



## روح تاریخ

تری پینکارد، ترجمه: جواد گنجی

این روزها تاریخ، یا دست کم پژوهش درباره آن، وضعیت خوبی ندارد. تقریباً همه متفق القول اند که شناخت تاریخ اهمیت دارد، اما در ایالات متحده، به استثنای معدودی دانشگاه تراز اول، پژوهش درباره تاریخ در سراسر ایالات متحده افتاده است. به نظر می‌رسد روزگار ما با گرایش شکاکانه فیلسوف آلمانی، گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، هم‌آوا باشد که می‌گفت یگانه درس تاریخ برای ما این است که هیچ‌کس تا به حال هیچ درسی از تاریخ نگرفته است. چرا؟ زمان حال همواره جدید است و آینده همواره نامعلوم، و این امر باعث می‌شود بسیاری با این اظهار نظر هنری فورد، بیزنس‌من آمریکایی، در ۱۹۲۱ همدلی نشان دهند که تاریخ کم‌وبیش چرت و پرت است. اما دقیقاً همین هگل شکاک در دفاع از تاریخ گفت، گرچه اشیاء و امور همواره بی‌سابقه می‌نمایند، اما تاریخ عملاً کلید فهم اهداف غایی ما را در اختیارمان می‌گذارد.

ما آدمیان گونه‌ای (species) غریب‌ایم؛ اینکه باید چگونه موجودی باشیم همواره برای ما یک معضل است – بعضاً به این علت که خود را به انواعی (kind) از موجودی که هستیم بدل می‌کنیم، نیز به این علت که ما این مسأله را با زندگانی خویش در قالب شیوه‌های گوناگون زیستن، به شکل فردی و جمعی، کاوش می‌کنیم. پژوهش تاریخی فقط قصه‌گویی یا تلبار کردن امور واقع نیست. چنین پژوهشی، در ساختار وسیع‌تر آن، تبیین بشریتی است که با آزمون و خطا می‌خواهد خود را در انواع پر شمار شیوه‌های شکل‌دهی به خودش در زندگی روزانه درک کند، و همچنین تبیینی است از این مسأله که چگونه تغییر تاریخی با تغییرات خودفهمی بنیادی ما پیوندی وثیق دارد. چنانکه هگل در مجموعه‌ای از درسگفتارها در سال‌های ۳۰-۱۸۲۲ می‌گوید، «ما» به طرز غریبی محصولاتی مختص خویش‌ایم، و پژوهش فلسفی درباره تاریخ چیزی نیست جز پژوهش درباره اینکه ما در درازای زمان چگونه شکل عوض کردیم.

تا به حال احدی جز هگل نتوانسته است تاریخ فلسفی چنین پیچیده و پویایی بنویسد. نظام فلسفی او پیرامون سه ایده بنیادی بنا می‌شود. اول، کلید درک عاملیت بشری خودآگاهی است. در نظر افراد انجام هر چیزی در هر شکل بشری واقعی به معنای آن است که بدانیم در حین انجام یک کار مشغول انجام چه عملی هستیم. مثالی ساده می‌زنیم: در حین مطالعه این مطلب، فرض کنید پیغامی از یک دوست دریافت می‌کنید: «داری چه کار می‌کنی؟» شما هم فوراً در پاسخ می‌گویید: «دارم مطلبی

درباره هگل می‌خوانم.» شما می‌دانستید که به چه کاری مشغولید، بی‌آنکه لازم شود جداگانه به این کار فکر کنید یا از آن نتایجی بگیرید. شما بی‌آنکه ذره‌ای فکر کنید، می‌دانستید که در حال کاپیت‌سواری نیستید، حمام نمی‌کنید، گلکاری نمی‌کنید یا جدول کلمات حل نمی‌کنید. به دور و برتان نگاه نکردید تا بر اساس شواهد و مدارک استنباط کنید. شما نیازی به هیچ درون‌نگری خاصی نداشتید. در واقع، به زبان هگلی، اگر سرگرم انجام کاری باشید و اصلاً ندانید چه می‌کنید، واقعاً هیچ کاری نمی‌کنید. در عوض، چیزها صرفاً اتفاق می‌افتند. بی‌تردید، گاهی اوقات ما از آنچه انجام می‌دهیم فقط آگاهی مبهمی داریم. اما، حتی خودآگاهی تأملی غالباً وساطت‌یافته‌تر ما چیزی نیست مگر نوع دیگری از فعلیت‌یافتن رابطه با خود (self-relation) که رابطه‌ای ژرف‌تر و مشخصاً هگلی است: هر نوع آگاهی همان خودآگاهی است.

ثانیاً، به گمان هگل خودآگاهی همواره به این برمی‌گردد که خود را در گونه‌ای فضای اجتماعی مبتنی بر «من» و «ما» قرار دهیم. بیان واژه «من» یا بیان واژه «ما» به معنای آن است که ما صرفاً از یک روی یک سکه دیالکتیکی واحد حرف می‌زنیم. در بسیاری موارد، به نظر می‌رسد ضمیر «ما» نشان‌دهنده موارد فراوانی از «من فکر می‌کنم» یا «من انجام می‌دهم» باشد، اما در بنیادی‌ترین معنای آن، «ما» همانقدر اساسی است که «من». هر نوع خودآگاهی فردی از بیخ‌وبن اجتماعی است. عمومیت «ما» خود را در اعمال فردی هر یک از ما عیان می‌کند، اما خود «ما»، جدا از این اعمال فردی عاملان انسانی تکین (singular)، هیچ است. هنگامی که می‌دانم به انجام چه کاری مشغولم، در عین حال آگاهم که آن کاری که «من» انجام می‌دهم، به تعبیری، همان شیوه‌ای است که «ما» آن را انجام می‌دهیم.

خطاست اگر فکر کنیم که یک روی این سکه مهم‌تر است: «من» صرفاً یک نقطه یا مکان نیست که هیچ محتوای دیگری نداشته باشد که در درون یک فضای اجتماعی (یک «ما») کاملاً جذب شود، و «ما»، یعنی این فضای اجتماعی، نیز صرفاً جمع تعداد زیادی «من»‌های فردی نیست. بدون وجود عاملان عملی در کار نیست؛ بدون وجود عمل هیچ عاملی نخواهیم داشت. برخی اوقات درک این قضیه دشوار است. غالباً، «من» می‌کوشد خود را از «ما» جدا کند و علیه آن قیام می‌کند. (اگرستانسیالیسم را در نظر بگیرید). گاه «من» می‌کوشد خود را تماماً جذب «ما» کند. (در نظر بگیرید رژیم‌های توتالیتیر چه رؤیایی در سر داشتند). بعضی مواقع «من»، با ظاهرسازی و وانمودکردن به چیزی که نیست، می‌کوشد با برنامه‌ریزی قبلی تصدیقی را که از «ما» می‌طلبد به دست آورد. (هنرمندان کلاهدار را در نظر بگیرید). در عرصه تاریخ، همه این شکل‌های ناقص «من» و «ما» نمودهای گوناگون خود را بروز می‌دهند.

ثالثاً، برای گونه انسان‌ها، همچون همه گونه‌های دیگر، اوضاع افرادی که در درون گونه‌اند به طرق مختلف ممکن است خوب یا بد پیش رود. درختانی که در خاک مساعد ریشه ندارند نمی‌توانند چنانکه باید شکوفا شوند؛ گرگ‌هایی که زیستگاه مناسبی ندارند نمی‌توانند چنانکه باید رشد کنند. به همین نحو، انسان‌های خودآگاه محیط‌های خانوادگی و اجتماعی و فرهنگی و

سیاسی می‌سازند که به ما امکان می‌دهند روایت یا صورت جدید و متفاوت و بهتری از خودمان شویم. اما اینکه ما ممکن است چه چیزی شویم به این بستگی دارد که در کجای تاریخ قرار داریم. پدر جدّ شما هرگز رویای آن نداشت که برنامه‌نویس کامپیوتر شود. روستاییان دوره قرون وسطی آرزو نداشتند مدیرانی میان‌پایه شوند که در یک شرکت جهانی جمع‌آوری زباله کار می‌کنند. اینکه «من» چه کسی هستم گره خورده است با آنچه «ما» انجام می‌دهیم، اما خطاست اگر اعمال فردی خویش را صرفاً اجراهایی تکین از قواعدی عام در نظر بگیریم. بهتر است بگوییم ما خود به صور گوناگون مثال‌ها و مظاهری می‌شویم از اینکه واقعاً مابودن برای ما به چه معناست - برای نمونه، مابودن در قالب دوستی، شطرنج‌بازی، سبزی خردکردن یا شهروندی. عام‌بودن عمل شرایطی را فراهم می‌سازد که در آن من می‌توانم در قالب هر یک از این چیزها شکوفا شوم. با این حال این من‌ام که زمینه‌ای را هموار می‌سازم که در آن من مظهر عمل می‌شوم، و «ما» همگی در تحقق این واقعیت مشارکت می‌کنیم که این دو («من» و «ما») چگونه به هم میل می‌کنند و از هم جدا می‌شوند.

ما در مقام افراد اجتماعی خودآگاه از نو به زندگی‌مان شکل می‌بخشیم و معانی تازه‌ای به چیزهای قدیمی می‌دهیم (از روابط جنسی و خوراکی‌ها گرفته تا آداب پیچیده غذاخوری) به نحوی که مجموعه‌های جدیدی از عادت‌ها کسب می‌کنیم، تیزی لبه‌های حیات حیوانی‌مان را به طرقی اعجاب‌انگیز صاف می‌کنیم، سر و سامان می‌گیریم، و سپس به حرکت خود ادامه می‌دهیم. ما در مقام افرادی-با-هویت‌های-اجتماعی در فضاهایی اجتماعی به سر می‌بریم که آنها را به طور متقابل ایجاد می‌کنیم و بدانها ثبات می‌بخشیم. برخی از آن روابط اجتماعی مبتنی‌اند بر نیروی مهارنشده، انقیاد و تحقیر (نظیر روابط میان اربابان و بردگان). جنگ و درگیری امری شایع است. هگل می‌گفت، تاریخ بسان سلاخ‌خانه عظیمی است که در آن زندگی و سعادت میلیون‌ها انسان قربانی شده است.

تاریخ در مقام شیوه تفسیر و بازتفسیر گونه، یا همان «حیات خودآگاه»، از خودش، در نگاه نخست کمی مأیوس‌کننده به نظر می‌رسد. کل تمدن‌ها و شیوه‌های حیات می‌آیند و به تدریج می‌روند، و شیوه‌های قدیمی زندگی نیست و نابود می‌شود. هیچ چیزی به نظر پایدار نمی‌آید. هگل در طرح جسورانه فلسفی‌اش تأکید می‌کند که ما این رژه و حرکت جمعی را تجلی شیوه‌هایی می‌دانیم که در آنها تک‌تک شکل‌های فردی حیات اجتماعی بشر تنش‌ها و پیچش‌هایی در بطن خود تولید می‌کنند. هنگامی که این تنش‌ها به حدی تشدید شوند که این نوع شیوه زندگی هیچ معنایی برای مشارکان آن نداشته باشد، زندگی به سرعت غیر قابل سکونت می‌شود. به محض اینکه زندگی غیر قابل سکونت شود، فرو می‌ریزد و از هم می‌پاشد، و سرانجام به شکلی دیگر از زندگی میدان می‌دهد. شکل جدید زندگی زمانی ظاهر می‌شود که مردمان ساکن در ویرانه‌های فرهنگی برج‌مانده از فروپاشی زندگی، قطعاتی را برگزینند که هنوز به کار می‌آیند و اجزایی را کنار گذارند که دیگر به کار نمی‌آیند، و بدین‌سان از دل آن فروپاشی چیزی جدید درست کنند. آنها جامعه‌ای می‌سازند که خود را تحول و توسعه می‌دهد،

تا اینکه این جامعه نیز بر اثر فشارها و تنش‌های درونی خودش از هم می‌پاشد، و سپس یک «شکل زندگی» جدید از دل این فروپاشی پدیدار می‌شود. با این تفاسیل، این جنبه از تاریخ شکل متغیر خود حیات خودآگاه را برمی‌سازد. هگل برای ثبت این جنبه اصطلاح آلمانی *Geist* را انتخاب کرد (اصطلاحی که برگردان آن به انگلیسی، بسته به انتخاب مترجم، «ذهن» یا «روح» است). همین که *Geist* در دل تاریخ به حرکت می‌افتد شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد، چراکه خود را به شیوه‌های گوناگونی تصور می‌کند و از این‌رو، برای کسانی که بدان می‌اندیشند، هدفی متحرک است. این قصه فروپاشی و تجدید حیات همان دیالکتیک تاریخ در فلسفه هگل است.

گرچه فیلسوف آلمانی اینک فراموش‌شده، هاینریش موریتس چالیباوس (H M Chalybaus)، توانست بسیاری را متقاعد کند که سه‌تایی «تز-آنتی-تز-سنتز» نمایانگر دیالکتیک تاریخ در فلسفه هگل است، ولی خود هگل هرگز چنین چیزی نگفت. به علاوه، حتی در این بازبینی اجمالی و سریع، می‌توان دید که دیدگاه‌های خود هگل بسی فراتر از محدوده فرمول مشکوک چالیباوس می‌رود.

هگل می‌خواست با بررسی تاریخ جهان این واقعیت را درک کند: آیا شیوه‌ای که با آن «من» و «ما» در طول زمان به خویشتن شکل می‌دهیم هیچ نوع منطقی ندارد. آیا *Geist* در هیچ چیزی رو به بهترشدن نمی‌رفت؟ هگل، در مقام یک اروپایی قرن نوزدهمی، در مورد تمدن‌های آسیا و آفریقا و آمریکا حرف‌چندانی برای گفتن نداشت. به گمان او، همه این تمدن‌ها در سطح معینی از توسعه متوقف شده بودند که او آن را «الحاد سیاسی» می‌نامید. در دیدگاه هگل، «الحاد سیاسی» به این معنا بود که ورای فرامین رئیس قبیله یا پادشاه یا امپراتور هیچ دادگاه استیناف دیگری نمی‌توان داشت. حتی اگر امپراتور قوانینی وضع کند و آنها را به اجرا بگذارد، این هنوز حاکمیت به میانجی قانون است - که هنوز حاکمیتی شخصی است - و نه حاکمیت قانون، که غیرشخصی است. در «الحاد سیاسی»، اصل راهنما این است که فقط یکی از اعضای جامعه آزاد است (رئیس قبیله، امپراتور، و ...). فقط اوست که آزادانه قانون وضع می‌کند، و بقیه باید از او اطاعت کنند، و هیچ چیز والاتری در کار نیست که فرامین او بر حسب آن سنجیده شود. بنابراین از این حیث، می‌توان گفت فقط «یک فرد» (رئیس قبیله، امپراتور، و غیره) آزاد است. البته، این دیدگاه کاریکاتورگونه بیشتر در مورد پیش‌داوری‌های اروپایی قرن نوزدهم مصداق دارد تا در مورد آن جوامع دیگر، اما نکته هگل عام‌تر از اینهاست.

هگل معتقد بود فقط در جهان یونان باستان است که بشریت برای نخستین‌بار این باور را تغییر می‌دهد که در اجتماع فقط یک شخص می‌تواند آزاد باشد، و به این باور جسورانه می‌رسد که جمع محدودی از افراد - مردان بالغ شهر - هم می‌توانند و هم باید به همراه یکدیگر حکمرانی کنند. آنها با یکدیگر به مثابه افرادی برابر برخورد می‌کنند که هیچ یک بر دیگری برتری ذاتی ندارد. به علاوه، به گمان هگل، در نظر این یونانیان، همه می‌دانستند که در نظام اجتماعی‌شان چه جا و مرتبه‌ای دارند و

مجاز به انجام چه کاری‌اند. آنها همچنین تصور می‌کردند اگر در این نظم اجتماعی هرکدام‌شان ضروریات جایگاه خویش را تجسم بخشند، اجتماع در قالب امری زیبا به هماهنگی می‌رسد. به نظر می‌رسید این درهم‌آمیختن ویژگی شخصی فرد و حیات اجتماعی، دیگر از این بهتر نشود: آزادی کامل و تمام‌عیار فردیت که تحقق آن فقط در یک نظام اجتماعی و سیاسی مساوات‌طلب متشکل از شهروندان آزاد ممکن است.

اما، یک جای کار می‌لنگید. یونانیان نیز آزادی خویش را به معنای استقلال می‌گرفتند. از آنجاکه آدمی فقط به شرطی می‌تواند در داورهای و کنش‌های خود به استقلال دست یابد که دیگران به سایر نیازهای حیات رسیدگی کنند، آنها همچنین خودشان را مجبور به زیستن در جهانی می‌دانستند که خود متکی به برده‌داری و سرکوب زنان بود. هرچند برخی یونانیان این ظلم و ستم‌ها را نگران‌کننده می‌انگاشتند، ولی اکثریت مردم یونان آنها را راه و رسم اجتناب‌ناپذیر جهان قلمداد می‌کردند. با این حال، هگل به این نکته پی برد که تنش ضمنی یونانیان با خودشان به شکلی دراماتیک در هنرشان آشکار می‌شود.

مثال موردعلاقه او تراژدی *آنتیگونه* اثر سوفوکل بود. در این نمایش‌نامه، پسران و دختران اودیپوس در وضعیتی ناپایدار قرار می‌گیرند. دو فرزند پسر اودیپوس بر سر میراث حاکمیت او مبارزه می‌کنند. هر دو آنها در این مبارزه جان می‌سپارند، و عموی آنها، کرئون، اداره امور را به دست می‌گیرد. کرئون برگزاری مراسم تدفین را برای یکی از پسران برادرش قدغن می‌کند، اما دختر برادر او، آنتیگونه، با اجرای پنهانی این مراسم از فرمانش سرپیچی می‌کند. او بدین علت به این عمل دست می‌زند که ضرورت مطلق جایگاه او در مقام یک خواهر به انجام چنین کاری حکم می‌کند، اما او در عین حال خوب می‌داند که اطاعت از فرمان کرئون نیز به همان اندازه ضرورت مطلق جایگاه اوست (به‌ویژه از آن‌رو که او زنی جوان‌تر است). آنتیگونه در وضعیتی گیر می‌افتد که حق در تناقض با حق است. جایگاه او همچنین واجد این ضرورت مطلق است که در مورد بایدهای زندگی‌اش تصمیمی قاطع نگیرد - جایگاه تعیین‌شده آنتیگونه در زندگی او را به انتخاب ضروریات موجود وامی‌دارد - و گروه کر بعداً این را به عنوان تلاش ناموجه او برای خودآیینی محکوم می‌کند.

آنتیگونه درگیر اشتیاق شدید به چیزی می‌شود که به طور عادی برای زنان ممنوع است: او آزادی می‌خواهد، که مستلزم آن است تا دیگران برابری او را تصدیق کنند. اما چه کسی می‌توانست برابری او را تصدیق کند؟ نه یک شوهر (آن‌هم نه در یونان باستان)، نه فرزندان او (اگر اساساً فرزندی می‌داشت)، نه والدینش، نه خواهرش؛ فقط برادران او می‌توانستند برابری‌اش را تصدیق کنند، ولی آنها هر دو مرده‌اند. آنتیگونه با اشتیاقی سوزان برای رسیدن به آزادی، می‌کوشد این تصدیق را از برادر مرده خویش طلب کند. همان‌طور که از متن نمایشنامه پیداست، ماجرا پایانی تلخ می‌یابد. با این حال، آنتیگونه به واسطه نافرمانی‌اش، نشان می‌دهد آرمان یونانی با چه مشکلی مواجه بود: شیوه بنانه‌دان رژیم از برابری برای برخی مردان اما دریغ کردن آن از بقیه جامعه. بدین سان، آنتیگونه نیز صدای محذوفان جامعه شد، و این مستلزم آن بود که در جامعه به حساب

آید و به مثابه یکی از ما تصدیق شود، به مثابه عضوی برابر در میان اعضای جامعه و از این رو به مثابه عضوی که همچون بقیه اعضا آزاد است. او از خود می پرسد که اگر «برخی آزادند»، پس چرا من آزاد نباشم؟ این پرسش به مخاطبان یونان باستان این حس تکان دهنده را القا می کرد که شاید کل برنامه زندگی آنها هیچ معنایی ندارد.

وقتی رم باستان بر یونان تسلط یافت، در ابتدا چنین به نظر می رسید که انگار شیوه معنادارتری از زندگی آمده بود تا جای یونان را در اوایل هزیمتش بگیرد، اما رم خود از درون فرو ریخت. در اواخر دوران باستان، در همان حال که مسیحیت به دین امپراطوری تبدیل می شد، در درون هدف از قبل متحرک حیات خودآگاه بنیاد ایده ای تازه گذاشته شد: اگر مردم همگی فرزندان یک خدایند، پس ما جملگی برادران و خواهرانی استعاری و مجازی ایم. چه بسا برده داری و ستم بر این کره خاکی حکمفرما باشد، اما در حیات اخروی برابری حاکم است. گرچه در ابتدا شاید تضاد و تناقض نیز کاملاً آشکار نمی نمود، اما موجبات بروز یافتن عواقب آن در صحنه جهانی فراهم آمده بود. مطالبه آنتیگونه بنا بود رفته رفته جهانشمول شود.

به نظر هگل، پس از ناپدید شدن دموکراسی یونانی زندگی اروپایی راه خود را گم کرد. مخلوط فرهنگ رمی، قانون رمی و، مهم تر از همه، نیروی خشن سپاهیان رم جای خود را به جهانی بیگانه شده داد که در آن مردم احساس می کردند مکلف به رعایت موازینی اند که به سختی می توانند خود را در آنها ببینند. چنین جهانی بر اثر نوسان دائمی اش میان نوعی ثبات شکننده و ترس از بی معناشدن در شرف فروپاشی بود. هر از گاه، این جهان به ورطه جنون محض درمی غلتید. یک نمونه آن جنون جنگ های صلیبی و نمونه دیگرش وحشت همگانی از پدیده جادوگری بود که به قتل صدها تن از زنان به دست قانون منجر شد. همه اینها در پس زمینه ای روی داد که در آن، به بیان هگل، «احساس جهانشمول نیستی و خلاء وضعیت شان، در جهان جاری شد». جهان در نوعی از ترس و وحشت به سر می برد که، در تحلیل نهایی، هیچ معنایی نداشت.

این مخلوط محترقه متشکل از «نیستی» و از خودبیگانگی و عصبانیت از دست بی عدالتی های نظام مسلط، در سال ۱۷۸۹ با وقوع انقلاب فرانسه مشتعل شد، انقلابی که در آن ستون های قدیمی تری که شکل بیگانه شده زندگی را سرپا نگه می داشت سرانجام فرو ریخت. این انقلاب به دنبال خود نوعی آزادی بر جا گذاشت که خود را از بند گذشته رها می دید، در عرصه طبیعت با محدودیت های بسیار کمی مواجه بود، و در حوزه دین هیچ محدودیتی نداشت. در نتیجه، یا بنا به نتیجه گیری هگل، این آزادی در ابتدا چیزی در چنته نداشت تا با آن جهانی جدید بسازد، البته به استثنای همان ایده های انتزاعی نظیر خود آزادی بی حد و حصر و فضایل شهروندی که به دلیل پشتیبانی شهروندان از حکومت انقلابی ظاهراً محدود شده تر بودند. اما، پس از برهه کوتاه فوران خشونت در دوران حکومت ترور (۱۷۹۳-۹۴) اوضاع آرام گرفت، و پس از ۱۸۱۵ نظم برگشتناپذیر جدیدی استقرار می یافت که در آن ثمرات انقلاب به تدریج واقعی تر می شد. یا لاقول هگل چنین امیدی داشت.

هگل در ستایش از انقلاب فرانسه هیچگاه تردید نکرد - او همواره چهاردهم ژوئیه سالروز آن را جشن می‌گرفت - زیرا به گمان او این واقعه نمایان‌گر لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در مدرنیته اروپایی بود. انقلاب فرانسه حرکت تاریخ از ایده «برخی آزادند» (چنان‌که در یونان و رم رایج بود) به ایده «همه آزادند» را عملی می‌سازد یا، به بیان دیگر، به این ایده واقعیت می‌بخشد که هیچ احدی ذاتاً زیر سلطه برتری طلبانه هیچ‌کس دیگر نیست: هیچ احدی برتر از دیگری نیست و بدین‌سان، نه یک نژاد بر نژادی دیگر برتری دارد، نه مردان بر زنان، نه زمین‌داران بر سرفها، نه آریستوکرات‌ها بر عوام. همین‌که این تصور از آزادی و برابری مردم را مجذوب خود سازد، این غول آزادشده را دیگر نمی‌توان به داخل بطری برگرداند. اینک نظم قدیمی مبتنی بر انقیاد طبیعی، دست‌کم در نظریه، از بین رفته بود، زیرا همپای تحول *Geist*، خود ایده انقیاد طبیعی در بطن آن به کلی از معنا تهی شد.

به موازات این تحول، سایر امور، از زندگی خانوادگی گرفته تا ساختار دولت، نیز می‌بایست تغییر کند. (این امر یقیناً، حتی پیش از آن حدی که هگل حاضر به پذیرش‌اش باشد، مستلزم زیرسؤال‌بردن هرچه بیشتر شیوه‌های سنتی انجام امور زندگی بود.) این تحول تاریخی در عین حال هیچ نمونه واقعی کامل و بی‌واسطه‌ای در عادات و تجربه اروپایی قرن نوزدهم نداشت. ایده «همه آزادند» به معنای آن نبود که، به طرفه‌العینی، سرکوب و ستم از میان رفته بود، بلکه بدین معنا بود که تصویر سراپا جدیدی از عاملیت برای نخستین‌بار حضورش را در صحنه جهانی به نمایش گذاشته بود. از همه مهم‌تر، این ایده حاکی از عوض‌شدن تصور ما از عدالت بود. عدالت، که دیگر عنصری متافیزیکی از نظم جهانی ابدی نبود، اینک فضیلت بنیادی قلمرو آزادی و شهروندان برابر بود.

با گره‌گشایی از نمایش انقلاب، جهان مدرن سیمایی جدید به خود گرفت و نوعی «شکل زندگی» شد. این شکل جدید البته فهرست معیار حقوق عام و انتزاعی‌ای را متحول ساخت که در قرن هفدهم به لطف فیلسوف انگلیسی، جان لاک، معروف شد (حق زندگی و آزادی و مالکیت)، اما حتی از آن مهم‌تر، حیات اخلاقی را (از آنجا که مستلزم زیستن مطابق با دلایلی بود که برای همگان پذیرفتنی‌اند و نه فقط برای اجتماع کوچک خود فرد) به جزئی اساسی از خلق و خوی روانی ما در دوره مدرن بدل کرد. این امر به این دو ویژگی زندگی واقعی ملموس‌تر بخشید، آن هم به این علت که آنها را در متن عادات و نهادهای مشخص‌تر تعبیه کرد. مثال این واقعیت را می‌توان در اهمیت یافتن فوق‌العاده روابط عشق و دوستی و در خانواده‌هایی مشاهده کرد که می‌خواهند فرزندان‌شان را به گونه‌ای تربیت کنند که خود افرادی مستقل شوند، افرادی که به سهم خویش شهروندانی خوب خواهند شد. این تحول حاکمیت قانون را به اصلی مشروطه تبدیل کرد و از این‌رو برای همیشه منزلت و جایگاه مردم را از اتباع تحت امر یک شهریار به شهروندان یک دولت مشروطه دگرگون ساخت. این تغییرات در عین حال امنیت حوزه‌ای از زندگی - که هگل آن را «جامعه مدنی» نامید - را فراهم ساخت که نیروهای تولیدی تازه کشف‌شده بازار را با مجموعه‌ای از

نهادها در درون این حوزه ترکیب کرد که بنا بود نیروهای مخرب سرمایه‌داری را تعدیل و مهار کند، نیروهایی که قطب‌های بنیادین عشق و دوستی در یک‌سو، و شهروندی و عدالت را در سوی دیگر با تهدید اعوجاج و فروپاشی مواجه کردند.

هگل در دهه آخر حیات خویش، بیش از پیش نگران دیدگاه‌های خودش در مورد این گره‌گشایی از فرجام تاریخ می‌شد. هرچند او به شاگردان خود متذکر شد که اکنون جنگ‌افروزی علیه یکدیگر برای کشورهای اروپایی کاملاً غیرعقلانی است - نظر او در این مورد درست بود، اما در مورد امکان وقوع جنگ در آینده اشتباه می‌کرد - اما در عین حال بدبینی او نسبت به این مساله بیش از پیش افزایش یافت که آیا واقعاً می‌توان بازار سرمایه‌داری را به کمک دیگر نهادهای جامعه مدنی تعدیل کرد (البته او هرگز ایده امکان چنین تعدیلی را کنار نگذاشت). او همچنین از این بابت نگران بود که مبدا فردگرایی مفراطی که بازار سرمایه‌داری ما را به سمت آن می‌کشاند بتواند کل این برنامه را ناممکن سازد. در واقع، چنانکه او در ۱۸۳۱ خطاب به شاگردانش در کلاس فلسفه تاریخ گفت، این ناسازگاری میان فردگرایی شدید مدرن و ضروریات یک زندگی اجتماعی و سیاسی خوب و باثبات نوعی برخورد و، به تعبیر هگل، نوعی «گره» ایجاد کرد که به اعتقاد او نشان‌دهنده وضعیت تاریخ بعد از ۱۸۳۰ است. هنگامی که بازار رقابتی به یک جامعه رقابتی و نه لزوماً تعاونی منتهی شود، آن‌گاه عامه مردم جناح‌بندی می‌شود و این امر هر نوع حکومتی را ناممکن می‌کند، زیرا همواره به نظر خواهید رسید که حکومت فقط یک جناح است که موقتاً بر دیگر جناح‌ها حکمرانی می‌کند. او همچنین به شاگردان خویش گفت، همین گره است که آینده باید راه‌حل از هم‌بازکردنش را بیابد. هگل فقط چند ماه پس از گفتن این حرف به صورتی غیرمنتظره از دنیا رفت.

از دل فروپاشی شکل‌های حیات اجتماعی در گذشته، ما درنهایت متوجه تصور فلسفی نسبتاً کامل‌تری از عاملیت انسانی می‌شویم. عامل‌ها خودآگاه‌اند، و خودآگاهی‌شان به نحوی متافیزیکی اجتماعی است؛ آنها این عاملیت انتزاعی را به میانجی شکل‌های مختلف زندگی واقعی و ملموس می‌سازند؛ و این شکل‌های حیات خود را به تدریج در جریان تاریخ تحلیل می‌برند. به بیان استعاری، *Geist* (یا همان «ما») با وادار کردن خویش به خودفهمی، یعنی با آزاد و برابرش کردن همگان، به چنین نتیجه‌ای رسید، و بدین‌سان به شیوه‌ای عقلانی نمی‌تواند مسیر رفته را بازگردد. از آنجا که هر چیزی در گذشته متلاشی شده بود، «ما» اینک مجبور بودیم افکارمان را به این مسأله معطوف کنیم که چقدر توانسته‌ایم به آن ایده جامه واقعیت ببوشانیم و، به واسطه توجه و احترام جدید ما نسبت به حقیقت عادلانه، «ما» استعمارگری و نژادپرستی و سکسیسم و بی‌اعتنایی‌مان به زمینه طبیعی خویش را واقعاً در تعارض با هر آن چیزی یافتیم که گمان می‌کردیم بدان بدل شده‌ایم.

آنچه «ما» اکنون به نحوی فلسفی و عملی آموخته بودیم این است: از شکل عاملیت مفروض در پولیس دموکراتیک یونان باستان گرفته تا نفس‌های از خودبیگانه اوایل دوره مدرن در اروپا، و از آن دوره گرفته تا رسیدن به این دیدگاه پسانقلابی که «همه آزادند»، کل تاریخ جهان چیزی نیست مگر شیوه‌ای که در آن ایده آزادی و برابری به دست خود «ما» بر ما تحمیل شد



و اینک این ایده خواهان واقعی شدن است. بدین ترتیب کار «ما» به کجا خواهد کشید؟ بنا به راهنمایی هگل، فلسفه پاسخی به این پرسش نخواهد داد. جغد مینروا (الهه خرد) فقط پس از غروب آفتاب به پرواز درمی آید. آزادی و برابری جای چون و چرا ندارد، و همگان اینک خواستار به حساب آمدن اند، اما گرهی که در کار فعلیت یافتن همه اینها افتاده است همچنان فروبسته می ماند.

منبع: [Aeon](#)