده است؛ بنابراین آزادی مطلق^{۱۰} خود را در معنای کاملش متحقق کرد. آزادی‌ای که میان جزئی/کلی، سوژکتیو/اژکتیو (عینی)، آزادی انتزاعی و نهادهای خارجی شکاف ایجاد کرد. در چنین شرایطی دیگر نمی‌تواند حیات اخلاقی که عنصر اساسی فلسفه سیاسی و فلسفه حق هگل است مطرح شود چرا که هرگونه جزئیت خارجی و هرگونه نهادی مورد سوءظن قرار خواهد گرفت؛ بنابراین آزادی مطلق نه‌تنها آدمی را با اراده انتزاعی‌اش از تعینات و نهادهای عینی دور می‌کند بلکه به دلیل ایدئولوژی خود شکاف‌های متعددی میان ساحات گوناگون زندگی انسانی ایجاد کرد.

۲-۱ فلسفه اخلاق کانتی: استبداد درون و برون و انکار عینیت خارجی

در چنین شرایطی فرد جزئی یک‌بار دیگر همچون فصل خدایگانی و بندگی به دلیل ترس از مرگ خشونت‌بار به درون پناه می‌برد و این بار نه دنیای رواقی که قرار است اخلاق کانتی مأمونی برای او باشد^{۱۱} بنابراین «سوژه اخلاقی به‌تدریج خودش را جانشین شهروند انقلابی می‌کند» (Hyppolite, 1974: 467). اما هگل در این بخش، یک‌سویه‌نگری دیگری را تشخیص می‌دهد و همچون آینه‌ای از انقلاب فرانسه در وضعی دیگر آن را توصیف کند^{۱۲}. ربکا کامی در

باب این انتقال معتقد است که هگل به اوج خلاقیت خود رسیده است. هگل این نکته را آشکار می‌سازد که «خلوص والای اراده اخلاقی نمی‌تواند پادزهری برای خلوص خوفناک فضیلت انقلابی باشد». بنابراین به باور هگل همه ویژگی‌های آزادی مطلق در فلسفه اخلاق کانتی نیز وارد می‌شود. که عبارت‌اند از وسواسی بودن، واهمه داشتن، سوءظن، نظارت، مستحیل شدن عینیت در خشونت سادیستی نوعی سوژکتیویته که تمام هم و غمش بازتولید خود در بطن جهانی است که باید نادیده‌اش بگیرد (کامی، ۱۳۹۵: ۱۴۰-۱۴۱). کامی معتقد است اخلاق سخت‌گیرانه کانتی همچون فرد انقلابی که مدعی مطلق است چیزی جز استبداد کلی بر جزئی، نادیده‌گرفتن و نابودی عینیت خارجی و عدم ایجابیت نخواهد داشت و همان میراث را بار دیگر البته با وسایلی دیگر تکرار خواهد کرد «بدین‌سان اخلاقیات همان تداوم وحشت با وسایل دیگر است» (همان: ۱۴۱). پلامنتاز نیز در باب این انتقال می‌نویسد: «در این مرحله اراده کلی درونی می‌شود و به‌صورت اراده اخلاقی درمی‌آید. این گفته که اراده کلی بر اراده‌های جزئی افراد حکومت می‌کند به این صورت تغییر می‌یابد که در درون فرد اراده اخلاقی بر تمایلات جزئی حکومت خواهد کرد» (پلامنتاز، ۱۳۶۷: ۹۴). بنابراین استبداد به شکلی دیگر نمایان می‌شود.

در این بخش هگل سه دوگانگی را به تصویر می‌کشد که به ترتیب عبارت‌اند از نظم طبیعی/نظم اخلاقی، تمایل/وظیفه، سعادت/اخلاق که در این بین وظیفه در معنای کانتی‌اش دارای اهمیت بنیادین است. در یکی از نخستین جملات مهم این بخش، هگل می‌نویسد:

«خودآگاهی وظیفه را به‌عنوان ذات مطلقش می‌شناسد و فقط به وظیفه محدود است. و این جوهر آگاهی محض خودش است. برای خودآگاهی وظیفه نمی‌تواند شکل چیزی بیگانه باشد اما خودآگاهی اخلاقی زمانی که این چنین مصمم در درون خودش است هنوز امری وضع‌شده یا تلقی شده به‌عنوان آگاهی نیست... وظیفه هدف ضروری خودآگاهی و ابژه آن است بنابراین هر دیگر بوده‌گی‌ای به اعتقاد کانت امری بی‌معناست...» «به دلیل اینکه این آگاهی این چنین به‌طور کامل در درون خود حبس است خودش را به‌گونه‌ای آزاد و بی‌تفاوت در برابر دیگربودگی قرار می‌دهد و از سویی دیگر، وجود، به‌طور کامل امری جدا در برابر خودآگاهی است و خودش را تنها با خود مرتبط می‌داند» (Hegel, 2018: 348).

نگارنده پیش از آنکه وارد بحث هگل و کارکرد وظیفه برای شرح او شود نخست باید وظیفه را در نزد کانت به طور خلاصه توضیح دهد. کانت می‌نویسد: «هیچ چیز در جهان یا حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قیدوشرط، خوب دانسته شود مگر اراده [یا نیت] خیر» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲). و به دلیل آن که این اصطلاح با میل و احساس و منفعتی که آدمی از اعمال اراده خویش انتظار دارد خلط نشود به سرعت آن را با مفهوم بنیادین وظیفه تحدید می‌کند. در واقع کانت به منظور آن که به مفهوم اراده‌ای دست یابد که نه به خاطر میل و منفعت آدمی و نه در مقایسه با امری دیگر بلکه به خاطر خویش دارای ارزش باشد و محترم واقع شود مفهوم وظیفه را وارد می‌کند» (همان: ۲۴). کارکرد وظیفه اخلاقی عبارت است از اجتناب از امیال، احساسات و هرگونه خواستی که دارای منشأیی غیر سوژکتیو^{۱۳} باشد (حال چه طبیعت درونی و چه طبیعت بیرونی) و آن‌ها نایستی مدخل اراده خیر واقع شوند و بایستی رفع شوند تا قانون اخلاقی صرفاً به خاطر وظیفه به آن انجام شود. بنابراین علاوه بر تعریف عقل نزد کانت که تنها امری صوری و انتزاعی^{۱۴} و مقابل طبیعت است بلکه وظیفه اخلاقی^{۱۵} نقشی بنیادین در ایجاد گسست از دنیای عینی و امیال و هرگونه انگیزه و غایتی که آن‌ها می‌توانند ایجادکنند را دارد.

بیزر معتقد است که «اکثر امور به آن چیزی بستگی دارد که هگل از وظیفه به‌عنوان وجود مطلق در نظر دارد، و برای خودآگاهی اخلاقی این عبارت بسیار غنی و اساسی است» چرا که با آن هگل چندین کارکرد را مدنظر دارد. نخست آنکه کانت به وظیفه نسبت به امیال و انگیزه‌های درونی برتری می‌دهد (از این طریق وظیفه را متمایز از تمایل انسانی می‌داند)، دوم آنکه به وظیفه شأنی بالاتر از قوانین دولت و آداب و رسوم جامعه می‌دهد (بنابراین وظیفه ربطی به نهادها و مناسبات خارجی ندارد)، سوم، آگاهی از طریق وظیفه به قانون اخلاقی، به خود، خودآگاه می‌شود (بنابراین عینیت خارجی سهمی در خودآگاهی ندارد)، چهارم، همچنین اعتقاد به خداوند و نامیرایی روح نیز وظیفه اخلاقی است (با متافیزیک استعلایی خودمتناقض می‌شود)، پنجم، طبیعت را تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای تحقق غایات اخلاقی در نظر می‌گیرد (بنابراین طبیعت به‌عنوان امر در خود در نظر گرفته نمی‌شود) (Beiser, 2009: 212).

وظیفه اخلاقی به نظر هگل ذات مطلق ابژه خودآگاهی است و به‌خودی‌خود متعین است و در برابر هر امر بیرونی‌ای حالت بی‌اعتنا دارد و همان‌طور که گفتیم به‌عنوان امری متفاوت و مستقل از طبیعت خودش را معرفی می‌کند^{۱۶}. هگل می‌نویسد: «بر اساس این تعین، رویکردی اخلاقی

وجود دارد که به خود تعین می‌بخشد. این رویکرد اخلاقی در نسبت بین وجود در خود و برای خود اخلاقی و وجود در خود و برای خود طبیعی شامل می‌شود. این نسبت در بی‌تفاوتی و خودبسندگی کامل هر دو یعنی طبیعت و اخلاق و اهداف و فعالیت‌هایشان در نسبت با یکدیگر قرار می‌گیرند. [بنابراین] از سوی آگاهی ضروری تکین وظیفه و [و از سوی دیگر] ناخودبسندگی و عدم ضرورت طبیعت وجود دارد» (Hegel, 2018: 348-349). بنابراین هگل، کانت را با دو ساحت کاملاً متمایز و بدون هیچ نسبت دیالکتیکی تعریف می‌کند جایی که سوژه و ابژه برای ادامه حیات خود وابسته به دیگری نیستند برعکس سوژه از عین خارجی صرفاً به‌عنوان وسیله استفاده می‌کند و غایات خود را به آن تحمیل می‌کند. چنین نگاهی به جهان همان منطق سوژه – ابژه سوژه‌کتیو فلسفه استعلایی است هگل می‌نویسد: «علم سوژه – ابژه سوژه‌کتیو فلسفه استعلایی نامیده می‌شود، علم سوژه – ابژه ابژکتیو فلسفه طبیعت است» (Hegel, 1977: 161).

بنابراین نخستین گسست در اخلاق کانتی بی‌توجهی به طبیعت و عدم در نظر گرفتن حقیقتی برای واقعیت ابژکتیو خارجی است چرا که کانت آن را به ساحت نومن که غیرقابل شناخت است بیشتر تقلیل داده است و آن را تعلیق کرده است. در چنین وضعی میان ساحت اخلاق و طبیعت نزاع و گسستی بی‌پایان ایجاد می‌کند. حتی فرض این‌همانی این دو برای کانت به دلایلی غیرممکن است، نزاع عقل و طبیعت یکی از تم‌های اصلی فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ و سیاست اوست.^{۱۷} اگر کانت این نزاع را از بین ببرد و هماهنگی میان این دو بخش ایجاد کند؛ عمل اخلاقی زیر سؤال خواهد رفت. بنابراین معتقد است عمل تکین خودآگاهی تکین در خارج توان ایجاد امر والا را نخواهد داشت چرا که دارای اثری عارضی است. از آنجایی که در صورت پذیرش هماهنگی میان اخلاق و طبیعت، عمل اخلاقی معنایی ندارد بنابر این کانت آن را رد می‌کند (Hegel, 2018: 358-359). بنابراین کانت صرفاً اصل موضوعه‌ای را در جهت این هماهنگی وضع می‌کند و آن را به تاریخ حوالت می‌دهد. هگل می‌نویسد: «هماهنگی اخلاق با طبیعت، یا – همانطور که طبیعت آشکار می‌شود تنها تا جایی که آگاهی وحدتش با آن را تجربه می‌کند – هماهنگی اخلاق با خوشبختی به‌عنوان وجود ضروری یا اصلی موضوعه فهمیده می‌شود» (Ibid: 350).

۲-۲ نزاع اخلاق با تمایلات و سنت‌ها و نهادهای اجتماعی

در گام دوم هگل متوجه شأن طبیعت درونی انسان یعنی امیال و انگیزه‌های درونی او می‌شود که کانت آن را به‌عنوان مواردی که مختل‌کننده قانون اخلاقی است معرفی کرده است. اما پرسش این است که چرا میل و منفعت‌نابیستی مدنظر اخلاق قرار بگیرد؟ چون قوه میل به ساحت تجربه مربوط است و کانت اخلاق و اصول آن را در این ساحت نمی‌فهمد. کانت می‌نویسد: «همه اصول عملی که یک موضوع قوه میل را به‌عنوان مبدأ ایجاب اراده مفروض می‌گیرند، بدون استثناء اصول تجربی هستند و نمی‌توانند هیچ قانون عملی تمهید کنند» (کانت، ۱۳۸۴: ۳۷). کانت در طی دو مرحله آزادی سلبی و آزادی ایجابی این طبیعت درونی را حذف می‌کند، کانت می‌نویسد:

«آن انتخابی که توسط عقل محض می‌تواند متعین شود انتخاب آزاد است. اما انتخابی که توسط تمایل صرف محسوس متعین می‌شود انتخاب حیوانی خواهد بود ... آزادی انتخاب یعنی استقلال از متعین شدن به وسیله هواهای نفسانی است. این مفهوم سلبی از آزادی است. معنای ایجابی آزادی این است که ظرفیت عقل محض به‌طور فی‌نفسه قوه عملی باشد اما این امر ممکن نیست مگر آن که مبنای هرکنشی تحت شرط مناسبت قانون کلی قرار بگیرد» (Kant, 1991: 42).

بنابراین گسست دوم در ساحت درون است که با به‌بندگی کشیدن امیال طبیعی درون آدمی همراه است.

این طبیعت که برای آگاهی است اساساً خودش طبیعت حساسیتی است که در شکل خواستن به‌عنوان انگیزه‌ها و تمایل‌ها تعیین ضروری خودش را برای خویشتن دارد. یا از مقاصد تکین برخوردار است و آن بنابراین در مقابل بااراده محض و اهداف محضش است ... با توجه به اینکه از دو فرآیند تضاد، حساسیت صرفاً دیگربودگی و سالبه است درحالی‌که برعکس اندیشه محض وظیفه، ذات است که هیچ‌چیز از آن را نمی‌توان به حال خویش گذاشت بنابراین وحدت ایجادشده به نظر می‌رسد که جز از راه رفع حساسیت به فعلیت در نمی‌آید (Hegel, 2018: 350-351).

سوژه اخلاقی بایستی درصدد رفع تمایلات طبیعی خویش برآید و آن‌ها را با توجه به مفهوم وظیفه اخلاقی بی‌معنا سازد. در اینجا دومین گام کانت در جهت ایجاد گسست میان سوژه و طبیعت را می‌بینیم و اینکه آشتی‌ای نمی‌تواند ایجاد شود و تنها نزاع (و احتمالاً، پیروزی تدریجی) دستور اخلاقی کانتی در برابر تمایلات درونی دارای اهمیت است. بنابراین باوجود آنکه کانت انقلاب فرانسه را در ساحت حقوق نقد می‌کند و آن را امری خطرناک برای کشور می‌داند اما به نظر می‌رسد همان خشونت، همان در بند کردن و بی‌اعتبار کردن هرگونه جزئیت در جهت برتری کلیت در اینجا با نمودی دیگر خودش را نشان می‌دهد. کامی می‌نویسد: «به‌رغم همه تلاش‌های کانت برای قرنطینه کردن سلبیت پرخروش رخداد، او هنوز آمادگی آن را ندارد تا از منابع و امکانات انقلاب دست کشد. او در حرکت بعدی، می‌کوشد تا جریان انقلاب را از پیوستار همگون زمان و مکان منحرف سازد تا از این طریق، توان آن را از نو برای اخلاق تصاحب کند» (کامی، ۱۳۹۵: ۷۷). در ساحت اخلاق با تعلیق طبیعت بیرون و درون همچون لغو تمامی نهادهای خارجی توسط روبسپیر، کانت راه را برای تحمیل اهداف سوژکتیو اخلاق باز می‌کند و اگر در فرانسه دولت و اشراف می‌توانست محل آزادی مطلق شود در اینجا طبیعت و امیال انسانی چنین وضعی را پیدا می‌کند و «فاعل اخلاقی جهان را تعلیق می‌کند تا رخصت دهد بی‌رحمی‌اش نسبت به جهان بی‌هیچ مانعی ادامه یابد» (کامی، ۱۳۹۴: ۱۴۳). در چنین شرایطی است که کانت با نقد و حذف هرگونه میل و خواست و همچنین تمامی سنت‌ها یا نهادهای عینی^۸، تنها قانون کلی عقل را به رسمیت می‌شناسد که بایستی تحت هر شرایطی بر جهان اعمال شود و در این فرایند متحقق‌سازی آن، دشمن اصلی عین خارجی و طبیعت درونی انسانی است. در نبود چنین نهادهایی سوژه کانتی با دستور اخلاقی و انتزاعی خویش می‌تواند به دام خودسرانگی غلطت که در ادامه به آن خواهیم پرداخت^۹.

اما همان‌طور که هگل طبیعت و نزاع آن با اخلاق را برای فلسفه اخلاق کانتی ضروری می‌داند، در اینجا نیز نزاع میان طبیعت و امیال درونی با اخلاق را به دلیل آن که اخلاق به میانجی امیال و انگیزه‌های ناشی از آن است که در بیرون متحقق می‌شود، نزاع این دو را تثبیت کرده و اتحاد میان این دو را به تاریخ پیشرفت طولانی حوالت می‌دهد. هگل می‌نویسد:

بنابراین آگاهی خودش هم بایستی این هماهنگی را ایجاد کند و هم بایستی پیشرفتی مداوم در مسیر اخلاقی شدن داشته باشد. اما حد‌اعلای این فرآیند بایستی به [پیشرفتی] بی‌نهایت واگذار شود، چرا که اگر آن حد‌اعلای متحقق شود،

آگاهی اخلاقی رفع خواهد شد. به همین دلیل است که اخلاقیات تنها آگاهی اخلاقی به‌عنوان ذات سلبی است که برای آن حساسیت تنها از اهمیتی سلبی برخوردار است و اخلاقیات با وظیفه محض مطابقت ندارد. اما در چنین مطابقتی، اخلاقیات به‌عنوان آگاهی یا فعلیتش نابود می‌شود چنانکه در آگاهی اخلاقی (یا در فعلیت) هماهنگی‌اش نابود می‌شود (Hegel, 2018: 351).

یکی از مشکلات فلسفه اخلاق کانتی متوجه مسئله تحقق آرمان و غایت اخلاقی است. یعنی جایی که اخلاق هیچ‌گاه نمی‌تواند آرمان‌های خود را کاملاً برقرار سازد و آن‌ها را فعلیت بخشد زیرا اگر آن‌ها را برقرار سازد اخلاق از بین رفته است و همه‌چیز تمام شده است اما اگر در راستای تحقق آن‌ها گام بردارد نیز دیگر آرمان نخواهد بود بنابراین این بینابین بودن یک شاخصه اصلی اندیشه کانتی و همچنین یکی از فاصله‌ها و شکاف‌های پرنشدنی میان نیت سوبرکتیو و ایزکتیو است. پس سوژه هیچ‌گاه نمی‌تواند تماماً خود را متحقق سازد و تنها می‌تواند در تلاش برای چنین امری کوشا باشد.^{۲۰}

۲-۳ ورود ساحت متعالی و دین: تثبیت تناقض و از بین رفتن خود آیینی

فرض سوم، کانت سوژه خود آیین نظریه اخلاقی خویش را در جهت فعلیت‌بخشی آرمان ناتوان می‌داند؛ به همین دلیل سعادت‌مندی او را در گروه وجود دیگری‌ای مطلق (خداوند) می‌داند که میان فضیلت و سعادت نسبت برقرار سازد. هگل در این تفسیر دو اصطلاح وظیفه محض و وظیفه معین را در جهت طراحی پیش‌فرض جدید کانت وارد می‌کند. که مورد اول به وظیفه‌ای بازمی‌گردد که انجامش صحیح و دارای شأن کلی است و مورد دوم به وظیفه‌ای برمی‌گردد که دارای شأن جزئی و شخصی است. در این رابطه استرن می‌نویسد: «از سویی، فرد در مقام فردی جزئی می‌بیند که وظایفی خاص دارد (مثلاً نسبت به بستگان و دوستانش)، اما از سوی دیگر، از منظری کلی‌تر می‌بیند که بهتر بود آزاد باشد تا وظیفه محض خود را انجام دهد (مثلاً به خیریه کمک بیشتری کند)» (استرن، ۱۳۹۳: ۲۹۸). بنابراین به نظر هگل، کانت برای ارتقاء دادن وظیفه خاص به وظایف محض و همچنین ایجاد نسبت میان خوشبختی و سعادت فرد به خودآگاهی دیگر پناه می‌برد که قدرت مقدس کردن وظایف خاص را دارد. هگل می‌نویسد «بنابراین آگاهی دیگری فرض می‌شود که آن وظایف را مقدس سازد و آن‌ها را به‌عنوان وظیفه اراده کند»... «وظیفه به‌طور کلی بنابراین

خارج از او در ذات دیگری که آگاهی و قانون‌گذار مقدس وظیفه محض است قرار دارد... پس وظیفه محض مضمون آگاهی دیگری است و برای آگاهی کنشگر فقط به‌طور باواسطه و در قالب این آگاهی دیگر مقدس است (Hegel, 2018: 352). اما همچنان به دلیل آنکه فرد صرفاً وظایف محض را وظیفه می‌داند^{۲۱} در انجام وظایف خاص دچار بدوجدانی و تضادی میان خوشبختی و سعادت تشخیص می‌دهد بنابراین خاطری آسوده ندارد. چرا که از یک طرف خود را ملزم می‌داند که وظایف محض را انجام دهد اما از طرف دیگر تنها به انجام وظایف خاص مشغول است.

در اینجا نخستین تناقض اتفاق می‌افتد و آن تزلزل خود آیینی انسانی و درعین حال وابستگی به دگرآیینی است. دگرآیینی‌ای که بدون آن، اخلاق، سعادت و هماهنگی طبیعت با وظیفه اخلاقی را از دست خواهد داد و این در صورتی است که کانت خودآیینی را اساس نظام اخلاقی خویش می‌داند. کانت در نقد عقل عملی می‌نویسد: «خودآیینی اراده اصل یگانه همه قوانین اخلاقی و همه تکالیف مبتنی بر آن‌هاست. از سوی دیگر دگرآیینی انتخاب نه فقط نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار بگیرد بلکه برعکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است» (کانت، ۱۳۸۴: ۵۸). اما در بخش ایده‌های عقل عملی، آشکار است که خداوند دارای نقشی پر رنگ است و از همین‌جا هگل از اخلاق به دین گام می‌گذارد^{۲۲}. استرن در باب نقش خدا می‌نویسد: «آگاهی اخلاقی، قانون اخلاقی را فرمان خدا می‌داند (خدا وظایف خاص را تقدس می‌بخشد [و مقرر می‌دارد]); آگاهی اخلاقی بر آن است که خدا به ما کمک می‌کند که جهانی خوب ایجاد کنیم (خدا امور را چنان نظم می‌دهد که وظایف خاص ما منجر به فعلیت یافتن خیر اعلی شوند); آگاهی اخلاقی برای تبیین رابطه میان فضیلت و سعادت به حکمت خدا متوسل می‌شود»^{۲۳} (استرن، ۱۳۹۳: ۳۰۰). که البته بایستی مدنظر داشت که علت این نیاز اساساً به این برمی‌گردد که آدمی به‌خودی‌خود نمی‌تواند میان حس، طبیعت و عقل هماهنگی ایجاد کند؛ هگل می‌نویسد: «آگاهی اخلاقی فرض می‌کند که ناکاملی‌اش به این دلیل است که در درون آن اخلاق نسبتی ایجابی با طبیعت و حساسیت دارد، از آنجایی که برای خودش، آنچه به‌عنوان لحظه ضروری اخلاق شمرده می‌شود این است که اخلاقی‌ت به‌طور محض و بسیط بایستی تنها نسبتی سلبی با طبیعت و حساسیت داشته باشد» (Hegel, 2018: 363).

تناقض دوم: همان‌طور که پیشتر آدمی در اخلاق تنها بایستی به وظیفه خود که احترام و عمل به قانون اخلاق است توجه کند و آن را صرفاً از روی وظیفه اجرا کند اما در فرض دوم متوجه

شدیم که ریاکاری وجود دارد چون آدمی بدون در نظر گرفتن و استفاده از تمایلات و حسیات خود قادر به چنین امری نیست. در این بخش هگل می‌گوید علاوه بر ریاکاری دورویی نیز وجود دارد چرا که برای فرد اخلاقی، اخلاق به‌خودی‌خود دارای اهمیت نیست بلکه سعادت شخصی خود را مدنظر دارد. بنابراین این ادعای اخلاق کانتی که قانون اخلاقی امر کلی را مدنظر دارد و نیات خودسرانه فردی، بی‌اهمیت است، امری باطل است چرا که تمام مویه‌های فرد اخلاقی برای انجام‌وظیفه محض، ربطی به احترام او به وظیفه ندارد بلکه او به دنبال لطف در جهت دستیابی به سعادت است و قادر به انجام قوانین اخلاقی نیست^{۳۴}. پینکارد می‌نویسد: جهان‌بینی هگلی به‌نوعی دورویی منظر می‌شود. زیرا از یک‌طرف فقط اجرای ندای وظیفه را دارای اهمیت می‌داند اما از طرف دیگر معتقد است بدون سعادت شخص این طرح ناامیدکننده خواهد بود. در حقیقت بزرگ‌ترین فریب جهان‌بینی اخلاقی این است که گویی در آن همواره فرد مسئله است فردی که در زندگی شخصی‌اش یا در برابر مطالبات قانون اخلاقی شکست می‌خورد یا پیروز میدان می‌شود و تاریخ نهادهای انسانی و حیات سیاسی جایگاه بحث ندارد (اگرچه چنان که فرانسه نشان داد ماجرا به اینجا ختم نمی‌شود) (پینکارد، ۱۳۹۴: ۳۶۰). در اندیشه اخلاقی کانت، نهادهای انسانی و حیات سیاسی ابژکتیو نیز همراه با امیال و آداب‌ورسوم از پیش حذف‌شده است و آن‌ها قادر به ملزم کردن سوژه اخلاقی نیستند. هگل می‌نویسد: «قانونی که خرد عملی برای خود فراهم می‌آورد، قانون اخلاقی است. ولی حتی اگر گفته شود که آزادی به‌خودی‌خود انضمامی است [با این همه] ملاحظه‌ای دیگر این است که این آزادی در همان گام نخست تنها نفی چیزهای دیگر است به این صورت که هیچ بندی یعنی هیچ چیز بیرونی‌ای مرا ملزم نمی‌کند» (هگل، ۱۳۹۶: ۶۲). بنابراین اخلاق انتزاعی کانتی با قانون سوژکتیو، بین انسان با حیات اخلاقی گسست ایجاد می‌کند چرا که قانون اخلاقی بی‌محتواست و تعیین حیات اخلاقی نیست بلکه تعیین قانون اراده انتزاعی است. هگل معتقد است این فرد انتزاعی گسسته از جهان، می‌تواند عامل خطرناکی برای حقیقت عینی خارجی باشد. لوکاچ در باب تفاوت نگاه اخلاقی کانت و هگل می‌نویسد:

«کانت مضمون اجتماعی اخلاقیات را ناپژوهیده باقی می‌گذارد، او آن‌ها را همان‌گونه که داده‌شده‌اند بی‌هیچ نقد تاریخی‌ای می‌گیرد و می‌کوشد که قوانین اخلاقی را از ارتباط درونی مضمون دستور مطلق بیرون بکشد. حال آنکه برای هگل

هر امر اخلاقی تنها بخشی یا لحظه‌ای از یک کل اجتماعی زنده است که پیوسته در تغییر است. برای کانت قوانین اخلاقی از یکدیگر جدایند و هریک از آنها به‌گونه‌ای بی‌دلیل و بی‌چون‌وچرا از یک اصل عقلی ماوراء تاریخی و ماوراء اجتماعی یکپارچه بیرون کشیده شده‌اند»^{۲۵} (لوکاج، ۱۳۷۳: ۲۰۷).

بنابراین فرد فلسفه اخلاق کانتی، نخست بایستی طبیعت خارجی، تمایلات و نفسانیات طبیعت خویش، تمامی آداب‌ورسوم، فرهنگ و نهادهای خارجی را حذف کند و سپس تنها به تعیین نیات سوژکتیو عقل عملی که امری انتزاعی و فاقد محتوا است، بپردازد. اما در مسیر این عمل به دلیل اینکه سرشت او شر است و نمی‌تواند از طبیعت دوری کند بنابراین کانت امر متعالی را وارد ساحت اخلاق می‌کند و از دین یاری می‌طلبد تا از این طریق بتواند از تناقض‌های میان امور سوژکتیو و عینی رهایی یابد. در چنین حالتی فرد کانتی نه‌تنها عینیت خارجی را از دست داده است و در درون خویش نیز تمایلات خود را اسیر کرده است بلکه در بند امر متعالی خارجی به‌عنوان دیگری‌ای که او در جهت کسب سعادت به آن نیازمند است قرار می‌گیرد. بنابراین اخلاق کانتی همان‌طور که هگل می‌گوید: «بنابراین جهان‌بینی اخلاقی در نهایت هیچ‌چیزی نیست جز تفصیل این تناقضات بنیادین در ارتباط با جوانب مختلفش. آن، با استفاده از یک‌طرف عبارت کانتی بسیار مناسب در اینجا، آشیانه تمام و کمالی از تناقض‌های بدون اندیشه است» (Hegel, 2018: 356-357).

۳ حکومت ترور و فلسفه اخلاق کانتی در یک نگاه

نخستین مورد مسئله خودآگاهی است. در مسئله ترور، فرد انقلابی که در جستجوی آزادی مطلق است، خودآگاهی خویش از این آزادی را صرفاً در تعیین خود به‌عنوان حقیقت و در عین حال تفکیک از تمامی نهادهای اجتماعی و روحانی می‌یابد. بنابراین فرد انقلابی هرگونه نهادی که بخواهد آزادی مطلق او را محدود کند به‌عنوان عامل اخلال از آن نام می‌برد و در این راه بایستی حذف شود. به همین دلیل روبسپیر تمامی نهادها و عوامل مخالف عقاید آزادی انتزاعی خودش را به‌تدریج نابود کرد.^{۲۶} در تحلیل نگارنده فلسفه اخلاق کانتی همان‌طور که توضیح دادیم وظیفه اخلاقی چنین عملکردی را بر عهده دارد. چرا که از یک‌طرف وظیفه، وجود مطلق و خودآگاهی فرد از خویش خویش است و متعین کننده آزادی سلبی و آزادی ایجابی به‌طور توأمان است. از سوی دیگر این وظیفه مقابل با طبیعت، میل و طبیعت انسانی و نهادهای تاریخی و ... است و تنها انجام

محض قانون عقل فارغ از هرگونه دخالت مرجعیت درونی(تمایلات) و خارجی را درخواست دارد. بنابراین هر دو در جهت کسب آزادی، حقیقت جوهری عینی را در این امر ناچیز می‌دانند. مورد دوم سوپرکتیو بودن صرف هر دو دیدگاه است. رابسپیر در مقام فرد و با خواست‌های جزئی خود ادعای اراده عمومی کل مردم فرانسه را داشت و چون خود را اراده کلی می‌دانست، هر جزئیتی در برابر او فاقد معنا بود بنابراین سوژه دیگر شأنی برای فردیت دیگران در مقام خویشتن‌های جزئی با زندگی‌های بی‌معنایشان قائل نبود. به همین دلیل کشتن آن‌ها به‌اندازه خوردن جرعهای آب ساده به نظر می‌آمد. در اخلاق کانتی این امر را به‌نوعی دیگر شاهدیم، یعنی اگر در انقلاب فرانسه به لحاظ برونی استبدادی حاکم است و اراده عمومی هرگونه نظر مخالف با خود را زیرسوال می‌برد، این استبداد در اخلاق کانتی به‌نوعی دیگر وجود دارد. یعنی اراده عام به درون فرد وارد می‌شود و هم کنون او با تمایلات و حسیات درونی فرد به نزاع برمی‌خیزد و درصدد رفع آن‌هاست^{۲۷}. اما همان‌طور که کامی و پینکاردر می‌گویند منظور کانت از این تمایلات و تعینات جزئی، نهادها و تعینات عینی نیز هست بنابراین، اخلاق در جهت به رسمیت شناختن قانون اخلاقی و برقرار ساختن آن، هرگونه مناسبات، نهادها و سنت‌های تاریخی را نیز زیر سؤال می‌برد. جان مکامبر معتقد است که او به دلیل آنکه نمی‌تواند نسبت فرد را با قوانین عرفی و نهادهای عینی موجود روشن کند، در اندیشه سیاسی به تراژدی بزرگی دچار می‌شود^{۲۸}.

مورد سوم، ناکارآمدی و عدم دستیابی به ایجابیت در هردو ساحت است. در بخش حکومت ترور هگل معتقد است که آزادی انتزاعی رابسپیر به دلیل آن که فاقد محتوای اِبْرکتیو و حقیقت جوهری است، نمی‌تواند تعینی از قانون اساسی، یا نهادی در جهت مصلحت عمومی کسب کند و تنها دارای شأن سلبی خواهد بود چرا که آزادی انتزاعی برای متحقق ساختن خود هر جزئیّت و هر امر مخالفی را ترور خواهد کرد و در این مسیر تنها به حذف و سلب از طریق کشتار دست خواهد یافت. از سوی دیگر در هر سه ساحتی که هگل اخلاق کانتی را مدنظر قرار داده است، کانت در موضع نخست به طبیعت به‌عنوان عامل همیشه روبروی او در جهت سلبش نیاز داد و آن را در حد وسیله‌ای در جهت کوشش اخلاقی به زیر کشیده است و هماهنگی این دو صرفاً یک فرض است چرا که تحقق یافتن آن به معنای نابودی اخلاق است. بنابراین در این ساحت به ناخلاقیت سقوط می‌کند^{۲۹، ۳۰}، اما در ساحت دوم کانت تنها سلب نامتناهی عواملی چون حسیات و تمایلات درونی و همچنین هرگونه امر تجربی را در جهت برتری قانون عقل بر آن مدنظر دارد که باز متحقق شدن

آن اخلاق را از بین می‌برد. در گام سوم نیز کانت با حضور خداوند به دنبال ایجاد امیدی میان هماهنگی فضیلت و سعادت در میان افرادی است که تنها به فکر سعادت شخصی خود هستند و فرض^{۳۱} خدا را برای چنین امیدواری‌ای ضروری اعلام می‌کند^{۳۲}، درحالی‌که نتیجه تنها سلبی است چرا که همچنان فرد اخلاقی غرق طبیعت و تمایلات درونی خویش است. بنابراین هر دو دیدگاه به امر ایجابی دست نخواهند یافت و تنها در تناقضات سوبرکتیو/ابژکتیو خود باقی خواهند ماند.

اما مورد چهارم که نتیجه‌ای از موارد بالاست. هگل در دو کتاب *پدیدارشناسی روح* و *فلسفه حق* معتقد است که به دلیل آن که اخلاق انتزاعی و توخالی کانتی در عمل اخلاقی دچار تناقضات شدیدی می‌شود و تحقق آن ممکن نیست؛ درنهایت به نظریه وجدان ختم می‌شود که این وجدان در شرایطی خاص توضیحی برای فرد انقلابی و هم فرد اخلاقی می‌تواند باشد. وجدان گرایش دادن اراده به آن چیزی که در خود و برای خود خیر است اما آن برخلاف محتوای خود یعنی حقیقت صرفاً جنبه صوری فعالیت اراده است که در مقام اراده دارای هیچ محتوای جداگانه‌ای نیست. نظام این اصول و وظایف و اتحاد معرفت سوبرکتیو با این نظام تنها موقعی وجود دارد که به ساحت دیدگاه حیات اخلاقی (که وجه مشخصه اخلاق هگل است) گذر کنیم. اما در حال حاضر که دارای تعیین و عینیت نیست این سوبرکتیویته در مقام خود تعیین بخشی انتزاعی و یقین محض خود، به‌تنهایی در درون خودش تمامی جنبه‌های متعین حق، وظیفه و وجود را مستحیل می‌کند تا در درون خویش آنچه دارای محتوای خیر است را متعین کند. خودآگاهی‌ای که بتواند به این بازتاب مطلق درون خود دست یابد خود را در این بازتاب، آگاهی‌ای می‌داند که نمی‌تواند و نباید با هیچ وجود موجود یا امر مفروضی سازش کند. در چنین ساحتی اگر وجدان آنچه در پهنه عرف به رسمیت شناخته شده را به رسمیت نشناسد این اراده دیگر خود را در وظایفی که این جهان آن‌ها را به رسمیت شناخته نمی‌یابد و از این‌جا همه چیز به محتوایی برمی‌گردد که او به خود خواهد داد. درجایی که همه واجباتی که در گذشته معتبر بودند از میان رفته باشند و اراده در حالت باطنیت ناب باشد، خودآگاهی توانایی آن را دارد که کلی در خود و برای خود درون خویش را اصل قرار دهد یا خودسرانگی جزئی خویش را نسبت به کلی برتری دهد و آن را از راه کنش خویش به رسمیت بشناسد یعنی می‌تواند شر باشد (Hegel, 2003: 164-167). درواقع هگل معتقد است چون قانون اخلاقی و وظیفه‌ای که نسبت به آن وجود دارد صوری و فاقد هیچ محتوایی نیست این راه را هموار می‌کند تا فرد قانون خودسرانه خود را در درون صورت کلی قانون، کلیت بخشد و آزادی

انتزاعی خودش را بر هرکسی تحمیل کند که این مورد می‌تواند توضیحی برای شخص روبسپیر و عملکرد او به لحاظ فرد مدعی عام بودن آن‌هم در رویکردی انتزاعی باشد.

۴- نتیجه‌گیری

در این مقاله نسبت میان دو بخش کتاب *پدیدارشناسی روح* هگل، تحت عنوانین آزادی مطلق و ترور و روح مطمئن از خویش: اخلاقیات مورد تأمل و تفسیر واقع شد و نگارنده ارتباط تنگاتنگ میان آن‌ها و همچنین نقد هگل به آن دو را مورد واکاوی قرارداد. در این مقاله نشان داده شد که چگونه و از چه طریقی هگل میان ترور در انقلاب فرانسه و وظیفه در فلسفه اخلاق کانتی نسبت برقرار می‌کند. در هر دو دیدگاه هم فرد انقلابی و هم فرد اخلاقی دارای ویژگی سوژکتیو محض هستند و تنها به قانونی تن می‌دهند که از اراده عقلانی انتزاعی خویش کسب کرده‌اند. بنابراین در این رویکرد عینیت خارجی زیر سؤال می‌رود و هرگونه نهاد و تعیین خارجی‌ای توسط فرد آزاد انقلابی و وظیفه عقلانی فرد اخلاقی، اعتبار تاریخی و فرهنگی خویش را از دست خواهد داد. در چنین شرایطی فرد انقلابی در مقام کل ظاهر می‌شود و هرگونه جزئیتی را حذف می‌کند و فرد اخلاقی نیز با قانون مطلق خویش تمامی خواست‌های طبیعت درونی خویش را زیرسوال می‌برد و آزادی را در گروهی نادیده گرفتن آن‌ها تعریف می‌کند. اما درعین حال نکته هگل آن است که باوجود اینکه این دو [یعنی فرد انقلابی و فرد اخلاقی] خود را در مقام کل تعریف می‌کنند و جزئیات و نهادهای خارجی را در جهت کسب آزادی رفع می‌کنند، هرگز نمی‌توانند به امر ایجابی‌ای دست یابند و انتزاعی و توخالی باقی خواهند ماند. پس این واقعیت تاریخ اجتماعی [انقلاب فرانسه] و واقعیت تاریخ اندیشه [اخلاق کانتی] در نظر هگل دو روی یک سکه قرار می‌گیرند و هر دو به دلیل آنکه واقعیت خود امر یا واقعیت ابژکتیو را در نظر نمی‌گیرند جز خشونت و ناکارایی نتیجه‌ای نخواهند داشت.

پی‌نوشت‌ها

^۱ البته بخش آزادی مطلق و ترور خود بخش سومی از سرفصل روح با خود بیگانه شده، شکل‌گیری فرهنگ است.

^۲ *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*

^۳ نگارنده در این مقاله به دنبال توضیح و تفسیر چگونگی نسبتی است که هگل میان حکومت ترور و

فلسفه اخلاق کانتی برقرار کرده است. این نسبت توسط هگل در متن کتاب *پدیدارشناسی روح* توضیح داده نشده است.

- ^۴ برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (آرنت، ۱۳۶۱: ۱۴۵)
- ^۵ برای مطالعه در باب قانون مضمونین مراجعه شود به (آلبرماله، ۱۳۹۳: ۴۲۷).
- ^۶ ماکسیمیلیان روبسپیر در جواب این پرسش که چه هدفی از انقلاب داریم پاسخ می‌دهد: «لذت صلح‌جویانه آزادی و برابری» (Robespierre, 2017: 146) و از سوی دیگر اساس حکومت خویش را بر «فضیلت» و تحقق آن استوار می‌سازد. روبسپیر این اصطلاحات مهم را در سخنرانی خود در ۵ فوریه ۱۷۹۴ در باب اصول اخلاق سیاسی‌ای که باید انجمن ملی راهنمای خود در مدیریت داخلی قرار دهد ایراد کرد.
- ^۷ برای مطالعه این روند مراجعه شود به (رومن رولان، ۱۳۶۳: ۹۷-۱۰۱).
- ^۸ برای مطالعه بیشتر در باب معنای ترور و نسبت جزء و کل در آن مراجعه شود به (کامی، ۱۳۹۴: ۱۰۷) یا مراجعه شود به (استرن، ۱۳۹۳: ۲۸۴).
- ^۹ در این ارتباط مراجعه شود به (پینکارد، ۱۳۹۴: ۳۵۸).
- ^{۱۰} البته اینکه فرانسوی به دنبال آزادی مطلق است و هیچ‌گونه تقسیم‌بندی و تفکیکی قائل نیست به فهم او به لحاظ تاریخی نیز بازمی‌گردد چرا که فرانسوی آزادی را همواره در تجسم پادشاه به شکل مطلق می‌دید و بنابراین در تجسم مردم نیز آن را مطلق تنها می‌فهمد. برای مطالعه مراجعه شود به (پینکارد، ۱۳۹۴: ۳۵۷)، (دویل، ۱۳۹۰: ۴۰) و (آلبرماله، ۱۳۹۳: ۳۲۹).
- ^{۱۱} برای مطالعه در باب این پیوند مراجعه شود به (Hegel, 2018: 345).
- ^{۱۲} برای مطالعه در باب این نسبت مراجعه شود به (استرن، ۱۳۹۳: ۲۹۰-۲۹۱).
- ^{۱۳} هگل از دوران جوانی به مناسبت‌های مختلف و در تمامی کتاب‌ها و رساله‌هایش، موضع صرف سوژکتیو بودن کانتی را نقد کرده است و معتقد است که با ورود فلسفه تجربه‌گرایانه لاک و هیوم این رویکرد در تمامی ساحات علوم بسط یافته است و دیگر حقیقت به‌طور ایژکتیو محلی ندارد. خواننده می‌تواند در باب ضعف رویکرد سوژکتیو و تجربه‌گرایانه مراجعه کند به (Hegel, 1975: 55-58) و همچنین برای نسبت سوژکتیو فلسفه لاک و کانت مراجعه کند به (Hegel, 1977: 62-64).
- ^{۱۴} پریست معتقد است که از نظر هگل، «ماهیت فلسفه کانت ایده‌آلیسم انتقادی است و دو اصل آن سوژکتیویته و تفکر فرمالیستی است» (Priest, 1987: 2)
- ^{۱۵} در باب تبعات وظیفه در زندگی معمولی انسان مراجعه شود به (لوکاج، ۱۳۷۳: ۲۰۶).
- ^{۱۶} برای مطالعه شرح کانت در باب این گسست مراجعه شود به (کانت، ۱۳۹۶: ۵۶)
- ^{۱۷} برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (Wood, 1999: 295).
- ^{۱۸} البته همین‌طور که پینکارد می‌گوید این موضوع برای کانت دارای اهمیت زیادی نیست («سنت‌های اجتماعی، هرچند این برای کانت اهمیت کمتری داشت» (پینکارد، ۱۳۹۴: ۳۵۸).

- ^{۱۹} برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (کامی، ۱۳۹۴: ۱۴۵)
- ^{۲۰} خواننده می‌تواند برای مطالعه سه فرض یا ایده کانتی مراجعه کند به (کانت، ۱۳۸۴: ۲۱۷).
- ^{۲۱} مراجعه شود به (Hegel, 2018: 352)
- ^{۲۲} برای مطالعه بیشتر در باب انتقال از اخلاق به دین در نقد عقل عملی مراجعه شود به (Hyppolite, 1974: 479).
- ^{۲۳} هگل می‌نویسد: «آگاهی تماماً از این امر آگاه است که کامل نیست بنابراین نمی‌تواند سعادت را به خاطر شایستگی‌اش خواستار باشد به‌عنوان امری که لایقش است. بلکه بیشتر می‌تواند خواستار آن به‌عنوان امری که از طریق لطفی آزادانه به او داده شود، باشد... آگاهی می‌تواند برای چنین سعادت‌ی امیدوار باشد نه بر اساس بنیانی مطلق بلکه بر اساس سرنوشت یا نوعی از انتخاب آزاد خودسرانه» (Hegel, 2018: 361).
- ^{۲۴} برای مطالعه تفصیلی این بخش مراجعه شود به (Hegel, 2018: 353-354).
- ^{۲۵} معیار هگل در تضاد بی‌پرده با رویکرد کانت قرار دارد، نه صوری است و نه عنصری از آگاهی فردی بلکه وابسته به مضمون است، مضمونی که زندگی در جامعه مدنی آن را تعیین می‌کند (لوکاچ، ۱۳۷۳: ۲۰۹). وود می‌نویسد: «نظریه هگل درباره حیات اخلاقی وظایف اخلاقی ما را از نسبت‌ها و نهادهای اجتماعی مشتق می‌کند» (Wood, 1990: 158).
- ^{۲۶} چنانکه آرنت می‌نویسد: «استقرار حکومت ارباب و وحشت به‌وسیله روسپی‌درواقع کوششی بود برای سازمان دادن به ملت فرانسه در یک دستگاه غول‌پیکر حزبی تا از آن طریق باشگاه ژاکوبین بتواند شبکه حزبی خود را در سرتاسر فرانسه بگستراند» (آرنت، ۱۳۶۱: ۳۵۲).
- ^{۲۷} درعین حال گفتنی است که هگل احساس اخلاقی را به‌هیچ‌وجه در تضاد با عقل نمی‌نگرد. نتیجه اینکه احساس اخلاقی به معنای عقلانی است. احساس اخلاقی دال بر نظام اخلاقی - عقلانی جهان است (زنوی، ۱۳۸۲: ۵۸).
- ^{۲۸} برای مطالعه مراجعه شود به (Mccamber, 2014: 170-172).
- ^{۲۹} مراجعه شود به (هگل، ۱۳۹۶: ۶۳)
- ^{۳۰} به همین دلیل است که لوکاچ معتقد است «هگل اخلاق کانت را شکل دیگری از بی‌فرهنگی می‌داند که باید به سود انسان و پیشرفت اجتماعی با آن مبارزه کرد» (لوکاچ، ۱۳۷۳: ۲۰۵).
- ^{۳۱} در باب ناکارآمدی تمامی فرضیات خدا مراجعه شد به (هگل، ۱۳۹۶: ۶۶).
- ^{۳۲} کانت در نقد عقل عملی می‌نویسد: «باید وجود خدا را به‌عنوان شرط ضروری امکان خیر اعلی (به‌عنوان موضوع اراده که دارای ارتباط ضروری با قانون‌گذاری اخلاقی عقل محض است) مسلم بگیرد» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۰۵).

References

- Arendt, Hannah (1361) *Revolution*, trans. Ezatullah Fooladvand, Tehran: Kharazmi, first edition. [in Persian].
- Beiser, F. C. (2009) “Morality” in Hegel’s Phenomenology of Spirit. in K. R. Westphal, *Hegel’s Phenomenology of spirit* (pp. 209-226). West Sussex: Blackwell’s publishing.
- Deary, Terry (1384) *The French Revolutions*, trans. Mehrdad Tuyserkani, Tehran: Ofogh, first edition. [in Persian].
- Doyle, William (1390) *The Great French Revolution*, trans. Samin Nabipour, Tehran: Ofogh Publishing, first edition. [in Persian].
- Hegel, G. (2003) *Elements of the Philosophy of Right*. (A. Wood, Ed. & H. B. Nisbet, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. (M. Baur, Ed. & T. Pinkard, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (2001) *The Philosophy of History*. trans. J. Sibree, London: Batoche Books.
- Hegel, G. F. (1977) *The Difference between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy*. trans. H. S. Harris, W. Cerf, Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G. W. (1975) *Natural Law*. trans. T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hegel, G. W. (1977) *Faith and Knowledge*. trans. W. Cerf, H. S. Haris, Albany: State University of New York Press.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1396) *Lectures on the History of Philosophy (Kant and Yakhouba)*, trans. Meysam Sefid Khosh, Tehran: Farsi Publishing, First Edition. [in Persian].
- Hyppolite, j. (1974) *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jordan, D. P. (1999) *The Robespierre Problem*. edit. C. Haydon, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukács, György (1995) *Young Hegel: A Study of the Relationship between Dialectics and Economics*, trans. Mohsen Hakimi, Tehran: Markaz Edition First ,Publishing. [in Persian].
- Maleah, Albert, Isaac, Jules (2014) *History of the Eighteenth Century: The Great French Revolution and the Empire of Napoleon Bonaparte*, trans. Rashid Yasemi, Tehran: Par Publishing, First Edition. [in Persian].

- Kant, I. (1991) *Metaphysics of Ethics*. (R. Geuss, Ed. & M. Gregor, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Kant, Emmanuel (2005) *Critique of Practical Reason*, trans. Insha'Allah Rahmati, Tehran: Noor al-Thaqalin Publishing, first edition. [in Persian].
- Kant, Emmanuel (1369) *Ethics Metaphysics Foundation*, trans. Hamid Enayat, Ali Qeysari, Tehran: Nashrkharzami, first edition. [in Persian].
- Kant, Emmanuel (1396) *Critique of Pure Reason*, trans. Behrouz Nazari, Tehran: Phoenix, third edition. [in Persian].
- Kami, Rebecca (2015) *Celebration of mourning: Hegel and the French Revolution*, trans. Morad Farhadpour, Tehran: Lahita Publishing, first edition. [in Persian].
- McCumber, J. (2014) *Hegel's Mature Critique of Kant*. California: Stanford University Press.
- Roland, Roman (1984) *Robespierre: The Hero of the French Revolution*, trans. Mehdi Khavari, Tehran: Negarestan, first edition. [in Persian].
- Stern, Robert (2014) *Hegel and the Phenomenology of the Soul*, trans. Mohammad Mehdi Ardebili, Mohammad Javad Seyedi, Tehran: Ghoghnos, first edition. [in Persian].
- Priest, S. (1987) *Hegel's Critique of Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinkard, Terry (1394) *German Philosophy: The Legacy of Idealism*, trans. Neda Qatravi, Tehran: Phoenix, first edition. [in Persian].
- Plamentase, John (1988) *An Explanation and Critique of Hegel's Social and Political Philosophy*, trans. Hossein Bashirich, Tehran: Ney Publishing, First Edition. [in Persian].
- Vanich, Sophie (2018) *Terror against Terrorism: Freedom or Death in the French Revolution*, trans. Fouad Habibi, Tehran: Nashr-e Ney, First Edition. [in Persian].
- Robespierre, M. (2017) *Virtue and Terror*. Trans. J. Howe, London: Verso.
- Wood, A. (1990) *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. w. (1999) *Kant's ethical thought*. New York: Cambridge University Press.
- Zeno, Milan (2003) *Young Hegel: in Search of Theoretical Dialectics*, trans. Mahmoud Ebadian, Tehran: Ad, First Edition. [in Persian].