

فردریک سی. بیزر

ترجمه مسعود آذرفام

روشنگری،

انقلاب

و رمانتیسم

پیدایش اندیشه

سیاسی مدرن آلمانی

(۱۷۹۰-۱۸۰۰)



نشرنی

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۹
مقدمه: سیاسی شدن اندیشه آلمانی در دهه ۱۷۹۰.....	۱۳
اسطوره آلمان غیرسیاسی.....	۲۲

فصل نخست: لیبرالیسم

بخش نخست: لیبرالیسم آلمانی در دهه ۱۷۹۰.....	۳۱
۱-۱ محذورات روش شناختی.....	۳۱
۲-۱ مکان‌نگاری لیبرالیسم آلمانی اولیه.....	۳۴
۳-۱ مسیر لیبرالیسم آلمانی اولیه.....	۴۴
بخش دوم: سیاست فلسفه نقادی کانت.....	۵۵
۱-۲ سیاست در تحول فکری کانت.....	۵۵
۲-۲ شکل‌گیری نظریه سیاسی کانت، ۱۷۸۱-۱۷۶۵.....	۶۳
۳-۲ واکنش به انقلاب.....	۶۹
۴-۲ نظر و عمل.....	۷۲
۵-۲ حق انقلاب.....	۸۱
۶-۲ کانت و سیاست پروسه.....	۸۷
۷-۲ محافظه‌کاری کانت.....	۹۴

- بخش سوم: فلسفه و سیاست در آموزه دانش (۱۷۹۴) یوهان گوتلیب فیشته ۱۰۹
- ۱-۳ اهمیت تاریخی فیشته ۱۰۹
- ۲-۳ سیاست در آموزه دانش (۱۷۹۴) ۱۱۳
- ۳-۳ پروبلماتیک آموزه دانش (۱۷۹۴) ۱۱۹
- ۴-۳ فیشته در باب نظر و عمل ۱۲۶
- ۵-۳ شکل‌گیری فلسفه سیاسی فیشته، ۱۷۸۸-۱۷۹۳ ۱۳۴
- بخش چهارم: اندیشه سیاسی فریدریش شیلر، ۱۸۰۰-۱۷۸۱ ۱۵۷
- ۱-۴ مسئله اندیشه سیاسی شیلر ۱۵۷
- ۲-۴ سیاست اولیه ۱۵۹
- ۳-۴ واکنش به انقلاب، ۱۷۹۳-۱۷۸۹ ۱۷۱
- ۴-۴ اهداف و زمینه سیاسی نامه‌های زیبایی‌شناختی ۱۷۹
- بخش پنجم: نظریه سیاسی اولیه ویلهلم فون هومبولت ۲۰۳
- ۱-۵ هومبولت و سنت لیبرال ۲۰۳
- ۲-۵ واکنش به انقلاب ۲۰۸
- ۳-۵ تکوین نظریه سیاسی هومبولت ۲۱۸
- ۴-۵ هومبولت در زمینه پروسه او ۲۲۴
- ۵-۵ نظریه دولت ۲۳۱
- بخش ششم: اندیشه سیاسی فریدریش هاینریش یاکوبی ۲۴۹
- ۱-۶ یاکوبی در مقام فیلسوفی سیاسی ۲۴۹
- ۲-۶ تحول اندیشه سیاسی یاکوبی، ۱۷۷۸-۱۷۸۸ ۲۵۲
- ۳-۶ نقد انقلاب ۲۶۵
- بخش هفتم: گئورگ فورستر، ژاکوبن آلمانی ۲۷۹
- ۱-۷ فورستر و سنت لیبرال ۲۷۹
- ۲-۷ دور دنیا با کاپیتان کوک ۲۸۳
- ۳-۷ سیاست و انسان‌شناسی ۲۹۱
- ۴-۷ فورستر انقلابی می‌شود ۳۰۳
- ۵-۷ نظریه سیاسی بالیده ۳۱۶

فصل دوم: هردر و رمانتیسیم اولیه آلمانی

بخش هشتم: نظریه سیاسی یوهان گوتفرد هردر ۳۳۷

۱-۸ هردر در مقام اندیشمندی سیاسی ۳۳۷

۲-۸ هردر و روشنگری ۳۴۰

۳-۸ سیاست اولیه ۳۴۹

۴-۸ نمو یک رادیکال ۳۵۵

۵-۸ سیاست تاریخ‌گرایی ۳۶۱

۶-۸ نظریه سیاسی بالیده ۳۶۶

۷-۸ هردر و انقلاب فرانسه ۳۷۴

بخش نهم: نظریه سیاسی رمانتیک اولیه ۳۹۵

۱-۹ رمانتیسیم سیاسی: یک بازآزمایی ۳۹۵

۲-۹ کارکرد اجتماعی هنر رمانتیک ۴۰۳

۳-۹ نقد جامعه مدنی ۴۱۰

۴-۹ برداشت ارگانیسم از جامعه ۴۱۵

۵-۹ دین و سیاست رمانتیک ۴۲۰

بخش دهم: سیاست و زیبایی‌شناسی اولیه فریدریش شلگل ۴۳۵

۱-۱۰ سیاست کلاسیسیسم اولیه شلگل ۴۳۵

۲-۱۰ جمهوری‌خواهی اولیه ۴۴۲

۳-۱۰ سیاست رمانتیسیم ۴۴۸

۴-۱۰ محافظه‌کاری فزاینده ۴۵۷

بخش یازدهم: نظریه سیاسی نووالیس ۴۷۱

۱-۱۱ اهمیت تاریخی ۴۷۱

۲-۱۱ نووالیس و انقلاب فرانسه ۴۷۲

۳-۱۱ مبنای دولت رمانتیک ۴۷۶

۴-۱۱ «مسیحیت یا اروپا» ۴۸۵

فصل سوم: محافظه‌کاری

- بخش دوازدهم: ظهور محافظه‌کاری آلمانی ۵۰۱
- ۱-۱۲ محافظه‌کاری آلمانی در دهه ۱۷۹۰ ۵۰۱
- ۲-۱۲ یوستوس موزر و روشنگری ۵۱۱
- ۳-۱۲ رهبرگ و مکتب هانوفر ۵۳۱
- ۴-۱۲ روشنگران برلین ۵۴۱
- ۵-۱۲ محافظه‌کاری فریدریش گنتس ۵۵۲
- ۶-۱۲ ایدِمونیا: سخنگوی ارتجاع ۵۶۵
- بخش سیزدهم: فلسفه سیاسی کریستوف مارتین ویلند ۵۹۳
- ۱-۱۳ ویلند در مقام اندیشمندی سیاسی ۵۹۳
- ۲-۱۳ زایش نویسنده اجتماعی ۵۹۶
- ۳-۱۳ نظریه سیاسی ویلند، ۱۷۵۸-۱۷۸۸ ۶۰۵
- ۴-۱۳ ویلند و انقلاب فرانسه ۶۲۰
- نتیجه‌گیری ۶۴۱
- نمایه ۶۴۵

پیشگفتار

اگر بخواهیم خاستگاه‌های اندیشه سیاسی مدرن آلمان را مطالعه کنیم، دهه ۱۷۹۰ سزاوار دقیق‌ترین توجه ماست. واکنش به انقلاب فرانسه، که در این دهه روی داد، به شکل‌گیری سه سنت سیاسی ضدونقیض در آلمان انجامید: لیبرالیسم، محافظه‌کاری و رمانتیسم. هریک از این سنت‌ها نقشی اساسی در تحول اندیشه سیاسی آلمان مدرن در قرن نوزدهم و بیستم داشته‌اند.

رسالت کتاب حاضر تعیین خاستگاه پیدایش و زمینه این سنت‌ها و ارائه تحلیلی از ایدئال‌های سیاسی بنیادین آنهاست. این کتاب اندیشمندان و جنبش‌های سیاسی عمده دهه ۱۷۹۰ را بررسی می‌کند. هر فصل به یک یا چند نفر از چهره‌های کانونی این دهه، پیدایش نظریه سیاسی آنها، واکنششان به انقلاب فرانسه، و اهمیت سیاست برای اندیشه آنها به طور کلی می‌پردازد.

با تمرکز بر یک دهه سرنوشت‌ساز، امیدوارم بتوانم شرحی از این سنت‌های سیاسی در اختیار قرار دهم کامل‌تر از شروحنی که با بررسی‌های گسترده‌تر امکان‌پذیر بوده‌اند. مطالعه هر دوره تاریخی مهمی مستلزم چیزی است که فریتس والیووک^۱ آن را «شجاعت برای جزئیات» نامیده است. تنها با تمرکز عمیق بر تک‌تک اندیشمندان می‌توان از تعمیم‌ها و کلیشه‌های سطحی اجتناب کرد.

مطالعه‌ای جدید در مورد دهه ۱۷۹۰ توجیه چندان‌ی نمی‌خواهد. البته امیدوارم که چنین باشد. هیچ مطالعه کامل و جامعی در مورد این دهه به زبان انگلیسی وجود ندارد. یگانه مطالعه عمده پیرامون نظریه سیاسی در آلمان پس از انقلاب فرانسه، تاریخ اندیشه سیاسی در آلمان، ۱۸۱۵-۱۷۸۹^۱ (لندن، ۱۹۳۶) نوشته راینهولت آریس^۲ است، اما این اثر با پیش‌داوری‌ها مخدوش شده، به لحاظ فلسفی بسیار سطحی است، و منسوخ شده است. پیدایش محافظه‌کاری آلمانی^۳ (پرینستون، ۱۹۶۶) نوشته کلاوس اپشتاین^۴، اگرچه برای فهم این دوره حیاتی است، تنها برخی از مهم‌ترین اندیشمندان محافظه‌کار را پوشش می‌دهد. آلمان و انقلاب فرانسه^۵ (لندن، ۱۹۲۰) نوشته جی. پی. گوچ^۶، با این‌که بررسی مفیدی از واکنش‌های مختلف به انقلاب فرانسه به حساب می‌آید، اما صرفاً شرحی سطحی از نظریه‌های سیاسی ارائه می‌دهد. مطالعه درخشان جورج کلی^۷ درباره خاستگاه‌های هگل‌گرایی، ایدئالیسم، سیاست و تاریخ^۸ (کمبریج، ۱۹۶۹)، رویکرد بسیار مضیقی به موضوعش دارد و بر چند فیلسوف اصلی متمرکز است. او فقط قله‌های مه‌گرفته را می‌بیند و کل مکان‌نگاری^۹ زمین زیر آنها را نادیده می‌گیرد. در نتیجه، کلی به قیمت نادیده گرفتن مونتسکیو^{۱۰} تأثیرگذارتر، در اهمیت روسو^{۱۱} به شدت اغراق می‌کند.

کتاب حاضر با دو نظر رایج مقابله می‌کند. نظر نخست دیدگاهی همچنان رایج است مبنی بر این‌که اندیشه آلمانی در قرن هجدهم و حتی در طول انقلاب فرانسه غیرسیاسی بود. این دیدگاه، که نخستین بار مادام دو استال^{۱۲} در کتاب درباب آلمان^{۱۳} (۱۸۰۶) تشریحش کرد، پس از انتشارش توسط هاینه^{۱۴}، مارکس^{۱۵} و انگلس^{۱۶} مورد استقبال گسترده‌ای قرار گرفت. در مقابل این دیدگاه، کوشیده‌ام هدف سیاسی

1. *History of Political Thought in Germany, 1789-1815*

2. Reinhold Aris

4. Klaus Epstein

6. G. P. Gooch

8. *Idealism, Politics, and History*

10. Montesquieu

12. Madame de Staël

14. Heinrich Heine

16. Friedrich Engels

3. *Genesis of German Conservatism*

5. *Germany and the French Revolution*

7. George Kelly

9. topography

11. Jean-Jacques Rousseau

13. *De l'Allemagne*

15. Karl Marx

بخش اعظم فلسفه آلمانی در دهه ۱۷۹۰ را نشان دهم. اگرچه بر دهه ۱۷۹۰ تمرکز کرده‌ام، دهه‌ای که در آن تأثیر سیاست بسیار آشکار است، اما خودم را به آن دوره محدود نکرده‌ام. بلکه در صورت امکان تحول فکری یک فیلسوف در دهه‌های قبل را نیز بررسی کرده‌ام. در این صورت، حتی متوجه خواهیم شد که فلسفه آلمانی انگیزه‌های سیاسی داشته است. از این رو بعد سیاسی این فلسفه را نمی‌توان تنها به این دهه انقلابی محدود کرد.

نظر دوم، این باور رایج در میان فیلسوفان تحلیلی است که جذبه و ارزش اساسی سنت فلسفی آلمان در استدلال‌های آن نهفته است، زنجیره‌های استدلالی‌ای که می‌توان با خوانش دقیق چند متن منتخب بازسازی‌شان کرد. اگر این رویکرد تحلیلی مضیق به تاریخ فلسفه به افراط کشیده شود و یگانه رویکرد شایسته تلقی شود، در نهایت موضوع خود را از بین می‌برد. تاریخ فلسفه صرفاً مجموعه‌ای از استدلال‌ها نیست، بلکه شامل ارزش‌ها، اهداف و ایدئال‌های اخلاقی، سیاسی و مذهبی نیز می‌شود. تنها در صورتی می‌توانیم تاریخ فلسفه را بفهمیم که هدف استدلال، یعنی ارزش‌ها، اهداف و ایدئال‌هایی را در نظر بگیریم که فیلسوف را در وهله نخست به برساختن استدلال سوق می‌دهند.

هر دو این نظرات دیدگان ما را به روی ارزش‌ها و ایدئال‌های زیربنایی اندیشه آلمانی در اواخر قرن هجدهم بسته‌اند. برنهاد^۱ اصلی اثر حاضر این است که فلسفه آلمانی در این دوره — معرفت‌شناسی^۲، متافیزیک، اخلاق یا زیبایی‌شناسی — تحت سلطه و ملهم از اهداف سیاسی بود. در این جا من واژه «سیاسی» را در معنای عادی آن به کار می‌برم، هر چیزی که به حکمرانی انسان‌ها مربوط می‌شود.

بنابراین موضوع کتاب حاضر اندیشه سیاسی آلمان در معنایی مضیق نیست. موضوع مقتضی من فلسفه آلمانی به طور کلی در دهه ۱۷۹۰ است. اما از آن جا که فلسفه آلمانی در دهه ۱۷۹۰ عمیقاً سیاسی شده است، هرگونه مطالعه در مورد آن ناگزیر به مطالعه اندیشه سیاسی آلمانی بدل می‌شود.

کتاب حاضر ادامه مطالعه من پیرامون فلسفه آلمانی در دهه ۱۷۸۰ به شمار می‌رود، تقدیر عقل: فلسفه آلمانی از کانت تا فیشته^۱ (کمبریج، ماساچوست، ۱۹۸۷). این دو کتاب به منظور بررسی فلسفه آلمانی در سرنوشت‌سازترین دوره مدرن آن، یعنی از انتشار نقد عقل محض^۲ در سال ۱۷۸۱ تا سپیده دم قرن نوزدهم نوشته شده‌اند. در حین کار روی این کتاب، دین‌های زیادی برگردنم بوده است؛ هم از سوی افراد و هم از سوی مؤسسات. به ویژه از افراد زیر برای ترغیب من یا خواندن پیش‌نویس‌های قبلی اثر تشکر می‌کنم: کریستین گلدمن^۳، پل گایر^۴، هنری هریس^۵، مایکل مورگان^۶، سوزان نیمن^۷، فانیا اوز-سالزبرگر^۸، جیمز اشمیت^۹، هریت استراکان^{۱۰}، میسائیل توینیسین^{۱۱}، و کنث وستفال^{۱۲}. همچنین از مساعدت سخاوتمندانه کارکنان چندین کتابخانه سپاسگزارم: کتابخانه بریتانیا، لندن؛ کتابخانه دانشگاهی دانشگاه آزاد برلین؛ کتابخانه دانشگاهی گوتینگن و کتابخانه دولتی پروس، برلین. این کتاب از سال ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۰ در برلین و لندن نوشته شده است؛ پیش‌نویس نهایی آن در بهار ۱۹۹۱ در بلومینگتون، در ایالت ایندیانا، تهیه شد. بنیاد الکساندر فون هومبولت واقع در بُن دو سال نخست پژوهش من را سخاوتمندانه حمایت کرد.

1. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*

2. *Kritik der reinen Vernunft*

4. Paul Guyer

6. Michael Morgan

8. Fania Oz-Salzberger

10. Harriet Strachan

12. Kenneth Westphal

3. Christiane Goldmann

5. Henry Harris

7. Susan Neimann

9. James Schmidt

11. Michael Theunissen

مقدمه

سیاسی شدن اندیشه آلمانی در دهه ۱۷۹۰

در طول دهه ۱۷۹۰ در آلمان، رویداد بسیار مهیج و شگرفی بر فلسفه سیطره داشت: انقلاب فرانسه. این منظره نفسگیر و دوران ساز در آن سوی رودخانه راین، که هیچ شباهتی با دیگر رویدادهای گذشته نداشت، اندیشه آلمانی را سیاسی کرد. با این که دغدغه های سیاسی پیش از انقلاب نیز برای اندیشه آلمانی مرکزیت داشتند، این دغدغه ها هرگز به اندازه دهه ۱۷۹۰ عمومی و چندقطبی نبودند و طرفدارانی دوآتشه نداشتند. فیلسوفانی که پیش تر چیز چندانی درباره سیاست ننوشته بودند، عملاً دلمشغول پرسش هایی شدند که انقلاب طرح کرد. تقریباً تمام نوشته های کانت^۱، فیشته^۲، شیلر^۳، هومبولت^۴، فورستر^۵، یاکوبی^۶، هردر^۷، شلگل^۸، نووالیس^۹ و ویلند^{۱۰} در اوایل دهه ۱۷۹۰ مستقیم یا غیرمستقیم ملهم از انقلاب بودند.

سیاسی شدن اندیشه آلمانی در دهه ۱۷۹۰ بدین معنا نبود که فیلسوفان قلمرو نظریه انتزاعی را ترک گفتند تا درباره مسائل این جهانی تر روزمره بحث کنند. در طول این دهه فیلسوفان همچنان به مسائل کلاسیک معرفت شناسی، اخلاق و زیبایی شناسی می پرداختند و با قدرتی تجدیدشده نیز چنین می کردند. با وجود این،

1. Immanuel Kant

3. Friedrich Schiller

5. Georg Forster

7. Johann Gottfried Herder

9. Novalis

2. Johann Gottlieb Fichte

4. Alexander von Humboldt

6. Friedrich Heinrich Jacobi

8. August Wilhelm Schlegel

10. Christoph Martin Wieland

حتی این حوزه‌های ظاهراً بعید و انتزاعی نیز در دهه ۱۷۹۰ سیاسی شدند. نظریه معرفت‌شناختی، اخلاقی یا زیبایی‌شناختی به سلاحی برای توجیه یا نیل به اهداف سیاسی بدل شد.

سیاسی شدن اندیشه آلمانی در دهه ۱۷۹۰ همچنین بدین معنا نبود که فیلسوفان با احزاب یا ایدئولوژی‌های سیاسی خاص ارتباط داشتند یا خود را متعهد به آنها می‌دانستند. در آلمان آن زمان خبری از چیزی شبیه به احزاب و ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن نبود. بی‌تردید آنها در فرایند شکل‌گیری قرار داشتند، اما توسعه‌یافته، بسامان یا خودآگاه نبودند. با وجود این، فیلسوفان آلمانی در دهه ۱۷۹۰ در معنایی کاملاً سراسر سیاسی شده بودند: آنها دیدگاه‌های مشخصی درباره شکل مقتضی حکومت و سازماندهی جامعه داشتند و نظریات معرفت‌شناختی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی‌شان در پرتو این دیدگاه‌ها شکل گرفته بود یا برای توجیه آنها استفاده می‌شد.

دهه ۱۷۹۰ از پایان عصر بی‌خبری فکری در آلمان حکایت دارد. پیش از انقلاب فرانسه فیلسوفان روشنگری آلمانی، یا *Aufklärung*، از اجماع مشخصی برخوردار بودند. آنها باور داشتند که می‌توانند بی‌طرفانه و یک‌صدا درباره انسانیت مشترکشان، قانون طبیعی و خیر عمومی سخن بگویند. با این حال، پس از انقلاب فلسفه آلمانی فرقه‌ای شد. فیلسوفان دریافته‌اند که نمی‌توانند بدون درگیر شدن در مناقشه با احزاب مخالف و با منافع رقیب، به نیابت از انسانیت، قانون طبیعی، یا خیر عمومی سخن بگویند. دیگر برداشت واحدی از انسانیت، قانون طبیعی یا خیر عمومی وجود نداشت، بلکه برداشت‌های متفاوت بسیاری بسته به دیدگاه سیاسی افراد از این امور در دسترس بودند. از این رو، سیاست جای مذهب را به منزله منشأ اصلی شقاق و تنش در حیات اجتماعی گرفت.

در نگاه نخست، پروپلماتیک فلسفه آلمانی در دهه ۱۷۹۰ از هیچ گسست بنیادینی از گذشته حکایت ندارد. اگر یک مسئله کانونی وجود می‌داشت که فیلسوفان آلمانی را در دهه ۱۷۹۰ به خود مشغول دارد، همان مسئله‌ای بود که در دهه ۱۷۸۰، و در واقع در بخش اعظمی از قرن هجدهم، آنان را می‌رنجانده: مرجعیت

عقل. حدود عقل چیست؟ آیا عقل قدرت آن را دارد تا باورهای بنیادین اخلاقی، دینی، سیاسی و عقل سلیم ما را توجیه کند؟ یا این که به شکاکیت یا نیست‌انگاری^۱ تام می‌انجامد؟ این پرسش‌ها در اصل در دهه ۱۷۲۰ و در زمینه مناقشات حول عقل‌گرایی^۲ ولف^۳ مطرح شدند. ولفی‌ها استدلال می‌کردند که عقل قادر به اثبات وجود خدا، مشیت^۴ و فناپذیری^۵ است، حال آن که دینداران^۶ در پاسخ می‌گفتند که عقل‌گرایی به خداناباوری^۷ و تقدیرگرایی^۸ و اسپینوزاگرایی منتهی می‌شود. این پرسش‌ها پس از آن در دهه ۱۷۸۰ و در زمینه منازعات حول فلسفه کانت از نو مطرح شدند. با این حال، اکنون تمرکز نه بر امکان متافیزیک ولف، بلکه بر امکان خود نقد عقل محض بود. (۱) مسائل مورد بحث این بودند که آیا عقل قادر است حدود و شرایط شناخت را معین کند، و این که چه چیزی معیارهای کلی نقادی را برمی‌سازد. به دلیل عقل‌گرایی رادیکال‌های فرانسوی، این پرسش‌های کهن در دهه ۱۷۹۰ فوریت و ضرورت جدیدی یافتند. آنها به نام عقل ایدئال‌های آزادی (*liberté*)، برابری (*égalité*) و برادری (*fraternité*) خویش را توجیه کردند، سنت‌ها و نهادهای تاریخی فرانسه را از میان برداشتند، و حکومت وحشت را پروراندند و اجرا کردند. به باور رادیکال‌هایی چون روبسپیر^۹، سیس^{۱۰} و سن-ژوست^{۱۱}، عقل منشأ اصول اخلاقی بنیادین ما، و به طور خاص اصول آزادی، برابری و برادری یک جمهوری است. با این حال، از آن جا که نهادهای اجتماعی و تاریخی موجود در فرانسه آن دوران عمل براساس این اصول را ناممکن می‌سازند، نه تنها مجاز، بلکه موظفیم آنها را از میان برداریم. درواقع این عقل است که استفاده از زور علیه معترضان انقلاب را مجاز می‌شمارد؛ زیرا عقل اقتضا می‌کند که از هرگونه ابزار لازم برای دستیابی به اهداف آن استفاده کنیم، و یگانه اقدام مؤثر در برابر نیروی ضدانقلاب نیرویی بزرگ‌تر است. از این رو، حتی به نظر می‌رسید که حکومت وحشت نیز از

1. nihilism

3. Christian Wolff

5. immortality

7. atheism

9. Robespierre

11. Saint-Just

2. rationalism

4. providence

6. pietists

8. fatalism

10. Sieyès

برکت عقل برخوردار است. چنین عقل‌گرایی جسورانه و افراطی‌ای چالشی آشکار برای بسیاری از اندیشمندان آلمانی در دهه ۱۷۹۰ بود؛ زیرا اگر عقل اقتضا کند که یک جمهوری تأسیس کنیم، آیا آلمان نباید بی‌درنگ همان آزمایش انقلابی فرانسه را بیاغازد؟

اگرچه مسئله مرجعیت عقل امر جدیدی برای فلسفه آلمانی در دهه ۱۷۹۰ نبود، اما این مسئله دگرگون شد و شکل سیاسی‌تری به خود گرفت. پیش از انقلاب مسئله مرجعیت عقل معطوف به حدود عقل نظری بود، قدرت عقل برای شناخت موجودات فراطبیعی (خدا یا نفس)، عالم به مثابه یک کل، یا ملاک‌های کلی نقادی. پس از انقلاب این مسئله بیشتر به حدود عقل عملی پرداخت، قدرت عقل برای هدایت رفتار ما. به طور خاص، این مسئله معطوف به قدرت عقل برای هدایت رفتار در قلمرو سیاست شد. سه پرسش مشخص مطرح شدند. نخست این‌که آیا عقل محض به‌تنهایی قادر است اصول کلی رفتار ما را مشخص کند، یا این‌که باید بر تجربه تکیه کنیم؟ دوم این‌که اگر فرض را بر این بگذاریم که عقل این قدرت را دارد، آیا توانایی آن را نیز دارد که اصول خاص دولت را مشخص کند؟ و سوم این‌که آیا عقل محض به‌تنهایی قادر است اراده را به عمل براساس ایدئال‌های عقل وادارد؟ با تمرکز بر قوای عقل عملی، مباحثه بر سر انقلاب با جنجال فزاینده پیرامون فلسفه کانت مقارن شد. پرسش اصلی در پس نقد عقل عملی^۱ کانت — آیا عقل محض عملی است؟ — را می‌توان صورت‌بندی دقیقی از مسئله کانونی در پس مباحثه بر سر انقلاب دانست. این اثر در سال ۱۷۸۸ منتشر شده بود، درست یک سال قبل از یورش به باستیل^۲، و طولی نکشید که جنجال داغی را به‌بار آورد. (۲) منتقدان کانت استدلال می‌کردند که عقل محض عملی نیست، و نه قدرت آن را دارد که اصول رفتار ما را مشخص کند و نه این‌که اراده را به عمل وادارد. در نتیجه، با توجه به این‌که مباحثه پر جنب‌وجوشی بر سر اخلاق کانت جریان داشت، طبیعی بود که مباحثه بر سر انقلاب با ضوابط کانتی شکل بگیرد. از نظر بسیاری، چه رادیکال‌ها

و چه محافظه‌کاران، فلسفه کانت دعاوی عقل انقلابیون آن‌سوی رودخانه راین را تشریح کرده بود. پس چندان شگفت‌انگیز نبود که یکی از مشهورترین مباحثات پیرامون انقلاب با مقاله «نظر-عمل»^۱ کانت آغاز شد. (۳) طولی نکشید که این مقاله به موضوع منازعه تندی بین کانت، رهبرگ^۲، گنتس^۳، گاروه^۴ و موزر^۵ در صفحات برلینیشه موناٹسشریفت^۶ بدل شد. (۴)

مباحثه پیرامون قوا و حدود عقل عملی در دهه ۱۷۹۰ بسیار پیچیده و مشتمل بر چندین مسئله مناقشه‌برانگیز بود. یکی از این مسائل عبارت بود از منازعه کلاسیک بین عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی^۷ در اخلاق. چه چیزی اصول اخلاقی و سیاسی ما را توجیه می‌کند — عقل یا تجربه؟ آیا عقل قادر است مستقل از تجربه اهداف عمل را مشخص کند؟ یا این‌که صرفاً می‌تواند اسباب اهداف را معین کند، که باید به واسطه تجربه فراگرفته شوند؟ این‌که شخص کدام نظر را اتخاذ کند برای موضعش نسبت به رابطه نظر و عمل، و درواقع برای نگرشش نسبت به تغییر اجتماعی و سیاسی تعیین‌کننده است. اگر اصول اخلاقی را صرفاً با عقل توجیه کنیم، و اگر درست و غلط را براساس انطباقشان با این اصول بسنجیم، آنگاه عمل باید مطابق با نظر و واقعیت باید مطابق با ایدئال‌هایمان باشد. با این حال، اگر اصول اخلاقی را با تجربه توجیه کنیم، و اگر تجربه ما برگرفته از تاریخ، یعنی حکمت نسل‌ها، باشد، آنگاه نظر باید مطابق با عمل محقق و ایدئال‌ها باید مطابق با واقعیت باشند.

این مباحثه نه تنها به این امر می‌پرداخت که آیا عقل می‌تواند اصول اخلاقی و سیاسی ما را توجیه کند، بلکه به این مسئله نیز مربوط می‌شد که آیا عقل می‌تواند شورمندی‌ها^۸ را کنترل کند. به بیان دیگر، موضوع مورد بحث نه تنها این پرسش معرفت‌شناختی بود که آیا عقل می‌تواند اصلی برای رفتار ما عرضه کند، بلکه این پرسش روان‌شناختی نیز بود که آیا عقل می‌تواند انگیزه‌ای برای آن فراهم آورد. اگر فرض را بر این بگذاریم که عقل می‌تواند اصول اخلاقی و سیاسی خاصی را در

1. Theorie-Praxis

3. Friedrich von Gentz

5. Johann Jakob Moser

7. empiricism

2. August Wilhelm Rehberg

4. Christian Garve

6. *Berlinische Monatsschrift*

8. passions

اختیار ما قرار دهد، آیا قادر است ما را به عمل براساس آنها وادارد؟ آیا عقلانیت^۱ یک اصل می‌تواند انگیزه یا مشوقی کافی برای رفتار ما باشد؟ یا این که امیال^۲ خودخواهانه و نیروی عادت و سنت، انگیزه‌های مقاومت‌ناپذیر رفتار آدمی هستند، به طوری که توسل به عقل بیهوده است؟

یکی از مسائل مهم‌تر پیرامون قوای عقل این بود که آیا هر شخصی به نحوی انفرادی توانایی آن را دارد تا دربارهٔ امور دولت داوری کند. یکی از اصول بنیادین روشنگری این بود که افراد باید به نحوی مستقل بیندیشند، و یعنی یک باور را صرفاً در صورتی بپذیرند که در توافق با عقل انتقادی‌شان باشد. با این حال، در دههٔ ۱۷۹۰ بسیاری از منتقدان محافظه‌کار انقلاب به چون‌وچرا کردن بر سر این اصل مقدس روی آوردند. آنها تردید داشتند که مردم عادی در مقامی باشند که در مورد درست یا غلط، و مزایا یا معایب قوانین، نهادها یا سیاست‌ها تصمیم بگیرند. آنها استدلال می‌کردند که برای این کار فرد باید دانشی حرفه‌ای و تجربه‌ای درازآهنگ در حکمرانی داشته باشد. مثلاً پیش از اتخاذ هرگونه سیاستی، شخص باید از تمام شرایط، گزینه‌ها و پیامدهای آنها، قانونمندی^۳ و مزایای دعاوی همهٔ منافع رقیب، و شخصیت، سنت‌ها و باورهای خود مردم شناخت داشته باشد. اما محافظه‌کاران ادعا می‌کردند که چنین شناختی به هیچ وجه نمی‌تواند در اختیار مردم عادی باشد که زمان، توان و ذکاوت حصول آن را ندارند. بلکه تنها سیاستمدارانی که سیاست را پیشهٔ خود می‌سازند و تجربهٔ درازآهنگی در حکمرانی یک کشور دارند می‌توانند چنین شناختی را حاصل کنند. این منتقدان همچنین دوست داشتند روی پیامدهای ظاهراً آنارشیکستی بدل کردن هر فرد به اقتدار حاکم در امور سیاسی انگشت بگذارند. اگر قرار بر این باشد که تمام افراد بر سر درستی یا نادرستی یک دستور یا سیاست به طرزی مستقل داوری کنند، به تعداد افراد، با اقتدارهای متعدد طرف خواهیم بود. آنگاه جامعه مانند ارتش انقلابی فرانسه می‌شود که هر پیاده‌نظامی مجاز بود تا بر سر فرامین افسرانش چون‌وچرا و مباحثه کند.

در این مباحثه موضوع بحث قوای عقل بود. آنچه معلوم نبود تقدیر خودِ روشنگری بود. در سرتاسر قرن هجدهم فیلولوف‌های^۱ آلمانی، یا روشنگران (*Aufklärer*)، در کوشش‌هایشان برای توجیه اصلاحات اجتماعی و سیاسی به مرجعیت عقل توسل جسته بودند. آنها می‌پنداشتند که عقل می‌تواند اصول اخلاقی و سیاسی‌شان را توجیه کند، و ملاکی را در اختیار قرار دهد تا ارزش نهادها، قوانین و سیاست‌ها را ارزیابی کنند. علاوه بر این، فرض را بر این گذاشته بودند که عقل به‌تنهایی می‌تواند انگیزه‌ای کافی برای عمل انسان عرضه کند. به باور آنان برای این‌که شخصی یک اصل یا سیاست را بپذیرد و مطابق با آن عمل کند، تنها لازم است نشان داده شود که آن اصل یا سیاست عقلانی است. با این حال، مباحثه بر سر انقلاب دقیقاً همین مفروضات را به پرسش گرفت. محافظه‌کاران استدلال می‌کردند که عقل به‌تنهایی نمی‌تواند ملاکی کافی برای الزام اخلاقی و سیاسی ما باشد و به‌خودی‌خود صرفاً قوه‌ی صوری تهی‌ای است که با هرگونه ترتیبات اجتماعی و سیاسی سازگاری دارد. آنها همچنین مدعی بودند که عقل نمی‌تواند مشوقی^۲ کافی برای رفتار انسان باشد. محافظه‌کاران ادعا می‌کردند حتی اگر بتوانیم اثبات کنیم که یک اصل یا سیاست عقلانی است، افراد حاضر یا قادر نخواهند بود براساس آن عمل کنند، زیرا انسان‌ها موجوداتی هستند که امیال و عادات غیرعقلانی آنها را پیش می‌رانند. اگر حق با این منتقدان انقلاب بود، آنگاه روشنگری حقیقتاً محکوم به فنا می‌شد و روشنگران چاره‌ای جز این نداشتند که از ایدئال‌های بنیادین و برنامه‌شان برای اصلاح جامعه دست بکشند، یا عقل نمی‌توانست ایدئال‌های آنان را توجیه کند، یا این‌که افراد نمی‌توانستند براساس آن ایدئال‌ها عمل کنند.

نیرومندترین تهدید علیه روشنگری در دهه ۱۷۹۰ نه از سوی مباحثه بر سر قوای عملی عقل، بلکه از ظهور تاریخ‌گرایی^۳ برمی‌آمد. برخلاف فرض غالب، تاریخ‌گرایی صرفاً محصول واکنش به انقلاب یا نتیجه تأثیر برک^۴ در آلمان نبود. (۵) این رویکرد را نخست موزر و هردر در دهه ۱۷۷۰ و ۱۷۸۰ در تقابل با تاریخ‌نگاری

1. philosophe
3. historicism

2. incentive
4. Edmund Burke

روشنگری پرورنده بودند. (۶) با این حال، نمی توان تردید داشت که واکنش به انقلاب نیروی محرک عظیمی به تاریخ‌گرایی داد. اگرچه تاریخ‌گرایی، همان‌طور که در ابتدا تصور می‌شد، در خدمت آرمان‌های مرفقی یا محافظه‌کارانه بود، (۷) در دهه ۱۷۹۰ و ۱۸۰۰ اندیشمندان محافظه به منزله چماقی برای زدن آرمان رادیکال از آن استفاده کردند. تبلیغات‌چی‌های محافظه‌کاری چون رهبرگ، گنتس و براندس^۱، و فیلسوفان رمانتیکی مانند شلینگ^۲، شلایرماخر^۳ و مولر^۴، ایده‌های بنیادین تاریخ‌گرایی را برای تأیید سنت‌ها و نهادهای تاریخی آلمان به کار بستند. مکتب تاریخی حقوق، همان‌طور که ساوینگی^۵ آن را در دهه ۱۸۲۰ پروراند، واپسین وارث تاریخ‌گرایی دهه ۱۷۹۰ بود.

منظور از تاریخ‌گرایی دقیقاً چیست؟ این رویکرد براساس اصول اساسی‌اش سه برنهاد را در بر می‌گیرد. نخست این‌که تمام نهادها و فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دستخوش تغییر هستند و با شرایطشان منطبق می‌شوند، به طوری که هیچ ساختار سیاسی^۶، زبان، دین یا فرهنگ ایدئالی وجود ندارد. آنچه در جهان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی امری داده‌شده^۷ و سرمدی^۸ به نظر می‌رسد — زبان، دین یا نظام حقوقی — فراورده تاریخ، و به طور خاص فراورده شرایط اقتصادی، جغرافیایی، جوی و جمعیتی از آب درمی‌آید که روی یک قوم در زمانی مشخص عمل می‌کند. دوم این‌که یک فرهنگ کلی غیرتکراری و منحصر به فرد است، وحدت یا تفردی ارگانیک که ارزش‌ها، باورها، نهادها، سنت‌ها و زبانش از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. بنابراین نمی‌توانیم یک فرهنگ را براساس قوانینی عام یا از نظرگاهی خارجی توضیح دهیم؛ بلکه باید آن را از درون بررسی کنیم و همدلانه وارد نظر کارگزارانش شویم. سوم این‌که تحول هر فرهنگی امری ارگانیک است که مراحل رشد هر موجود زنده‌ای را نشان می‌دهد: تولد، جوانی، بلوغ، زوال و مرگ. همه این بر نهادها را می‌توان پیامد اطلاق استعاره‌ای ارگانیک به جامعه دانست. اگر جامعه

1. Ernst Brandes

3. Friedrich Schleiermacher

5. Friedrich Carl von Savigny

7. given

2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

4. Adam Müller

6. constitution

8. eternal

همچون موجودی زنده باشد، دستخوش تحول خواهد شد، از کلی تقسیم‌ناپذیر آغاز خواهد شد و مراحل رشد و زوال را طی خواهد کرد. (۸) از این رو تاریخ‌گرایی اغلب و به‌درستی با ارگانیسم‌انگاری مرتبط است، این تصور که جامعه را می‌توان براساس قوانینِ اطلاق‌پذیر به موجودات زنده توضیح داد.

این ایده‌های تاریخ‌گرایی عمیقاً رکن بنیادین ایمان روشنگری، یعنی مرجعیت عقل، را نشانه رفتند. نخست این‌که این ایده‌ها بر این امر دلالت دارند که معیارهای ظاهراً کلی، طبیعی و سرمدی عقل روشنگری در نهایت صرفاً فراوردهٔ زمانه و فرهنگ خودشان هستند. از این رو حق نداریم ارزش‌ها، باورها، و رسوم زمانه و فرهنگ‌های دیگر را نقد کنیم؛ این کار به معنای ارتکاب مغالطهٔ قوم‌گرایی^۱ است، یعنی این مفروض اخلاقاً مشکوک که همهٔ فرهنگ‌ها و دوران‌ها باید همان قوانین، ارزش‌ها و نهادهای دوران ما را داشته باشند. دوم این‌که این ایده‌ها دال بر این هستند که هرگونه کوشش برای اصلاح کل جامعه براساس ایدئال‌های کلی عقل محکوم به شکست است؛ زیرا جامعه، همچون هر موجود زنده‌ای، صرفاً با انطباق با شرایط منحصربه‌فردش زنده می‌ماند و شکوفا می‌شود. بنابراین تغییر اجتماعی و سیاسی باید تدریجی و مرحله‌به‌مرحله باشد و شرایط منحصربه‌فرد زمان و مکان را نیز به حساب بیاورد.

با این حال، مهم است بدانیم که ظهور تاریخ‌گرایی نه به معنای زوال مرجعیت عقل به طور فی‌نفسه، بلکه صرفاً به معنای زوالی در مرجعیتِ منتسب به آن توسط روشنگری بود. آنچه در فلسفه آلمانی در دهه ۱۷۹۰ می‌یابیم یک «جابه‌جایی پارادایمی» است، برداشتی جدید از هدف و معنای عقل. در حالی که عقل در روشنگری اساساً کارکردی انتقادی به منزلهٔ ابزار اصلاح اجتماعی و سیاسی داشت، در دهه ۱۷۹۰ و اوایل دهه ۱۸۰۰ واجد کارکردی تبیینی‌تر بود. رسالت درک تاریخی جایگزین رسالت نقد اجتماعی و سیاسی شد. هدف عقل نه نقد نهادها، قوانین و سنت‌های جامعه، بلکه فهم نحوهٔ ظهور آنها و دریافتشان به منزلهٔ فراوردهٔ شرایط

تاریخیِ منحصر به فرد است. اکنون نقد جامعه بر اساس برخی ایدئال‌های هنجاری کلی بیهوده تلقی می‌شد، زیرا این کار از عواملی که یک جامعه را ضرورتاً آنی که هست می‌کنند عزل نظر می‌کند. این برداشت جدید از عقل از جهتی مهم کاملاً در توافق با یکی از روندهای مسلط اندیشه قرن هجدهم بود: پیشرفت طبیعت‌گرایی^۱، یعنی کوشش برای تبیین همه چیز بر اساس قوانین طبیعی. تاریخ‌گرایی صرفاً همین طبیعت‌گرایی بود که به قلمرو خود جامعه بسط یافته بود. شاید بیان غایی این جابه‌جایی پارادایمی پیشگفتار مشهور هگل^۲ در فلسفه حق^۳ باشد. (۹) هگل تأکید کرد که فلسفه نباید به ما بگوید که جامعه چگونه باید باشد، بلکه صرفاً باید بگوید چرا باید چنان که هست باشد. بنابراین این که فلسفه تنها می‌تواند آشتی را به ما بیاموزد، دیدن «گل سرخ در صلیب زمان حال»، داروی بسیار تلخی برای هر فیلسوفی به شمار می‌رفت که کماکان به سنت‌های روشنگری وفادار بود. اما این نتیجه اجتناب‌ناپذیر وفاداری خود روشنگری به طبیعت‌گرایی علمی بود.

اسطوره آلمان غیرسیاسی

«آنها عظیم‌ترین بی‌باکی اندیشه را با مطیع‌ترین شخصیت آمیختند.» (۱۰) مادام دو استائل تیزهوش روشنفکران آلمانی در پایان قرن هجدهم را در کتاب کلاسیک خویش، در باب آلمان، چنین توصیف کرد. او ادعا کرد که شکافی بین فکر و شخصیت آلمانی‌ها وجود دارد. در حالی که فکر آنها هیچ محدودیتی را تاب نمی‌آورد و بسیار جسور و متهور است، شخصیتشان خود را تابع نظم سیاسی قرار می‌دهد و از فرامین پادشاهان پیروی می‌کند. مادام دو استائل تبیین روشنی برای این حالت داشت، این شقاق عجیب و غریب بین امر فکری و سیاسی. این شقاق به سبب «برتری دولت نظامی و تمایزات در رتبه» (۱۱) بود. آلمانی‌ها در قلمرو سیاست مطیع بودند، چرا که دولت نظامی اقتدارگرا هیچ گزینه دیگری برایشان باقی نگذاشته بود،

1. naturalism

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

3. *Philosophie des Rechts*

اما در قلمرو اندیشه آزاد بودند، زیرا تحت هیچ نظارت این جهانی‌ای قرار نداشتند. آزادی آنها در قلمرو اندیشه جبران مافات بود برای بردگی سیاسی‌شان، گریز از واقعیت سیاسی‌ای که در دل آن را خوار می‌شمردند.

دیدگاه‌های مادام دو استائل عمیقاً تأثیرگذار بوده‌اند. آنها همچنان بر درک و دریافت ما از حیات فکری آلمان در قرن هجدهم سیطره دارند. هاینه و نیز مارکس و انگلس با او موافق بودند. (۱۲) دو تا از مهم‌ترین کتاب‌ها درباره فلسفه سیاسی آلمانی در قرن هجدهم متأخر، تاریخ اندیشه سیاسی در آلمان ۱۸۱۵-۱۷۸۹^۱ نوشته راینهولد آریس^۲ و آلمان و انقلاب فرانسه^۳ نوشته ژاک دروز^۴ اساساً دوباره بر دیدگاه‌های او صحه گذاشته‌اند. (۱۳) به باور آریس و دروز حیات فکری آلمان در پایان قرن هجدهم اساساً «غیرسیاسی» بود. (۱۴) ظاهراً فیلسوفان و نویسندگان این دوره عمیقاً از سیاست بیزار بودند، زیرا مجبور بودند در جهان سیاسی‌ای بزیند که نه می‌توانستند تابش بیاورند و نه تغییرش دهند. از این رو از واقعیت سیاسیِ خشن به جهان ایدئال متافیزیک، الهیات و شعر گریختند. اگرچه این فیلسوفان و نویسندگان خویشان را وقف ایدئال‌های اخلاقی‌ای چون انسانیت (*Humanität*) و بیلدونگ^۵ (*Bildung*) می‌کردند، آنها را در معنایی انتزاعی و غیرسیاسی درمی‌یافتند، گویی که می‌توان تحت هرگونه شرایط سیاسی متحققشان کرد. به ما باورانده‌اند که این بی‌اعتنایی سیاسی حتی پس از انقلاب نیز ادامه پیدا کرد. اگرچه اکنون آلمانی‌ها خود را وقف پرسش‌های بنیادین نظریه سیاسی کردند، عادات کهن فرمانبرداری‌شان و تمایلشان به امر نظورورزانه^۶، ترجمه دیدگاه‌هایشان به عمل را ناممکن می‌ساخت. اندیشمندان آلمانی خویشان را صرفاً ناظر رویدادهای فرانسه می‌دیدند و هرگز

1. *History of Political Thought in Germany, 1789-1815*

2. Reinhold Aris

3. *Allemagne et la Révolution française*

4. Jacques Droz

۵. مفهوم بیلدونگ در زبان آلمانی هم به معنای فرهنگ است و هم به معنای آموزش و پرورش. این مفهوم اساساً به فرایند شکل‌گیری و پرورش شخصیت فرد از طریق آموزش و تجربه اشاره دارد. بیلدونگ به دنبال تحقق شکوفایی و تعالی انسان در تعامل با جهان پیرامون است و شامل پرورش فکری، اخلاقی، زیبایی‌شناختی و عاطفی فرد می‌شود. - م.

6. speculative

رؤیای تقلید از آنها را در سر نمی‌پروراندند. از این رو در اندیشهٔ سیاسی آلمانی این دوره شکاف بنیادینی بین نظر و عمل، و نظورری و کنش وجود داشت.

میراث مادام دو استائل هر قدر هم که محترم و رایج باشد، و قتش رسیده که در آن چون و چرا کرد. دیدگاه‌های او به نوعی پیش‌داوری بدل شده‌اند. این دیدگاه‌ها چنان سیطره‌ای بر پژوهشگری قرن هجدهم متأخر داشته‌اند که بیشتر پیش‌فرض بوده‌اند تا نتیجهٔ تحقیق. از چند نقل‌قول از گوته، شلگل و شیلر اغلب خارج از زمینه‌شان استفاده می‌شود تا حیات فکری آلمانی به مثابهٔ یک کل را نشان دهند. تردیدی نمی‌توان داشت که دیدگاه‌های مادام بهره‌ای از حقیقت دارند. این یک واقعیت است که آگاهی سیاسی مردم آلمان پیش از انقلاب خیلی رشد نکرده بود، و پس از ظهور دولت مطلقه در نیمه‌های قرن هفدهم، آلمانی‌ها عادات دیرینهٔ فرمانبرداری از حاکمانشان را داشتند. خود نویسندگان آلمانی این نکات را به کرات مطرح می‌کردند و چندان به تصدیق مادام دو استائل نیازی نداشتند. در واقع کم نیست نقل‌قول از اندیشمندان آلمانی این دوره در بیان بی‌اعتنایی به سیاست یا خوار شمردن آن. با وجود این، همهٔ این نکات به نتیجه‌ای که اغلب از دیدگاه‌های مادام دو استائل گرفته می‌شود نمی‌انجامد: این که حیات فکری آلمان در اواخر قرن هجدهم اساساً غیرسیاسی بود.

جدی‌ترین مشکل این دیدگاه این است که دیدگان پژوهشگران را بر انگیزه‌های سیاسی بخش اعظمی از فلسفه و ادبیات آلمانی در قرن هجدهم بسته است. بررسی دقیق‌تر اهداف، خاستگاه‌ها و زمینهٔ اندیشمندان اصلی این دوره — پیش و پس از انقلاب — آشکار می‌سازد که انگیزهٔ ایده‌های آنان تقریباً همواره اهداف سیاسی بود. ایده‌های آنان نه انتزاعات بی‌ضرر شناور در جهان مُثُل افلاطون، بلکه سلاح‌های نیرومندی در مبارزهٔ سیاسی بودند. این انگیزه حتی برای آموزه‌های ظاهراً انتزاعی‌ای مانند معرفت‌شناسی فیشته و نظریات به ظاهر غیرسیاسی‌ای همچون زیبایی‌شناسی رمانتیک نیز وجود داشت. نویسندگانی چون کانت، فیشته، شیلر، هردر و شلگل آن قدر از بی‌اعتنایی سیاسی فاصله داشتند که کل هدف نوشته‌هایشان را سیاسی می‌دانستند. پس دقیق‌تر آن است که اندیشهٔ این دوره را نه

غیرسیاسی که سیاسی در خفا^۱ تلقی کنیم. اگرچه دولت مطلقه اندیشه سیاسی را از میان نبرد، آن را به زیرزمین راند.

همچنین بسیار گمراه کننده است که تصور کنیم اکثر اندیشمندان این دوره در اعمال یا زندگی روزمره شان غیرسیاسی بودند. بررسی ای مختصر آشکار می سازد که غیرسیاسی ها نه قاعده که استثنا بودند. اکثر این اندیشمندان نه از سر وظیفه بلکه از روی اعتقاد به نحوی از انحا در سیاست دخیل بودند. آنها چه به واسطه نوشته ها و چه اعمالشان له یا علیه نظم سیاسی زمانه خویش کار می کردند. برخی در حکومت محلی فعال بودند: موزر فرماندار مرکزی امیرنشین^۲ کوچک اُسنابروک^۳ بود؛ رهبرگ و براندس مقامات مهمی در هانوفر بودند؛ یاکوبی عضو هیئت رایزنان سلطنتی دوک نشین های یولیش^۴ و برگ^۵ بود؛ ویلند^۶ چندین سال دبیر کل حکومت جمهوری بیراخ^۷ بود؛ و هردر در حیات مدنی ریگا^۸ و وایمار^۹ فعال بود. دیگران نیز با زمینه سازی برای سیاست انقلابی سروکار داشتند: هولدرلین^{۱۰} احتمالاً در کوشش برای تأسیس حکومت انقلابی در شوابین^{۱۱} دست داشت؛ فیشته از نزدیک با عوامل فرانسوی در ارتباط بود و مرتجعانی چون گوخهاوسن^{۱۲}، گرولمان^{۱۳} و استارک^{۱۴} در تلاش برای جلب نظر شاهزادگان شان برای احیای سانسور در محافل حکومتی فعال بودند. با وجود این، سایر اندیشمندان نقش سیاسی با اهمیتی تاریخی ایفا کردند: گنتس^{۱۵} مشاور مترنیخ^{۱۶} بود؛ هومبولت^{۱۷} پس از سال ۱۸۰۶ وزیر پروسه مسئول اصلاحات آموزشی بود و فورستر^{۱۸} نایب رئیس حکومت انقلابی ماینتس^{۱۹} بود. از جمله اندیشمندانی که کمترین تجربه سیاسی

1. cryptopolitical

3. Osnabrück

5. Berg

7. Biberach

9. Weimar

11. Swabia

13. Friedrich von Grolman

15. Friedrich von Gentz

17. Wilhelm von Humboldt

19. Mainz

2. principality

4. Jülich

6. Christoph Martin Wieland

8. Riga

10. Friedrich Hölderlin

12. Luise von Göchhausen

14. Johann August Starck

16. Klemens von Metternich

18. Georg Forster

مستقیم را داشتند کانت و شیلر بودند، هرچند آنها نیز اعتقادات سیاسی پرشوری داشتند که در نوشته‌هایشان کانونی‌اند.

مشکل دیگر دیدگاه‌های مادام دو استائل این است که زمینه فکری کلی اغلب اندیشمندان آلمان قرن هجدهم متأخر را به حساب نمی‌آورند. نزد اکثر روشنفکران این دوره، روشنگری این زمینه را فراهم می‌کرد. روشنگری نه غیرعملی و غیرسیاسی، بلکه اساساً عملی و، به طور کلی، جنبشی سیاسی به شمار می‌رفت. هدف بنیادین روشنگری روشنی بخشیدن یا تعلیم مردم و آگاه کردن آنها از حقوق و تکالیف مدنی و اصول پایه‌ای اخلاق، دین و دولت بود. به بیان دیگر، هدف آن‌رهایی مردم بود، رهایی آنها از قیود سنت، خرافه و استبداد. روشنگری جنبشی عملی بود، از آن حیث که هدفش نه کشف اصول نخستین عقل — اکثر روشنگران باور داشتند که اندیشمندانی چون لایب‌نیتس، ولف و کانت پیش‌تر این رسالت را انجام داده‌اند — بلکه آوردن آنها به زندگی روزمره است. خلاصه این‌که هدف آن فائق آمدن به شکاف بین عقل و زندگی، نظر و عمل و نظروری و کنش بود. روشنگری جنبشی سیاسی در معنایی سلبی، اگر نه ایجابی، محسوب می‌شد: در حالی که از شکل خاصی از حکومت طرفداری نمی‌کرد، سرسختانه در برابر تمام اشکال اقتدار خودسرانه و هرگونه کوشش دولت برای محدود کردن غیرقانونی آزادی می‌ایستاد.

اکثر اندیشمندان قرن هجدهم متأخر، نه تنها چهره‌های سالخورده‌تری چون کانت، هردر و ویلند، بلکه جوانانی مانند شلگل، هولدرلین و نووالیس، خود را روشنگر می‌دانستند. آنها خویشتن را نه فیلسوفانی علاقه‌مند به نظروری به‌خاطر خود آن، بلکه آموزگاران مردم تلقی می‌کردند. به باور آنها، فلسفه و ادبیات نه اهداف فی‌نفسه، بلکه ابزاری برای روشنگری و تعلیم مردم بودند، و به جای تلاش برای ایجاد شکافی بین نظر و عمل، هرکاری توانستند کردند تا آن را پُر کنند. آنها باور داشتند که می‌توانند این شکاف را با تعلیم مردم، در مقام استاد، آموزگار، کشیش یا نویسنده، به بهترین وجه پُر کنند. از این رو فیشته، شلینگ، ویلند، نووالیس، شلگل و موزر به روزنامه‌نگاری پرداختند و هدف اصلی نوشته‌هایشان تعلیم مردم بود. البته این راه‌حل پسند هاینه، مارکس و انگلس نبود که به باورشان شکاف بین نظر و عمل

را صرفاً از طریق فعالیت انقلابی می‌توان پُر کرد. با این حال، نقد روشنگران بر این اساس صرفاً مصادره به مطلوب است، زیرا آنها بر لزوم اصلاح تدریجی تأکید و استدلال می‌کردند که روشنگری باید مقدم بر تغییر بنیادین ساختار سیاسی باشد. پس بگذارید میراث مادام دو استائل، یعنی اسطوره آلمان غیرسیاسی، را به خاک بسپاریم. بگذارید به اندیشه آلمانی در قرن هجدهم متأخر با دیدگانی نو بنگریم. باید به پیدایش و زمینه آن دقیق‌تر نگاه کنیم و بکوشیم انگیزه‌های سیاسی در پس آن را بیابیم. این بررسی رسالت بنیادین فصول بعدی خواهد بود.

یادداشت‌ها

۱. برای توضیح بیشتر دربارهٔ مباحثات حول فلسفه کانت در دهه ۱۷۸۰ بنگرید به *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Massachusetts, 1987), pp. 1-15, 169-172, and 193-197.
 ۲. کتاب کانت را رهبرگ، پیستوریوس و فدر نقد کرده‌اند. بنگرید به A. W. Rehberg, "Kritik der praktischen Vernunft," *Allgemeine Literatur Zeitung* 188/3 (August 6, 1788), 345-352; H. A. Pistorius, "Kants Moralreform," *Allgemeine deutsche Bibliothek* 86/1 (1789), 153-158; and J. G. H. Feder, "Kants Kritik der praktischen Vernunft," *Philosophische Bibliothek* 1 (1788), 182-188.
بنیان‌گذاری متافیزیک اخلاق را پیش‌تر پیستوریوس، تیتل و تیلینگ نقد و بررسی کرده بودند. بنگرید به H. A. Pistorius, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," *Allgemeine deutsche Bibliothek* 66/2 (1786), 447-462; G. A. Tittel, *Ueber Kants Moralreform* (Frankfurt, 1786); and C. G. Tilling, *Gedanken zur Prüfung von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Leipzig, 1789).
 3. Immanuel Kant, "Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis," in *Gesammelte Schriften*, ed. Prussian Academy of the Sciences (Berlin, 1902-), VIII, 273-314.
 ۴. بنگرید به بخش‌های ۱۲-۲ تا ۱۲-۵.
 ۵. به عنوان مثال بنگرید به Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1950), p. 13.
- این مفروض در بخش‌های ۹-۴ و ۱۲-۱ بیشتر بررسی می‌شود.

۶. البته من تنها از تحول تاریخ‌گرایی در آلمان سخن می‌گویم. اثر کلاسیک درباره موضوع ریشه‌های تاریخ‌گرایی این کتاب فریدریش ماینکه است:

Die Entstehung des Historismus (Munich, 1936).

۷. ریشه‌های تاریخ‌گرایی هردر و موزر در بخش‌های ۸-۵ و ۱۲-۲ بررسی شده است.

۸. از این روست نکته ماینکه که تاریخ‌گرایی «در ابتدا چیزی جز اطلاق اصول جدید زندگی بر حیات تاریخی نبود» (*Entstehung des Historismus*, I, 2).

۹. بنگرید به

G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Studien Ausgabe, ed. E. Moldenhauer and K. Michel (Frankfurt, 1971), VII.

10. Madame de Staël, *De l'Allemagne*, ed. 2 (Paris, 1814), pp. 31-32.

11. Ibid.

۱۲. به عنوان مثال بنگرید به

Karl Marx and Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Berlin, 1927), Erste Abteilung, V, 175, 177.

۱۳. بنگرید به

Reinhold Aris, *A History of Political Thought in Germany, 1789-1815* (London, 1936), pp. 11-61; and Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française* (Paris, 1949), pp. 3-28, esp. pp. 3-5, 16-18.

آر. آر. پالمر موضع دروتس را مجدداً تأیید کرد،

R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution* (Princeton, 1964), II, 425-456, esp. pp. 430, 432, 447.

۱۴. به بیان دقیق‌تر دروتس، *L'Allemagne*, pp. 26-27.