

سایه خدا

-
- سرشناسه: روزن، مایکل، ۱۹۵۲ - م.
- عنوان و نام پدیدآور: سایه خدا: کانت، هگل و گذار از ملکوت به تاریخ/ مایکل روزن؛ ترجمه حسین نیکبخت.
- مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۴.
- مشخصات ظاهری: ۵۷۵ ص.
- شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۵۷۰-۲
- وضعیت فهرست نویسی: فیبا
- یادداشت: عنوان اصلی: The Shadow of God: Kant, Hegel, and the passage from heaven to history, 2022.
- یادداشت: کتابنامه.
- یادداشت: نمایه.
- عنوان دیگر: کانت، هگل و گذار از ملکوت به تاریخ
- موضوع: کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.
- موضوع: Kant, Immanuel
- موضوع: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱ م.
- موضوع: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
- موضوع: فلسفه و دین - آلمان
- موضوع: Philosophy and religion -- Germany
- موضوع: تاریخ - فلسفه
- موضوع: History -- Philosophy
- موضوع: دنیوی گرایی - آلمان
- موضوع: Secularism -- Germany
- شناسه افزوده: نیکبخت، حسین، ۱۳۶۴ -، مترجم
- رده بندی کنگره: B۵۶
- رده بندی دیویی: ۲۰۶/۶۱
- شماره کتاب شناسی ملی: ۱۰۰۵۷۴۷۹
-

سایه خدا

کانت، هگل
و گذار از ملکوت به تاریخ

مایکل روزن

ترجمه حسین نیکبخت



این کتاب ترجمه‌ای است از:

The Shadow of God

Kant, Hegel, and the Passage from Heaven to History

Michael Rosen

The Belknap Press of Harvard University Press, 2022



انتشارات قنوس

خیابان انقلاب، خیابان فروردین، خیابان نظری،

نیش جاوید ۲، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

مایکل روزن

سایه خدا

کانت، هگل و گذار از ملکوت به تاریخ

ترجمه حسین نیکبخت

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۴۰۴

چاپ سروش

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۲ - ۰۵۷۰ - ۰۴ - ۶۲۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0570 - 2

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

آدم مذهبی ای نیستم اما نمی توانم
هیچ مسئله ای را جز از چشم انداز دینی بنگرم.
لودویگ ویتگنشتاین

فهرست

۹	ارجاعات و کوتاه‌نوشت‌ها
۱۱	۱. مقدمه
۵۵	۲. نظریه‌ای ایدئالیستی در باب تاریخ
۱۲۳	۳. ضد جبر یاوری کانت
۱۵۳	۴. آزادی بدون خودسرانگی
۱۸۳	۵. اخلاق کانتی و اخلاق نزد کانت
۲۵۷	۶. گذار از ملکوت به تاریخ
۳۳۹	۷. خودآیینی و بیگانگی
۴۱۱	۸. فلسفه در تاریخ
۴۶۳	۹. در پی فنا ناپذیری
۵۳۹	مؤخره
۵۵۳	کتاب‌شناسی
۵۶۵	نمایه

ارجاعات و کوتاه‌نوشت‌ها

ارجاع به کانت به این شیوه است که پس از کوتاه‌نوشت «Ak.» (مخفف «Akademie Edition») دو عدد می‌آید که با علامت دونقطه از هم جدا شده‌اند؛ اولی شماره مجلد است و دومی شماره صفحه. در نخستین ارجاعات و در منابع، عنوان اثر را به هر دو زبان انگلیسی و آلمانی آورده‌ام، اما در ارجاعات بعدی تنها عنوان انگلیسی را ذکر کرده‌ام. نقد عقل محض استثناست، که به شیوه معیار به آن ارجاع می‌دهم، یعنی بر اساس شماره‌گذاری دو ویراست نخست آن (A و B).

منبع ارجاعات به آثار هگل، در اکثر موارد، ویراست انتشارات زورکامپ^۱ تحت عنوان کلی *Hegels Werke in 20 Bänden* است. در این مورد نیز در نخستین ارجاعات و در قسمت کتاب‌شناسی، عنوان به هر دو زبان انگلیسی و آلمانی آمده است، اما در ارجاعات بعدی از عنوان انگلیسی به صورت کوتاه‌نوشت استفاده کرده‌ام.

منبع ارجاعات به آثار مارکس و انگلس ویراستی است تحت عنوان کلی *Marx-Engels-Werke (MEW)* که در جمهوری دموکراتیک آلمان منتشر شده است، و این مزیت را دارد که هم کامل و هم در فضای آنلاین در دسترس است. در این مورد نیز عناوین انگلیسی را به صورت کوتاه‌نوشت ذکر کرده‌ام.

۱

مقدمه

عصری نه‌چندان سکولار؟

آخرین چیزی که در نوشتن هر کتاب درباره آن تصمیم‌گیری می‌شود آن چیزی است که باید در ابتدا بیاید.

پاسکال^۱

یک داستان جاسوسی

داستان‌های جاسوسی به سیاق زیر شروع می‌شوند.

مردی که کت و شلواری ارزاقیمت به تن دارد با گام‌های تند در یک منطقه صنعتی متروکه راه می‌رود. عصبی است و انگشت‌هایش را لای موهایش می‌برد که انگار خودش با قیچی ناخن‌گیر کوتاهشان کرده. پس از مدتی به دیواری می‌رسد و دستش را دراز می‌کند تا آجر لقی را بیرون بکشد. بسته‌ای کوچک (یک دفترچه یادداشت؟ یک حلقه فیلم؟) از جیبش بیرون می‌آورد و آن را در سوراخ دیوار می‌چپاند. سپس راهش را می‌گیرد و می‌رود و هر از گاه نگاهی به اطراف می‌اندازد تا ببیند مبادا

1. Pascal, *Pensées* (New York: E. P. Dutton, 1958), p. 19. — م.

تحت نظر باشد. ناگهان سروکله ماشین سیاه‌رنگ بزرگی پیدا می‌شود و دو مرد از آن بیرون می‌پرند. آن‌ها او را درون ماشین پرت می‌کنند و راه می‌افتند و از دیدرس خارج می‌شوند.

حالا صحنه عوض می‌شود. دو مرد میانسال خوشپوش که کلاه شاپوی لبه‌پهن به سر دارند در پارک سن جیمز قدم می‌زنند و غرق گفتگو هستند، در حالی که وانمود می‌کنند دارند به اردک‌ها غذا می‌دهند. یکی از آن‌ها به دیگری می‌گوید: «پس به دستت رسید جورج... احتمالاً چیزی توش پیدا نمی‌شه، اما وزیر مایله نگاهی به اون بندازی — البته با احتیاط.»

و به این ترتیب داستان شروع می‌شود. می‌دانیم که اگر لوکاره یا هر کس دیگری که نویسنده است سر ذوق باشد، بعد از چندصد صفحه و پس از شماری فرازونشیب غیرمنتظره اما لذت‌بخش، رویدادهای توصیف‌شده پارک سن جیمز و آن جوانک بیچاره با مدل موی زشتش در قالب یک کل رضایت‌بخش به هم گره خواهند خورد. این، به بیان موجز، جدایی (و تلاقی نهایی) بین پیرنگ و داستان است و این همان چیزی است که وقتی رمانی دلهره‌آور یا جنایی می‌خریم بابتش پول می‌دهیم.

جاناناتان ولف (که این بینش به تقابل بین پیرنگ و داستان را مدیون او هستم) اشاره می‌کند که «رمانی کارآگاهی که به قلم یک دانشجوی خوب فلسفه نوشته شده باشد این‌گونه شروع می‌شود: 'در این رمان نشان می‌دهم که کارآگاه پیشخدمت بوده است.' بقیه داستان صرفاً ارائه جزئیات خواهد بود.»^(۱) اما به واقع این‌گونه خواهد بود؟ به گمان من محتمل‌تر است که رمان کارآگاهی یک فیلسوف این‌گونه شروع شود: «در این رمان این دیدگاه رایج را به چالش می‌کشم که کارآگاه پیشخدمت بوده است. مفروضات پذیرفته‌شده را درباره این‌که پیشخدمت بودن چه معنایی دارد و این‌که چه چیزی به عنوان مدرکی به حساب می‌آید دال بر این‌که پیشخدمت (اگر به‌واقع او پیشخدمت باشد) آن کار را 'انجام داده' به پرسش می‌کشم.» یا چیزی شبیه این.

شاید فلسفه داستانی جنایی نباشد، اما باز هم نوعی سیاحت رازآمیز است: هدفِ آن تغییر درک ما از چیزی است که در غیر این صورت مسلم دانسته می‌شود، و بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم مقصدمان را وقتی هنوز به آن نرسیده‌ایم به نحوی درخور توصیف کنیم؟ بدتر از آن، چگونه می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که واقعاً در حال پیشروی به سوی آن مقصدیم؟ مسئلهٔ هیوم نیز همین است که «بنا به کدام معیار باید [حقیقت را]^۱ تمیز دهیم، حتی در صورتی که بخت نهایتاً راه رسیدن به آن را به من نشان دهد؟»^(۲)

اکثر فیلسوفان انگلیسی-آمریکایی چنین ملاحظات دردرس‌سازی را نادیده می‌گیرند. اما یکی از فیلسوفانی که مسلماً چنین نکرد هگل بود و آن ملاحظات وی را به سوی اظهاراتی سوق داد که حاکی از بی‌اهمیت دانستنِ شروعِ آثار فلسفی با پیشگفتار یا مقدمه است. وی در ابتدای پدیدارشناسی روح می‌گوید آن قسم ملاحظات که در پیشگفتار ارائه می‌شود نابجا و در تضاد با هدف فلسفه است:

هر آنچه می‌توان به‌درستی دربارهٔ فلسفه در یک پیشگفتار گفت و شیوهٔ گفتن آن - مثلاً، اطلاعاتی تاریخی در باب گرایش و نظرگاه آن، محتوای کلی و نتایج آن، مجموعه‌ای از مدعاها و تضمین‌ها در باب حقیقت - هیچ‌یک از این‌ها را نمی‌توان به عنوان شیوهٔ ارائهٔ حقیقت فلسفی پذیرفت.^(۳)

مسلماً این اظهارات ممکن است مایهٔ دل‌سردی خواننده شود. هر شایستگی دیگری هم که داشته باشد، نمونهٔ نویسنده‌ای خواننده‌پسند نیست. افزون بر این، خود وی پیشگفتاری برای پدیدارشناسی ارائه می‌دهد - پنجاه‌صفحه‌ای که جزء فشرده‌ترین و دشوارترین صفحات نثر فلسفی‌اند که تا به حال به رشتهٔ تحریر درآمده است.

۱. قلاب افزودهٔ متن اصلی است. در این کتاب، همهٔ قلاب‌ها از مترجم است. در غیر این صورت در پانویست ذکر می‌شود. - م.

با این همه، دشواری‌هایی که هگل به آن‌ها اشاره می‌کند واقعی‌اند. ما – مؤلف و خواننده – باید با درکی مشترک از نحوه ارائه بحث فلسفی شروع کنیم. اما این امری است که هر کس با کمترین آشنایی با تاریخ فلسفه می‌داند که نمی‌توان آن را امری مسلم پنداشت. درست است که فلسفه در دوره‌های کوتاهی به عنوان چیزی شبیه «علم متعارف»^۱ توماس کوهن تلقی شده است (این دوره‌ها اغلب دوران «پایان متافیزیک» خوانده می‌شوند) اما، به‌رغم این‌که نهادهای حرفه‌ای نهایت تلاششان را برای تحمیل یکپارچی کرده‌اند، چنین سختگیری‌هایی بادوام نبوده است.

در باب این موضوع جا دارد به گفته‌ای ناخوشایند (گرچه جالب) اشاره کنیم که به ویلارد کواين، استاد فلسفه دانشگاه هاروارد، نسبت داده می‌شود. گویا کواين گفته است دو گروه از افراد به سوی مطالعه فلسفه سوق می‌یابند: آن‌هایی که به تاریخ فلسفه علاقه دارند و آن‌هایی که به فلسفه علاقه دارند.^(۴) اما کتاب حاضر با باوری دقیقاً متضاد این شروع می‌شود. اهداف آن هم فلسفی‌اند و هم تاریخی: نه تنها خود تاریخ فلسفه فلسفی است، بلکه تاریخ فلسفی، به گمان من، ثمربخش‌ترین شیوه درک برخی از عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل پیش روی ماست – هم به عنوان فیلسوف و هم به عنوان شهروند. و این به معنای آن است که شیوه نگارش این کتاب و مباحثی که در آن ارائه می‌شود با شیوه نگارش فیلسوفان متعارف‌تر انگلیسی‌زبان و مباحثی که آن‌ها ارائه می‌دهند تفاوت بسیاری دارد.^(۵)

بنابراین باید مقدمه‌ای در کار باشد. به عنوان گام اول، شرحی موجز در باب مجموعه‌ای از نقل قول‌ها ارائه می‌دهم که خواننده در ادامه بار دیگر با آن‌ها مواجه می‌شود. قصدم این است که فهمی از هدف سفری که پیش رو داریم به دست دهم، سفری که ما را به قلمروی می‌برد که، گاهی، نفوذناپذیر و پریپیچ و خم خواهد بود.

سکولاریزاسیون

اجازه دهید با نقل قولی شروع کنم که عنوان این کتاب، سایهٔ خدا، را از آن برگرفته‌ام. این نقل قولی از بخش ۱۰۸ کتاب دانش شادان نیچه است:

پس از مرگ بودا، هنوز سایهٔ او قرن‌ها در غاری نمایش داده می‌شد – سایه‌ای عظیم و خوفناک. خدا مرده است؛ اما چنان‌که راه و رسم مردمان است، هنوز هم می‌توان غارهایی یافت که هزاران سال در آن‌ها سایهٔ او را نمایش خواهند داد. – و ما – ما باید بر سایهٔ او نیز غلبه کنیم.^(۶)

همین گزین‌گویهٔ نیچه برای دانستن این‌که کتاب حاضر دربارهٔ سکولاریزاسیون است کفایت می‌کند. اما مراد از «سکولاریزاسیون» چیست؟ بنا به درک برخی از متفکران – درکی که عمدتاً در جهان انگلیسی‌زبان رایج است، گرچه محدود به آن نیست – سکولاریزاسیون صرفاً به حاشیه رفتنِ کردار دینی سنتی است. می‌توان آن را، مثلاً، بر اساس کاهش در عبادات عمومی، عضویت در کلیسا و وجود احزاب سیاسی مذهبی سنجید.^(۷)

با این حال، در میان کسانی که باور دارند چنین تغییری با ظهور جهان مدرن روی داده است، گسترده‌ترین طیف دیدگاه‌ها را در باب نحوهٔ ارزیابی آن می‌توان یافت. در یک سو متفکرانی ایستاده‌اند که خود را عضوی از جنبش «روشنگری» می‌دانند و به حاشیه رفتنِ دین را به منزلهٔ بخشی از جنبشی تلقی می‌کنند که از طریق آن عقل و علم به تدریج تارهای خرافه را می‌زدایند و رفاه انسانی را بهبود می‌بخشند.^(۸) در سوی دیگر، کسانی ایستاده‌اند که سکولاریزاسیون را بخشی از فرایندی می‌دانند که از رهگذر آن قابلیت‌های تکنولوژیک به بهای از دست دادن آنچه به‌واقع مهم است حاصل می‌شود: یعنی داشتن حسی پایدار از آنچه به‌واقع مهم است. این انگاره در گفته‌ای مستسب به آلن بلوم، که پیرو مکتب لئو اشتراوس (دانشگاه شیکاگو) است، به‌اختصار بیان می‌شود. گویا بلوم گفته است که

به آمریکایی‌های مدرن وعده زندگی، آزادی و رسیدن به خوشبختی داده می‌شود، در حالی که چیزی که مردمان باستان داشتند جنگ، بردگی ... و خوشبختی بود.^(۹) بین این دو کران، می‌توان روایت‌های بی‌شماری یافت که در آن‌ها سود و زیان ترکیب شده است – مثلاً، *entgötterte Welt* [جهان خدازدایی‌شده] شیلر، *Entzauberung* [افسون‌زدایی] مد نظر ماکس وبر یا «خروش طولانی و روبه فروکش نهاده»ی خیزاب در «ساحل دور» اثر متیو آرنولد.^(۱۰) این «سکولاریزاسیون» به منزله حرکت از یک جهان اجتماعی به دیگری است – خواه این گذار خوب محسوب شود، خواه بد یا ترکیبی از خوب و بد.

اما کسانی که آثار آلمانی را می‌خوانند شاید بدانند که معنایی دیگر از «سکولاریزاسیون» نیز وجود دارد که تقریباً در تضاد کامل با معنای مزبور است. فصل سوم الهیات سیاسی کارل اشمیت این‌گونه آغاز می‌شود: «تمامی مفاهیم مهم اندیشه سیاسی مدرن مفاهیم الهیاتی سکولار شده است.»^(۱۱) به بیان دیگر، بنا به این تفسیر، دین نه تنها ناپدید نشده بلکه هنوز پابرجاست، گرچه [به زبانی دیگر] ترجمه شده است. این دیدگاه در جهان انگلیسی‌زبان چندان رایج نیست، اما یکی از نمونه‌های معروف آن درخور توجه است. شهر ملکوتی فلاسفه قرن هجدهم^(۱۲) کارل بکر، چنان‌که عنوان آن آشکار می‌سازد، تبیینی درباره اندیشه سیاسی روشنگری است که هدف آن نشان دادن این امر است که مورخان و نظریه‌پردازان سیاسی قرن هجدهم، صرف‌نظر از خصومت بی‌پرده‌شان با دین، سنت الهیاتی قدیم‌تر نگرستن به فرایندهای سیاسی از چشم‌انداز عفو و رستگاری را تکرار می‌کردند.

اما تصویری که نیچه ترسیم می‌کند با هیچ‌یک از دو معنای مزبور به طور دقیق مطابقت ندارد: پیام آن حاکی از پیوستگی و گسست است. بله، وضعیت امور تغییر کرده است («خدا مرده») اما، همزمان، ردپایی از دین

باقی مانده («سایه» خدا) و این سایه بی‌زیان نیست. ما «باید» بر آن سایه نیز «غلبه کنیم». با این حال، مسلماً از دید نیچه خودِ خدا همواره نوعی سایه بوده است – یعنی داستانی خیالی یا وهم. در این صورت، «سایه خدا» چه فرقی با «خدا» دارد؟

سایه خدا می‌تواند ارجاعی باشد به انگاره‌ها و کردارهایی که، به طرقي مهم، شبیه دین سنتی‌اند. اما آن‌ها به منزله دین بازشناخته نمی‌شوند، بیشتر به این دلیل که شامل برخی از آشناترین خصوصیت‌های دین نیستند – مثلاً، داستان معجزه‌ها، دعاوی دریافت وحی یا کردارهای عبادی مشترک. با این همه، آن‌ها همان نقش دین را در تسلی دادن به ما بابت کوتاهی عمرمان و رنجی که در این زندگی متحمل می‌شویم ایفا می‌کنند. تمرکز کتاب حاضر مشخصاً بر یکی از خصوصیت‌های دین سنتی است: اعتقاد به فناپذیری شخصی، و نحوه ظهور فهم‌های جدید از فراروی ازخود^۱ انسانی از طریق جماعت تاریخی، که در بدو امر (نزد نیچه و فیشته) در امتداد اعتقاد به فناپذیری شخصی وجود داشتند، اما بعدها به عنوان جایگزینی برای آن عمل کردند.

چنان‌که پیش‌تر اشاره کردم، نیچه سایه خدا را چیزی تلقی می‌کند که ما مردمان مدرن هنوز باید بر آن «غلبه کنیم». اما چرا باید چنین کرد؟ و چگونه باید این کار را انجام داد؟ یک پاسخ ساده این است که انسان‌ها باید بر اساس معیارهای عقل و حقیقت زندگی کنند، و این‌که چنین انگاره‌ها و کردارهای پسادینی‌ای، وقتی بر اساس معیارهای مزبور شناسایی و آزموده شدند، باید به دلیل عدم مطابقت با آن‌ها مردود شمرده شوند. اما نیچه، چنان‌که بعدتر ملاحظه خواهیم کرد، پاسخی بسیار رادیکال‌تر و دردسرسازتر ارائه می‌دهد. اگر خودِ انگاره «زندگی بر اساس عقل»، و اعتقاد داشتن صرفاً به چیزی که بتوان بنیانی محکم برای

آن ارائه داد، قسمی اسطوره و افسانه باشد، آن وقت چه؟ در این صورت، کسانی که اعتقاد دارند با پذیرفتن «جهان‌بینی علمی و مدرن» خود را از بند دین رها کرده‌اند خود به واقع بهترین تجلی قدرت «سایه خدا» هستند. چنان‌که نیچه در گزین‌گویه دیگری بیان می‌کند:

فرد ایدئالیست اصلاح‌ناپذیر است: اگر او را از ملکوتش بیرون بیندازید، از بطن جهنمش ایدئالی برای خویش می‌سازد. (۱۳)

در این صورت، پیامدهای مرتبط کردن یک اعتقاد به خاستگاه‌ها یا انگیزه‌های دینی قدیم ترش به مراتب کمتر سراسر است خواهند بود. مسلماً ممکن است چنین باشد که نیروی یک اعتقاد منوط به این باشد که فاقد چنین خاستگاه‌هایی دانسته شود، و این‌که به محض برملا شدن ارتباطش با آن‌ها مرجعیتش را از دست بدهد. اما لزومی ندارد چنین باشد.

مثلاً، این اعتقاد را در نظر بگیرید که انسان‌ها صرفاً به این دلیل که انسان‌اند از «برخی حقوق مسلم» برخوردارند. نمی‌توان انکار کرد که خاستگاه انگاره‌های مدرن در باب حقوق انسانی در دین غربی است – خواه مستقیماً (آن حقوق را «خالق انسان‌ها» به آن‌ها «اعطا» کرده است) یا در پرتو «شان انسانی» که برآمده از شکل‌گیری نوع بشر «بر صورت خدا» است. (۱۴) اما وقتی آن خاستگاه‌های دینی عیان شوند، تکلیف انگاره حق چه می‌شود؟ مسلماً در صورتی که حق مستقل از دین دانسته شود، شماری از پرسش‌ها ناگهان مسئله‌ساز می‌شوند – آشکارتر از همه این‌که حاملان حق چه کسانی (یا چه چیزهایی) اند. چگونه می‌توان درباره حقوق جنین، حیوانات – یا ربات‌های هوشمند – به نحوی عقلانی بحث کرد، آن هم وقتی هیچ بنیان دینی مشترکی برای حل این مسئله در کار نیست؟ (۱۵) اما این امر به معنای آن نیست که تقرر یا نابودی انگاره حق منوط به اعتقاد به دین است. کاملاً محتمل – گرچه پیچیده – است که متفکران سکولار به حقوق انسانی اعتقاد داشته باشند و همزمان کاملاً بر بستر

دینی‌ای که خاستگاه چنین اعتقاداتی دربارهٔ حقوق است واقف باشند.^(۱۶) دیگر نکتهٔ مهم این است که کتاب حاضر به جای تبیین فرایند سکولاریزاسیون به عنوان معلول تحولات بیرونی (یعنی ظهور «جهانبینی علمی»، تغییر ساختارهای اجتماعی و در نتیجه نیاز به ایدئولوژی‌های جدید، یا هر علت دیگری) روایت خود را در قالب چشم‌اندازی صورت‌بندی می‌کند که نسبتی درونی با خودِ انگاره‌ها دارد. ادیان توحیدی با مسئله‌ای دایمی مواجه‌اند. جهانی که آن‌ها به مؤمنان عرضه می‌کنند محصول الوهیتی است که قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است. اگر قرار است اعتقاد به نیکی خدا چیزی بیشتر از ایمان کورکورانه باشد، گرچه چگونگی آن را انسان‌ها نمی‌توانند بفهمند، باید جهان و جایگاه فرد مؤمن در آن برای او توجیه شود، و این تلاش برای توجیه – یعنی ترکیب ایمان با عقل – دشواری‌های بزرگی پیش روی یگانه‌انگاری قرار می‌دهد.

ایمان و عقل

به این ترتیب به نقل قول بعدی می‌رسیم. در مقاله‌ای در وال استریت ژورنال، راجر اسکروتن، فیلسوف بریتانیایی محافظه‌کار، با توسل به کانت، و علیه استیون هاوکنینگ، اظهار می‌کند: «هنوز جایی برای خدا وجود دارد.» اسکروتن نهایتاً به این نتیجه می‌رسد:

کانت، که تمامی نظام‌های متافیزیکی را نابود کرد و فاتحهٔ الهیات را خواند، باز هم فردی مؤمن بود که، به بیان خودش، «به مدعاهای عقل حمله کرد تا جایی برای مدعاهای ایمان باز کند». به گمان من حق با وی بود.^(۱۷)

نقل قول اسکروتن از کانت دقیق نیست. نقل قول معروف مد نظر وی در واقع این است: «بنابراین ضروری دانستم که منکر شناخت شوم تا جایی برای ایمان باز کنم.»^(۱۸) و این لغزش ظاهراً کوچک اسکروتن به‌واقع حاکی از

تغییری بسیار مهم در معناست. دستیابی به فهمی از جایگاهمان در جهان و توجیه آن از طریق مرتبط ساختنش به خالق خیرخواه هم مستلزم تعهد عاطفی است و هم فهم و تبیین، که به معنای آن است که، از دید کانت، دین فراسوی عقل نیست.

زلزله لیسبون در سال ۱۷۵۵، که ده‌ها هزار نفر را به کام مرگ کشید (از جمله بسیاری از مؤمنان، که هنگام وقوع زلزله در کلیساهای لیسبون مشغول عبادت بودند)، به یک بحران فکری در قرن هجدهم دامن زد که بسیاری از متفکران اصلی آن دوره، از جمله کانت، را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. این واقعه به جستجوی راه‌های جدیدی برای دفاع از این مدعا انجامید که جهان را خالق خیرخواه خلق کرده است. از دید کانت (که ساموئل بکت در شعرش با عنوان «ainsi a-t-on beau» حال وی را این‌گونه تصویر می‌کند: «به‌سردی به زانو درآمد کانت بر ویرانه‌های لیسبون») راه‌حل این بود که نیکی جهان در آزادی انسانی نهفته است – آزادی‌ای که می‌تواند توجیهی باشد برای استحقاق انسان‌ها برای پاداش و (به‌خصوص) مجازات در زندگی پس از مرگ.^(۱۹) این خود مستلزم فهمی از رابطه بین خدا و انسان است که بنا به آن عدالت الهی باید برای انسان‌ها فهم‌پذیر باشد. با این حال، برقراری چنین پیوند نزدیکی بین نیکی [یا خیر] الهی و اخلاقیات^۱ – چیزی که خود انسان‌ها می‌توانند از طریق عقلشان به شناخت آن برسند – این خطر را ایجاد می‌کند که خود خدا به چیزی زاید بدل شود. به این ترتیب، دین عقل‌گرایانه، وقتی تا نهایت منطقی‌اش دنبال شود، یعنی همان کاری که کانت کرد، خودویرانگر از کار درمی‌آید.

آیندگان

ممکن است تصویر مورد نظر کانت از زندگی پس از مرگ، که در آن

1. morality

مجازات نصیب گناهکارانی می‌شود که در این جهان از آن فرار کرده‌اند، برای کسانی که با کیفرگرایی^۱ نامنصف کانت موافق نیستند مشوق اعتقاد به فناپذیری شخصی نباشد، اما فهم جدیدی از فراروی از خودِ انسانی را نیز می‌توان نزد کانت یافت که تمرکز آن بر عضویت افراد در جماعت‌های تاریخی است – فهمی که بیش از پیش جایگزین اعتقاد به فناپذیری شخصی شد. نقل قول بعدی حاکی از همین فهم است. این نقل قول برگرفته از یکی از نامه‌های دیدرو و شامل توسلی پرشور به آیندگان است:

آه ای آیندگان منزّه و مقدس! از نگونبختان سرکوب‌شده حمایت کنید، شما که عادلید و فاسد نیستید، شما که انتقام درستکاران را می‌گیرید، نقاب از چهرهٔ ریاکاران برمی‌دارید و ظالمان را مهار می‌زنید؛ باشد که این ایدهٔ اطمینان‌بخش و تسلادهنده هرگز از یادم نرود! آیندگان برای فیلسوف همان جهانِ دیگر فرد مذهبی‌اند.^(۲۰)

این ایده‌ای معماگونه است. چرا کسی که خود را بی‌اعتقاد می‌داند باید برای تسلائی خویش در جهانی بی‌خدا در پی قسمی تشخیص‌یافتگی^۲ تمثیلی برآید؟ اصلاً چه «کاری» از دست «آیندگان» برمی‌آید؟ به هر روی، بحث کتاب حاضر در باب همین ایده است، و این ایده‌ای است که باید بسیار جدی‌اش گرفت.

یکی از مضامین اصلی ادیان توحیدی این است که زندگی انسان تحت نظارت است. در بی‌شمار مراسم آیینی، کشیش‌ها، خاخام‌ها و روحانیون به جماعت دینی‌شان هشدار داده‌اند که گرچه ممکن است گناهانشان از دید دیگر انسان‌ها پنهان بماند، بر خدا پوشیده نخواهد ماند.

اما نظارتِ فی‌نفسه نوعی رابطه – مسلماً رابطه‌ای یک‌سویه – بین ناظر و شخص تحت نظر است. از دید کولریج، که در بطن زمانه‌ای می‌نوشت که بیش از همه مد نظر ماست، نظارت هم تهدید است و هم وعده:

1 retributivism 2. personification

نگاه خاموشی که به خدا فرادوخته شده چه مایه تسلی است! «تو می دانی.»
 وه! چه پنداری! این که هرگز بی دوست نباشی، هرگز درک نشده نباشی!
 خدای همه جا حاضر اغلب همانند یک جاسوس به تصویر کشیده شده
 است، چیزی همچون سراسرپین مد نظر بتنام. و عذاب یکسره درک نشده
 بودن را احساس کنی و سپس - «پروردگارا، تو درک می کنی!» (۲۱)

صرف تحت نظارت بودن - تحت نظارت بودن و درک شدن - می تواند
 نوعی تسلی باشد.

این ایده که انسان ها در حافظه اعقابشان «زنده می مانند» به هیچ وجه
 ایده جدیدی نیست - نزد رومی ها ایده ای بسیار مهم بوده است. اما
 نسخه احیاشده آن در دوران مدرن تفاوت هایی با نسخه قبلی دارد. در
 حالی که رومی ها امید داشتند که هم وطنانشان بابت اعمال باشکوهشان از
 آن ها یاد کنند، نسخه های مدرن، که به واقع وارث دین مسیحی اند،
 کلی ترند و فهمی از فضیلت را گرامی می دارند که سوئه سلحشورانه
 کم رنگ تری دارد: ما با زندگی زیر نگاه آیندگان به عنوان بخشی از نوع
 بشر به مثابه یک کل وحدت می یابیم. و مسئله صرفاً این نیست که آیندگان
 به نحوی عادلانه درباره ما داوری کنند و احترام عمومی ای را که
 مستحقش هستیم برایمان قایل شوند. حتی در صورتی که هیچ عمل
 چشمگیری انجام ندهیم و از ما یاد نشود، باز هم در جریان نمایش بزرگ
 تاریخ انسانی نقش داریم - کنش هایمان ما را در یک زنجیره انسانی
 بی پایان به هم مرتبط می سازند.

کلیسای نامرئی

نقل قول بعدی ام در پایان نامه ای آمده که هگل جوان و رادیکال به
 شلینگ، که به اندازه وی رادیکال و حتی جوان تر از وی بود، نوشته است:

اسم رمزمان عقل و آزادی و میعادگاهمان کلیسای نامرئی باشد. (۲۲)

دوستی هگل و شلینگ از دوران دانشجویی‌شان در توبینگه اشتیافت – مدرسه علوم دینی پروتستان در توبینگن که وکلا و مسئولان اداری را برای دوک‌نشین ورتمبرگ، و نیز کشیشان را تربیت می‌کرد – شکل گرفت. بنابراین آن‌ها از آشنایی کافی با تاریخ الهیات برخوردار بودند. «کلیسای نامرئی»^۱ بنا به سنتی‌ترین تفسیر، با نوعی تفکیک زندگان و مردگان منطبق است – یعنی کسانی که اعضای کلیسای این جهان‌اند و آن اعضای کلیسا که رستگار شده و اکنون در جهان دیگر در محضر خدا به سر می‌برند. ایده‌ای که ارتباط نزدیکی با ایده مزبور دارد این است که کلیسا «corpus mysticum» – یعنی کالبد معنوی^۲ مسیح – است. این انگاره‌ها از ماهیت جماعت مسیحی در پی جنبش دین‌پیرایی^۳ اهمیت و دلالتی نو یافتند.

دیری نپایید که جنبش دین‌پیرایی، که ابتدا مبارزه‌ای بر سر اصلاح کلیسا بود، به مشاجره‌ای بر سر اهمیت الهیاتی خود کلیسا بدل شد. نسل اول اصلاحگران، از اکثر جوانب، آگوستین‌گرایان ارتدوکسی بودند که به آموزه گناه نخستین و نیاز به لطف^۴ الهی اعتقاد داشتند. تفاوت دیدگاه آن‌ها با دیدگاه آگوستین در این بود که آن لطف چگونه می‌تواند شامل حال انسان‌ها شود: منحصرأ از طریق آیین‌های دینی کلیسا یا به نحوی مستقیم‌تر.

با نظر به این داستان ساده اغلب مسلم دانسته می‌شود که ایده آگوستینی کلیسا به مثابه جماعت از پروتستانیسم حذف شد و تمام آنچه باقی ماند صرف رابطه بین فرد مؤمن و خدا بود. اما چنین نیست. از دید اکثر پروتستان‌ها باید فهمی جدید و پیچیده‌تر جایگزین ایده سابق در باب کلیسا – یعنی جماعت مؤمنانی که از طریق پذیرش مؤثر آیین‌های کلیسا به عضویت آن درآمده بودند – می‌شد. بنابراین از دید کالون، هم «کلیسایی مرئی» وجود دارد – متشکل از کسانی که در ظاهر بنا به معیار کردارها و میثاق‌ها مسیحی‌اند – و هم «کلیسایی نامرئی» – متشکل از

مسیحیان حقیقی که با لطف الهی تقدیس شده‌اند. نیازی به گفتن نیست که این فهمی عمیقاً مسئله‌ساز است: چه کسی حقیقتاً عضو کلیساست و چه کسی صرفاً در ظاهر عضو آن است؟ آیا می‌توان به طریقی به این سؤال پاسخ داد – حتی در مورد خویشتن؟ اما زمانی که هگل و شلینگ عبارت «کلیسای نامرئی» را به کار بردند، دیگر مسئله بر سر این نبود که چه کسی به‌واقع به لطف خدا «عضو جماعت» است و چه کسی صرفاً در ظاهر عضو آن است، بلکه مسئله بر سر فهمی موسع‌تر از جماعت انسانی بود.

از دید کانت شکل ایدئال جماعت اخلاقی^۱ مشتمل است بر جهانی متشکل از انسان‌هایی که بدون استثنا از قانون اخلاق پیروی می‌کنند، یعنی جهانی که وی، چنان‌که معروف است، در بنیان متافیزیک اخلاقیات آن را «ملکوت غایات» می‌نامد. وی در اواخر نقد عقل محض شرحی اولیه در باب ایدئال مزبور ارائه می‌دهد. اما باید توجه داشت که در این جا کانت آن را «ملکوت لطف» می‌خواند – عبارتی که از لایبنیتس وام گرفته است (A812, B840). در نسخه استنساخی مانگروپوس از درسگفتارهای اخلاق ۱۷۸۵ کانت – درسگفتارهایی که در بازه زمانی بین انتشار ویراست نخست نقد عقل محض و بنیاد ارائه شده – کانت توضیح می‌دهد که هر دو صورت‌بندی مزبور یکسان‌اند: «لایبنیتس قلمرو غایات را اصول اخلاقی قلمرو لطف نیز می‌نامد» (Ak. 29:610). وی در نقد عقل محض می‌نویسد قلمرو لطف همانا «کالبد معنوی موجودات متعقل در آن [جهان حسی است]، تا جایی که اراده آزاد هر موجود متعقلی، بر اساس قوانین اخلاقی، در وحدت نظام‌مند و کامل با خودش و با آزادی دیگر موجودات متعقل است» (A808, B836). از این طریق کالبد معنوی کلیسا، بنا به استعاره کانت، به یک جماعت اخلاقی استعلایی مبدل می‌شود.

خواه آن را «ملکوت لطف» بنامیم یا «ملکوت غایات»، نکته مهم این

1. moral community

است که این صرفاً آزمونی فرضی برای ارزیابی کنش در جهان آن‌گونه که برای ما وجود دارد نیست. این از دید کانت (چنان‌که در دین در محدوده عقل تنها توضیح می‌دهد) همچنین چشم‌اندازی را پیش می‌نهد که از آن می‌توان ملاحظه کرد که نوع بشر از رهگذر تاریخ به سوی تحقق یک «جمهوری فضیلت» حرکت می‌کند. پذیرش ایده «کلیسای نامرئی» از جانب هگل و شلینگ حاکی از تعهد مشترک آن‌ها به یک ایدئال اخلاقی اجتماعی-سیاسی^۱ مترقی است که بهترین و ارزشمندترین سویه فلسفه کانتی و سیاست فرانسوی را متجسم می‌سازد.

آزادی

نقل قول فوق از پایان نامه هگل به شلینگ همچنین ایده‌های عقل و آزادی را برجسته می‌سازد و یکی از اهداف اصلی کتاب حاضر عبارت است از ارائه آن فهم متمایز از آزادی که ابتدا کانت آن را مفصل‌بندی کرد و سپس جانشینان وی، یعنی فیشته، شلینگ و هگل، جنبه‌های اساسی آن را در اندیشه‌شان حفظ کردند. شکل اولیه‌ای از این فهم را می‌توان در نقل‌قولی معروف، گرچه همچنین معماوار، از روسو یافت:

صرف رانۀ نفسانی^۲ بردگی است، و اطاعت فرد از قانونی که خود برای خویش وضع کرده است آزادی است.^(۲۳)

چگونه می‌توان از قانون خویش «اطاعت» کرد؟ مسلماً می‌توانیم خود را به پیروی از اصلی که خود برگزیده‌ایم متعهد سازیم، اما در صورتی که خود ما منشأ قانون باشیم – یعنی در صورتی که خود ما آن قانون را برای خویش «وضع» کرده باشیم – آیا نمی‌توانیم همچنین خود را از قید آن آزاد کنیم؟ و، در این صورت، آیا پیروی ما از آن قانون به معنای «اطاعت» است؟ آیا آن قانون به‌واقع مرجعیتی برای ما دارد؟ این را

1. ethical-political 2. the impulse of appetite

می‌توان تناقض خودآینی^۱ تلقی کرد. ایدئالیست‌ها با این تناقض چه کردند؟
قطعه زیر را هگل سی سال پس از نامه‌اش به شلینگ نوشته است:

... طبیعت آزاد نیست بلکه تنها ضروری و تصادفی است. زیرا ضرورت جدایی‌ناپذیری مؤلفه‌های متفاوتی است که هنوز نسبت به یکدیگر بی تفاوت به نظر می‌رسند؛ اما از آن‌جا که این حالت برون‌بودگی انتزاعی نیز جایگاه درخورش را دارد، تصادف در طبیعت وجود دارد – [یعنی] ضرورت بیرونی، نه ضرورت درونی مفهوم [Begriff].^(۲۴)

نقل قول ظاهراً سردرگم‌کننده‌ای است! ما اغلب دو چیز را مسلم می‌انگاریم: این‌که آزادی در تضاد با ضرورت است و این‌که ضرورت در تضاد با تصادف است. اما هگل در این‌جا هر دوی این ایده‌ها را رد می‌کند. از یک سو، گفته می‌شود طبیعت آزاد نیست زیرا «تنها ضروری و تصادفی» است. از سوی دیگر، گفته می‌شود که Begriff [مفهوم] آزاد اما همزمان «ضروری» است. به بیان ساده، از دید هگل ضرورت باید در بیشتر از یک شکل ظاهر شود: یک ضرورت «بد» که از بیرون مقید می‌سازد («ضرورت بیرونی») و یک ضرورت «خوب» که درونی است. «ضرورت بد»، همزمان، «تصادفی» نیز هست.

ردپای چنین تقابلی بین ضرورت درونی و بیرونی را می‌توان تا اسپینوزا دنبال کرد. چنان‌که وی در نامه‌ای به همکارش دکتر شولر نوشته است:

من آن چیزی را آزاد می‌دانم که تنها بر اساس ضرورت طبیعت خودش وجود دارد و عمل می‌کند؛ اما آن چیزی تحت اجبار است که چیزی دیگر تعیین می‌کند که وجود داشته باشد، و به طریقی مشخص و معین عمل کند. مثلاً خدا، گرچه وجودش ضروری است، اما آزادانه وجود دارد، زیرا تنها بر اساس ضرورت طبیعت خودش وجود دارد. بنابراین، خدا خود را و مطلقاً همه چیز را آزادانه درک می‌کند، زیرا این تنها برآمده از طبیعتش

1. paradox of autonomy

است که باید همه‌چیز را درک کند. بنابراین، ملاحظه می‌کنید که از دید من آزادی در تصمیم آزادانه نیست، بلکه در ضرورت آزاد است. (۲۵)

به باور اسپینوزا ضرورت درونی فقط مختص به خداست. سهم برجسته‌ای که ایدئالیست‌های آلمانی در این زمینه ادا کردند طرح این مدعا بود که خود انسان‌ها هم از قسمی «ضرورت آزاد» و هم از «تصمیم آزادانه» برخوردارند. «تناقض خودآیینی» را می‌توان بدین شیوه برطرف کرد: قانونی که «برای خودمان مقرر می‌کنیم» ما را مقید می‌کند، نه به این دلیل که آن را اراده یا انتخاب کرده‌ایم، بلکه به دلیل این‌که این امر تجلی طبیعت حقیقی و عقلانی ماست. بنا به فهمی از آزادی که به این ترتیب حاصل می‌شود، «عقل» و «آزادی» از حیث عملی مترادف‌اند.

هگل و دین

در دفترچه یادداشت‌های هگل بین سال‌های ۱۸۰۳ و ۱۸۰۶، یعنی زمانی که در ینا تدریس می‌کرد و مشغول کار روی اثری بود که نهایتاً به پدیدارشناسی بدل شد، ملاحظه‌ای وجود دارد که قویاً یادآور گزین‌گویه نیچه دربارهٔ سایهٔ خداست:

آنچه در فلسفه برای عموم مردم اهمیت دارد دین است – دین از دست‌رفته؛ نه علم؛ علم تازه بعدها از راه می‌رسد. انسان‌ها می‌خواهند چند و چون وضعیتشان را تجربه کنند، خواهان ارضای خود هستند؛ این مطلوب انسان در زمانهٔ حاضر است. (۲۶)

مسئله تفاوتی مهم در کار است – هگل قصد دارد آنچه را با افول آگاهی دینی از دست رفته است با فلسفه احیا کند، در حالی که نیچه از ما می‌خواهد کار تخریب را کامل کنیم –، اما وحدت آن‌ها در این ایده است که تغییری اساسی در چشم‌انداز دینی رخ داده و این‌که این تغییر پیامدهایی بنیادی دارد. با این اوصاف، چه رابطه‌ای بین فلسفهٔ هگلی و دین مسیحی وجود دارد؟

در سال‌های پس از مرگ هگل در ۱۸۳۱، شاگردان و پیروان وی به دو گروه تقسیم شدند که به عنوان هگلی‌های «چپ» و «راست» یا هگلی‌های «جوان» و «پیر» شناخته می‌شوند. در بدو امر، این تقسیم‌بندی سیاسی بود — موضع هگلی‌ها در قبال دولت پروسسی موجود چه باید باشد؟ — اما در پس آن، چنان‌که خیلی زود آشکار شد، مسئله بر سر دین بود. می‌توان استدلال کرد که هگل‌گرایی و مسیحیت در توافق با یکدیگرند. فلسفه هگلی در رقابت با آموزه‌های پذیرفته‌شده دین نیست، بلکه یکی از راه‌های مفصل‌بندی محتوای آن‌هاست. به نظر می‌رسد این به‌واقع دیدگاه رسمی خودِ هگل است.

هیچ چیز از قصد فلسفه دورتر از این نیست که دین باید نابود گردد یا اظهار شود که محتوای دین نمی‌تواند حقیقت در خود باشد. در عوض، دین محتوای حقیقی است، گرچه در شکل *Vorstellung* [بازنمایی].^۱ فلسفه اولین ارائه‌دهنده حقیقت جوهری نیست؛ لزومی هم نداشته که انسان‌ها برای دستیابی به آگاهی از حقیقت منتظر فلسفه بمانند. (۲۷)

اما پرسش این است که این تفاوت بین بازنمایی دینی و اندیشه^۲ فلسفی، آن‌گونه که هگل آن را می‌نامد، در چیست. پس از دگرگونی دین از طریق «ترجمه» به گفتمان بنیادی‌تر فلسفه نظرورزان، تکلیف محتوای آن چه می‌شود؟ آیا محتوای آن اثبات می‌شود یا این‌که رمزگشایی و، تلویحاً، نقد می‌شود؟

هگل استاد رسمی فلسفه در دانشگاه برلین بود — در واقع، رئیس دانشگاه برلین وی را انتخاب کرد تا در سیصدمین سالگرد تدوین اعتقادنامه آوگسبورگ یک سخنرانی عمومی در ستایش پروتستانیسزم ارائه دهد — و بی‌تردید به‌خوبی از نقش خود آگاه بود و می‌دانست نباید

۱. قلاب افزوده متن اصلی است. — م.

رفتاری از او سر بزند که مقامات پروسی آن را برخلاف نظم عمومی و اخلاقیات پسندیده تلقی کنند. اما در مواردی به نظر می‌رسد نقاب درست‌آیینی پروتستانی وی از چهره‌اش می‌افتد. مثلاً، قطعه معروف زیر از درسگفتارهای فلسفه دین هگل را در نظر بگیرید:

خدا این حرکت درونی، و، تنها از این طریق، خدای زنده است. اما این دوام تناهی نباید تثبیت شود، بلکه باید مرتفع شود [aufgehoben]: خدا حرکت به سوی تناهی و از این طریق، به مثابه مرتفع ساختن [Aufhebung] آن، حرکت به سوی خودش است. در من،^۱ به مثابه آنچه خودش به منزله متناهی را مرتفع می‌سازد، خدا به خود بازمی‌گردد و تنها در این بازگشت به مثابه خدا وجود دارد. بدون جهان، خدا خدا نیست.^(۲۸)

زبان هگل را به‌دشواری می‌توان فهمید. اگرچه «Aufhebung» کلمه‌ای آشنا در زبان آلمانی روزمره است (برخلاف «sublation [مرتفع ساختن]» در زبان انگلیسی)، اما کلمه‌ای مبهم است – یعنی می‌تواند به معنای الغا (مثلاً، برداشتن یک ممنوعیت)، حفظ کردن (نگاه داشتن چیزی برای آینده) یا برکشیدن (به معنای تحت‌اللفظی می‌توان گفت «بالا کشیدن») باشد، که به نظر می‌رسد همگی جزئی از معنای مد نظر هگل هنگام استفاده از این کلمه‌اند. با این حال، می‌توان این قطعه و قطعات مشابه را به عنوان دور کردن آموزه دینی از ایده‌های سنتی تعالی^۲ الهی و سوق دادن آن به سوی چیزی درون‌ماندگار^۳ تر و همه‌خداانگارانه‌تر قرائت کرد – خدا در جهان است و جهان برای خود تحقق‌بخشی خدا ضروری است.

این تصویر از هگل که خدا را به بخشی از جهان بدل می‌سازد وقتی پررنگ‌تر می‌شود که آنچه را وی درباره نحوه شناخت‌پذیری امر الهی برای عقل انسانی می‌گوید بررسی کنیم.

هگل در درسگفتارهای فلسفه تاریخ می‌نویسد:

اما با اشاره به شناخت از طرح مشیت الهی، یکی از مهم‌ترین پرسش‌های زمانه‌مان را پیش کشیده‌ایم: پرسش از امکان شناخت خدا – یا در عوض، از آن‌جا که آن پرسش دیگر مطرح نیست، پرسش از آموزه‌ای که به یک پیش‌داوری بدل شده است، این‌که شناخت خدا ناممکن است. در مغایرت مستقیم با آنچه در کتاب مقدس به عنوان عالی‌ترین تکلیف مقرر شده است – یعنی نه‌تنها دوست داشتن خدا بلکه شناخت او – متضاد آنچه در آن‌جا گفته می‌شود – یعنی این‌که Geist [روح] به حقیقت راه می‌برد، این‌که همه‌چیز را می‌داند و حتی در اعماق طبیعت الهی رخنه می‌کند – اکنون [باور] غالب است. (۲۹)

بنابراین شواهد متنی قوی برای این باور هگلی‌های چپ وجود دارد که از دید هگل ایمان دینی باید بر اساس معیارهای عقلی سنجیده شود. یکی از آموزه‌های دینی در این‌جا برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد. کانت به واپسین داوری، و به این‌که انسان‌ها با دورنمای مجازات در زندگی پس از مرگ مواجه‌اند، باور داشت. آیا هگل نیز چنین باوری داشت؟ در مورد دیدگاه‌های هگل در باب موضوع فناپذیری شخصی داستانی داریم که منبعش را نمی‌توان کاملاً موثق دانست. هاینریش هاینه در برلین درس خوانده بود و هگل را می‌شناخت. وقتی به *Geständnisse* [اعترافات] وی (نوشته‌شده به سال ۱۸۵۴) نگاه می‌کنیم، می‌بینیم هگل را به عنوان فردی تصویر می‌کند که تقریباً به نحوی رقت‌انگیز در افشای دیدگاه‌های شخصی‌اش احتیاط به خرج می‌دهد – بنابراین گمانه‌زنی هاینه را ملاحظه می‌کنیم درباره دوستی هگل با هاینریش بی‌یر ساده‌لوح، برادر یاکوبو مایر بی‌یر آهنگساز، که هگل می‌توانست با او راحت باشد، زیرا می‌دانست با او درگیر بحث درباره امور پیچیده یا مشاجره برانگیز نخواهد شد. در این باره، هاینه داستان زیر را نقل می‌کند:

در غروب پُرس‌تاره پشت پنجره ایستاده بودیم و من، جوانی