

طال المظالم

١٥١٢٩ - ٢٠٢٤



دانشگاه اصفهان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

گروه فلسفه

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه گرایش فلسفه غرب

تمامیت خواهی از منظر هگل

استاد راهنما:

دکتر سعید بینای مطلق

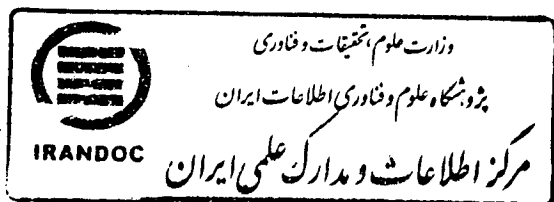
استاد مشاور:

دکتر محمد مشکات

پژوهشگر:

محمد مهدی هاشمی

آبان ماه ۱۳۸۹



۱۵۸۸۶۹

۱۳۹۰/۳/۱۸

کلیه حقوق مادی مترتب بر نتایج مطالعات،
ابتکارات و نوآوریهای ناشی از تحقیق موضوع این
پایان نامه متعلق به دانشگاه اصفهان است.



دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
گروه فلسفه

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته ی فلسفه گرایش فلسفه غرب
آقای محمد مهدی هاشمی تحت عنوان

تمامیت خواهی از منظر هگل

در تاریخ ۱۳۸۹/۸/۹ توسط هیأت داوران زیر بررسی و با درجه عالی به تصویب نهایی رسید.

۱- استاد راهنمای پایان نامه دکتر سعید بینای مطلق با مرتبه ی علمی استادیار امضا

۲- استاد مشاور پایان نامه دکتر مجید مشکات با مرتبه ی علمی استادیار امضا

۳- استاد داور داخل گروه دکتر فتحعلی اکبری با مرتبه علمی دانشیار امضا اکبری

۴- استاد داور خارج از گروه دکتر عباس حاتمی با مرتبه علمی استادیار امضا

امضای مدیر گروه

از طرف

چکیده

رساله‌ی پیش رو بر اساس یک مسئله‌ی محوری، خواهان آن است تا به نسبت سنجی میان نظام فلسفی «هگل» و پدیده‌ی سیاسی به نام «توتالیتراریسم» پردازد. راه بردن به این مسئله‌ی محوری - چنان که در طول رساله آشکار است - از پاسخ به این پرسش بر می‌آید که «مفهوم آزادی در فلسفه‌ی هگل چیست؟» برای پاسخ گویی به این مسئله، نخست نشان خواهیم داد که هگل از آغاز و در طی دوران تعلیم و دانش‌آموزی اش، همواره دغدغه‌ی آزادی داشته است و همین دغدغه‌ی بنیادی موجب می‌گردد که فلسفه‌ی وی اندیشه‌ی او را از اساس سیاسی باشد. مدعای ما این است که او یک فیلسوف سیاسی به معنای مرسوم آن نیست. یعنی این که نمی‌توان اندیشه‌ی او را در قالب یک «فلسفه‌ی مضاف» به نام فلسفه‌ی سیاسی جای داد. در عوض، امر سیاسی در متن نظام او قرار دارد و چیزی زاید و بیرونی نسبت به آن نیست. سپس کوشش شده است تا در دو جهت معنای آزادی نزد او بررسی شود. اول از جهت نگرش تاریخی او و این امر که سیر تاریخ، سیری به سوی آزادی است؛ و دوم از جنبه‌ی مفهومی تر این معنا، که با نقد اندیشه‌های معاصر وی و به ویژه نقد آموزه‌های فردگرایانه و لیبرالیستیک میسر شده است. به طبع بخش عمده‌ی او از رساله مصروف بازبانی همین مفهوم است. البته این اطاله‌ی ناگزیر تماماً در جهت درک آن چیزی است که در عنوان رساله آمده است. بدین ترتیب در فصل پایانی، نتیجه‌گیری ساده‌ی خواهیم داشت. مدعای مطرح شده این است که هگل به عنوان فیلسوف آزادی، از یک سو با نقد سویه‌های ویرانگر مدرنیته، و پا فشاری بر اینکه فرد باید مسائل مبتلا به جماعت را نصب العین داشته باشد و اصلاً فردیت او به همین تشریک مساعی در امور جماعت است؛ و از سوی دیگر با طراحی نظام مفهومی‌ای که در آن جایی برای ایدئولوژیک اندیشیدن و ترسیم آرمان شهر وجود ندارد؛ هرگز دارای نسبت‌ایجایی با شکل‌گیری پدیده‌ی توتالیتراریسم نیست.

واژگان کلیدی: هگل، روح مطلق، تاریخ، آزادی، فرد، جماعت، حیات اخلاقی، جامعه‌ی مدنی، دولت، سوپرکتیویتی، اخلاقیات، لیبرالیسم، توتالیتراریسم، هانا آرنت، اوتویا، ایدئولوژی.

فهرست مطالب

عنوان

صفحه

فصل ۱- زندگی و زمانه ی هگل

- ۱-۱- از ریشه های خانوادگی تا دوران پختگی ۲
- ۲-۱- هگل جوان و نوشته های یزدان شناسیک ۵
- ۳-۱- ورود به عالم فلسفه ۹
- ۴-۱- اندیشه ی فلسفی هگل به مثابه ی اندیشه ای سیاسی ۱۱

فصل ۲- آزادی و فلسفه ی تاریخ

- ۱-۲- دیالکتیک تاریخ - روح قومی ۲۰
- ۱-۱-۲- جهان شرقی ۲۴
- ۲-۱-۲- یونان باستان ۳۰
- ۳-۱-۲- امپراتوری رومی ۳۵
- ۴-۱-۲- مسیحیت سده های میانه ۳۷
- ۵-۱-۲- دین پیرایی (اصلاح دینی) و رنسانس ۴۱
- ۶-۱-۲- روشنگری ۴۷
- ۷-۱-۲- انقلاب فرانسه ۵۰

فصل ۳- آزادی و اجتماع

- ۱-۳- حیات اخلاقی: آزادی فردی در متن حیات اخلاقی ۵۸
- ۱-۱-۳- «حیات اخلاقی» یونانی ۶۳
- ۲-۱-۳- آزادی مدرن کانت ۷۰
- ۲-۳- نقد هگل از مدرنیسم کانتی و مضمون آشتی یابی فرد و اجتماع ۷۹
- ۳-۳- «حیات اخلاقی مدرن» ۸۷
- ۱-۳-۳- خانواده و جامعه ی مدنی - قلمرو عینی آزادی ۹۷
- ۲-۳-۳- خانواده ۹۹
- ۳-۳-۳- جامعه ی مدنی ۱۰۱
- ۴-۳-۳- آزادی ذهنی در نسبت با خانواده و جامعه ی مدنی ۱۰۳
- ۵-۳-۳- دولت ۱۰۸
- ۴-۳- نگاهی به اصحاب انگلیسی قرارداد ۱۱۱

- ۱۱۷-۱-۴-۳- نقد تئوری های «قرارداد اجتماعی» «لیبرالیسم» و «فرد گرایی مدرن».....
- فصل ۴- توتالیتراریسم
- ۱۳۶-۱-۴- تقریر آرنت از توتالیتراریسم.....
- ۱۴۳-۲-۴- کارکرد ها و شاخصه های سازمان توتالیتر.....
- ۱۴۸-۱-۲-۴- ارعاب توتالیتر.....
- ۱۴۹-۲-۲-۴- رهبر.....
- ۱۵۱-۳-۲-۴- ایدئولوژی توتالیتر - منطق توتالیتر.....
- ۱۶۰-۳-۴- آیا هگل اوتوپیا پرداز است؟.....
- ۱۷۱- منابع و مآخذ.....

فصل اول:

زندگی و زمانه ی هگل

بحث پیرامون زندگی هگل نباید به سیاق نمونه های متداول معرفی یک اندیشمند در عرصه ی آکادمیک باشد. اهمیت چنین بحثی درست از آن جهت است که بنا بر اصول خود فلسفه ی هگل، فیلسوف راستین، فرزند زمانه ی خویش است و هیچ گاه نمی تواند از زمانه ی خود فراتر رفته و یا پیوند های واقعی و زنده ی خویش با جهان پیرامونی اش را نادیده انگارد. فیلسوف به عنوان یک جان اندیشناک، که سر در بحر جل مسائل کلی جهان دارد؛ هرگز فاقد نسبت های واقعی با جهان نیست. او از مسائل و رخداد ها به اندازه ی اندیشه ها متأثر می شود و حتا هر اندازه بخواهد اندیشه ی خود را پیراسته از امور (به زعم چنین فیلسوفانی) جزئی نشان دهد؛ باز هم در تحلیل نهایی، بازتاب دهنده ی روح حاکم بر دوران خویش است. این روح حاکم هم موجودیتی غیر واقعی یا ماوراء طبیعی نیست؛ بلکه تمامیت واقعیت در فعلیت نهایی اش است. همچنین معرفی یک فیلسوف و گزارش زندگانی اش به خاطر آن نیست که بخواهیم احتمالاً با دانستن رخداد ها و کیفیت زندگی او در دوره های مختلف حیات اش، به ویژه در کودکی، ریشه های روانی برای اندیشه های اش دست و پا کنیم و مثلاً فلان مسئله را به خاستگاه روانی احتمالی فروکاهیم تا بلکه در نهایت، رویکرد فیلسوف را نتیجه ی عقده ای در نظر بگیریم که در کودکی در او شکل گرفته است.

همه ی این نگاه ها نقض آن غرضی است که در پیش گرفته ایم. به ویژه، فیلسوف مورد بحث ما دلپسته ی زندگی است. از هر آنچه غیر زنده و انتزاعی است اعراض می جوید و انتزاعیات را به قصد انضمامیات ترک می گوید. «روح مطلق» همانا «حیات» است در تمامیت آن. و کسی که در پی شناخت مطلق و به سخن درآوردن آن است، نمی تواند خود را محدود و اسیر نگرش هایی بکند، که خود آنها را ناپسندیده یافته است. به طور خلاصه نقطه ی عزیمت بحث در این فصل، شرحی مختصر از زندگی هگل است که کاملاً معطوف به رشد معنوی او است. امتداد همین بحث است که ما را به صورت بندی نمایی کلی و مختصر از نوع نگرش فلسفی هگل رهنمون می شود؛ که برای موضوع رساله از اهمیت بالایی برخوردار است. خواهیم دید که چگونه رشد معنوی هگل - به ویژه با نظر به هگل جوان - در بستر زمانه ی پر تلاطم او، به شکل گیری اندیشه ای پدید می انجامد؛ که به واقع انقلابی بزرگ در ساحت اندیشه، چه به لحاظ متد اندیشه ورزی و چه به لحاظ پرسپکتیو نظری است. خواهیم دید که چگونه زندگی در دل رخداد های زمانه، اندیشمندی چون هگل را می پرورد و آب دیده می کند و او را و او را می دارد تا برای جبران کاستی ها، به عمق فلسفه بزند. او در این راه همه ی حوزه های اندیشگی باختر زمین را مورد واکاوی و بررسی قرار می دهد و با انبانی پر، ناشی از سیر در آفاق تاریخی اندیشه، آن چیزی را به تفکر بشری وارد می کند که غایب بود: «نگرش تاریخی» بدین ترتیب مقدمات ورود جزئی تر به بحث در باب «آزادی» فراهم می شود.

۱-۱- از ریشه های خانوادگی تا دوران پختگی

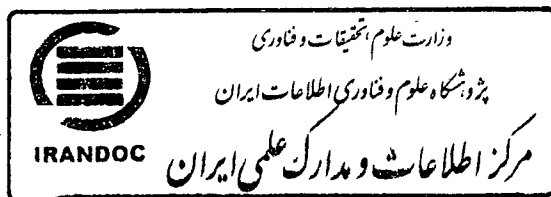
چندین نسل از خاندان «هگل ها» پیش از خود «ویلهم فردریش»، جزء صاحب منصبان و متولیان کلیسای پروتستان بودند و همین امر، مثبت قوام داشتن معنایی سخت عمیق از دیانت مسیحی در او است. مهم آن است که خود هگل، در روزگاران پس از کودکی، در کی استوار از هویت مذهبی عیسوی را در نهاد خود پرورش داد و سخت در راه آن کوشید (Beiser, 2005, 8). در زمان تولد ویلهلم فردریش، آلمان مجموعه ای پراکنده از موجودیت های سیاسی مستقل و خود مختار بود که هنوز در آن، چیزی که بعد ها هگل «روح آلمانی» نامید، به وجود نیامده بود. هگل در زندگی خانوادگی اش با پارسایی و پرهیزگاری پروتستانی خوگر بود و این مهم بدین معنا است که او از آغاز در محیطی آشنا به زهد و عرفان پرورش یافته بود (Wiedman, 1968, 14). آموزش دوره ی متوسطه ی هگل در مدرسه ای بود که هر چند بیش از هر چیز در آن تأکید بر الهیات و متون کهن بود، اما از ارزش های دوران «روشنگری» هم غفلت نمی شد. حتا به نوعی

این آموزه های مدرن در این مدرسه عرضه می شد و آموزش در این زمینه، با تعالیم یزدان- شناسیک توأم بود. در عین حال هگل در همان زمان خواننده ی حریص و پر شوق و ولع ادبیات کلاسیک و معاصر بوده است. این وقف و واسپاری جوانی خویشتن به ایدئال های اخلاقی، عقلانی و پرورشی دوران روشنگری امری فرعی به حساب نمی آید؛ بلکه این تقلای تعلیمی در زمینه ی ادبیات، جزئی مهم از بینش فرهنگی او را در روزگار سپسین شکل داد. همین دستاوردها موجب شد تا به مدرسه ی علوم دینی «توینگن» راه یابد؛ یکی از چند مدرسه ی دولتی که در آن هدف اولیه، تربیت مردانی برای خدمت رسانی به حکومت، کلیسا و آموزش و پرورش بود.

در این مدرسه است که آشنایی و دوستی سریع هگل با «هولدرلین» و «شلینگ» آغاز می شود و اهمیت این آشنایی به قدری است که آشنایی با هیچ کتاب یا محفل خاصی را - حداقل در آن مقطع - نمی توان هم سنگ آن بر شمرد. این دوستی به معنای پایان یافتن هدف تبدیل شدن به یک شخص «روحانی» برای هگل جوان بود. این دو تن نقش عوامل تسریع کننده را در این میان ایفا کردند و در نهایت، هگل از اهداف مدرسه ی دینی دور شد و به سوی فلسفه گرایش یافت (Wiedman, 21). این سه یار دبستانی آغاز به خواندن و بحث کردن پیرامون آثار «روسو» و «شیلر» کردند و از این پس برای هگل مرحله ی کشف کانت است. هگل در آغاز دل نگران تفکر کانتی بود که به نظر می رسید بیش از حد بر عقل روشنگری تکیه کرده است و بدین ترتیب نمی تواند عامل بشری را در تمامیت وجود اش بازشناسد. این نگرانی ها همراه بود با گشوده شدن افقی از امید برای اصلاح سیاسی و ایده های نوین که می توانست وضعیت اجتماعی و سیاسی آلمان را دگرگون سازد.

انقلاب کبیر فرانسه بزرگ ترین تأثیر را بر هگل و دوستان اش بر جا نهاد. آنها رویداد های فرانسه را با جدیت و دقت دنبال می کردند و آرزو داشتند که رخداد مشابهی نیز سرزمین مادری آنها را درنوردد. هگل به مانند بسیاری از آلمانی ها در آن زمان، تمایل داشت تا انقلاب فرانسه را شرحی نوین از دین پیرایی پروتستانی قلمداد کند؛ امری که مقرر می فرمود تا جامعه به شرایط اخلاقی بهتری رهنمون گردد. همچنین این ایده ی زهد گرایانه ی پیوریتنی بر او اثر گذاشته بود که اصلاح کلیسا کافی نبوده است و آنچه بدان نیازمندیم، اصلاح تمام و کمال جهان است؛ و انقلاب فرانسه راهی است به سوی چنین اصلاحی. در طی این دوره است که هگل خود را وقف اندیشه ی مشروطه خواهی و نیز این اندیشه کرده بود که «حقوق سیاسی» باید در پرتو نوعی کنش گری اجتماعی و ممارست اجتماعی قوام و استحکام یابد

(Wiedman, 26).



این نکته را نباید مغفول نهاد که هگل از همان جوانی مدافع تغییر و اصلاح سیاسی و اجتماعی بوده است و نه مدافع وضع موجود. البته این نکته در ادامه ی بحث روشن خواهد شد و نیازمند آن است که ما درک کامل هگل از مفاهیمی چون «آزادی»، «دولت»، «تاریخ»، «مذهب» و... را بشناسیم. به ویژه در این میان مباحث مطروحه در حوزه ی دین دارای اهمیت درجه ی اول هستند. به جرأت می توان هسته ی اصلی ذهنیت هگل را در دل مشغولی های دینی او سراغ گرفت؛ جایی که او معتقد است «روح ملی» به عنوان شاکله ی اصلی هویت، رنگ و نشان پایه ای خود را پیدا می کند. ما باید به دقت مراقب تناظر ایده های فلسفی و بحث های نظری هگل در باب دین باشیم و از رصد کردن آنها غفلت نکنیم؛ چراکه این نظروزی های دینی، کاملاً با تمامیت اندیشه های او گره خورده اند.

در سال های ۱۷۹۰ و به هنگام مطالعه ی آثار «یاکوبی»، هگل شیفته ی بحث «همه خدا انگاری» شد. یاکوبی استدلال می کرد که خرد روشنگری و اخلاق و دین طبیعی ناشی از آن، ویران گر و زایل کننده ی ایمان و اخلاق است. در حمله ی او به خرد، «خرد گرایی» با «طبیعت گرایی علمی» و به ویژه با پارادایم مکانیستیک توضیح و تبیین طبیعت، این - همان در نظر گرفته می شد. یاکوبی «اسپینوزا» را به عنوان سرنمون این ناتورالیسم علمی قلمداد می کرد، زیرا اسپینوزا علل نخستین را کنار نهاده بود و در نظر داشت که هر چیزی در طبیعت مطابق با قواعد مکانیکی رخ می دهد. اسپینوزا همچنین دوآلیسم تن و روان را به سود این نگره که این دو فقط جنبه ها و ابعاد جوهری واحد هستند، انکار می کرد. دگرگونی در اسپینوزا گرایی، تغییری جدی در آلمان آن دوره محسوب می شد. بسیاری از آلمانی ها حسن کردند که انکار خدای شخص وار، موجب استحاله و فروریزی مسیحیت می شود و رو به سوی خدا نا باوری دارد (Beiser, 36).

هگل و دوستان اش در آغاز راه پذیرش اندیشه های مذهبی ای بودند که یکسره با اندیشه های مذهبی حاکم در حوزه ی علمیه ی توینگن متفاوت بود. چالشی که یاکوبی ایجاد کرد، روشنگری را در وضعیتی بغرنج میان دو راهی رها ساخت: یا «خدا نا باوری عقلانی» و یا «ایمان غیر عقلانی». هگل با وجودی که در ابتدا توسط سخنان یاکوبی برانگیخته شده بود و با او همراهی نشان می داد، سر انجام متقاعد شد که باید به دنبال راهی در میان این بغرنج باشد (Beiser, 43). برای هگل جوان که تحت تأثیر «روسو» بود، غیر عقلانی می نمود که فکر کند ایده ی عقل روشنگری تنها عامل برانگیزاننده ی عمل انسانی باشد. افزون بر این هگل مذهب ملی اصیل را با دین یونان باستان یکی می گرفت (Wiedman, 22-23). در حالی که دین مسیحی افراد را به این گرایش سوق می دهد که خود را شهروند ملکوت بدانند؛ دین یونانی شهروندی مدینه را شریف می شمارد و آن را تعلیم می دهد. هگل از خواندن آثار «هردر» این ایده را بر می چیند که قطعه قطعه

سازی مدرن اجتماع، زندگانی را به سمتی سوق داده است که دیگر قابلیت ترسیم هیچ شکلی از علاقه‌ی جمعی را ندارد. همچنین از هردر می آموزد که عقل باید با عاطفه و احساس تکمیل شود و نیز با شوق و شور همراه و متناظر گردد. در این دوره هگل «مذهب ذهنی» (سویژکتیو) را به عنوان ابزاری برای غلبه کردن بر این تکه پارگی اجتماعی در نظر می گرفت. هرچند این راه حل هنوز نا پخته و نا پرورده بود، اما نشان گر این واقعیت بود که دین و آموزه های الهیاتی چه نقش پر رنگی در نگاه آشتی - جویانه ی او نسبت به چند پارگی زندگی مدرن دارد.

۱-۲- هگل جوان و نوشته های یزدان شناسیک

هگل پس از فارغ التحصیل شدن از مدرسه ی الهیاتی، معلم سرخانه ای در شهر «برن» شد و در این مدت مطالعات خودش را عمق بخشید. او در این دوره آثار فیلسوفان و اقتصاد دانان بریتانیایی را مطالعه کرد و همین امر به پیشرفت فهم او از مفهوم «جامعه ی مدنی» یاری رساند که بعدها در «اصول فلسفه ی حق» تقریر مفصلی از آن عرضه کرد.

کتاب دست نویس «شریعت مذهب مسیح» را در همین دوره نگاشت که پس از مرگ او منتشر شد. در این کتاب، هگل می کوشد تا دست - آمده های فکری اش در آن زمان را با یکدیگر تألیف و ترکیب کند. این اندیشه ها شامل شرحی از سقوط امپراتوری روم و نقش مسیحیت در آن و نیز بازسازی مذهب مسیح به عنوان مذهب اخلاقیّت توسط کانت می شد. هگل نشان می دهد که چگونه این دو شرح می تواند در تصویری یگانه از مسیحیت به آشتی برسد. «شریعت» در مذهب بیش از همه متکی بر اوامر اقتدار است تا اوامر خرد. ریشه ی تشریحی شدن آیین مسیح در دین یهود نهفته است. مسیحیت، در تعین یهودیتی پنهان خود، به وادی فساد ی کشیده می شود که توان مقابله با آن را ندارد (زنوی، ۱۳۸۲، ۳۸). هگل می گوید که خود مسیح هرگز نمی خواست یک مذهب تشریحی بنا نهد. هگل میان آن عیسایی که در نگرش کانتی به عنوان شخصیتی اخلاقی - مذهبی معرفی شده است (که فقط می خواهد مردم آزاد باشند و توانایی های خودشان را توسعه بخشند تا قواعد اخلاقی را خودشان بر خودشان وضع و اجرا کنند) از یک سو، و بنیان گذاران کلیسا، حواریون و پدران نخستین کلیسا، به عنوان فاسد کنندگان آموزه های مسیح و مبدلان آن به مذهبی تشریحی، تمایز قائل می شود (Hegel, 1948, vi, 71). آموزه های خود مسیح، تشریحی و ایجابی نیستند و معنای شان این نیست که یک نظام اقتدار گرا را جایگزین نظام اقتدار گرای کهن سازند. آموزه های مسیح بیش از همه

دل مشغول کمال فرد انسانی است. به درستی که انتقاد از شریعت زدگی مذهب، در ارتباط با مسائل حیات اخلاقی و اجتماعی است. به نظر هگل، مسیحیت باید بیش از هر چیزی افراد را به سوی آزادی سوق دهد و این چیزی است که مسیحیت تشریحی از پس آن بر نمی آید. علاوه بر این او ایده ی مذهب اخلاقی کانت را با نقد خود از زندگی پاره پاره ی مدرن ترکیب می کند. در این کتاب (شریعت مذهب مسیح) او از حقوق و عدالت بحث می کند و برای نخستین بار می کوشد تا میان فرد و جامعه آشتی دوباره ای برقرار سازد (ibid,97).

پس از دوره ی اقامت برن، نوبت به دوره ی اقامت در «فرانکفورت» می رسد و آن جایی است که هگل تحت تأثیر «هولدرلین» کتاب «روح مسیحیت و سرنوشت آن» را به رشته ی تحریر در می آورد. این رساله با این مفهوم جان گرفته است که سرنوشت و تقدیر مردمان نمی تواند به عنوان حاصل عوامل اتفاقی و پراکنده فهم شود. وی در این اثر استدلال می کند که مفهوم «امر مطلق» کانت، صورتی از خود - اجباری است که بیان دیگری است از بیگانگی انسان ها از طبیعت و از یکدیگر. هر چند مفهوم کانتی اخلاقیات به عنوان قانون گذاری خود مختارانه، پیشرفتی مهم نسبت به یهودیت به شمار رود. در مفهوم کانتی «فضیلت»، «امر عام حاکم می شود و امر خاص محکوم». هگل در این اثر خود، روح مسیحیت را به مثابه ی عشق می فهمد که بنا بر آن، هم از فرمان برداری برده وار منتسب به یهودیت تعالی می جوید و هم از اخلاق گروی خشک و سرسختانه ی کانتی. او در این رساله می گوید که نا همخوانی درون ما بین خرد و احساس مرحله ای ضروری از تکامل است. اما وحدت مجدد نهایی تنها با مذهب، که چونان وحدت تأمل و عشق درک می شود، قابل حصول است (اینوود، ۱۳۸۸، ۷۸-۷۹). همچنین هگل توجه دارد که انسان ها منفرداً آزاد اند؛ آنگاه که مطابق با اصولی عمل کنند که از روح آزاد مردم به مثابه ی کل پیروی می کند. آنها به مثابه ی افراد جداگانه و منفرد آزاد نیستند (Hyppolite, 1974, 67-69). بالاخره هگل با این میزان پافشاری بر سر مردم و «جماعت»، بیش از هر چیز در برابر فرد گرایی افراطی در لیبرالیسم موضع می گیرد.

به نظر هگل از طریق پروتستانتیسم است که مسیحیت راه میان کاتولیسیسم تا فلسفه را طی و به فلسفه گذر می کند؛ یعنی از شهود وحی به معرفت عقلانی. وساطت و میانجی گری فلسفه موجب پیدایش شکل والاتری از مذهب، از رهگذر رفع و باز - پیوند یابی امور متقابل می شود (Wiedman, 28). حتا هواداری اش از «مذهب ذهنی» در برابر «مذهب عینی» ناشی از اعتباری است که برای پروتستانتیسم قائل بود.

با وجود اینکه این آثار اولیه در مجموعه ی نوشته های موسوم به یزدان شناسیک، روش دیالکتیک را به نحو جزئی و مشخص نشان نمی دهند؛ اما هگل در همین آغاز، دیالکتیکی اندیشیدن را شروع کرده است و

در همین اندیشه ی تاریخ نگر اولیه اش، «وحدت»، «باز - پیوند یابی» و «ارتفاع متقابلان» را به عنوان تقدیر نهایی لحاظ می کند. او در «روح مسیحیت» برای نخستین بار ایده ی روح خود را صورت بندی می کند. همین طور مفهوم دیالکتیک، باز - پیوند یابی و مفهوم ارگانیک جهان برای نخستین بار عرضه می شوند.

از دید او مذهب باید بر آمده از احساس و باور اخلاقی همه ی مردم باشد تا به این اعتبار بتواند به لحاظ روحی مظهر وحدت اخلاقی اجتماع گردد. اعمال و مناسک مذهبی می توانند به تدریج حیات و معنای اجتماع را به اعضای خود تلقین کنند. هگل در آثار یزدان شناسیک اش، با میزان معتابهی از مسائل فلسفه ی سیاسی سر و کار دارد. او باور دارد که مذهب می تواند انسان را قادر سازد تا از زندگی کرانمند و محدود خود فراتر رود و خود را با زندگی بی کران یا روح که بر جهان چیره است، وحدت بخشد (اینوود، ۷۹). مسیر تفکر فلسفی هگل جوان با استدلال در زمینه ی برقراری تفکیکی شکل گرفت که او در همین آغاز راه میان «مذهب ذهنی» و «مذهب عینی» قائل شد (هیپولیت، ۱۳۶۵، ۲۳). هگل جوان در ابتدا افکار خود پیرامون «انسان»، «دوران مدرن» و «تاریخ» را بر شالوده ی این الگو استوار ساخت؛ به گونه ای که فلسفه ی بلوغ یافته ی وی متضمن بسیاری از این نکات آغازین است (زنوی، ۲۵). بدون تردید اندیشه های روشنگری بر این تلقی اثر گذار بوده اند. هگل جوان در تکاپو برای مذهبی زنده است که ریشه های آن را باید در یونان جست. اگر کانت می کوشید مروج گونه ای «خدا پرستی روشنگرانه و عقلانی» باشد؛ هگل در عوض می کوشد تا به جای تثبیت مذهبی با خدای متعالی، مذهبی همگانی و درون ماندگار برای انسان را بیابد که دیگر به مانند «دین محدود در حدود عقل» کانت، نازنده و بی اثر نیست؛ بلکه می تواند مبنایی برای شکل گیری روح ملی باشد. او در همین دوران خود را وقف پژوهش کاملی در فلسفه ی اخلاقی و حقوقی کانت کرد. برداشت خاص هگل از مذهب بر خلاف برداشت فیلسوفان روشنگری است. عقل گرایی مجرد آنها مذهب را از زندگی درونی و محتوای معنوی اش تهی می کند. اما برای هگل مذهب یکی از مهم ترین تجلی های جان در یک قوم خاص است. «به همین دلیل تشکیل روح قومی از نظر هگل تابع مذهب قومی است، یعنی وابسته به تشریفات و اسطوره هایی است که درک آنها از فهم مجرد بشری ساخته نیست، زیرا این نوع فهم، تشریفات و اسطوره های نامبرده را از پیرامون معنویشان جدا می کند و معنایی را که آنها در اصل خود داشته اند از آنها می گیرد» (هیپولیت، ۲۵). مذهب را نمی توان از راه «فاهمه» درک کرد. این رأی تا انتها با هگل می ماند. مذهب نمودی ماورای فردی است. نمودی است از کلیت یگانه ای که نام آن روح قومی است. با این همه پرداخت هگل از این مفاهیم تا اینجای کار چندان مفهومی نیست. همین مسیر او را به نقد مسیحیت می کشاند.

هگل می‌خواهد جزم‌های مسیحیت را رد کند. «تعالی‌خدایی» موضوع انتقاد اساسی است که هگل آن را منشأ بیگانگی انسان می‌داند (زنوی، ۳۲-۳۴).

تمایز مذهب ذهنی و عینی راه به تمایزی دیگر می‌برد که به لحاظ محتوا، سویه‌های سیاسی و اجتماعی عمیق‌تری دارد. «هگل در نخستین مطالعاتش درباره‌ی مذهب... بر آن است تا انسان مشخص واقعی را باز یابد که وجود او تحت تأثیر تفکری نفی‌کننده‌ی زندگی... به استعدادهایی چون عقل و حساسیت تفکیک شده است. اما انسان مشخص واقعی هم موجودی کاملاً فردی جدا از هم نوعان خویش و... پیرامون روحانی خویش نیست» (هیولیت، ۲۴). از همین جا هگل تمایز دیگری را میان «مذهب خصوصی» و «مذهب قوم» (یا مذهب همگانی) در کار می‌گیرد. مذهب همگانی بیش از همه واجد سویه‌های نهادین مذهب ذهنی است و در مذهب خصوصی می‌توان رفته رفته خطوط مذهب عینی را باز یافت (زنوی، ۴۱). خصوصی بودن به تعبیری همان خودخواهی و بی‌رغبتی به امر کلی است که به ویژه امروزه روز از سوی «دین‌داران فانتزی مدرن» تبلیغ می‌شود و شعار معروف آنها همین است که دین امری مربوط به حوزه‌ی خصوصی هر کس است و به هیچ کس دیگری ربطی ندارد. این بحث درباره‌ی مذهب همگانی و تمایز آن با مذهب خصوصی، راه به بحث پیرامون وضع اجتماعی انسان می‌برد که ناظر بر نقد هگل از جهان مدرن و انسان این دوران است. به طور خلاصه فرد «بورژوا» متناظر است با توصیفی که هگل از انسان تحت دین خصوصی یا عینی می‌کند. بورژوا انسانی است که فعالیت‌اش محدود به حوزه‌ی زندگی خصوصی بوده و از وحدت بنیادی جمع دوری می‌جوید (زنوی، ۴۲-۴۳). این همان سمت‌گیری انتقادی به آینده است. از آنجا که مذهب عینی و به طبع مذهب خصوصی، بنیاد زندگی اخلاقی انسان را انتزاعی می‌کند؛ هگل آن را دین «انتزاعی» می‌خواند که سالب «احساس فردی» از انسان است. جامعه‌ی تحت مذهب عینی که جامعه‌ای متشکل از افراد گمنام است، جامعه‌ای انتزاعی است، چرا که تحت چیرگی مجردات بی‌روح است. چنین جامعه‌ای قابلیت اتومیزه شدن دارد که مقارن خصوصی شدن است.

هگل در دوره‌ی «ینا» پس از آنکه خود را واداشت تا بر اندوخته‌های فرهنگی‌اش بیافزاید، به تدریج در حال پروراندن نظام فلسفی خاص خودش شد و این کار را در پرتو تعیین نسبت خود با فلسفه‌های رایج انجام داد. درس گفتارهای او همگی بر نگاه خاصی دلالت داشتند که بسیار غیر معمول و ویران‌گر بود. او پیشرفت تاریخی آگاهی فلسفی را به عنوان عاملی قطعی در سیستم در حال تولدش به کار گرفت (Wiedman, 33). مفهوم «روح مطلق» که در این سال‌ها در حال شکل‌گیری است، به یکباره ظاهر نمی‌شود بلکه به آرامی تن آورده می‌شود و این همه از پس تلاش‌های نخستین هگل در گلاویز شدن‌اش با مسائل حوزه‌ی دین است.

او می‌خواهد در این راستا حیات معنوی آلمان را واریسی کند و امکان فراهم آوردن مبنای اصلاحات اخلاقی و اجتماعی را جستجو کند. در حالی که «شاه نشین های آلمانی» پراکنده و منفرد هستند، در فرانسه ی انقلابی، انقلاب مردم را گرد هم آورده است و این کار را تحت عنوان «ملت فرانسه» انجام داده است. به زعم هگل برای آنکه این توانایی در آلمان هم پیدا شود، لازم است که «روح» به فهم در آید. «ویژگی اصیل و رام نشده ی ملت آلمان، تعیین کننده ی ضرورت تخطی ناپذیر تقدیر آن است.» (ibid,54)

هگل مقاله ی «قانون اساسی آلمان» را می‌نگارد و در آن فهم او از وضعیت فئودالی سرزمین آلمان، او را به این سمت هدایت می‌کند تا نتیجه بگیرد که نظام اصیل آزادی آلمان، بدل به «نظام نمایندگی» می‌شود که خودش نظام همه ی دولت های اروپایی مدرن خواهد شد. به تعبیری دیگر شاکله ی عام روح جهانی از این اصل متولد شده است؛ یعنی، آزادی آلمانی همراه با اصل نمایندگی، نشان یک مبدأ تاریخی است. هر چند آلمان تمثیل مدرنیته ی سیاسی را به باقی جهان ارزانی می‌دارد اما خودش قادر به تحقق آن ایدئال نیست؛ و همین امر مایه ی اصلی دل نگرانی هگل در تمام طول عمرش است (Hegel, 1999, 62-66). خاستگاه هگل هم از آغاز، چنانکه گفته شد، در اصل و بُن مایه اش، خاستگاهی «عملی» است و همین خاستگاه با پیش روی خود مسیری را می‌یابد که رفته رفته دور شدن از روشنگری است.

۱-۳- ورود به عالم فلسفه

لازم به ذکر است که هر چند هگل روح مسیحیت را بر مبنای عشق درک می‌کند؛ اما از هر برداشتی از ایمان که در مقابل اندیشه ی مفهومی قرار می‌گرفت، به یکسان اکراه داشت. او تحت نفوذ روشنگری نمی‌توانست بپذیرد که آموزه ای خاص بر مبنای اقتدار پذیرفته شود. در عین حال هر نوع دیدگاه دو جهانی و هر نوع ماوراء جهانی که به مثابه ی پناهگاهی دور از جهان دنیوی و واقعیت سکولار وضع می‌شد را، رد می‌کرد (اینوود، ۱۰۲). از جهت دیگر هگل ضعفی را که در نتیجه ی ظهور مدرنیته در ایمان مسیحی رخ داده بود و آن را بدل به ایمانی سست کرده بود می‌دید. او نمی‌توانست ذات مطلق را صرفاً به عنوان هستی ناب در نظر بگیرد (هگل، ۱۳۸۷، ۳۵-۳۷). چنین ایمانی از نظر او هم از لحاظ ذهنی تهی است و هم ناتوان از این است که کانونی برای ایمان مردمی باشد، که تحت الگوی سود انگار واقعیت سکولار شده، هر چه بیشتر از خود بیگانه می‌شوند. یک سوی تقابل، جان بیگانه شده از سپهر الوهی اش است و سوی دیگر، جهان روشنگری؛ که هگل می‌خواهد آن را با عقل نظرورز [دیالکتیکی] آشتی دهد (همان، ۳۴-۳۵). درگیری با عمل و اندیشه

ی سیاسی و نظر ورزی در حوزه ی دیانت، خط سیر مکرری است که تا تقریر اثر سترگ «پدیدارشناسی روح» و بعد از آن تا آخر عمر هگل را رها نمی کند. فلسفه ی تاریخ و سیاست هگل (که در پدیدارشناسی روح به نحو هم بود حضور دارند) بر پیش هستی شناختی او بنا شده است (تیلور، ۱۳۸۲، ۱۴۱). بی شک نگاشتن پدیدارشناسی نقطه ی عطفی در حیات اندیشگی هگل است. او در این کتاب به قول خودش دانش را «در سیر تکوینی آن شرح می دهد» اینجا نقطه ای است که هگل به طور کامل، حرفه ای و تام به فلسفه می پردازد. تکوین دانش، فرآیندی متطور و تاریخی است و این تطوّر و صیوروت، همانا شأن راستین هستی است. بنا بر این دانش و شناخت، از جهان و دگرگونی های آن جدا نیست. شرح دانش در فرآیند آن که پدیدارشناسی آن را تقبل کرده است، حرکتی است که تا رسیدن به درک راستین آگاهی به مثابه ی روح خود - شناسنده، باز نمی ایستد و همین سیر تکوینی آگاهی بازنمایاننده ی شناخت «مطلق» است. در پدیدارشناسی است که می فهمیم هیچ شناختی به عنوان امر داده شده ی اولیه و بی واسطه حاصل نمی آید. نه شهود حسی و نه شهود عقلی، هیچ کدام نمی توانند ما را به نحو بی میانجی شناسا کنند. (مجتهدی، ۱۳۸۰، ۴۸) پدیدارشناسی نشان می دهد که آزاد بودن، صرفاً به این معنا نیست که شخص منفرد در انزوا به اظهار وجود پردازد؛ بلکه به جای آن آزادی در قرار گرفتن در متن پیچیدگی ها و قرار گرفتن در متن روابط با دیگر وجودهای خود - آگاه است.

از آنجا که آلمان فاقد روح ملی است و به شدت هم نیازمند آن است، تأسیسات کهن دیگر قادر به پایستن نیستند و باید به نهاد ها و تأسیسات مدرن و جدید راه بدهند. هر چند هگل در این دوران از زندگی و کار، تحت نظارت سانسورچی های باواریایی، کسل و دل زده شده بود؛ اما فرصتی هم یافته بود تا به ایده های سیاسی خود سامان دهد. سردبیری «مجله ی انتقادی فلسفه» به طور کل امکان مناسبی برای او فراهم آورده بود و هگل را قادر می ساخت تا با فلسفه ی معاصر درگیر شود و برخی از درونمایه ها و مفاهیمی را که بار دیگر در پدیدارشناسی روح انتشار یافت، بسط و تکامل دهد (اینوود، ۱۴۵). دیدگاه های سیاسی او را مشاهدات روزنامه نگارانه اش تقویت و تأیید می کرد: هیچ اصلاحی نمی تواند بدون عمل اجتماعی مستدام و استوار و بدون خود شناسی (هویت یابی و انسجام درونی) در میان انسان ها، ثمر بخش و نافذ باشد. در غیر این صورت آنچه اصلاح خوانده می شود، فقط ظهور ایدئال ها و ترجیح هایی است که عده ای افراد به جای ترجیحات و ایدئال های عده ای دیگر می نشانند. با این همه شغل روزنامه نگاری با وجود مزایای اش، آن نیست که هگل را ارضا کند. زندگانی هگل مسیری دیگر می یابد و راه دانشگاه را پیدا می کند. شرح رخداد های این دوران

خالی از لطف نیست؛ اما بی شک منجر به اطاله ی کلام در بحث مورد نظر ما می شود. اما به طور خلاصه باید اشاره ای به مواضع و رویکرد های او درباره ی مسائل مبتلا به سیاسی در دوره ی دانشگاهی اش داشته باشیم. هگل سخنرانی افتتاحیه اش در دانشگاه «هیلدبرگ» را به موضوع رابطه ی میان «روح» و «آلمان» اختصاص می دهد. او طریقی را که در آن آلمان چشمان خویش را به آگاهی تاریخی گشوده است و نیز طریقی را که در آن به مأموریت فرهنگی و وظیفه ی تعلیم آگاهی ملی مردم واقف شده است، تحسین می کند و می گوید که «روح» به آلمان عزیمت کرده است.

در این دوره ی پختگی اندیشه است که باور می کند کار فلسفه ساختن واقعیت نیست بلکه بیش از آن شناخت واقعیت جاری و هم روزگار است. برای مثال، کتاب «اصول فلسفه ی حق» اثری است که در آن اندیشه های بلوغ یافته ی هگل در باب نظام واقعی تأسیسات اخلاقی و اجتماعی، ظهور می یابند. این کتاب همواره متهم شده است به اینکه از استبداد دولت «پروسی» دفاع می کند. اما واقع امر آن است که ایده ی کانونی این کتاب تماماً از دغدغه ی عمر هگل حکایت دارد. او می گوید که آنچه «حق» به حساب می آید، در کل، آن چیزی است که برای تحقق آزادی ضروری است. علاوه بر این، اگر مردم با هدف جمعی اجتماع سیاسی همراه و سازگار باشند، آنگاه حمایت قانونمند از حقوق مبنایی آنها باید تضمین گردد. هدف هگل و آرزی او برای آلمان، تحقق مفهوم فلسفی دولت است و برای همین نمی توان او را ایدئولوگ دولت پروس دانست. (جهانبگلو، ۱۳۶۹، ۶۹) به طور خلاصه هگل در این کتاب می کوشد «فرد» را درون متن یک جماعت همراه کند و ترجمه ی معاصر این مطلب تسامحاً این است که او می کوشد میان دو حد لیبرالیسم و کمونیتاریانیسم حرکت کند.

۱-۴- اندیشه ی فلسفی هگل به مثابه ی اندیشه ای سیاسی

از ارتباط میان اندیشه ی فلسفی و زمانه ی ظهور آن سخن گفته ایم. بدون شک «دورانی که فکر هگل فرزند مشروع آن است، یکی از بزرگ ترین لحظات شکوفایی فرهنگ انسانی است» (جهانبگلو، ۲۹). منتها در اینجا سخن از آن نیست که دیدگاهی «تاریخی گرایانه» را مطرح کنیم. با یک سؤال ادامه دهیم: تا چه حد بستر تاریخی و وقوع رویدادها را بر شکل گیری اندیشه ها مؤثر می دانیم؟ به عبارت دیگر آیا اندیشه ی فلسفی محصول مستقیم تاریخ تحقق یافته است و خود اثری بر شکل گیری دوران (و به تعبیر هگل، روح دوران) ندارد؟ طبعاً نمی توان ارتباط مستقیم فلسفه با حیات سیاسی را منکر شد. جدا شدن از زندگی سیاسی،

یکی از آفت‌هایی بوده است که در برهه‌هایی دامن اندیشه را گرفته است و آن را هر چه بیشتر از اثرگذاری دور کرده است. این بحث که در همه جای متن پیش رو به عنوان اصل راهنما (یکی از اصول راهنما) خودنمایی می‌کند، ناظر به همین پرسش است: «پیوند فلسفه و سیاست در بنیادی‌ترین معنا چگونه است؟» ماهیت این پرسش کاملاً در پیوند میان نگرش تاریخی، خودتاریخ و اثرگذاری آن بر اندیشه از یک سو، و تلاش اندیشه در راستای فهم واقعیت و جهان از سوی دیگر، قابل فهم است. بستر تاریخی ظهور اندیشه، خود، آن عرصه‌ای است که اندیشه‌ی برانگیخته شده در صدد فهم و بازیابی آن است. این ارتباط دو سویه و تأثیر و تأثر متقابل، سرشت پرسش مطروحه را نمایان می‌سازد و معلوم ما می‌کند که پرسش از چستی منطقی رابطه میان فلسفه و سیاست، پرسشی نیست که در ساحت «فلسفه‌ی سیاسی» (به معنای فنی کلمه) مطرح شود. به همین سیاق، فلسفه‌ی هگل و سیاست دارای پیوندی هستند که نمی‌توان به نحو «کالبدشناسانه» آن را درک کرد. یعنی نمی‌توان با الگو قرار دادن مفاهیمی چند - برگرفته از حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی - الگویی را طراحی کرد و با اتکای به آن، هر آنچه رنگ و بوی سیاسی دارد را از دل متون نگاشته شده‌ی فیلسوف بیرون کشید و آنگاه، تحت عنوان اندیشه‌ی سیاسی او معرفی کرد. این روش همان روش «کالبدشناسی»‌ای است که هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی برای اشاره به «نا - زنده بودن» برخی تفکرات از مثال آن بهره می‌جوید. بدین گونه سخن ما نباید تکرار مکرر اصول اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک باشد که در آن همه‌ی تمنای فلسفی فیلسوف سیاسی در آن بود که دریابد چه کسی باید حکومت کند، و اینکه نظم سیاسی راستین کدام است (بی توجه به اینکه آیا این نظم راستین در همه‌ی زمان‌ها و در همه‌ی جوامع به یکسان قابل انطباق هست یا نه) و... فیلسوف سیاسی کهن می‌کوشید تا شکاف میان هر آنچه فی نفسه مطلوب است و آنچه در شرایطی خاص امکان پذیر است را از میان بردارد و نادیده اش انگارد (اشتراوس، ۱۳۷۳، ۸۷). در معنای سنتی، فلسفه‌ی سیاسی دل مشغول احکام «ارزشی» است. احکام «هنجارگذار»، که باید‌ها و نبایدها را معلوم کنند.

در فلسفه‌ی جدید، به ویژه از آن هنگام که «نیکوکولو ماکیاوللی» پا به عرصه گذاشت، دیگر سخن گفتن از اهمیت و ارزش «زندگی بخردانه» فراموش شد. از آن پس دیگر برای فیلسوف سیاسی مهم نبود که بکوشد سرشت انسانی را به سمت والاترین ارزش‌ها سوق دهد.

چه اتفاقی افتاده است؟ سیاست هدف خود را دیگر کرده است؟ یا آنکه اندیشمند فیلسوف برای انسان و جهان معنایی دیگر و هدفی دیگر را برگزیده و تشخیص داده است که به تبع آن برای اش سیاست، آنی نیست که برای سقراط و افلاتون بود؟ هگل گفت: سیاست جانشین تقدیر شده است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۲۴۴). آنچه هگل به آن اشاره داشته است، تغییری بوده که در روح زمان رخ نموده است. آغازگر این تغییر را هم (به تأیید

بسیاری اندیشمندان) باید ماکیاوللی بدانیم. او در آثار خود به وضوح میدان دار تحلیل امور سیاسی مبتنی بر «رنالیسم» است و اندیشه‌ی سیاسی را در قلمرو اخلاق و حوزه‌ی دین مطرح نمی‌کند، چراکه این حوزه‌ها نسبتی با «منطق مناسبات قدرت» ندارد. در این جا اهمیت دو چیز اساسی است و باید تا انتها به آن توجه داشت: یکی «سکولار شدن سیاست و جهان در تمامیت آن» و دو دیگر، «توجه به عالی‌ترین واقعیت سیاسی دوران جدید، یعنی دولت و مصالح دولت ملی» (همان، ۴۸۷).

ماکیاوللی و موج تجدد برآمده از اندیشه‌ی او (که اشتراوس آن را نخستین موج تجدد نامیده است) از دو جهت در فهم معمای هگل و پرسش ما مبنی بر چیستی رابطه‌ی وثیق فلسفه و سیاست، دارای اهمیت است. اندیشه‌ی ماکیاوللی، هم واجد اندرونه‌هایی نطفه‌گون است که از راه او به اندیشمندان دیگر و از جمله هگل رسیده است؛ و هم مقوم جهانی است که هگل در تلاش برای فهم آن، توجیه آن و احیاء آن، تغییر آن است. درگیر بودن در این جهان جدید و درک پیوندهای اندیشمند مورد پرسش ما با آن، همان سرخشی است که می‌تواند به فهم ارتباط وثیق میان فلسفه و سیاست بیانجامد.

رنالیسم، آنگونه که اینجا گفته می‌شود، حامل بار معنایی متداول خود نیست. مراد از واقعیت و اعراض از خیال پردازی، بیش از هر چیزی توصیف آن «حقیقت مؤثری» است که از محدوده‌ی صرف واقع فراتر نمی‌رود. «این دریافت جدید از حقیقت مؤثر امر واقع، در تعارض با شیوه‌های خیالی فرمانروایی، همه‌ی عوامل و علیت‌های مؤثر در عمل سیاسی را شامل می‌شود که ظاهرسازی - و البته بیشتر از آن، منطق «نمود» در تعارض آن با واقعیت «بود» - بخشی از آن است. در قلمرو عمل سیاسی، هر عمل و نیرویی که نقش مؤثر در آرایش نیروها و دگرگونی آنها داشته باشد - حتا ظاهرسازی و نمود... حقیقت امر واقع است» (همان، ۴۸۸-۴۸۹). این دیدگاه همان فاصله گرفتن از دوگانگی «بود - نمود» در سنت افلاتونی است و ما را کاملاً به یاد منطق هگل می‌اندازد. نزد هگل ذات و باطن از ظاهر و نمود جدا نیست. همبستگی میان عمل و نظر همان است که به عنوان بارزه‌ی ایدئالیسم هگل معرفی شده است. در پی‌گیری ماهیت سیاست در جهان جدید، درمی‌یابیم که «قدرت در اندیشه‌ی سیاسی جدید، واقعیتی دیالکتیکی است، فراهم آمده از اجزایی که در عین تنش وحدت دارند و وحدت آنها برآمده از تنش و کثرت اجزاست» (همان، ۴۹۵). اکنون می‌توان به نحو مقدماتی و در شمایی کلی، این تلقی اندام وار جدید از قدرت سیاسی را که دیگر در پی ساخت و پرداخت حاکمی خیالی و مثالی نیست، به دیدگاه هگل در باب دولت پیوند داد. در اینجا مهم این است که بینیم ارتباط هگل با مسائل دنیای جدید، چه اثری بر نوع فلسفیدن او داشته است؟ و آیا راهنمای ما در ادامه‌ی این بحث باید تحلیلی مبتنی بر «تاریخی‌گری» باشد؟ «در تمام تغییر و تحول‌های فلسفی هگل جوان یک مسئله‌ی