

العدد

18

مطابق غير دور

علمية محكمة

أوراق فلسفية

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlZbakya>

منتدى عام من
الفينومينولوجيا

هيجل



توجيهات: عبد العزيز بومسعودي

أحمد عبد الحليم عطية

رضيدة الرياضي

ماهر عبد المحسن

محمّد الخوني

د. عبد الفتاح الديدي

أشرف منصور

زكريا إبراهيم

موفق محارين

عمارة الناصر

- الأسس الفلسفية لنهاية الزمان والتاريخ
- هيجل في الفكر العربي المعاصر
- الإسلام وثورة الشرق عند هيجل
- من جدل العقل إلى هرمينوطيفا النص
- منزلة هيجل في مدرسة فرانكفورت
- الوجودية في فلسفة هيجل لميرلوبونتي
- الفينومينولوجيا الوجود بين هيجل وهينجر
- قراءة في المنهج الجدلي عند هيجل
- جدل هيجل في كتابات مجاهد عبد المعلم
- هيجل في تأويلية ريكور

منتدی سور الأزبکیۃ

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>



أوراق فلسفية

مجلة غير دورية .. علمية محكمة

العدد الثامن عشر 2008

رئيس التحرير
أحمد عبد الحليم عطية

نائب رئيس التحرير
محمد التركي

مستشارو التحرير

ناصر
عادل ضاهر
ماهر عبد القادر

فتحي التركي
عبد الرحمن بوقاف
فوزية عمار

حسام الألوسى
محمد مهران

شارك في تأسيس أوراق فلسفية المفكر الراحل هشام شرابي

هيئة التحرير

إسماعيل الزروخى
ماهر شفيق فريد

أنور مغيث
على حمية

بوزيد بومدين
جميل قاسم

مدير التحرير

أحمد حمدي

مراسلات التحرير: أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة، بجوار

مدينة المبعوثين، جيزة، جمهورية مصر العربية تليفاكس: 7346918

البريد الإلكتروني: aorakphalsaphia@yahoo.com

موقعنا على الإنترنت: www.aorakphalsaphia.com

المحتويات

الصفحة

5	هذا العدد: مائتي عام على فينومينولوجيا الروح
7	كوجيف ت. عبد العزيز بومسهولي
81	ميرلوبونتي ت. عبدالفتاح الديدي
95	أشرف منصور
127	محسن الخوني
147	ماهر عبدالمحسن
163	ت: عمارة الناصر
167	عبد الله عسكر
177	حسن حماد
195	رشيدة الرياحي
219	أحمد عبد الحليم عطية
259	مجدى الجزيري
267	زكريا إبراهيم
283	موفق محادين
293	جميل موفق
	هذا العدد: مائتي عام على فينومينولوجيا الروح
	الأسس الفلسفية لنهاية التاريخ
	الوجودية في فلسفة هيغل
	الأنطولوجيا بين هيغل وهيدجر
	منزلة هيغل في مدرسة فرانكفورت
	جلادامر قارناً هيغل
	هيغل في تأويلية ريكور
	هيغل وجاك لاكان
	بين التمرد على الدين والثورة على الواقع
	الإسلام أو ثورة الشرق عند هيغل
	هيغل في الفكر العربي المعاصر
	أوروبا وحضارة الخلاص
	"المنهج الجدلي عند هيغل": قراءة نقدية
	جدل هيغل عند مجاهد عبد المنعم
	نقد الهيجلية
3	Claudia Bickmann
37	Mohamed Turki
	Schelling und Hegel im Streit um der Grundlegungsgedanken den Ersten Philosophie.
	Hegel et la fin de l'Histoire

هذا العدد

مائتي عام على الفينومينولوجيا

يختلف تعامل أهل الفلسفة العرب في الذكري المئوية الثانية لظهور كتاب هيجل "فينومينولوجيا الروح" 1807-2007 عما حدث في الذكري المئوية الثانية لميلاد صاحب الفينومينولوجيا 1770-1970 فقد شهدت السبعينيات صدور عدة كتب ودراسات حول هيجل منذ كتاب إمام عبد الفتاح إمام عن المنهج الجدلي وعدة دراسات تعليقاً عليه نذكر منها ما كتبه مجاهد عبد المنعم مجاهد وزكريا إبراهيم، الذي أصدر بدوره كتابه "هيجل أو المثالية المطلقة" الجزء الأول ولم يظهر له جزء ثانٍ وعدد كبير من الدراسات في الدوريات العربية مع تخصيص مجلد متميز من مجلة الفكر المعاصر القاهرة يشمل بحوث تتناول مختلف جوانب الفلسفة الهيجلية. وتوالت البحوث بعد ذلك حتى 2007 التي شهدت احتفاءً تونسياً كبيراً بالفيلسوف تمثل في مظهرين الأول: إصدار ناجي العونلي للترجمة الكاملة للظاهريات بعد إصدارات جزئية تمت للتصدير والفصلين الأولين لمصطفى صفوان وإمام عبد الفتاح أو ترجمة تلخيصيه عن الألمانية للعمل ككل نشرها محمود شريح وتمثل المظهر الثاني في الندوة التي عقدتها الجمعية الفلسفية التونسية عن "حدائث هيجل" في الحمامات مارس 2007. ولم يغيب هيجل أو الدراسات حوله طيلة الفترة بين المناسبتين لكنني أتوقف عند الندوة التي عقدتها الجمعية التونسية 1991 حول هيجل "الفلسفة والتاريخ" والتي ظهرت في العدد 12 من مجلتها في مايو 1992. هل نقارن بين التاريخين 1970-2007 أو بين الاتجاهات الغالبة على الدراسات التي قدمت في كل منهما والتي تعكس الرؤية الفلسفية السائدة في الثقافة العربية في هذين التاريخين؟ أم نتناول وضعية الفلسفة العربية بالنسبة للاهتمام بالفيلسوف؟ أم نتابع الاهتمام الذي أولناه إياه بين هذين التاريخين؟ أسئلة متعددة شغلنا في سياق أعدادنا هذا العدد والتي تعكسها الدراسات الذي يحتويها والتي تبين نصيبنا من التفلسف أو نصيب الفلسفة من اهتمامنا. سعى المشاركون في هذا العدد إلى تناول الظاهريات وفلسفة هيجل عامة على ضوء الفلسفات المعاصرة والتي تنصدر المشهد الفلسفي اليوم سواء تمثلت في

مقارنته مع أنطولوجيا هيدجر للوجود الإنساني أو في مكانته تأويلية ريكور،
وهرمينوطيقا جادامر أو منزلته في مدرسة فرانكفورت أو علاقته فلاسفة ما بعد
البنوية خاصة لدى لاكان.

وإذا كان شرح كوجيف للفينومينولوجيا أثر على جيل كامل من الفلاسفة
الفرنسيين، حيث تناول شارحه الظاهريات على ضوء فلسفة ماركس ونيته
وهيدجر فإن شرحه وجد طريقة إلى العربية عبر بعض الدراسات وأن لم يترجم
عمل كوجيف إلى لغتنا وقد اخترنا الفصول من السادس إلى التاسع التي تتناول
مفهوم الزمان والأبدية لتقدم العمل الذي أثار كثيراً على الدراسات الفلسفية
المعاصرة، وفي هذا الإطار أيضاً نجد دراسة ميرلوبونتي التي يعلق فيها على
عمل هيبوليت تحت عنوان الوجودية في فلسفة هيجل.

وتناولت أحد الدراسات نظرة هيجل للإسلام والشرق انطلاقاً من فلسفته
للتاريخ التي وضعت الإسلام في تطور الإمبراطوريات التي شهدتها تاريخ
الإنسانية، وكان علينا بالتالي بيان الدراسات العربية للفلسفة الهيجلية والأسس التي
انطلقت منها. فقد عرف الفكر العربي هيجل منذ بداية القرن العشرين وقدمت له
عدة قراءات أرسطية وكيركجاردية وهوسرلية وماركيزية وكوجيفية وهيبوليتية
لدى أجيال من الأساتذة العرب ومن هنا سعت أحد دراسات هذا العدد للكشف عن
البدايات الأولى للتعرف على فلسفته خاصة لدى على العناني الذي درس في ألمانيا
وعمل بالجامعة المصرية القديمة وشارك سلامة موسى في تأسيس الحزب
الإشتراكي المصري، وخصصت دراسات أخرى لتناول الجدل عند هيجل لدى
المتقنين العرب حيث أعدنا نشر نقد زكريا إبراهيم لكتاب المنهج الجدلي عند هيجل
كما أوضحت دراسة ثانية جدل هيجل في كتابات مجاهد عبد المنعم مجاهد.

ويتضمن العدد دراستين إحداهما بالفرنسية والثانية بالألمانية عن فلسفة هيجل
التي لازالت تطرح علينا تحدى التفلسف مع أو ضد هيجل.

الأبدية الزمان والمفهوم

أو الأسس الفلسفية لنهاية الزمان والتاريخ

الكسندر كوجيف ترجمة وتقديم: عبد العزيز بومسهولي^(*)

تواجه الفلسفة المعاصرة اليوم، كما يواجه الفكر السياسى والأخلاقى معضلة أساسية ليست ناتجة وحسب عن التحولات الجذرية والحاسمة التى عرفها العالم فى نهاية الأفقية الثانية، وإنما عن التأويلات التى ما فتئت تتولد عن قراءة النسق الفكرى للكائن الإنسانى وهو يؤسس ما يمكن تسميته بأنطولوجيا النهاية، التى تستمد من النسق الهيجلى تصورهما انشامل والكونى للوجود، باعتباره متعيناً متحققاً منكشفاً بواسطة الخطاب الإنسانى، أى عبر تأويلات الكلام بما هو تعبير عن التحقق الفعلى للحق. وهنا تكمن مبادرة الفيلسوف الفرنسى الكسندر كوجيف الذى كشف أسس فلسفة نهاية التاريخ والزمان، فى محاضراته التى يتضمنها كتابه "مدخل إلى قراءة هيجل" خاصة المحاضرة السادسة والسابعة والثامنة المخصصة للحديث عن "الأبدية، الزمان، والمفهوم"، والمحاضرة التاسعة التى يبلور فيها كوجيف التصور الهيجلى لمفهوم نهاية الزمان والتاريخ، وموت الإنسان. وهذه المحاضرات الأربع هى التى تجد هنا ترجمتها الكاملة عن الكتاب المشار إليه أعلاه الصادر عن دار كجاليمار سنة 1947^(**).

إن فلسفة كهذه تضع الفكر الإنسانى على المحك، فهى تفترض أن الغايات قد تم تحقيقها، وأن الغاية المطلقة غدت نتيجة، ولم تعد هدفاً يتعين الوصول إليه، أنها الحق بما هو كل. وهذا الكل ليس إلا الماهية فى تحققها واكتمالها عن طريق نموها، إن المطلق كما يقول هيجل هو فى جوهره نتيجة، أى أنه لا يصير ما هو عليه إلا فى النهاية، (فى نهاية الزمان) ففى هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلى فى الواقع.

إن فى هذا الحق هو صيرورة ذاتية أو دائرة تفترض وتمتلك نهايتها فى غايتها، وهذه الغاية لا تتحقق تحققاً فعلياً إلا من خلال نهايتها، كما يرى هيجل فى

^(*) أستاذ وكاتب مغربى.

^(**) Alexandre Kojève: Introduction a'la lecture du Hegel Gallimard 1947.

مقدمة تينومينولوجيا الروح".

وهذه النهاية حسب قراءة كوجيف تقترض بدورها نهاية الزمن، حيث يبطل تعالى الروح، وهذا الإبطال ما هو إلا علامة أساسية لنهاية الزمان والتاريخ، فعند نهاية الزمان يحايث الروح الواقع، ويظهر متجلباً كمطلق، لأن هذه الروح - الأبدية *Esprit-Eternité* هي نتيجة الزمان والتاريخ: أنها الإنسان ميتاً وليس الإله منبعثاً. ولهذا فإن حقيقة الروح الأبدية (المطلق) ليست متعالية، بقدر ما غدت كتاباً خطه إنسان حي في العالم الطبيعي، هذا الإنسان الحي قد غدا بدوره ميتاً بعد أن استنفذ غاياته، وأشبع كل رغباته، وأصبح بدون مستقبل يرنو إليه، ما دامت قد تحققت ذاته في لحظة الأبدية، التي انتفت فيها خاصيته الزمانية القائمة على أساس السلبي *Négativité*، التي كانت في الزمان مصدر إبداع وفعل خلاق، وعلى أساس تلك السلبي يقوم التاريخ باعتباره مجالاً للصراع. الذي يبلغ ذروته النهائية بتحقيق رغبة الاعتراف الشمولي - الكوني، حيث تضحى الكينونة الإنسانية قيماً متجلية، لا كماهيات وحسب وإنما كتحققات عيانية، تمتلك وجوداً ملموساً في الواقع (الوجود الامبريقي). ومن ثم لن تبقى أية حاجة لفعل ناف جديد، فهذه القيم الكونية هي الآن مطلقة، وبالتالي فهي سمة للدولة الشاملة المنسجمة، ولهذا فهي لا تقبل أي تعديل باعتبارها تتسم بصلاحياتها المطلقة اللامشروطة.

ويستنتج كوجيف بأن بطلان الأساس المولد للفعل الإنساني، إنما يعنى بطلان الزمان والتاريخ والإنسان ذاته، وهكذا فالرغبة وإرادة الاختيار قد تعطلا بتوقف تلك الحركة التي تعطي الأولوية للمستقبل. أن الحاضر قد غدا آناً مطلقاً باكتمال الصيرورة، وتوقف الدائرة عن استئناف البدء، وبلوغ الكائن أفاقه النهائي الذي ما هو إلا تجل لحلول الروح المطلق بالواقع.

أن هذا التماهي بين الروح والواقع الفعلي هو إيذان بما بعد التاريخ، حيث يغترب الصراع عن الوجود، وباغترابه تكون الأبدية قد حسمت نهائياً مع الكائن التاريخي، أي مع الكائن الإنساني؛ الذي لا يستطيع أن يغير أي شيء حتى نفسه ذاتها. وهذا الكائن الإنساني الأخير، ما هو إلا مواطن الدولة المكتملة التي غدت بدون تاريخ، فالمستقبل غدا ماضياً حصل في السابق، أما الحياة فقد أضحت

بيولوجية حقاً، وليس هناك إذن إنسان، لأن الإنسان كروح قد أوى بعد النهاية الحاسمة إلى الكتاب، وهذا الأخير ليس إلا الأبدية.

يسعفنا تأويل كوجيف لهيجل في فهم التحولات الجذرية التي يشهدها العالم الآن، كما يسعفنا أيضاً في فهم أسس نظرية نهاية التاريخ، التي خصص لها المفكر الأمريكي فوكوياما كتابه الشهير "نهاية التاريخ والإنسان الأخير". وفوكوياما في كثير من أطروحاته الأساسية، إنما يستعيد التأويل المبادر لكوجيف، الذي كان له أثر كبيراً في أغناء الفكر الفلسفي المعاصر.

وتتوخى ترجمتنا هذه لنصوص كوجيف المتعلقة بالزمان إغناء الفكر العربي من جهة، ومحاورة الفكر الفلسفي المعاصر، وفهم أسسه وتصوراته الأساسية للعالم^(*).

المحاضرة السادسة

الأبدية، الزمان والمفهوم^(*) (I)

منذ تحدثنا عن ظهور العلم في الواقع الملموس للعالم التاريخي، يتوجب علينا الحديث عن الماقبل، وعن المابعد. يعنى عن الصيرورة "devenir"، وبالمقابل عن الزمان. وطرحنا لسؤال العلاقة بين العلم والواقع الموضوعي، يفرض - إذن - طرح سؤال العلاقة بين العلم والزمان. وهذا هو ما قام به هيجل في الفصل الثامن من فينومينولوجيا الروح (الجزء 2 القسم 2).

المسألة التي سنعرض لها هنا هي بعيدة عن أن تكون جديدة، ويمكن أن نقول بأنها كانت مطروحة منذ وجدت الفلسفة. وفي الواقع أن كل الفلسفات قد تناولتها بالبحث. وبصفة عامة فقد حاولت الحصول على الحقيقة، أو على الأقل الوصول إلى حقائق. بينما الحقيقة بالمعنى الدقيق للكلمة يفترض فيها أن تكون لا هي متنوعة، ولا هي منفية. إنها صحيحة بالضرورة كونياً كما يقال. أي أنها ليست خاضعة للتغيرات، إنها - كما نقول أيضاً - أبدية ولا زمنية.

ومن جهة أخرى ليس هناك من شك في كوننا نجدها في لحظة ما من الزمان. وأنها توجد داخل الزمان، لأنها توجد من خلال ومن أجل الإنسان، الذي يعيش في

(*) نتمنى أن تكون محاولتنا هذه قريبة من الفهم، مستساغة الصيغة العربية، ونرجو أن يعفنا القارئ النبيه في ما يمكن أن يلاحظ في هذه الترجمة من بعض الهفوات.

العالم. وبمجرد طرحنا لمسألة الحقيقة، ولو بكيفية مرحلية، فإننا نطرح بالضرورة مسألة الزمان، وبصفة خاصة هذه العلاقة بين الزمان والأبدى، أو بين الزمان واللازمى. وهنا تكمن المسألة التي طرحها هيغل واستنتجها فى سؤال، ضمن المرحلة الثانية.

وللحديث مع هيغل، يمكننا أن نستدعى مجموع الترابط المشكل للمعرفة المفاهيمية التي تؤكد وتعطى الحقيقة المفهوم Begriff. وفى الواقع أن الحقيقة هى دائماً مفهوم، بالمعنى الواسع، أى أنها مجموع ترابط كلمات لها معنى ما. ويمكننا أن نطرح المسألة باستفهامنا عن العلاقات بين المفهوم والزمان. يجب هيغل عن هذا السؤال منذ الكلمات الأولى من الباب الثانى، ومن اللازم أن نقول بأنه أجاب بطريقة غير متوقعة، فى الواقع، وهذا هو ما قاله (ص 558، 1.3-4): "Die zeit ist der Begriff selbst, der daist";

"الزمان هو المفهوم ذاته، الكائن هناك [- فى - الوجود الامبريقى]". وتجب الإشارة، ونحن نكتب هذه الجملة الغربية بأن هيغل كان يزن كلامه جيداً. لأنه سبق وأن قال الشئ نفسه فى مدخل الفينومينولوجيا. حيث نقرأ: "was die zeit betrifft, ... so ist derdaseiende Begriff selbst"; (P.38, 1-33-36).

"فيما يتعلق بالزمان [يلزم القول بـ] أنه المفهوم ذاته الذى يوجد امبريقياً "empiriquement". وهذا واضح: "die zeit ist der daseiende Begeiff selbst" وهو فى الآن ذاته غير مفهوم بما يكفى. ومن أجل فهم ما يتوخى هيغل قوله. فمن الضروري أن نمر مباشرة للإطلاع على حلول المسألة التى طرحها قبله أفلاطون وأرسطو، اسبينوزا وكانط، وهذا ما سأقوم به فى المحاضرات التالية. (بداية من المحاضرة السادسة إلى الثامنة). يتعلق الأمر بتأسيس علاقة إيجابية أو سلبية، بين المفهوم والزمان. وعلى الرغم من كل بداهة، فليس هنا سوى عدد محدود من الإمكانيات كما تبرهن عليها الصيغ التالية:

$$\begin{array}{l}
 \text{I. } m = a \\
 \left. \begin{array}{l} \text{أ. خارج ز} \\ \text{ب. داخل ز} \end{array} \right\} \left. \begin{array}{l} \text{1. } a \dots \\ \text{2. } z \end{array} \right\} \text{II. } m = a^2 / \text{متعلقة ب } \dots \\
 \text{III. } m = z \\
 \text{[} m = z^2 \text{]}
 \end{array}$$

(م) ترمز إلى المفهوم. ليس مجرد أى مفهوم كيفما اتفق تحديده. وإنما المفهوم le Comcept ، بمعنى تكامل جميع المفاهيم، النسق المتكامل للمفاهيم. "فكرة الأفكار" أو الفكرة بالمعنى الهيجلى (فى المنطق) ، والكانطى. (ز) تدل على الزمان أو الواقع الزمانى. (أ) تمثل عكس الزمان. فهى بمعنى الأبدية. الواقع اللازمى بالمعنى الإثباتى. (أ²) تعنى أبدى. فى تعارض مع الأبدية (وكما هو شأن هذه الطاولة التى هى كائنة. دون أن تكون الكينونة، فإن المفهوم يمكن أن يكون معرفاً كأبدى دون أن يكون الأبدية: إنه 'يشارك' فى الأبدية. فهو وظيفة أبدية للأبدية.. إلخ؛ ولكن الأبدية ذاتها هى شئ آخر غير المفهوم). وأخيراً (ز²) هو "الزمانى" المميز عن الزمان ذاته، كما هو شأن الأبدى المميز عن الأبدية.

هذه لصيغ يمكن أن تقرأ كمتوالية:

- الإمكانية الأولى: المفهوم هو الأبدية. إذن فهو لا يتعلق بأى شئ: فلا يتعلق بدهاءة بالزمان، كما لا يتعلق أبداً بالأبدية، مادام هو الأبدية. وهذه هى فرضية بارمنيدس. (مادامت وجهة نظر بارمنيدس قد طورت بعمق من طرف سبينوزا، فإننى سأحدث عن هذا الأخير مناقشاً هذه الإمكانية).
- الإمكانية الثالثة: المفهوم هو الزمان. وهو لا يتعلق - إذن - لا بالأبدية، وبالزمان؛ وهذه هى إمكانية هيجل.
- الإمكانية الأولى والثالثة: بقدر تحقيقهما للتطابق، فهما لا يمكن تقسيمهما. وعلى العكس من ذلك، فإن الإمكانية الثانية تنقسم إلى إكسانيتين، والأولى منهما نوعان، وهكذا نحصل على ثلاث فلسفات ممكنة. وأما باقى الفلسفات الأخرى غير فلسفتى بارمنيدس - سبينوزا، وهيجل، يمكن أن تتوزع ضمن هذه الأنواع الثلاثة⁽¹⁾.
- وهناك أيضاً الإمكانية الرابعة: المفهوم هو زمانى ولكنها ليست أبداً إكسانية فلسفية. لأن هذا النوع من التفكير (الريبى) sceptique يجعل من كل فلسفة مستحيلة. بنفى فكرة الحقيقة ذاتها: فالمفهوم بقدر ما هو زمانى. فإنه متغير جوهرياً. بمعنى أنه ليست هناك معرفة محددة. إذن فليست هناك معرفة حقة بالمعنى الدقيق للكلمة.

- أما الإمكانية الثالثة: فهي على العكس من ذلك، تتفق وفكرة الحقيقة؛ لأنه إذا كان كل ما يوجد في الزمان (أى كل ما هو زمانى) متغيراً دوماً. فالزمان ذاته لا يتغير أبداً.

إن، مرة أخرى، فالإمكانية الثانية تنقسم إلى قسمين. فبقدر ما يكون المفهوم أبداعاً. وليس أبدية، فإنه يتعلق بشئ آخر غير ذاته. حيث هناك نوعان (من التعالق):

النوع الأول تقليدى قديم. يغدو المفهوم الأبدى بحسبه متعلقاً بالأبدية، وهذا التصور قد صاغه أفلاطون وأرسطو (وهما متفقان بخصوص هذه النقطة). والنوع الثانى حديث أو يهو-مسيحى. وقد صيغ من طرف كانط: المفهوم الأبدى متعلق بالزمان. ومن جهة أخرى فإن النوع الأول يفترض بدوره شكلين ممكنين: الأول: المفهوم الأبدى متعلق بالأبدية التى هى خارج الزمان (أفلاطون). والثانى: المفهوم الأبدى متعلق بالأبدية داخل الزمان (أرسطو)⁽²⁾ عالم الأفكار، فكرة الأفكار - هو بالنسبة لأفلاطون ما يسميه هيجل Begriff أو المفهوم. (أو فى المنطق - الفكرة). وعالم الظواهر هو ما يسميه هيجل الـ دازاين Dasein. الوجود الـ امبيريقى (التجريبى الملموس). إن فلنتحدث، قصد التبسيط، عن "المفهوم" وعن "الوجود" Existence، فالوجود هو بالأساس تغير، أى أنه كيان زمانى. ومن جهة أخرى. فليس هناك تغير إلا فى الوجود: بمعنى الوجود ليس فقط زمانياً، ولكنه الزمان ذاته. أما المفهوم، فعلى النقيض من ذلك. فهو لا يتغير - أساساً - إن فهو بالأساس شئ آخر غير الزمانى. وغير الزمان.

وسنحاول أن نقول مع بارمنيدس وسبينوزا. بأنه الأبدية. ولكن أفلاطون لم يقل هذا؛ لأنه يعتقد بأنه اكتشف أن المفهوم (أى اللوغوس. كلمة - أو خطاب - ذو معنى) يتعلق بشئ آخر، ليس هو المفهوم نفسه (أو الكلمة)، وهذه هى النقطة التى من خلالها يلزم مواجهة أفلاطون، والفلاسفة الأفلاطونيين، أى من أفلاطون إلى كانط، إذ أردنا تجنب النتائج الأنثربولوجية اللاحتملة التى تستدعيها فلسفاتهم). المفهوم ليس إن الأبدية. أنه فقط أبدى. ويتوجب بالتالى طرح مسألة العلاقات بين المفهوم الأبدى من جهة، وبين الزمان والأبدية من جهة أخرى.

لنلاحظ أولاً هذه الواقعة التي لا يجهلها أفلاطون: الإنسان الواقعي، موجود امبريقي، يتلفظ بخطابات لها معنى. إذن: فالمفاهيم، وبالتالي، المفهوم الشامل تدوم في الزمان.. مع العلم أنها بالتحديد أبدية.

بمعنى أنها بالأساس شئ آخر غير الزمان (أنها داخل التغيير؛ ولكنها لا تتغير، فهي بالضرورة شئ آخر غير التغيير). إذا رمزنا للوجود الزماني (الإنسان - في - العالم) بخط ما، فإننا نمثل للمفهوم من خلال نقطة وحيدة على هذا الخط: هذه النقطة هي أساساً شيئاً آخر غير النقط الأخرى على الخط (شكل 1)، فبالنسبة لأفلاطون، فالمفهوم يتعلّق بشئ آخر غيره. (وحول هذه النقطة ينتقد أفلاطون بارمنيدس - سبينوزا؛ وحول هذه النقطة أيضاً انتقد هيجل أفلاطون وكل الفلاسفة الآخرين: فبالنسبة له، كما هو الشأن بالنسبة لبارمنيدس - سبينوزا، فالمفهوم لا يتعلّق بشئ آخر غير ذاته). وعلى الرغم من ذلك يقول أفلاطون بأن المفهوم مادام أدياً، فإنه يحب أن يتعلّق بالأبدية. (وقد تبعه أرسطو في هذا الرأي، بينما عارضه كانط قائلاً بأن المفهوم الأبدى مرتبط بالزمان). ولكن أفلاطون يقول، بأن الأبدية لا يمكن أن تكون إلا خارج الزمان. (وهذا ما نفاه أرسطو الذي اكتشف أن الأبدية هي داخل الزمان). يمكننا إذن أن نستكمل مخططنا هذا Schéma بالطريقة المشار إليها في الشكل 2.

ولنمضي بعيداً. فظهور المفاهيم، وبالذات المفهوم، في الوجود، ليس ظاهرة منفردة. وفي جميع الحالات، فإن المفهوم يمكن أن ينبثق في أية لحظة من الزمان. فالخط الذي يرمز للوجود يفترض إذن تعدد النقط المنفردة الأبدية (ش 3). ومن خلال التعريف، فالأبدية، أي الجوهر الذي يتعلّق به المفهوم، هي ذاتها دوماً. أما علاقة المفهوم بهذا الجوهر فهي أيضاً نفس العلاقة. إذن: في كل لحظة من الزمان (من وجود الإنسان في - ال - عالم) فنفس العلاقة التي لها نفس الكائنية الوحيدة المتخارجة زمنياً هي ممكنة. وإذا أردنا أن نرمز لتصور أفلاطون، يمكن أن نؤنق مخططنا بالطريقة المشار إليها في (ش 4).

وهكذا سنحصل على مخطط لميتافيزيقا (التيمة Timée):

زمان دائري، فالدائرية (وكذلك ما يوجد في الزمان بوصفه زمانياً) هي التي تتحدد من خلال علاقة ما هو كائن في الزمان بما هو خارج الزمان. في نفس

الوقت نجد هذه "النقطة المركزية" الشهيرة وهي مجرد تيولوجيا مسيحية. بمعنى أنها بالنسبة لى تنويعاً للأفلاطونية، يمكن أن تندرج بالضرورة فى الدائرة الهيجلية التى ترمز للمعرفة المطلقة أو الدائرية. فالدائرة المرسومة يمكن بداهة أن ترمز لكليانية المعرفة: فما دامت المعرفة هى مرتبطة بالإنسان - فى - ال - عالم. (الزمانى)، فإن المعرفة مرتبطة بما هو خارج هذه المعرفة. أى خارج الإنسان - الذى - يوجد - فى - ال - عالم، وعن العالم الذى - يفترض - الإنسان - موجودا (بمعنى أنه زمانى). هذه "النقطة المركزية" (التى بدت بالضرورة بمجرد تأويلنا للمفهوم كعلاقة مع شئ آخر غير المفهوم. أى بمجرد إدخالنا لعنصر التعالى Transcendence فى المعرفة) قد أطلق عليها "الله". ومن جهة أخرى فقد رأينا هذا المخطط التوحيدى Théiste ليس له أية خصوصية مسيحية. مادامنا استتبطناه من التصور الأفلاطونى⁽³⁾.

فلنقل إذن بأن هذه "النقطة المركزية" هى الله. فنحن نستطيع ذلك، مصادم بالنسبة لأفلاطون أن $\text{Éyáya}\theta\acute{o}\nu$ قد رمز إليها بهذه النقطة وأيضاً بـ Qeoc . وكيفما كانت أهمية الاسم. لنر أولاً ماذا يعنى الأمر (الشئ) وفى الختام لنقم بالتحويل أى بتدقيق الرسم. وقبل ذلك لنبسط الأمور. فالمفهوم يمكن أن يتكرر فى الزمان. ولكن تكرره لا يغيره أبداً، كما لا يغير قطعاً علاقته بالأبدية؛ وبكلمة موجزة، فإنه لا يبذل أى شئ. يمكن إذن أن نمحو كل أشعة الدائرة، باستثناء (ش 5). (وهو استثناء مبرر؛ لأن واقعة حضور المفهوم فى الزمان لها أهمية رئيسية؛ حيث النقطة على قطر الدائرة ترمز للمعرفة الإنسانية، التى تتفاعل فى الزمان).
والآن لنر ماذا يرمز إليه من خلال هذه الشعاع؟

الشعاع يرمز للعلاقة بين المفهوم الأبدى والأبدية، أو الكليّة الأبدية. هذه العلاقة هى بدورها إذن لا - زمنية، أو أبدية. وعلى الرغم من ذلك فهى بكل وضوح علاقة بالمعنى الأصح. أى علاقة بين شيئين مختلفين. فالشعاع - إذن - هو، إن أردنا، امتداد (فى الفضاء، مادام ليس فيه أبداً زمان). وإذن فقد أحسنا العمل عندما رمزنا إليه بواسطة خط (رسم منقطاً لتمييزه عن الخط الزمانى المتصل الممتلئ). فقط فالعلاقة التى هى موضع تساؤل هى بداهة مزدوجة (ش 6).

فى الواقع، أن المفهوم (- الأبدى) - متموضع - داخل - ال - زمان. أى أن الكلمة، تتعالى بواسطة معناها إلى حد الفكرة الشاملة (المجردة) المستوحاة من خلال هذا المعنى من جهة. ومن جهة أخرى فهذه هى الفكرة الشاملة التى تنتزل بواسطة المعنى نحو الكلمة التى تبدع هكذا باعتبارها كلمة انطلاقاً من واقعها الصوتى. الفونيتيكي المتحول. وبدون الكلمة، فالأبدية لا يمكن أن تتمثل فى الزمان. وبالتالي لا يمكن أن تكون مدركة ومفهومة للإنسان. وبدون الأبدية، فالكلمة لا يصير لها معنى، ولا يمكن أن تسمو بالإنسان فيغدو فوق الزمان والتغير؛ فلا تكون هناك حقيقة بالنسبة للإنسان. (لنأخذ كنموذج للمفهوم: كلمة "كلب" التى تشير إلى "ماهية" الكلب. وبدون هذه الكلمة، فهذه الماهية لا يمكن أن يدركها الإنسان: ولكن "ماهية" الكلب هى التى جعلت معنى الكلمة متحققاً، وهذا الكلب هو الذى يسمح بتطوير كلمة "كلب" ضمن حكم ما، فنقول "الكلب هو حيوان له أربعة قوائم مكسوة بالشعر، إلخ") وبصفة عامة فإننا ننطلق من الكلمة نحو الشئ، ومن الشئ نعود نحو الكلمة، وليس غير هذه العلاقة المزدوجة هى التى تؤسس الحقيقة أو التمثيل ذهنى للواقع. وهذا يعنى المفهوم فى دلالاته الخاصة. ومن ناحية أخرى، فهذه العلاقة المزدوجة تختزل الحقيقة أو المفهوم: المفهوم (الأبدى) لا يتعلق إلا بالأبدية. والأبدية تستدعى بقوة بواسطة المفهوم، فبقدر ما هما فى الزمان. فإنها إذن بدون علاقة مع الزمان والزمانى إن العلاقة مزدوجة، انظر دائرية المفهوم (الأبدى) والأبدية التى تكسر الدائرة الزمانية. أن التغير مادام تغيراً يبقى فى منأى عن المفهوم. وبعبارة أخرى فليس هناك حقيقة فيما هو زمانى: سواء قبل المفهوم أو بعده. من خلال المفهوم، يمكن أن نتعالى من الزمانى إلى الأبدية، كما يمكن بالتالى معاودة السقوط فى الزمانى. ولكن بعد السقطة سنكون بالضبط على نحو ما كناه سابقاً. فمن أجل الحياة فى المفهوم، يعنى فى الحقيقة، لابد من الحياة خارج الزمان، داخل الدائرة الأبدية. وبعبارة أخرى: مادامت الدائرة الأبدية للمعرفة المطلقة فى الزمان، فهى ليست متصلة بالزمان: ومجموع المعرفة لن يغدو مطلقاً إلا بقدر ما يفترض دائرة أبدية متعلقة خاصة بالأبدية، ومن أجل هذا يمكننا تمثل التحور الأفلاطونى للمعرفة المطلقة بالطريقة المشار إليها فى الشكل 7. وبعبارة أخرى، سنحصل على

شيمة [مخطط] Schemá المعرفة التيو- لوجية. (أما الدائرة التي تتوسطها نقطة ليست سوى مجرد تنويع جرافي لهذا المخطط).

ونحن نرى بأن الاختلاف بين النسق التيولوجي، والنسق الهيجلي الملحد يشتد أكثر. ومادما نتكلم لغة ميتافيزيقية، يمكننا القول بأننا نمتلك نسقاً إيمانياً ألوهياً بصفة خاصة، أى بصريح القول نسقاً ترنسندناليا (متعالياً) وتوحيدياً - ألوهياً "Mono-théiste"، وذلك بمجرد تحديدنا للمفهوم (أى المعرفة المطلقة) كفكرة شاملة دائمة متعلقة بالأبدية. وهذه الأخيرة هما خارج الزمان.

لنر ما الذى يدل عليه هذا بالنسبة للعالم الزمانى للظواهر. أن معرفة هذا العالم (وكذلك الإنسان الحى) يرمز لها بالدائرة الكبرى. لنمحو إذن الدائرة الصغيرة للمفهوم الأبدى (ش 8). هكذا نجد تأولين اثنين ممكنين، أولهما أننا يمكن أن نقول بأن للقوس حدوداً ثابتة، محددة، غير قابلة للاختراق. (ش 9). وهكذا سنحصل على مخطط المعرفة التي أسميها "صوفية" بالمعنى الواسع للكلمة فحين نقضى "الله" من نسق تيولوجى معطى، يمكننا إذن الوصول إلى نسق صوفى، حيث يمكننا للحديث عن كل شئ ما عدا الله، الذى يتعذر أساساً الإفصاح عنه. والكائن المتعذر التعبير عنه يمكن أن يستحضر من خلال جميع رغباتنا: عبر "النشوة القسوى" "L'extase". وعبر الموسيقى، إلخ، باستثناء الكلام⁽⁴⁾.

أما بالنسبة لما يهم الأشياء الأخرى، أى الأفكار الشاملة الزمانية، يمكننا أن نقول كل شئ. وبعبارة أخرى، فالمعرفة التي تتعلق بها فى الغالب، هى شاملة، محددة مادام الزمن محدوداً، يمكن استهلاكه هو ومحتواه بواسطة الخطاب. فقط، فعند حديثنا عن كل ما يمكن أن يقال عن الواقع الزمانى (الذنيوى والإنسانى) *mondaine et humaine* فإننا ندرك حده، بمعنى ما وراثيته هاته. ولكن ملاحظة حضوره تبرهن على أننا لا يمكننا الاقتناع بالخطاب، ولو بصفة عامة، فنكون مجبرين على تجاوز الخطاب، من خلال صمت "صوفى"، "خارج الثبات" و"الغوريتمى" *L'algorithme* "صوتى" أو غيره.

التأويل الثانى أننا يمكن أن نقول بعد محو الدائرة الصغيرة التي ترمز للمفهوم الأبدى. بأن قوس الدائرة الكبرى ليست له حدود (فقطتاً الدائرة الصغرى الأخيرتان قد أزيلتا): (ش 8)، فى هذه الحالة فنحن إزاء مخطط لمعرفة "ربيبية" أو نسبية. أى مخطط تغيب فيه المعرفة الحققة بالمعنى الأتى للمصطلح. فالمعرفة

متعلقة بالزمان، أى بالتغير. ولكن مادام الزمان أنا بدون حدود، فالتغير لن يتوقف أبداً. وإن فليس هناك معرفة أبدية، أو محددة: ليس هناك من معرفى episteme يوجد سوى الظن La Doxa ويمكننا أن نقول من جهة أخرى، أنه حتى بالنسبة لهذه الحالة فالدائرة مغلقة. أننا نطرح إذن مثال المعرفة المطلقة الهيجلية، أى الدائرية. (ش 11). ولكن هذا المثال يضحى دائماً مجرد مثال: فدائرة المعرفة الواقعية لم تكن فعلياً مغلقة أبداً (ش 10). إنها الصيغة التفاضلية للنزعة الريبية وهى نزعة الـ "لماذا" الأبدى للإنسانية، "التي تستعلم دوماً". وتمضى قدما بدون توقف، كرجل واحد، نحو هدف لا تصله مطلقاً. وستظل الحقيقة "بيضاء"، - حسب تعريف شيطان "بئر سانت - كلير". وهى أيضاً "الواجب الأبدى" (ewige Au fgabe) بالنسبة للنزعة النقدية الكانطية. وفى كلتا حالتى المعرفة الريبية، فإن الفلسفة، بقدر ما هى سبيل يودى فعلاً إلى الحكمة، فهى بالتأكيد شئ مستحيل.

وعلى العكس من ذلك فبإدماج المفهوم الأبدى، أى الحقيقة الخطابية فى نسق "صوفى"، فإننا سنحصل دائماً على نسق لاهوتى théologique. ولو أن مصطلح "إله" لا يرد بشكل واضح؛ لأن الحقيقة فى هذه الحالة تكشف بالضرورة عن كائن يتموضع خارج الزمان. أى خارج العالم والإنسان. ومرة أخرى، ماذا يعنى النسق التيولوجى (اللاصوفى واللاريبى) بالنسبة لمعرفة العالم الزمانى؟

مبدئياً، يمكن قول كل شئ عن العالم وعن الإنسان، فالمعرفة المتعلقة بهما شاملة. والمعرفة المنسوبة للزمان، وللزمانى تظل بحد ذاتها نسبية فقط: أنها ظن Doxa. على أننا لا يمكن أن نقول عن الزمانى شيئاً محدداً، إلا إذا تعلق فى عموميته بالمعرفة الدائمة المرتبطة بالأبدية.

لنأخذ العالم. فى اللغة التيولوجية، بالمعنى المحدد للمصطلح، يمكن أن نقول بأن الأحداث فى العالم، بما فيه هذا العالم نفسه، عرضية: إذن ليس هناك من معرفة مطلقة يمكن التعلق بها. ولكن، ولو أنه من باب الاستحالة، كنا نعرف صور الله وإرادته الخالقة، فإننا نستطيع امتلاك علم حقيقى حول العالم.

وإذ نتكلم لغة لاهوتية رمزية، يمكن أن نقول بأنه ليست هناك علم ينتسب إلى العالم إلا بقدر ما يتضمن هذا العالم عناصر هندسية. فى الواقع، فقد برهن لنا "كانط، بأنه إذا أردنا تحويل نسق الرموز L'algorithme إلى خطاب، فلا بد من

تنسيبه أما إلى الزمان، أو إلى المكان. وهنا تبقى إمكانية ربطه بالزمان مستبعدة بالتحديد. فلا يمكن ربطه إلا بالفضاء (وهو حسب هذا التصور. فضاء خارج الزمان). وفي الواقع يمكن الحديث عن الهندسية: - "الدائرة" هي بدورها كلمة لها معنى (يمكن أن نتحدث عما تكونه). وعلى النقيض فالمتكاملة "intégrale" اللافضائية مثلاً لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال "الغوريتم".

إذن فالنسق التولوجي يمكن أن يصطنع هندسة واقعية. أي فيزياء هندسية، ولا شئ غير ذلك. إلا أن هذه الفيزياء يمكن أن تقول لنا بأن الأرض مستديرة، ولكنها لا يمكن لها أن تقول لنا السبب الذي من أجله تجذب الأرض الأشياء الثقيلة (لأن القوة الجاذبة، كأي قوة، هي ظاهرة ليست مكانية فقط، ولكنها أيضاً زمانية أساساً)؛ وإضافة لهذا فلا يمكن لها أن تتحدث عن الأرض بما هي أرض - كوكب تنمو فيه الأشجار، ويعيش الإنسان.

وبالنسبة للإنسان نفسه فنحن على بيئة من وضعيته فليس هناك علم حقيقي يهمله إلا بقدر ما يكون متعلقاً بالأبدية. فقد أستطيع البرهنة على وجود الله: إنها حقيقة دائمة. ولكن لا أستطيع أن أبرهن على وجودي في نفس الموضوع. وإلا اعتبرت كفكرة دائمة في الله. وبالنسبة لي ضمن وجودي الزماني أو الدنيوي، فلن أستطيع معرفة أي شئ. وهناك ما هو أكثر من ذلك: فالمعرفة المطلقة المتعلقة بالأبدية، هي بالتأكيد، ما يجعل أي معرفة مطلقة منسوبة للزماني مستحيلة. ولنتحدث في الواقع عن اللاهوت المسيحي مثلاً. فما يهم المسيحي حقاً، إنما هو قضية معرفة ما إذا كان قد نجا، أو أدين بالتالي، في وجوده الدنيوي أو الزماني. ومن ثم فتحليل المفهوم الأبدى الذي يحيل إلى الله، يبرهن على أننا لا يمكننا قطعاً معرفته (الله). فإذا كان المسيحي يرغب في أن لا يضحى "صوفياً" أي زاهداً عن الخطاب تماماً. فإنه بالضرورة يجب أن يصير شاكراً "رهبياً" بالنظر إلى وجوده الزماني. فيستطيع أن يقوم بما يريد، فلا يحصل على يقين السلوك الحسن⁽⁵⁾. وباختصار، ففي النسق التولوجي ثمة معرفة مطلقة في - ومن خلال "الوعي الخارجي" Bewusstsein ولكن ليس هناك معرفة مطلقة في وعبر selbst-bewusstsein أو أخيراً، يمكن أن نقدم النسق التولوجي ضمن منظوريته

الأنتروبولوجية من خلال تفسيرنا لمعنى فكرة الحرية الإنسانية داخله (يعنى فكرة الإنسان نفسه، ومادام الإنسان بدون حرية، فهو مجرد حيوان).

لسنا هنا فى حاجة إلى تعريف الحرية⁽⁶⁾. لدينا جميعاً فكرة حول ما تكونه، كما يقال؛ وإن كنا لا نستطيع تعريف الحرية. وهذه "الفكرة" التى نمتلكها تكفى لنستطيع قول ما يلى:

إن الفعل الحر يتموضع إن صح التعبير خارج خط التطور الزمانى. الهنا والآن "Hic et nunc" الممثلان بنقطة فى هذا الخط، مُحَدَدان، مُثَبَّتَان، معرفان من خلال الماضى، الذى عبره يتحدد المستقبل أيضاً. وعلى العكس من ذلك فالهنا والآن الخاصة بالفعل الحر، غامضان، فهما ليسا مُحَدَدَيْن انطلاقاً من الماضى أو من خلاله. فالكائن الممتلك للحرية، بما هو موجود فى المكان والزمان، فإنه يقتدر على فك ارتباطه بالهنا والآن، يعلو على ذاته، أخذاً وضعيته من خلال علاقته بنفسه.

لكن الفعل الحر متعلق بالهنا والآن: إنه يتفاعل ضمن شروط محددة معطاة. بمعنى: أن محتوى الهنا والآن (hic et nunc) يجب أن يظل محفوظاً، بقدر ما هو متعل عنهما.

وعلى الرغم من ذلك، فالذى يحتفظ بمحتوى إدراك قد تم فك ارتباطه بالهنا والآن، (مجال) الحساسية، هو بالضبط المفهوم أو الكلمة ذات معنى ما. (هذه الطاولة مرتبطة بالهنا والآن، ولكن معنى الكلمات هو: "هذه الطاولة" فى كل مكان، وفى أى زمان) ومن أجل هذا يتفق جميع الناس على أن الكائن المتكلم هو الوحيد الذى باستطاعته أن يكون حراً⁽⁷⁾.

بالنسبة لأفلاطون - الذى يعتقد بأنه يمكن تعليم الفضيلة، وتعلمها بواسطة الجدل. أى بالخطاب - فمن البديهي عنده أن الفعل الحر له نفس طبيعة فعل المعرفة المفهومية: فهما ليسا إلا جانبين مكملين لنفس الشئ.

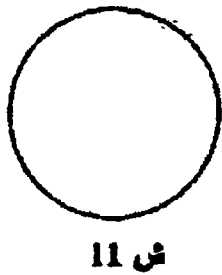
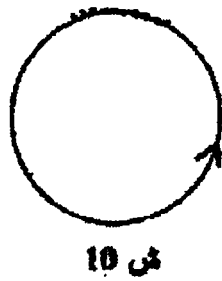
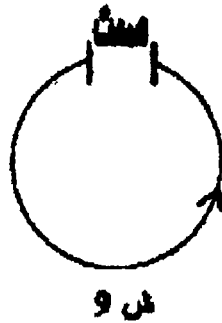
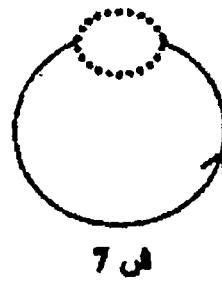
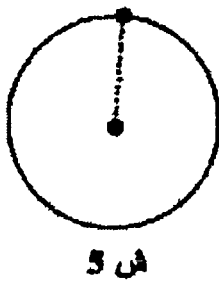
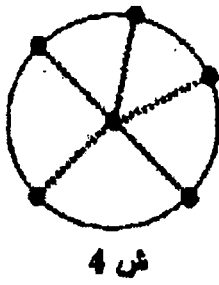
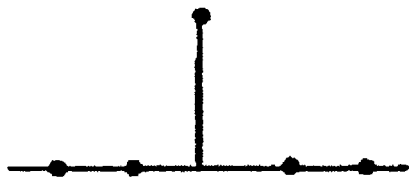
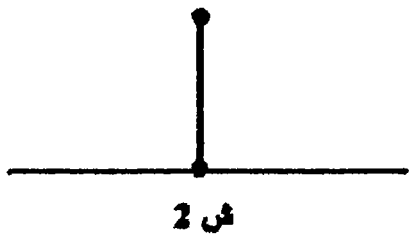
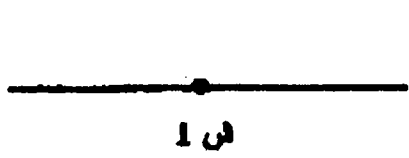
ولكن المفهوم. بالنسبة لأفلاطون هو أولاً أبدي، وثانياً هو متعلق بالأبدية، التى هى من جهة ثالثة خارج الزمان. وبتطبيق هذا التعريف الذى يخص المفهوم على الفعل الحر، فإنه يمكننا الوصول إذن إلى النتيجة التالية: بما أن المفهوم لا يتعلق بالواقع الزمانى حيث يسود الظن doxa. فإن الظن هو بدوره يستحيل (ربطه) بهذا الواقع. ففى ومن خلال الفعل الحر، فإن الإنسان يتعلق بشئ يتموضع خارج الزمان. بمعنى أن الروح - كما قال أفلاطون فى أسطوره المعروفة - اختارت قدرها قبل ولادتها. هناك اختيار، إذن هناك حرية. ولكن هذا الاختيار ثم خارج الوجود الزمانى، وأى وجود إنما يتحدد إطلاقاً فى تطوره.

يتبنى أفلاطون في أسطوره فكرة الحلول، التناسخ (Metempsychose) فالاختيار يمكن أن يتكرر، كما أن الاختيارات تختلف فيما بينها. ولكن هذه الفرضية، في تقديرنا، لا تتناسب حقاً مع مجموع النسق الأفلاطوني. حيث اللازمى لا يتحمل التنوعات. ولنصل أيضاً إلى التصور (الغنوصى والمسيحى) للاختيار الوحيد، المثبت من خلال العلاقة بين الأبدية - المتخارجة عن الزمان أو "الله" والفاعل الحر، وهى فكرة الملاك الذى يقرر مرة واحدة وإلى الأبد، وخارج الزمان، ما إذا كان مع أو ضد الله، فيصير ملاكاً فاضلاً، أو شيطاناً مغضوباً عليه أبداً⁽⁸⁾.

بصفة عامة، كل هذه التصورات لم تستطع تفسير الوجود الزمانى بما هو كذلك. أى بما هو تاريخ. التاريخ هنا هو دائماً كوميدى، وليس تراجيدى: فالمأساوى هو من قبل ومن بعد، خارج الزمان فى كل الحالات؛ فهذه الحياة ذاتها إنما تحقق برنامجاً محدداً سلفاً، وليس لها إذن أى معنى أو قيمة تستخلص منها بالذات.

وبالتحديد يمكن أن نقول إذن ما يلى: - فنسق المعرفة المطلقة التولوجى كله، يرى فى المفهوم جوهرأً أبدياً متعلقاً بالأبدية. وبالمقابل، فتصور المفهوم هذا، يهدف بالضرورة، عند تطوره. نحو معرفة تيولوجية. فإذا كانت الأبدية - كما هو الشأن عند أفلاطون - تتموضع خارج الزمان، فالنسق هو مطلقاً توحيدى - لاهوتى، وهو جذرياً ترنسندالى: فكينونة الله هى إطلاقاً شئ آخر، غير كينونة (الكائن) الذى نتحدث عنه. وهذه الكينونة الإلهية هى على الإطلاق أحدية، ووحيدة، بمعنى أنها مطابقة أزلياً لذاتها حيث يمتنع حدوث أى تغير.

وبالعلاقة مع العالم الطبيعى، فهذا النسق يمنح - حقاً - نظرية هندسية، يمكن أن تستخدم أكثر من فكرة الحركة المتجاسدة حقاً (كما فعل ديكارت)، ولكن ليس مع فكرة القوة: فهذا النسق يتبنى السينماتية (Cinematique) أو (الميكانيكا) الحركة المنفصلة عن القوة. ولكنه يقصى الدينامية. إذن فهو لا يفسر شئ 1 اهر البيولوجية، حيث الزمان هو المؤسس (بكسر السين المشددة)، وبالعلاقة مع العالم الإنسانى، فهذا النسق يفسر بصرامة الوجود (الإنجيلى) ولكنه يجرد الحياة التاريخية شئ⁷ بوجد الزمانى للإنسان، من كل ضروب المعنى، ومن أية قيمة.



تبولوجيا
(الفلطون)

فنزحة العربية
التشاورية
أو
فنزحة فلسفية

صوفى

فنزحة الربوبية
التفكرية
أو
فنزحة فلسفية
(فقط)

معرفة مطلقة
(هوجل)

أشكال المخطط يحيل إليه نص المحاضرة السابقة

الحاضرة السابعة

الأبدية ، الزمان والمفهوم (II)

لقد ناقشت باستفاضة التصور الأفلاطوني الذى يحيل إلى الإمكانية الثانية (القسم 1 النوع أ). ولنمضى الآن باتجاه أرسطو، أى نحو الإمكانية الثانية (القسم 1 النوع ب). فقد لاحظ أرسطو الصعوبات التى اعترضت أفلاطون. وقد قام فى الآن ذاته باكتشاف كبير. وكما هو شأن أفلاطون حدد أرسطو المفهوم باعتباره أبدياً، أى باعتبار علاقته بشئ آخر، وهذا الشئ الآخر - بالنسبة له - كما هو الشأن عند أفلاطون، ليس هو الزمان، وإنما الأبدية. (لا وجود لما هو معرفى إلا ضمن الكوسموس، حيث توجد الأفكار، يعنى أن الكائنات الأزلية تمتلك الأبدية دوماً). لكن أرسطو لاحظ على ما يبدو ما لم يستطع أفلاطون رؤيته. فقد توصل إلى معرفة أن الأبدية ليست خارج الزمان. ولكنها فى الزمان. أو على الأقل فإن الأبدى هو داخل الزمان.

فى الواقع فقد فكر أفلاطون على الشكل التالى: كل الكلاب الواقعية تتغير؛ المفهوم "كلب" على العكس من ذلك يظل مطابقاً لذاته، إذن فهو يجب أن يتعلق بأبدية تتموضع خارج الكلاب الواقعية، يعنى خارج الزمان. (هذه الأبدية هى "فكرة" الكلب، وهى بالتالى فى نهاية التقدير فكرة الأفكار). فيماذا رد أرسطو: أكيد أن مفهوم "كلب، متعلق بالأبدية، لكن الأبدية تدوم فى الزمان، لأنه إذا كانت الكلاب الواقعية تتغير، فالكلب الواقعى - أى صنف "كلب" - لا يتغير. وبقدر ما يكون الصنف أبدياً، متموضعاً فى الزمان، فإنه من الممكن إحالة المفهوم إلى الأبدية فى الزمان. هناك إذن معرفة مطلقة منسوبة إلى العالم الزمانى، وذلك بالقدر الذى يفترض فيه هذا العالم الأبدية. وبعبارات أخرى فقد نسي أفلاطون بأن فى نهر هيرقليطس زوابع (دوران) مستديمة. وهى قبل كل شئ، الحيوانات والنباتات. المحور الأبدى أو الثابت للدوران هو الكامل بالفعل entéléchie وهذا الكامل بالفعل - أو الكمال الأول - هو الذى يظهر، بالعلاقة مع المفهوم، كفكرة للدوران. لكن هناك أيضاً الكواكب، كما أن هناك الكوسموس. إذن فإن أرسطو يقول: الزمان ذاته أبدى. إنه دائرى⁽¹⁾.

ولكن الدائرة هى جريان دائم⁽²⁾ إذن فالكون (الكوسموس) له نفس بنية

الحيوان. وهكذا يقدم النسق الأرسطوطاليسى تفسيراً للحياة. ومفهوماً بيولوجياً للعالم.

ومن وجهة نظر التيولوجيا، فالتصور، الذى يربط المفهوم الأبدى بالأبدية فى الزمان هو معادل للاهوتية التعددية (المشركة). أكيد أن أرسطو بعيد جداً عن العقلية الطوطمية قصد الإقرار بأن النباتات والحيوانات آلهة. ولكنه حين زعم بأن الكواكب هى آلهة، فهو جد منسجم مع نسقه مقارنة مع أفلاطون. وفى نهاية التقدير فالاختلاف ليس ذا أهمية قصوى: وسواء تعلق الأمر باللاهوت التوحيدى أو اللاهوت التعددى، فى كلتا الحالتين فالموضوع يتعلق بمعرفة لاهوتية. إن الثورة الكوسمية تتكرر دوماً؛ ومادام هناك بصفة فريدة تكرر أبدى، فإن هناك معرفة مطلقة منسوبة للكوسموس. إذ أنها نفس الأبدية الوحيدة التى تتجلى فى - وعبر العود الأبدى. بعبارة أخرى إله أعلى، أو بكلمة أدق الله الذى يصون الكون فى هويته، ويجعل المعرفة التصورية ممكنة كذلك. هذه الأبدية الإلهية وقد تجلت عبر الزمان، تختلف جوهرياً عن كل ما هو داخل الزمان. والإنسان يمكن أن يتكلم عن ذاته إذا اقتضى الأمر، بوصفه جنساً، حين يتحدث عن الله. ولن يتبقى القليل (من البون)، بينه باعتباره فرداً تاريخياً، وبين الله الأبدى الذى يتكلم عنه، فالاختلاف جوهري.

إنها إذن - وكما هو الشأن عند أفلاطون - معرفة مطلقة (Bewusstsein) = وعى فحسب، وليس (selbst) أو الأنا - العيني! فهو يقول كل شئ بـ "نحن" المفارق، وليس بـ "الأنا" مطلقاً.

إذن فالنسق الأرسطوطاليسى يفسر الوجود البيولوجى للإنسان، وليس وجوده الإنسانى حقاً، يعنى وجوده التاريخى وهذا ما نراه بوضوح بانثقاننا إلى المستوى الأنثروبولوجى، أى بطرحنا لمسألة الحرية. من الأكيد أن أرسطو يتحدث عن الحرية. ولكن كل الناس يتحدثون عنها. بما فيهم سبينوزا ولكن إذا كنا نتجنب التلاعب بالألفاظ. وإذا تمعنا ملياً فى الفكرة الحققة عن الحرية (وقد توضحت فى التصور الهيجلى، كما هى مصاغة فى الفينومينولوجيا)، فإنه من الواجب القول بأن نسق أرسطو ليس منسجماً مع ذاته، فى الواقع، نعلم بأن هذا النسق يقصى من خلال التحديد إله مبدعاً خالقاً. بالتحديد لأن الأبدية - فى - ال - زمان تعنى: أبدية

العالم، عود، وعود أبدى) إذ ليس المجال للفعل الخالق الإلهي، وإن كان هناك مكان أقل لأجل الفعل المبدع الإنساني: الإنسان يفاجئ التاريخ، لكنه لا يخلقه. فهو إذن ليس حراً في الزمان. وبخصوص هذه النقطة فأرسطو لم يتجاوز أفلاطون. ولكن نسقه يظل أقل قابلية من النسق الأفلاطوني، لأنه يقصى الفعل الحر المتعالى ذاته. في واقع الأمر، فيما أن الأبدية موجودة في الزمان، وأن المفهوم الأبدى متعلق بالأبدية داخل الزمان، فإن أي إمكانية للخروج وراء الزمان مستبعدة. فالانوجاد خارج الزمان مشروط بالوجود في الزمان. إن وجوداً زمنياً يمكن اختياره خارج الزمان يضحى من الناحية التصورية غامضاً، لأنه لا يغدو أبدياً داخل الزمان قط.

بيد أن المفهوم لا يمكن أن يكون متعلقاً إلا بالأبدية ما في الزمان. بإيجاز شديد: بقدر ما الإنسان يغير، فإنه لا يعلم شيئاً، كما أنه غير معلوم. فهو ليس حراً (بالتعريف)؛ وبالقدر الذي يكون فيه عالماً، فإنه لا يغير شيئاً، وهو إذن ليس حراً بناتاً، بالمعنى الاعتيادي للكلمة.

في الواقع، بالنسبة لأرسطو كما هو الشأن عند أفلاطون، فلا يمكن امتلاك معرفة مطلقة للإنسان حين وصله بالأبدية. فالروح الفردية هي أصغر حتى تستطيع أن تكون معلومة. يقول أفلاطون في "الجمهورية" من أجل معرفتها، يلزم رؤيتها في علوها (كبرها). أي يجب تأمل المدينة. بيد أن أرسطو يرى بأن الدولة الأبدية عند أفلاطون ليست إلا يوتوبيا. وفي واقع الحال، فإن كل الدول تتبدل أو تسقط إما عاجلاً أو آجلاً، فليس هناك إذن معرفة مطلقة سياسة موصولة بإحدى الصيغ الممكنة للدولة. ولكن هناك بواسطة الحظ، دورة مغلقة في تحول الدول. الذي يتكرر بشكل دائم. هذه الدورة يمكن - إذن - أن تكون مفهومة من الناحية التصورية، وعند الحديث عنها، يمكن التوصل من خلال المفاهيم إلى [أصناف] مختلفة للدول وللإنسان ذاته. طبعاً. لكن إذا كان الأمر هكذا. فالتاريخ لا علاقة له بما نسميه اليوم "تاريخ"؛ وفي هذا التاريخ، فالإنسان ليس أقل من كونه حراً.

فالبديل الأرسطوطاليسي للنسق الأفلاطوني، الذي يستبدل الهندسة بالبيولوجيا. يفسر إذن الإنسان باعتباره حيواناً. ولكن لا يفسره بوصفه فرداً تاريخياً حراً؛ بل إنه لا يفسره حتى كملك ساقط كما هو الحال بالنسبة لأفلاطون.

إلى جانب الفلسفات الكبرى، هناك دائماً نظريات أقل أو أكثر تخلفاً ووحشية. وقد تم إفساد الفكرة الأفلاطونية-أرسطية للمفهوم أيضاً: إما عبر نفى شائع وغير معقول، أو عبر تبين أهوج.

والنفي المألوف يلح على القول بأن المفهوم هو أبعد من أن يكون أبدياً، بل إنه زماني أيضاً كأي شيء آخر موجود في الزمان. إنها إمكانية الرابعة، التي لن أتحدث عنها مادامت تلغى الفكرة، ولو كانت تلك [التي تُهم] المعرفة الحقة، أو الصحيحة. إنها النزعة الربيبية أو النزعة النسبية، التي أطلق عليها أفلاطون اسم "السفسطائية"، وانتقدها كانط واصفاً إياها بـ "النزعة التجريبوية". وأعاد هوسرل انتقادها مؤخراً تحت اسم النزعة النفساوية. ولذا فلن نتحدث عنها بتاتاً. لنقل أولاً بعض الكلمات حول التقبل المشوه، الذي ليس أقل معقولية. فما زال يقال بأن المفهوم أبدي. ولكن بقدر ما هو أبدي، فإنه في الزمان؛ وهذا يعني بأنه متعلق بما هو داخل الزمان، أي بالزماني. (ليس بالزمان، وإنما بالزماني، أي بما هو موجود في الزمان). وعند تعلقه، فإنه يتعلق داخل الزمان، موجود - في الزمان - قبل الزماني عبارة أخص. إنها فكرة القبلي المشهورة، أو الفكرة الفطرية، التي تكون سابقة على التجربة.

و ضد هذه النزعة القبليّة *apriorisme*. (التي يدعوها كانط "النزعة الوثوقية" *Dogmatisme* تتوجه العبارة الأولى المشهورة في مدخل "تفقد العقل المحض": ليس هناك من شك، يقول كانط تقريباً، بأنه في الزمان تتقدم دائماً التجربة - يعني الواقع الزماني - المفهوم الذي يتجلى في الزمان بقدر ما هو معرفتي الخاصة. وفي الحقيقة فليس هناك من شك ما محتمل يخص هذا الموضوع. فالنزعة التجريبوية العامة لا تنطلق من إدعاء مزعوم إلا من أجل الوصول إلى تصور غير محتمل حقاً: سواء على مستوى نظرية المعرفة العامة " *plan gnoséologique*". أو على المستوى الأنثربولوجي. (حيث هناك السؤال الشهير حول "حرية الاختيار"^(٥)). يكفي تطوير هذه النزعة القبليّة قليلاً من أجل الوصول إما إلى النزعة الربيبية أو إلى النزعة النسبية.

كانط بوصفه فيلسوفاً جديراً بهذا الاسم، يعلم جيداً بأنه لا يمكن تحديد المفهوم باعتباره زمانياً، كما لا يمكن ربطه بالزماني.

بالنسبة لكانط كما هو الشأن عند أفلاطون وأرسطو، فإن المفهوم أبدى. وبقدر ما هو أبدى. وليس أبدية، فإنه يجب أن يتعلق بشئ ما، يعنى أن يتعلق بشئ آخر غير ذاته. ولكن لنتمعن فى المشاكل التى واجهها أفلاطون وأرسطو فى ربطهما للمفهوم الأبدى بالأبدية، فقد كانت لكانط الشجاعة العجيبة حين جعله متعلقاً بالزمان، (وليس بالزمانى، أى بما هو موجود فى الزمان).

والتصور الكانطى كله يختزل فى هذه العبارة الشهيرة: "المفهوم بدون حدس فارغ؛ والحدس بدون مفهوم أعمى".

قبل الحديث عن هذه الصيغة الكانطية، أود أن أذكر فى كلمتين، حلاً آخر للمسألة، أى ذلك الذى قدمه سبينوزا كما أشرت سالفاً. فنسق سبينوزا هو التجسيد التام للمحال. (ومن أجل ذلك، فعند محاولة "تحقيق" فكره، كما يقل، فإننا نحس بنفس الدوار الذى ينتابنا حين حضور نقیضة للمنطق الصورى أو لنظرية المجموعات).

إذ أن شيئاً غريباً فى هذا كله: الخطأ (الضلال) أو الاستحالة المطلقة، التى من اللازم أن تكون، هى أيضاً، "دائرية" كالحقيقة. هكذا، فالمعرفة المطلقة عند سبينوزا و(بارميندس). يجب أن يرمز لها بدائرة مغلقة (خالية، بلا شك، من نقطة مركزية): ش.1.

فى الواقع إذا كان سبينوزا يقول بأن المفهوم هو الأبدية، فى حين يثبت هيغل بأنه هو الزمان، فإن ما يتفقان عليه هو أن المفهوم ليس بمثابة علاقة. (أو بالأحرى فهو لا يتعلق إلا بذاته). فالوجود والفكر (المفاهيمى) هما شئ واحد أو نفس الشئ، كما قال بارميندس. فالفكر (أو المفهوم) هو محمول الجوهر، الذى لا يتميز عن محموله كما قال سبينوزا. فى كلتا الحالتين، يعنى فى حالتى "سبينوزا - بارميندس" و"هيغل" ليس هناك تفكير حول الكائن، أى أن الكائن L'etre هو نفسه الذى يتفكر ذاته - فى وعبر - المفهوم. المعرفة المطلقة التى تفكر كلياتية الكائن، هى إذن، منغلقة على ذاتها كلها أيضاً. وهكذا فهى كلها دائرية شأن الكائن نفسه فى كليته: ليس هناك شئ خارج هذه المعرفة، كما لا يوجد شئ خارج الكائن. لكن هناك اختلافاً جوهرياً: فالكائن - المفهوم عند بارميندس - سبينوزا هو الأبدية، بينما الكائن، المفهوم عند هيغل هو الزمان. يترتب عن هذا أن المعرفة المطلقة

الاسبينوزية، يلزم أن تكون أيضاً هي الأبدية. يعنى أنه يتوجب عليها إقصاء الزمان، أو بعبارة أخرى، فليس هناك حاجة للزمان، قصد تحقيقها. فالإتيقا Ethique . يلزمها أن تكون مفكرة، مكتوبة، ومقرؤة في "رمشة عين" وهذا هو عين المحال. [أفلوطين يقبل، مع ذلك هذه النتيجة].

وقد سبق لأفلاطون أن رفض هذا المحال في محاورته "بارمنيدس". فإذا كان الكائن حقاً هو واحد أو بدقة أكثر "الواحد". أى إذا أقصى المتعدد، كل المتعدد، وبالتالي كل تغير، أى إذا كان هو الأبدية التي تبطل الزمان، - أقول، إذا كان الكائن هو الواحد، فلا يمكن بتاتا أن نتكلم بلاحظ أفلاطون. فى الواقع، فالخطاب سيغدو وهو أيضاً واحداً، كما هو الكائن الذى يستوحيه. وإن فلن يستطيع تجاوز كلمة واحدة هي "واحد لأن الأمر يتعلق بالزمان فى العمق، بالإضافة إلى هذا. الخطاب يمكن أن يغدو لازمياً: إذ، دون حصول الزمان، لا يستطيع الإنسان أن يتلفظ كلمة واحدة. إذا كان الكائن واحداً، أو هو الذى يرجع إلى ذاته، وإذا كان المفهوم هو الأبدية - فإن المعرفة المطلقة، لأجل الإنسان، ستستحيل إلى صمت مطلق⁽³⁾.

أقول من أجل الإنسان، يعنى من أجل الكائن المتكلم الذى، يعنى فى الزمان، ويحتاج للزمان لأجل الحياة، ولأجل التكلم (أى بهدف التفكير من خلال المفهوم). وكما سبق أن رأينا، فالمفهوم بقدر ما هو كذلك، ليس (أو على الأقل لا يبدو كائناً) بالضرورة مرتبطاً بالزمان. عالم الأفكار أو المفاهيم يمكن أن يتصور كعالم للخطاب: كخطاب أبدي، حيث كل العناصر متعايشة [وهذا ما عبر عنه أفلوطين]. وفى الواقع، هناك (على ما يبدو) علاقات لازمنية، بين المفاهيم، وكل الفرضيات لأقليدس مثلاً - توجد متزامنة ضمن مجموع. مسلماتها، (axiomes) [وهنا يلح أفلوطين على هذه الواقعة]. هناك - إذن - خطاب لازمنى⁽⁴⁾.

إن فكرة النسق الاسبينوزى ليست محالاً: إنها بكل بساطة فكرة المعرفة المطلقة. لكن ما هو محال هو كون هذا النسق الموضوع من طرف إنسان هو فى حاجة إلى زمان قصد وضعه، [وكما هو الشأن عند أفلوطين، فهذا النسق ينتمى إلى الذكاء الأبدى: أو بالأحرى: فالنسق يمكن أن يوجد خارج الزمان، ولكن ليس هناك مدخل لهذا النسق، انطلاقاً من الوجود الزمانى. (النسق الاسبينوزى هو ال -

منطق "logic" لهيجل. الذى من أجله لا تحصل، ولا يمكن أن تحصل
"فينومينولوجيا الروح" التى تقود، أو بالأحرى إنه نسق "ديكارت" الذى لا يمكن
الاقتراب منه انطلاقاً من "المقال فى المنهج".

ف "الاثيقا" "L'ethique" قد وضعت من خلال منهج لا يمكن أن نعيّره تقديراً
ضمن لغة إنسانية؛ لأن الاثيقا، تفسر كل شئ، باستثناء وصف إمكانية الإنسان الحى فى
الزمان. وإذا كانت الفينومينولوجيا تفسر لماذا ظهر "المنطق" فى فترة معينة من التاريخ،
وليس فى غيرها من الفترات. فالاثيقا تبرهن على استحالة ظهوره فى فترة زمنية معينة،
وبإيجاز فالاثيقا، لا يمكن أن تكتب، إذا كانت صحيحة حقيقة، إلا من خلال الله ذاته؛ أو
بإشارة أبلغ - من خلال إله ليس مجسداً (أى منزلها).

يمكن أن نصوغ - إذن - الاختلاف بين سبينوزا وهيجل من خلال الوسيلة
التالية: إن هيجل يصير الله، وهو يكفر أو يكتب ال "منطق" Logik. وعلى العكس
من ذلك فإن سبينوزا يلزمه أن يغدو الله فى الأبدية كلها، حتى يستطيع أن يكتب أو
أن يفكر "إيقاه".

إذ لو أن كائناً، وقد صار الله فى الزمان. فلا يمكن أن يسمى "الله" سوى بشرط أن
يستخدم هذا المصطلح كاستعارة (بوجه أصح). فالكائن الذى هو الله دائماً، فإنه هو "الله"
بالمعنى الأصح والأقوى للكلمة.

أن تكون سبينوزياً هو إذن - أن تستبدل الله، الأب (بدون ابن) بسبينوزا
فتحصل على فكرة تعالى الإلهى (بكل دقتها)، فتقول بأن سبينوزا هو "الله
المتعالى" الذى يتحدث للبشر، ولكنه يحدثهم عن الله الأبدى، وهذا بالبداية هو قمة
المحال. وأن تأخذ سبينوزا بكل جدية، يعنى أن تكون - فى الواقع - أحمق.

سبينوزا، كما هو شأن هيجل يطابق بين الإنسان (يعنى الحكيم) وبين الله.
وإذن ففى كلتا الحالتين يبدو وكأن القول متشابه؛ سواء لم يكن هناك شئ آخر غير
الله، أو لم يكن هناك شئ آخر غير الإنسان. لكن فى الواقع فالإثباتان ليسا متطابقين
- وإذا كان الأول مقبولاً من طرف سبينوزا، فإن الإثبات الثانى وحده هو الذى
يعبر عن فكرة هيجل. وهذا ما يريد هيجل التعبير عنه بقوله بأن نسق سبينوزا ليس
هو مذهب وحدة الوجود pan-theisme، وإنما هو اللاكونية مذهب (انحلال
الكون) a-cosmisme فالكون أو كلية الوجود ينحل فى إله وحيد. ولكنه إله بدون

عالم، وبدون بشر ويجدر القول بأن كل ما هو تغيير، صيرورة، زمان. ليس موجوداً بالنسبة للعلم. لأنه إذا كانت في الواقع، محط تساؤل في "الإثيقا"، فإننا لا ندري كيف ولماذا ظهرت هذه الأشياء.

وبتوظيفنا لدائرتنا الرمزية، يمكن أن نقدم الاختلاف بين نسقى هيجل وسبينوزا بالطريقة التالية:

لننطلق من رمز النسق التوحيدي. ففي صورته المحضة، يكمن نسق أفلاطون. ولكنه يرمز إلى "الإمكانية 2" عموماً. (ش.2) بالنسبة لأرسطو، يلزم رسم عدد من الدوائر الصغيرة في (الدائرة) الكبرى من أجل الترميز إلى العلاقة الرابطة بين الأبدية والزمان. (ش.3)؛ لكن هذه الدوائر يجب أن تتشابك (تتداخل). وفي نهاية التقدير، سنحصل على الرمز الأفلاطوني مع وجود دائرة وحيدة صغيرة. (بمعنى أن كل نزعة ألوهية ملتحمة حقاً، هي نزعة توحيدية (monthéisme)).

وبالنسبة لكانط، فإن نفس الرمز هو الذي يمكن توظيفه أيضاً، ولكن يلزم رسم الدائرة الصغيرة رسماً منقطعاً، من أجل البرهنة على أن تيولوجيا كانط ليست لها من قيمة لديه سوى "كهذه". (ش.4).

وباختصار فإن رمز النسق الألوهي يصلح لتقييم كل نسق يحدد المفهوم بوصفه جوهرأً أدياً في علاقته بشئ آخر غير ذاته، سواء كان هذا الشئ هو الأبدية في الزمان، أو خارج الزمان، أو هو الزمان ذاته. لكن لنرجع إلى سبينوزا. فانطلاقاً من النسق الألوهي يمحو هيجل الدائرة الصغيرة [التي اختزل سابقاً من طرف المتقدمين عليه إلى نقطة فريدة: ش.5. وعلى العكس من هذا فإن سبينوزا يمحو الدائرة الكبرى (ش.6)].

إن فالرمز هو ذاته في كلتا الحالتين: دائرة مغلقة متجانسة. وهذا شئ مهم. لأننا رأينا أنه يكفي نفى أن يكون للمفهوم علاقة مع شئ آخر غير ذاته، من أجل طرح مثال المعرفة المطلقة، يعنى الدائرية. وفي الواقع، إذا كان المفهوم متعلقاً بواقع آخر، فإن مفهوماً أعزل (متفرد) يمكن أن يظهر حقاً من خلال موائمة هذا الواقع المستقل. في هذه الحالة توجد بدايات، لا بل حقائق جزئية. ولكن إذا كان المفهوم هو الكائن الذي يستوحى ذاته، فإن لا يمكن أن يظهر حقيقة إلا عبر ذاته نفسها. البرهنة نفسها لا تختلف قط عما يجب أن يكون مبرهننا. وهذا يعنى أن

الحقيقة هي "نسق" كما يقول هيجل وكلمة "نسق"، لا توجد عند سبينوزا. لكن الشيء يوجد.

وبغض النظر عن بارمنيدس فإنه الفيلسوف الوحيد الذي فهم أن مبدأ الكل أو اللاشيء يغدو تقييماً للمعرفة: فإما أن نعلم كل شيء، أو لا ندرى شيئاً؛ لأنه عبر الرؤيا نعلم كل شيء، نرى، وندرى بحق شيئاً ما. ولهذا فدراسة سبينوزا لا محيد عنها، رغم لا معقولية وجهة نظره.

يطرح سبينوزا فكرة المعرفة الكلية، بل "النسقية" بل "الدائرية". لكن نسقه يستحيل تحقيقه في الزمان. أن كل جهد هيجل يقوم على إبداع أسبينوزي يستطيع أن يكون مكتوباً بواسطة إنسان يحيا في عالم تاريخي. ولهذا فهو حين يتبنى مع سبينوزا أن المفهوم ليس علاقة، فإنه يطابقه ليس بالأبدية وإنما بالزمان. (أنظر بخصوص هذا الموضوع مدخل فينومينولوجيا الروح. ص 19 وما يليها).

سوف نرى لاحقاً ما سيعنيه ذلك، أما الآن فإنني أنبه مرة أخرى على أن رموز النسقين معاً هي متماثلة. إنها لا تختلف إلا من حيث مصادرها (التي لا نراها بادية في الرسم): محو الدائرة الصغرى أو الكبرى. وهذا يحيل جيداً إلى الواقع. فقد يفهم بأن معرفة زمنية يمكن في النهاية أن تشمل كليانية الصيرورة. ولكننا لا نفهم بأن معرفة أبدية يمكنها أن تستغرق كل ما يوجد في الزمان: إنها تستغرق ذاتنا نفسها من أجل هذه الحجة. ستضحى المعرفة المطلقة "Bewusststien" (الوعي فحسب)، مستغرقة تماماً للـ "Sélbstbewusststien" (الوعي الذاتي). وهذا بالبداية، غير معقول.

سأتوقف هنا، ومن أجل معرفة ما الذي يعنيه تطابق المفهوم بالأبدية يجب قراءة "الإتيقا" في مجموع نصوصه. إذن لنمر أو بالأحرى لنرجع إلى كانط. يتفق كانط مع أفلاطون وأرسطو في قولهما (ضد بارمنيدس، سبينوزا وهيجل) بأن المفهوم هو كائن أبدى، (جوهر أزلي)، متعلق مع شيء آخر غير ذاته. فقط أنه ينسب هذا المفهوم الأبدى ليس إلى الأبدية مطلقاً، وإنما إلى الزمان.

ويمكن القول من جهة أخرى بأن كانط يحدد المفهوم بوصفه علاقة، لأنه يرى بالتحديد بأن النزعة الاسبينوزية مستحيلة. (نفس الشيء قام به أفلاطون من أجل (دحض استبعاد استحالة النزعة الايلية). من الممكن أنه لم يقرأ سبينوزا ولكنه

فى "التسويغ المتعالى للمقولات" وفى التخطيطية "Schematismus" يذكر السبب الذى من أجله يغدو التصور الاسبينوزى للمعرفة مستحيلاً: إنه مستحيل، لأنه بالنسبة لنا نحن، أى بالنسبة للإنسان، - "المفهوم بدون حدس فارغ".

المفهوم البارمينيدو - سبينوزى (والهيجلى)، الذى ليس فى علاقة مع كائن آخر غير ذاته، ولكنه الكائن الذى يستوحى ذاته لأجل ذاته، - هذا المفهوم البارمينيدو - سبينوزى، يسميه كانط "الأنا المتعالى" "Le moi transcendantal" "transcendantate synthesis der apperception" أى التأليف المتعالى للإبصار. يعنى "المتعالى" بالنسبة لكانط: ما يجعل التجربة ممكنة. إذ أن التجربة هى أساساً زمنية. وكل ما هو زمنى ينتمى إلى مجال التجربة.

إن فالمتعالى يعنى: هذا الذى يجعل الزمانى ممكناً بقدر ما هو زمانى. يقول كانط بأن الجوهر المتعالى هو "سابق" للزمان، أو "خارج" الزمان. المتعالى هو إذن أبدي، أو كما قال كانط نفسه "قبلى" يعنى أنه يتقدم على "الزمانى منظوراً إليه باعتبارها زمانياً".

أن نقول بأن هناك إستيمى، معرفة مطلقة، حقيقة حقة، - يعنى بأن هناك مفاهيم ملائمة (صحيحة) كونياً وضرورياً؛ أى مفاهيم هى ملائمة لكل فترات الزمان، ومن جهة أخرى فهى تقصى الزمان عن ذاته. (بمعنى أنها لا تستطيع أن تكون أبداً متغيرة؛ إن فهذا يحمل على القول، بأن هناك مفاهيم قبلية *apriori*، بل متعالية، وأبدية.

إذ أن المفهوم الأبدى (كما هو شأن كل الكيانات الأبدية) ليس أبدياً فى ومن خلال ذاته عينها. إنه أبدي من خلال مصدره فى الأبدية، من خلال أصله. لذا فالمفهوم الأبدى هو "الأنا المتعالى". أو "التركيب المتعالى". هذا الأنا أو هذا "التركيب" ليسا - إن - أبديين أبداً: إنهما الأبدية. "وعى الذات المتعالى" لكانط، - هو إن - جوهر بارمينيدس مدركاً بوصفه ذاتاً روحية، أى الله. إنها الأبدية الحقيقية التى تستوحى ذاتها لأجل ذاتها فى وعبر المفهوم. إنها مصدر كل كينونة مستوحاة من خلال المفهوم، ومصدر كل استيحاء مفهومي للكينونة، إنها المصدر الأبدى لكل كينونة زمنية.

يقول كانط، بأننا فقط نحن البشر، نستطيع أن نقول عن "الأنا المتعالى" بأنه

يوجد فريداً: إن هذا هو ما يمكننا قوله. وبعبارة أخرى، فكأنط يتقبل النقد الأفلاطوني لبارمينيس: إذا كان المفهوم هو الأبدية، فحينئذ تغدو المعرفة المطلقة مقتضية في كلمة واحدة "Ēv" أو "Öv". ولن يكون أبداً أى خطاب ممكناً. (ومن ناحية، فلا يمكن أن يقال عن "الأنا المتعالى" بأنه موجود، وبأنه واحد. لأنه كما رأينا قبل قليل، لا يمكن أن نقدر على تطبيق مقولات الوجود والكم في هذه الحالة إذ نستطيع أن نقول - إذن - بأنه "بعض - الشئ" وليس عدماً؛ ولكن لا يمكننا القول بأنه شئ يمتلك هذه أو تلك الكيفيات "Qualités"؛ فهذه الكينونة التي يمكن أن نقول بأنها كائنة - هي وجود "Sein" لا يختلف كما يقول هيجل عن العدم . Nichts .

إن النسق البارمينيدو - سبينوزي، مستحيل، يقول كانط. - الأبدية الجوهرية واعية بذاتها في اثنتي عشرة هيئة، وهي المقولات - المفاهيم الاثنتا عشرة المشهورة. هذه الهيئات الاثنتا عشرة للأبدية هي بالبداهة أزلية "éternels"⁽⁵⁾؛ إنها "سابقة، على كل ما هو داخل الزمان، أنها "قبل" الزمان؛ إنها بالتالى ملائمة لكل لحظات الزمان، وبإقصائها للزمان، فلا يمكن أبداً أن تتغير، إنها قبلية. إذ أن توهم بارمينيس - سبينوزا يقوم على اعتقادهما بأن الأبدى الذى ينبع من الأبدية يكشف هذه الأبدية بتحديداتها، يعنى بوصفها. بالنسبة لبارمينيس وسبينوزا أيضاً، فالمفاهيم - المقولات هي محمولات الواحد الذى من الممكن أن تكون موصوفاً له. أما بالنسبة لكانط، فإنه ليس أى شئ⁽⁵⁾. أنه ليس شيئاً، لأنه مستحيل. ففي نهاية ص16 من الطبعة الثانية لـ "نقد العقل المحض"، يفسر كانط علّة ذلك إن تحديداً للأبدية بواسطة المفاهيم - المقولات الأزلية لن تغدو ممكنة إلا من خلال الفاهمة Verstand، "عبر الوعى بالذات تضحى الكثرة das mannigfaltige كلها معطاة فى الآن ذاته. كما قال كانط". أو بالأحرى فعبر الفاهمة، توجد موضوعات التمثل من خلال واقعة فريدة لوجود هذه التمثلات نفسها؛ أو بعبارة أخرى، عبر العقل الإلهي أو العقل الأصلي archetype لأن الكائن - فى الواقع - الذى يفكر ذاته، فإنه يفكر فى كل ما يمكن التفكير فيه، والذى يبدع الموضوعات

(5) عوض أبدية قلنا أزلية لتمييز الصفة عن الأسم للاحتراز من كل التباس.

المفكر فيها بواسطة الفعل الوحيد للتفكير هو الله كان. فسبينوزا إذن على صواب حينما سمي "الله" بـ $\text{E}\ddot{\text{v}}-\ddot{\text{O}}\text{v}$ (تسمية بارميندس) الذي يتوافق مع المفهوم الذى يدل عليه. ولكنه كان مخطئاً حينما نسي بأن الله وحده هو الذى يمكنه أن يطبق هذا المفهوم على ذاته. لأن الأمر بالنسبة لنا نحن الذين لسنا الله، إنما يعنى حين تطبيقنا لمفهوم (نا) على الله، حمل هذا المفهوم إلى شئ آخر غير ذاته عينها. إذ أن المفهوم الذى يغدو صلة بالمعنى الأدق للكلمة، أى علاقة شئ آخر، هو على الأكثر أبدى، لكنه ليس الأبدية. أن هذا يعنى إما أن القاعدة ذاتها للنزعة الاسبينوزية خاطئة (المفهوم ليس الأبدية)، وأما إذا كان المفهوم هو الأبدية، فالله وحده، هو الذى يمكن أن يمارس النزعة الاسبينوزية. إن إثبات بأننا لسنا الله، ثم كتابة "الأخلاق" "Ethique" يعنى أننا لا ندري ما نقوم بعمله، فهو قيام بشئ لا نستطيع تقدير نتائجه، إنه ممارسة العبث.

من الناحية النظرية، فإن الله يستطيع كتابة الأخلاق (الاتيقا) حسب كائط. لكن يبقى السؤال متمحوراً - إذن - حول معرفة ما إذا كان بقدرة إنسان (سبينوزا) أن يصير الله، لكن هذا مستحيل بالنسبة لكائط. لأن الإنسان لا يقدر أن يستمد شئنا من محتوى وعيه بذاته: الأنا الإنسانى، نقطة بدون محتوى، وعاء فارغ، أما المحتوى المتعدد فيلزم أن يكون معطى له أولياً *gegetson*، كما يلزم أن يأتى باتجاهه إضافة إلى ذلك.

فلا يكفى أن يفكر الإنسان للحصول على المعرفة الحقة، بل يلزم أيضاً أن يكون الموضوع الذى يفكره الإنسان موجوداً، وأن يوجد بصفة مستقلة عن فعل التفكير فيه. أو بالأحرى - أيضاً - فالوعى الإنسانى كما يقول كائط يمتلك بالضرورة عنصرين مكونين: *Le begriff* أو المفهوم، و *Anchaung* أو الحدس. هذا الأخير يقدم محتوى (متنوفاً) معطى للإنسان، وليس منتجاً عبره، أو منه، أو فيه.

المفهوم الذى له كينونة ليست هى الله، هو إذن، علاقة: وبعبارة أخرى، أنه يمكن أن يكون أدياً، لكنه لن يكون الأبدية. لهذا كانت النزعة الاسبينوزية "عبثاً". إنها العبث لأن سبينوزا ليس الله.

لكن مازال هناك أيضاً تصور أفلاطون - أرسطو، الذى يقر بأن المفهوم

(الإنسانى) هو علاقة، لكنها علاقة منتسبة للأبدية، وليس للزمان - يعنى هذا: أن الأبدية (أو الله) تتضمن الكثرة فى صلب وحدتها الخاصة. وهذه الكثرة - إذن - بما هى التطور الأبدى للأبدية فى ذاتها، فهى نفسها الأبدية: أنها الكون (المضاعف) للأفكار - المفاهيم، الذى ليست له أية صلة مع عالم المكان والزمان، بل إنه الأبدية نفسها التى تتطور فى هذا الكون، وليس مفهوم (نا) وحده، الأبدى الذى أنتجه. هذا الكون - هو إذن - معطى (قبلى) لنا؛ وأما مفهوم (نا) فهو منسوب إليه (متعلق به). وبتعبير آخر، فمعرفةنا المطلقة ليست هى المعرفة التى يمتلكها الله عن ذاته، أنها المعرفة التى نمتلكها عن الله، عن إله يختلف عنا جوهرياً، عن إله أعلى transcendant أنها معرفة نيو- لوجية بالمعنى الصحيح للكلمة، وهى معرفة ينتسب فيها المفهوم الأبدى إلى الأبدية. (وليس للزمان). لكن هذا شئ مستحيل فى نظر كانط، لسبب بسيط هو أن نسبة الأبدى إلى الأبدية.. يلزم هى نفسها أن تكون "أزلية" "eternal" وليست زمانية - لكن ما هو أخطر، هو أنها هى ذاتها زمانية: "أننا فى حاجة للزمان من أجل التفكير". ومن الناحية النظرية، يقول كانط، بأنها يمكن أن تمتلك حدساً Anschauung، ليس متحيزاً زمانياً Spatio - temporelle، وأيضاً يمكننا تطبيق المفاهيم - المقولات على أية كثرة مسلم بها. كما يقدر كائن - اللاإلهى - إذن - تطوير معرفة مطلقة مستوحية الكون اللازمكاني للمثل الأفلاطونية. لكن الكائن اللاإلهى الذى ندعوه الإنسان لا يستطيع ذلك. فإذا كانت النزعة الاسبينوزية ليست ممكنة إلا بالنسبة لله، فإن النزعة الأفلاطونية ليست ممكنة إلا من أجل عقل لا إلهى، غير العقل الإنسانى، من أجل عقل ملائكى angélique على سبيل المثال. لأن المتعدد الأولى بالنسبة لنا نحن البشر، هو دائماً متعدد أولى dooné فى هيئة متحيزة زمانياً. (وهذه واقعة غير محصورة، ومتعذرة عن التفسير حسب كانط).

إننا لا نستطيع التفكير إلا بشرط أن يعطى لنا المتعدد (كمسلمة) لكن هذا المتعدد يلزم أن يكون ضمن مجموعة، وضمن كل عناصره. إذن فالكائن الواحد والوحيد لبارمنيدس؛ هو الذى يجب أن يكون مغايراً للكائن المتعدد. إذ بالنسبة لنا، فالمطابق لا يمكن أن يكون مختلفاً إلا بشرط أن يكون مكاناً. أو كائناً فى المكان. [فى الواقع، فإن نقطتين هندسيتين متطابقتين لا تستطيعان أن تكونا مختلفتين فيما

بينهما، إلا بواسطة وضعهما في المكان؛ أما المكان فهو ليس شيئاً آخر غير المجموع اللامتناهي هي للنقط المتطابقة بدقة، المحفوظة بخاصيتها تختلف عن بعضها البعض]. ومن أجل أن تحصل المعرفة، يلزم مطابقة المختلف: "كل فعل للتعرف هو تركيب، كما يقول كانط". الذي أدخل الوحدة في التعدد الأولى. لكن بالنسبة لنا، فالمختلف لا يمكن أن يكون مطابقاً إلا في الزمان، أو بقدر ما هو زمان.⁽⁶⁾

في نظرنا، فالمعرفة أي مطابقة المختلف، لا يمكن - إذن - أن تغدو قابلة للإنجاز إلا في الزمان، لأن مطابقة المختلف هي قبل كل شيء زمان، ونعلم دائماً بأن المفهوم الإنساني إنما يظهر في لحظة معينة من الزمان؛ كما نعرف بأن الإنسان في حاجة إلى الزمان ليفكر. لكن كانط هو أول من رأى بأن هذا ليس أمراً عرضياً، بل إنه جوهرى بالنسبة للإنسان. إذن فالعالم حيث يفكر الإنسان هو بالضرورة عالم زمانى. أما إذا كان الفكر الإنسانى فى الممارسة ينسب إلى ما هو داخل الزمان، فإن التحليل الكانطى هو الذى برهن على أن الزمان هو الذى يجعل الممارسة الفعالة للفكر ممكنة. وبعبارة أخرى فنحن لا نستطيع توظيف مفاهيمنا الأبدية إلا بشرط نسبتها للزمان. (بقدر ما هو كذلك)، أى فى حال كونها "Schématiser" على حد تعبير كانط. إذن فـ "الأنا المتعالى" الذى هو مجرد وعى بذاته، إنما هو إله سبينوزا: ونحن لا نستطيع أن نضيف أى شيء إلى ذلك؛ إن "الأنا المتعالى" - مصدر المقولات - المفاهيم؛ الذى يتعلق بمتعدد لا زمكانى، أى متعدد أبدى - هو الأنا كما تصورته الفلسفة الأفلاطو - أرسطية، أو ما قبل الكانطية عموماً. لكن هذه الأنا ليست إنسانية، لأنها مجبرة على التفكير خارج الزمان.⁽⁷⁾

وحده فقط "الأنا المتعالى" - مصدر المقولات، أى المفاهيم المنسوبة للزمان - هو إذن، الأنا المتعالى الإنسانى الذى يصير الفكر الإنسانى الفعال ممكناً. الفكر الإنسانى يتفعل فى الزمان، وهو ظاهرة زمانية، وبقدر ما هو كذلك، فهو امبريقي خصوصاً: إنه دو كسا لكن لكى يصبح تطبيق المفهوم (الأبدى) على الزمان ممكناً، فإنه من اللازم أولاً وقبل كل شيء تحديد المفهوم، بمعنى تطبيقه على الزمان بما هو كذلك. هذا التطبيق الأخير هو الذى يثبت فعاليته قبل "الزمان" أو "خارج الزمان".

فهو قبلى أى غير متنوع، وهو ملائم على النوام.

إنّ فالمعرفة المطلقة هى مجموع الصلات بين المفهوم (الأبدى) والزمان؛ إنها مجموع Synthetischen Grundsätze أى مبادئ التآليف. أنها أنطولوجيا كانط.

لنر الآن ما الذى قدمه هذا التصور الكانطى للعالم والإنسان: إن الزمان ممثل فى العالم الطبيعى بالحركة؛ والمفهوم المتزمن ينسب - بالتالى - إلى الحركة الواقعية. أما الذى يصير المفهوم المتزمن ممكناً أى الخطاطة، أو علاقة الزمان الداخلى بالزمان، فإنه يحيل إلى الذى يصير حقا الحركة الواقعية ممكنة، أى إلى القوة.

والقول بأن المفهوم (الأبدى) هو فى علاقة مع الزمان، يعنى إن الإعلان وتوضيح تصور ديناميكى للمادة والعالم يدخل ضمن تصورات أخرى، أى الإعلان عن فيزياء القوى. إن فالفلسفة الكانطية ستجد بالضرورة الفيزياء النيوتونية. وبالمقابل فإذا كان العالم هو بالفعل كما وصفته فيزياء نيوتون، فإنه من اللازم قبول فلسفة كانط بوصفها حقيقة مسلمة.

ولكن لنترك جانباً واقعة أن العالم النيوتونى هو غير ملائم للإنسان أيضاً، شأن العالم الهندسى لأفلاطرن. كما يمكننا أن نشير إلى عدم كفاية التصور الكانط- نيوتونى للعالم الذى هو محض طبيعى.

فى الواقع، فإن استحالة نسبة المفهوم إلى الأبدية، يعنى فى نهاية التقدير استحالة الحصول على معرفة هندسية مطلقة للعالم. بعبارة أخرى فهذا نفى لفكرة الكوسموس، أى للبنية الأبدية أو الستاتيكية للكون الطبيعى. وبناء عليه، فنحن لا نفسر أبداً وجود بنية أبدية فى العالم: خصوصاً أننا لا نستطيع تفسير النوع البيولوجى. كما فعل أرسطو. وأننا لا نقدر على تفسير البنية المكانية بصفة عامة: فنحن نفسر حركة الكواكب بواسطة القوة مثلاً، ولكننا لا نفسر أبداً بنية النظام الشمسى، واستحالة التفسير هى هنا مطلقة: أما واقعة انطباق القوانين على كائنات ثابتة (ماهيات) فى العالم الواقعى، فهى "صدفة متعالية" بالنسبة لكانط. ويمكننا أن نقول بأن هو هكذا، وهذا هو كل ما باستطاعتنا قوله.

ومن المؤكد، أن كانط قد طور فى "النقد الثالث" نظرية الكائن الحى، لكن هذه النظرية لا قيمة لها إلا ضمن نمط "مثل هذا"، والنقد الثالث ليس له معادل فى

النسق (B) وما هو صالح للحيوان خصوصاً، يصلح للإنسان عموماً، أى للكوسموس: وهنا فالكسمولوجيا (بما فيها الليبنزية) ليس لها إلا قيمة نظامية، وهى كذلك بالمثل لأجل الله: فإله بقدر ما هو الأبدية، فليس هناك معرفة ممكنة منسوبة لله. وبالتحديد، فإذا كانت المعرفة الكانطية مغلقة، أى شاملة ومحددة أو مطلقة، فإننا نجد التخطيط الإلهي أو الأفلاطونية مكونة من دائرتين (ش.2) لكن المفهوم غير منسوب للأبدية، والدائرة الصغرى نظل دوماً محض افتراضية *hypothétique* (ش.4) فقط حين نحوها فإننا لا نحصل أبداً على الدائرة المغلقة الوحيدة لهيجل. (ش.5)، وإنما على دائرة مفتوحة بدون حدود ثابتة للنزعة الرببية (ش.7). فى الواقع، فإن المفهوم الأبدى بقدر ما هو منسوب للزمان، فليس هناك من تطابق مطلق ممكن. إنه على الأكثر الأبدى اللامتأه للزمان، الذى يمكن أن يملأ كلياً أوعية المفاهيم - المقولات الأبدية *eternels*. إذن فالفكر الذى يوجد فى الزمان لا يتأتى أبداً. وعلى هذا يقول كانط بأن المعرفة المطلقة هى *unendliche* "Aufgabe" مهمة لا متناهية.

سنرى الآن ما يعنيه التصور الكانطى على المستوى الأنثربولوجى.

إن المفهوم أبدى، لكنه فى علاقة بالزمان. وإذا كان المفهوم أبدأً، فلأن فى الإنسان شيئاً بموضعه خارج الزمان: إنه الحرية، أى "الأنا المتعالى" مأخوذاً بوصفه "عقلاً عملياً" أو "إرادة محضة". وإذا كان هناك صلة للمفهوم مع الزمان، فهناك أيضاً تطبيقاً للإرادة المحضة، على الواقع الزمانى. ولكن بالقدر الذى يوجد فيه مفهوم قبلى (ويعنى هنا فعل الحرية)، فإن الصلة بالزمان تتم قبل الزمان. وفعل الحرية مادام منسوباً للزمان، فهو إذن يوجد خارج الزمان. إنه "اختيار الطبع المعقول" المشهور وهذا الاختيار ليس زمانياً، لكنه يحدد كل الوجود الزمانى للإنسانى "الذى لا توجد فيه - إذن - حرية.

وهكذا نجد أسطورة أفلاطون. هناك فقط، عند أفلاطون نجد المفهوم منسوباً للأبدية. بينما عند كانط منسوب للزمان. وهذا الاختلاف يترجم هنا بواسطة واقعة "الاختيار المتعالى"، الذى لا يتم كما هو الشأن عند أفلاطون، بالنظر إلى كون الإنسان موجوداً (أو كان موجوداً) خارج الزمان، ولكن بالنظر إلى كونه موجوداً (أو سيصير) داخل الزمان. يتعلق الأمر عند أفلاطون بإثبات، بينما الأمر عند كانط متعلق بنفسى؛ هناك - يتعلق الأمر بأن نصير فى الزمان ما كناه بصفة دائمة؛ - هنا - أن لا نكون

بصفة دائمة ما صيرناه في الزمان، هناك - قبول للطبيعة الأبدية، هنا - نفى للطبيعة الزمانية. أو بالأحرى؛ هناك - حرية الملاك الذي يلتحم بالله أو ينفصل عنه؛ هنا - حرية الإنسان الناقص، الذي يتبرأ عن خطيئة في فعل وحيد متخارج عن الزمان⁽⁹⁾. إذن - هنا - كما هو الأمر في وصف العالم الطبيعي، يوجد تقدم. لكن يوجد - هناك - كما هو شأن - الهنا - نقص غير قابل للاختزال. فالإنسان بما هو كائن تاريخي، يظل غامضاً، فنحن لا نفهم عالم الأشياء المحسوسة حيث يعيش، وكذا التاريخ الذي أبدعه بواسطة أفعال حرة زمانية.

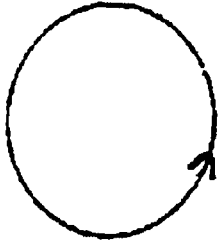
وبالتحديد فقد توصلنا إلى النتائج التالية:

الإمكانية I ، هي مستبعدة، لأنها غير واقعية بالنسبة للإنسان. ونفس الشيء بالنسبة للإمكانية III لأنها تنفي حتى الفكرة ذاتها لحقيقة (معينة) بالمعنى الأصح للمصطلح. أما الإمكانية II فهي تقدم تفسيرات جزئية، لكن أياً من هذه الإمكانيات - البدائل - الثلاثة، لم تتوصل إلى إعادة الاعتبار للتاريخ، أي للإنسان بوصفه مبدعاً حراً في الزمان؛ وعلى أي، فنحن كلنا نستطيع الكلام بجد عن تطور تاريخي لا متناه في الإمكانية الكانطية أو النقدية.

ولكن، من المستحيل الوصول إلى معرفة مطلقة منتسبة إلى التاريخ. وبالتالي إلى الإنسان التاريخي.

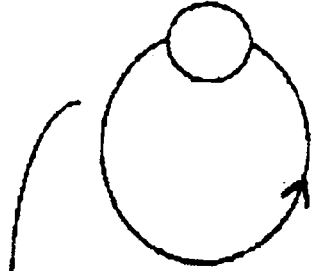
وبالمقابل فإذا كانت الفلسفة تتوخى الوصول إلى معرفة مطلقة منتسبة إلى الإنسان، كما نعرفه راهنياً، فإنه من اللازم قبول الإمكانية III وهذا هو ما قام به هيجل، عند قوله بأن المفهوم هو الزمان.

ويتعلق الموضوع بالنظر إلى ما يعنيه هذا (القول).



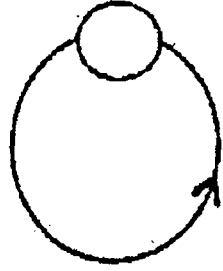
معرفة مطلقة
(سبينوزا وهيجل)

ش. 1



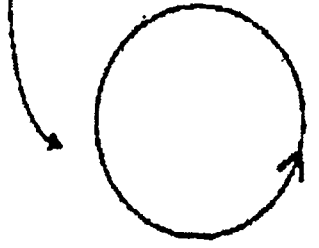
تولوجيا
(الغلاطون)

ش. 5

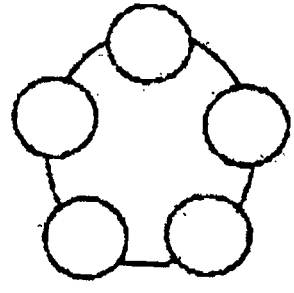


تولوجيا محيطية
(الغلاطون)

ش. 2

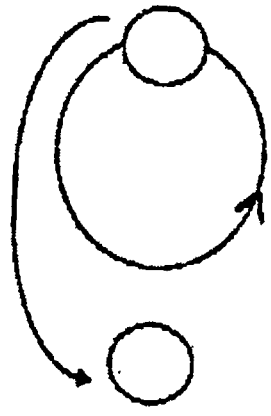


التزعة الاحكامية
(هيجل)



تولوجيا
لتعدد الأوصاف
(الرسطو)

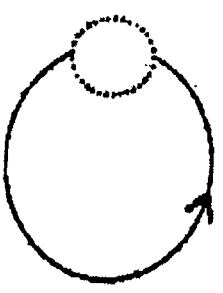
ش. 3



التزعة اللاهوتية
(الحاج لكهن في الله)
سبينوزا

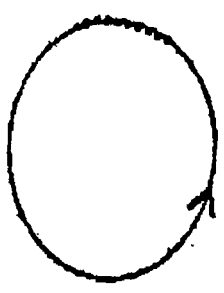
تزعة الربوبية
واللزعة النفسية
(كانت)

ش. 6



تولوجيا التراضية.
(كانت)

ش. 4



تزعة الربوبية
والتزعة النفسية
(كانت)

ش. 7

المحاضرة الثامنة

الأبدية، الزمان والمفهوم (III)

لننتقل مع هيجل، للتعرف على الإمكانية الثالثة، التى تطابق المفهوم بالزمان. إيان فجر الفلسفة، طابق بارميندس المفهوم بالأبدية. إذن فإن الزمان لا علاقة له بالمفهوم بتاتاً، ولا بالمعرفة المطلقة، أو بالابستيمي أو الحقيقة، ولا بالإنسان فى النهاية، وبقدر ما يكون هذا الأخير حاملاً للمفهوم، فإنه هو الوجود الإمبريقي للمعرفة فى العالم الزمانى. زيادة على هذا، فإن هذا الوجود الزمانى للمفهوم فى العالم، يتعذر توضيحه من وجهة نظر بارميندس. وأيضاً فإن الوجود الزمانى للإنسان يتعذر توضيحه كذلك لديه، كما هو الشأن بالنسبة لأسبينوزا الذى يطابق هو أيضاً بين المفهوم وبين الأبدية.

أما مع أفلاطون، فإن وجود الإنسان قد أضحى ضرورياً بالنسبة للمعرفة، فالمعرفة الحقّة، أى المفهوم هى الآن علاقة. إن المعرفة المطلقة تتضمن بالضرورة عنصرين، أحدهما يمكن أن يدعى عند الاقتضاء "إنساناً". لكن المفهوم أجدى، فهو يرتبط بالأبدية القائمة خارج الزمان. أكيد بأن الأبدى ليس هو الأبدية، فالمفهوم الأبدى هو شئ آخر غير الأبدية. إنه سلفاً إن صح القول، أقرب إلى الزمان من المفهوم البارم انسينوزى. لكنه ليس الأبدية، وحتى ولو كان مرتبطاً بالأبدية، فإن هذه الأبدية التى يتعلق بها، لا علاقة لها بالزمان، ومع أرسطو وحده غذا الزمان داخلاً فى المعرفة المطلقة، فالمعرفة التى يرتبط بها المفهوم (الأبدى) هى الآن قائمة فى الزمان. لكن الزمان لا يدخل ضمن المعرفة المطلقة، إلا بقدر ما يكون الزمان ذاته أبدياً ("عودة أبدية").

كانط هو أول من قطع مع هذا التصور الوثنى، معيدا الاعتبار فى الميتافيزيقا ذاتها، لأنثربولوجيا "اليهو - المسيحية" ما قبل - فلسفية للأنجيل، وللرسالة عند الرومان، بما هى أنثربولوجيا الإنسان التاريخى الممنوح "روحاً" خالدة. بالنسبة لكانط فإن المفهوم - مهما ظل أبدياً - يرتبط بالزمان بقدر ما هو زمان.

لم تبق - إذن سوى إمكانية وحيدة للذهاب بعيداً فى اتجاه التقارب بين المفهوم والزمان. من أجل المضى بعيداً، وحتى يمكن تجنب صعوبات المفاهيم السالفة، يلزم أن يطابق المفهوم بالزمان. وهذا هو ما قام به هيجل. وهنا يكمن اكتشافه

العظيم، الذى جعل منه فيلسوفاً كبيراً، فيلسوفاً فى مرتبة أفلاطون، أرسطو وكانط. إن هيجل هو أول من طابق بين المفهوم والزمان. وهذا شئٌ مثير، قد عبر عنه بنفسه فى كل رسائله، فى حين أننا قد حاولنا البحث بدون جدوى عند باقى الفلاسفة عن الصيغ التوضيحية، التى استخدمتها فى بيانى التخطيطى، لقد عبر عن هذا هيجل فى مدخل الفينومينولوجيا، حيث توجد العبارة المفارقة التى استشهدت بها سلفاً: "was die zeitbegriff... Soistsieder daseiende Begriff Selbst" "فيما يتعلق بالزمان، فإنه هو المفهوم ذاته الموجود امبريقياً". وقد أعادها حرفياً فى الفصل الثامن.

هذه العبارة تسم إلى حد بعيد لحظة هامة فى تاريخ الفلسفة. وبغض النظر عن بارميندس - سبينوزا يمكن القول ، بأن هناك مرحلتين عظيمتين فى هذا التاريخ: المرحلة الأولى تمتد من أفلاطون إلى كانط. أما الأخرى فهى التى تنطلق مع هيجل. وقد قلت سابقاً (دون التمكن من البرهنة على ذلك بالطبع) بأن الفلاسفة الذين لم يطابقوا بين المفهوم والزمان لا يستطيعون بتاتاً إعادة الاعتبار للتاريخ، يعنى لوجود الإنسان الذى يعتقد كل منا أن يكونه، أى (الكائن) الفرد الحر والتاريخى.

إن فالتعديل الذى أجراه هيجل كان من أهدافه الأساسية رغبة إعادة التقدير لواقعة التاريخ. فعلى المستوى الفينومينولوجى، فإن فلسفة هيجل (أو "العلم" بدقة أكثر) تصف وجود الإنسان الذى يحيا فى العالم، حيث يعي كونه فرداً حراً وتاريخياً. أما على المستوى الميتافيزيقى، فإن هذه الفلسفة تقول لنا ما يلزم أن يكونه العالم أو الإنسان فى حالة قدرته على الظهور كذلك. وأخيراً فإن الأمر يتعلق على المستوى الأنطولوجى، برؤيته ما يلزم أن يكونه الكائن ذاته حتى يقدر على الانوجد كأى كائن فى العالم، وهيجل يجيب قائلاً بأن هذا ليس ممكناً إلا إذا كان المفهوم الواقعى هو الزمان، (يعنى الكائن) يكشف ذاته لذاته من خلال خطاب يوجد امبريقياً. فكل فلسفة هيجل، أو "علمه" يمكن أن تستخلص فى العبارة المذكورة: "الزمان هو المفهوم ذاته الذى يوجد هناك فى الوجود امبريقى"، أى داخل الفضاء الواقعى أو العالم.

لكن لا يكفى، بالطبع، قراءة هذه العبارة لمعرفة ماهية الفلسفة الهيجلية، كما لا يكفى القول بأن المفهوم الأبدى يرتبط بالزمان لمعرفة ماهية فلسفة كانط على سبيل المثال. يلزم تطوير هذه الصيغ الموجزة (بدقة)، وتوسيع الصيغة كلياً، هو

إعادة بناء الفلسفة ككل موضع النقاش (بافتراض أن كاتب الصيغة لم يقم بأى خطأ فى بسطه لصيغته الأساسية).

وبالطبع، فلا يمكن أن يكون موضع السؤال هنا، إعادة بناء كل الفلسفة الهيجلية انطلاقاً من تطابق المفهوم - الموجود - امبريقياً والزمان. ويلزمنى أن أكتفى بإبداء بعض الملاحظات العامة، شبيهة بتلك التى أجريتها وأن أتحدث عن مفاهيم أخرى حول العلاقة ما بين المفهوم والزمان.

إن هدف فلسفة هيجل هو رد الاعتبار لواقعة التاريخ. فيمكن أن يستخلص بأن الزمان الذى يطابقه بالمفهوم هو الزمان التاريخى، الزمان الذى تجرى فيه أحداث التاريخ الإنسانى، أو بالأحرى، الزمان الذى يتحقق (لا بوصفه حركة الكواكب مثلاً) ولكن بوصفه تاريخاً كونياً⁽¹⁾.

أن هيجل، فى فينومينولوجيا الروح، هو أكثر راديكالية. وفى الواقع، فهو يقول (فى ختام الفقرة ما قبل الأخيرة، وفى بداية الفقرة الأخيرة من كتابه ص 563) بأن الطبيعة هى المكان، بينما الزمان هو التاريخ. بعبارة أخرى: فليس هناك تاريخ طبيعى، كونى، فليس هناك زمان إلا بقدر ما هنالك تاريخ، أى وجود إنسانى، بمعنى وجود متكلم، فالإنسان الذى يستكشف الكينونة عبر خطابه، فى مجرى التاريخ، هو "المفهوم الموجود - امبريقياً" *der daseiende Begriff*، أما الزمان فهو ليس شيئاً آخر غير هذا المفهوم. فبدون الإنسان، فالطبيعة تغدو مكاناً، ومكاناً فقط. الإنسان وحده فى الزمان، أما الزمان فلا يوجد أبداً خارج الإنسان، الإنسان هو إذن الزمان، والزمان هو الإنسان، أى هو "المفهوم الموجود هناك فى الوجود - الامبريقى" *der Begriff der daist* للطبيعة.

لكن هيجل فى كتاباته الأخرى، هو أقل راديكالية فهو يقبل بوجود زمان كونى⁽²⁾. لكنه فى هذا الأمر يطابق ما بين الزمان الكونى والزمان التاريخى⁽³⁾.

لكن إذا كان هيجل يطابق بين هذين الزمنين، وإذا لم يتبين غير زمن واحد، فنستطيع أن نطبق على الزمان التاريخى (الذى يهمنى وحده هنا) كل ما قاله عن الزمان عموماً. والحال أن هذا شئ مثير. فالنص القاطع حول الزمان يوجد فى "فلسفة الطبيعة"، وقد ترجمه وعلق عليه كويرى *Koyré* فى مقال كتب أثناء انكبابه على كتابات هيجل الشاب: إنه فصل المقال وهو مصدر وقاعدة تأويلى للفينومينولوجيا.

وسأكتفى هنا بالتذكير بالنتائج الرئيسية التي تضمنها تحليل كوبرى فى بضعة كلمات.

إن النص موضع السؤال يبرهن جيداً على أن الزمان الذى تمعنه هيجل، هو الزمان الذى يعد بالنسبة لنا الزمان انتارىخى (وليس البيولوجى أو الكونى). فى الواقع فإن هذا الزمان يتسم بأولية المستقبل، ففى الزمان الذى تتأمله الفلسفة الماقبل - هيجلية، فإن الحركة تنطلق من الماضى باتجاه المستقبل منصرمة عبر الحاضر⁽⁴⁾ وعلى العكس من هذا فإن الزمان الذى يتحدث عنه هيجل، تتولد فيه الحركة داخل المستقبل، ثم تمضى نحو الحاضر منصرمة عبر الماضى: مستقبل ← ماضى ← جاضر (← مستقبل). وتلك بالأحرى هى البنية الخصوصية للزمان الإنسانى خاصة، أى (الزمان) التاريخى.

فى الواقع، فلنتمعن فى المشروع الفينومينولوجى (بل حتى الأنتربولوجى) لهذا التحليل الميتافيزيقى للزمان⁽⁵⁾.

أن الحركة المتولدة عبر المستقبل، - هى الحركة التى تنشأ عن الرغبة. بقصد: الرغبة المخصوصة للإنسان، يعنى الرغبة الخالقة، الرغبة التى تقوم على كيان لا يوجد فى العالم الطبيعى الواقعى ولم يوجد مطلقاً. ولهذا يمكن القول، فقط، بأن الحركة تولد عبر المستقبل: لأن المستقبل، - هو بالتحديد ما لم يحصل (بعد)، وهو ما لم يحصل وجوده (سابقاً). والحال، أننا نعرف بأن الرغبة لا يمكن أن تقوم مطلقاً على كيان غير موجود، سوى بشرط قيامها على رغبة أخرى منظور إليها باعتبارها رغبة. وفى الواقع، فالرغبة هى حضور لغياب: فأنا عطشان، لأن هناك غياب للماء فى ذاتى. إذن فهذا هو بالأحرى حضور لمستقبل داخل الحاضر: من الفعل المستقبل للشرب. إن الرغبة فى الشرب، هى الرغبة فى شئ هو (الماء): أنه إذن التصرف لخدمة الحاضر. لكن التصرف لخدمة رغبة من الرغبات، إنما هو مبادرة لخدمة ما لم يوجد (بعد)، يعنى لخدمة المستقبل. فالكائن الذى يتصرف هكذا هو إذن داخل زمان يتصدره المستقبل. وبالمقابل فالمستقبل لا يمكنه أن يكون فى الصدارة حقاً إلا إذا كان هناك، فى العالم الواقعى (المتحيز) كائن قادر على الفعل هكذا.

وعلى أى، ففى الفصل الرابع من الفينومينولوجيا، يبرهن هيجل على أن الرغبة التى تستند إلى رغبة أخرى هى بالضرورة رغبة الاعتراف

Reconnaissance، التي تولد - من خلال التعارض بين السيد والعبد - التاريخ وتحوله (مادام لم يستنفذ نهائياً عبر الإشباع). إن فبتحقق الزمان الذى يتصدره المستقبل يتولد التاريخ، الذى يدوم بقدر دوام ذلك الزمان، وهذا الزمان لا يدوم إلا بقدر دوام التاريخ، أى بقدر ما تتحقق الأفعال الإنسانية المنجزة من وجهة نظر الاعتراف الاجتماعى.

وإذا كانت الرغبة هى حضور لغياب، فإنها - بما هى كذلك - ليست واقعاً امبريقياً: إنها لا توجد بطريقة موجبة داخل الزمان الطبيعى، أى المتحيز فى المكان. فهى، على العكس من ذلك، تشبه ثغره أو "هوة" (حفرة) داخل المكان: - هى فراغ وعدم. (ولهذا يمكن القول بأن المستقبل الزمانى فهو ما يشرع فى الإقامة فى قلب الحاضر المتحيز Spatial، داخل هذه الهوة).

إن الرغبة التى ترتبط بالرغبة ، لا يمكن إذن أن ترتبط بشئ آخر. فتحقيقها، إنما يعنى إذن عدم تحقيق أى شئ. وبإسنادها للمستقبل فقط، فإنه يتعذر علينا الوصول إلى واقع وبالتالي فإذا ما أثبت وقبل الواقع الحاضر (بل حتى المتحيز المكانى)، فإنه الرغبة فى الشئ تنعدم، وتنعدم الرابطة بالمستقبل إذن، كما يتعذر اجتياز الحاضر، وبالتالي فلا تحدث أبداً أية حركة. إذن فمن أجل تحقيق الرغبة - فيلزم أن ترتبط - بواقعة ما. لكن لا يمكن أن ترتبط بطريقة إيجابية، إذن يلزم أن يتم ربطها بطريقة سلبية. إذن فإن الرغبة هى بالضرورة، رغبة فى نفي المعطى الواقعى أو الحاضر. أما حقيقة الرغبة فإنها تنبثق عن سلب الحقيقة المسلم بها⁽⁶⁾. والحال أن الواقعى المنفى -، هو الواقع الذى توقف عن الوجود: إنه الواقع الماضى (المنصرم) أو الماضى الواقعى. فالرغبة المتعينة بواسطة المستقبل، لا تظهر فى الحاضر، كواقعة (أى بقدر ما هى رغبة مشبعة) إلا بشرط أن تنفى واقعاً، أى ماضياً ما. أنها الطريقة التى من خلالها كان الماضى متشكلاً (يشكل سلبى) لخدمة المستقبل، الذى يعين نوعية الواقع الحاضر. وهذا فقط هو الحاضر المعين هكذا بواسطة المستقبل، وهو الماضى الذى هو حاضر إنسانى أو تاريخى⁽⁷⁾.

إذن، فالحركة التاريخية تتولد، بصفة إجمالية، من المستقبل، ثم تمضى عبر الماضى، لتتحقق فى الحاضر بقدر ما هو حاضر زمانى. إذن فالزمان الذى تمعنه هيجل، هو الزمان الإنسانى أو التاريخى: إنه زمان الفعل الواعى والإرادى الذى

يحقق في الحاضر مشروعاً من أجل المستقبل، وهذا المشروع يتشكل انطلاقاً من معرفة الماضي⁽⁸⁾.

يتعلق الأمر، إذن، بالزمان التاريخي، أما هيجل فيقول عن هذا الزمان بأنه المفهوم ذاته الذي يوجد امبريقياً، ولنترك للحظة جانباً مصطلح "مفهوم". إذن هيجل يقول بأن الزمان هو شيء، إنه شيء يوجد امبريقياً. والحال، أنه من الممكن استنتاج إثبات هذا التحليل ذاته للفكرة الهيجلية عن الزمان (التاريخي). فالزمان الذي يتصدره المستقبل لا يمكن أن يتحقق أو يوجد إلا بشرط النفسى أو التعديم. وحتى يمكن أن يكون هناك زمان، فيلزم أن يكون هناك شيء آخر غير الزمان. هذا الشيء الآخر هو أولاً وقبل كل شيء المكان (حيز التوقف، إذ صح القول). إذن فليس هناك زمان دون مكان، فالزمان شيء يوجد في المكان⁽⁹⁾. الزمان هو سلب المكان (والتعدد)، لكن إذا كان هناك شيء، وليس عدماً، فلأنه هناك سلب للمكان. والحال أنه لا يمكن حقاً نفسى سوى ما هو موجود فعلاً. أى ذلك الذى يقاوم. لكن المكان المقاوم (المتين) ممتلى: أنه المادة الممتدة، أنه المكان الواقعى، أى العالم الطبيعى، إذن فالزمان يجب أن يوجد فى العالم: (بناء عليه فهو الشيء الذى "ist da" يوجد - كما يقول هيجل - هناك فى زمان، كما يوجد هناك فى المكان الامبريقى. أى فى مكان محسوس أو فى عالم طبيعى. إن الزمان يعدم هذا العالم، بجعله يفرق، فى كل لحظة، فى عدم الماضى néaut du passé، لكن الزمان ليس شيئاً آخر سوى هذا التعديم للعالم، أما إذا لم يوجد عالم واقعى، سينعدم، فإن الزمان؛ أما إذا لم يوجد عالم واقعى، سينعدم الزمان لن يصير سوى عدم خالص. فالزمان الذى يوجد - هو إذن شيء موجود امبريقياً. أى أنه يوجد فى مكان واقعى، أو فى عالم متحيز.

والحال أننا رأينا أن حضور الزمان (حيث يغدو المستقبل فى الصدارة) فى العالم الواقعى يسمى الرغبة (التي تستند على رغبة أخرى). وأن هذه الرغبة هى على الأخص إنسانية، والفعل الذى يحققها هو كينونة الإنسان نفسها. إذن فالحضور الواقعى للزمان يسمى إنساناً. إن الزمان هو الإنسان، والإنسان هو الزمان.

وهيجل لا يقول هذا حرفياً فى الفينومينولوجيا، لأنه يتحاشى كلمة "إنسان". لكنه فى محاضرات بينا Iéna يقول "Geist ist Zeit" "الروح هو الزمان". والحال أن "الروح" تعنى عند هيجل (خاصة داخل هذا السياق) "الروح الإنسانى أو

الإنسان. وبالأخص الإنسان الجمعي، أى الشعب أو الدولة، وتعنى فى نهاية التقدير الإنسان الكامل، أو الإنسانية فى كلية وجودها المتحيز - الزمانى. أى فى كلية التاريخ الكونى.

إن الزمان (والمقصود: الزمان التاريخى الذى يمضى على إيقاع: المستقبل ← الماضى ← الحاضر)، هو إذن الإنسان داخل واقعيته التجريبية الكاملة. أى المتحيزة (فى المكان): فالزمان هو تاريخ الإنسان بدون - ال - عالم: فالطبيعة التى لا تأوى الإنسان لن تضحى سوى مكاناً واقعياً⁽¹⁰⁾. من الأكيد أن الحيوان له أيضاً رغبات، وهو يتصرف وفق رغباته، معدماً للواقع: إنه يأكل ويشرب، كما يفعل الإنسان فى جميع الأشياء. لكن رغبات الحيوان هى طبيعية، أنها تستند على ما هو موجود، وبالتالي فهى محددة بواسطة هذا الموجود، ففعل النفى الذى يتم (حصوله) لإرضاء هذه الرغبات لا يقدر إذن، على النفى بشكل جوهرى، كما لا يقدر على تغيير ماهية ما يوجد. إذن فالكائن، فى كليته، أى فى واقعيته، ليس خاضعاً للتغير بواسطة رغباته، إنه لا يتغير أساساً فى سبيل خدمة هذه الرغبات، فهو يظل مطابقاً لذاته، كما أنه مكان. وليس زماناً. من الأكيد أن الحيوان يحول منظر العالم الطبيعى الذى يعيش فيه. لكنه يموت، ويرد للأرض ما أخذه منها. وبما أن ذريته تستعيده بطريقة مماثلة فإن التغيرات التى أجراها فى العالم تتكرر بدورها. وعلى العموم، فالطبيعة، تظل - إذن - هى - ذاتها - (نفس ما تكون عليه)⁽¹¹⁾.

وعلى العكس من ذلك، فإن الإنسان، يغير العالم بطريقة جوهرية، عبر فعله السالب، وصراعه وشغله، أن فعله يتولد عن الرغبة الإنسانية اللا - طبيعية المستندة على رغبة أخرى، يعنى على شئ لا يوجد حقاً فى العالم الطبيعى⁽¹²⁾. أن الإنسان وحده هو من يخلق ويقوض بشكل أساسى. إذن فالواقع الطبيعى لا يتضمن بالتالى الزمان، إلا إذا تضمن واقعاً إنسانياً - والحال أن الإنسان يبدع ويقوض أساساً لتوظيف الفكرة التى صاغها عن المستقبل. أما فكرة المستقبل فإنها تظهر داخل الحاضر الواقعى فى صيغة رغبة مستندة على رغبة أخرى. أى على رغبة الاعتراف الاجتماعى. وعلى أية حال، فالفعل الذى ينشأ عن هذه الرغبة يولد التاريخ. فليس هناك زمان، إلا حيث يوجد تاريخ.

إذن إن: "die zeit ist der daseinde begrift selbosts" تعنى: أن

الزمان هو الإنسان - فى - ال - عالم. وهو تاريخه الواقعى (الحق). لكن هيجل يقول أيضاً: "Geist ist zeit". بمعنى أن الإنسان زمان. وسنرى ما يعنيه ذلك: أن الإنسان رغبة محمولة على رغبة أخرى، أى على رغبة الاعتراف، أى الفعل السالب الذى ينجز لإشباع رغبة الاعتراف هذه، وهذا يعنى الصراع الدموى الممجد، ويعنى العلاقة بين السيد والعبد، ويعنى العمل، كما يعنى التطور التاريخى الذى يصل فى النهاية إلى الدولة الكونية، والتجانس (تعايش الأجناس. م) وإلى المعرفة المطلقة التى تكشف الإنسان الكامل وقد تحقق فى وعبر هذه الدولة. وبإيجاز فالقول بأن الإنسان زمان، يعنى كل ما قاله هيجل عن الإنسان فى الفينومينولوجيا. كما يعنى أيضاً بأن الكون بما هو موجود، والكيونونة ذاتها، يلزمهما أن يكون شأنهما معروفاً كالإنسان، أى ممكناً وقادراً على التحقق. والعبارة التى تطابق الروح والزمان تلخص، إذن، فلسفة هيجل كلها. شأنها شأن الصيغ التخطيطية المرقمة سابقاً التى تلخص كل فلسفة، أفلاطون، وأرسطو، إلخ.

لكن السؤال المطروح فى هذه الصيغ التخطيطية يتعلق بالمفهوم. والحال أن هيجل نفسه لا يقول فقط: "Geist ist zeit"، وإنما يضيف: "Die zeit ist der Begriff der desist". من الأكد بأنهما طريقتان مختلفتان للتعبير عن الشئ ذاته. فإذا كان الإنسان هو الزمان، وإذا كان الزمان هو "المفهوم موجوداً - امبريقياً"، فيمكن القول بأن الإنسان هو "المفهوم - موجوداً امبريقياً". إنه الواقع: الكائن المتكلم الوحيد الموجود فى العالم، إنه اللوغوس Logos. (أو الخطاب) المتجسد فاللوغوس قد صار لحماً وموجوداً هكذا كواقع امبريقى فى العالم الطبيعى. إن الإنسان هو الـ Dasein الـ Begriff (المفهوم)، أما "المفهوم الموجود - امبريقياً" فهو الإنسان. إذن فالقول بأن الزمان هو "المفهوم الموجود - امبريقياً" - ، إنما يعنى بأن الزمان هو الإنسان، بشرط تصور الإنسان كما فعل هيجل فى الفينومينولوجيا. وكل ما قاله هيجل حول الإنسان ينطبق بالمثل على الزمان. وبالمقابل فكل ما يمكن أن يقال حول "الظهور" Erscheinung أو الـ Phänomenologie فينومينولوجيا، الزمان، أى الروح فى العالم -، وهذا ما قاله هيجل فى الفينومينولوجيا. إذن، من أجل فهم التطابق المفارق بين الزمان والمفهوم، فمن اللازم الإطلاع على الفينومينولوجيا كلها. ومن اللازم أن يعرف

بأن الزمان موضع السؤال هو الزمان الإنساني أو التاريخي، أى الزمان الذى يتصدره المستقبل الذى يعين الحاضر، وهو يمضى عبر الماضى هذا من جهة. ومن جهة أخرى يلزم معرفة الكيفية التى من خلالها يحدد هيجل المفهوم⁽¹³⁾. إذن فلم يتبق لدى سوى التذكير بإيجاز بما يعنيه المفهوم Le begrift عند هيجل.

فى الفصل السابع من الفينومينولوجيا، يقول هيجل بأن كل الإدراك - المفاهيمى Begreifen يعادل القتل. ولنذكر إذن بما يراه فى هذا الصدد.

بما أن المعنى (أو الماهية، المفهوم، اللوغوس الفكرة.. إلخ) متجسد فى كيان Ontité يوجد امبريقياً، فإن هذا المعنى أو هذه الماهية وكذا هذا الكيان أحياء. وبما أن معنى (أو ماهية) "كلب" مثلاً متجسدة فى كيان حساس، فإن هذا المعنى (الماهية) حسى: إنه الكلب الحقيقى، الكلب الحى الذى يعدو، يشرب ويأكل. لكن عندما ينتقل معنى (وماهية) "كلب" إلى الكلمة "كلب"، فهذا يعنى بأنه قد صار المفهوم المجرد، الذى يختلف عن الواقع المحسوس الذى يستجليه بواسطة معناه، فالمعنى (الماهية) يموت: فكلمة "كلب" لا يعدو أبداً ولا يشرب ولا يأكل: يغدو فيها المعنى (الماهية) متوقف عن الحياة؛ أى أنه أضحى ميتاً. ولهذا فإن الإدراك المفاهيمى للواقع الامبريقى يعادل الموت.

والأكيد أن هيجل يعلم جيداً بأنه لا يجب قتل كلب ما، من أجل إدراكه من خلال مفهومه، أى من أجل تسميته وتعيينه، كما لا يجب انتظار موته المحقق حتى نستطيع ذلك⁽¹⁴⁾ وما قاله هيجل هو أن الكلب إذا لم يكن فانياً، أى متناهياً، ومحدوداً باعتبار زمنيته. فلا يمكن أن يفصل عنه المفهوم. يعنى أن يُمرر داخل الكلمة غير الحية المعنى (الماهية) الذى يتجسد فى الكلب الحقيقى، فى الكلمة (ذات المعنى) أى فى المفهوم المجرد، فى المفهوم الذى لا يوجد فى الكلب (الذى يحققه) وإنما فى الإنسان (الذى يفكره) أى فى شئ آخر، غير الواقع المحسوس، الذى يستجليه المفهوم بواسطة معناه. إن المفهوم "كلب" الذى هو مفهومي الخاص (عن الكلب)، والذى هو شئ آخر، غير الكل الحى الذى يستند إلى كلب حي كواقع خارجى - هذا المفهوم المجرد لا يغدو ممكناً إلا إذا كان الكلب فانياً بالأساس. أى إذا كان معرضاً للموت والفناء فى أية لحظة من وجوده. والحال أن هذا الكلب الذى يفنى فى أية لحظة -، هو بالتحديد الكلب الذى يستمر فى الزمان. والذى يتوقف فى أية

لحظة عن الحياة أو عن الوجود في الحاضر من أجل الفناء في الماضي بل إنه يفنى بقدر ما هو ماضٍ⁽¹⁵⁾. إذا الكلب أدياً، وكان خارج الزمان أو بدون زمان، فإن المفهوم "كلب" لن يغدو أبداً مفصلاً عن الكلب ذاته. فالوجود - الامبريقي (الدازين) Dasein للمفهوم "كلب" يضحى هو الكلب الحي، وليس الكلمة "كلب" (متصورة أو ملفوظة). لن يكون هناك - إن - خطاب (لوغوس) في العالم؛ ومادام أن الخطاب الموجود - امبريقياً، هو الإنسان وحده (المتكلم بالفعل)، فلن يكون هناك إنسان في العالم.

فالمفهوم الكلمة التي تنفصل عن هنا hic، والآن nunc المحسوس؛ لكنه لا يستطيع أن ينفصل إلا لأنه هنا والآن، أي لأن الكائن المتحيز زمانى، ولأنه يفنى في الماضي. أما الواقع الذي انتفى في الماضي، يحفظ بقاءه (بقدر ما غدا لا - واقعاً) في الحاضر تحت كلمة - مفهوم. إن عالم الخطاب (عالم الأفكار) هو قوس قزح الدائم الذي يتشكل فوق شلال: أما الشلال فهو الواقع الزمانى الذي يفنى داخل عدم الماضي⁽¹⁶⁾.

الأکید أن الواقع يدوم في الزمان بقدر ما هو واقع. ولكن وبسبب دوامه في الزمان، فإنه هو ذاكرته الشخصية فهو ينجز في أية لحظة ماهيته أو معناه، وهذا يدل على أن ينجز في الحاضر ما تبقى لديه بعد فنائه في الماضي، وهذا الشيء الذي يتبقى منه وينجز إنما هو مفهومه. في اللحظة التي يغرق فيها الواقع الحاضر داخل الماضي، فإن معناه (ماهيته) ينفصل عن واقعيته، (عن الوجود)؛ وهناك تظهر إمكانية الاحتفاظ بهذا المعنى خارج الحقيقة الواقعية، بتمريره داخل الكلمة. وهذه الكلمة تكشف معنى الواقع الذي ينجز في الحاضر ماضيه الخاص. أي نفس هذا الماضي الذي يستقر دائماً في الكلمة - المفهوم. وبإيجاز فالمفهوم لا يستطيع الحصول على وجود امبريقي في العالم (وهذا الوجود ليس سوى الوجود الإنساني)، إلا إذا كان العالم زمانياً. وكان للزمان وجود امبريقي في العالم. ولهذا يمكن أن يقال بأن الزمان هو المفهوم الموجود امبريقياً⁽¹⁷⁾. إن. فلا وجود لمفهوم في العالم، مادام ليس هناك في هذا العالم، زمان يوجد امبريقياً. والحال أننا رأينا أن الوجود - الامبريقي للزمان في العالم هو الرغبة الإنسانية. (بمعنى الرغبة التي تستند على أخرى، بما هي رغبة). إن فليس هناك إدراك - مفاهيمي مجرداً عن

الرغبة. والحال أن الرغبة تنجز بواسطة الفعل السالب، والرغبة الإنسانية تتحقق عبر فعل الصراع حتى الموت بهدف المجد. وهذا الصراع يتحقق عبر انتصار السيد على العبد، وعبر عمل هذا الأخير لخدمة السيد. إن شغل العبد هذا هو الذى يحقق رغبة السيد بإرضائها أو إشباعها. إن.. وهيكل يقول ذلك عن قصد فى الفصل الرابع: - ليس هناك مفهوم بدون عمل، فعن شغل العبد ينشأ الفهم والفكر Denken et le verstand، أى الإدراك المفاهيمى للعالم.

وها نحن نفهم الآن لماذا كان العمل، والعمل وحده، هو الذى يحول العالم بطريقة جوهريّة، خالفاً حقائق / وقائع تعد جديدة حقاً. فإذا لم يكن هناك سوى الحيوان على الأرض، فإن أرسطو على حق: فالمفهوم سيضحي متجسداً فى الجنس الأبدى، فهو مماثل لذاته دائماً، ولن يوجد أبداً خارج الزمان والعالم كما يدعى أفلاطون. لكن يتعذر أن يفهم بالتالى كيف يمكن للمفهوم أن يوجد خارج الجنس، وكيف يستطيع أن يوجد فى العالم الزمانى فى صيغة كلمة. إن سيّتعذر فهم كيف يستطيع الإنسان أن يوجد. أى هذا الكائن الذى ليس كلباً على سبيل المثال. والذى فيه معنى (ماهية) "كلب" يُوجد على الأقل، بمقدار ما هو موجود فى الكلب، مادام يحتاز فى ذاته الكلمة - المفهوم: "كلب". وحتى يغدو وهذا ممكناً، فإن الكائن المستوحى عبر المفهوم يلزمه أن يكون زمنياً بالأساس. أى متهاياً أو أنه ذو بداية ونهاية فى الزمان. والحال أنه ليس موضوعاً طبيعياً. ولا حيواناً أو نباتاً -، أنه وحده نتاج الشغل الإنسانى الذى هو زمنى أساساً. أن العمل الإنسانى هو الذى يزمن العالم teinpora lis ele monde الطبيعى المتحيز (مكانياً)؛ إن فالعمل هو الذى يولد المفهوم الذى يوجد فى العالم الطبيعى، بمقدار كونه شيئاً آخر غير هذا العالم: إن فالعمل هو الذى يولد الإنسان فى هذا العالم، إنه العمل الذى يحول العالم الطبيعى المحض إلى عالم تقنى يقيم فيه الإنسان، أى إلى عالم تاريخى.

وحده العالم المتحول بواسطة العمل الإنسانى، الذى ينكشف فى وعبر المفهوم الموجود - امبريقياً فى العالم، بدون أن يكون العالم. فالمفهوم هو إن العمل. والعمل هو المفهوم. وإذا كان العمل بالنسبة لهيكل هو " des wesen des menschen " ماهية الإنسان ذاتها" - كما لاحظ بكل دقة ماركس - فيمكن القول أيضاً أن ماهية الإنسان عند هيكل هى المفهوم. ولهذا لا يقول هيكل فقط بأن

الزمان هو الـ Befriff (المفهوم) وإنما هو أيضاً الـ Geist الروح. وبما أن العمل يزمن المكان، فإن وجود العمل فى العالم، هو وجود الزمان فى هذا العالم. وبطبيعة الحال، فإذا كان الإنسان هو المفهوم، وإذا كان المفهوم عملاً، فإن الإنسان والمفهوم هما أيضاً الزمان.

وإذا كان الأمر كذلك، فيلزم القول أولاً بأن ليس هناك إدراك مفاهيمى إلا إذا كان هناك أساساً حقيقة واقعية زمانية، أى تاريخية، ويلزم القول ثانياً بأن الوجود التاريخى أو الزمنى هو وحده القادر على الكشف بواسطة المفهوم، أو بعبارة أخرى، فالإدراك المفاهيمى هو جلى بالضرورة⁽¹⁸⁾.

والحال أنه إذا كان الأمر هكذا، وإذا كانت الطبيعة هى المكان وحده. وليست زماناً، فإنه من اللازم أن يستخلص بأن ليس هناك إدراك - مفاهيمى للطبيعة. فيتعذر أن يفهم بالمعنى الأصح سوى ما يوجد فيه زمان، أى أنه لا يمكن أن يفهم غير التاريخ، وفى كل الحالات، فليس سوى التاريخ الذى يستطلع ويتوجب فهمه ديالكتيكياً. هذا ما كان يتوجب قوله. لكن هيجل لم يقل ذلك وهنا يكمن، فى اعتقادى، خطأه الأساسى.

وقبل كل شيء، فهناك عند هيجل ارتباكاً، فهو من جهة يقول بأن الطبيعة هى وحدها مكان. ومن جهة أخرى يرى جازماً، بأن الحياة (البيولوجية) هى ظاهرة زمانية. فمن هنا فكرة أن الحياة Leben هى تجل للروح Geist، لكن هيجل يرى أيضاً، وله السبق فى هذا، بأن الوجود الإنسانى حقاً، ليس ممكناً سوى عبر نفى الحياة (وكما نعلم بأن المخاطرة بالحياة التى تكمن فى قتال الشرف هى: تأسيسه بالنسبة للإنسان)، ومن هنا مصدر التعارض بين leben الحياة، والروح Geist، ولكن إذا كان هذا التعارض موجوداً؛ فإن الحياة ليست تاريخية، ولن يكون - إذن - إدراك - مفاهيمى للحياة.

والحال أن هيجل يثبت هذا الفهم، إنه يتصور تبعاً لشلينج Schelling بيولوجياً ديالكتيكياً، وهو يعرضها فى الفينومينولوجيا. (الفصل الرابع A, a). أكيد أنه ينفى الإدراك - المفاهيمى أو الجدلي للواقعة اللحوية، لكن هذا يقوم إلى القول فقط بأن العالم الواقعي هو كائن حسي، ومن هنا فلسفته اللامعقولة للطبيعة، ونقده الأخرق لنيوتن، وفيزياؤه (السحرية) التى أفقدت الاعتبار لنسقه فى القرن التاسع عشر.

أن الفهم الديالكتيكي لا ينطبق إلا على الواقعة التاريخية، التي خلقت بواسطة العمل خدمة لمشروع ما. وكما هو الشأن عند هيغل، فإن إثبات أن كل فهم هو ديالكتيكي، وبأن العالم الطبيعي قابل للفهم - إنما هو إثبات بأن هذا العالم هو أثر لخالق، لإله مبدع مدرك على صورة الإنسان العامل. وهذا ما عبر عنه هيغل فعلاً في المنطق "logic" قائلاً بأن "منطقه" (أي انطولوجيته) "هو فكر الله قبل خلق العالم". وهذا يستتبع بأن هيغل يفهم العالم، لأن العالم قد خلق المفهوم الذي عند هيغل. ونصبح هنا في تناقض صارخ: فالتشبه بالإله الهيجلي يكف عن أن يكون صورة؛ فهيجل هو حقا الله، الله الخالق والأزلي. والحال، أن إنساناً لا يستطيع أن يؤكد بأنه خلق العالم (سوى إذا كان أخرق). إذن إذا كان الفكر الذي يتجلى في "المنطق" هو الفكر الإبداعي للعالم، فإنه يقيناً ليس هو فكر هيغل، إنه فكر خالق آخر غير هيغل، آخر غير الإنسان عموماً، إنه فكر الله. أما المنطق رغم عنوانه، ليس هو إذن منطق بلا أية إضافة؛ إنه مثل أخلاق Ethique سبينوزا - تيو - لوجيا، أي أنه منطق، فكر، وخطاب الله⁽¹⁹⁾.

لكن، لنترك العالم الطبيعي، ولنلاحظ بأن هيغل قد حقق تقدماً فلسفياً هائلاً حين طابق بين المفهوم والزمان، لأن قيامه بذلك إنما يعنى اكتشافه للمعرفة الديالكتيكية، لقد عثر على طريقة لتأسيس فينومينولوجيا، وميتافيزيقا، وانطولوجيا التاريخ، أي للإنسان كما نتصور اليوم، وكما هو في حقيقة الواقعة.

لنرى النتيجة الحاسمة التي تهم الإنسان، والناجئة عن هذا الاكتشاف.

أن المفهوم زمان: زمان بالمعنى الأصح للكلمة، أي زمان يوجد فيه مستقبل، بالمعنى الأصح أيضاً، مستقبل لن يصير أبداً لا حاضراً ولا ماضياً. أن الإنسان هو الوجود - الأمبريقي للمفهوم في العالم، وهذا - إذن - هو الوجود - الأمبريقي في العالم لمستقبل لن يصير بتاتاً حاضراً. والحال، أن هذا المستقبل -، هو بالنسبة للإنسان موته الخاص. فهذا المستقبل الخاص الذي لن يغدو أبداً حاضره، والحقيقة الوحيدة التي يكمن فيها الحضور الحقيقي لهذا المستقبل، هي المعرفة التي يمتلكها الإنسان، في الحاضر، عن موته المستقبلي. إذن، إذا كان الإنسان مفهوماً، وإذا كان المفهوم زماناً (أي إذا كان الإنسان زمانياً بالأساس) -، فإن الإنسان أساساً فان، وهو ليس مفهوماً concept، أي معرفة مطلقة أو حكمة متجسدة، إلا إذا كان يعلم

ذلك. أن اللوغوس لن يصير جسداً (لحماً) chair، ولن يصير إنساناً، إلا بشرط المعرفة، والقدرة على الموت.

وهذا يجعلنا نفهم السبب الذي من أجله ظهرت الإمكانية الثالثة المثبتة من قبل هيغل، متأخرة جداً في تاريخ الفلسفة. فإن تنفى بأن المفهوم أبدي، يعنى القول بأنه زمان، إنه نفى بأن الإنسان يكون خالداً أو أبدياً (على الأقل بالقدر الذى يفكر فيه بأنه حقاً كائن إنساني). والحال، أن الإنسان لا يتقبل موته إلا إذا أبلغت روحه التراقي، وبالمثل فإن الفلسفة لم تتبنى الإمكانية الثالثة، إلا عندما بلغت نهايتها⁽²⁰⁾.

يقول هيغل فى الانسكلوبيديا: "Alles endliche ist dies. Sich selbest auf zuheben" ليس سوى الإنسان المتناهى هى الذى ذاته (بذاته) ديالكتيكياً. إذن، إذا كان المفهوم زماناً، أى إذا كان الإدراك المفاهيمي ديالكتيكياً، فإن وجود المفهوم، وبالتالي وجود الكائن المنكشف عبر المفهوم - هو بالضرورة متناه، والإنسان الجمعي (الإنسانية) يلزم أن يموت، كما يموت الإنسان الفرد. إن التاريخ الكوني يلزمه أن يصل إلى نهاية حاسمة.

ونعلم أن نهاية التاريخ هذه هى بالنسبة لهيغل، مميزة عبر العلم فى صيغة كتاب، أى عبر ظهور الحكيم، أو المعرفة المطلقة فى العالم. وهذه المعرفة المطلقة، بقدر ما هى اللحظة الأخيرة للزمان، أى لحظة بدون مستقبل، فإنها ليست أبداً لحظة زمانية. فإذا أضحت المعرفة المطلقة داخل الزمان، أو بالأحرى بقدر ما هو زمان أو تاريخ، فإن المعرفة لن تصير أبداً زمانية أو تاريخية: "إنها أبدية eternal أو بالأحرى إنها الأبدية L'eternié متجلىة بذاتها، لذاتها. أنها الجوهر بالنسبة لسبينوزا بارميندس (واجب الوجود بذاته) الذى يتجلى عبر خطاب (وليس عبر الصمت)، ولأنها بالتحديد هى نتاج صيرورة تاريخية، فإنها هى الأبدية المتولدة بواسطة الزمان. وهذا هو ما فسره هيغل فى القسم الثانى من الفصل الثامن.

المحاضرة التاسعة

نهاية الزمان والتاريخ وموت الإنسان

نستأنف هنا قراءة الفصل الثامن من فينومينولوجيا الروح، حيث توقفنا عند نهاية المحاضرة الخامسة. والمقصود هو القسم الثاني من الجزء الثاني، المخصص لتحليل وجود الحكيم فى العالم.

إن تحليل الوجود - الإمبريقي (الدازين) للحكيم يتحقق على ثلاث مراحل: الأولى تحدث فيها هيجل عن العلاقة بين الحكيم والواقعة الموضوعية. وفى المرحلة الثانية، يتحدث عن العلاقات التى تربط بين الحكيم والزمان. وأخيراً يحدد فى المرحلة الثالثة موضع الحكيم فى الزمان الواقعى موضوعياً؛ أى فى التاريخ. إن هيجل يقوم بالتجريد. فى واقع الحال، لا يمكننا - كما نعلم ذلك - فصل الwiklichkeit و(الزمان) zeit، إن الواقعة الموضوعية هى زمانية، والزمان ليس ممكناً إلا بقدر ما يكون واقعاً - موضوعياً. ولكن هيجل يفصل بينهما لضرورات التحليل. فقد تحدث فى المرحلة الأولى عن الواقعة الموضوعية wiklichkeit، دون الحديث عن الزمان، وهو يتحدث الآن فى المرحلة الثانية عن الزمان مميزاً عن الواقعة - الموضوعية؛ وبعبارة أخرى، فهو يتحدث عن الزمان المجرد أو عن فكرة الزمان. يطرح هيجل تعريف الزمان فى العبارة الأولى من (المرحلة الثانية) حيث يقول ما يلى (ص558، 1، 3-5):

"إن الزمان هو المفهوم ذاته الموجود هناك [- فى - الوجود - الإمبريقي] والذى يعرض للوعى الخارجى Vorstellt لـ [أى] حدس (Anschauung) فارغ". لقد علقت كثيراً على الكلمات الأولى لهذه العبارة. وليس هناك مجال للعودة إلى ذلك. فالجزء الأول من العبارة، ينتسب، كما قلت سابقاً، إلى الزمان عموماً، أى إلى الزمان الواقعى أيضاً، حيث التاريخ، الذى سيتحدث عنه هيجل فى (المرحلة الثالثة). لكن الجزء الثانى من العبارة يدل هنا، أى فى هذه المرحلة الثانية، على أن هيجل يتحدث عن الزمان المجرد. هنا الزمان هو leere Anschauung "حدس فارغ" أنه الزمان الذى تحدث عنه كانط، وتكلم عنه الفلاسفة عموماً: إنه الزمان مأخوذ منعزلاً، بغض الطرف عن كل ما هو موجود فى الزمان. إنه "وعاء فارغ"

يسع في حقيقة الأمر الواقعة الزمانية، لكنه يُعد كإناء فارغ، وهذا الزمان، يقول هيجل: "stellt sichdeun Bewusstsein vor" يعرض لوعى الخارج إنه يعرض كشيء يوجد خارج الوعى. إنه الزمان، الذى ليس هو (أو بالأحرى ليس فقط) زمانى أنا. إنه الزمان الكوسمى، الذى يشاركه الإنسان، لكنه لا يخلقه. وهو أيضاً فكرة الزمان، الذى يوجد فى أنى، فى تعارض مع الزمان ذاته الذى يوجد خارج أنى.

والحال، أن هيجل يطابق الزمان والمفهوم. بالنسبة له فالحديث عن الزمان المجرد، هو إذن حديث عن المفهوم المجرد أيضاً. وهذا هو ما يقوله هنا: "الزمان [المقصود: الزمان المجرد] هو المفهوم ذاته، الذى يعد ككيان فارغ يعرض لوعى - الخارج البرانى". وهذا هو التصور العادى للمفهوم: إنه المفهوم "الذاتى" الذى فصل - ربما - عن محتواه الواقعى؛ إنه الوعاء الفارغ الذى يحوى الواقعة، وهو أيضاً المفهوم الذى يوجد خارج أنى، مستقلاً عنى، إلخ. إن يتأول الزمان، كما يتأول المفهوم: فإذا كان المفهوم نقيضاً للواقعة، بمعنى إذا كانت المعرفة علاقة، إذن فإن الزمان ذاته نقيض للواقعة؛ والعكس صحيح. وبمجرد ما نميز بين المفهوم والواقعة، فإنه من اللازم التمييز بين المفهوم والإنسان، إذا كان الكلب هو شئ آخر غير المفهوم "كلب" فهذا المفهوم هو شئ آخر غير مفهومي الخاص عن الكلب، إن المفهوم "فكرة" أكثر أو أقل أفلاطونية، إنه كيان لا - واقعى (فراغ مفعم بكيان آخر غيره) يعرض لوعى - الخارج البرانى. وبمجرد ما يجعل الزمان والمفهوم لا يشكلان سوى واحد، بمجرد يقول كل هذا عن المفهوم، فإنه من اللازم قول ذلك عن الزمان أيضاً. وهذا هو ما يقال بصفة عامة.

فقط، هيجل لا يقول كما أقول فى العبارة المطروحة للنقاش: "Die abstrakte zeit". إنه يقول: "zeit" بكل إيجاز. إذن يبدو لديه بأن الزمان عموماً (أى الزمان - الواقعى ذاته، أو التاريخ) هو: "eine leere Anschauung, die sichdeun Bewusstsein vor - stellt". وهذا هو ما يفكر فيه حقاً، كما تبرهن ذلك التتمة. من الوهلة الأولى، فالعبارة المستشهد بها، تناقض إذن كل ما قلته سابقاً حول الزمان فى الفينومينولوجيا. لكن هذا فى واقع الأمر هين. ومن أجل إعادة الاعتبار، يكفى تطوير العبارة الموجزة المطروحة للنقاش قليلاً. لكن عند تطويرها (وهيجل

يطورها بنفسه فيما تلاها) يلاحظ ظهور صيغة أساسية للتصور الهيجلى للزمان، الذى لم أعمل سوى على استدعائه أنفاً، ويتعلق الأمر الآن بتحليله عن قرب.

حسب هيجل، فإن الفلسفة ما قبل - الهيجلية التى تعارض المفهوم وبالتالي الزمان بالواقعة، ليست خطأ عرضياً، حتى فى اللحظة التى ظهرت فيها على الأرض، فإنها ليست أبداً خطأ بالكل، فهى صحيحة، بالنسبة لزمانها. لأن المفهوم والواقعة لم يتطابقا منذ البداية: إنهما لم يتطابقا إلا فى النهاية. فبواسطة الشغل يقضى الإنسان على التعارض الأولى بينه وبين الكونى، أى العالم الاجتماعى والسياسى. ومادام لم يكتمل جهد العمل والصراع، فإن التعارض يظل قائماً. ومادام الأمر هكذا، فإن الإنسان على حق - إذن - حينما يقول بأن المفهوم والشئ لا يكونان واحداً. ومادام الأمر كذلك، فالزمان لا يتطابق بتاتاَ والواقعة، فهو يوجد خارج الإنسان.

إن الفلسفة ما قبل - الهيجلية ليست مخطئة. لكنها تصير كذلك. فهى تصير كذلك فقط فى وعبر ومن أجل المعرفة المطلقة، التى يغدو بالنسبة إليها المفهوم (والزمان) متطابقاً مع الواقع، أو بالأحرى، فهى (أى المعرفة المطلقة) هذا التوافق. لكن المعرفة المطلقة، الكونية والمتلاحمة، لا يمكن أن تظهر إلا داخل واقع موجود كذلك: إنه يستلزم التلاحم (التجانس) وكونية الدولة، أى العالم البشرى، و"تقويض" التعارض بين هذا العالم والعالم الطبيعى. والحال أن هذا يتحقق عندما تشبع الرغبة الإنسانية جيداً وبشكل نهائى. لن يكون هناك - إذن - عمل سالب: فالإنسان قد أضحى متوافقاً مع العالم المعطى (الذى يعد - نتيجةً لمجهوده الذى غداً مكتملاً - كلياً)، ومع ما يكونه بذاته فى - وعبر هذا العالم. لكن الرغبة، والفعل الذى ينشأ، هما مظهران للزمان الإنسانى أو التاريخى، أى للزمان بالمعنى الأدق للكلمة. إن الإنسان متوافقاً مع ما هو موجود، لا يستطيع أبداً أن يتجاوز الواقع المعطى. إنه يتوقف - إذن - عن إبداع التاريخ، إنه يعجز، بعبارة أخرى، عن أن يكون هو الزمان. وإذا ما أنجزت الدولة الكونية المتجانسة، والعلم الذى يكشفها، إتمام التاريخ، فإنهما يكملان أيضاً الزمان.

إن فى اللحظة التى يتوافق فيها المفهوم، وبالتالي الزمان، مع الواقع - الموضوعى، ويتوقفان عن أن يكونا خارج الإنسان، فإن الزمان يتوقف عن أن

يكون زماناً تاريخياً أو إنسانياً، أى زماناً بالمعنى الحقيقي للكلمة. إن المفهوم والزمان يتوافقان فى عبر، ومن أجل المعرفة المطلقة أو الحكيم. والأكيد، أن الحكيم يظهر فى الزمان. لكن مجيئه فى "نهاية الأزمنة" يطبع خاتمة الزمان. لأن نتيجة فعله الزماني، التى هى العلم، ليست قطعاً الزمان، إن العلم هو الأبدية التى تكشف عن ذاتها لذاتها.

بقدر ما يستمر الزمان، بقدر ما هنالك حقاً زمان، إذن فالزمان والمفهوم هنا بالضرورة مجردان. أما الفلسفة ما قبل - الهيجلية التى تثبت ذلك، هى بالتالى صحيحة ليس فقط بالنسبة لزمانها، وإنما لكل زمان: فهى ظلت صحيحة إلى حين بزوغ المعرفة المطلقة، أى إلى نهاية التاريخ، أى حتى نهاية الزمان بوصفه كذلك. وبعبارة أخرى، فى اللحظة التى توقف فيها الزمان عن أن يكون مجرداً، فإنه توقف عن أن يكون زماناً. إن الزمان الإنسانى أو التاريخى، أى الزمان بالمعنى الأدق للكلمة، هو بالضرورة وبالأساس مجرد. إنه مجرد من جهة كونه نقيضاً للواقعة - الموضوعية. فى الواقع، مادام الإنسان نقيضاً للطبيعة التى هى بالنسبة إليه الواقعة - الموضوعية، فإن الطبيعة تضحى مكاناً وليس زماناً: فالزمان هو داخل الإنسان، وعبر الإنسان فقط، إنه - إذن إن صح القصد - ذاتى. وفى اللحظة التى "يقوض" فيها الإنسان تعارضه مع الطبيعة، فإنه يقوض أيضاً الزمان. من جهة أخرى، فإن الزمان مجرد أيضاً من جهة كونه خارج الإنسان. لأنه بقدر ما يعجز الإنسان عن تحقيق الدولة الكونية والمتجانسة، فإن الخصوصى يتميز عن الكونى، أما الزمان الخصوصى، أى زمانى الخاص، ليس هو الزمان عموماً: فالمستقبل الاجتماعى، والسياسى، ليس هو مستقبلى، سأفنى قبل نهاية التاريخ، وأولد بعد بدنه، لكن فى اللحظة التى يتقوض فيها التعارض بين الخصوصى والكونى، فإن التاريخ يتوقف، والزمان ينتفى، هو أيضاً.

والحال، أن الزمان - هو الإنسان ذاته. إبطال الزمان، هو إذن إبطال للإنسان أيضاً. فى الحقيقة: "إن الكينونة الحقة للإنسان هى عقله"، والمقصود العمل الذى يكسب الفوز بمعنى أن الإنسان هو النتيجة الموضوعية لعمله. والحال، أن نتيجة عمل الحكيم، أى الإنسان الكامل الحق الذى ينجز اكتمال صيرورة الواقعة الإنسانية، هى العلم، لكن الوجود - الامبريقى dasein للعلم، ليس هو الإنسان، إنه

الكتاب. إنه ليس الإنسان، ليس الحكيم بجسده و[كيانه]، إنه الكتاب الذى هو ظهور
erscheinung للعلم فى العالم، وهذا الظهور أضحى المعرفة المطلقة.
الأكيد، أن النتيجة الموضوعية للعمل تنفصل دائماً عن العامل المؤثر
وتقاومه. لكن مادامت هذه النتيجة غير كلية وتامة، أى كونية ومتجانسة (خالية من
التناقضات)، فإن لها بدورها مستقبلاً، لأنها تتغير وتتقوض، إذ فهى ليست فقط فى
الزمان، ولكنها تكون زمان، فيصح القول بأنها تاريخية أو إنسانية حقاً. ولهذا فإن
نتيجة عمل إنسان ما تتحقق دائماً فى وعبر، أو بالأحرى، بقدر ما هى عمل إنسانى
جديد. وعلى العكس من ذلك، فإن نتيجة عمل الحكيم نهائية (تامة). إنها لا تتغير
أبدأ، كما لا يمكن أن تكون متجاوزة: بإيجاز ليس لها مستقبل بالمعنى الأصح. بناء
على ذلك، فهذه النتيجة ليست حدثاً تاريخياً بالمعنى الدقيق للكلمة وهى ليست لحظة
حقيقية للزمان. وإذا اقتضى القول فإنها ليست أبداً للعلم فى العالم، ليس هو
الإنسان، بل إنه الكتاب. الأكيد، أن هذا الوجود "امبريقى"، وبقدر ما هو كذلك فإن
له ديمومة: إن الكتاب يدوم هو أيضاً، يفسد، ويعاد طبعه، إلخ. لكن طبعته الأخيرة
لا تتميز فى شئ عن الأولى: فلا يمكن تعديل شئ فيه، أو إضافة أى شئ إليه. إن
الكتاب يظل مطابقاً لذاته، رغم التغيير العام.

إن الزمان الذى يدوم فيه، هو - إذن - طبيعى أو كوسمى، وليس تاريخياً أو
إنسانياً. والمؤكد أن الكتاب لكى يغدو كتاباً، وليس ورقاً غير مضبور (مجلد)
ومسود، يلزم أن يقرأ ويفهم من طرف البشر، لكن القراءات المتوالية لا تغير شيئاً
فى الكتاب. ولكى يقرأ الكتاب لابد أن يحيا الإنسان، أى يولد، ويتزعرع، ثم
يموت، إن حياته تختزل داخل ما هو جوهرى فى هذه القراءة (لأنه لا يجب نسيان،
الدولة الكونية والمتجانسة القائمة هناك، والرغبة التى تم إشباعها بالكامل أيضاً،
ليس هناك أبداً صراع، ولا عمل، إن التاريخ انتهى، وليس هناك ما يجب فعله، فلا
يكون الإنسان إنساناً، إلا بقدر ممارسته لقراءة، وفهم الكتاب الذى يكشف كل ما
كان قائماً، وما كان واجباً القيام به) - لن يبدع أى شئ جديد: مستقبل زيد الذى لم
يقرأ بعد الكتاب، ليس سوى ماضى عمرو الذى قرأه سالفاً. إن الزمان الذى يستمر
فيه الإنسان - قارئ - الكتاب، هو إذن، الزمان الدائرى (البيولوجى) لأرسطو،
لكنه ليس الزمان الخطى، التاريخى، الهيجلى.

إن، مرة أخرى: فتحقيق المعرفة المطلقة تحت هيئة كتاب، يعنى جعل التوافق بين المفهوم الكامل، وبين الواقع مأخوذاً فى كليته، أى إبطال الاختلاف بين الواقع والزمان، وعبر هذا نفسه يتم تقويض خارجية الزمان بالنظر إلى علاقته بالإنسان، - إنه تقويض الزمان ذاته؛ وهو، بالتالى، تقويض للإنسان نفسه باعتباره فرداً حراً وزمانياً. إن الزمان هو المفهوم الذى هو إنسان: والمراد الإنسان التاريخى، أى إنسان الرغبة، أى الإنسان الذى لم تشبع حاجياته بواسطة ما هو قائم، أو ما كان قائماً، أى الإنسان الذى يحول المعطى بالصراع والشغل. ولهذا كان الزمان دائماً وأساساً "مجرداً"، أى خارج الواقعة الطبيعية التى هى موضوعية بالعلاقة مع الإنسان، وخارج الإنسان نفسه.

وهذا هو ما قاله هيجل فى العبارة التى لم استشهد بها إلا فى البداية، متوقفاً عند النقطة - الفاصلة (ص558، 1، 3-12): "إن الزمان هو المفهوم ذاته الذى يوجد هناك [- فى - الوجود - الامبريقي] والذى يعرض vorsellt للوعى [الخارجى] كحدس Anschauung فارغ. وبسبب هذا فالروح يظهر - أو - ينجلي فى الزمان مادام لم يستوعب - أو - يفهم erfasst مفهومه الخاص، أى، [مادام] لم يبطل tilgt الزمان. أن الزمان هو الأنا - الشخصى الخارجى المحض المتأمل - حدسياً [و] ليس مستوعباً - أو - مفهوماً بواسطة الأنا - الشخصى. [الزمان هو] المفهوم [الذى ليس] سوى المتأمل فيه - حدسياً. فى اللحظة التى يغدو فيها المفهوم مستوعباً - أو - فاهماً ذاته، فإنه يبطل - ديالكتيكياً هيئته - الزمانية، فيدرك، مفهوماً begreift التأمل الحدسى، ويكون تأملاً - حدسياً مفهوماً بطريقة مفهومية، وفاهماً - مفاهيمياً".

فى "محاضرات بينا" يقول هيجل: "الروح الزمان" "Geist ist zeit". وهنا، يقول: "Der Geist erscheint in der zeit" "الروح يظهر فى الزمان". فهل غير رأيه؟ لا أعتقد ذلك. إن الأمر يتعلق، فى رأى باختلاف اصطلاحى طفيف. هناك تعنى Geist مثلما تعنيه "volks-geist"، يتعلق الأمر بالروح المائل للصيرورة. هنا، يتعلق الأمر بالروح الصائر، أى الروح الكامل والناجز، الذى ينكشف لذاته فى وعبر "العلم المطلق" بوصفه wissenschafts، أو كما قال هيجل "الذى استوعب - وفهم مفهومه". أو بالحرى أيضاً: فهناك تعنى "giest" "الإنسان" بينما

هنا تنتسب هذه الكلمة إلى كتاب.

الكتاب الذى جاء نتيجة فعالية الحكيم، أى الكتاب الذى يحين المعرفة المطلقة باعتبارها الوجود - الامبريقى للعلم، فهو ليس بالتأكيد كيان طبيعى خالص، بالمقارنة مع صخرة مثلاً. إن له معنى؛ فهو خطاب؛ كيان يكشف معناه بذاته لذاته. من جهة، فإن الكتاب - إذن - كيان روحى.

ومادام محتواه كلياً، ولا يكشف إلا محتواه الخاص، فإنه من الواجب القول بأنه الروح الكامل: der geist. أما من جهة أخرى، فهذا الكتاب ليس بكل تأكيد كائناً إنسانياً. أنه يكشف محتواه دون تعديل، وليست له - إذن - رغبة، فهو ليس عملاً. وبعبارة أخرى فهو يظل مطابقاً لذاته أبداً، ولا يمتلك مستقبلاً حقيقياً. إنه - إذن - ليس زماناً. ومادام محتواه أبدياً لا ينتسب إلا لذاته، فهو ليس فقط أبدياً: إنه الأبدية. لكن الكتاب هو نتيجة فعالية الحكيم، الذى بقدر ما هو إنسان ومواطن الدولة الكاملة فهو يكمل كل التطور التاريخى للإنسانية. وهكذا فإن التاريخ ذاته ليس فى نهاية التقدير سوى تاريخ للكتاب، أو بدقة أكثر، لتطور المعرفة الذى قاد نحو هذا الكتاب. وتاريخ الكتاب هو هذا الزمان. إذن: إذا كانت "Geist" تعنى الروح المكتمل أو الموجود امبريقياً باعتباره كتاباً (الذى ينفصل عن الإنسان الكامل أو الحكيم بعد سقوط هذا الأخير فى الماضى المطلق، أى بعد نهاية التاريخ)، فإنه لا يمكن القول أبداً بأن الروح هو الزمان: يلزم القول بأنه الأبدية. لكن بارميندس وسبينوزا كانا مخطئين حينما اعتقد بأن الأبدية يمكن أن تتكشف (عبر الخطاب - اللوغوس) بدون الزمان. أما أفلاطون فقد كان مخطئاً فى اعتقاده بأن الأبدية مستقلة عن الزمان، وقد ضل أرسطو أيضاً عند قوله بأن الأبدية توجد فى الزمان بوصفها أبدية. وأخيراً فقد خدع كانط هو أيضاً وهو يفكر بأن الأبدية تتقدم الزمان (أنطولوجياً).

لا يقول هيجل: إن الأبدية (المنكشفة بواسطة الخطاب) هى نتاج الزمان، إنها الزمان الذى مات موتاً طبيعياً (إن صح التعبير) فهى فقط هذه الأبدية، التى تفترض الزمان، وتستنتجه، بوصفه اكتمالها، الذى من الممكن استكشافه عبر الكلام (اللوغوس) الإنسانى، إنها لا توجد فى الزمان باعتبارها أبدية، لأنه بقدر ما يستمر الزمان. فإنه هو الذى يوجد، وليست الأبدية. لكن الأبدية، أو الروح (الكامل) يظهران فى الزمان. لأن الكتاب قد حرر فى لحظة محددة من الزمان، ولا يمكن

أن يكتب إلا في اللحظة الأخيرة من الزمان، لأنه صادر عن كلية الزمان. هذا يعنى بأنه يتميز بالقوة سلفاً، منذ اللحظة الأولى للزمان، وهذا الحضور الافتراضي للروح الكامل في الزمان (يعنى حضور نهاية الزمان داخل بدايته نفسها، وطيلة مدة دوامه؛ أو بالأحرى: المحدودية الجوهرية للزمان) هو ما يسميه هيغل "ظهور الروح في الزمان"، والحال أن هذا الظهور، الذى هو الزمان، ليس شيئاً آخر، غير الإنسان في تطوره الزماني، هذا يعنى ما سماه بالتحديد هيغل بـ "Geist" فى "محاضرات بينا" واعتبار لهذا، فإنه من اللازم القول إن بـ "Geist ist zeit".

إن، وكما يقول هيغل: "عن الروح يظهر فى الزمان مادام لم يدرك - أو يفهم مفهومه، أى يبطل الزمان". وهذا الإبطال للزمان يحصل فى اللحظة الأخيرة للزمان، فى وبواسطة العلم، فى الحقيقة ففى ومن أجل العلم، يتطابق الموضوع والذات، فلا يتكلم الإنسان إلا عن ذاته؛ إنه وعى - الذات، وليس وعياً خارجياً. والحال، أن الإنسان الذى لا ينتسب أبداً لـ Gegen-stand لموضوع - شيئاً نقيض له، فإنه ليس فى حاجة أبداً للسلب من أجل أن يثبت فى الوجود محتفظاً هويته مع ذاته - نفسها. أما الإنسان الذى لا ينفى أبداً، ليس فى حاجة لمستقبل حقيقي بتاتاً (مادام يرضى دائماً بالحاضر المعطى). إن، أنه ليس أبداً الزمان الهيجلي أو التاريخي. هذا الإنسان هو مواطن الدولة المكتملة، الذى اقتنع تماماً بهذه الدولة. لا شيء - إن - يتغير بتاتاً، ولا يمكن أن يتغير شيء فى هذه الدولة الكونية المتجانسة. فليس هناك تاريخ، المستقبل غداً ماضياً حصل فى السابق، والحياة أضحت - إن - بيولوجية حقاً. ليس هناك إن - إنسان بالمعنى الأدق للكلمة. الإنساني (الروح) أوى بعد النهاية الحاسمة للإنسان التاريخي، إلى الكتاب. وهذا الأخير إن ليس هو الزمان قطعاً، ولكنه الأبدية⁽¹⁾.

إن، يمكن القول، كما هو شأن هيغل، فى النص المستشهد به، بأن الزمان هو المفهوم الذى ليس سوى متأمل - (بفتح الميم المشددة) حدسياً (Anges chaut)، وليس مدركاً - مفاهيمياً (تصورياً) (Begriffen)، فى الحقيقة، فإن الـ Anschauung هو تأمل لشيء يوجد خارج من يتأمل: أنها حالة الوعى - الخارجي وليس وعى - الذات. والحال أنه لا يوجد زمان فعلاً، إلا هناك حيث يوجد Buwusstsein، الوعى - انخارجي، أى الوجود الإنساني بالمعنى الأصح

للكلمة، أو وجود كائن نقيض - جذرياً - للعالم الطبيعي الذي يحوله أساساً بقصد إبطال هذا التناقض. في اللحظة التي يحقق فيها نجاحه، فإن الوعي - الخارجي يصير وعي - الذات، فيتطابق الذات والموضوع، ويظهر العلم على الأرض، ويبطل الزمان ببطلان الرغبة والفعل التاريخي أو الإنساني.

في المقطع الذي يختتم الفقرة، يطور هيجل فكرته. إنه يقول ما يلي (ص558، 1. 12-20): "وبناء على ذلك، فإن الزمان يظهر - أو - ينكشف كقدر وحتمية للروح الذي لم يكتمل - أو - يتم (Vouendt) في ذاته - نفسها، و[كمثل] حتمية إغناء الحصاة التي لوعي - الذات تجاه الوعي [الخارجي]، لوضع مباشرة (الشيء) في - ذاته - "L'en-Soi" [الذي هو] هيئة تحتها يوجد الجوهر داخل الوعي [الخارجي] - ضمن الحركة [الديالكتيكية]، أو بالعكس، يعتبر [الشيء] في ذاته مثل كيان داخلي - أو - باطني، و[مثل ضرورة] تحقيق واستجلاء ما لا يوجد إلا داخلياً - أو - باطنياً، أي رصده لليقين - الذاتي للذات - نفسها".

أنه دائماً الشيء نفسه - إن الزمان، - هو التاريخ، لكن التاريخ قد انتهى بالأساس. أما التاريخ، - فهو التحول التقدمي لـ Bewusstsein إلى Selbst Bewusstsein؛ هذا يعني في نهاية التقدير، - تاريخ الفلسفة. لكن تاريخ الفلسفة هذا يقتضى تاريخاً بالمعنى الاعتيادي للاصطلاح، يستفاد عبره تحريك الشيء - في ذاته، وتحقيق - وإظهار - أو - كشف - ما لا يوجد أولاً إلا داخلياً - أو باطنياً". والحال أن التحول الجوهرى للطبيعة، والتحقق الموضوعي للفكرة الذاتية، لا يحدثان إلا عبر فعل الصراع، والشغل. ومادام الإنسان يصارع ويشغل، فإن هناك تاريخاً، وزماناً، أما الروح فلا يوجد في أي شيء آخر سوى في الزمان حيث يوجد بمقدار وجود صراعات وأشغال الإنسان. لكن في اللحظة التي يحقق فيها الإنسان كل شيء، فإن التاريخ. يتوقف نهائياً، كما أن الزمان يبطل، والإنسان يموت أو يختفي بوصفه إنساناً تاريخياً. والروح يدوم بوصفه روحاً لا يتغير مطلقاً، وباعتباره الأبدية كذلك.

لنأت الآن لتطبيقات هذا التصور حول العلاقة بين الأبدية، الزمان والمفهوم، (ص 558، 1. 21-28): "يلزم القول اعتباراً لهذا السبب، بأنه لا شيء يعلم - أو - يعرف [ما] لا يوجد في التجربة (Er-Fahrung)؛ أو كما يعبر أيضاً لقول نفس

الشيء: [ما] ليس حاضراً - أو - معطى (Yorhanden) كحقيقة محسوسة، [أو] ككيان - أبدي، منكشف داخلياً - أو - باطنياً. [أو] كمقدس يعتقد - فى قدسيته. إلخ - حسب [مختلف] التعابير التى تعودنا على استعمالها. لأن التجربة، هى بالتحديد واقعة نشيؤ محتوي الوعي [الخارجي]، - وهذا المحتوى هو الروح، [الموجود] فى ذاته، [أى] أنه جوهر وبالتالي فهو موضوع -".

هذا هو بكل بداهة، تفسير كلام فى بداية مدخل نقد العقل المحض. فى الزمان، يقول كانط، يتقدم الواقع على المعرفة. وهيجل، يقبل بهذا البداهة: بقدر ما يكون المفهوم زماناً، فإنه يتعلق بشيء آخر غير ذاته، وداخل هذه العلاقة يكون الشيء متقدماً المفهوم. لكن هيجل يأخذ المصطلح Erfahrung بالمعنى الواسع. من بين أشياء أخرى يقصد بذلك التجربة الدينية. فى العبارة المطروحة للنقاش يقول أيضاً ما يلي: حتى تستطيع الأبدية أن تكون منكشفة، فإنه يتوجب أولاً أن يكون هناك الزمان، والحال أن المفهوم - فى الزمان - يكون خارج الواقع. إذن يلزم أن يكون الشيء نفسه أيضاً بالنسبة لمفهوم الروح: مفهوم الروح يجب أن يكون معلوماً كما لو كان خارج الروح الواقعي. والحال أن الروح الذى يكون خارج مفهومه (أى خارج الإنسان) - إنما هو الله. إذن: بقدر ما يدوم الزمان، أى إلى حين حلول العلم، فإن الروح ينكشف للإنسان فى صيغة معرفة تيولوجية (لاهوتية)، وبقدر ما يدوم التاريخ، هناك إذن ديانة بالضرورة، وإن صح القول، هناك الله. لكن السبب الأخير، والحجة الأساسية لوجود الديانة (الله)، متضمنة فى طبيعة الزمان ذاتها أو فى التاريخ، أى فى الإنسان. (ليس الله هو الذى خلق الإنسان قبل الزمان، وإنما الإنسان هو الذى خلق آلهته عبر مجري التاريخ). فى الواقع، يقول هيجل بأن التجربة (Erfahrung) الدينية، وغيرها - هى واقعة يوجد فيها الروح بوصفه موضوعاً - متشياً للوعي - الخارجي". والحال أن التعارض بين المعرفة والواقع، - هو بالتحديد الإنسان. لأن الإنسان هو (Dasein) لكشف العالم، وهذا الكشف بمقدار ما هو فى العالم، فإنه شيء آخر غير العالم (الطبيعي) الذى يكشفه. وهذا الوعي - الخارجي لا يصل إلى المعرفة إلا وهو يستند إلى موضوع - مشياً. وهكذا، فلأجل أن يقدر الإنسان على معرفة ذاته - نفسها، يلزمه أولاً أن يتموضع أن يتخارج، ويصير عالماً: "الإنسان - يقول

هيجل - يلزمه أن يتحقق (فى الواقع)، ويتموضع بواسطة الفعل، قبل أن يقدر على أن يعرف". أما تموضع الإنسان، فهو بالتحديد وجود أشغاله وصراعاته، أى وجود التاريخ الذى هو الزمان. والحال أنه بقدر ما يستمر الزمان، بقدر ما هنالك تاريخ، فإن الموضوع يظل خارجياً بالنسبة للذات، والإنسان لن يعرف - إذن - بأثاره الموضوعية، والعالم التاريخي الذى خلقه يظهر كما لو أنه عالم مخلوق بواسطة شيء آخر غيره: بواسطة روح بالتأكيد، لكن ليس بروحه الخاص، أى بواسطة روح إلهي. ولهذا فإن هناك ديانة (وإله) بالضرورة، مادام هنالك إنسان، تاريخ وزمان. إن الديانة - هى إذن - ظاهرة عارضة epiphémène للشغل الإنساني. إنها ظاهرة تاريخية أساساً. هكذا، حتى فى ظهوره التيولوجي، فإن الروح هو صيرورة أساساً. فليس هناك - إذن - إله مستوحى خارج التاريخي. أو بالأحرى أيضاً، فإن الأبدية لا يمكن أن تكون حقيقة، أى واقعة مستوحاة بواسطة الإنسان (عبر الخطاب - اللوغوس الإنساني) إلا بشرط أن تكون نتيجة للصيرورة، أى للزمان. إن "الروح المطلق" الهيجلي، ليس هو - إذن - "الله" بالمعنى العادي للكلمة: هذا الروح هو صيرورته الخاصة، وهذه الصيرورة مستكشفة فى عموميتها (تكاملها) بواسطة الكلام، وقد حولت هكذا إلى حقيقة، والصيرورة هى الروح، - إنها الزمان أو الإنسان، إنها التاريخ الإنساني. وهذا هو ما قاله هيجل فى العبارة التالية (ص558، 1، 28-31):

"لكن هذا الجوهر الذى هو الروح، إنما هو صيرورة الذات - نفسها، [صيرورة الروح] التى تصير (بضم التاء وكسر الياء المشددة) من أجل الذات، ما كان فى ذاته "en-soi". وهذا فقط بمقدار تفكير هذه الصيرورة فى ذاتها بأنها كانت (شيئاً) فى ذاته فى حقيقة الروح"، صيرورة الروح التى هى التاريخ أو الصيرورة التاريخية للإنسانية، ليست شيئاً آخر سوى صيرورة العلم، الذى هو "الروح المطلق" أو الروح الصائر، أى التام والكامل، والذى يكشف ذاته لذاته بواسطة ذاته - نفسها. إذن إنه الإنسان أيضاً، إذا رغبتنا، لكن الإنسان قد مات، أو إذا أردنا التفضيل - الإنسان يصير الله. الأكيد أن "إله" كان قائماً فى الزمان، انطلاقاً من الإنسان، ليس حقاً إله. لكن الإنسان الذى صار "الله" مطلقاً إنساناً. وكيفما كان الحال، فإن التاريخ هو بالنسبة لهيجل صيرورة "الروح المطلق" أى

الروح المنكشف تماماً، والمتحقق كلياً، في وعبر العلم! التاريخ هو إذن صيرورة العلم، أى أنه تاريخ الفلسفة.

وهذا هو ما قاله هيجل بالفعل (ص558، 1. 28-33) "الروح هو فى ذاته

الحركة [الديالكتيكية] التى هى المعرفة؛ [معرفة] تحول: ما - فى ذاته L'en-soi المذكور أعلاه إلى من أجل - ذاته pout - soi، والجوهر إلى ذات، والموضوع - المشياً للوعى [-الخارجى] إلى موضوع - مشياً لوعى - الذات، يعنى إلى موضوع - مشياً [قد] بطل (انتقى) ديالكتيكياً، أو بعبارة أخرى إلى مفهوم".

والحال، أن هيجل، يضيف فى العبارة التالية بأن هذه الحركة الديالكتيكية التى هى الزمان أو التاريخ، أى تاريخ المعرفة الإنسانية أو الفلسفية، هى فى نهاية التقدير - حركة دائرية - والعلم الذى يكشف هذه الحركة بوصفه مكتملاً، يلزمه إذن أن يكون هو أيضاً دائرياً. (ص558، 1. 33-34): الحركة [-الديالكتيكية التى هى الروح] هى الدائرة التى تعود إلى ذاتها، وتتضمن بدايتها التى لا تبلغها (erreicht) إلا عند النهاية".

إن زمان هيجل (أى الزمان التاريخي والإنساني) هو إذن دائرة، وهو لا يتميز عن الزمان الأرسطي أو البيولوجي إلا من خلال كونه ليس دورياً cyclique: إن الدائرة الهيجلية لا يمكنها أن تدور إلا مرة واحدة.

فى الواقع، إن "الحركة الديالكتيكية" الدائرية - ، هى الزمان، أى التاريخ، والحال أن التاريخ هو التناقض بين الإنسان والعالم (الطبيعي). إن بداية "الحركة"، - هى أن ذلك الذى لا يكون فى حركة مستمرة، هو إذن غياب التعارض بين الإنسان والعالم، أو هو ما يكون ذات الشيء، - إنه غياب الإنسان. والحال، أن هيجل يقول: "إن الدائرة تستلزم بدايتها". أى أن الزمان يستلزم المكان، والإنسان يستلزم العالم، وهوية الإنسان والعالم هى سابقة على الإنسان الذى هو غامض وأخرس، لأنه لم يتضمن بعد الإنسان. والحال أن أصل الإنسان هذا لم يوجد لأجل الإنسان، لأن الكينونة من أجل الإنسان، هى كينونة، منكشفة - بواسطة المفهوم، وعندما يوجد انكشاف الكينونة، فإن الإنسان الذى يكشفها عبر خطابه يوجد سلفاً. أما الإنسان - فهو الفعل، أى التعارض بين الإنسان والعالم وتحديداً "الحركة - الديالكتيكية" أو الزمان. إذن فإن للزمان (الإنساني) بداية فى العالم: فالتاريخ يبتدئ

فى عالم (طبيعى) موجود سلفاً. لكن التاريخ هو تاريخ للفعل الإنسانى، وهذا الفعل هو "التقويض - الديالكتيكى" للتعارض بين الإنسان والعالم. وتقويض، التعارض، هو تقويض للإنسان - ذاته، أى للتاريخ، وأيضاً للزمان (الإنسانى). إن نهاية الحركة، هى دورها هوية، تماماً كما كانت عند بدائها. فقط، تستكشف الهوية فى النهاية بواسطة المفهوم، إن الحركة - أى التاريخ الذى هو فى نهاية التقدير سيرورة كشف الكينونة بواسطة المفهوم - لا تبلغ erreicht بدايتها - إذن - إلا فى النهاية: فليس إلا فى نهاية التاريخ توجد هوية الإنسان والعالم من أجل الإنسان، أو بقدر ما هو منكشف بواسطة الخطاب الإنسانى. إن التاريخ الذى ابتداء له إذن نهاية حتماً: وهذه النهاية هى الكشف الاستدلالى لبدايته. (هذه "البداية" بما هى - كما فى عملنا - رغبة، أصل تطور الإنسان authropogéne فإن النهاية هى فهم (إدراك) لهذه الرغبة، كما هى مطروحة فى فينومينولوجيا الروح. لكن إذا كانت بداية الإنسان، والتاريخ والزمان، غير موجودة لأجل للإنسان، إلا فى نهاية الزمان والتاريخ، فإن هذه النهاية ليست أبداً استثنافاً (بداية جديدة) للإنسان، ولا من الإنسان، ولكنها حقاً نهايته. فى الواقع، فإن الهوية المنكشفة للإنسان وللعالَم تبطل الرغبة التى هى تحديداً بداية تاريخ الإنسان والزمان. إن دائرة الزمان لا يمكن أن تدور - إذن - سوى مرة واحدة؛ فيكتمل التاريخ، لكنه لا يبتدىئ مطلقاً، وبموت الإنسان ولن ينبعث أبداً. (على الأقل بمقدار ما هو إنسان)⁽²⁾.

لكن بما أن الزمان ليس دورياً *cyclique*، فهو بالضرورة دائرى *circulaire*: فى النهاية، يتم بلوغ هوية البدء. بدون هذه الهوية (أى بدون العالم الطبيعى) لا يستطيع التاريخ أن يبدأ، فهو لا يكتمل إلا مع بناء هذه الهوية؛ ولكنه بالتالى يكتمل حتماً. إذن، نعود فى النهاية إلى نقطة الانطلاق: إلى عدم الإنسان. أن العلم الذى يكشف كلية الإنسان الكاملة، أى المجرى المكتمل للتاريخ، يجب أن يكون دائرياً، هو أيضاً. وهذه الدائرية الخاصة بالعلم هى المعيار الوحيد لحقيقته المطلقة أى لتطابقه التام مع جملة الحقيقة الواقعة. فى الواقع، إذا كان الواقع (الإنسانى) صيرورة، فإن أياً من كشوفاته المرحلية، أو "اللحظية" ليست صحيحة بالمعنى الصحيح للمصطلح: أن الواقع بقدر ما "يلغى" بواسطة الفعل فى كل مرة، فإن المفهوم الذى يكشفه بطريقة صحيحة فى لحظة معينة، يتوقف عن أن يكون

صحيحاً حقاً في لحظة أخرى، أنه ليس سوى مجموع "الحركة"، أى أن المجموع الكامل للتاريخ، للإنسان والزمان هو الذى لا يتغير، إذن إنه ليس سوى جملة الصيرورة Totalité du devenir، التى تظل متطابقة مع ذاتها دائماً، وليس بالتالى، سوى كشف هذه الجملة Totalité الذى صحيحاً حقاً.

إن العالم يجب أن يكون - إذن - دائرياً، وليس سوى العلم الدائري الذى يغدو العلم التام أو المطلق. أن مصدر هذا العلم هو كذلك دليل نهاية الإنسان، التاريخ، والزمان. عندما يشرع الخطاب الإنساني فى الانطلاق، من نقطة ما، متقدماً حتماً (وفق الضرورة المنطقية، ثم يعود إلى نقطة انطلاقه، فإنه من الملاحظ أن جملة الخطاب قد استنفدت. واستنفاد الخطاب، هو أيضاً استنفاد للتاريخ، أى للإنسان والزمان.

الكل مثل الزمان، التاريخ والإنسان، أن العلم إذن دائري، لكن إذا كانت الدائرة التاريخية، لا تجرى سوى مرة واحدة، فإن دائرة العلم هى دورة cycle تتكرر دائماً⁽³⁾. هناك إمكانية تكرار العلم، وهذا التكرار هو نفسه ضروري. فى الواقع، فإن محتوى العلم، لا ينتسب إلا لذاته: فالكتاب هو مضمونه الخاص. والحال، أن مضمون الكتاب ليس منكشفاً تماماً إلا عند نهاية الكتاب، لكن ما دام هذا المضمون هو الكتاب، فالجواب بنفسه المعطى فى النهاية للرد على سؤال معرفة ما يكون المضمون، لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير مجموع الكتاب. وهكذا فبالوصول إلى النهاية، لا بد من إعادة قراءة (أو التفكير ثانياً فى) الكتاب؛ وهذه الدورة ستكرر دوماً⁽⁴⁾.

إذن فالعلم ليس فقط دائرياً، لكنه أيضاً دورياً. والحال أنه فى الدورة، يغدو المستقبل أيضاً دائماً ماضياً. إذن ليس هناك أبداً مستقبل حقاً. أى ليس هناك زمان بالمعنى الصحيح للقول، زمان إنساني أو تاريخي. إذا رغبتنا فى القول بأن الحركة - الديالكتيكية للعلم هى زمان، فيلزم القول بأنه زمان دوري، أى زمان بدون أولية المستقبل، أنه الزمان الذى غدا الأبدية، بإيجاز - أنه الزمان البيولوجي لأرسطو. ولهذا فإن "الوجود - الامبريقي" للعلم، ليس هو الإنسان التاريخي، وإنما كتاب من ورق، أى كيان طبيعي. الأكيد، أن الكتاب يجب أن يقرأ ويفهم من طرق البشر لكى يكون كتاباً، أى شيئاً آخر غير الورق. لكن الإنسان الذى يقرأه لا يبدع شيئاً

أبدأ، ولا يغير أبداً حتى نفسه، فلم يعد أبداً زماناً له أولية المستقبل أو التاريخ؛ وبعبارة أخرى فهو ليس إنساناً بالمعنى الأصح للكلمة. فهذا الإنسان هو بدوره، كائن شبه طبيعي أو دوري، أنه حيوان عاقل، يغير، ويتوالد وهو يظل دائماً مطابقاً لذاته. وهذا "الحيوان - العاقل" هو من يكون "absoluter Geist" الروح الصائر أو الكامل - و - التام، أى الميت.

ما يلي هو نوع من الخلاصة :

أن هيجل بتلخيص كل ما قاله حول العلاقة بين الروح، أو الكائن - المنكشف - بواسطة المفهوم، والزمان (ص558، 1. 34-559، 1-7) "إن، فى نطاق ما يكون الروح بالضرورة هو هذا التمييز والمفاضلة داخل ذاته - نفسها، فإن جملته Totalité تتوضع [عندما تكون] متأملة - بفتح الميم المشددة) حدسياً، لمواجهة - ولاعتراض gegenüber وعى- ذاته البسيط - أو - غير المقسم. ومادامت جملة [الروح] هذه هى الكيان - المميز - أو - المفضل، فإنها تكون مميزة - أو - مفضلة فى مفهومها المحض المتأمل (بفتح الميم) حدسياً، الذى هو الزمان، وفى محتواها الذى هو ال - فى ذاته. أن الجوهر [مأخوذاً] بوصفه ذاتاً، يمتلك فى ذاته ضرورة [هى أولاً] داخلية - أو - باطنية ليتمثل darzustellen فى بما هو ال - فى - ذاته. يعنى، بما هو روح. ليس سوى التمثل darstellung الموضوعي - و - المشياً المكتمل - و - التام، الذى يكون فى الوقت ذاته تفكر الجوهر، أى صيرورته [التي تحوله] إلى أنا - شخصي".

هذا النص لا يأتى بأى جديد. لقد سبق أن وظفته من أجل التعليم على النصوص السابقة. بحيث أن كل ما قلته إلى حد الآن يمكن أن يؤخذ للتعليق على هذا النص. إن فأننا مقتنع بترجمته.

وهذا يسرى أيضاً على العبارة التى تليه، التى يقول فيها هيجل بكل فصاحة بأن العلم لا يمكن أن يظهر إلا عند النهاية التاريخ، بمعنى أن الحقيقة المطلقة لا وجود لها، إلا إذا كان للتاريخ نهاية (والمقصود: إذا كان الإنسان فانياً بالأساس).

وهذه ترجمة لهاته العبارة الشهيرة (559، 1. 7-9). "ومن ثم، فمادام الروح لم يكتمل - و - يتم فى ذاته، أى مادام لم يبلغ الكمال - والتمام، بما هو روح العالم [-التاريخي]، فإنه لا يستطيع الوصول إلى كماله، أو غايته الفضلي باعتباره

روح وعي - الذات - [أى الروح الفلسفي]. إن الـ (Wettgeist)، - هو تاريخ الإنسانية. أما الـ "Selbst Betwusstsein Gesit" فهو العلم.

أخيراً، ففي ملاحظة نهائية (ص559، 1. 91-2)، يكتب هيجل، ما سبق أن قلته حول الديانة، أو التيو-لوجيا، معلقاً على مقطع حول L'expérience: "عبر الزمان، كان مضمون الديانة [المسيحية] معبراً - إذن - عن الروح [الإنساني] قبل العلم [الهيغلي]؛ لكن هذا الأخير، هو وحده [يغدو] المعرفة الحقة، التي يملكها الروح [الإنساني] عن ذاته أيضاً".

بقدر دوام الزمان، الإنسان والتاريخ، فإن الكينونة المتكشفة تعتبر روحاً متعالياً أو إلهياً. أما إلغاء تعالي الروح (الذي يقود إلى إلغاء التيو-لوجيا) فهو ما يطبع نهاية الزمان، التاريخ، والإنسان. لكن عند نهاية الزمان فقط، يتجلي الواقع، فتظهر الحقيقة في تعابير أخرى لأن الروح - الأبدية Esprit - Eternité هي - في الواقع - نتيجة الزمان والتاريخ: إنها الإنسان ميتاً، وليس الإله منبعثاً. ليس هناك إله متعال حي في السماء، ولكن هناك كتاب كتب بواسطة إنسان حي في العالم الطبيعي.

هوامش المحاضرة السادسة

- 1 - على الأقل فيما يخص المسألة التي تعيننا. من جهة أخرى فهذه المسألة تعبير عن المحتوى الجوهرى للفلسفة كلها. إلى حد أنه يمكن أن نقول بأنه لا توجد بصفة عامة سوى خمسة أنماط فلسفية رئيسية. بمعنى أنها مختلفة جوهرياً: هناك نمط مستحيل (الإمكانية 1: بارمنيدس - سبينوزا)، وهناك ثلاثة أنماط ممكنة نسبياً، ولكنها غير مقنعة (الإمكانية 2: أفلاطون، أرسطو، كاتنط): ثم نمط حقيقي تتبين تطوره، وتحقيقه، لأنسى اعتقد شخصياً بأنه لم ينجز بعد (هيجل وهيدجر يمثلان هذه الإمكانية 3).
- 2 - إنه من البديهي أن النوع الثاني (الحديث) لا يمكن أن يتنوع بنفس طريقة النوع الأول (القديم)، لأنه لا يمكن أن يحوز الزمان في الأبدية، ولكن هناك فلاسفة مسيحيون قد أثبتوه - أما بوسيلة صورية، أو افتراضية، أو أنهم يقومون باللعب بالكلمات الفارغة المعنى، أو أنهم بدون تقدير وعن غير قصد - حققوا النمط الهيغلي (أو الإلحادي) للفلسفة.
- 3 - بصفة عامة، أنه مخطط لكل معرفة توحيدية - لاهوتية؛ أى لكل معرفة تقر بتعال واحد، وبمتعال وحيد. ويمكن أن نقول بأن أى فلسفة تعترف بالتعالى: ما عدا (اللزعة الإيمانية)

Athéisme، لهارمنيدس - سبينوزا (الإمكانية 1) والنزعة الإلحادية Athéisme

لهيجل. (الإمكانية 3).

- 4 - بالنسبة لأفلاطون فالاتجاه الصوفي هو أكثر وضوحاً: فـ Eváyoóy "ينكشف" في - وعبر التأمل الصامت.
- 5 - ولكن المسيحي يعتقد أن الأمر الإلهي مطابق للعقل الإنساني.
- 6 - في الواقع، إما هذه الكلمة ليس لها معنى، أو أنها السلبية التي تطرق إليها هيجل، وقد اكتفى ديكرت وكانط بملاحظتها دون الحديث عنها بوضوح.
- 7- إن هيجل يرى بأنه يصح قلب هذا الإثبات عند قولنا: إن كاننا حراً نستطيع وحده التكلم، ولكنه هو أيضاً يحتفظ بالعلاقة الدقيقة بين الكلام والحرية.
- 8- وهذا التصور يتوضح أيضاً في دوجما الخطيئة الأصلية: ففي آدم الإنسان الكامل يقرر بحرية مرة واحدة وإلى الأبد. فالفعل هذا داخل الزمان، ولكنه لا يتعلق بالزمان، فهو متعلق بالمشيئة الأبدية لله، هذا الله الموجود خارج الزمان. وبالنسبة لحرية الإنسان يقال على الخصوص، - إنها حجرة عثرة لكل تيولوجيا، خاصة التيولوجيا المسيحية، وعلى الرغم من أن الاصطفاء الإلهي هو "شراكة" مع الإنسان، فإن الأفعال الإنسانية تخضع للمساعدة من طرف الله بالتحديد! وتظل هذه الحرية فعلاً بيتيماً، متوضعاً خارج الزمان ومتعلقاً بالأبدية.

هوامش للحاضرة السابعة

- 1 - كما هو الشأن عند هيجل.
- 2 - بينما يرى هيجل بأن المسار وحيد.
- 3 - أفلاطون يقبل هذا: فالواحد متعز الوصف.
- 4 - كما أنه توجد، حسب الملاحظة الدقيقة لديكرت، حركات غير زمانية.
- 5 - بالنسبة لأفلاطون، فإنها لا تستطيع أن تكون محمولات للواحد. ولكنها تستطيع أن تكون الواحد الذي يوجد، فهي بمثابة الأقسام الثاني hypostase: العقل، أو الكسموس العقلي.
- 6 - في الواقع، فإن مطابقة النقطة أ بالنقطة ب، معناه الانتقال من أ إلى ب، وبصفة عامة فمطابقة شينين مختلفين، يعنى بأن نفس الشئ الواحد هو الذي تغير، وليس الزمان إلا المجموع. اللامتاهي لكل مماثلات (تطابقات) المختلف، أي لكل التغيرات كيفما كان حالها.
- 7 - لا يكفي هندسة الفيزيكا، كما هو الأمر بالنسبة لأفلاطون أو ديكرت، فمن اللازم أيضاً هندسة فكر الفيلسوف الذي يقوم بهذه الممارسة الهندسية، يعنى إقصاء الزمان عن هذا الفكر ذاته، لكن هذا شئ مستحيل "فمولد الضغط - الكوني" في الفيزياء النسبية الحديثة هو مثال لمعرفة لا زمنية: فكل المحتويات تضحي أولية "معطاة" بشكل تزامنى

فى هذه الصيغة. ولكن حتى ولو كان هذا الضاغط ممكنا، فهو ليس إلا "ألفوريتم".
وليس خطاباً؛ ولكل فكر استدلالى Discourive يتطور بالضرورة فى الزمان لأن حمل
المحمول Prédicat إلى المسند إليه (الموضوع) هو قبل كل شئ فعل زمانى.

هوامش للحاضرة الثامنة

- 1 - المطابقة بين الزمان والمفهوم تعود إذن إلى فهم التاريخ بوصفه تاريخاً للخطاب
الإنسانى الذى يكشف الكتن. ونحن نعظم بالفعل أن الزمان الواقعى بالنسبة لهيجل، أى
التاريخ الكونى هو فى نهاية التقدير تاريخ الفلسفة.
- 2 - أنه قد يكون من المتعذر بالفعل عدم تمرير الزمان داخل الطبيعة، لأنه ليس من المحتمل
سوى نادراً بأن الحياة (البيولوجية) هى ظاهرة زمانية أساساً.
- 3 - وهذا فى رأى الخاص، خطأه الأساسى، لأنه إذا كانت الحياة ظاهرة زمانية، فإن الزمان
البيولوجى له بكل تأكيد بنية أخرى غير الزمان التاريخى أو الإنسانى، ويظل السؤال هو
فى معرفة كيفية تعايش هذين الزمانين، وأنهما من المحتمل أن يتعايشا مع زمان
كوسمى أو فيزيائى يختلف عنهما من خلال بنيته.
- 4 - يمكن القول بأن الزمان الذى يتصدره الحاضر قد يكون الزمان الكوسمى أو الفيزيائى،
فى حين يغدو الزمان البيولوجى موسوماً بأولية الماضى. ويبدو جيداً بشأن الموضوع
الفيزيائى أو الكوسمى ليس سوى مجرد حضور (Gegenwart)، بينما الظاهرة
البيولوجية الأساسية هى احتمالاً الذاكرة بالمعنى الواسع، وأن الظاهرة الإنسانىة
خصيصاً هى بدون شكل تطلع (استشراف). ويمكن بالإضافة إلى هذا، أن تكون الصيغ
الكوسمية والبيولوجية للزمان غير موجودة بوصفها زماناً، إلا بالنسبة للإنسان، أى
للزمان التاريخى.
- 5 - يتعلق الأمر على المستوى الانطولوجى بدراسة العلاقات بين الأطروحة: ونقيض
الأطروحة: السلب والتركيب = الجملة المتعضية. ولكن لن أتحدث عن ذلك.
- 6 - أن رغبة الشرب هى غياب للماء؛ لكن نوع هذه الرغبة (العطش) محددة لا بالغياب بقدر
ما هو كذلك. ولكن بواسطة حدث هو غياب الماء. (وليس شيئاً آخر)، وهذه الرغبة
تتحقق عبر تفى" الماء الواقعى (فى فعل الشرب).
- 7 - فى الواقع، قلنا بأن لحظة ما هى تاريخية" عندما يباشر الفعل منجزه لخدمة الفكرة بأن
العامل يتكون عن المستقبل (بمعنى لخدمة مشروع (استشرافى)). حين يتم قرار خوض
حرب قادمة إلخ. عندما يتم التصرف - إذن - لخدمة المستقبل، ولكن من أجل أن تكون
اللحظة حقاً تاريخية" يلزم أن يكون هناك تغير، يلزم بعبارة أخرى، بأن يكون القرار
سالماً بالنسبة للمسلم به (المطى). وبتخاذ القرار من أجل الحرب القادمة يكون قد اتخذ

ضد السلام السائد. وعبر اتخاذ القرار من أجل الحرب الآتية، يحول السلام إلى ماضٍ. والحال أن الفعل التاريخي الحاضر المنطلق عبر فكرة المستقبل (عبر المشروع). قد حدد بواسطة هذا الماضي الذي خلقه: فإذا كان السلام آمناً وممجداً فإن النلى الذى أقصى (السلام) فى الماضي هو فعل ناتج عن أحمق أو مجرم، أما إذا كان السلام مخزياً، فإن إقصاءه / تقويضه هو قرار نبيل ومشرف لرجل الدولة إلخ.

8 - لناخذ كمثال على "لحظة تاريخية" حكاية "روبكون" "Rbuicon" -، ما الذى يوجد فى الحاضر بتعبير أنق؟ إنسان ينتزه ليلاً على ضفة نهر صغير، وبعبارة أخرى فإن هذا شيء أكثر سخافة، فلا شيء "تاريخي". وحتى إذا كان هذا الشخص المتحدث عنه هو القيصر، فإن الحدث يكون خالياً من "التاريخي" إذا كان القيصر ينتزه هكذا وحيداً بسبب أرق ألم به. إن اللحظة تغدو تاريخية، لأن المنتزه فى الليل يفكر فى انقلاب الدولة، فى الحرب الأهلية، فى غزو روما، وفى الهيمنة العالمية، بلى لأن هناك مشروعاً للفعل بما أن كل ذلك مازال فى المستقبل (لم يحصل بعد) وهذا ما يجب التأكيد عليه، فالحدث المطروح للمناقشة لن يغدو - إذن - تاريخياً، أن لم يكن هناك حضور واقعي (Gegenwast) للمستقبل فى العالم الواقعي. (وقبل كل شيء فذلك الحضور يجب أن يكون متصوراً فى دماغ القيصر). إذن فالحاضر ليس تاريخياً إلا لأن فى داخله علاقة بالمستقبل، وبدقة أكثر لأنه وظيفة للمستقبل (القيصر ينتزه لأنه يفكر فى المستقبل). وعلى هذا النحو يمكن أن نتحدث عن أولية المستقبل فى الزمان التاريخي. لكن هذا لا يكفى لنفترض بأن المنتزه مراهق روماني يحلم بالهيمنة العالمية، أو هو شخص مصاب بجنون العظمة "megalomane" - بالمعنى الاكلينيكي للكلمة - بعد مشروعاً يكون مطابقاً ومضافاً إلى مشروع القيصر. فمنذ البداية سيغدو التنزه متوقفاً عن أن يكون "حدثاً تاريخياً".

فالقيصر الذى يفكر وهو يتجول فى مشروعه (أو "يقرر" محولاً "الفرضية" بدون أية علاقة محددة بالزمان الواقعي - التى "مشروع ملموس للمستقبل"). لماذا؟ لأن للقيصر إمكانية تحقيق الخطط (لا اليقين النام، لأنه لن يغدو هناك أبداً مستقبلاً ولا مشروع حقيقي). والحال أن هذه الإمكانية، هى كل ماضيه، وماضيه فقط، الذى يضمها، فالماضي أى كل أفعال الصراع والعمل المنجز فى أزمنة حاضرة لخدمة المشروع، يعنى المستقبل. وهذا الماضي هو الذى يميز المشروع مجرد "حلم" أو عن "يوتوبيا" Utopie. بالتالى فليست هناك "لحظة تاريخية" إلا هناك، حيث الحاضر ينتظم خدمة للمستقبل، بشرط أن ينخرط المستقبل داخل الحاضر، ليس بطريقة مباشرة، (حالة اليوتوبيا: Unmittelbar)، ولكن بقدر ما هى خاضعة لمباشرة vermittelt الماضي، يعنى بواسطة فعل مكتمل سلفاً.

9 - لقد قلت سابقاً بأن الرغبة، يعنى الزمان، هى ثقب (هوة)، والحالة هذه، لكى يكون هناك

- ثقب، لمن اللازم أن يكون هناك مكان حيث يوجد الثقب.
- 10 - ذو أبعاد أربعة.
- 11 - إذا كان هناك من زمان، فبته الزمان البيولوجي، الزمان الدائري لأرسطو، إنه "الأبدية" في الزمان، إنه الزمان الذي فيه كل شيء يتغير من أجل أن يظل ذات الشيء.
- 12 - هكذا فإن شجرة زيتون زمان بيرقليس Péricle's هي نفسها الزيتون التي في زمان Vémizélos، لكن يونان بيرقليس ماض لن يغدو حاضراً أبداً. أما فينيزيلوس فيمثل بالمقارنة مع بيرقليس مستقبلاً، لم يصبح قطعاً ماضياً.
- 13 - المفهوم الهيجلي مطابق للزمان الهيجلي، ولا يمكن أن يطابق المفهوم ما قبل - الهيجلي، بالزمان ما بعد - الهيجلي، ولا أن يطابق المفهوم الهيجلي للزمان ما قبل - الهيجلي، ولا المفهوم كما بعد - الهيجلي بالزمان الهيجلي.
- 14 - لنلاحظ مع ذلك بأن إدراكاً مفاهيمياً أو "علمياً" للكلب يؤدي في الواقع، طال الأمر أو قصر، إلى تشريعه.
- 15 - إذن: بالنسبة إلى أرسطو ليس هناك "مفهوم كلب" إلا لأن هناك كلباً حقيقياً وأبدياً، لمعرفة الجنس "كلب" الذي يوجد دائماً في الحاضر، أما بالنسبة لهيجل فعلى العكس، فليس هناك المفهوم "كلب" إلا لأن الكلب الحقيقي كان زماني، أي كيان متناه أساساً أو فان، كيان ينعدم في أية لحظة: والمفهوم هو المثبت الدائم لهذا التعيم للواقع المتحيز مكانيًا، وذاك لتعيم ليس نفسه شيئاً آخر غير الزمان وبالنسبة لهيجل أيضاً فالمفهوم هو شيء يثبت (بشكل دائم أبدي إذا رغبتنا القول، لكن بمعنى دوام الزمان وبقاؤه). وبالنسبة له فإن المفهوم "كلب" فقط الذي يثبت بقاءه (المفهوم أي السلب الزمني للكلب الحقيقي، وذاك التعيم يدوم فعلياً بقدر ما يدوم الزمان، مادام الزمان هو هذا التعيم بقدر ما هو كذلك)، بينما بالنسبة لأرسطو فإن الكلب الحقيقي هو من يثبت بقاءه (أبدياً بالمعنى الدقيق، مادامت هناك عودة أبدية) على الأقل بقدر ما هو جنس. ولهذا يفسر هيجل ما لم يستطيع أرسطو تفسيره، لمعرفة حفظ البقاء (داخل وخلال الإنسان) المفهوم حيوان مثلاً، ينتمي إلى جنس منقرض.
- 16 - لقد رأى كاتط سابقاً بأن المعرفة المفاهيمية تتضمن الذاكرة، ويثبت هيجل هذه الفكرة (الأفلاطونية في التحليل الأخير). وبالنسبة لهيجل أيضاً فإن الـ Er-innerung أي استبطان الواقع الموضوعي المنجز في وعبر المفهوم الذي يكشف هذا الواقع الموجود في الأنا، هو كذلك Erunnerung، بمعنى الذكرى، والحال أنه لا توجد ذاكرة إلا بقدر ما هنالك زمان، حيث الواقع الحاضر ينعدم في مواجهة اللاواقع المنصرم. وبصفة عامة، فهيجل في نظريته للمفهوم، يوضح بدقة فقط النظرية الكاتطية حول التخطيطية Schematismus. بالنسبة لكاتط فإن المفاهيم (=المقولات) تنطبق على الوجود المعطى Sein لأن الزمان يعطيها الخطاطة Schénan، أي التوسط أو "الواسطة"

(يسمىها هيجل *Vermittlung*). لكن هذه الواسطة هي غير فعالة فالزمان هو تأمل، حدس، *Anschung* أما عند هيجل، فعلى العكس من ذلك. فالواسطة فعالة؛ إنها الفعل السالب للمعطي، حيوية الصراع والشغل. والحال أن سلب هذا المعطى لـ *Sein* الوجود أو "الحاضر" هو الزمان (التاريخي). والزمان (التاريخي) هو هذا السلب الفعال. إذن فإن الزمان، عند هيجل كما هو الشأن عند كاتط، هو الذي يسمح بتطبيق المفهوم على الكائن. ولكن بالنسبة لهيجل فهذا الزمان الوسيط للفكر المفاهيمي هو "متجسد": إنه حركة *Bewegung*، و "حركة" ديالكتيكية، أى أنه بدقة فعال، وبالتالي فهو سالب، محول (للمعطي)، مبدع (للجديد). إذا كان الإنسان يقدر أن يفهم (يكشف) الكائن عبر المفهوم، فلأنه يحول الكائن المعطى لخدمة هذا المفهوم، (الذى هو مشروع إذاً)، ويصيره مطابقاً. والحال أن تحويل الكائن (المعطى) لخدمة هذا المفهوم - المشروع، هو بالتحديد الفعل الواعي والإرادي. بالنسبة لكاتط فإن الكائن مطبق للمفهوم، و"التوسط" عبر الزمان يسمح فقط بالمضى من الواحد نحو الآخر، بدون تغيير أى من الواحد أو الآخر. ولهذا فإن كاتط لا يستطيع أن يفسر لنا هذا التطابق بين المفهوم والزمان: إنه بالنسبة له مسلمة *donnée*، أى صدفة متعالية *trauscendantale zu* *fälligkeitit*. وعلى العكس من ذلك يفسر هيجل هذا التطابق (الذى هو سيرة تشكل) من خلال انطولوجيته الجدلية: الكائن يصير مطابقاً للمفهوم (فى نهاية التاريخ) عبر المجموع المكتمل للفعل النافي الذى يغير الكائن لخدمة هذا المفهوم نفسه. إذن بالنسبة لكاتط فإن الزمان هو "خطاظة" وحدس غير فعال، أما عند هيجل فهو "حركة" و"فعل" واع وإرادي. ومن ثم فالمفهوم أو القبلي، هو عند كاتط "فكرة" تسمح للإنسان بمطابقة الكائن المعطى *dooné*، بينما المفهوم القبلي عند هيجل "تزوج" يسمح للإنسان بتغيير الكائن المعطى، وجعله مطابقاً.

17 - على المستوى الانطولوجي، فإن هذه الملاحظة "الميتافيزيقية" أو "الكوسمولوجية" تعنى: أن الكائن من اللازم أن تكون له بنية ثالوثية، فهو التأليف أو المجموع الذى يجمع "الأطروحة" أو "الهوية" بالنقيض. (وحضور سلب الكائن هذا، داخل الكائن الموجود هو بالتحديد الزمان). ومن أجل فهم جيد لتطابق المفهوم بالزمان، فإنه من الضروري اتباع ما يلي: لنضع مفهوماً للكائن. أى لعموم ما يوجد. فما هو الفرق بين المفهوم "الكائن" هذا وبين الكائن ذاته؟ فمن زاوية المضمون، فبهما متطابقان، مادام لم ينهجا أى تجريد. ومع ذلك، فعلى الرغم مما فكر فيه بارميندس، فإن مفهوم "الكائن" ليس هو "الكائن" (وإلا فلن يكون هناك خطاب، ولن يغدو المفهوم اللوغوس). ما يميز الكائن عن مفهوم "الكائن" هو وحده كينونة الكائن ذاته، لأن "الكائن" يوجد بما هو "كائن"، ولكنه ليس داخل المفهوم "الكائن" (الكل "موجود" حاضر من خلال مضمونه، أى بقدر ما هو معنى لمفهوم الكائن). إذن يتم الحصول على مفهوم "الكائن" بطرح الكائن عن الكينونة:

الكيونونة ناقص الكائن تساوى مفهوم الكيونونة (ولا تساوى "العدم" أو "الصفر" لأن سلب "أليس عدماً، ولكنه "لا - أ" أى "شيء ما"). والحال أن هذا الطرح من الوهولة الأولى متناقض، بل هو "مستحيل" فطرح الكائن عن الكيونونة هو فى الواقع شيء "عادي": إنه يحصل حرفياً فى كل لحظة، وهو يسمى "الزمان"، لأن الزمان هو الذى ينزع عن الكائن (أى عموم ما يوجد فى الحاضر)، كيونونه، بجعله يمضى نحو الماضى، حيث الكائن لا يوجد (أبدأ). لكن لكى يكون هناك زمان، فمن اللازم أن يكون هناك "ماض" (فالحاضر المحض، أو "الأبدي" ليس زماناً): فالماضى والكائن الذى غرق داخل الماضى (الكائن المنصرم) ليسا إذن عديمين، إتهما "شيء ما"، والحال أنه ليس هناك شيء ما إلا فى الحاضر. ولأجل أن يكون شيء ما، فإن الماضى، والكائن المنصرم يجب أن يصاندا داخل الحاضر مع كونهما متوقعين عن الحضور. وحضور الكائن الماضى هو المفهوم "كائن" أى الكيونونة التى انتزع منها الكائن بدون تحويله إلى عدم محض. إذن مفهوم "كائن" هو تذكر" الكيونونة، (بالمعنى المزدوج: إنه الكائن الذى "يتذكر"، ويتذكر كيونونه). لكن على المستوى الذى توجد فيه، فإننا لا نتكلم عن "ذاكرة" والذاكرة التى تعما فيها تسمى "زمان" أو "زمانية" *temporalite* بالتحدي، - هذا الوسيط العام للكائن (حيث هناك للحاضر شيء آخر: الماضى - والمستقبل، لكننى لن أتحدث هنا عن المستقبل). إذن: إذا كان هناك مفهوم "كائن" فلأن الكائن هو زماتى (ويمكن أن نقول بأن المفهوم هو الزمان، أى التواجد المشترك للحاضر والماضى). والحال أنه من البديهي بأن الكائن "مطابق" للمفهوم "كائن" مادام هذا هو الكيونونة ذاتها ناقص الكائن. ويمكن أن يقال إذن بأن الكيونونة هى كائن مفهوم "كيونونة". ولهذا فإن الكائن الذى يوجد فى "الحاضر" يمكن أن يدرك أو يكشف عبر المفهوم. أو بدقة أكثر، فالكائن يدرك فى أية لحظة لكيونونته: فالكائن ليس هو فقط كائن، ولكنه أيضاً "حقيقة" أى تطابق للمفهوم والكيونونة. وهذا أمر سهل. ويتمحور السؤال كله حول معرفة مصدر الخطأ. ومن أجل أن يكون ممكناً، يلزم فك المفهوم عن الكائن، وجعله مضاد له. إن الإنسان هو الذى يقوم بذلك، أو بدقة أكثر، فإن الإنسان هو المفهوم منفصلاً عن الكيونونة، أو بالأحرى، إنه الفعل الذى يفصل المفهوم عن الكيونونة. وهو يقوم بذلك عبر الضدية - السالبة، أى عبر الفعل، وهنا يتدخل المستقبل (المشروع)، هذا الفصل يعادل "لا تطابق" *inadequation* (بالمعنى العميق لـ: *errare humanum*)، ويتوجب من جديد النفى أو التصرف من أجل الوصول إلى التطابق بين (المفهوم = المشروع) والكائن (وقد عاد مطابقاً للمشروع عبر الفعل). بالنسبة للإنسان فمطابقة الكيونونة والمفهوم هى إذن *Sirrerbewegung* والحقيقة *wahrheit* هى نتيجة. ويوجد ما نتيجة السيرورة فإنه يستحق اسم "حقيقة" (منطقية)، لأن هذه السيرورة وحدها هى اللوغوس أو خطاب (فالكائن قبل سلبه بواسطة الإنسان، لا يتكلم، لأن المفهوم منفصلاً عن الكيونونة هو الذى يوجد فى الكلمة أو

اللوغوس، أو بقدر ما هو كلمة - لوغوس). - هيجل يقول كل هذا في معرض مدخل
الفينومينولوجيا اذى يمنح مفتاح فهم نسق فلسفته كله. (ص29، 1. 26-30، 1، 15)
أنظر الملحق الثاني.

18 - لأن الفهم الديالكتيكي" ليس شيئاً آخر سوى الفهم التاريخي أو الزماني للواقع. يكشف
الديالكتيك البنية الثالوثية للكينونة. وبعبارة أخرى، ففي وعبر جدليته، ينكشف الواقع
ليس *subsoecie aeternitatis*، أى خارج الزمان أو بقدر ما هو مماثل لذاته دائماً،
ولكن كحاضر يتموضع بين الماضي والمستقبل، أى كحركة مبدعة، أو كنتيجة لها
مشروع، ومشروع تكون له نتيجة - نتيجة تتولد عن مشروع، ومشروع متولد
بواسطة نتيجة، وباختصار، فالواقع ينكشف في حقيقته لديالكتيكية تركيب - أنظر
الملحق الأول.

19 - شخصياً لا أعتقد بأن هذه النتيجة ضرورية. ولا أرى أى مانع للقول بأن العالم الطبيعي
يتوارى عن الإدراك المفاهيمي. فى الواقع، فإن هذا يدل فقط على أن وجود الطبيعة
ينكشف من خلال اللوغاريتم الرياضى مثلاً، وليس من خلال المفاهيم، أى من خلال
كلمات لها معنى. والحال أن، الفيزياء الحديثة تتوصل إلى هذه النتيجة: فلا يمكن الحديث
عن الواقعة الفيزيائية دون تناقضات، فبمجرد الانتقال من اللوغاريتم إلى الوصف
اللغوي، يتم الوقوع فى التعارض (جسيمات - موجات مثلاً). ليس هناك إذن الخطاب
مستشكفاً الواقع الفيزيائي أو الطبيعي. هذا الذى لا ينكشف للإنسان إلا بواسطة الصمت
المبين باللوغاريتم (كما سبق لجليلي أن قدمه). لا يمكن - مفاهيمياً وديالكتيكياً - فهم
(أو الحديث عن) المادة الفيزيائية أن "المادة الأولية" نفسها لا هى نرة ولا هى
الكثروناً.. إلخ، ولكنها خشب، حجر، فهناك أشياء أن لم تكن حية، بنفسها، فهى على
الأقل موجودة على سلم الحياة، (والإنسان بوصفه كائناً حياً). والحال أن اللوغاريتم
باعتباره غير - زماني، لا يكشف الحياة. ولكن الديالكتيك لا يقوم بهذا بتاتاً. إنه من
الممكن القيام بتركيب أفلاطون (فى البنية التحتية الرياضية، بل حتى هندسة العالم) مع
تصور أرسطو (فى بنيته البيولوجية) ومع تصور كانط (فى بنيته الفيزيائية، بما فيها
الديناميكية)، محتفظين بالديالكتيك الهيجلي لأجل الإنسان والتاريخ.

20 - وهكذا فإن "تزرعة التشبيه الإلهي" "anthropo-Theisme" ليست سوى تعبير
مجازي، أى ديالكتيكي، يكشف عن الإنسان المتناهي أو الفاني، هذا الكائن ليس إن
كائناً إلهياً، إنه بالأحرى الكائن الإيتاني، لكن الإنسان لا يستطيع معرفة الكينونة إلا
بشروط معرفة الكائن الفاني.

الهوامش للحاضرة التاسعة

- 1 - فى الحقيقة أن كلمة - (لوغوس) ستفصل فى نهاية الزمان عن الإنسان، وستوجد - امبريقياً ليس أبداً فى صيغة حقيقة - إنسانية، ولكن فى هيئة كتاب -، هذه الواقعة تكشف محدودية الإنسان الجوهرية وليس فقط أى إنسان كيفما كان يموت: إن الإنسان يموت بوصفه إنساناً. إن نهاية التاريخ هى موت الإنسانى بالمعنى الخاص، بعد هذا الموت يبقى ما يلى: أولاً أجساد حية لها هيئة إنسانية، لكنها منزوعة الروح، أى الزمان، أو القدرة على الإبداع؛ ثانياً: روح - يوجد - امبريقياً، لكنه فى هيئة واقعة لا عضوية، غير حية: ويقدر ما هو كتاب، لا يتمتع حتى بحياة حيوانية، فبته لا علاقة له مع الزمان. فالعلاقة بين الحكيم وكتابه هى إذن مماثلة جداً لتلك التى تربط الإنسان بموته. إن موته جد خاص، إنه ليس موت الغير، لكنه خاص - فقط - فى المستقبل، لأنه من الممكن القول: "ساموت"، وليس "تقد صرت ميتاً". وهذا ينطبق على الكتاب، إنه أثري الخاص، وليس أثر الغير، فالسؤال يتعلق بذاتى، وليس بسواى. لكننى لست فى الكتاب، ولست هذا الكتاب إلا بقدر ما أكتبه، وأشهره، أى بالقدر الذى ما يزال فيه مستقبلاً (أو مشروعاً). وبمجرد ما يصدر الكتاب، إنه ينفصل عني. إنه يتوقف عن أن يكون أناي، كما هو الشأن بالنسبة لجسدى الذى يتوقف عن أن يكون أناي بعد موته. أن الموت هو أيضاً لا شخصي impersonnel هو أبدي، أى لا إنسانى، وما هو لا شخصي، أبدي، ولا إنسانى، هو الروح المتحقق بالكامل فى وعبر الكتاب.
- 2 - عند الانتقال إلى المستوى الانطولوجي، يمكن القول بأن وحدانية الدائرة تصدر عن حقيقة كون الكائن (الذى يتضمن الإنسان) يتضمن نقيض الأطروحة. أو السلب، إن الحياة البيولوجية تثبت بواسطة التناقض؛ والتاريخ ينشأ عن السلب، ولذا فمن المستحيل إعادة صنع التاريخ لأن كل تقدم تاريخي هو سلب لما يكون، وما كان. والتاريخ يتقدم بقدر ما هنالك إمكانية (محقة) للنفي، لكن عندما تتعم هذه الإمكانيات، فإن التاريخ سيتوقف نهائياً.
- 3 - ليس هناك فى العلم ضدية أبداً: أن المعرفة المطلقة لا تقوم بتعديل الكينونة التى تكشفها. لأنها لا تولد إلا فى اللحظة التى يكون فيها الإنسان مقتنعاً - راضياً - بما هو موجود وبالتالي فهو لا يبادر بأى شيء مطلقاً.
- 4 - فى المنطق، تتكشف الكينونة أخيراً بوصفها فكرة. فالجواب النهائي لسؤال: "من هى الكينونة؟" هو إذن "الكينونة هى الفكرة". ولكن إذا طرح السؤال: "ما هى الفكرة؟" فيلزم الرد بأنها "هى الـ Sein⁽¹⁾ الذى هو الـ Nichts⁽²⁾ يعنى بأنها الـ Wesen⁽³⁾. إلخ..". وبعبارة أخرى يجب إعادة قراءة المنطق. (كتاب المنطق Logik لهيجل". (1) الوجود. (2) العدم. (3) الفكرة.

* هذه ترجمة للمحاضرات من السادسة إلى التاسعة لكوجيف، وهي تنمّة لتفسير الجزء الثاني من الفصل الثامن من كتاب فينومينولوجيا الروح لهيجل، وقد ترجمت عن كتاب مدخل لقراءة هيجل. أما عنوان هذه المحاضرة التاسعة فهو مصاغ من عندنا. لأن محورها هو نهاية الزمان والتاريخ، وموت الإنسان، أرتأينا أن نوضع أهم المصطلحات الواردة في هذا النص المترجم وذلك لتقريب القارئ من القراءة الفلسفية الكوجيفية:

- **acosmisme**: النزعة اللاكونية أو مذهب انحلال الكون، وهو مصطلح أطلقه هيجل على نسق فلسفة سبينوزا، ويعنى أن الكون لا يتحد بالله كما هو الأمر في مذهب وحدة الوجود، بل يتلاشى ويتحلل في الله المطلق الوحيد.

- **Anschung**: لفظ ألماني يقابله بالفرنسية intuition وبالعربية الحدس، وفي ترجمة عبد الرحمن بدوي "العيان والحدوس هي أساسية عند كاتط تقتزن بالمفاهيم، وعجارة كاتط تلخيص مجمل الفلسفة النقدية: "المفهوم بدون حدس فارغ، والحدس بدون مفهوم أعمى".

- **archetype**: نموذج (مثال) أصلى والمراد به هنا العقل الأصلي.

- **Begriff**: لفظ ألماني يقابله Concept وهو المفهوم أى المعنى الذهني المجرد، أو المعنى الكلي، ويترجمه موسى وهبه بأفهوم. على وزن أفعال رافضاً ترجمة هذا المعنى بمفهوم الذى أعاده إلى لفظ آخر هو derinhalt المقابل للماصدق بجزء der umfang ومع ذلك فقط أخذنا هنا بمصطلح مفهوم لأنه أكثر دقة وتعبيراً عن المعنى الكلي. ولم نأخذ أيضاً بترجمة مصطفى صفوان الذى اختار لفظ "التصور" للتعبير عن Begriff. أنظر ترجمته للفينومينولوجيا تحت عنوان "علم ظهور العقل" دار الطليعة.

- **Bewusstsein**: كلمة ألمانية وتعنى عند هيجل "الوعي" فحسب، وهو لحظة أولى من لحظات تطور الوعي: حيث يكون الموضوع فى تعارض مع الأنا، وهذه الأنا هى فى وضع متأثر اتفعالي Passive حيث الأشياء وتعييناتها توجد فى المعرفة، ومن الممكن تماماً أن تعتبر قائمة فى لذاتها خارج الوعي، فهى معطاة للوعي تحت شكل مادة. وهنا يرى هيجل أن محض الوعي الحسى هو اليقين المباشر بموضوع خارجي، والتعبير عن هذا الطابع المباشر لمثل هذا الموضوع هو: إته، وهذا، ceci، الآن حسب الزمان، و"هنا" حسب المكان مختلفاً عن أية موضوعات أخرى وبالتمام معرفاً فى نفسه. أنظر هيجل مختارات إلياس مرقص ج م - ص 8).

أما المرحلة الثانية للوعي فهى المعبر عنها باللفظ الألماني Selbstbewutsein أى وعى الذات. حيث الأنا يقبض على ذاته، وتعبير هذه الواقعة حسب هيجل هو. أنا = أنا أو أنا أنا" وهنا على العكس الوعي فحسب يضحى الوعي فاعلاً مؤثراً سواء فى تجاوزه كون الموضوعات فى وضعها إزاء صورة نفسه؛ أو نحو جعل نفسه صالحاً خارجياً، متخذاً بذلك موضوعية ووجوداً جلياً. وذلك ضمن الصيرورة التى بها وعى الذات يعين ويتعين ولوعى الذات ثلاث مراحل وهى: 1 - الرغبة من حيث هو فى علاقة مع أشياء أخرى، 2 - العلاقة الواسطية

بين السيد والعبد، من حيث هو ينتسب إلى وعى ذات آخر غير متمثل معه. 3 - وعى الذات العام الذي يتعرف على ذاته في وعى - ذات أخرى، وهو متمثل مع هذه الوعي (بالجمع). ويترجم موسى وهبه هذا الوعي بالذات بالاعتناء (أنظر مقدمة نقد العقل المحض لكاتظ).

وللاشارة فالمرحلة الثانية للوعي عند هيغل هي العقل (الفكر) بما هو وحدة عليا للوعي ووعي الذات لمعرفة موضوع ومعرفة الذات. (أنظر كوجيف المدخل لقراءة هيغل. المقدمة ص 11 وما يليها).

- **Donné** : أولى ما يدرك مباشرة نون عملية التأليف. أما بوصفه معطى أول لقضية يفترض فيها أن تكون معلومة فهو مسلمة.

- **Ethique**: الاثيقا، وارتأينا ترجمتها هنا بـ "الايثقا" للتمييز بينها وبين الأخلاق **Lamorale**. وهي مبحث فلسفي يتناول الأحكام التقويمية المتطقة بالكائن الإنساني، وهي عند سبينوزا متداخلة بمبحث الأنطولوجيا الميتافيزيقي الذي يعيد تقويم مفاهيم كلية "الله، الطبيعة، الحرية الإنسانية" وفق منهج هندسي دقيق. وأهم ما تتميز به عند سبينوزا هو إعادتها للتفكير الفلسفي في البناء النسقي للوجود، الذي يرتد بكل مكوناته إلى فكرة كلية وحيدة هي الله بوصفه هو الطبيعة ذاتها، الأبدية الأحدية الثابتة خارج الزمان. وهنا يكمن سر إطلاق هيغل على ايثيقا سبينوزا مصطلح النزعة اللاكونية. لأنها لا تثبت إلا الله بدون عالم أو إنسان.

- **Hypothétique**: افتراضى، ما يتعلق بقضية غير يقينية.

- **Montheisme**: النزعة التوحيدية نقيض نزعة التعدد الألوهي أو "الشرك بمعنى ديني صرف" ومفادها أن هناك إلهاً واحداً فقط لهذا العالم.

- **Pantheisme**: مذهب وحدة الوجود: ومفاده أن الله والوجود يشكلان حقيقة واحدة كما هو الشأن عند المنصوفة.

- **Scheme**: شيمة تخطيط ذهني متوسط بين الإدراك الجزئي الواضح والمعنى المجرد، وهو في فلسفة كاتظ ما يسمح للذهن بالانتقال من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي، ويقترح موسى وهبه لفظ شيامة مقابل **Der schematismus** (انظر مقدمة ترجمة نقد العقل المحض) ص 12.

- **Théisme**: النزعة الألوهية (التأليه).

- **Théiste**: تألهي.

- **Théologie**: تيولوجيا مبحث ميتافيزيقي في وجود الله وصفاته وعلاقته بالوجود والكائن الإنساني.

- **Théologique**: تيولوجية لاهوتية ما يتعلق بعلم اللاهوت.

- **Transcendental**: متعال ويعنى عند كاتظ ما يمكن استنباطه من المبادئ القبلية. أى "إمكان المعرفة أو استعمالها قبلياً" ويتوحد معنياً بالإمكان والاستعمال القبلي في الصلة بين المعرفة والموضوع: (أنظر موسى وهبه المرجع السابق ص 11).

الوجودية في فلسفة هيغل

ميرلو بونتي ترجمة عبد الفتاح الديدي

قدمت مجلة العصور الحديثة لقرائها في أبريل 1946 تحت عنوان "الوجودية عند هيغل" ما كتبه ميرلوبونتي تعليقا على محاضرة بهذه العنوان ، ألقاها جان هيبوليت. وعاد ميرلوبونتي فنشر هذا التعليق الفلسفي بكتابه "المعنى واللامعنى" ضمن مجموعة من المقالات. وسوف بالتعريف بكل من الرجلين قبل أن أقدم النص الكامل لهذه المقالة.

يعد هيبوليت من أكبر المتخصصين في فلسفة هيغل. فقد قام بترجمة كتاب ظاهريات الفكر إلى الفرنسية كما قام بتأليف ثلاثة كتب عن هيغل. أولها "أصل الظاهريات وبنائها عند هيغل". وهو الكتاب الذي أشار إليه ميرلوبونتي في مطلع هذا التعليق، وكان هيبوليت Hyppolite قد قدم هذا الكتاب كرسالة للدكتوراه. وكتابه الثاني "مقدمة إلى فلسفة التاريخ عند هيغل". أما كتابه الثالث عن منطق هيغل فيمثل ذروة النضوج الفلسفي ونشرته المطابع الجامعية الفرنسية بباريس سنة 1953 تحت عنوان "المنطق والوجود".

ويمثل هيبوليت الأستاذ المتخصص بكل معاني الكلمة. ولم تخرج بحوثه عن نطاق الفلسفة الهيجلية والفلسفات الميتافيزيقية وموضوعات تاريخ الفلسفة. وسجل بقلمه شروح لفلسفة هيغل.

أما ميرلوبونتي MerleauPonty فقد كان يمثل أكبر أمل في تاريخ الفكر المعاصر. واتجهت إليه بعد الحرب العالمية الثانية جميع الأنظار؛ بوصفه أصدق معبر وأخلص متابع لفيلسوف الظاهريات الألماني ادmond هوسرل. وثبت ميرلوبونتي قدميه في أرض الفكر عن جدارة واشتغل بالفلسفة البحتة مع اندماج في مشاكل كل من السياسة والاجتماع والعلوم الإنسانية. وواصل أعمال هوسرل كأنضج ما يكون فكراً وروحاً وأسلوباً. وأخطر ما فيه أنه كان يعرض جوانب ولغزات جديدة في كل ما يتناوله بالبحث أو بالعرض. وحقق أعرق اتجاهات الظاهرية مع استناد إلى نظريات مستحدثة وتفسيرات متأققة فريدة حتى اعتاد أساتذته أنفسهم أن يواظبوا

على سماع محاضراته لمعرفة آخر التطورات الفكرية الخاصة بالفلسفات الظاهرية.

وكان ميرلوبونتي أئنع زهرة فى بستان الفكر الفلسفى المعاصر. فلم يشتغل بغير العلوم الفلسفية طيلة حياته القصيرة التى انتهت سنة 1961. وأثار غير قليل من الزوابع فى سنوات حياته الأخيرة خاصة بدخوله فى مساجلات عنيفة ضد سارتر وضد اليسار الفرنسى بأكمله عندما نشر كتابه المشهور عن مغامرات الديالكتيك سنة 1956. ومن أشهر كتب ميرلوبونتي: بناء السلوك، وظاهرية الإدراك، والإنسانية والرعب، وثناء على الفلسفة ومقالات أخرى ومعنى ولا معنى والرموز (الإشارات).

وكتب ميرلوبونتي تعليقه على الوجودية عند هيجل بمناسبة محاضرة لهيبوليت تحت هذا العنوان كان قد ألقاها فى 16 فبراير سنة 1946 بمعهد الدراسات الألمانية بباريس. ويكشف ميرلوبونتي هنا إلى أى حد يمكن أن تمتد الوجودية داخل الفكر الهيجلى.

الوجودية عند هيجل:

سوف يناقش جان هيبوليت، الذى يعمل مدرساً بكلية الآداب بجامعة استراسبور والذى اشتهر بمقالاته العديدة عن هيجل وبترجمته وتعليقه على ظاهريات الفكر رسالته للدكتوراه قريباً. وستؤدى رسالته بالتأكيد (وموضوعها أصل ظاهريات الفكر وطبيعتها) إلى القيام بخطوة حاسمة فى الدراسات الهيجلية بفرنسا.

ويطل هيجل برأسه فى الفلسفة عند نقطة ظهور كل ما تحقق من الشئون العظيمة منذ قرن.. الماركسية مثلاً ونيتشه والظاهرية والوجودية الألمانية والتحليل النفسى.. فهو يبتدىء المحاولة لاستكشاف اللامعقول وضمه إلى عقل متسع بحيث يبقى الشغل الشاغل لعصرنا.

كان هيجل مخترع هذا العقل الذى تكبر مفهوميته على الفهم ذاته⁽¹⁾. مخترع هذا العقل القادر على احترام التنوع والتفرد فى النفسيات والمدنيات ومناهج الفكر وعلى تقدير الاحتمال فى التاريخ دون أن يكف رغم ذلك عن السيطرة عليها كلها

من أجل توجيهها إلى الحقيقة التي تخصها.

وتبين أن الذين جاءوا بعد هيجل ألقوا خصوصاً على ما كانوا يرفضونه من تركته أكثر مما ألقوا على إبراز ما كانوا مدينين له به. وإذا كنا واثقين من أن الحقيقة مستقلة عن كل تعارض وراودت أحلامنا كلاسيكية جديدة ومدنية عضوية كامنية عاطفية ذاتية عارمة فليس أماناً ما يدعو للاستعجال في نظام الثقافة مثلما تدعو لذلك مهمة ربط المذاهب العاقبة إلى أصلها الهيجلي الذي تسعى لنسيانه⁽²⁾.

ولن يمكن أن نجد لغة مشتركة بين كل هذه الفلسفات المذهبية إلا في الهيجلية ولن نملك مواجهتها بعضها ببعض إلا ابتداءً من هذه الخطوة. وليس معنى ذلك أن هيجل هو الحقيقة التي نبحث عنها (إذ يوجد أكثر من هيجل ويتساءل أشد المؤرخين موضوعية أيهم كان الأبعد منالاً)⁽³⁾. ولكن معناه أننا نعثر في ربوع حياة هيجل الواحدة وخلال مؤلفاته الواحدة أيضاً على كل المتقابلات أو كل التعارض الخاصة بنا.

ونقولها صراحة إن أي تفسير لهيجل يتضمن اتخاذ موقف أو اختيار رأى إزاء كل المشاكل الفلسفية والسياسية والدينية في عصرنا. ولكي نتكشف دلالات مساجلتنا المعاصرة الآن اهتم هيبوليت في محاضراته اهتماماً بالغاً بتزويد التفسير الذي قدمه فيما يتعلق بالوجودية بالتعبير اللغوي الهيجلي. وظل هيبوليت بوصفه مؤرخاً يخفف ويهدئ في كل خطوة من كلامه بوصفه فيلسوفاً. ولما كان غرضي من التعليق على محاضراته ليس ذا مآرب تاريخي فقد بقى لي هنا أن أتابع محاضراته بطريقة متحررة تحرراً كاملاً من النص حتى نناقشه في بعض الأحيان خلال ثنايا تعليقنا على كلامه⁽⁴⁾.

لقد تعدد كيركجار⁽⁵⁾ أن يعارض هيجل بجرأة فأدت معارضته إلى استخدامه لفظة وجود بمعناها الحديث. وتعد أن يعارض هيجل في أخريات أيامه، أي هيجل في مرحلته النهائية، حينما كان ينظر إلى التاريخ بوصفه تطوراً منطقياً مرئياً وحينما كان يبحث في العلاقات بين الأفكار عن التفسير الختامي للأحداث. وكانت التجربة الفردية للحياة تتضاف في نظر هيجل هذا بعينه إلى حياة الأفكار الخالصة كما لو كانت تتضاف إلى مصير من المصائر.

ولا يقدم إلينا هيجل في سنواته الأخيرة أو في سنة 1827 بخاصة قصر من الأفكار على حد تعبير كيركجار. وأمكن في هذا القصر تخطى كل متقابلات التاريخ عن طريق الفكر وحده. وكان على حق في قوله ضد هيجل إن الفرد لا يستطيع أن يتخطى التناقضات التي يجد نفسه أمامها عن الفكر وحده وأن الفرد ملزم بالإشكالات التي لا ترضيه حدودها النهائية.

وقد فهم هيجل في مرحلته الأخيرة - كل شئ سوى موقفه التاريخي الخاص به شخصياً. لقد حسب حساب كل شئ سوى حساب وجوده هو نفسه. وليس مركب الموضوع، الذي يقدمه إلينا هيجل بمركب موضوع حقيقي، لأن هذا التركيب تظاهر وحسب ولا نلم به كواقعة تخص فرداً معيناً وتخص زمناً أو عصراً بعينه.

ويعمد اعتراض كيركجار - الذي يتفق اتفاقاً عميقاً مع اعتراض كارل ماركس - إلى تذكير الفيلسوف بضرورة الوعي أو الشعور بالتصاقه التاريخي. فأنت أيها الفيلسوف.. يا من تحكم على تطور العالم وتعلن خاتمته في دولة بروسيا.. من أين لك بذلك وكيف يمكنك أن تظهر بمظهر الخارج على كل موقف؟ ويختلط هنا التذكير بالذاتية والتذكير بالوجود الخاص بالمفكر بالتذكير بالتاريخ.

وإذا كان من السهل أن نأخذ على هيجل في سنة 1827 أنه كان مثالياً، فليس من السهل علينا أن نقول نفس الشئ عنه سنة 1807. وليس كتاب "ظاهريات الفكر" تاريخاً للأفكار وحدها ولكنه تاريخ لكل مظاهر النشاط الفكري، التي تكمن في السلوك التقليدي أو المناقب وفي الأبنية الاقتصادية وفي الأنظمة القانونية كما تكمن في مؤلفات الفلسفة. فيتعلق الأمر هنا بالأخذ بناصية معنى التاريخ الشامل بوصفه الحركة الباطنة في الجوهر الاجتماعي ولا يعنيه أن يشرح مغامرات الإنسانية عن طريق مساجلات الفلاسفة.

وها هنا تختتم المعرفة المطلقة تطور وحدة "الفكر - الظاهرة"، ويتساوى الوعي في هذه الخاتمة مع حياته التلقائية فيستعيد من ثم تملك ذاته.. غير أن هذه المعرفة ليست فلسفة. أو من المحتمل ألا تكون فلسفة ومن المحتمل أيضاً أن تكون أسلوب حياة وحسب.

ولم تصبح ظاهريات الفكر فلسفة منتصرة بعد ولا تزال فلسفة جهاد.. وفضلا عن ذلك كان هيجل يقول بوضوح حتى تاريخ نشر كتابه عن "أصول فلسفة القانون" 1820 إن الفلاسفة لا يصنعون التاريخ وإنما عن موقف مكتسب قبلهم فى العالم. ولا يتعلق النقاش الحقيقى بين ماركس وهيجل بمسألة علاقة الأفكار بالتاريخ ولكنه يتعلق بمفهوم حركة للتاريخ التى تنتهى فى صورة مجتمع هرمى أو طبقى بالذات. وهو مجتمع ذو دلالة معينة فى فكر الفيلسوف بالنسبة إلى هيجل سنة 1827، أى هيجل الأخير. بينما كان من الممكن أن تنتهى هذه الحركة بالنسبة إلى هيجل سنة 1807 بالونام والتفاهم بين الإنسان والإنسان⁽⁶⁾.

ومن المؤكد على أى حال أن ظاهرية الفكر لا تبغى إجماع التاريخ الشامل فى إطارات منطقية مقامة سلفاً. ولكنها تسعى؛ لأن تبتعث الحياة من جديد فى كل مذهب وفى كل عصر وأن تطاوع المنطق الداخلى بها جميعاً فى حياذ ينسى كل قلق مذهبى. وعلى الفيلسوف - كما يقول هيجل فى مقدمة ظاهريات الفكر - ألا يضع نفسه موضع تجارب الإنسان. ويلزمه فقط أن يقوم بجميع هذه التجارب وفك رموزها على نحو ما يقدمها التاريخ لنا.

وعلى ذلك نستطيع أن نتكلم عن وجودية هيجل أولاً بهذا المعنى، وهو أنه لم يقصد أن يسلسل التصورات بل قصد الإيحاء بالمنطق الباطنى فى التجربة الإنسانية بكل قطاعاتها⁽⁷⁾.

وليس المهم فقط هو معرفة شروط إمكان التجربة العلمية كما جاء بنقد العقل النظرى الخاص⁽⁸⁾. بل المهم هو معرفة كيف يمكن بطريقة عامة أن تؤدى التجربة الأخلاقية والجمالية والدينية عملية نقل معالم الموقف الأساسى للإنسان فى مواجهة العالم وفى مواجهة الآخر وفى فهم الديانات والأخلاق وأعمال الفنون وأنظمة الاقتصاد والعدالة بوصفها طرائق لهروب الإنسان من صعوبات وضعه أو وسائل يسعى لمواجهتها بالفعل.

وليست التجربة هنا كما هى عند كانط مجرد احتكاك تأملى بالعالم الحسى. إذ تستعيد كلمة التجربة رنينها المأساوى المتداول فى اللغة العادية عندما يروى أحد الناس ما عاشه بالفعل. وليست التجربة هنا تجربة المعمل ولكنها محنة الحياة. أو

على وجه التحديد توجد وجودية عند هيجل، بمعنى أن الإنسان عنده ليس وعياً يملك وضوح أفكاره الخاصة دفعة واحدة. ولكنه حياة معطاة إلى نفسها وتسعى لفهم ذاتها وتصف ظاهرية الفكر بأكملها هذا الجهد الذى يبذله الإنسان كى يتمالك نفسه.

فى كل عصر تاريخى ينطلق الإنسان من يقينه الذاتى ويتصرف على ضوء تعليمات هذا اليقين. ولا يكاد يشهد الإنسان نتائج قصده الأول المذهلة حتى يكتشف فيها الحقيقة الموضوعية. وعندئذ يعلن عن مشروعه وينطلق مرة أخرى، فيتعرف على ما كان فى مشروعه الجديد من تجريد إلى أن يصير اليقين الذاتى معادلاً فى النهاية للحقيقة الموضوعية ويصبح الإنسان عن وعى عين ما كان من قبل عن خلط وارتباك.

وما دامت الغاية القصوى للتاريخ لم تتحقق - فلو تحققت لانعدمت حركة الإنسان وصار أشبه بالحيوان - يظل يسعى الإنسان موجهاً نحو تحديد ذاته أو تعريف ذاته فى مقابل الحجر، الذى يبقى دائماً على ما هو عليه بينما يكون هو نفسه، أى الإنسان موضع قلق واضطراب (unruhe) ويكون مجهوداً دائماً لألفة نفسه، وبالتالي مجهود لرفض الخضوع لأى تحديد.

ويقوم هيجل: "الوعى إنن بطريقة مباشرة فعل تجاوز المحدود"⁽⁹⁾. ويصير - عندما يصير المحدود بعضه - فعل تجاوز نفسه بنفسه. ولهذا يعانى الوعى من هذا العنف الصادر من أعماقه؛ لأنه يفسد بهذا العنف على نفسه كل رضاء محدود. ويستطيع القلق أن يتراجع أمام الحقيقة عند الشعور بهذا العنف. بل ويستطيع القلق أيضاً أن يأمل وينزع نحو الاحتفاظ بهذا نفسه، الذى يتهدهه الضياع. غير أن القلق لا يقر له قرار وعبثاً يسعى لأن يثبت نفسه فى قصور ذاتي بلا فكر"⁽¹⁰⁾.

ومهما تكن العلاقة التى تقبل الإثبات فيما بين الوعى وبين الجسم والمخ لا تستطيع اكتشافات علم ملكات الدماغ، أو علم الفراسة بالجمجمة⁽¹¹⁾، أن تجعل من الوعى قطعة عظم. لأن قطعة العظم لا تزال شيئاً موجوداً من الموجودات. وإذا لم يكن العالم قد تكون إلا من أشياء أو موجودات فلن يوجد ما نسميه إنساناً حتى كمظهر وحسب. لن يوجد هذا الموجود غير الموجود والذى ينفى الأشياء.. كوجود بغير ماهية.

ولا شك أن هذه الفكرة صارت اليوم في متناول الجميع. ولكنها تستعيد قواها إذا طبقناها كما فعل هيجل على علاقات الحياة بالوعي الذي نستقيه منها. ويتعلق في الحقيقة كل ما نقوله عن الحياة ووعي الحياة بطبيعة الحال ما دمنا نحن الذين نتكلم عنها واعين. وبأخذ الوعي رغم ذلك ثانية ما كانت عليه الحياة قبله كحد يحده وأصل يخصه.

وسيكون الوعي بهذا قوة مشتتة حيثما نشطت. سيكون الوعي بهذا "موتاً وبعثاً" لا يدرك نفسه على ذلك النحو. فكي يتوفر وعي الحياة لأبد من الانفصال عن ذلك التشتت. وعلى وعي الحياة أن يصير شاملاً وأن يستشعر ذاته⁽¹²⁾. وهذا مستحيل مبدئياً بالنسبة إلى الحياة ذاتها. لأبد أن يفد إلى العالم غياب الموجود. لأبد أن يجرى بالعالم ضياع للكائن يستمد منه ذلك الكائن ظهوره. لأبد من العدم. ذلك أن الوعي بالحياة أصلاً وعي بالموت. وحتى المذاهب التي تود إقفال خصائصنا العنصرية أو المحلية علينا وتسعى لحجب إنسانيتنا عنا لن نستطيع ذلك إلا إذا تخلت عن الحياة المباشرة واستعارت الشعور بالموت على نحو مخجل طالما كانت مجرد مذاهب ودعايات.

وليس ما يجب أن نؤاخذ العقائد الناتسيه هو بشأنه أنها أعانت إلى ذاكرة الإنسان مأساويته بل أنها استغلت المأساة ودوار الموتى كي تعطى قوة مزيفة سابقة على الإنسانية إلى غرائز الإنسان. أو باختصار يجب أن نؤاخذ هذه العقائد، لأنها حجبت الشعور بالموت، فالشعور بالموت والتفكير أو الاستدلال العقلي.. كل هذا شئ واحد طالما كنا لا نفكر إلا إذا تخلينا عن خصائص الحياة أى دخل الموت في محيط مفهومنا.

ولسنا ندعى أن الإنسان يجهل الموت. فلن يجهل الإنسان الموت إلا إذا رددناه إلى الحيوانية، بل إلى حيوان ردى ما دام يحتفظ بوعيه، لأن الوعي يفترض قدرته على التراجع إزاء كل شئ معطى كما يفترض قدرته على نفيه. ولا يستطيع أن يتقبل الحياة في رضا وسكون سوى الحيوان، لأنه يبحث عن خلاصة التنازل.

ولا يستطيع الإنسان أن يتوصل إلى الكلى، إلا لأنه يوجد بدلاً من أن يعيش فقط. وبهذا ينبغي عليه أن يدفع ثمن إنسانيته. ولهذا السبب تعد فكرة الإنسان

الصحيح أسطورة أقرب ما تكون إلى أساطير الناتسية. إذ أن الإنسان حيوان مريض كما يقول هيجل في أحد النصوص القديمة من كتابه عن "الفلسفة الحقيقية" الذى نشره هوفمايستر. ولا تقبل الحياة أن تصير موضوع تفكير إلا إذا أعطيت إلى وعى الحياة الذى ينفىها⁽¹³⁾.

فكل وعى إذن شقى، لأنه يعرف نفسه كحياة ثابتة ويندم على البراءة التى يعرف أنه صدر عنها. وكانت مهمة الديانة اليهودية فى التاريخ أن تنمى فى العالم بأكمله ذلك الوعى بالانفصال. وصار اليهود بالتالى رمزاً للانتماء إلى عالم غير العالم نبت فيه الوعى لأول مرة. فكان هيبوليت يقول لتلاميذه أنهم جميعاً يهود بقدر ما يحملون من قلق نحو الكلى لأنه لا يستسلمون للبقاء حينما يوجدون.

غير أن الوعى بالموت ليس طريقاً مسدوداً وليس نهاية. فهناك تأملان للموت: أولهما جياش بالعواطف وملاطف ويعمد إلى مناطق نهايتنا ولا ينقب فيها إلا عن وسيلة لهياج العنف. وثانيهما جامد جاف حازم يأخذ الموت على عاتقه ويصوغ منه وعياً أشد حدة بالحياة.

وكان هيجل الشاب يتحدث عن الموت عن طوعية أكثر. أما هيجل الناضج فكان يفضل الكلام عن السلبية. كان هيجل فى فترة ظاهريات الفكر يعارض المصطلح المنطقى بالمصطلح العاطفى، ويدعونا إلى فهم الوظيفة التى يباشرها الوعى بالموت فى استحداث الإنسانية⁽¹⁴⁾. فالموت نفى لكل كائن جزئى معطى. والوعى بالموت مرادف للوعى الكلى⁽¹⁵⁾ ولكن بقدر ما نتوقف عند ذلك الحد فلن يكون ثمة سوى كلى فارغ أو مجرد. فالواقع أننا لا نستطيع أن نتصور العدم إلا على خلفية من الوجود (أو على خلفية من العالم على حد تعبير جان بول سارتر)⁽¹⁶⁾.

إن فكل فكرة عن الموت تدعى كاذبة جذب انتباهنا طالما أنها تستغل وعينا بالوجود استغلالاً كاذباً خادعاً. ولا بد إذن لكى نذهب إلى أقصى آماذ وعينا بالموت أن تتغير طبيعة هذا الوعى بحيث يصير وعياً بالحياة. لا بد من جعل الموت جوانبنا كما يقول هيجل وجعل الكلى المجرد، الذى كان متعارضاً مع الحياة أول الأمر عينياً ماثلاً. فلا وجود إلا إلى عدم ولكن لا عدم فى غير تجويف الوجودية ذاته.

وإن فئمة بوعى الموت ذاته ما يعين على تجاوزه⁽¹⁷⁾.

وتجربة الآخر هي التجربة الوحيدة التي تقترب بي من الوعى المشروع بالموت طالما أنني مجرد شئ تحت ناظر الآخر، وطالما أنه بعض هذا العالم تحت ناظرى. ويتابع كل وعى موت الآخر ويحس عن طريقه بأنه غير مأخوذ بعدمه الداخلى فى تكوينه. ولا أحس بأن الآخر يهدنى إلا إذا واصلت تجربة ذاتيتى فى نفس اللحظة التى تحيلنى نظراته إلى شئ. ولا أردته بدورى إلى العبودية إلا إذا بقى حاضراً أمامى كوعى وكحرية فى نفس اللحظة التى أراه فيها كشى.

ولا يمكن الوعى بالصراع إلا بواسطة تلك العلاقات المتبادلة وبذلك الإنسانية المشتركة بيننا. فلا ينفى أحدهما الآخر إلا إذا اعترف كل منا بالآخر كوعى. ولا يكتمل هذا النفى لكل شئ وللآخر الذى هو أنا نفسى إلا إذا تضاعف بنفى الآخر لى. وكما ان وعى بنفسى كموت وكعدم يكذب وينطوى على تأكيد حياتى ووجودى كذلك يشتمل وعى بالآخر كعدو على تأكيد الآخر كند أو على إثبات مساواة الآخر لى.

وإذا كنت نفيًا مع متابعة ما يتضمنه النفى الكلى حتى النهاية شهدت هذا النفى وهو ينتقى (ينفى نفسه بنفسه) ويتحول إلى تعاصر وتعايش. ولا أستطيع أن أكون حراً بمفردى أو أكون بمفردى وعياً أو إنساناً. لأن الآخر الذى لم ألمح فيه أول الأمر سوى منافس لى لم يصبح منافساً إلا لأنه أنا نفسى. فأنا أجد نفسى فى الآخر كما أجد الوعى بالحياة فى الوعى بالموت. إذ أننى أنا نفسى منذ الأصل، هذا الخليط المؤلف من الحياة والموت والعزلة والاتصال والذى يسعى نحو قراره الحازم.

وكما يعلو الوعى بالموت على ذاته يهدم كل من التملك أو السادية أو العنف نفسه بنفسه وإذا استطاع كل طرف ان ينجح أثناء المبارزة بين وعى وآخر أو بين الأخوان العدوان فى إصابة الآخر إصابة قاتلة فلن يتبقى شئ ولن يتبقى أى مكان لكرهية الآخر أو لتأكيد النفس بوصفه مبدأ الصراع.

وليس السيد إذن هو الذى يحصل على الوعى الأدق فى الموقف الإنسانى

طالما كان يتظاهر بعدم معرفة خلفية الوجود والاتصال التي يتلاعب أمامها بأسه وغروره. بل هو العبد الذي شعر حقاً بالخوف وعدل عن إيقاع الهزيمة بالسلاح والذي مر بمفرده بتجربة الموت؛ لأنه وحده شعر بحب الحياة. فالسيد يود ألا يوجد إلا لنفسه والواقع أنه يسعى لكي يعترف به أحد بوصفه سيداً. وهو لهذا ضعيف في أوج قوته. أما العبد فيرضى ألا يوجد إلا للآخر ولكنه هو نفسه الذي يريد أيضاً أن يحتفظ بحياته بهذا الثمن. وبالتالي تكمن القوة في ضعفه.

ولما كان العبد هو الذي عرف أكثر من السيد طبقات الإنسان الحيوية فقد حقق لذلك في النهاية السيادة الوحيدة الممكنة، لا على حساب الآخر ولكن على حساب الطبيعة. وأقام حياته في العالم على نحو أكثر صراحة من السيد. ولهذا السبب تماماً عرف أكثر من السيد دلالة الموت كسيولة كل ما كان ثابتاً أي كقلق يعرف حقاً تجربته. فبواسطة القلق يصير الوجود الإنساني الذي كان مخاطره وخطيئته، تاريخاً وتستطيع قرارات الإنسان المتتالية أن تتركز في فعل واحد يلتحق الوعى فيه بنفسه أو كما يقال يصير الله بشراً ويصير البشر إلهاً.

وهنا يغادر فكر هيجل تشاؤمه الأصيل. فحقيقة الموت والصراع هي نفسها النضوج الطويل الذي يتخطى به التاريخ تناقضاته كي يحقق في علاقة الناس الحية وعد الإنسانية التي كانت تتكشف في وعى الموت وفي الصراع ضد الآخر.

وها هنا أيضاً - هكذا يقول هيبوليت - تنتهي علاقة هيجل بالوجودية فبينما يظل ماأنا إلى الموت ويظل وعى الموت أساساً لكل من الفلسفة والسلوك عند هيدجر يحيل هيجل الموت إلى حياة سامية. ويمر هيجل إن من الفرد إلى التاريخ. أما التناقضات بين ما هو لذاته وبين ما هو للآخر فنظل لدى سارتر بلا علاج ويظل الجدل عنده مبدتوراً⁽¹⁸⁾.

وبهذا المعنى يمكن أن نقول عن ظاهريات الفكر إنه كتاب يسمح بفلسفة شيوعية حزبية أو بفلسفة الكنيسة أكثر مما يسمح بفلسفة الفرد على نحو ما تتمثل في الوجودية. ومن الصحيح أنه يمكن فهم فلسفة الوجودية على نحو آخر كما يقول هيبوليت. وهذا في الواقع أصدق توضيح في رأينا، لأنه من الملاحظ أن الوعى بالموت حتى عند هيدجر ليس الحياة المشروعة وأن الموقف الوحيد الذي لا يكذب

هو الموقف الذى يأخذ واقعة وجودنا أيضاً على عاتقه⁽¹⁹⁾.

ويتمثل القرار الحاسم فى قبول الموت. غير أنه هو نفسه قرار الحياة وقرار وضع اليد على الوجود العفوى بما لا يدع بينهما أى انقسام. ولا ينكر هيدجر ما ينجم عنهما من وجود الآخر والتاريخ. إذ لا ينبغى أن ننسى أن الجزء الأخير من كتاب "الوجود والزمان" لهيدجر مخصص لفكرة التاريخ. بل نستطيع أن نذهب إلى حد القول بأن التاريخ لا ينقص هيدجر وإنما ينقصه على العكس تأكيد الفرد. فهو لا يتكلم عن هذا الصراع القائم بين كل وعى وآخر وثالث ورابع ولا يتكلم عن تعارض الحريات الذى يسقط التعايش بدونه فى أعماق الضياع والابتذال اليومي⁽²⁰⁾.

ومن المؤكد أكثر من ذلك أيضاً أن الوجوديين الفرنسيين لم يتباطئوا كثيراً إزاء الوعى بالموت. "قموتى لا يبطل حياتى سوى مرة واحدة عندما أموت بالنسبة إلى أنا نفسى وفى نظر الآخر. أما بالنسبة إلى أنا نفسى حياً، فموتى لا وجود له ويعبره مشروعى دون أن تصادفه عقبات. ولا وجود لأى حاجز يصطدم به علوى فى أوج وثبته. وإنما يموت علوى من تلقاء نفسه كالبحر الذى يلاطم شاطئنا ناعماً ثم يتوقف ولا يتقدم إلى ما هو أبعد من ذلك⁽²¹⁾.

فأنا أحيا إنن لا من أجل أن أموت ولكن إلى الأبد وكذلك لا أحيا من أجل أن أحدى ولكن مع الآخرين. ولذلك فالأقرب إلى الصدق أن نعرف الوجودية بفكرة الكلية التى يؤكدتها الناس أو يستلزمونها من مجرد واقعة وجودهم وفى نفس اللحظة التى يتعارضون فيها بدلا من أن نعرفها بالقلق أو بالتناقضات الخاصة بالمصير الإنسانى. أو أن نعرفها على الأصح بالعقل القائم داخل اللاعقل. أو أن نعرفها بالحرية التى تصبح ما هى عليه بواسطة الروابط التى تخلقها لنفسها والتى تستجمع دلائلها غير المنقوصة من أقل نظرة مدركة وأدق خطرة قلب وأبسط فعل.

الهوامش:

- (1) كان العقل بمفهومه عند هيغل أدق وأشمل وأكبر وعياً من "الفهم" كما تمثل فى كل الفلسفات حتى بلغ تمامه فى الكاتبية. ذلك أن العقل كما يقول فى ظاهريات الفكر هو اليقين من وجود الحقيقة بأكملها. (ص 177 من الطبعة الألمانية).
- (2) تتلخص المهمة الحقيقية العاجلة فى الفلسفة فى عملية إرجاع الفلسفات العاقلة إلى أصلها الهيجلى فى رأى ميرلوبونتى. فلعل ذلك يردها إلى الوعى السليم. ولما كانت الماركسية هيجلية الأصل كان لا يزال ثمة أمل فى تمشى الوعى الهيجلى فى شرايينها. واستمدت الوجودية جذورها من بعض المواقف المعارضة لهيجل فى تاريخ الفلسفة. وأن الأوان كى تكشف إلى أى حد كانت هذه الوجودية هيجلية رغم تنكرها لها. ونشأت فلسفات عديدة كرد فعل للهيجلية وكاستمرار لأصولها. ونحذر هنا من أخطاء علمية وردت بمقالات الموسوعة الفلسفية عن هيغل والهيجلية.
- (3) كان هيغل باعتراف الجميع صعب التعبير اللغوى ومتعدد الأوجه فى فلسفته، راجع بحث كواريه عن لغة هيغل ومصطلحاته بالمجلة الفلسفية (الفرنسية) سنة 1931.
- (4) يصعب تحديد آراء ميرلوبونتى هنا بالنسبة إلى آراء هيوليت. غير أنه يمكننا أن نقول واثقين من أنه لم يقترب من آراء هيوليت إلا حينما ذكر اسمه. ويبقى التحديد العام لعناصر الوجودية فى فكر هيغل من واقع نظرة ميرلوبونتى ذاته كما يظل التفسير العام خاصاً به.
- (5) فيلسوف بروتستانتى دنمركى (1813-1855) والنطق الصحيح لأسمه هو كما ذكرناه هنا وفقاً لترجمة هيردر الصوتية عن الدنماركية فى قاموسه الفلسفى الصغير بالألمانية سنة 1958 بفرايبورج.
- (6) كان هيغل شديد الاهتمام بمسائل السياسة وكتب مقالات عديدة مستوحاة من روح الأوضاع التى أحاطت به. وأشرف على تحرير صحيفة بامبرج سنتى 1807 - 1808 وأظهرت مقالاته مدى اهتمامه بالأوضاع التى عاصرها. وقال فى هذه المقالات أنه لا يجب الفصل بين النظرية والتطبيق العملى وأن الإرادة حالة خاصة من حالات الفكر وأن الفكر هو الذى يعبر فى الحقيقة عن نفسه.
- (7) يعنى ميرلوبونتى هنا أن هيغل لم يشأ أن يفرض المفهومات على التاريخ وإنما أراد أن يستخرج منطق التجربة الذى تمضى به. لم يصب هيغل القوالب فى صورة تصورات تستدعى سواها استدعاء مرسومات بحيث لا يبقى لها سوى هذا المصير. وإنما خاض غمار منطق الأحداث والتجارب ذاتها بحيث تتأدى من تلقاء نفسها إلى ما تحكم به طبيعتها ذاتها. وبذلك لا تخضع لخط سير متحجر سابق.

(8) يشير ميرلوبونتي هنا إلى الاختلاف القائم بين كل من هيجل وكتط. إذ سعى الأخير إلى دراسة المشكلة العامة فيما يتعلق بالعقل الخالص (الفقرة السادسة من مقدمة نقد العقل الخالص) واعتقد كاتط أن حل هذه المشكلة يتضمن أيضاً إمكان الاستخدام الخالص للعقل في بناء وتطوير كل العلوم التي تحتوى على معارف نظرية قبلية عن الأشياء.

(9) يتخطى الوعي دائما نطاق المحدود. وإذا استطاع أن يضمه إلى ذاته فإنه يحاول بالتالي أن يتخطى ذاته. ولهذا يعانى الوعي، لأنه يخضع لعنف أصيل نابع من ذاته ويؤدى ذلك إلى عدم اقتناعه بما يصير في حوزته وعدم رضاه بما يؤول إليه حال.

(10) هيجل : ظاهريات الفكر - ترجمة جان هيبوليت ص 71.

(11) علم ملكات الدماغ أو علم الفراسة بالجمجمة كما يسميه كتاب مصطلحات الفلسفة علم يبحث تحديد مواضع ووظائف ملكات المخ وفقاً لكل الجمجمة. ويذهب هذا العلم إلى حد معرفة الطباع والملكات الذهنية من تكوين الدماغ. منشئ هذا العلم هو فرانتس يوزيف جال الطبيب (1758 - 1828) وقد ثبت خطأ هذا العلم المسمى Phténologie الذى أنشأه جال.

(12) نترجم Aperception بالاستشعار.

(13) كل تحدد نفي والوعي بوصفه تحديداً لوجود معين يحمل نفي كل شئ ما عدا النطاق الذى يحدده الوعي.

(14) سبق أن حدد ميرلوبونتي أننا لا نفكر إلا إذا أحاطت تصوراتنا بالموت، أى إذا تخيلنا خصائص الحياة. واستحداث الإنسانية درجة متقدمة فى الوعي وارتباط بالتفكير العقلى وهو نفسه شعور بالموت. وإذا احتجب الشعور بالموت بقى للإنسان خلاص وحيد فى التناسل. أنه يرتد من ثم إلى حيوانيته البهيمية وحدها ويعود إلى تشتته السالف.

(15) يحيل الموت الوجود إلى مصير كما يقول مالرو.

(16) ليس الفناء موتاً. فالإنسان وحده يموت. بينما يفنى الحيوان كما تفنى الأشياء ويشير الموت إلى دعاء ضمنى ضد التحلل أى إلى أمل وتطلع ومطالبة بالخلود. وبدون هذا الدعاء وهذا الطلب يتجرد الموت من العبث.

(17) نستخدم كلمة جواتى بمعنى ما له علاقة بداخل الوعي ولا نريد أن يختلط هذا الاستخدام اللغوى المحض بأى مفهوم فلسفى.

(18) يفرق سارتر أساساً بين ما هو فى ذاته وما هو لذاته. والأول هو الوجود، الذى لا يتخلله الوعي الإنسانى والثانى هو ما يتضمن وجود الوعي الإنسانى. ويتميز الوجود لذاته بأنه يقبل إقامة حوار بينه وبين نفسه ويتضمن فعلاً قصدياً نحو الآخر. ولهذا فهو وجود ينطوى هو نفسه على تناقض أصيل فى قدرته على الانقسام فى ذاته وفى فعله القصدى نحو الآخر أو فيما هو لذاته وفيما هو للآخر أما الجدل عند سارتر فيظل مبتوراً، لأنه ينطلق أساساً كمعرفة ديبالكتيكية أو كجدل معرفى. ويبدو هذا الجدل منذ صدوره كما لو كان يرقد على دائرة ضخمة. إذ تتكون الدائرة من الاستعمال المزوج للإحالة المتبادلة فى

دعواها وفي منهجيتها. بينما ينبغي - في نظر هوسرل - أن يكمن تجاوز القصد وعلوه في القصد ذاته كأساس للوعي. وهذا ينطبق على كل تحليل قصدي" (ص40 من التأمّلات الديكارتيّة).

(19) هذا يكشف لنا سر ارتداد سارتر إلى هيغل من جديد في نظرتة إلى الأخيرة الجدل.

(20) يكشف التحليل الموجود أن للموت عن الوجود - في - الشمول للوجود العيني المائل. وتتكشف الزمانية الخاصة بذاتية الوجود العيني المائل لنفسها كإمكانية فض أو إفشاء حدثي وتتقدم لذاتها كتاريخ. ويعالج كتاب "الوجود والزمان" لهيدجر البناء الموجود أسي للتاريخ دون أن يضم نصب عينيه تعارض الحريات وصراع كل وعى ضد كل وعى آخر (ص372-375 الوجود والزمان).

(21) هذا النص الذي أورده ميرلو بونتي مأخوذ من كتاب سيمون دي بوفوار عن بيروس وسينياس ص61. وأرجو أن يكون القارئ قد فطن إلى ما يمكن أن يشير إليه هذا البحث عامة من تحولات وأوضاع خاصة بالفكر الاشتراكي لدى سارتر هذه الأيام في كتابه عن نقد العقل الديالكتيكي.

أنطولوجيا الوجود الإنساني بين هيغل وهايدجر

أشرف حسن منصور^(*)

تمهيد:

يقدم لنا هايدجر فلسفته على أنها أنطولوجيا للوجود الإنساني أو الـ *Dasein* ويذهب إلى أن الفينومينولوجيا هي المنهج الذي يستخدمه في تأسيس مثل هذه الأنطولوجيا، ويعلن أن الفينومينولوجيا لديه تجد أصولها عند هوسرل، لكن يقيم عليها هايدجر تعديلات جوهرية كي تتناسب المهمة التي تنفذها وهي تأسيس أنطولوجيا الـ *Dasein*. والملاحظ أن فلسفة هايدجر وفق هذا التحديد العام تقترب من فلسفة هيغل، ذلك لأن هيغل هو الآخر يؤسس لأنطولوجيا تظهر في كتابه "علم المنطق"، ويمهد لها بمعالجة فينومينولوجيا للوعي في كتابه "فينومينولوجيا الروح". هيغل إذن - مثله مثل هايدجر - يؤسس أنطولوجيا عن طريق الفينومينولوجيا.

وعلى الرغم من هذا التشابه القوي في الملامح العامة لفلسفتي هايدجر وهيغل، إلا أن هايدجر كان دائم الرفض لأي تشابه بينه وبين هيغل أو وحدة في الأهداف والمقاصد بينهما، وأعلن أن الفينومينولوجيا التي يقصدها مختلفة تماماً عن فينومينولوجيا هيغل، وأصر طوال حياته على عدم الاعتراف بأن فلسفة هيغل تشكل أصلاً لفلسفته. والحقيقة أن هايدجر بذلك كان ينفي أي شبهة تأثر بهيغل تأكيداً على أصالة فلسفته وعدم اقتباسه لأي فكرة من هيغل. ولا ننوي نحن عقد مقارنة بينهما لبيان تأثير وتأثر، أو لكشف هايدجر وهو يستعير أو يقتبس من هيغل، بل نهدف تناول مذهبهما لرصد تشابه واضح وحقيقي، أو بمعنى أصح تواز حدث دون قصد من هايدجر، سببه الأساسي هو أنهما حاولاً إقامة أنطولوجيا للوجود الإنساني في اختلاف عن تاريخ الأنطولوجيات السابقة التي كانت أنطولوجيات للموجودات أو لوجود الأشياء لا للوجود الإنساني.

ليس هناك دليل أنصع على اقتراب هايدجر من هيغل من اعترافه بنفسه أنه لاهوتي مسيحي. ففي رسالة إلى كارل لوفيث مؤرخ الفلسفة يعترض هايدجر على

(*) الفلسفة الحديثة والمعاصرة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

إلحاق لوفيث له بالتراث الوجودي، ووضعه جنباً إلى جنب مع كيركجارد ونيتشه⁽¹⁾. والملاحظ أن هيدجر ينظر إلى هيجل أيضاً على أنه لاهوتي مسيحي كما يجمع كثير من الباحثين على ذلك. ففي مقال بعنوان "طريقي إلى الفينومينولوجيا" يذهب هيدجر إلى أنه خلال سنوات دراسته اكتشف في المثالية الألمانية وخاصة لدى شلنج وهيجل مبادئ فلسفية تصلح أساساً للاهوت جديد يختلف كلية عن لاهوت العصور الوسطى المعتمد على الفلسفة اليونانية⁽²⁾.

الحقيقة أن هيدجر قد قام بنفسه بعقد مقارنات بينه وبين أكبر الفلاسفة القدماء والمحدثين ولم يترك هذه المهمة لغيره من الشراح والباحثين، إذ قارن بين فلسفته وفينومينولوجيا هوسرل في "تاريخ مفهوم الزمان"، وبينها وبين ابستمولوجيا كانط في "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، وبينها وبين أفلاطون وأرسطو ولايبنتز خلال محاضراته بين 1925 و1928، إلا أنه إذا لم يخصص عملاً أو فصلاً في كتاب أو محاضرة لتناول علاقته بهيجل بتوسع؛ وحتى مقاله "مفهوم هيجل عن الخبرة" لا يعد إلا شرحاً لفينومينولوجيا لهذا المفهوم لدى هيجل وليس به الكثير حول موقف هيدجر من فلسفة هيجل ككل. لكن يأتي هيدجر في ذلك المقال باعتراف له مغزاه، إذ يقول إن "الروح" Spirit عند هيجل يمكن أن تفهم على أنها "الوجود" Being عنده⁽³⁾. والملاحظ أن فكرة الروح عند هيجل هي آخر مرحلة يصل إليها جدل الوعي في "فينومينولوجيا الروح". معنى ذلك أن التشابه الذي يلاحظه هيدجر بين مفهومه عن الوجود ومفهوم هيجل عن الروح ينسحب على كل "فينومينولوجيا الروح" بما أنها دراسة لظهور الروح. وهذا ما يدفعنا نحو مقارنة عميقة بين فلسفة هيدجر وفلسفة هيجل.

الفينومينولوجيا بين هيجل وهيدجر:

أول ما نلاحظه من تشابه بين هيجل وهيدجر هو أن الفينومينولوجيا عندهما هي مقدمة أو تمهيد للأنطولوجيا. ففي "فينومينولوجيا الروح" يعلن هيجل أنها مقدمة لمذهبه⁽⁴⁾. الذي هو مذهب أنطولوجي في الأساس، وهذا المذهب يتجسد في كتابه التالي وهو "علم المنطق". كذلك فإن هيدجر يطلق على محاضراته في تاريخ مفهوم الزمان اسم "المقدمة" Prolegomena، ويقصد أنها مقدمة لفينومينولوجيا التاريخ

والطبيعة⁽⁵⁾، وكانت هذه المحاضرات هي الأساس الذي بنى عليه كتابه "الوجود والزمان". نستطيع من ذلك القول أن دراسته الفينومينولوجية للزمان كانت مقدمة لمذهبه الأنطولوجي في "الوجود والزمان". والسبب في كون الفينومينولوجيا عندهما مقدمة للأنطولوجيا هو أن الأنطولوجيا التي يقصدانها هي أنطولوجيا للوجود الإنساني، وهذا النوع من الأنطولوجيا يجب أن تتقدمه دراسة للوعي الإنساني لأن وجود الإنسان لا ينفصل عن وعيه.

يقول هيدجر في "الوجود والزمان" إن الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا باعتبارها فينومينولوجيا، وأن المنهج الفينومينولوجي يقود المعرفة الترانسندنتالية⁽⁶⁾. لقد أحدث هيدجر بهذا القول تحولاً هيجلياً واضحاً للفينومينولوجيا، ذلك لأن هوسرل كان يفهمها ويستخدمها عبر فترة كبيرة من حياته على أنها أداة ابستمولوجية فقط ولا علاقة لها بالأنطولوجيا، وذلك من كتابه "أبحاث منطقية" سنة 1901 وحتى "تأملات ديكارتيّة" سنة 1928. أما عندما حاول هوسرل استخدام الفينومينولوجيا لدراسة نمط وجود الأشياء في حقيقتها لا مجرد معرفتنا عنها ومعالجة المقولات على أنها كاشفة عن ترتيب الأشياء ذاتها لا مجرد ترتيبها في أذهاننا وذلك في "المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي" سنة 1929، فإن الأنطولوجيا الناتجة عن محاولته هذه كانت أنطولوجيا صورية⁽⁷⁾، أنطولوجيا للموجودات والأشياء لا للوجود الإنساني، ولذلك فإن استخدام هيدجر للفينومينولوجيا لتأسيس أنطولوجيا الدازاين يعد انقلاباً عن الأنطولوجيا الصورية عند هوسرل واقتصارها على الأشياء، وعودته إلى المعنى الهيجلي للفينومينولوجيا باعتبارها دراسة لنمط الوجود الإنساني.

والملاحظ أن هيدجر الذي استخدم الفينومينولوجيا كمنهج كان عليه مثل هيجل وهوسرل استخدام مقولة الوعي، ولم يكن هيدجر ليتمكن من استخدام هذه المقولة إلا إذا كان لديه تصور عن ذاتية كلية تكون حاملة لهذا الوعي، ذاتية يمارس عليها تحليله الفينومينولوجي، وهي الدازاين، الموازي للروح الهيجلي والأنا الهوسرلي. ولهذا السبب يعترف هيدجر بالتشابه بين مفهومه عن الوجود ومفهوم هيجل عن الروح.

لم تبدأ فينومينولوجيا هيدجر فى اتخاذ ملامح هيكلية منذ "الوجود والزمان" وحسب، بل من محاضراته حول تاريخ مفهوم الزمان سنة 1925، إذ يحدد هيدجر هدف هذه المحاضرات بقوله: "إن تاريخ مفهوم الزمان هو تاريخ اكتشاف الزمان وتاريخ تفسيره التصورى"⁽⁸⁾. هيدجر إنن ليس مهتماً بمثل هذا التاريخ كما يهتم مؤرخ الفلسفة مثلاً، بل لما يكشف عنه هذا التاريخ من تكشف تدريجي للزمان تصورياً، تاريخ للوعي بالزمان على الطريقة الهيكلية، ولذلك فهو فينومينولوجي بالمعنى الهيكلى لا بالمعنى الهوسرلى. كما أن التحليل الفينومينولوجي لمفهوم الزمان عند هيدجر لا هو بالتحليل التاريخي على طريقة علم تاريخ الأفكار ولا هو بالتحليل النسقي، بل يتجاوزهما معا نحو الإطار الأنطولوجي للزمان السابق على الانقسام إلى جانب تاريخي وجانب نسقي⁽⁹⁾. وهذا ما يؤكد الطابع الهيكلى لفينومينولوجيا هيدجر، لأن فينومينولوجيا هيكل هي الأخرى تتجاوز التحليل التاريخي والنسقي معاً، فلا هي بفلسفة فى التاريخ ولا هي علم تاريخ الأفكار، ولا هي أيضاً تحليل تصوري نسقي يستبعد الجانب التاريخي، بل هي فينومينولوجيا للرحلة الجدلية التى يقطعها الوعي من اليقين الحسى والإدراك الحسى إلى الفهم ثم العقل وحتى الروح المطلق.

ولا يقتصر التشابه بين فينومينولوجيا هيكل وفينومينولوجيا هيدجر على تجاوزهما للتحليل التاريخي والنسقي معاً، بل يصل كذلك إلى طريقة التحليل، فما كان يقصده هيدجر بالفينومينولوجيا كمنهج حدده هيكل تحت مسمى "النقد المحايث" Immanent Critique يحدد هيدجر المنهج الفينومينولوجي بأنه يتمثل فى أن ندع ما يظهر نفسه يرى فى ذاته بالطريقة نفسها التى يظهر بها ذاته"⁽¹⁰⁾، أى أن المنهج الفينومينولوجي يراقب ظهور الشيء فى الوعي بالطريقة نفسها التى يظهر نفسه بها وهذا اتفاق تام مع فينومينولوجيا هيكل، فهى الأخرى تراقب تطور الوعي وتتابعه بالطريقة التى يسير عليها ولا تتدخل فى مسيرته، ولذلك يصف هيكل منهجه بأنه وصفي⁽¹¹⁾، فهو يتخذ الوعي معياراً لذاته ولا يأتيه بمعيار آخر خارج عنه ليحكم به عليه، فالوعي هو حكم لذاته عن طريق تطوره الجدلي، ولذلك فهيجل لا ينقد الوعي وفق معيار خارجي بل يصف كيف أن الوعي نفسه باكتشافه

للتناقضاته وتوضيح محاولاته لتجاوز هذه التناقضات، وهذا هو النقد المحايد، أى النقد الذى يستخرجه هيغل من الحركة الجدلية للوعي عن طريق إبراز وقوعه فى التناقض وتجاوزه لهذا التناقض. ووقوع الوعي فى التناقض يأتى بفضل احتوائه على عنصر السلب أو النفي Negation، لكنه سلب لتناقض معين بهدف تجاوزه نحو شيء إيجابي، ولذلك فهو سلب متعين Determinate Negation⁽¹²⁾ وإبراز كيفية وقوع الوعي فى التناقض وكيفية تجاوزه له هو نتيجة منطقية لتطبيق الفينومينولوجيا كنهج وصفي، ذلك لأن السير مع الوعي سينتهى حتماً باكتشاف تناقضاته، والحقيقة أن هذه نتيجة مشابهة للتي يتوصل إليها هيدجر، إذ يتوصل من خلال تتبعه لأنماط وجود الدازين إلى كيفية وقوعه فى تناقض يتمثل فى أنماط الوجود الزائف والوجود الحقيقي.

هناك تشابه آخر فى الفينومينولوجيا بين هيغل وهيدجر، وهو رفض هيدجر للخطوة الأولى فى فينومينولوجيا هوسرل وهى الإبوخيه Epoche أو تعليق الحكم وعزل الموقف الطبيعي للوعي، غير الموجود أيضاً فى فينومينولوجيا هيغل. ففى مناقشته للإبوخيه عند هوسرل يذهب هيدجر إلى أن الهدف منه تناول الوجود القصدي لموضوعات الوعي، ويتساءل عن الخطوة التى يتم اتخاذها بعد ذلك، ألن نجد أنفسنا نعود مرة أخرى إلى الموقف الطبيعي؟ ذلك لأن الموقف الطبيعي نفسه موقف قصدي، ولأنه هو أول موقف قصدي للوعي فهو أول ما سنجد بعد ممارسة أو تحليل للقصدي، أى سوف نجد أن أول قصدي للوعي هى موقفه الطبيعي الذى عزله الإبوخيه. فلماذا إذن قام بالإبوخيه من البداية؟ ولذلك رفضه هيدجر واختفى بالفعل من تحليلاته الفينومينولوجية. والملاحظ أن هيغل كان قد بدأ "فينومينولوجيا الروح" بهذا الموقف الطبيعي للوعي ولم تظهر لديه خطوة شبيهة بهذا الإبوخيه. ومبرز هيغل للبدء بالوعي الطبيعي هو أن الفينومينولوجيا منهج وصفي، إذ تصف تطور الوعي دون تدخل من جانبه، والحقيقة أن هوسرل الذى ينظر إلى الفينومينولوجيا هو الآخر على أنها منهج وصفي يتدخل بالفعل فى مسيرة الوعي الذى يدرسه وذلك بأن يعزل عنه موقفه الأول وهو الموقف الطبيعي الذى يتمثل فى اليقين الحسي والإدراك الحسي اللذين أسهب هيغل فى تحليلهما.

وفينومينولوجيا هيدجر مثلها مثل فينومينولوجيا هيغل لا تحتوى على الإبوخيه كخطوة أولى ولا تعزل الموقف الطبيعي للوعي بل تبدأ به، ذلك الموقف الذى يعالجه هيدجر تحت مسمى الوجود فى العالم.

لكن ذهب عدد من الباحثين إلى أن تحطيم هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا هو ممارسة للإبوخيه، إلا أن هذا غير صحيح، ذلك لأن هيدجر لا يعلق الحكم على الميتافيزيقات القديمة ولا يعزلها أو ينحياها جانباً فى تأسيسه للأنطولوجيا، بل يحللها باعتبارها وعياً زائفاً بسؤال الوجود هادفاً طرح هذا السؤال من جديد بحيث يستوعب الوجود الإنسانى لا وجود الأشياء فقط. ولأن تحطيم هيدجر للميتافيزيقا لنسيانها سؤال الوجود هو الجانب السلبي فى فلسفته، فقد ربطه الكثيرون بالإبوخيه عند هوسرل الذى هو الجانب السلبي عنده؛ إذ ينص الإبوخيه على تعليق الحكم على الفلسفات السابقة كلها. لكن هيدجر لا يعلق الحكم على الفلسفات السابقة بل يحكم عليها بنسيان الوجود.

وعلى الرغم من هذا التشابه الواضح فى استخدام المنهج الفينومينولوجي إلا أن هناك اختلافاً عميقاً، ذلك لأن هيغل يميز بين الوعي القائم بالدراسة والوعي المدروس، أى وعيه هو كباحث فينومينولوجي يمتلك المعرفة المطلقة ويعرف نهاية الرحلة، والوعي الآخر الذى يمر بالرحلة الجدلية ولا يعرف نهايتها. أما هيدجر فلم يميز بين الصور المختلفة التى يوجد عليها الدازاين وعيه هو كباحث فينومينولوجي بأنه ما يدع الشيء يظهر نفسه ويرى بالطريقة التى يظهر نفسه بها، لكن لمن يظهر نفسه؟ لوعي آخر مستقل عن وعي الباحث؟ لا إنه يظهر نفسه لوعي الباحث الفينومينولوجي ذاته، أى لهيدجر كفيلسوف. هيدجر إنن لا يهتم بما إذا كان هناك وعي آخر هو الذى ينكشف له الوجود فى حقيقته ويتضح له معنى الوجود فى العالم، وكل ما يهمه وصوله هو فقط كفيلسوف يستخدم المنهج الفينومينولوجي لحقيقة الوجود ولأنطولوجيا الدازاين، الذى ينكشف له الوجود فى حقيقته هو هيدجر نفسه، وبذلك يعود هيدجر إلى المعتقد اليوناني القديم القائل إن الفيلسوف وحده هو الذى يستطيع الوصول إلى الحقيقة والاحتفاظ بها، وهو الفرد الواحد الذى يستطيع كسر أغلاله والخروج من الكهف ورؤية الحقيقة خارجه. إن

الفينومينولوجيا كما استخدمها هيدجر تحمل اتجاهاً نخبياً Elitist وهنا بعكس هيجل الذى يهدف من الفينومينولوجيا "قيادة الوعي العادي نحو المعرفة المطلقة"، أى قيادة هؤلاء الذين لا يزالون فى الكهف نحو الحقيقة التى تقع خارجه بعد مساعدتهم على كسر أغلالهم.

الظاهر والظاهرة :

المنهج الفينومينولوجي هو المنهج الذى يدرس الشيء وهو يظهر ويتجلي فى صورة ظاهرة ولذلك يجب علينا تناول تعريف هيجل وهايدجر للظاهرة.

يميز هيدجر فى تعريفه للظاهرة بين ثلاثة أشياء: الظاهر appearance، والمظهر الزائف. Phenomenon، والظاهرة Semblance والظاهر يعطى فى اللغة الألمانية معنى العرض Symptom ، أى أعراض المرض أو ظواهره⁽¹³⁾. الظاهر إذن ظاهر لشيء غير معطى، هو نفسه كظاهر، ظاهر يشير إلى كيان آخر لا يظهر. والظاهر بهذا المعنى هو ما شرحه هيجل تحت الاسم نفسه فى "علم المنطق". ويذهب هيدجر إلى أن الظاهر ذو طابع إشاري. والظاهر بمعنى ما يشير إلى شيء آخر يعنى أن هذا الآخر المشار إليه لا يقدم نفسه بل عن طريق شيء آخر، وهذا الذى يختفي خلف الظاهر هو الماهية عند هيجل. إذ يذهب هيجل إلى أن الظاهر هو ظاهر لماهية تختفي. وينتقل هيدجر بعد ذلك إلى الظاهرة ويذهب إلى أنها ليست ظاهراً بالمعنى السابق لأنها لا تحتوى على صلة إشارية أو إجابية بشيء آخر، فالبناء المميز لها هو الإظهار الذاتي Self-showing. الظاهرة إذن هى ما يظهر نفسه بنفسه، أى ما تكون ماهيته ظاهرة ويعمل هو على إظهارها.

والملاحظ أن هيدجر قد اكتفى بالتمييز بين الظاهر والظاهرة وتقديم تعريفات لهما، لكنه لم يحاول اكتشاف العلاقة الجدلية بينهما. والحقيقة أن هيجل هو الذى قام بذلك. فهيجل وهيدجر يتفقان على أن الظاهر هو ظاهر لماهية تختفي ولا تظهر نفسها، لكن يستمر هيجل فى اكتشاف الجدل بين الظاهر والماهية، ويذهب إلى أنه لولا هذا الظاهر لما عرفنا الماهية وظلت خافية. الظاهر إذن هو الذى يدل على الماهية ويشير إليها، فالماهية محتاجة إلى الظاهر لتعلن عن نفسها. ولن تكون الماهية ماهية إذا ظلت مختفية، فواقعيتها وحقيقتها لن تكون مكتملة بدون ظهورها.

الظاهر إن جزء جوهرى من الماهية⁽¹⁴⁾. والجدل بين الظاهر والماهية يؤدي بهيجل إلى اكتشاف أن الماهية هي التي تظهر نفسها بما أن الظهور من جوهرها، وعندما تظهر الماهية نفسها بالكامل في صورة ظاهر تكف عن أن تكون ظاهراً، أى جزء أو إشارة تشير إلى كل مختلف، بل تصبح ظاهرة شيء يظهر نفسه بنفسه حسب تعريف هيدجر، وينتفي بذلك التعارض بين الظاهر والماهية، وهكذا يتبين لنا أن التحليل الفينومينولوجي لدى هيجل يحتوى على جانب جدلي غير موجود لدى هيدجر.

والملاحظ أن المذاهب الميتافيزيقية القديمة كانت تميز بين الجوهر والأعراض، وتتنظر إلى الجوهر على أنه الثابت والدائم وإلى الأعراض على أنها متغيرة. وكانت تنظر إلى الجوهر على أنه الماهية والأعراض على أنها الظاهر. لكن بعد توضيح هيجل للعلاقة الجدلية بين الماهية والظاهر، وبعد إثبات أن الماهية أو الجوهر يجب أن يكشف عن نفسه في صورة ظاهرة، فهو بذلك قد أضاف تعريفاً جديداً للجوهر، إذ هو هذا الذى يظهر ذاته ولا يحتاج لشيء آخر ليظهره. وهو التعريف الذى يتفق مع هيدجر كذلك. لكن ما هذا الذى يظهر نفسه بنفسه؟ يقول هيجل إنه لا يمكن أن يكون شيئاً من أشياء الطبيعة، لأنها ليست واعية بذاتها، وهذا الذى يظهر نفسه بنفسه يجب أن يمتلك الوعي، وهو الذات الواعية بذاتها والتي تعمل على تحقيق ذاتها، وهى الجوهر الحقيقي. ولذلك يقول هيجل عن المهمة التى تنفذها فلسفته أنها تتمثل فى إثبات أن الجوهر ذات⁽¹⁵⁾. وهذا أيضاً يتطابق مع هيدجر، إذ يميز بين وجود الأشياء ووجود الدازاين ويذهب إلى أن وجود الدازاين هو الوجود الحقيقي وهو الجوهر الحقيقي. وهذا هو مغزى قول هيدجر إن مفهوم هيجل عن الروح - التى هى الذات المتحققة بالكامل - يقترب من مفهومه هو عن الوجود، لأنهما نتيجة ظهور وانكشاف ذاتي وهما الجوهر الحقيقي.

وتسير فينومينولوجيا هيجل حسب جدل الظاهر والماهية والظاهرة، ذلك لأنها تبدأ بحالة الانفصال الكامل بين المعرفة والوجود، وبالوعى الذى ينظر إلى معرفته على أنها مجرد ظاهر ليس له حقيقة بدون موضوع المعرفة، ثم يأخذ

الوعي في الدخول في رحلة جدلية يكتشف معها وحدة المعرفة والوجود وأنه هو
ممكن هذه الوحدة والنقطة التي يلتقيان عندها، ويكون الوعي بذلك قد وصل إلى
الوعي بذاته باعتباره جوهرًا، أي وحدة الظاهر والماهية. والملاحظ أن هذا البعد
الجدلي غائب تمامًا عن هيدجر، ذلك لأنه يكشف عن وحدة الظاهر والماهية والفكر
والوجود في الذازين عن طريق التحليل الماهوي الذي ورثه عن هوسرل والذي
كان يسميه هوسرل الحدس الماهوي *Essential Insight*⁽¹⁶⁾، ذلك التحليل الذي
يجعل هيدجر ينظر إلى الذازين على أنه كيان أنطولوجي ثابت، ماهيته محددة
مسبقًا لكونه وجودًا في العالم. فالوجود في العالم يسبق أي وضع أنطولوجي يتخذه
الذازين بعد ذلك. صحيح أن هيدجر يذهب إلى أن وجود الذازين في العالم سابق
على ماهيته، إلا أنه يعامل هذا الوجود في العالم باعتباره الماهية الأساسية للذازين
التي تحدد باقي ماهياته. ويطلق هيدجر على وصفه لأنطولوجيا الذازين "تحليله
الذازين" *Analytic of the Dasein*⁽¹⁷⁾، وهذا ما يؤكد لنا أنها تحليل ماهوي
للذازين باعتباره ماهية ثابتة محددة سلفًا بالوجود في العالم، وذلك في مقابل "جدلية
للذازين" الموجودة لدى هيجل.

الوجود في متناول اليد:

يميز هيدجر بين نوعين من الوجود: الوجود في متناول اليد *Being at Hand*
وهو وجود الشيء، والوجود في العالم وهو الوجود الإنساني. وليس وجود
الأشياء وجود "في" العالم بل وجود "ضمن" العالم. ويحكم هيدجر على
الميتافيزيقا الغربية بأنها نسيت سؤال الوجود⁽¹⁸⁾، ويقصد الوجود الإنساني في
العالم. صحيح أنها تناولت قضية الوجود، لكنها تناولت الوجود في متناول اليد، أي
وجود الأشياء لا الوجود الإنساني. والوجود في متناول اليد هو وجود بالنسبة
للذازين فقط⁽¹⁹⁾، فالذازين وحده هو الذي يدرك أن وجود الأشياء في متناول يده
هو. لأن الأشياء ذاتها لا تدرك أن وجودها في متناول اليد.

ويذهب هيدجر إلى أن الذازين يمتلك فهما في مستوى قبل أنطولوجي للعالم
Pre Ontological، أي قبل فهمه الأنطولوجي الذي يقسم الوجود إلى
مقولات⁽²⁰⁾، ويتمثل هذا الفهم في التوجه الأداتي نحو العالم. فالإنسان وجود

مستخدم للأداة، وهو ليس كذلك إلا لأن لديه توجهها أدواتاً نحو العالم سابق على استخدامه للأداة، وليست الأداة إلا بفضل التوجه الأدواتي للدازين. وهذا التوجه الأدواتي هو محدد أنطولوجي أساسي لوجود الدازين. ولأنه كذلك فإن الدازين يفهم أى وجود على أنه وجود فى متناول، أى على أنه ما هو مدرك حسياً، يفهم الوجود على أنه وجود الأشياء وبالتالي ينسى نمط وجوده نفسه. وتترتب على هذا التحليل نتيجة مهمة لم يعيها هيدجر وهى أن الدازين نفسه هو الذى ينسى نمط وجوده نتيجة لتوجهه الأدواتي الأساسي الذى يجعله يفهم كل وجود على أنه وجود الأشياء. ليست الميتافيزيقا الغربية وحدها إذن هى التى نسيت سؤال وجود الدازين واقتصرت على وجود الأشياء، لأن الدازين نفسه يقوم بذلك أيضاً. نسيان الوجود هو أيضاً محدد أساسي للدازين وحتمى لأن توجهه الأدواتي هو الذى يجعله ينسى نمط وجوده. وعندما يذهب هيدجر إلى ضرورة تحطيم الميتافيزيقا الغربية لأنها نسيت سؤال وجود الدازين، فكأنه بذلك يحطم فهما خاطئاً من قبل الدازين نفسه لوجوده. إنه يحطم خاطئاً متأسلاً فى الدازين تجلى فى صورة مذاهب ميتافيزيقية ونستطيع بناء على ذلك القول أن تحطيمه للميتافيزيقا يعد نقداً لوعي زائف من قبل الدازين نفسه، وعي يعتقد أن كل الوجود هو وجود الأشياء وينسى وجوده هو.

وهنا نجد هيدجر يلتقي مرة أخرى مع هيجل وخاصة فى الفصول الثلاثة الأولى من "فينومينولوجيا الروح"، ذلك لأن هيجل يحلل فيها أشكالاً مختلفة من الوعي الزائف، الوعي المعتقد أن الوجود الحقيقى هو وجود الموضوع المائل أمامه، أما هو فوجوده عارض وثانوي بالنسبة لوجود الموضوع، لأن الموضوع ثابت وباق ودائم مع اختلاف وتغير الذات⁽²¹⁾. وتسير فينومينولوجيا هيجل بعد ذلك فى طريق توضيح كيفية وصول الوعي إلى أن الوجود الحقيقى هو وجوده لا وجود الموضوع، وأن معرفته بالموضوع لا تستمد من الموضوع بل من ذاته، وهذه هى مرحلة الوعي الذاتى فى "فينومينولوجيا الروح" التى تقابل الوجود الحقيقى أو الأصل Authentic هيدجر.

ولأن هيدجر ينظر إلى الوجود فى العالم على أنه المحدد الأساسي والشرط الأنطولوجي للدازين فإن التوجه الأدواتي أصبح هو التوجه الأساسي والأول

للدازاين. وإذا عدنا إلى هيجل محاولين البحث عن معادل لهذا التوجه الأداةي وجدناه في مقولة العمل Labour. لكن نلاحظ أن العمل ليس توجهاً أساسياً للذات عند هيجل، إذ تسبقه توجهات أكثر أولية. فالوعي حسب تحليل هيجل في "فينومينولوجيا الروح" يبدأ في إدراك ذاته أولاً على أنها رغبة (22) desire، ويبدأ في الاتصال بالآخر من خلال هذه الرغبة، سواء رغبة جنسية في الآخر أو رغبة في الآخر بهدف نيل الاعتراف منه في جدل الاعتراف المتبادل. لقد أدرك هيجل أن الرغبة هي المحدد الأكثر أولية وأساسية للوعي وللوجود الإنساني، وقد أثبت التحليل النفسي الفرويدي ذلك. والرغبة في شيء تولد الحاجة إليه، والحاجة تدفع الوجود الإنساني نحو العمل. ومع العمل تظهر الأداة. إن التوجه الأداةي للوجود الإنساني وفق هيجل يأتي نتيجة للرغبة والحاجة، فالأداة والعمل وسيطان بين الذات وحاجاتها، أي بين الذات ونفسها، وبينها وبين الآخر، لا بين الذات والعالم كما يذهب هيدجر، فالتوجه الأداةي عند هيدجر يأتي نتيجة للوجود في العالم، لكنه عند هيجل يأتي نتيجة لأن الذات تجعل من هذا العالم كله وسيطاً بينها وبين رغباتها وحاجاتها. العالم هو مجال تحقق رغبة الذات، وتصنع الذات من أشيائه أدوات كي تجعل هذا العالم الخارجي عالماً خاصاً بها صنعتها بنفسها، أي لتجعل من الطبيعة ثقافة وتاريخاً.

الوجود في ذاته والوجود لذاته:

يذهب هيجل إلى أن الوجود في ذاته Being in itself هو الإمكانية التي ليست متحققة بعد وهو أيضاً الإمكانية غير الواعية بذاتها، وغير الواعية بما فيها من إمكانية (23). وينطبق الوجود في ذاته على وجود الأشياء لأن بها إمكانية لأن تتحول إلى هيئة غير التي هي عليها، وعلى النبات مثلاً، لأن البذرة وجود في ذاته بمعنى أنها شجرة بالقوة؛ وينطبق الوجود في ذاته أيضاً على الوعي في المراحل الأولى من تطوره، ذلك لأنه عقل وروح في حالة كمون أو إمكان. أما الوجود لذاته Being for itself فهو الوجود الواعي لذاته والمحقق لإمكاناته، وهو الوجود الإنساني. وما هو في ذاته لا يكون في ذاته إلا بالنسبة لشيء آخر هو لذاته، لأن ما هو في ذاته لا يعرف أنه في ذاته، لا يعرف أنه إمكانية غير متحققة أو أن نمط

وجوده مستمد من غيره لا من ذاته. والوجود لذاته الذي يستمد وجوده وحقيقته من ذاته هو وحده الذي يستطيع التعرف على الوجود في ذاته⁽²⁴⁾. ويتطابق هذا مع تحليل هيدجر الموجود الأداتي للعالم في متناول اليد، إذ ليس هذا النمط من الوجود ممكناً إلا بفضل الوجود الإنساني، لأن الأداة أداة بالنسبة للوجود المستخدم للأداة؛ وكذلك يقول هيجل أن الموضوع ليس موضوعاً إلا بفضل الذات التي تموضعه.

إذا نظرنا إلى فلسفة هيدجر من خلال التمييز الهيجلي السابق اكتشفنا أن تمييز هيدجر بين الوجود والموجود، بين وجود الشيء ووجود الدازاين، متضمن في تمييز هيجل بين الوجود في لذاته والوجود ذاته. فالوجود في ذاته عند هيجل هو الموجود أو وجود الشيء عند هيدجر، والوجود لذاته عند هيجل هو وجود الدازاين عند هيدجر. ويذهب هيدجر إلى أن الدازاين وحده هو الذي يستطيع إدراك أن وجود الشيء وجود في ذاته، وهو الذي يستطيع تحديد ومعرفة شئنية الشيء. الشيء شيء بالنسبة للذات التي تشينه لا بالنسبة لذاته، والشيء يستمد وجود الشيء من الدازاين أو الوجود لذاته⁽²⁵⁾، وهو ما يتفق تماماً مع تمييز هيجل. كما أن الوجود الحقيقي عند هيجل، وهو وجود الروح، هو وجود لذاته وفي ذاته في الوقت نفسه، الوجود الواعي بذاته والواعي بأنه صانع موضوعاته وخالق عالمه، ففينومينولوجيا الروح تبدأ بوجود لذاته فقط، الوجود المعتقد أن الآخر مستقل عنه ويواجهه، سواء كان هذا الآخر شيئاً أو ذاتاً أخرى، إلا أنه يكتشف أن هذا الآخر لا يكون آخر إلا بالنسبة له، ولن يكون هو وجود لذاته وفي ذاته في الوقت نفسه إلا بالقضاء على التعارض بينه وبين الآخر⁽²⁶⁾. ولا يمكن أن يحل التعارض بين الأنا والعالم إلا عندما تصنع الأنا عالمها الخاص بها وتخرج من سيطرة الضرورة الطبيعية العمياء وتصنع قانونها الذي هو الضرورة العقلانية؛ كما لا يمكن القضاء على التعارض بين الأنا والآخر إلا بنشأة وجود يضم الاثنين معاً، وهو الروح المطلق الذي هو في حقيقته وجود جماعي.

نلاحظ مما سبق أن هيجل اكتشف جديلاً بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ينطوي على تناقض وصراع بينهما، وأن هذا التناقض والصراع لا يمكن أن يرفع aufheben إلا في الروح المطلق التي هي وجود جماعي صانع لذاته وخاضع

لقوانينه التي أملاها على نفسه. ولأن هيدجر لم يلاحظ هذا الصراع والجدل فلم يشعر بضرورة تجاوز تعارض الوجود في ذاته والوجود لذاته، أو الأنا والآخر، في صورة "النحن"⁽²⁷⁾ أو الوجود الجماعي المسير ذاتياً، أي لم يتوصل إلى الدلالات السياسية والاجتماعية الثورية التي تنتهي إليها تحليلات هيجل. لقد نجح هيجل في إسباغ طابع تاريخي واجتماعي على الروح المطلق وعلى فلسفته كلها، في حين أن هيدجر لم ينجح إلا في إقامة أنطولوجيا للدازاين ولأنماط وجوده: الوجود من أجل الموت، والهم، والقلق، والملل، والعزلة.

زمانية وتاريخية الوجود الإنساني:

يقر هيدجر في بداية كتابه "الوجود والزمان" أن وجود الدازاين وجود زماني، وعلى الرغم من ذلك فهو لا يأخذ في تحليل زمانية الدازاين مباشرة، بل يبدأ بتحليل الدازاين باعتباره وجوداً في العالم. والوجود في العالم يستتبعه التوجه الأداتي للدازاين، وهو ما يركز عليه هيدجر، في حين يختفي البعد الزمني ولا يظهر إلا في النصف الثاني من الكتاب، أما الجزء الأول كله فيتناول موضوعات بعيدة عن الزمانية مثل الاهتمام والطابع العالمي للعالم Worldhood، والوجود "في"، والوجود "مع". وإذا ما انتقلنا إلى الجزء الذي يعالج فيه زمانية الدازاين لن نجد موضوعات ينطبق عليها الطابع الزمني تحديداً إلا في الوجود اليومي Everydayness⁽²⁸⁾، وهو زمانية زائفة، والوجود من أجل الموت والتاريخية.

هل تحتوي فينومينولوجيا هيجل على بعد زمني؟ بالطبع. ويتضح ذلك من الفصل الأول، حيث تقترّب معالجة هيجل لـ "الآن" Now من معالجة هيدجر، كان هيدجر قد حلل تقسيمات الزمان إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، وذهب إلى أن الحاضر هو فقط ما له واقعية وحقيقة. حقيقة الزمان تتمثل في الحاضر أو "الآن"، لأن الماضي يستمد وجوده من حيث إنه كان حاضراً في وقت ما، والمستقبل كذلك يستمد وجوده وحقيقته من أنه سوف يكون حاضراً في وقت ما. لكن ما هو هذا الحاضر أو "الآن"؟ يذهب هيدجر إلى أن هذا "الآن" هو الأنا، هو الدازاين، لأن الدازاين هو الذي يمتلك الحاضر والوعي بالحاضر، فالزمان في جوهره وعي ذاتي غير متوفر للأشياء، أي لا يمكن أن تكمن حقيقته في الزمان الفيزيائي⁽²⁹⁾.

تقترب هذه المعالجة إلى حد كبير من معالجة هيغل لـ "الآن". يذهب هيغل إلى أن "الآن" يمكن أن يكون ليلاً أو نهراً وليس ثابتاً أبداً، فهو يكف عن أن يكون أناً في اللحظة التي نشير فيها إليه، إذ يمكننا أن نقول إن "الآن" صباحاً وبعد لحظة يصبح هذا "الآن مساءً"⁽³⁰⁾. لكننا نستخدم "الآن" دائماً، لذلك "فالآن" هو الشيء الثابت وسط تغير الزمان الفيزيائي، فنحن نستطيع أن نقول "الآن" على كل الأوقات، وما يقال على أشياء كثيرة هو الكلي⁽³¹⁾، وبالتالي "فالآن" هو كلي، وهو في حقيقته تعبير عن الحضور الواعي بذاته. وهذا الحضور الدائم الواعي بذاته هو الوجود الإنساني؛ وبالتالي فالنتيجة التي تؤدي إليها تحليلات هيغل للزمان هي القول بأن الوجود الإنساني زمني، بما أنه حضور دائم وكلي وواع بذاته. لم يعلن هيغل عن هذه النتيجة صراحة، إذ كان منشغلاً بقضايا أخرى منها كون الكلي متضمناً في الإدراك الحسي البسيط، لكن النتيجة المنطقية لتحليلاته تتفق في النهاية مع تحليلات هيدجر القائلة أن "الآن" لا يمكن أن يكون في الأشياء أو في الزمان الفيزيائي، فالذات التي تقول "الآن" هي نفسها هذا "الآن".

والحقيقة أن هيدجر الذي أعلن عن زمانية وتاريخية الوجود الإنساني أخذ في تحليل الدازاين على أنه وجود في العالم فقط ولم يتناول وجود الدازاين في التاريخ، وأخذ يستخلص أنماطاً أنطولوجية من الوجود في العالم مثل الأدوات والأهتمام والقلق، لكنه لم يستخلص أنماطاً أنطولوجية من الوجود في التاريخ. إذا كان الوجود الإنساني وجود زمني، فإن التاريخ سوف يكون هو المجال الذي يتكشف فيه وجود الإنسان لنفسه ويتحقق فيه إمكاناته بالكامل، هذا إلى جانب أن التاريخ يجب أن يمدنا بأمثلة عينية على أنماط أنطولوجية للوجود الإنساني، وكل ذلك لا نجده عند هيدجر بل عند هيغل. إذ نجد في فينومينولوجيا هيغل معالجة لتطور الروح باعتباره تطوراً أنطولوجياً وتاريخياً في الوقت نفسه، إذ تكشف كل من النزعة الشكية والأبيقورية والرواقية والقانون الروماني واليهودية والمسيحية الأولى وكنيسة العصور الوسطى وعصر التنوير وعصر الثورة الفرنسية أنماطاً تاريخية من الوجود تتمتع في الوقت نفسه بوضع أنطولوجي خاص في طريق تطور الروح. لقد أدرك هيغل أن أنطولوجيا الوجود الإنساني يجب أن تكون فلسفة

فى التاريخ، بما أن وجود الإنسان وجود تاريخى يتكشف ويتحقق فى التاريخ.

التناهى واللاتناهى:

أنطولوجيا هيدجر هى أنطولوجيا التناهى، أى الأنطولوجيا التى تبحث فى الوجود الإنسانى من منطلق أنه وجود متناه. وهذا هو المعنى الحقيقى للزمان عنده فزمانية الوجود الإنسانى لديه تعنى تنهى هذا الوجود⁽³²⁾، والحقيقة أنه بذلك كان متأثراً بلاهوت العصور الوسطى الذى كان يقسم الوجود إلى عالم إنسانى مخلوق خاضع للزمان، وعالم إلهى متعال على الزمان وغير خاضع له. وكانت الكنيسة دائماً ما تنظر إلى سلطتها على أنها سلطة إلهية غير زمانية أما سلطة الدولة والقوانين الوضعية فهى "سلطة زمانية". كما أن كل ما هو دنىوى كان يسمى Secular، وهو المصطلح نفسه الذى يعنى الزمانى، وبناء على ذلك نستطيع فهم عبارة هيدجر التى يقول فيها أنه لاهوتى مسيحي، ويجب أن نفهم هذا الاعتراف حرفياً ولا نؤرله، فأنطولوجيا هيدجر تعتمد بالفعل على المعنى اللاهوتى المسيحي عن الزمان باعتباره مجال التناهى.

ولأن أنطولوجيا هيدجر هى أنطولوجيا الوجود المتناهى فقد احتل موضوع الموت مكانة مركزية فى فلسفته، بل إنه قد وصف نمط الوجود الإنسانى كله بأنه وجود تجاه الموت. ونشعر فى حديثه عن الموت أنه يتخذ المعنى الدينى عن الموت أو الفناء Finitude.

وعندما أصدر هيدجر كتابه "الوجود والزمان" نظر الكثيرون إليه على أنه فيلسوف وجودى، وتم إلحاقه بزمرة الفلاسفة الوجوديين، لكنه لم يوافق على ذلك وأصر على أنه لاهوتى مسيحي، أى أصر على الدلالات الدينية لمفاهيمه عن الزمان والموت والتناهى. وكى يبعد هيدجر عن فلسفته شبهة الانتماء إلى التيار الوجودى نشر بعد ثلاث سنوات من "الوجود والزمان" (1926) كتاباً آخر بعنوان "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" (1929)، فهو يعلن فى مقدمته للطبعة الرابعة أن الهدف الأساسى من نشره لهذا الكتاب تصحيح سوء الفهم الذى علق بسؤال الوجود فى "الوجود والزمان"⁽³³⁾، ويقصد هيدجر بسوء الفهم هذا التفسير الوجودى لفلسفته والذى يرفضه بشدة. وما نلاحظه فى هذا الكتاب أنه شرح لمفهوم هيدجر عن

التناهي وأنطولوجيا التناهي عن طريق تأويل فينومينولوجي لـ "نقد العقل الخالص" لكانط، إذ ينظر هيدجر إلى كتاب كانط على أنه أول محاولة لتأسيس ميتافيزيقا للمعرفة على أساس تناهي الوجود البشري في مقابل الميتافيزيقات القديمة.

يهدف هيدجر من تأويله لـ "نقد العقل الخالص" إلى توضيح أن الكتاب تكمن وراءه أنطولوجيا حول تناهي الوجود الإنساني⁽³⁴⁾، ذلك لأن كانط يبدأ كتابه بأسئلة ثلاثة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا على أن أعمل، وما الذي يمكن أن أمل فيه؟ ويقوم كل سؤال من هذه الأسئلة من وجهة نظر هيدجر على افتراض أن الوجود الإنساني متناه، ويقصد هيدجر من ذلك القول بأنها أسئلة تفترض كون الإنسان وحيداً في العالم، ملقي هناك بدون دعم أو سند إلهي، وبالتالي فيحسب عليه أن يفكر بنفسه ولنفسه؛ فكون الإنسان وحيداً في العالم يحتم عليه التساؤل حول إمكان معرفته وحدودها وقدرته على الفعل وما يمكن أن يأمله، بعيداً عن أى مرجعية إلهية. ولذلك يطرح كانط سؤالاً رابعاً: ما هو الإنسان؟ وهو سؤال منطقي يتفق في نظر هيدجر مع النظرة إلى الوجود البشري على أنه متناه. يعبر هذا السؤال عن أن الموجود الإنساني نفسه هو الذي يسأل عن وجوده وهو الذي يعثر بنفسه على الإجابة دون مساعد من أحد ودون مرجعية أخرى غير ذاته. والدليل الذي يقدمه هيدجر على أن فلسفة كانط مؤسسة على أنطولوجيا للتناهي هو نظرية كانط في الحدس الحسي، إذ يذهب كانط إلى أن المعرفة الإنسانية ليست ممكنة بدون الحدس الحسي، وليس متاحاً للإنسان أن يتلقى موضوعات معرفته إلا في صورة حدوس حسية، أما الحدس العقلي فغير ممكن، أى تكوين معرفة مشروعة دون الاعتماد على مادة الإدراك الحسي، فلأن المعرفة الإنسانية متناهية فهي تحبس الموضوع باعتبارها قائماً أمامها أو معطى للإدراك الحسي، وعلى أنه ظاهر أو تمثلي، أما الموضوع في ذاته بعيداً عن ظاهرة وعن النمط الذي يغطي به الحدس الحسي فغير ممكن⁽³⁵⁾. الإنسان يعرف الظاهر ولا يعرف الأشياء في ذاتها لأنه وجود متناه.

إن لجوء هيدجر لتأويل فينومينولوجي لنقد العقل الخالص ليشرح به مفهومه عن أنطولوجيا التناهي هو بالضبط ما يجعله عرضة للنقد الذي وجهه هيجل لكانط.

ينظر هيدجر إلى نقد العقل الخالص على أنه نموذج لميتافيزيقا للمعرفة على أساس تناهي الموجود البشري، وهذا الجانب في كتاب كانط هو ما اعترض عليه هيجل وما جعله ينقد كانط في الأساس. والأكثر من ذلك أن هيجل كان يطلق على فلسفة كانط فلسفة التناهي قديماً فيها ورغبة في استبدالها بفلسفة أخرى اللاتناهي أو للمطلق بتعبيره.

كان هيجل على وعي بالشعور الذي بدأ يسود في عصره، وهو الشعور بفساد وتناهي الموجود البشري، أي الشعور نفسه الذي تجده في فلسفة هيدجر، ويتجسد هذا الشعور في التمسك بكل ما هو فان والاعتقاد أنه هو جوهر حقيقة الإنسان التي لا يملك غيرها، والنظر إلى كل ما هو سماوي أو مقدس على أنه لا ينتمي للبشري. وفي رأي هيجل أن السبب في هذا الشعور هو اختفاء القوة الموحدة من حياة الناس، تلك القوة التي كانت تجمع الناس على قيم ومثل عليا كان يوفرها الدين. أما بعد اضمحلال الدين وبعد عصر التنوير فقد اختفت هذه القوة الموحدة وذلك في سبيل مثال جديد وهو العقلانية التي تفصل بين كل ما هو سماوي ومقدس ولا تمتاه عن حياة البشر. وهنا يحدث للروح البشرية اغتراب، إذ لا تجد نفسها إلا وهي منغمسة في الأرضي والمتناهي. ويصف هيجل حال الروح الإنساني في عصره بقوله: "إن الروح تقدم نفسها على أنها جذباء، حتى إنها، مثل الظمان الذي يسير في الصحراء من أجل شربة ماء، تتعطش إلى مجرد الإحساس بالمقدس. إن القدر القليل الذي يشبع الروح دليل على مدى ظمأها"⁽³⁶⁾. وهيجل لا يرضى بمجرد الإحساس بالمقدس، بل يريد امتلاك المقدس كله، يريد وضع المقدس في صورة نسق فاسفي والتعبير عنه تصورياً. وهنا بالضبط يكمن أصل فلسفة هيجل باعتباره أنطولوجيا للامتناه لمواجهة لأنطولوجيا التناهي عند هيدجر.

ويعلن هيجل في الفينومينولوجيا عن عدم رضائه عن ذلك الشعور الذي يجد أمانه وطمأنينته وبيته في التناهي، لأن ذلك تعبير عن الفقر الروحي والخواء الداخلي. ويكشف هيجل عن حكمة ذات دلالة بالنسبة لهيدجر، إذ يقول إن الفلسفة العميقة، أي الفلسفة التي تصل إلى عمق الإنسان، يمكن أن لا تكون أصيلة، فالعمق ليس شرطاً أن يعنى الأصالة، إذ يمكن أن يكون عمقاً خاوياً⁽³⁷⁾، عمقاً يعبر عن

وحشة داخلية عميقة واغتراب روحى يتمثل فى صورة فراغ داخلى كبير نعتقد أنه عمق بمعنى الأصالة إلا أنه فى حقيقةه فقر واغتراب روحى. وكان هيجل يصف فلسفة هيدجر بالضبط، لأن هيدجر بالفعل هو الذى يجد أمانه وطمأنيته فى التناهى، ويبحث عن الأصالة فى فراغ داخلى كبير يعتقد أنه عميق إلا أنه خواء روحى، يسميه هيدجر الوجود تجاه الموت. هناك إذن تعارض قوى بين دوافع فلسفة كل من هيجل وهيدجر، فهيجل يعترض على الشعور نفسه المسيطر على فلسفة هيدجر، ويضع إزاءه فلسفة تأخذ منطلقها من شعور مناقض تماماً، وفى النهاية يقدم لنا كل واحد منهما أنطولوجيا مواجهة للتي يقدمها الآخر: يقدم هيجل أنطولوجيا فى اللامتناه ويقدم هيدجر أنطولوجيا فى التناهى.

لم يكتب هيجل بنقد فلسفة التناهى لدي كانط بل أدرك أن هناك تناقضاً بين التناهى واللاتناهى، بين الفلسفات الحديثة فى المعرفة والطموح الميتافيزيقي للفلسفات القديمة، وبحث عن مصدر هذا التناقض ووجد أنه تعبير عن تناقض أعمق بين الإيمان والمعرفة، بين المقدس والدنيوي، وأدرك أن الثقافة الحديثة هى سبب هذا التناقض، إذ نظرت إلى طرفى كل ثنائية على أنها فى تعارض لا يحل، ويقصد هيجل بالثقافة الحديثة ثقافة عصر التنوير بالأخص⁽³⁸⁾، إذا أتى بمفهوم عن العقل مواجه ومعارض لكل ما هو مقدس ولامتناه.

وفى حين استطاع هيجل وضع يده على التناقض بين التناهى واللاتناهى الذى ينازع الوجود البشرى وبحث له عن أسباب، لم يلحظ هيدجر مثل هذا التناقض، وكل ما فعله أن استغرق فى تأسيس أنطولوجيا حول تنهى الوجود البشرى فى غيبة البعد الآخر وهو اللاتناهى. ولذلك فإن مفهوم هيدجر عن التناهى عرضة للاتهام بأنه مصمت ولا يحتوى على أى تناقضات، إلا تناقضاته هو الناتجة عن الشعور بالفناء الذى يسيطر عليه، لقد حكم هيدجر على الوجود البشرى بالتناهى فى حين أننا جميعاً نشعر كأفراد بالتوتر والتناقض بين التناهى واللاتناهى، فهما يتنازعا داخل الفرد الواحد، وهذا ما عبرت عنه فلسفة هيجل تحت مصطلحات عديدة منها التناقض والسلب وشقاء الوعي. أما أنطولوجيا التناهى عند هيدجر فهي ذات بعد واحد لأنها لا تعترف بالبعد اللامتناه ولا تعترف بأنه ينازع

البعد الآخر المتناهي.

ولأن فلسفة كانط على التي يستخدمها هيدجر لشرح مفهومه عن أنطولوجيا التناهي، فإن نقد هيجل لكانط وللجانب نفسه الذي يبرزه هيدجر وهو التناهي يعند في الوقت نفسه نقداً غير مباشر لهيدجر. وسوف نحاول فيما يلي توضيح نقد هيجل لكانط وكيف أن هذا النقد ينطبق كذلك على هيدجر.

يتركز نقد هيجل لفلسفة كانط باعتبارها فلسفة التناهي في عمل مبكر له وهو "الإيمان والمعرفة (1802)". ينقد هيجل فلسفات كانط وجاكوبي وفخته لكونها نظرت إلى العقل على أنه متناه ولا يمكنه الاشتغال إلا على المتناهي، ولكونها رفعت هذا التناهي إلى مرتبة النسق الفلسفي وصنعت منه مطلقاً. يقول هيجل: "إن اليقين الوحيد المتيقن من ذاته لدى كانط هو وجود ذات مفكرة، عقل متأثر بالتناهي؛ وكل الفلسفة تتأسس في تحديد الكون بالنظر إلى هذا العقل المتناهي. إن ما يسمى بنقد كانط للملكات المعرفية.. لا يرقى إلا إلى التقييد المطلق المعقول في شكل متناه.. إنهم (كانط وجاكوبي وفخته) يحولون المحدودية إلى قانون أبدي.. ولذلك فهذه الفلسفات يجب أن ينظر إليها على أنها ليست إلا ثقافة.. الإنساني العادي الذي يرتفع إلى مستوى التفكير في الكلي⁽³⁹⁾. ومن الواضح مدى انطباق هذا النقد على هيدجر، إذ إنه هو الآخر "يحدد الكون" أي يصنع أنطولوجيا "بالنظر إلى العقل المتناهي" أي بالنظر إلى ميتافيزيقا في المعرفة على أساس تناهي الوجود البشري، ذلك لأن هيدجر يستخلص أساساً إبستمولوجية من "الوجود في العالم" والتوجه الأداتي" وهي كلها أشكال متناهية، أو زمانية، من الوجود الإنساني.

ويستمر هيجل في نقد فلسفات كانط وجاكوبي وفخته بقوله: "إن المثالية التي تقدر عليها هذه الفلسفات هي مثالية التناهي.. بمعنى أنها تضع التناهي في شكل مثالي"⁽⁴⁰⁾. ولا يفعل هيدجر أكثر من ذلك، إذ يجعل من البعد المتناهي في الإنسان أساساً يقيم عليه أنطولوجيا للوجود الإنساني كله ويجعل هذه الأنطولوجيا منطلقاً لمراجعة كل تاريخ الأنطولوجيا السابق. ويرجع هيجل السبب في سيادة فلسفة التناهي إلى الثقافة السائدة في عصره وهي ثقافة عصر التنوير التي فصلت بين المتناهي واللامتناهي. وفي ذلك يقول: "إن الموقف الثابت الذي أسسته الثقافة بالغة

القوة لعصرنا هو العقل متأثر بالحواس. وفي هذا الوضع لا تستطيع الفلسفة أن تهدف إلى معرفة الإله (أو اللامتناه)، بل فقط معرفة ما تسميه معرفة الإنسان Congnition of Man. وما يسمى بالإنسان وإنسانيته ينظر إليهما على أنهما نوع متناه من العقل يشكل موقف الفلسفة المطلق" (41). أليس هذا هو موقف التناهي الذي اعتنقه هيدجر وفسر على أساسه فلسفة كانط؟ إن نظرة هيجل وهيدجر لفلسفة كانط متطابقة، فكلاهما ينظر إليها على أنها فلسفة في المعرفة الإنسانية باعتبارها متناهية ومحدودة، وعلى هذا الأساس ينظر إليها هيدجر على أنها ترسي أساساً لأنطولوجيا التناهي، ويحكم عليها هيجل بأنها للسبب نفسه تكون عاجزة عن إدراك المطلق وتحقيق مهمة الفلسفة في العصر الحديث وهي التوفيق بين المتناقضات والقضاء على الثنائيات الفلسفية التقليدية لأن فلسفة كانط توقعنا مرة أخرى في الثنائيات، إذ تواجه بين الفهم والعقل، وبين عالم الظاهر وعالم الأشياء في ذاتها، وبين العقل النظري والعقل العملي، أي تعيد الثنائية الأساسية بين المتناهي واللامتناهي في شكل ثنائيات جديدة.

تصنع فلسفة هيدجر من تناهي الوجود البشري حقيقة مثالية وتجعله أساساً لأنطولوجيا الدازاين، ولذلك فإن النقد التالي الذي يوجهه هيجل لكانط ينطبق كذلك عليها هيدجر: (ينظر كانط إلى) الفلسفة على أنها لا يجب أن تقدم فكرة عن الإنسان بل مفهوم مجرد عن الإنسانية التجريبية المنغسة كلية في المحدوديات Limitations" (42). ومن الواضح أن "المحدوديات" التي يتكلم عنها هيجل هنا موازية لـ "الوجود في العالم" عند هيدجر، لأن هيدجر يعالج هذا الوجود في العالم على أنه الشرط الإنساني الأساسي والذي لا يمكن تجاوزه. كما نشعر في تحليل هيدجر للوجود في العالم أنه انحباس في العالم، انغماس فيه وتورط بحيث إن هذا العالم يشكل الحد النهائي الذي لا يمكننا تجاوزه، وهنا يصبح الوجود في العالم هو المحدودية التي نقدها هيجل في فلسفة كانط.

ويذهب هيجل إلى أن فلسفة التناهي تتضمن السلب Negation، وهو ليس السلب الإيجابي أو المتعين الذي نجده في "فينومينولوجيا الروح"، بل هو سلب يعبر عن المحدودية التي ذكرناها، إذ يتمثل في النظر إلى الجزء على أنه الكل، وأخذ

الواقعة على أنها هي كل الحقيقة، وتحويل المتناهي إلى مطلق⁽⁴³⁾، والنظر إلى الفرد المتناهي على أنه الوجود الأساسي وإهمال النوع البشري باعتباره هو الخالد واللامتناهي، أو تحويل فلسفة الدازاين إلى أنطولوجيا مثلما يفعل هيدجر. وفلسفة التناهي سالبة لأنها تسلب الأمل في المطلق الحقيقي، ولأنها مجردة، فالتمسك بالجوانب المتناهية من الوجود الإنساني واعتبارها هي الشرط الإنساني الأنطولوجي المطلق والنهائي هو تجريد لهذا الشرط الإنساني الذي يحتوى كذلك على اللامتناه بالضرورة. لا عجب أن يعثر هيدجر في "نقد العقل الخالص" على حليف له، لأن الكتاب نقد لكل سعى نحو اللامتناه والمطلق، وتقييد للمعرفة والعقل بالتناهي والمحدودية. لقد كشف هيجل عن أن فلسفة التناهي سالبة ومجردة، وهذا هو ما تتصف به فلسفة هيدجر بالضبط كما أجمع كثير من الباحثين، إذ إن السلب عنصر أساسي للدازاين عند هيدجر، وهو يتخذ أسماء عديدة أهمها العدم nothingness؛ إن السلب والعدم عند هيدجر وسارتر يرجعان إلى التناهي والمحدودية، أي نوع السلب نفسه الذي نقده هيجل. وهذا ما يفسر لنا المكانة المركزية التي يحتلها الموت في فلسفة هيدجر، فأنت عندما تقيم أنطولوجيا للوجود الإنساني باعتباره وجوداً متناهيًا يتضمن العدم كعنصر أساسي فسوف تجد أن الموت يشكل المقولة الأساسية أمامك.

الحقيقة أن شعور التناهي المسيطر على فلسفة هيدجر كان حالة من حالات الوعي التي نقدها هيجل في "فينومينولوجيا الروح" تحت مسمى الوعي الشقي Unhappysciousness. الوعي الشقي هو الوعي الذي ينظر إلى نفسه على أنه متناه ويواجه بين ذاته وبين اللامتناه معتقداً أنهما في تعارض أبدي لا يمكن حله. والوعي الشقي كذلك هو الذي ينتابه الشعور بأنه لا شيء، أي الشعور بالعدم وبأن مصيره الفناء أو الموت⁽⁴⁴⁾. وهذه هي فلسفة هيدجر بالضبط. لكن ما الحل الذي يقدمه هيجل لشقاء الوعي؟ إن شقاء الوعي هو حالة الوعي المرتبطة بالديانة اليهودية وبالمسيحية الأولى، ويوضح هيجل أن الحل لمثل هذا الشقاء هو في القضاء على التناقضات التي تقسم الوعي الشقي نصفين، أي التناقض بين الأرضي والسماوي، والإنساني والإلهي، والتناهي واللاتناه، والجسم والروح، والضرورة

والحرية. ويذهب هيغل إلى أن القضاء على هذه الثنائيات يتطلب تغييراً شاملاً للثقافة، ولا يكفي التنوير في نظره لتحقيق هذه المهمة، لأن عصر التنوير وقع مرة أخرى في هذه الثنائيات نفسها. والحل الذي يقدمه هيغل هو مفهومه عن الروح المطلق، الذي تتألف فيه جميع التناقضات، وهذا الروح المطلق هو روح الشعب، الوجود الجماعي الذي يضم الأفراد في وحدة عضوية ويقضي على التعارض بين الحرية والضرورة، هيغل إذن يشير إلى أن القضاء على الوعي الشقي وعلى التعارض بين التناهي واللاتناهي هو في شكل جديد من الحياة الجماعية.

البيندائية الزائفة والبيندائية الحقيقية:

في فلسفة كل من هيغل وهايدجر جانب بينداتي intersubjective واضح، لكن بيندائية هيدير زائفة كما سوف نرى. صحيح أننا سنجد البعد البينداتي بوضوح لدى هيدير، إلا أن تحليلنا يثبت أنها بيندائية زائفة.

صحيح أن هايدجر يذهب إلى أن "الدازين" هو الآخرون، وأن الوجود المشترك هو الشرط الصوري لإمكانية انفتاح الآخرين على "الدازين" وإدراكهم له وجودياً، وأن إدراك المكانة الأنطولوجية للآخر... شكل من أشكال الوجود⁽⁴⁵⁾. إلا أن أنماط وجود الـدازين التي يحللها ليس لها علاقة بهذا الوجود المشترك ولا بالآخر، فالقلق والعدم والطابع اليومي والوجود تجاه الموت هي كلها ظواهر فردية في الأساس لا ظواهر جماعية. بل إن هيدير يذهب إلى أن الوجود المشترك مع الآخرين هو وجود زائف وذلك عندما ينخرط الـدازين في عالمه المشترك، كما أن "ظاهرة الوجود الزائف هي الصورة المنطرفة للوجود المشترك، وهي صورة غالبية على الـدازين في حياته اليومية"⁽⁴⁶⁾ معنى ذلك أن الوجود المشترك عندما يشتد ويزيد عن حده يتحول إلى وجود زائف، وهذا بالضبط ما يؤكد لنا أن بيندائية هيدير ليست بيندائية حقيقية.

تتمثل قوة البعد البينداتي عند هيدير في توضيحه أن الـدازين يفهم نفسه من خلال الآخر، يذهب هيدير إلى أن الـدازين يفهم ذاته بانعكاس Reflection، لكنه ليس انعكاساً بالمعنى التقليدي الذي يعني الانطواء الداخلي على الذات والحملقة فيها كما لو كانت شيئاً آمناً، بل هو انعكاس بالمعنى البصري أو الضوئي للكلمة، أي

كسرا للاتجاه، رؤية الذات من خلال الموضوعات وفى الموضوعات. ويذكر هيدجر أن هذا المعنى للانعكاس ظهر لأول مرة لدى هيجل⁽⁴⁷⁾، وهذه شهادة خطيرة منه؛ فهو كأنه يقول بذلك أن فهم الذازين لذاته والذي يقصده هو قد توصل إليه هيجل من قبل بمفهومه عن الانعكاس.

وهذه مفارقة عجيبة، لأن هيدجر الذى يرفض هيجل ولا يعترف له بأى فضل يأتى بهذه الفكرة المركزية فى فلسفته ويصرح بأنها موجودة لدى هيجل. ويبدو أن هذه الفكرة ليست وحدها الموجود لدى هيجل، فقد سبق أن ذكرنا أن هيدجر يعترف بأن مفهوم هيجل عن الروح يقترب من مفهومه هو عن الوجود، هذا بالإضافة إلى اعتراف هيدجر فى "الوجود والزمان" أن تحليلات هيجل للزمان متفقة إلى حد كبير مع تحليلاته هو، وكل هذه الاعترافات تبرر لنا القول بأن هيدجر أحدث انقلاباً هيجلياً على فينومينولوجيا هوسرل وذلك بأن تحول مجال البحث الفينومينولوجى لديه ناحية الموضوعات الهيجلية المعروفة بصورة تلقائية؛ ويظل هيدجر يلاحظ تشابهاً بين فكرة من أفكاره وفكرة هيجلية طوال حياته الفكرية، والحقيقة أن مصدر هذا التشابه والذى لم يعترف به هيدجر أن كل من حاول استخدام المنهج الفينومينولوجى فى مجالات أخرى غير مجالات هوسرل التقليدية، أى مجالات الأبنستولوجيا، وجد نفسه يرجع بالفينومينولوجيا إلى أصلها الهيجلي مبتعداً عن هوسرل. وهذا هو المعنى الحقيقى لقول هيدجر أن "تطور الموضوع الفينومينولوجى يمكن أن يستمر فى اتجاه مضاد للفينومينولوجيا (الهوسرلية)⁽⁴⁸⁾. أى أن توسيعاً لمجال البحث الفينومينولوجى كى يستوعب سؤال الوجود، ومهمة تأسيس أنطولوجيا للوجود الإنسانى محتتم عليها أن تكسر الإطار الهوسرلي، أى اقتصار الفينومينولوجيا على قضايا نظرية المعرفة. إن هيدجر يكسر الإطار الهوسرلي للفينومينولوجيا ليجد نفسه منفتحاً على أفقها الهيجلي كما لاحظ هو نفسه عدة مرات.

وعلى الرغم من التشابه الذى يعترف به هيدجر إلا أن الفرق بينه وبين هيجل لايزال كبيراً. ذلك لأن رؤية الذات لنفسها فى الموضوعات لدى هيجل تأتى نتيجة لإدراك الذات أنها هى التى تؤسس الموضوع معرفياً، هى التى تموضعه، أو

لإدراكها أن هذا الموضوع من صنعها. وهذا البعد غير موجود لدى هيدجر. فالشرط القبلي الذي يمكن الذات من رؤية نفسها في الموضوع هو أن يكون هذا الموضوع من صنعها، أي أن الانعكاس عند هيجل يفترض مقولة العمل، سواء كان عملاً عقلياً أو ذاتياً، في حين أن الانعكاس لدى هيدجر لا يتضمن مثل هذا الشرط القبلي. هذا بالإضافة إلى أن هيجل يذهب إلى الانعكاس لا يقتصر على رؤية الذات لنفسها في الموضوعات، بل كذلك في الذوات الأخرى، أي رؤية الذات لذاتها كما تراها الذوات الأخرى. وهذا البعد البينداتي من الانعكاس غير موجود لدى هيدجر، وهذا هو معنى قولنا أن بينداتية هيدجر ليست بينداتية حقيقية لأنها لا تتضمن تشكيلاً لهوية الذات من خلال التفاعل مع ذات أخرى كما يذهب هيجل. وتأكيداً على هذا التحليل يقول هيدجر: "الدازين يجد نفسه أساساً في الأشياء" لا في ذوات أخرى⁽⁴⁹⁾.

في حين أن الذات عند هيجل تفهم ذاتها مما صنعتها، فإن فهم الدازين لنفسه لا يتضمن أي صنع، بل يتضمن عثوره على عالم معطي من قبل ليس له أي دخل في إيجاده، فهو يفهم نفسه على أنه ليس إلا وجود في هذا العالم فقط: "لأننا موجودون فنحن نفهم مسبقاً عالماً معطى، وقادرين على أن نفهم ونتعرف على أنفسنا.. عن طريق الموجودات التي نلتقي بها" أي التي نجدها كما هي جاهزة أمامنا. "إن الدازين في فهمه لنفسه عن طريق الأشياء فإنه يفهم نفسه على أنه وجود في العالم"⁽⁵⁰⁾، أي أن عالمه هو الذي يجعله يدرك ماهيته، وليس في هذا الوصف أي وجود لجانب بينداتي. وهيدجر هنا يرجع إلى الثنائية التقليدية بين الذات والعالم ناظراً إلى الذات على أنها وجود مفرد لا جماعة بشرية متفاعلة.

والدليل على أن هيدجر يقصد بالدازين ذاتاً مفردة هو ذهابه إلى أن الاتصال هو علاقة من قبل دازين واحد بدازين آخر داخلان معاً في توجه أساسي نحو موضوع ما. ويقول في ذلك: "إن الدازين يتناولون لشيء فهو يشترك مع الدازين الثاني في التوجه نفسه (نحو ذلك الشيء)⁽⁵¹⁾. العلاقة بين دازين ودازين آخر تتم بتوسط العالم، وما يجمع الاثنين هو التوجه الواحد نحو العالم، لا علاقة تفاعلية بينهما. والتواصل بينهما هو أن يكون كل منهما في حالة التوجه نفهسا نحو موجود

معين؛ علاقة التواصل هذه إذن ليست مباشرة بل تتم بتوسط العالم والموجودات، وهى عكس علاقة التواصل عند هيجل تماماً والتي ليست محتاجة إلى وسيط ثالث. كما أن علاقة الأنا - الأنت عند هيدجر ليست علاقة أساسية بل مشتقة، إذ تعتمد على علاقة الدازاين بالوجود فى العالم⁽⁵²⁾.

وعندما يبحث هيدجر عن شروط إمكان الوجود فى العالم يذهب إلى أنها تتمثل فى قدرة الدازاين على التعامل مع الأشياء باعتبارها أدوات. فالوجود فى العالم يظهر فى صورة حضور هذا العالم أمام الدازاين فى صورة أدوات، حضوراً فى متناول اليد. ويعلن هيدجر بجرأة "ليس هناك أى فرق فيما إذا كان هناك دازاين آخر حاضر أم لا"⁽⁵³⁾. فحضور العالم أمام الدازاين باعتباره أداة ليس له أى علاقة بالصلة بين ذات وأخرى. هيدجر إذن يستبعد البيئذاتية من الأدواتية، فى حين أن هيجل يجعل الأداة وسيطاً بين الأنا والآخر، كما أنه يعالج العلاقة الأدواتية بين ذات وأخرى باعتبارها مرحلة من مراحل تجلى الروح المطلق، أى شكل من أشكال الوجود الجماعي.

وحدة الفكر والوجود

تتمثل الركيزة الأساسية لأنطولوجيا هيجل فى مبدأ وحدة الفكر والوجود. فهذا المبدأ هو الذى يريد إثباته فى "فينومينولوجيا الروح" كمقدمة لمذهبه الأنطولوجي فى "عالم المنطق" الذى يضع هذا المبدأ فى صورة نسق فلسفي. ونلاحظ مع هيجل أن أنطولوجيا الوجود الإنساني لا يمكنها إلا أن تكون فلسفة فى وحدة الفكر والوجود؛ فإنها ليست أنطولوجيا للموجودات أو الأشياء بل أنطولوجيا للإنسان، فلا يسعها إلا معاملة أرقى أشكال الوجود الإنساني وهو الفكر على أنه يكشف على نمط وجوده⁽⁵⁴⁾. وسوف نرى أن أنطولوجيا هيدجر هى الأخرى تسير فى الاتجاه نفسه، فلا يسعها إلا إقامة وحدة بين الفكر والوجود لأنها أنطولوجيا للوجود الإنساني مثل أنطولوجيا هيجل.

يذهب هيجل إلى أن الوجود الحق هو الوجود المفكر السواعي، أى السواعي بأنه وجود مفكر وهو الوجود موضوعاً للفكر، أى المفهوم، الوجود المحتوى على ذاته؛ أى الفكر الذى يتخذ ذاته موضوعاً للتفكير. والوجود الحقيقي عند هيجل هو

هذا الفكر المتيقن من ذاته والذي وصل إلى مرتبة الوعي الذاتي، وهو الروح المطلق الذي هو فكر ووجود في الوقت نفسه⁽⁵⁵⁾. وهدف "فينومينولوجيا الروح" عند هيجل توضيح كيفية وصول الروح إلى معرفة ذاتها باعتبارها الوجود الحقيقي، فهي تمر برحلة معرفة وأنطولوجيا في الوقت نفسه، ويكون تحققها الأنطولوجي هو وصولها إلى معرفة ذاتها.

إذا بحثنا عن معادل لهذا الترابط الهيجلي بين الوجود والمعرفة عند هيدجر وجدناه في معالجته لخاصية الفهم لدى الدازاين. يذهب هيدجر إلى أن الدازاين يوجد باعتباره فهماً، فهذا الفهم هو فهم للوجود، وهو فهم لوجود الدازاين بوجه خاص، وكأن هيدجر يقول إن نمط وجود الدازاين يتمثل في أنه وجود فاهم لذاته. والحقيقة أن هيدجر بذلك ينقل الفهم من مجال الأبنستمولوجيا إلى مجال الأنطولوجيا بحيث يصبح الفهم نمطاً لوجود الدازاين. ولذلك يقول هيدجر: "يعنى الفهم أن يدفع المرء نفسه نحو إمكانية" ويشرح هيدجر هذه الإمكانية بأنها إمكانية وجود، ويذهب إلى أن الدازاين عندما يدفع نفسه فهو يدفعها نحو نمط ممكن من الوجود، "وهذا الدافع ليس تأملاً ذاتياً تكون فيه الأنا في حالة معرفية.. بل إن هذا الدافع هو الطريقة التي أكون بها أن نفسي إمكانية (وجود) "كما أن الفهم باعتباره الدفع الذاتي هو نمط حدوث happening الدازاين"⁽⁵⁶⁾. الدازاين إذن يوجد على أنه فهم، ونمط حدوثه وتحققه في العالم هو نمط وجوده باعتباره فهمنا. وهكذا يتضح لنا أن معرفة الدازاين هي وجوده، وتحققه باعتباره ذاتاً واعية بذاتها وفاهمة لوجودها هو تحقيق أنطولوجي في الوقت نفسه. وبالتالي نستطيع القول إن الوجود الإنساني هو البؤرة التي يتحد فيها الفكر والوجود عند هيجل وهيدجر معاً.

ولتوضيح مزيد من الارتباط بين هيدجر وهيجل حول وحدة الفكر والوجود نستطيع الاستعانة بمبدأ الهوية لدى فخته، ذلك المبدأ الذي أرسى دعائم وحدة الفكر والوجود لدى المثالية الألمانية وخاصة لدى هيجل. تناول فخته قانون الهوية: أ هي أ، وذهب إلى أنه يعبر عن هوية أخرى وهي هوية الأنا: أنا = أنا، ويقصد بذلك أن قانون الهوية في حاجة إلى ذات تؤكد وتضعه في صورة قانون، وإذا لم تكن الذات القائلة به في هوية مع ذاتها فلن تكون قادرة على التعرف عليه ووضعها.

فقانون الهوية في حقيقته هو تعبير عن هوية الذات نفسها⁽⁵⁷⁾.

مبدأ الهوية إذن يتضمن الوجود والمعرفة في الوقت نفسه، ذلك لأنه تعبير عن هوية أنطولوجية مقامة على أساس هوية معرفية: هوية الموضوع مؤسسة على هوية الذات التي تدركه. وقد ظهر هذا المبدأ لدى هيغل وخاصة في ذهابه إلى أن الذات لا توجد إلا إذا كانت حائزة على هوية مع ذاتها وواعية بذاتها في الوقت نفسه، فشرط وجود الذات هو وعيها بذاتها، أي أن شرط الوجود هو المعرفة، ومعرفة الذات بذاتها هو شكل من أشكال وجودها. وإذا قارنا هذا المبدأ بأنطولوجيا هيدجر وجدنا اتفاقاً، ذلك لأن هيدجر يعالج الفهم والتوجه المعرفي للدازين على أنه شكل من أشكال الوجود. فما يتفق فيه هيدجر مع المثالية الألمانية وهيغل بالأخص هو معالجة المعرفة على أنها شكل من الوجود.

الدازين والروح المطلق:

الحقيقة أن الدازين الذي يصفه هيدجر يتمتع بخصائص وصفات لا يتمتع بها مفهوم الذات في الفلسفات السابقة ولا كذلك مفهوم الطبيعة الإنسانية أو مفهوم الأنا لدى فخته وشلنج، فالدازين أكثر من كل ذلك بكثير، في حقيقته أقرب إلى الروح المطلق عند هيغل.

والدليل على ذلك أن هيدجر يصف كياناً ناضجاً مكتملاً وواعياً بذاته، ولا يمكن أن يكون هناك كيان بهذا الشكل إلا بفضل عملية تكوين أو تطور. لا يصف هيدجر تطوراً حدث للدازين، بل يصفه باعتباره حقيقة قائمة، والسبب في ذلك أنه استبعد الجدل منذ البداية، فأى عملية تطور يجب أن تحتوى على البعد الجدلي ضرورة. وهذا بالضبط ما نجده في فينومينولوجيا هيغل، ذلك لأن الروح المطلق عنده نهاية رحلة جدلية تصل بعدها الروح إلى الوعي بذاتها، أما وصف هيدجر للدازين فكأنه وصف للروح الهيجلي المكتمل لكن بعد إلغاء الرحلة الجدلية التي مرت بها.

يبدأ هيدجر من أولى صفحات "الوجود والزمان" بتناول وجود الدازين في العالم ومعالجته على أنه هو الشرط الأنطولوجي الأساسي. والحقيقة أنه بذلك يبدأ

بالتسليم بأن الدازين قد ميز أولاً بين ذاته والعالم، فالوجود في شيء يتضمن تمييزاً بيني وبين الشيء الذي أوجد فيه، إلا أن فينومينولوجيا هيغل توضح أن الموقف الابتدائي للوعي ليس هو موقف التمايز بين الذات والعالم بل موقف الاتحاد المطلق والتوحد الكامل بين الذات والعالم. ولا يبدأ الوعي في الشعور بالتمايز بينه وبين العالم إلا بعد إدراكه للزمان والمكان. يأتي بعد ذلك موقف آخر للوعي عند هيغل، وهو ليس موقف التضمن في عالم بل موقف المواجهة بينه وبين العالم⁽⁵⁸⁾، أي نظرتة إلى العالم على أنه شيء يقف أمامه، وهنا تكون الذات واعية بثنائية بينها وبين العالم، وهذه الثنائية أبعد ما تكون عن الوعي بالوجود في العالم لدي دازين هيديجر، والحقيقة أن الروح عند هيغل تصل بالفعل إلى الوعي بأنها وجود في العالم، لكن بعد المرور بمرحلة تطور جدلي تستطيع عندها القضاء على التعارض الأول بينها وبين العالم بحيث لا يعد شيئاً مواجهاً لها وفي تناقض معها. إن الوعي بالوجود في العالم عند هيغل يأتي بعد القضاء على التعارض والتناقض بين الذات والعالم، أي بعد رفع لهذا التناقض، بحيث تستطيع الروح إدراك أنها وجود في العالم. لا يعالج هيديجر هذه المواقف الأولية بين الوعي والعالم والتي عالجها هيغل بدقة، وبدأ مباشرة بوصف وجود الدازين في العالم معتقداً أنه الشرط الأصلي والنهائي؛ صحيح أنه كذلك، إلا أنه لا يصبح وجوداً في العالم إلا في نهاية رحلة جدلية.

وأبرز دليل على أن دازين هيديجر مقترب للغاية من الروح الهيغلي قوله أن الدازين مثل الموناد عند لايبنتز، أي ليس لديه نوافذ يطل منها على العالم لأنه مفتوح كله على العالم وموجود فيه ومرتببط به ارتباطاً عضوياً⁽⁵⁹⁾. معني ذلك أن معرفة الدازين بالعالم معرفة مباشرة بدون أية وسائط، ولا يمكن أن يتوفر ذلك لوعي طبيعي في المراحل الأولى من تطوره، ذلك لأن الوعي الطبيعي كما يحلله هيغل يفهم العالم بصورة غير مبررة وعن طريق وسائط عديدة، مثل الإدراكات الحسية والتصورات والمفاهيم والقوانين، كما لا يمكن أن يتوفر أيضاً لذات تصنع بينها وبين العالم وسائط مثل الحواس، ولا تصبح المعرفة مباشرة إلا بالنسبة للروح المطلق الذي أدرك أن معرفته بذاته هي في الوقت نفسه معرفته بعالمه. إن

موقف الانفتاح على العالم والانكشاف الكامل للعالم أمام الدازاين ومعرفة الدازاين المباشرة به بدون أية وسائط هو في الحقيقة موقف الروح المطلق عند هيجل.

خاتمة:

نستطيع مما سبق التوصل إلى نتيجة عامة حول الفرق بين أنطولوجيا هيجل وأنطولوجيا هيدجر، أنطولوجيا الدازاين عند هيدجر سنكونية وتدور في فلك ميتافيزيقا الماهيات، لأنه يحاول تحديد جميع معالم هذه الأنطولوجيات مرة واحدة وإلى الأبد، تماماً مثلما يحاول كانط تحديد نطاق المعرفة الإنسانية قلياً ومرة واحدة وإلى الأبد، لأنه مثل كانط ينظر إلى الوجود الإنساني على أنه متناه، وهذه النظرة هي التي تجعله يقيم أنطولوجيا سنكونية ماهوية حول الوجود الإنساني. لكن هيجل كان قد أخذ اتجاهاً آخر، إذ نظر إلى الوجود الإنساني على أنه منفتح على اللامتناه، إمكانية مفتوحة دائماً نحو التوفيق بين وضعه المتناهي وما يصبو إليه من لاتناه، وصيرورة في طريقها إلى التحقق لا ماهية ثابتة ومتحققة بالفعل مثل دازاين هيدجر.

هذا بالإضافة إلى أن أنطولوجيا هيدجر تظل تقليدية وبملامح أرسطية ولاهوتية واضحة، ذلك لأنها تسعى دائماً نحو الأساس Grund والعلة الأولى والأصل، وهذا هو معنى أنها ماهوية، وبذلك استبعدت الجدل الواضح بشدة لدى هيجل، فلا يمكن تأسيس أنطولوجيا للوجود الإنساني بدون الجدل، لأن الجدل هو شكل العلاقة الحقيقية بين الإنسان والوجود، وبين الأنا والآخر. وفي غيبة الجدل عن المذهب الفلسفي يرتد هذا المذهب مرة أخرى إلى ميتافيزيقا الأصل Metaphysics of Origins والتي نقدها هيجل.

الهوامش

(1) د. صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر. منشأة المعارف، الإسكندرية 2000، ص 509.

(2) Martin Heidegger, "My Way to Phenomenology", In Heidegger, On Time and Being, Translated by Joan Stambaugh (Haper & Row; New York 1972), P. 75.

(3) Heidegger, Hegel's Concept of Experience, Cited in Heidegger, Hegl's Phenomenology of Spirit. Trans. By Parvis Emad and

- Kenneth Maly (Indiana University press: Bloomington 1988) P. viiii.
- (4) Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller (Clarendon Press: Oxford 1977) P. 20.
 - (5) Heidegger, *History of the Concept of Time Prolegomena*, Tran. Theodore Kiesel (Indiana University Press: Bloomington 1985) P. 1.
 - (6) Heidegger, *Being and Time*, Tran. by John Macquarrie and Edward Robinson (Basil Blackwell: Britain 1983) P. 60, 62.
 - (7) Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, Tran. by Dorion Cairns (Martinus Nijhoff: The Hague 1969) P. 105.
 - (8) Heidegger, *History of the Concept of Time*, op. cit., P. 6.
 - (9) Ibid, P. 7.
 - (10) Heidegger, *Being and Time*, op. cit., p. 59.
 - (11) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, op. cit. p. 15.
 - (12) Ibid. p. 51.
 - (13) Heidegger, *History of the Concept of Time*, pp. 81-82.
 - (14) Hegel, *Science of Logic*, translated by W.H. Johnston and L. G. Struthers (George Allen and Unwin: London 1961) Vol. 2, pp. 129-139.
- نظر أيضاً: هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة د.ت.
- (15) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 14.
 - (16) Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*. Trans. by Boyce Gibson (George Allen and Unwin: London 1967) p. 62.
 - (17) Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. by Albert Hofstadter (Indiana University Press: Bloomington 1988) p. 16.
 - (18) Heidegger, *Being and Time*. Pp. 43-45.
 - (19) Ibid, p. 79.
 - (20) Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly (Indiana Press: Bloomington 1997) P. 17.
 - (21) Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Pp. 58-59.
 - (22) Ibid. p. 218.
 - (23) Hegel, *Science of Logic*, Vol. 1. p. 171.
 - (24) George J. Seide, *Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel* (Georg Olms Verlag: Hidesheim 1976) p. 152.

- (25) Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 111.
- (26) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, P. 225.
- (27) *Ibid.* pp. 393-395.
- (28) Heidegger, *Being and Time*, p. 383.
- (29) Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 264.
- (30) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 60.
- (31) *Ibid.* p. 65.
- (32) Heidegger, "Summary of Seminar on the Lecture, Time and Being, in *On Time and Being*, op. cit., pp. 29-13.
- (33) Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trans. by Richard Taft (Indiana University Press: Bloomington 1990) p. XV.
- (34) *Ibid.* pp. 14-15.
- (35) *Ibid.*, pp 17-23.
- (36) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 5.
- (37) *Ibid.*, p. 74.
- (38) Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling System of Philosophy*, Trans. by H.S. Harris and Walter Cerf (State University of New York Press: Albany 1977) p. 90-92.
- (39) Hegel, *Faith and Knowledge*, Trans. by Walter Cerf and H.S. Harris (State University of New York Press: Albany 1977) p. 64.
- (40) *Ibid.*
- (41) *Ibid.* p. 65.
- (42) *Ibid.* p. 66.
- (43) *Ibid.*
- (44) Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, pp. 126-130.
- (45) د. صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، ص483.
- (46) المرجع السابق: ص484.
- (47) Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. P. 159.
- (48) Heidegger, *History of the Concept of Time*, p. 135.
- (49) Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. P. 159.
- (50) *Ibid.* p. 171.
- (51) *Ibid.* 210.

- (52) Ibid. 278.**
- (53) Ibid. 292.**
- (54) Jean Hypplite, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit. Trans. by Samuel Chemiak and John Heckman. (Northwestern University Press: Evanston 1974) p. 591.**
- (55) Hegel, Phenomenology of Spirit, pp. 11-14.**
- (56) Heidegger, The Basic Problems of Phenomenology. 277.**
- (57) J.G. Fichte, Science of Knowledge. Trans. by Peter Heath and John Lachs (Cambridge University Press: Cambridge 1982) pp. 94-96.**
- (58) Hegel Phenomenology of Spirit, pp. 58-59.**
- (59) Heidegger, The Basic Problems of Phenomenology. Pp. 300-301.**

هيجل في مدرسة فرانكفورت

محسن الخوني(*)

لا شك أن فلسفة هيجل تمثل لحظة حاسمة في الفلسفة المعاصرة. لقد أنشأ نسقه في اتصال وثيق مع معاصرين له مثل شيلنج وجوته. وإضافة إلى كون نسقه قد مثل الأرضية التي انبنت عليها فلسفات فويرباخ وروجه وباور وماركس فإن فلسفة آخرين مثل كيركيجارد ونيثشه كان التعارض مع النسق الهيجلي رحي فكرهم ومحركه.

ولعل أهمية فلسفة هيجل تعود إلى رفعها الفلسفة الألمانية إلى درجة الكونية مثلما فعل جوته بالأدب الألماني⁽¹⁾. ولم يقف الاهتمام بفلسفة هيجل عند القرن العشرين. ولا أدل على ذلك من ذكر أسماء مثل هيوليت وكوجيف هيدجر ولوكاتش⁽²⁾.

وتمثل الأعمال الفلسفية المنسوبة إلى مدرسة فرانكفورت عينة عن حضور الهيجلية في التيارات الفلسفية الراهنة. وهذا هو الموضوع الذي نود التركيز عليه في هذه الدراسة. فحضور فلسفة هيجل نعاينه لدى هوركهايمر وفي المقال الذي مثل الدرس الإفتتاحي بمناسبة توليه مهمة إدارة البحث في مركز البحوث الاجتماعية هو الاسم الرسمي لما سمي فيما بعد مدرسة فرانكفورت.

وفي المقال الذي يعود تاريخه إلى سنة 1931 جعل هوركهايمر من هيجل رائدا للفلسفة الاجتماعية. وهي التسمية المشيرة إلى مجموع المشروع الذي ينظر له المدير الثاني لمركز البحوث الاجتماعية. وتعني ريادة هيجل للفلسفة الاجتماعية حسب هوركهايمر أن الفلسفة مدينة بنشأتها إلى تجربة الوعي الفينومينولوجي مثلما نجدها في كتاب فينومينولوجيا الروح.

كما أن "جدلية التنوير"⁽³⁾ بوصفها أوديسا العقل تحاكي على صعيد الشكل، "فينومينولوجيا الروح الهيجلي". أما على مستوى المضمون فهي تسند أهمية كبرى إلى كل من التجربة التاريخية والحركة الجدلية. إنه كتاب يروي مسيرة العقل في

(*) استاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية - تونس.

التاريخ⁽⁴⁾ وفق عبارة مؤلفيه. وهو يذكرنا أيضا بكتاب هيغل: "العقل في التاريخ". ولئن كانت مسيرة العقل لدى هيغل مظفّرة فإنها وفق جدلية التّوير متفهرة. وهذا ما يسمح بالحديث عن "جدل سلبي" عنوان كتاب أدرنو⁽⁵⁾. في مقابل الجدل الهيجلي الموجب وعن خسوف العقل "عنوان كتاب هوركهايمر"⁽⁶⁾ بدلا من فكرة انتصار العقل التي غدت فكر هيغل وأسندته في خصومته ضدّ التّوير مثلا .

أما ماركوز فقد مرّت علاقته بهيجل بمرحلتين مختلفتين:

- الأولى وتعود إلى الفترة السابقة لانضمامه إلى مركز البحوث الاجتماعيّة وذلك لما كتب "أنطولوجيا هيغل"⁽⁷⁾ وهو منخرط في الخط الذي فتحه هيدجر آنذاك لتجاوز الكانطيّة الجديدة في كتابيه : "الوجود والزّمن" و"كانط ومعضلة الميتافيزيقا".

- الثّانية وهي موضوع اهتمامنا المباشر في هذه المحاولة ونردها إلى فترة هجرة ماركوز إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة إبان الحرب العالميّة الثّانية وهو عضو في مدرسة فرانكفورت. ونعني بذلك كتابه "العقل والثّورة"⁽⁸⁾ الذي يشهد بتحرّر مؤلفه، ماركوز، من الوضعيّة الأنطولوجيا الهيدجريّة وبارتباطه بالتقليد الماركسي في فهم الفلسفة الهيجليّة وفي تخليصها من الإيديولوجيا والفاشيّة.

ويمثّل كتاب هابرماس "معرفة ومصلحة"⁽⁹⁾ أيضا "فينومينولوجيا الرّوح" كما يراها مؤلفه. فهو متابعة لتجربة الوعي في العديد من المجالات العلميّة و الفلسفيّة وذلك منذ اللّحظة الكانطيّة وإلى حدود القرن العشرين.

تسمح لنا إذن الإشارات السابقة بالتأكّد من حضور هيغل في كتابات مدرسة فرانكفورت ولكن الأهمّ من ذلك هو التّساؤل عن الدور الذي لعبته الهيجليّة في فلسفة هذه المدرسة. لهذا التّساؤل مظهران أحدهما بسيط والآخر معقد. يظهر هذا السؤال بسيطا لما نقول إنّ الدور الذي لعبته فلسفة هيغل لا يتعدّى نفس الدور الذي قامت به في فلسفة ماركس . فمدرسة فرانكفورت لم تقم إلاّ بإحياء الماركسيّة التي بدأ نجمها يأفل لأسباب مرتبطة بالإيديولوجيا وبالأوضاع العالميّة خلال فترة ما بين الحربين

العالميتين. صحيح إنَّ النَّظْرَ إلى الأمر بهذه الطريقة ليس عديم المعنى ولكنه يتم عن تسطيح للموضوع.

فالعودة إلى هيجل قد تزامنت مع إحياء كتابات ماركس الشاب التي طمستها النَّزعة المادية والاقتصادية المستفحلة منذ الأُمِّيَّة الثانية. ولقد فتحت عدة كتابات الباب أمام تطعيم الماركسية المغرقة في المنحى الوضعي "التعصب للعلم" والمادي "إرجاع كلِّ التفسيرات في النهاية إلى الاقتصاد" بروح فلسفي بدا تحريفاً للمتعبين أو مثاليًا.

ومن هذه الكتابات يمكن ذكر مؤلف جورج لوكانس "التاريخ والوعي الطبقي"⁽¹⁰⁾ الذي بوأ ماركس منزلة الحلقة الواصلة للتقليد الفلسفي للمثالية الألمانية عموماً وللهجلية بصورة خاصة.

إضافة إلى ذلك اقترح كارل كورس منذ 1923— سنة، أي خلال نفس الفترة التي ظهر فيها كتاب لوكانس، مخرجاً للماركسية المتأزمة في نظر هذا المفكر من أوروبا الغربية والذي لم ير في القراءة اللينينية سوى علامة بارزة لتقهقر الفلسفة الماركسية⁽¹¹⁾. ويتلخص مقترح كورس لخروج الماركسية من مأزقها في أن تصبح موضوعاً لنقدها. أي أن تتخذ طابعاً تفكرياً و تأملياً لأن ذلك أهم خصوصية تتصف بها كل فلسفة نقدية منذ كانط.

كما شددت كتابات ماكس فيبر منذ بداية القرن الماضي على ضعف الماركسية التي تفسر كل الظواهر الاجتماعية والثقافية بإرجاعها إلى العامل الاقتصادي. وبيّنت الإحراجات اللصيقة بالعقلانية الحديثة والمعاصرة والتي أهمها أن الحدائث مدينة للعلم والتكنولوجيا بالتقدم الذي أحرزته على صعيد القوة والثروة ولكن الوظيفة الأساسية للعلم والتكنولوجيا هي إخلاء الإنسان من الأوهام التي علقها بالعالم. وهذا سبب الصدام بين العقلانية العلمية والموروث الحضاري الروحي والثقافي. ومعلوم أن أخطر النتائج المنجزة عن ذلك في حياة الإنسان المعاصر هي ضياع المعنى من وجوده هو ووجود العالم عموماً. ومن ثمّة تشيؤ الوعي⁽¹²⁾ وفقدان القيم لموضوعيتها وفي مقدمتها الحرية.

ضياح المعنى وفقدان القيم لقيمتها موضوعان لا ينسجمان مع فلسفة هيغل بوصفها فلسفة الحقيقة المطلقة والعقل والحرية المتبعية. وهما موضوعان ضاربان بجذورهما في عمق الفلسفات اللاهيجلية بدءا بكيركيجارو و نيتشه. إنهما موضوعان ينطلق منظرهم مدرسة فرانكفورت من معاينتهما وخاصة في فترة الهجرة التي تزامنت مع صعود النازية على الساحة الألمانية ثم على الساحة العالمية ومن ثمة تأثيرها على مجرى أهم الأحداث التي لا يزال العالم إلى الآن يتخبط في مزالقها ومناهاتها.

ولعلنا بهذه الملاحظة نكون قد شرعنا في الإجابة عن منزلة العلاقة التي ربطت منظرهم مدرسة فرانكفورت بالهيجلية. وبالفعل فإن هذه المدرسة قد تعاملت منذ الكتابات الأولى مع فلسفة هيغل نقديًا. وبما أن من معاني النقد الفصل والتمييز فإنه قد تم منذ البداية تمييز هيغل رائد الفلسفة الاجتماعية بفضل تجربة الوعي الفينومينولوجي عن هيغل التوفيقي الذي أوجد حلاً في فلسفته لمعضلة التوتر القائم بين العقل والعالم أو بين الذات والموضوع.

(1) هيغل مرجع الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت

تتنزل مدرسة فرانكفورت إذن ضمن هذا التقليد الألماني المتمثل في اعتبار صرح الفلسفة مترابط الحلقات. إذ نجد اعتباراً ثابتاً في كتابات المنتسبين إلى هذا التيار وهو أن ما ينتجونه امتداد طبيعي لتاريخ الفكر الأوربي. صحيح إن هيغل قد سبقهم في ذلك وقد بلغ ذلك الاعتبار لديه أوجه في التأليف التي أوجدها لمسيرة الروح في التاريخ. لقد ذهب هيغل إلى حد اعتبار الروح الذي يتحدث عنه روحاً كونياً والتاريخ تاريخ العالم وليس فقط تاريخ أوربا .

وهذا الاعتبار نجده أيضاً لدى كانط، فيلسوف التنوير الذي قدم حله للأزمة التي تردت فيها الفلسفة ومن ثمة العقل. ويتمثل الحل الكانطي في النقد الذي يستطيع أن يخلص الميتافيزيقا من البقاء مجرد حلبة صراع بين الأمبريقيين والعقلانيين وبين المدافعين عن العقيدة والمنتصرين للعلم أو أيضاً بين العقل النظري والعقل العملي.

كما نجد هذه الفكرة أيضاً لدى كارل ماركس المدين بفلسفه إلى المثالية الألمانية وفي مقدمتها مثالية هيغل ، ناهيك أنه لخص عمله الفلسفي في جعل الجدلية تمشي على قدميها بعد أن كانت مقلوبة، مع هيغل ، على رأسها. هذه الصورة التي

رسمها ماركس تسمح لنا بأن نقول إن الجدلية الماركسية هي نفسها جدلية هيغل. فما تغير هو وضعها وليس جوهرها.

هذه الخصوصية الألمانية إذن نجدها لدى فلاسفة النظرية النقدية - وهي التسمية الفلسفية التي ارتضاها هؤلاء للبحوث التي كانوا يقومون بها-⁽¹³⁾ الذين رغم انخراط أغلبهم في التيارات الماركسية قد سعوا إلى ربط المشروع الفلسفي الذي كانوا بصدد إنشائه بالهيجلية.

لقد كتب هوركهايمر منذ سنة 1937، أي منذ توليه إدارة المركز: « إن الفلسفة وبالخصوص الفلسفة الاجتماعية لمدعوة بالحاح متزايد إلى الاضطلاع من جديد بالدور السامي الذي أناطه هيغل بعهدتها - وقد لبّت الفلسفة الاجتماعية هذا الدور ». ⁽¹⁴⁾

ومن شأن هذا الانتساب إلى هيغل أن يجعل التمسّي الفلسفي لهذا التيار الفكري مضادًا لتوجه فلسفيّ يحتوي على وجوه بارزة مثل شوبنهاور المعروف بعدائه لهيغل وبتشاؤمه وهيدجر الذي رفض قطعياً في "وجود والزمن" أن يكون مشروع فلسفة اجتماعية واكتفى بالبحث داخل الحقل الأنطولوجي عن الوجود الحقيقي في باطن الكينونة الفردية للبشر. ⁽¹⁵⁾

ويمثّل هيغل خلال الفترة الأولى من تاريخ مدرسة فرانكفورت رائداً للفلسفة الاجتماعية . ويعني ذلك أنه خلّص الفلسفة من قيود الشخصية المفردة التي أوقعها فيها كانط بفلسفته التي لم تتعدّ آفاق براديقم⁽¹⁶⁾ الذات. لقد ألقى هيغل بالوعي في تجربة جماعية وكونية يخوضها الروح منذ اللحظة الأولى التي انفصل خلالها عن الطبيعة وتتجلّى هذه التجربة في الدين والفن والسياسة وتجد في الفلسفة تعبيراتها المفهومية. وبالإضافة إلى ذلك اعتبر هوركهايمر أن هيغل قد خلّص الفكر الفلسفي من النزعة الترنسندنالية التي تبحث عن كلّ الإنجازات الفكرية والثقافية في شروطها القبليّة والذاتية إذ لم ينخرط هيغل في ما أسماه كانط ثورة كوبرنيكية. ⁽¹⁷⁾

وتظهر ذاتية الفلسفة الكانطية في هذا السياق النظري والتاريخي لفلسفة مدرسة فرانكفورت بوضوح أشدّ في الفلسفة العملية عندما نجد الذات لا تخضع إلى أي سلطة خارجها فهي التي تسنّ القانون الأخلاقي وتخضع له حرة.

فالكانطية فلسفة الشخصية المفردة أما الهيجلية فقد حررت عملية توعي الذات من قيود الاستبطان ودفعت الذات في غمار التاريخ ليكسبها شكلا موضوعيا يعبر عنه هيجل بمصطلح العقل أو الروح.⁽¹⁸⁾

وفلسفة هيجل اجتماعية لأنها حسب تعبير هوركايمر تقوم بـ« تحديد الفردي في مصير الكوني ولا تظهر ماهية الفرد ومحتواه الجوهرية في نشاطاته الشخصية وإنما في حياة المجموع الذي ينتمي إليه. وبهذا تصبح المثالية مع هيجل في أجزائها الجوهرية فلسفة اجتماعية»⁽¹⁹⁾

كما كتب ماركوز في "العقل والثورة" وبعد مدة من كتابة هوركايمر لنصته المذكور سابقا:

« ولقد كان هيجل آخر من فسّر العالم على أنه عقل، وأخضع الطبيعة والتاريخ معا لمعايير الفكر والحرية . وقد اعترف في الوقت ذاته بالنظام الاجتماعي والسياسي الذي توصل إليه الناس بالفعل، إلى وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدي إلى سلبها أو إنكارها، ومن ثمّ فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية، بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية».⁽²⁰⁾

ويتمثل الاختلاف الرئيسي بين هذين التصورين في أنّ ما يحدث لدى هيجل هو في العقل أولا في حين أنّ الحدث المرتقب من النقد الماركسي وفلسفة النظرية النقدية يخصّ المجتمع وكلنا يعلم أصل هذه الفكرة في أطروحات ماركس حول فويرباخ وخاصة الأطروحة الحادية عشر والقائلة بأنّ « الفلاسفة لم يفعلوا إلى حدّ الآن [الذي يتكلّم فيه ماركس] غير تأويل العالم في حين أنّ المطروح هو تغييره».⁽²¹⁾

ولنا أن نتساءل، الآن، عن السبب الذي دعا فلاسفة النظرية النقدية إلى الإعتماد على هيجل وليس على ماركس؟

لقد كان هؤلاء المنظرون في حاجة إلى هيجل لكي يتجاوزوا التّحدّي الذي آل بالفلسفة الماركسية إلى الانتهاء إلى نوع من تضخيم العلم وإعلاء البراكسيس وفي كلّ ذلك تفقد الفلسفة قيمتها. إعادة الاعتبار إلى الفلسفة هو العودة إلى اللحظة الهيجلية .

2- التوفيقية الهيجلية

إن رفع هيجل إلى درجة الرائد والمؤسس للفلسفة الاجتماعية لم يمنع فلاسفة مدرسة فرانكفورت من نقده في مسألة رئيسية تتعلق بنزعة التوفيقية بين العقل والواقع وبين الذات والموضوع وبين التاريخ والمطلق وبين المفهوم والاعتقاد.

هذا التوفيق بشئى أشكاله موروث عن الفكر الديني ويعني لدى هيجل في "فينومينولوجيا الروح" آخر أشكال الحقيقة أي الروح المطلق والذي هو التوفيق بين الوعي والوعي بالذات. ويتحقق التوفيق على صعيد المفهوم في الفلسفة بوصفها، لدى هيجل، موسوعة العلوم. ويوضح هيجل ذلك بقوله: «بما أن الفلسفة من كل جوانبها علم عقلي فإن كل جزء يمثل كلاً فلسفياً ودائرة من الكلية تنغلق على ذاتها... ويظهر الكل تبعاً لذلك كدائرة دوائر تمثل كل واحدة لحظة ضرورية، إلى حد أن يمثل نسق عناصرها الخاصة الفكرة كلها التي تتجلى أيضاً وبالتأكيد في كل عنصر مفرد».⁽²²⁾

تجد جميع إنتاجات الوعي لدى هيجل مكانتها في صلب الكل الذي تمثله الفلسفة. وليس هذا الكل سوى المطلق الذي تكشف الفلسفة عن حقيقته المفهومية.

والتوفيقية الهيجلية لا تعرف فقط على مستوى الوعي وإنتاجاته وإنما أيضاً على مستوى علاقة العقل بالواقع، وهذا ما تعلن عنه مقامة "مبادئ فلسفة الحق": «ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي».⁽²³⁾

أما تبرير ذلك فهو كما يلي: إن ما يعلمه لنا المفهوم - في الفلسفة - هو نفسه ما يكشف عنه التاريخ عبر التجربة الجدلية التي يخوضها الوعي. ومنتهى التجربة الفينومينولوجية يكون بتأليفية تتم فيها المصالحة بين الذات والموضوع اللذين كانا بدورهما وحدة قبل أن ينشطرا إلى قطبين تربط بينهما حركة جدلية معقدة وطويلة.

لم تكن التوفيقية الهيجلية موضع قبول مفكري مدرسة فرانكفورت. وقد تعقبوا في البداية خطى ماركس واعتبروا أن ذلك يمثل العنصر الإيديولوجي في فلسفة هيجل.

ومعلوم أن هيجل قد تجاوز فلسفة كانط بواسطة توفيقيته. وفلسفة كانط هي الفلسفة التي ارتبطت فيها النقائص والإحراجات بالعقلانية لتصبح مصيرها

المحتوم. وهي أيضا فلسفة الهوة القائمة دوما بين الممكن والواجب وبين الحرية والضرورة وبين الشيء في ظاهره والشيء في ذاته. ورغم الحلول التي قدمها كانط لتلك التناقض في جدله الترنسندنتالي فإن الفلاسفة الذين جاءوا إثره وهيجل أحدهم قد انبهروا بكيفية كشف كانط عن مشاكل العقل وبسطه لها أكثر من انبهارهم بالحلول التي اقترحها. وباختصار لقد تجاوز هيجل بتوفيقته [وهي الحل الذي قدمه لكي لا يبقى التناقض الجدلي مستمرا أبدا] ترنسندنتالية الوعي [وهو بدوره ركيزة المنهج النقدي الذي قدم كانط بواسطة الحل لتناقض العقل مع ذاته].

وقد بدت المصالحة الهيجلية لماركوز، منذ كتب "ماركسية ترنسندنتالية"⁽²⁴⁾ رمزا لانسياق هيجل في الأيديولوجيا البورجوازية. لذلك فقد انصب النقد على هذا الحل "المزيف" بما هو العائق الأيديولوجي الذي منع المنهج الجدلي الذي أتبعه هيجل من بلوغ النواة الثورية للنقد. فنقد الأيديولوجيا الهيجلية يبين أن توحيد هيجل بين الفكر والوجود ليس إلا مجرد عقيدة ذاتية خالية من كل حقيقة كونية.

وتتمثل مهمة الأيديولوجيا التوفيقية، وهذا أمر قائم منذ ماركس، في إخفاء الفكر لحقيقة الواقع البائس. ذلك ما عناه هوركهaimer عندما كتب عن هيجل "إن الفيلسوف قد اختار لنفسه الهدنة مع عالم غير إنساني".⁽²⁵⁾ وكذلك كتب أورنو، في نفس السياق، رداً على الأطروحة الهيجلية "لا يصبح العقل عاجزا عن فهم الواقع بسبب عجزه الشخصي بل لأن الواقع ليس هو العقل"⁽²⁶⁾ لذا تكون الخلاصة التي انتهى إليها فيلسوف الروح المطلق غير مطابقة للواقع التاريخي ومشوهة له.

وهذه المماهة التي أنجزها هيجل في فلسفته، أي في مجرد فكره، بين الذات والموضوع أو أيضا بين النظرية والواقع علامة انغلاق النسق وبلوغ الحركة الجدلية منتهاها الموجب. وهي أيضا السبب الأساسي وراء انهيار النقد على هيجل بوصفه تارة فيلسوف التولة البروسية وطورا رائد الدولة التوتاليتارية.

لقد انتهت تجربة الوعي التي بنى عليها هيجل كل فلسفته إلى إسقاط البعد الفردي منها بما أن الذاتي ينصهر في الجماعي ليصبح موضوعيا وكذلك آلت إلى حذف الاختلاف القائم بين المشروط والمطلق لكي يكتسب المشروط مظهر اللامشروط. لذلك فإن أساس نقد فلاسفة النظرية النقدية لهيجل هو تطبيق قاعدته

الجدلية على فلسفته هو بالذات. لذا لا يستثنى القول بأن لا قيمة للفلسفة إلا في كونها عصرها ملخصاً في الفكر فلسفة هيغل نفسها.

وبما أن النسق هو الأيديولوجي في فلسفة هيغل فإن نقده لا يتم ، حسب أدورنو، من الخارج فقط [أي بربطه بسياقه الاجتماعي والتاريخي من أجل الكشف عن زيف التناغم المزعوم بين العقل والواقع] وإنما يخضع النقد أيضا لقراءة داخلية للنسق تكشف عن الخلفيات المنطقية والمسلمات الميتافيزيقية التي توجه مسار فكر الفيلسوف وتوقعه عن إدراك حقيقة حدوده.

وهذه القراءة نجدها في ثلاث دراسات حول هيغل⁽²⁷⁾ حيث يسمى أدورنو إلى التمييز [والتمييز أحد معاني النقد] بين وجهين لهيغل. فأحد الوجهين [وهو موضوع اهتمامنا في هذه المرحلة من التحليل] يتعلق بالمطلق الذي جعل من هيغل ممثلاً للنزعة المحافظة أي النزعة الممجدة للدولة في شكلها الليبرالي. وهذا الوجه في نظر أدورنو شاهد على انغلاق الوعي على ذاته وعدم قدرته على الاعتلاء فوق ذاته ليصبح موضوع تأمله. وهذا ما أوقع الوعي الذي تروي الفينومينولوجيا ملحمته في حيويتها وحركيتها المعقدة وتبسط "الموسوعة الفلسفية" نسقه بشكل يبدو للوهلة الأولى سكونياً .

و"جدلية التنوير"، كتاب مشترك بين هوركهايمر وأدورنو، حمل تطورا في تصوراتهما الفلسفية وهما في المهجر إبان الحرب العالمية الثانية. هذا الكتاب يمكن اعتباره، مثلما ذكرنا ذلك سابقا، إعادة كتابة "فينومينولوجيا الروح" على ضوء نتيجة سلبية فرضتها الأحداث المؤلمة التي شهدتها القرن العشرون. هذه النتيجة التي تشابكت فيها هيمنة الحرب ومنتجات العلم التخريبية وويلات التوحش النازي كذبت عينيا كل توفيقية. وعلى ضوء هذه النتيجة السلبية أصبح كل قول بالمصالحة في نظر فلاسفة النقد تعنينا إيديولوجيا يخدم النظام البورجوازي وذلك بإخفاء التناقضات التي تنخره من الداخل وتبقى بدون حل. وهذا هو المعنى الذي يقصده أدورنو رداً على المصادرة الهيجلية القائلة بأن الكل هو الحقيقة عندما يكتب أن «الكل هو اللاحق»⁽²⁸⁾. وحقيقة ذلك أن هيمنة المفهوم على الوجود في كليته انعكاس لواقع محكوم بالهيمنة والقمع. وليس أدل على ذلك من أن الدولة التوتاليتارية تمثل نتيجة منطقية للتنوير وحجة

دامغة على إفلاس قيم الحرية والعقل والتقدم وانتشار عدمية واسعة النطاق لاحظ نيتشه بوارها الأشد خطورة.

وتمثل النازية وكارثة معاداتها للسامية على وجه التحديد الخلفية الأساسية التي حركت كتابات مدرسة فرانكفورت منذ هاجر أغلب أفرادها [اليهود] إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وقد تحدث هوركهايمر آنذاك عن خسوف العقل الموضوعي في المسائل العملية والاستطبيقية وانتصار العقل الذاتي عليها أي العقل مثلما تتصوره الوضعية والبراجماتية. [29] ذلك ما جعل هوركهايمر يكتب: «إن الدفاع على أن للمبدأ الوضعي صلات خفية مع المثل الإنسانية، مثل الحرية والعدالة ، أكثر من بقية الفلسفات، لهو اقرار لخطأ». (30)

كـليانية العقل [وهو التعبير الفلسفي عن الأيديولوجيا التوتاليتارية] هي الوجه الآخر للعقل الأداتي. ويمثل العقل الهيجلي السلف المباشر له. وهذا ما ركز عليه يورغن هابرماس في كتابه "معرفة ومصالحة" لما قرن بين تبذد نظرية المعرفة، ومن ثمة انفصام العلاقة المعرفية بين المعرفة والمصالحة، ونقد هيجل لنظرية كانط على أساس مسلمات فلسفة الهوية. انتصار الهوية فصح المجال أمام إنكار الوضعية لها بدعوى أنها ميتافيزيقا خالية من المعنى.

ينفق فلاسفة مدرسة فرانكفورت في نقد انغلاق النسق الهيجلي، كما لاحظنا ذلك سابقا، مع المفكرين الذين أدانوا هيجل بسبب نزعه المحافظة والبيئة في فلسفة الحقّ وبسبب مبالغاته الاستفزازية. ويرفضون كذلك التبسيط والتسطيح اللذان آلت إليهما فلسفته في أوروبا الشرقية بفعل ربطها الشديد بالمعنى المباشر.

لكن إدانة هيجل بسبب الخلاصة الأيديولوجية التي انتهت إليها فلسفته لم تتم دون بحث له عن أعذار فلسفية. ويظهر ذلك في الفقرة الموالية لأدورنو: "لم يتأت [المطلق الهيجلي] من نقص في الموضوع أو بسبب لبس طراً على فكره وإنما هو الضريبة التي كان على هيجل دفعها لما أوجب على نفسه الموضوع المطلق الذي اصطدم بحدود الفكر الواضح دون مقدرة على رفعها. وتجد الجدلية الهيجلية حقيقتها القصوى في ما تركته قابلاً للطعن ،حقيقة استحالتها وذلك لما لا تتوصل الجدلية بوصفها ملحمة الوعي بالذات إلى الوعي بذلك". (31) فالمطلق ناتج من رغبة يولدها

منطق النسق. فالدافع إلى المطلق فلسفي رغم أنه ليس كذلك. إنها علامة على نسيان الفيلسوف محدودية فكره. وتمسك هيغل اللامشروط بالمفهوم وبالإيمان بقدرة العقل الفلسفي على صهر الوجود في مصنع المفاهيم بحيث لا شيء يستعصي على جبروته فكرة نبه كانط من قبل إلى مغبة سحرها واقترح نظرية حدود تعصم العقل من البقاء فريسة للوثوقية، وهي فكرة أرسى عليها هيدجر، من بعد، بناء أنطولوجيته ليعترف الإنسان بأنه كائن نحو الموت. ولكن هيدجر مثله مثل كانط لم يقص المطلق من دائرتي الفكر والمعنى كما فعل ذلك الوضعيون.

وبقطع النظر عن تباين الأجوبة وتعددها فإن السؤال الكامن خلف هذه الأجوبة يمكن لنا طرحه على النحو الآتي: إن كان العقل محدودا فهل وعيه بحدوده يجعله يدرك اللا محدود؟ أو بتعبير آخر إذا كانت حدود الوعي هي لا وعيه فهل وعي الوعي بلا وعيه يرفعه إلى درجة مطلق الوعي؟

هذا السؤال جوهرى لأن نقد فلاسفة النظرية النقدية لهيغل يحمل وعيا بلا وعي هذه الفلسفة فهل ذلك يشرع لهؤلاء ادعاء المطلق الذي أنكروه على فلسفة هيغل؟

إن الإجابة على هذا السؤال رهينة تحديدنا لمعنى الجدلية في النظرية النقدية وتمييزها عن الجدلية في الإستعمال الهيجلي.

3 (الجدلية في مدرسة فرانكفورت

لاشك في أن الجدلية تمثل أهم المسائل التي استولت على اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت على الدوام. وحضور هذا اللفظ في عناوين لوحدها من أهم مصادر النظرية النقدية [جدلية التتوير والجدل السلبي] ليس مجرد حضور لفظي بل إن مضمون ما كتبه المنظرون الأوائل يركّز على هذه المسألة التي استقطبت اهتمام الكثير من الفلاسفة المعاصرين.⁽³²⁾

وقد تركز عملهم على الجدلية الهيجلية، كما رأينا ذلك سابقا، على نقد الخلاصة التي توصلت إليها والتي مثلت الوجه السلبي لهذه الجدلية وفصل ذلك عن الجدلية كمنهج كفييل بأن يحافظ على حياة الفلسفة وعلى ارتباطها الوثيق بأحداث التاريخ.

وقد تمّ الارتكاز في المرحلة الأولى من نشأة النظرية النقدية على الممارسة الثورية كفتحة تمكّن [النفي الجدلي] من تحريك الفكر والتاريخ معا نحو الحلّ الجذري. فلقد راهن هؤلاء المفكرون منذ البداية على البراكسيس الثوري للطبقة العاملة ميدانا لحركة النفي في الواقع. وقد كانت الجدلية في المرحلة الأولى تحيلهم إلى ماركس الشاب، أي ماركس الهيجلي كما تبينته "مخطوطات 1844" مثلا أو "الإيديولوجيا الألمانية". لقد جعلتهم رغبتهم في تجاوز الأزمة التي قبعث فيها الفلسفة الماركسية نتيجة سيطرة النزعة الميكانيكية على أغلب مفكري الأممية الثانية، هذه الرغبة جعلتهم يلتجئون إلى كتابات ماركس الشاب. وهذا معنى العودة إلى هيجل.

أما المرحلة الثانية المشار إليها بجدلية التّوير فهي تنطلق من تكذيب مباشر للخلاصة الهيجلية وتحافظ على التناقض كمحرك أساسي للعقل والتاريخ.

ويدعونا هوركهايمر وأدريانو عبر مقولة العقل إلى الوقوف عند التناقضات التي تشقّ الحضارة الغربية عبر التاريخ والتي لم تجد لها إلى الآن حلاً فعلياً. ومن مظاهر التناقض الذي وقع فيه العقل ما يمكن التعبير عنه بجدلية العقل والأعقل. فالعقل قد نشأ كنفويض للأسطورة وبلغ تناقضه معها أوجه مع التّوير الذي شهد انتصار العلم الطبيعي والتكنولوجيا المرتبطة به. ويبدو العقل من خلال هذه الأطروحة قادرا على بناء ذاته بذاته فيكون بذلك مرجعا لنفسه. لكن هذا المظهر الكلياني للعقل تناقضه الأطروحة التي يدافع عنها فلاسفة مدرسة فرانكفورت والقائلة بأنّ العقل يحطم ذاته وينتهي إلى ميثولوجيا أي إلى لا عقل. وتحول العقل إلى لاعقل يتعلّق أساسا بالمسائل العملية. ومن شأن هذا التناقض أن يشطر العقل ومن ثمة العقلانية إلى اتجاهين اثنين: الأول يتصل بالفلسفة المثالية الألمانية من كانط وفيشته وشلينج وهيجل إلى ماركس وتمثله النظرية النقدية التي لا تلقي بالملق دون نقد. أما الاتجاه الثاني فتمثله الوضعية والبرغماتية رغم ما يبدو من اختلاف بينهما. فالأولى تعزز ثقة لا محدودة في العقل العلمي وتؤسس تبعا لذلك عقلا علميا كليانيا وأداتيا. أما الثانية فقد جعلت من النجاعة التجريبية معيار الحقيقة الوحيد. ويتفق المذهبان في إنكار وجود حقيقة موضوعية خاصة بميادين الأخلاق والسياسة والفن والفلسفة.

يتمثل الحل النقدي لنقيضة العقلانية في دحض كل المواقف التي تنمي بأسا من العقل يؤدي إلى اتخاذ مواقف لا عقلانية من العقل ومن مبادئ عملية، تلازمت مع نشأته وتطوره، كالحرية والعدالة والسعادة. ولكن هذا الحل يصبح بدوره إشكاليا بمجرد أن نتفطن إلى القناعة التي نمت لدى هؤلاء المنظرين وتتلخص في يأسهم من إمكان تحقق حرية الإنسان.

فالجدلوية التي طوعها هؤلاء الفلاسفة لتعكس تصوراتهم إبان الحرب العالمية الثانية وإثرها غير هيكلية بمعنى أنها تحذف من مسار الجدل النتيجة التي آل إليها العقل الذي سقطت كونيته في بوتقة الأيديولوجيا وانكشف في حقيقته عقلا أدواتيا ضيقا لأن دائرته لا تتسع إلى القيم. كما أن هذه الجدلوية غير ماركسية لأنها أسقطت من مسلماتها قدرة الطبقة العاملة على تحقيق الثورة. وذلك ليس فقط لأنها عاجزة عن انجازها بل أساسا لأن الثورة مستحيلة.

لكن أي معنى يكون للجدلية وأي معنى يكون للعقل لما لا يبقى العقل الجدلي توفيقيا [هيجل] ولا يوتوبيا [ماركس]؟ خطورة هذا السؤال متأنية من كونه يطرح معضلة انفصام الجدلوية عن البراكسيس. ألا يقضي ذلك على العقل بأن يتوقع على ذاته ضعيفا حسيرا؟ يقودنا هذا السؤال بتفرعاته إلى جوهر مسألة معنى الجدلوية.

يقول فجرسهاوس في كتابه عن مدرسة فرانكفورت: "لقد كانت الجدلوية تعني بالنسبة إليه [ويقصد أدورنو] إمكان تحطيم الخرافات والأوهام من عدد كبير من الظواهر المعاصرة".⁽³³⁾ وهذا هو معنى نعت أدورنو الجدلوية التي يمارسها بكونها سلبية أو على الأصح سالبة. فهي تمتنع عن الإقرار بنتيجة موجبة على المستوى العملي. ويمثل هذا الموقف- الذي جلب الحكم الأيديولوجي على أعضاء مدرسة فرانكفورت آنذاك بأنهم تحريفيون- بالنسبة لأدورنو غنما للفلسفة⁽³⁴⁾ التي استفادت من عدم تحققها، كتب أدورنو هذا وهو يستحضر الأطروحة الحادية عشرة لماركس عن فورباخ.

وتنتج السلبية حسب أدورنو عن الصدمة التي يحدثها فتح النسق الهيجلي: «إن السلبية هي صدمة المفتوح»⁽³⁵⁾ وليست هذه الصدمة حسب أدورنو عديمة المعنى إلا بالنسبة لعديم المعنى، أي لا تكون كذلك بدون معنى إلا بالنسبة لمن لا يرى المعنى إلا

في المطلق. وهكذا تتعارض الجدلية مع الإطلاقيّة دون أن تسقط في شرك النسبيّة: «تتعارض الجدلية بنفس الصرامة مع النسبيّة ومع الإطلاقيّة». (36)

ولا يقصي الجدل السلبي العنصر غير المتناغم مع العقل من العقل. وهذا ما يكفل عدم تضخم العقل إلى درجة الكليانية وعدم تقلصه إلى درجة الميثولوجيا. يقول أدرنو في دراسته عن هيجل: «من وجهة نظر العلم، يدخل في المعقوليّة الفلسفيّة نفسها، كلحظة، شيء ما من اللامعقول وينبغي على الفلسفة ابتلاع هذه اللحظة دون انسياق في طريق اللاعقلانية. إن المنهج الجدلي برمته سعى نحو الإجابة على هذه الضرورة وذلك بالتحرر من تأثير الفوري وبالانكشاف في بناء مفهومي واسع النطاق». (37)

فالمنهج الجدلي كما تصوّره أدرنو إذن يقوم على حركة دائبة للعقل لفهم معنى النفي يحده حذر من إهمال اللاعقلي أي الفوري أي المائل هنا والآن، لأن ذلك يمثل خطأ الفلسفة الهيجليّة التي بنت نسقها بأكملها في العقل فأوقفت حركة الآني وأبقت على العقل بمفاهيمه خارج الواقع.

مفهمة الوجود ضرورة فلسفيّة ولكن هذه المفهمة يخترقها اللامعقول لذلك فإنّ النظريّة النقدية مدعوة إلى فكّ هذه المعضلة عن طريق النفي. واللامعقول أو اللامفهوم هو الذي يفجر النسق فلا تبقى الهوية هي الغاية لمسار النفي. وهكذا تنقلت اللاهوتيات، وهي نقائض الحداثة وعددها غير محدد، من قوقعة النسق والمطلق.

يعني الجدل السلبيّ إذن تحرير اللاهوتية من قبضة الهوية وذلك بواسطة المفهوم. فالمسألة كلّها تتعلّق بتجاوز جدلي لمنطق الهوية بواسطة منطق اللاهوتية. الجدل السلبيّ هو فلسفة اللاهوتية وفي هذا السياق يقول أدرنو: «يعني التفكير الفلسفي تفكيراً بواسطة نماذج والجدل السلبي هو مجموع فكر في نماذج». (38)

ويعتمد تفكير النماذج على خلفيتين أساسيتين تتمثل الأولى في استحالة فلسفة الأنساق، استحالة التفلسف داخل نسق بعد هيجل. ويمتثل نيتشه في هذا الإطار قدوة هؤلاء الفلاسفة - ونخص بالذكر منهم أدورنو- في أسلوب كتابة الفلسفة. فالفلسفة تكتب في شكل شذرات وتلميحات تستفيد من الفن والخطابة والبلاغة. أمّا الخلفية الثانية التي تفترضها كتابة الفلسفة في شكل نماذج فهي النزعة الصوفيّة التي اتضحت معالمها في كتابات فلاسفة مدرسة فرانكفورت في أثارهم الأخيرة. فالكليّة الكاذبة أو

اللاهوية تتكشف آثارها للتأمل في أشد الأشياء صغرا و« تفاهة » كما تظهر في أعظم المواضيع وأخطرها على الوجود. تشير إليها ومضة إشهارية عابرة وحرب عالمية ثانية على حدّ سواء. كلها تشير إلى كلية لا تتعين إلا بواسطة العمل المفهومي للجدل السلبي.

4- تعقيب: بيننا وبين هيغل ومدرسة فرانكفورت:

اهتمامنا بهيغل جزء من الاهتمام العالمي به. ولهذا الاهتمام ما يبرره لأن عظمة الفلسفة الهيجلية تكمن في قدرتها- بفضل منهجها الجدلي- على خلق أسباب تجاوزها لدى قارئها. وتبعاً لذلك لا معنى للحديث عن اهتمام خالص لوجه هيغل أو لوجه الفلسفة. كما لا معنى للحديث عن هيجلية مذهبية. فهيجل هو الفيلسوف الذي لما يستدعينا إلى التفكير معه سرعان ما يستفزنا لكي نفكر ضده. ولكن ما معنى التفكير ضد هيغل؟

لقد مكنتنا كتابات فلاسفة مدرسة فرانكفورت من مثال ثري عن كيفية التعامل النقدي مع الفلسفة الكلاسيكية عموماً وفلسفة هيغل بصورة خاصة. ونحن إن لم نتعامل مع فكر هذه المدرسة مثلما تعامل مفكروها مع أسلافهم نكون فشلنا في استيعاب الدرس الفلسفي العميق الذي خلفه لنا روادها.

ويتحوصل الدرس في نظرنا في ارتباط الفلسفة، من جهة، بجذورها مادية كانت أو مثالية. فليس ثمّة فلاسفة قد حسم أمرهم وليس ثمّة حكم نهائي في الميدان الفلسفي. فهيجل لا يزال مرجعاً للقراءة وهذا ما عناه أورتونو في مقاله عن كيفية قراءة هيغل قراءة نقدية تميز بين ما يمكن تجاوزه وما يمكن الاحتفاظ به والبناء عليه في هذه الفلسفة. وتعلمنا، النظرية النقدية، من جهة أخرى، أن الفلسفة في علاقة وثيقة بتجربة الفعل البشري في العالم. وعدم تكرار فعل التفلسف بالجديد في تلك التجربة لا يضاهيه من حيث السلبية سوى الاكتفاء بالنص الفلسفي ومعالجته بضرب من المثالية الفجة والمقطوعة عن السياقات التاريخية لنشأتها وامتداداتها العملية. وتبعاً لذلك بدأ لنا نقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت لانغلاق النسق الهيجلي، خاصة خلال فترة الهجرة خارج ألمانيا، متلازماً مع صعود النازية وما أحاطت بها من أحداث مريعة على الساحة العالمية. وعلينا أن لا ننسى يهوديتهم وما جرته عليهم من ويلات. هذا

الحدث كان مائلا في أطروحاتهم الفلسفية الجوهرية بثقل وكثافة شديتين. فالتعبيرة الخارجية للانغلاق لديهم، هي النازية المجسدة لتوحش العقل الأداتي. لقد استبطنوا هذه الفكرة في عمق وعيهم الفلسفي وأحدثوا منعرجا حاسما في إنتاجا تهم الفلسفية.

ويبدو لنا أن اليوم شبيه بالأمس لأن هذا الأخير لا زال جاثما علينا بكلاكله. فالانغلاق لا يزال واقعا يغرقنا إلى حد الأعناق رغم بريق الانفتاح الكاذب والذي يهال له الكثيرون تحت شعارات العولمة . إننا لم نبرح بعد الدائرة المغلقة التي طوقنا بها الاستعمار. لقد خضنا تجربة الاستعمار واصطدمنا بالعقل الأداتي قبل انكشاف حقيقته للنقد. فالاستعمار حدثنا التاريخي وواقعا الاجتماعي الذي لم نفه حظه من النقد. والسبب الرئيسي لذلك يكمن في أن إيديولوجياتنا الرسمية تصوره في شكل سحابة عبرت سماءنا بسرعة أو في شكل فرصة أتاحت لأخبارنا لكي يبرهنوا على زعاماتهم فنتغنى بها إلى الأبد.

ولئن كانت النازية الحدث المؤلم الذي اثر بعمق في التجربة الفكرية لهؤلاء الفلاسفة فبحثوا عن الحل من خلال إعادة قراءة الإرث الفلسفي السابق فإن الصهيونية اليوم لأشد وأنكى من النازية. إنها سرطان ينخر ما تبقى من جسم شرقنا وغربنا. إنها إحدى مظاهر الكليانية التي تحاصرنا. ورغم أنها كاذبة أمام النظر النقدي فهي لا تزال توقع الكثير منا في كآبة قاتلة وكأنها قدر العالم ومصيرنا المحتوم. نحن في أمس الحاجة إذن إلى نقد هذا الانغلاق دون التخلي عن سلطة العقل.

والكليانية نعيشها أيضا في أنظمتنا المهوسة بالانغلاق إلى درجة الاختناق. والمؤلم في كل ذلك أن الانغلاق المضروب علينا من الخارج يلهينا عادة عن التركيز على حليفه الداخلي.

والكليانية حاضرة أيضا في وعينا الديني أو على الأصح في وعي غالبية لم ترق مواقفها فوق الحماس الفياض أو الحساب الضيق. إذ المقاومة الجذرية للانغلاق لا تكون فعلا كذلك إن كانت مجرد محاولة للخروج من دائرة مغلقة لنجد انفسنا من جديد واقعين في انغلاق آخر. وهذا ما يجعل المقاومة رغم حدتها سطحية. وليس هذا حطا من شأنها.

يمكن إذن لمقولة الانغلاق أن تكون منطلقا لعمل نقدي بعيد عن كل توفيقية أيديولوجية يمكننا من أن نرتقي إلى كونية إنسانية فعلية منفتحة وغير إقصائية.

إننا، اليوم، حيثما ولينا وجوهنا نرى آثار هذه الكليانية الخطيرة وذلك بعد أن انتابتنا نشوة عابرة لسقوط الأنظمة التي كانت تسمى خلال الحرب الباردة بالأنظمة التوتاليتارية. لقد بدأنا ندرك أن ما وقع ليس إلا انتقالا من انغلاق ذي قطبين إلى انغلاق حول قطب واحد.

لكل تلك الأسباب لم نتجاوز بعد اللحظة الهيكلية التي أفضت إلى انتصار العقل الأداتي. لذا تكون حاجتنا ملحة إلى جدل ينفي الانغلاق والتوفيقية التي تسنده في سرانه وضرانه. نحن في أمس الحاجة إلى تحليل جدلي لواقعنا يدرك الكلية وانغلاقها في الومضة الإشهارية كما في الغارة الجوية، في تربيتنا لأطفالنا كما في تأديب حكمانا لرعاياهم. فهذه الكليانية، كما قلنا سابقا، ليست متعينة في الظواهر الكبرى مثل الدولة والدين والسياسة العالمية فقط بل وأيضا في أصغر السلوكات وأبسطها. وإدراكنا لكل ذلك شرط لنفيه. ونحن لا نعتقد المغالاة لما نعتبر أن تأصيل الوعي بالانغلاق مهمة تاريخية لكل مفكرينا ومنقفيها. ولئن لم يكن الوعي غاية في ذاته فإن الموجب لا يتأصل بدون دحض لشيء ما هو نقيضه.

الهوامش:

1- يقول كارل لوفيت: «رفع جوته الألب الألماني إلى مرتبة الألب العالمي ورفع هيجل الفلسفة الألمانية إلى مرتبة الفلسفة الكونية».

Karl lowith : De Hegel à Nietzsche. Traduit par Rémi Laureillard. Paris. Gallimard. 1969. p17.

2- ومن بين الجمعيات الفلسفية المختصة اليوم في فلسفة هيجل نذكر على سبيل المثال:

في أمريكا: The Hegel Society of America

في بريطانيا: The Hegel Society of Great Britain

Horkheimer M. Adorno T.W :La dialectique de la raison Fragments. Gallimard. Paris .1974.

4- أنظر مقال هابرماس: تواطؤ الخرافة والأنوار: هوركهيمر وأدورنو في:

Le discours philosophique de la modernité. Gallimard .Paris 1988.pp128-156.

ويوجد تعريب لهذا الكتاب: الخطاب الفلسفي للحدائث قامت به الدكتورة فاطمة الجبوشي عن منشورات وزارة الثقافة. دمشق 1995.

5- Adorno : La dialectique négative .Payot.Paris1978.

6- Horkheimer :Eclipse de la raison. Payot. Paris1974.

7- Marcuse: L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité. Minuit. Paris 1972.

8-Marcuse: Raison et Révolution (Hegel et la naissance de la théorie sociale) Minuit.Paris.1968.

ترجمة الدكتور فواد زكريا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت. 1979

وفعلا لقد كتب مؤلفه عن أنطولوجيا هيغل سنة 1932 وبعد ذلك بتسع سنوات نشر كتابه الثاني. ففي كتابه الأول اعتبر خلف ديكتاي وهيدجر أن الحياة مقولة جوهرية في النسق الهيجلي وأن الفكر نتج من الحياة وهما ينتميان إلى هوية تاريخية. ولكنه صرف اهتمامه في الكتاب الثاني عن الهوية وركز على النقد أو البعد السالب للجدل باحثا عن وحدة تصنعها الممارسة العملية بين العقل والواقع. وتجدر الملاحظة أن ماركوز قد اهتم، في هذا الكتاب عن هيغل بكتابات ماركس الشاب والتي رأى فيها " أول تعبير صريح عن عملية التشيؤ التي يحيل فيها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الناس إلى علاقات مرضوعية بين أشياء" العقل والثورة ص 273 أنظر أيضا:

Jay (Martin) : L'imagination dialectique. (histoire de l'école de Francfort 1923-1950). Payot. Paris1977. وما يليها صفحة 94

9- Habermas(J) : Connaissance et Intérêt .Gallimard.Paris1976.

10- ج. لوكتاش: التاريخ والوعي الطبقي. الدكتور حنا الشاعر. دار الأندلس. بيروت [د.ت].

11-Korsh(K) : Marxisme et philosophie.Minuit. Paris1964.

12- وهو موضوع أثاره ماركس في تحليله لحركية السلعة وعلاقة ذلك باغتراب وعي العمال. وقد ركز عليه ماكس فيبر وكذلك جورج لوكتاش. أنظر: التشيؤ ووعي البروليتاريا. في التاريخ والوعي الطبقي. مذكور سابقا من ص 79 إلى ص 181.

13- Jay (M) : L'imagination dialectique(histoire de l'école de Franc fort 1923-1950) Payot.Paris.p11

14- Horkheimer (M): La situation actuelle de la philosophie et les taches d'un Institut de recherche sociale in Théorie critique.Payot Paris 1978. p.71-72.

15: نلسه ص 86.

16- Paradigme أو نموذج إرشادي بالمعنى الذي حدده توماس كون في بنية الثورات العلمية. أنظر ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة 1992.

17- ويتلخص معناها في تحول البحث الفلسفي نحو تلخص علاقة الذات بالشروط القبلية للمعرفة عوضا عن الاهتمام بعلاقة الذات بمواضيع المعرفة. أنظر مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل المحض.

18- من الفضل ما كتب ماركوز حول موضوع تحول اهتمام الفلسفة الغربية من مقولة العقل إلى مقولة المجتمع أو من الجدل المثالي الذي يمثل هيجل آخر حلقاته إلى الجدل المادي الذي نجده حاضرا أيضا في فلسفة هيجل، وهذا معنى اعتبارها مرجع الفلسفة الاجتماعية، نصان: الأول كتبه سنة 1937 كتعقيب على نص هوركهايمر [النظرية التقليدية والنظرية النقدية] وعنوانه الفلسفة والنظرية النقدية. ونجده في: Culture et société. Minuit. Paris 1970. أما النص الثاني فهو: العقل والثورة "مذكور سابقا".

19 - هوركهايمر: المرجع السابق ص 68.

20 - ماركوز: العقل والثورة. مذكور سابقا ص 249.

21- Marx(K) : Oeuvres3(Philosophie Gallimard. Paris 1982 p1033.

22- Hegel: Encyclopédie des sciences philosophiques. Vrin. Paris 1979. p157.

23- Hegel : Principes de la philosophie de droit Vrin . Paris 1975. p55.

24 - كتب هذا المقال منذ سنة 1931 وهو تحت تأثير الأنطولوجيا الهيدجيرية. كتبه ضد ماكس أدلار الكاتطي المحدث والذي اعتبر الجمع بين ماركس وكاتط ممكن بل ضروري من أجل تأسيس إيستيمولوجيا التجربة الاجتماعية. ويرى ماركوز عكس ذلك استحالة الجمع بين كاتط وماركس أي استحالة إيجاد تكامل بين معقوليّة صوريّة و قبليّة من جهة وفلسفة التجربة الإجماعية من جهة أخرى. أنظر:

Marcuse: Marxisme transcendantal ? in Philosophie et révolution. Edition Denoel. Paris 1969.

25- Horkheimer : Théorie traditionnelle et théorie critique. Gallimard Paris. 1979 p34.

26 - Adorno :Trois études sur Hegel. Payot .Paris 1979 p97.

27 - وعنوانها : Skoteinos ou Comment lire : من ص 101 إلى ص 161.

28 - Adorno: Le contenu de l'expérience in Trois études sur Hegel p98

29 - مثل ديوي وويلن وسنتياتا. أنظر ماركوز:العقل والثورة [مذكور سابقا]

30- Horkheimer: Eclipse de la raison. p94 (مذكور سابقا).

31 - أدورنو: المرجع السابق ص 21-22.

32- ونخص منهم بالذكر: ديلتاي: هيجل الشاب ولوكتش في كتاب بنفس العنوان ولينين في دراسات فلسفية (1914-1916). يوهيدجر في درسه عن فينومونولوجيا الروح وأرنست بلوخ في ذات وموضوع (توضيحات عن هيجل) يوهابرماس في: مفهوم الحداثة لدى هيجل وآفاق ثلاثة: الهيجليون اليساريون والهيجليون اليمينيون ونيتشه. نجد ذلك في القول الفلسفي في الحداثة. هذا إن استثنينا كتابي أدورنو المذكورين سابقا.

33 -Wiggershaus(R): L'école de Francfort.Histoire, développement, signification. Puf.Paris1993p180.

34- أدورنو: الجدل السلبي. مذكور سابقا ص11.

35- نفسه ص32.

36- نفسه ص35.

37- أدورنو: ثلاث دراسات حول هيجل. مذكور سابقا ص120

38- أدورنو: الجدل السلبي ص30.

من جدل العقل إلى هرمينوطيقا النص الفلسفي:

جادامر قارئاً هيغل

ماهر عبد المحسن

تمهيد:

إن العلاقة بين جادامر وهيغل هي علاقة بين نوعين من التفلسف مختلفين تماماً، إذ إن كلا الفيلسوفين ينتمى إلى عصر فلسفي مختلف عن الآخر، وتشهد المائة عام الفاصلة بينهما تاريخ التحول الفلسفي من الفكر إلى الواقع، ومن الكلي إلى الجزئي، ومن الطبيعة إلى الإنسان.

ويكفى أن نلقى نظرة سريعة على تطور الجدل بعد هيغل حتى نتبين ذلك التحول الكبير في مسار الفكر الفلسفي الغربي. فإذا كان الجدل الهيجلي يقوم على المنطق الذي هو بحث في طبيعة العقل أو دراسة للفكر الخالص، أي للنسيج الذي يتألف منه الفكر بغية الكشف عن طبيعته وماهيته، بمعنى أنها دراسة للفكر من أجل الفكر وحده، فإن الجدل ما بعد الهيجلي قد اتخذ صورة أكثر عيانية والتحاماً بالعالم المعيش، سواء على المستوى الفردي كما قدمته الوجودية أو على المستوى الجمعي كما قدمته الماركسية - فلا غرابة أن نسمع عن جدل المشاركة، وجدل الحواس، وجدل العاطفة، بالإضافة إلى المشروعات التي تهدف إلى تأسيس فلسفة جديدة للعلوم في إطار الجدل العلمي، وتلك التي تهدف إلى تأسيس أنثربولوجيا شاملة في إطار جدل الإنسان⁽¹⁾.

الفلسفة بين العقل والأسطورة

قبل أن نتطرق إلى قراءة جادامر لهيغل علينا أن نضع أيدينا على مناطق الاتفاق والاختلاف بين فكر الفيلسوفين حتى نقف على الخلفيات الفلسفية التي حدثت بجادامر إلى قراءة هيغل على هذا النحو وليس على نحو آخر، إن هرمينوطيقا جادامر تعلمنا أن ليس ثمة معنى وحيد أو قراءة أخيرة للنص وإنما ثمة اقتراح وزاوية خاصة للنظر، ليس ثمة قراءة موضوعية غير متحيزة، وإنما هناك رؤية ذاتية يقف وراءها تراث ثقافي ضخم يشكل شخصية القارئ وينعكس بالتالي على

قراءته، ومن ثم فهمه للنص.

إن جادامر بوصفه فيلسوفاً ينتمي إلى الفكر الفلسفي الذي ساد أوربا فسي المرحلة ما بعد الهيجلية، فإنه من ذلك الطراز من الفلاسفة الذي لا يهتم "بالنسق" الفلسفي المغلق، وإنما يهتم أكثر بالواقع المتعين والإنسان التاريخي المرتبط بزمان ومكان محددين. ولعل من أهم النقاط التي يمكن أن تساعدنا في الكشف عن مناطق الاختلاف بين الفيلسوفين هي علاقة كلا منهما بالفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أفلاطون. وفي هذا الصدد نجد أن هيجل قد تأثر بأفلاطون في كثير من الأفكار من أهمها في بحثنا الحالي ما يأتي:

- اهتمام أفلاطون بالكليات، واعتباره الكلي أو الفكر هو الأساس الحقيقي وراء هذا العالم.

- تفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

- أن الجدل في سيره عند أفلاطون لا يتعامل قط مع المحسوسات أو الأشياء الجزئية، ولكنه ينتقل بين كليات فحسب، فليس الجدل مجرد ارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات، ولكنه في اصطلاح أفلاطون عملية عقلية خاصة بمرحلة المثل فقط.

- أن المثل حقائق موضوعية مستقلة عنا، فهي ذات وجود مستقل منفصل في عالم فوق الزمان والمكان⁽²⁾.

والحقيقة إن الموقف مع جادامر يختلف تماماً، فقد تعامل جادامر مع فلسفة أفلاطون من منطلق فيولوجي يجعل من اللغة الأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه فهم وتفسير أفلاطون إذا أراد المرء أن يتجاوز التفسير التقليدي الذي افترض وجود نظام مستتر - مذهب المثل - خلف لغة أفلاطون والتي ينبغي تشريحها تحليلياً للحصول على المذهب المضيء⁽³⁾.

ولقد ساعد جادامر في تبني هذا الاتجاه أساتذته في ماربورج Marburg وعلى رأسهم بول ناتورب Paul Natarp الذي يرجع إليه الفضل في قلب المفاهيم التقليدية عن المثل الأفلاطونية، فالمثل - كما يراها - أكثر من كونها تملك وجوداً

خاصاً ومستقلاً كانت تقريباً تشبه الفروض، أو الصور العقلية، ويعنى هذا أنها كانت حدوساً ذاتية تخضع للاختبار للملائمة مع الواقع المدرك، ولقد كانت لهذه الفكرة تطبيقات عميقة بالنسبة لجادامر الشاب، لأنه إذا كانت المثل ليس لها وجود مستقل ومطلق، إذن فالمعنى فى الفلسفة الأفلاطونية ينبغي أن يتحدد بواسطة السياق، وأفلاطون ينبغي أن يرى كفيلسوف تفسيري أو تأويلي أكثر من كونه فيلسوفاً منهجياً⁽⁴⁾.

لقد كان جادامر مدفوعاً بالرغبة فى الإجابة عن السؤال: كيف يكون ممكناً جعل نص يوناني مثل فيليبوس Philebus لأفلاطون، الذى يتحدث عن الخير فى الحياة الإنسانية، يتحدث من جديد من خلال الخبرات الأساسية لعالمنا المعيش؟ لقد كان من الضروري جعل المفاهيم المستخدمة بواسطة اليونانيين تتحدث ثانية⁽⁵⁾.

وقد أتت الإجابة فى تحول مركز الثقل من عالم المثل كنظام مستتر إلى كلمات أفلاطون وأساطيره، فلسفة أفلاطون لم تكن "أداة" للتعبير عن موجودات مختلفة ومستترة يطلق عليها "المثل"، لكن بالأحرى كون مكتمل، التفكير لا يمكن أن يكون منفصلاً عنه. ففكر أفلاطون كان فى الصدارة فى كوميدياه الفلسفية وفى لغته⁽⁶⁾.

ويتأكد لنا هذا الاختلاف فى موقف جادامر وهيكل من أفلاطون عندما نتعرض لرأى هيكل فى استخدام أفلاطون للأساطير كوسيلة للتعبير عن أفكاره الفلسفية فىرى "إن الناس أحييت أفلاطون بسبب استخدامه للأساطير بصفة خاصة، لأن هذا الشكل من العرض، يجعل من السهل إدراك الفكرة العامة، ويجعلها مألوفة عندما توضع فى هذا القناع الجميل. لكن أفلاطون بالقطع لم يبرهن على أنه فيلسوف عن طريق تلك الأساطير، فما أن يقوى الفكر ويتدعم ويجعل لنفسه وجوداً موضوعياً فى عنصره المناسب، حتى يصبح الشكل الأسطوري نافلة لا لزوم لها، أو مجرد زينة وزخرفة يمكن استقبالتها بامتنان، لكن الفلسفة من ناحية أخرى، لا تتقدم بهذه الطريقة"⁽⁷⁾.

والحقيقة أن تفسير اختلاف جادامر وهيكل لهذه المسألة تحديداً - ارتباط الفلسفة بالأسطورة لدى أفلاطون - إنما يكمن فى السياق الذى تناول فيه كل منهما

المسألة. فجادامر - كما ذكرنا - كان يتعرض لأفلاطون في إطار فيلولوجيا جديدة ترى في اللغة طاقة تعبيرية متجددة يمكنها أن تتحدث عبر كل العصور، أما هيجل فكان يتعرض لأفلاطون فيما يتعلق بهذه المسألة في إطار رؤيته الخاصة لتاريخ الفلسفة التي ترى في الأسطورة مرحلة أقل تطوراً من التفكير الإنساني، كما تضع الفلسفة في قمة السلم التطور من هذا التفكير.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن اهتمام هيجل باللغة خلافاً لجادامر كان منصباً على جانبها المنطقي، وكان جادامر على العكس يفهم الفلسفة بالمعنى الموسوعي الشامل. ولا غرابة في ذلك، وقد كان أفلاطون - الذي تأثر به هيجل كثيراً - يربط بين اللغة والمعرفة التصورية ويرى، أننا لا يمكن أن نعرف عن شيء ما إلا التصورات التي تنطبق عليه، وما نقوله عن شيء ما هو أن كذا وكذا من التصورات تطبق عليه، لأن ما نقوله ليس إلا كلمة، وكل كلمة عبارة عن تصور⁽⁸⁾. وكان هيدجر - أستاذ جادامر - يربط بين الفن والحقيقة، ويرى أن "طبيعة الفن لا تتكون في تحول شيء متشكل بالفعل أو في نسخ شيء موجود سلفاً، لكن بالأحرى، يكون الفن مشروعاً يمكن بواسطته أن يحضر شيء ما جديد كحقيقة"⁽⁹⁾.

وفي هذا الصدد يرى جادامر إنه "إذا كان الفكر السقراطي في العصر الفلسفي القديم هو المسئول عن الموقف المهدر لدور الفن في البحث عن الحقيقة، فإن هيجل في العصر الحديث هو المسئول عن نفس هذا الموقف برغم تسليمه بمشروعية دعوى الفن للحقيقة، لأنه يجعل المعرفة الشاملة للفلسفة، القائمة على التصور The Concept، تتجاوز دعوى الفن"⁽¹⁰⁾. أي أنه يجعل المعرفة التي يمكن بلوغها عن طريق الفن في مرتبة أدنى من ذلك التي يمكن بلوغها عن طريق الفلسفة.

وفكرة الحقيقة تلعب دوراً محورياً لدى كلا الفيلسوفين: جادامر وهيجل، غير أن الحقيقة عند أحدهما ليست هي عند الآخر. فالحقيقة عند هيجل هي "الكلي" والحقيقة عند جادامر هي "التكشف" أو "اللاتحجب": وهي مقولات أيضاً أفلاطونية وهيدجرية، إلا أن هيجل استطاع أن ينقل "الكلي" من العالم الأفلاطوني المثالي

المفارق. ويذعه في قلب العالم التاريخي، كما استطاع جادامر أن يضيف إلى الحقيقة الهيجرية - الشعرية - التي تقترب من حالة التصوف بعداً تراثياً معاصراً يصبر الماضي والحاضر في بوتقة واحدة.

وإذا كان تأثر جادامر بهيدجر وتأثر هيجل بأفلاطون هو الذي دفع بكلاهما لأن يسلك الطريق التي سلكها في اللغة والحقيقة، فإن تأثر هيجل بديكارت وجادامر بهوسرل وهيدجر، هو الذي جعل كلا منهما يسلك طريقاً مختلفاً فيما يتعلق بمقولة "الوعي الذاتي". فالوعي الذاتي عند هيجل هو ذلك الوعي الذي يدرك نفسه في الموضوع "فقد أدرك الوعي بالعقل أن حقيقة عالم الحس هي كليات ما فوق الحس، وهو الآن يتخذ خطوة أبعد ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئاً غير ذاته الخاصة، وأنه في وعيه للعالم الخارجي لا يعي في الحقيقة سوى نفسه"⁽¹¹⁾.

أما الوعي الذاتي عند جادامر فله بعد زمني تاريخي، إنه وعينا بأننا موجودات تاريخية متناهية "فلا يمكننا أن نتعرف على كل تحيزاتنا، لأننا لا نكون أبداً في وضع يسمح لنا بأن نصل للمعرفة الشاملة بأنفسنا، وأن نصبح واضحين تماماً بالنسبة لأنفسنا"⁽¹²⁾. ويلاحظ تمسك هيجل بـ "الكلي" رغم تناوله للوعي الفردي الجزئي، وتمسك جادامر بـ "الجزئي" رغم تناوله للوعي التاريخي الكلي، وعلى ذلك يشعر الوعي الأول "باستقلاله وتفردده، في حين يشعر الأخير بتناهيته" و"محدوديته".

والحقيقة رغم أنه قد يبدو أن كلا الفيلسوفين يمضي في اتجاه معاكس تماماً للأخر، ومن ثم لا يتوقع منهما التقاء، إلا أن الواقع غير ذلك تماماً. فإذا كان هيجل يرفض استخدام الأسطورة في الفلسفة على اعتبار أنها في مرتبة أدنى إلا أنه لا ينكر أهميتها مطلقاً في التعبير عن الحقيقة، وفي ذلك يقول: "إنها لفكرة حمقاء أن نتحدث عن الأساطير والرموز على أنها أقتعة تخفي الحقيقة وراءهما، فالأدنى إلى الصواب أن نقول - على العكس - إن الأساطير والرموز والأفكار، والأمور المتناهية عموماً تعبر فيها الحقيقة عن نفسها، أعني أنها تتكشف عن طريقها"⁽¹³⁾.

وهنا يقترب هيجل من جادامر وهيدجر عندما يعبر عن الحقيقة بوصفها تكشفاً. هذا بالإضافة إلى أن رؤيته للرمز والأسطورة والفكرة على أنها من

العناصر الشفافة التي تتجلى الحقيقة من خلالها تكامل رؤية جادامر التي تمنح اللغة القدرة على التحدث من خلالنا بدلاً من أن نتحدث نحن اللغة "فالتناهي الإنساني يفترض أنه مهما يمكن أن تفعل الموجودات الإنسانية أو تقول، فإن ذلك يكون مدعماً بشيء ما، يتجاوزهم ويتجسدون فيه، أي أن المتحدثين يكونون خاضعين للغة التي يتحدثونها⁽¹⁴⁾.

وهنا نجد القوة الطاغية للحقيقة، التي تفرض نفسها على الوسيط الذي تعبر عن نفسها من خلاله، ماثلة في بشكل واضح في فكر الفيلسوفين.

وتنقلنا مقولة الحقيقة (الماهية) إلى مقولة أخرى مرتبطة بها لنكتشف منطقاً أخرى من مناطق الاتفاق بين هيجل وجادامر، فكلاهما يرفض نظرة الرجل العادي التي تقسم الأشياء إلى مظهر وجوهر، شكل ومضمون، والتي تعلق من شأن الأخير على مسار الأول، كما ترفض القسمة التي وضعها كانط بين عالم الظاهر وعالم الشيء في ذاته، والتي تجعل من هذا الأخير كياناً مغلقاً وغامضاً، لا يمكن للعقل الإنساني مهما أوتي من قدرة أن ينفذ إليه. ولقد كانت وسيلة الفيلسوفين واحدة في تحطيم هذه القسمة وإذابة الحواجز بين العالمين اللذين يبدوان - في النظرة الشاملة متعارضين، حيث انطلق كلا منهما من مقولة "الهوية" التي تجعل من العالمين عالماً واحداً ذا وجهين، فالظاهر هو الباطن، والباطن هو الظاهر، كما أن الشكل هو المضمون والمضمون هو الشكل، وكل ما في الأمر أن أحدهما يتحول إلى الآخر في حركة "جدلية" عند هيجل و"هرمينوطيقة" عند جادامر، ولأن "المنطق" هو مجال التفلسف الأثير عند هيجل، ولأن الفن كذلك عند جادامر، فإن النشاط التصوري هو الذي يدفع حركة "الجدل"، والنشاط "التفسيري" هو الذي يدفع حركة "التأويل".

وفي تأكيد هذا المعنى يرى هيجل أن "الظهور هو الخاصية التي تتميز بها الماهية عن الوجود والتي تكون بها ماهية، وهذا الظهور نفسه حين يتطور ويبرز يصبح هو نفسه ظاهراً. وبناء على ذلك فليست الماهية شيئاً يقبع خلف الظاهر أو وراءه، وإنما الماهية هي نفسها التي توجد وجوداً فعلياً، ومن ثم فإن الوجود الفعلي هو الذي يظهر أو هو الظاهر Appearance⁽¹⁵⁾.

كما يرى جادامر أن "العمل الفني لا يمتلك شكلاً، لكن بالأحرى هو شكل، ويعنى ذلك أن مجمل العمل الفني - وليس عنصراً من البنية الفنية - هو الباقي. فمها تغير هذا الكل، فإنه لا يتفتت إلى العديد من السمات التي ينبغي أن تضاف بطريقة ما. فلا تجميع لرؤى جزئية تكون إما ضرورية أو ممكنة، لأن العمل يكون هناك كلياً في كل رؤية. إن الشكل ينزع لأن يكون متضمناً شيئاً سرمدياً ولا زمنياً، كما لو أن الشكل قد تأثر عندما لم يكن متجسداً، أو كما لو كان العمل الفني يوجد غير متجسد، بالتجريد، عندما لا يوجد تفسيرات متعنية⁽¹⁶⁾ هذا فحسب، وإنما يمكننا أن نجد أن الخطوة الأكثر إثارة في طريق الالتقاء بين الفيلسوفين تتمثل في تجاوز كل منهما لأفلاطون رغم اختلافهما في زاوية النظر تجاهه كما اتضح لنا سابقاً.

ويتجلى ذلك في مفهوم "المحاكاة" الشهير، فإذا كان أفلاطون قد وضع الصورة الفنية في مرتبة أقل من الأصل - على اعتبار أنها محاكاة للمحاكاة - فإن فكرة كل من هيجل وجادامر عن الشكل والمظهر، والنظر إليهما على اعتبار أنهما مكافئان للمضمون والماهية تجعلهما يمنحان الصورة الفنية مكانة لا تتساوى بالأصل فحسب ولكن تزيد عليه أيضاً. وتتأتى هذه الزيادة عن طريق "الخاصية التمثيلية للفن" عند جادامر، وعن طريق "اتحاد الصورة والمضمون في هوية واحدة" عند هيجل، وهو نفس المعنى تقريباً لدى الفيلسوفين. ليس هذا فحسب، بل يمكننا أن نعثر على نفس المثال للتعبير عن ذات المعنى لدى الفيلسوفين، فحنق أخيل Achilles وغضبه عند هيجل ليس كل شيء، وإنما "الإلياذة أصبحت إلياذة بفضل الصورة الشعرية التي تشكل فيها هذا المضمون"⁽¹⁷⁾. وأخيل الهومري عند جادامر أكثر من أخيل الأصلي "فالمحاكاة الفنية لا تعنى فقط أن ما يكون موضوعاً هناك يكون هناك، لكن بالأحرى يكون أيضاً قد أتى هناك على نحو أكثر مما يكون هو ذاته في الواقع"⁽¹⁸⁾.

جادامر قارئاً هيجل:

في تصديره لكتابه "جدل هيجل" Hegel's Dialectic يصف جادامر الحيرة التي انتابته في مرحلة مبكرة من عمله الأكاديمي ما بين الحس المنطقي والتفكير التأملي حين مقارنته لكلا من جدل القدماء وجدل هيجل. وهو الأمر الذي حدا به

نحو الشروع فى إنجاز مهمة خاصة وملحة، تهدف إلى ربط جدل الفلاسفة القدماء - الجدل من أجل إتاحة الفرصة لقراءة كلا منهما بمصطلحات الآخر - ولم يكن جادامر يهدف إلى تبني هذا المنهج أو ذلك من أجل الوصول إلى كلمة نهائية وحاسمة، وإنما أراد أن يبيث فى الفلسفة روحاً جديدة تمكنها من تجاوز ذلك الإطار الضيق من التفكير الذى يتعامل معها باعتبارها مجرد بحث علمى. وفى هذا الصدد يعاود جادامر الاستفادة بفكرة "الكلى" التقليدية من أجل تحقيق هذا المطلوب، لكن ليس بمعنى "الكلى التصورى" القابع فى الذهن، وإنما الكلى المتجسد فى اللغة التى تمثل مجمل أنشطتنا وصلاتنا بالعالم الخارجى.

بهذا المعنى يمارس جادامر هرمينوطيقاه الفلسفية عملياً من أجل إعادة قراءة هيجل من خلال خمس مقالات منفصلة تم جمعها فى مجلد واحد يحمل عنوان: "جدل هيجل". وتتمتع المقالة الأولى "هيجل وجدل الفلاسفة القدماء" Hegel and The Dialectic of Ancient باهتمام خاص لأنها تبين قدرة جادامر على استخدام معرفته الواسعة بالفلسفة القديمة من أجل الوصول إلى فهم نقدي لهيجل. وقد كان جادامر موجهاً يسؤالين: الأول: لماذا أساء هيجل - رغم عمق تحليله الفلسفى - تفسير أفلاطون وأرسطو؟ والثانى: لماذا - برغم ذلك - كان هيجل قادراً على بلوغ أبعاد جديدة فى فلسفتها ظلت غير مطروقة خلال الأبحاث السابقة؟

وللإجابة على السؤال الأول يخلص جادامر إلى أن إصرار هيجل على قراءة الفلسفة القديمة قراءة معاصرة، هو الذى جعله يتبنى المبدأ الديكارتي المتعلق بالذاتية أثناء دراسته للنصوص الأفلاطونية والأرسطية. فالنتيجة التأملية الإيجابية للفلسفة القديمة - من وجهة نظر هيجل - تكمن فى تطهير الفرد من المعرفة الحسية المباشرة والتسامي به إلى كلية الفكر. وهكذا استطاع أفلاطون أن يجعل الفكر مكتفياً بذاته لدرجة أنه من الممكن بلوغ حقيقة الواقع عن طريق الفكر الكلى الخالص دون الرجوع إلى الإدراك الحسى. كما يرى هيجل أن أرسطو كان - بعكس السوفسطائيين - الرائد الأول والمعلم الحقيقى لنا جميعاً فى قدرته على ضم التناقضات الفكرية المتنوعة تحت مفهوم واحد.

وللإجابة على السؤال الثاني يرى جادامر أنه بسبب تحطيم هيجل للغة الاصطناعية المتحجرة لميتافيزيقا القرن الثامن عشر وكشفه للمضمون التأملي للغة الألمانية المحلية كان يتقدم مقترِباً من اليونانيين، الذين كانت فلسفتهم دائماً متجسدة في لغتهم الوطنية. وهنا تأتي القضية المحورية في فكر جادامر، أي اللغات الطبيعية كأساس للفكر الفلسفي، والكلمات المنطوقة كأصل للتصورات، وهكذا تتضمن النصوص الفلسفية أساس ما يقال في اللغة كما تُنطق. ويقرر جادامر أنه بالرغم من أن هيجل لم يكن دائماً واعياً بذلك على نحو كلي، لكن حساسيته للدلالة الفلسفية للغة الطبيعية هي التي سمحت له بإدراك المضمون التأملي في جدل الفلاسفة القدماء. فلاشك أن هيجل في سعيه الدعوب لتجاوز اللغة الفردية للميتافيزيقا، وفي مزجه لعباراتها الأجنبية، وتعبيراتها الاصطناعية بمفاهيم الفكر العادي، قد نجح في الكشف عن الروح التأملية للغة المحلية الخاصة بالتأمل الفلسفي، وعلى ذلك أعاد بناء فعل التفلسف الذي هو الميراث الطبيعي المنحدر إلينا من المفكرين اليونانيين الأوائل.

وفي مقالتي : "العالم المعكوس عند هيجل" Hegel's Inverted World، و"جدل الوعي الذاتي عند هيجل" Hegle's Dialectic of self Consciousness نجد تطبيقين أساسيين للنظرية الهرمينوطيقية عند جادامر. فمناهج الفينومينولوجيا الوصفية التي تعلمها جادامر من هوسرل نجدها مستخدمة هنا بحرفية الفنان المتمكن لإيضاح مضمون الفصلين المتتابعين في "ظاهريات الروح" Phenomenology of spirit عند هيجل من خلال الوصف الدقيق لكل الجوانب، فالأشياء في ذاتها، المطروحة في هذه النصوص تظهر في وجود ثلاثي الأبعاد.

ففي مقالة "العالم المعكوس عند هيجل" يربط جادامر بين فينومينولوجيا هيجل وفلسفة كانط، لأننا لو نظرنا إلى التقسيمات الرئيسية لفينومينولوجيا الوعي عند هيجل، فلن نجد المساعدة، لكننا سنرى أن البصمة التي وضعها هيجل على عاتقه هي أن يبين كيف أن الحالات المختلفة للمعرفة - الحدس، الفهم، وحدة الإدراك أو الوعي الذاتي كما بحثها كانط - مرتبطة داخلياً في الحقيقة. إذ أن الفصل الذي خصصه هيجل لفينومينولوجيا الوعي يطغى عليه السؤال المتعلق بكيفية صيرورة

الوعي وعيا ذاتيا.

وهكذا يلفت جادامر أنظارنا إلى أنه ينبغي أن يفهم - منذ البداية - أن المهمة التي حددها هيجل لنفسه في الفينومينولوجيا أنها مصالحة الوعي الذاتي، والتي تمثل تأليفات الإدراك عند كانط، ليست شيئا معطى سلفاً وإنما هي شيء يتجلى في الوعي كحقيقة كلية. وعليه ينبغي أن ندرك أن تفتت الشيء إلى عدة أشياء - أى النتيجة الذرية التي يتوصل إليها المرء عندما يدرس كينونة الشيء أو صفاته (كيفية) عن طريق التحليل الكيميائي الحديث على سبيل المثال - لا يكون كافياً إذا أراد أن يفهم حقيقة الشيء وصفاته على نحو حقيقي. فالإدراك يبقى خارجياً، وفي الفهم تتخذ الصفات والأشياء التي تحمل الصفات كحقيقة. لكن هل ما يتخذ بهذه الطريقة كحقيقة - مثل البنية الكيميائية للأشياء - يشكل حقيقتها الداخلية الحقة.

يجيب جادامر بأن على المرء أن يرى أن وراء هذه الصفات توجد قوى Forces لديها تأثيرات متبادلة فيما بينها، فصيغة الكيميائي تعبر عن تكوين الجوهر، لكن - كما أكد التطور العلمي وتحول الكيمياء إلى فيزياء - هذا الجوهر في الحقيقة ما هو إلا تلاعب للقوى.

إننا إذا نظرنا بهذه الطريقة إلى الداخل فماذا سنرى؟ ما هو الجوهر الداخلي للمظهر الخارجي؟ شيء واحد يكون واضحاً: النظر إلى الداخل أمر هام للفهم، وليس للإدراك الحسي - ذلك هو ما ميزه أفلاطون باعتباره Noein فسي مقابله aesthesis. وهكذا، موضوع التفكير "الخالص" (Noein) يتم تمييزه بوضوح بكونه غير معطى للحواس.

ويتساءل جادامر عن ماهية هذا المجال الداخلي الذي يسعى إليه الفهم، وعن طبيعة الوعي بالماوراء، وعمّا إذا كان يوجد معنى فارغ. ويؤكد على أن هيجل ينفى ذلك، فهذا الماوراء ليس فارغاً، لأنه يأتي من المظهر، لكنه هو حقيقة المظهر. فما نوع الحقيقة؟ للإجابة على هذا السؤال يقدم هيجل صياغة شديدة الوضوح: فيقول: إن الماوراء هو المظهر بوصفه مظهراً. إنه المظهر الذي ليس بمظهر لأي شيء آخر، والذي لم يعد متميزاً عن أي شيء ورائه يكون "حقيقة".

على العكس، إنه لا شيء لكنه المظهر، وهكذا لا يكون مظهراً بالتعارض مع الحقيقة، لكن بالأحرى المظهر بوصفه الحقيقة ذاتها.

وفي المقالة الثالثة "جدل الوعي الذاتي عند هيغل" يطرح جادامر فكرة الوعي الذاتي عند هيغل في ضوء فلسفة هذا الأخير المتعلقة بجدل السيد والعبد، محاولاً تقديم قراءة جديدة مغايرة للقراءة التقليدية التي تريد أن تتصف العبد على حساب السيد بأن تسمو بوعي العبد حتى يتجاوز وعي سيده. وفي هذا الصدد يشرح جادامر - وفقاً لجدل هيغل - كيف أن الوعي الذاتي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الآخر، مما يعني أنه ذو طبيعة مزدوجة، حيث ينقسم إلى سيد وعبد. فجدل السيد والعبد يتحقق من خلال نوعين من الخبرة: خبرة السيد وخبرة العبد. وإنه من السهولة إدراك أن السيد يحقق إشباع رغباته عن طريق خدمة العبد، وأن العبد يقوم بتوصيل الشيء الذي أعده للسيد من أجل متعة الأخير الخالصة. لكن لماذا يكون وعي السيد - برغم ذلك - وعياً ذاتياً معيباً؟

هنا يتوقع المرء أن هيغل سيستخدم اعتماد السيد على العبد، هذا الاعتماد Dependency المعروف جيداً بالنسبة لنا، ليس فقط من خلال شعار الماركسية "الإضراب العام"، لكن أيضاً من خلال جدل إرادة القوة كما طوره نيتشه، وكما تؤكد في الخبرة اليومية للعبد، يوجد إذا اعتماد للسيد على العبد، ويكشف ذلك عن زيف الوعي الذاتي للسيد أو بعبارة أخرى الوعي الحقيقي للعبد. وبناء على هذا الاعتماد يصير وعي السيد محدوداً. لكن التحليل الجدلي الهيجلي أكثر دقة من هذا. إنه يسعى لقلب الجدل داخل الوعي الذاتي للسيد ولا يكتفي بالتحديد المفروض على السيادة.

فالمسألة الجوهرية في بحث هيغل فيما يرى جادامر تهدف إلى إبراز أن الوعي الذاتي للسيد ينبع من إدراكه وهذا من شأنه أن يلغي جدل الاعتماد. إن فلسفة هيغل تتعامل مع وعي السيد الذي يبقى سيداً، فقد حقق كل شيء كان يرغب فيه، وخاصة أن الوعي الذاتي الآخر (العبد) قام بإلغاء نفسه باعتباره وجوداً من أجل الذات، وفعل بنفسه ما فعله الوعي الذاتي الأول (السيد) له، في الحقيقة أن العبد لا يعامل فقط كموضوع، لكن أيضاً يعامل نفسه كموضوع، أي أن يستنفد

نفسه فى الخدمة، وهكذا يتحقق وعيه الذاتى فقط من خلال السيد. ففى كل شيء يفعله العبد مخلصاً لسيدته يتجلي السيد فى عقله وليس فى شخصه. إنه متأكد من أن الشيء بمثابة اللاشيء بالنسبة للسيد، وأن السيد هو وجود خالص للذات التى ترى نفسها مؤكدة فى الخدمات التى تؤدى إليها.

وفى مقالة "فكرة المنطق الهيجلى" The Idea of Hegel's Logic يحاول جادامر أن يكشف لنا عن الطاقة الفكرية للغة وذلك من خلال فكرة هيجل عن المنطق الطبيعى للغة، حيث تصل اللغة - عند هيجل - إلى ذروة اكتمالها فى المنطق. وينطلق جادامر فى بحثه من السؤال عما إذا كانت اللغة عبارة عن منطق فطري ينتظر الاختراق من قبل الفكر والتصور.

وللإجابة على هذا السؤال يشير جادامر إلى التناظر الذى لاحظته هيجل بين المنطق وقواعد النحو، حيث يقارن بين الحياة التى يمنحها النحو "الميت" فى الاستخدام الواقعى للغة، والحياة التى يمنحها المنطق عندما يضع المرء مضموناً لشكله الميت من خلال استخدامه فى العلوم الوضعية، لكن بقدر ما يكون المنطق والنحو متناظرين بالنسبة لبعضهما فى الاستخدام المتعين، فإن المنطق الطبيعى الكامل فى القواعد النحوية لكل لغة يتم استنفاده فى توظيفه باعتباره صورة مسبقة للمنطق الفلسفى، وإذا كان المنطق فى شكله التقليدى هو العلم الشكلي الخالص بحيث يكون هو نفسه فى أى استخدام متعين له سواء فى العلوم أو فى أى مكان آخر، فإن فكرة المنطق التى طورها هيجل داخل تقليد التحليل المتعالى لكانت ليست شكلية بهذا المعنى.

إننا عندما نتحدث - فيما يرى جادامر شارحاً هيجل - لا تتعلق المسألة باستخدامنا للكلمات. فبرغم أننا "نستخدم الكلمات، فلا يعنى ذلك أننا نتعامل معها كأداة نستخدمها كيفما نشاء، إن الكلمات نفسها تفرض فقط الأساليب التى يمكن أن نضعها فيها للاستخدام. فالمرء عندما يشير إلى "الاستخدام" الصحيح، فإن ذلك لا يعنى أن شيئاً ما يعتمد علينا، لكن بالأحرى نحن الذين نعتمد عليه، حيث لا يسمح لنا بالتعدى عليه. ولقد كان هيجل واعياً بذلك تماماً عندما تحدث عن "المنطق الطبيعى"، فالمفهوم أيضاً ليس أداة لتفكيرنا، لكن بالأحرى يخضع له ويجد التصور

المسبق له في المنطق الطبيعي للغة.

ويدعم جادامر قراءته التأويلية لهيجل بمفاهيم هيدجرية تمكنه من تجاوز ذلك الفصل التقليدي والتعسفي الحادث ما بين الفكر واللغة، والذي يجعل من هذه الأخيرة مجرد حامل أو وسيط للأول. فاللغة والفكر ينبغي رؤيتهما باعتبارهما محكومين بقانون "التناهي الإنساني"، حيث إن الرؤية بهذه الطريقة تجعلنا نرى أن اللغة ليست مجرد شكل تحويلي لتفكير العقل الذي تم اكتماله عندما أصبح الفكر واضحاً بالنسبة لنفسه - إنها ليست وسيط مؤقت للفكر أو مجرد إطار له. ووظيفتها ليست محددة على الإطلاق بمجرد إيضاح الفكر الذي سبق إنجازه. على العكس، يحقق الفكر أولاً وجوده المحدد من خلال صياغته في كلمات. وهكذا تمضي حركة اللغة في اتجاهين: نحو موضوعية الفكر، ثم تعود أيضاً لامتناسص الموضوعية في تدعيم قوة الكلمة.

إن ما يجعل اللغة قادرة على التحدث ليس "الوجود" باعتباره تجريداً مباشراً للتحديد الذاتي للمفهوم، لكن بالأحرى يكون الوصف أفضل إذا ما استخدمنا مصطلحات الوجود التي أشار إليها هيدجر باعتباره "تكشفاً"، ذلك التكشف الذي ينطوي على شيء حاضر وآخر غائب.

وبهذه الطريقة - وعلى أساس من منطق هيجل ووجودية هيدجر - ينجح جادامر في النهاية في تقريب المسافات ما بين اللغة والفكر، حيث تكتفي العبارات التأملية التي تثير الفكر بذاتها كما تفعل الكلمات الشعرية والأعمال الفنية، وتتطلب الأعمال الفنية تفسيراً - بالرغم من أن مضمونها لا يستنفد في أي تفسير محدد - مثلما تتطلب العبارة التأملية إيضاحاً جديلاً.

وفي المقالة الأخيرة "هيجل وهيدجر" Hegel and Heidegger يواصل جادامر العزف على وتر اللغة مستعيناً بأفكار هيدجر مجدداً من أجل تجاوز جدل هيجل المتأسس على الميتافيزيقا اليونانية، وصياغة شكل جديد للجدل يتلاءم مع عصرنا الحالي الواقع تحت هيمنة التكنولوجيا، وفي هذا الصدد يبين جادامر أنه بالإشارة إلى الطريقة التي نخبر بها اللغة، فإن هيدجر كان قادراً على تنفيذ دعوى هيجل بأن العلم المنطقي الذي يتجلى داخل مجال التأمل يكون شاملاً ومكتفياً بذاته،

ذلك لأن فكر هيدجر ينعكس على كينونة اللغة في حد ذاتها.

وهكذا بالتعارض مع فلسفة اللوجوس Logos اليونانية، والتي وفقاً لها مارس هيجل منهجه في الوعي الذاتي، قدم هيدجر فكراً مضاداً. فنقده للجدل يهدف إلى إيضاح أن الحقيقة "التأملية" الإيجابية، المتعقّلة، والمتخذة كحضور، والمتأسس عليها وفقاً لذلك الفهم المطلق يكون هي العقل. هذا الحضور الذي تم افتراضه ليكون متعينا، وتم صياغته في بنية العبارة الإسنادية، يتجلى في السلب والتصعيد المتواصل لنفسه، وهذا هو الجدل. أما بالنسبة لهيدجر، الذي لا يتجه إلى الحديث كما يتحقق في شكل العبارة، إنما يتجه إلى زمنية الحضور ذاته الذي يتحدث إلينا، فالقول يكون هنا أكثر من مجرد حقيقة ثابتة بالنسبة لمجمل ما قيل، حيث يبقى مختفياً فيما لا يقال.

ويؤكد جادامر على أن تطور العلم الحديث منذ أيام فيكو Vico وهردر Herder كان مصحوباً بالوعي اليقيني باللغة، الذي وجه هيدجر إليه انتباهنا. فقد ترسخ ذلك فقط بعدما رفعت النظرية المعرفية الجديدة العلم الحديث إلى ذروة اكتماله، حيث وصلت مشكلة اعتمادنا على اللغة إلى رؤية تامة. فالفكر يعتمد على أساس من اللغة بقدر ما لا تكون اللغة مجرد نظام من العلامات الموضوع لفرض التواصل ونقل المعرفة. وحيثما توجد لغة حقيقية، فالشيء المراد تصميمه لا يكون معروفاً مسبقاً بالنسبة لفعل التصميم. بالأحرى، فإن داخل علاقتنا اللغوية بالعالم التي يتم التعبير عنها تكون هي نفسها مصاغة أولاً من خلال البنية التأسيسية لوجودنا في العالم. فالتحدث يظل مرتبطاً باللغة ككل، تلك العملية التأويلية للخطاب الذي يتجاوز في أي لحظة ما تم قوله.

بهذا الاعتبار يرى جادامر أن الحديث يتجاوز دائماً المجال المتأسس لغوياً والذي نجد أنفسنا بداخله، ويضرب على ذلك مثلاً بلقائنا باللغات الأجنبية خاصة تلك المختلفة تماماً في أصولها التاريخية والثقافية والتي تقدم لنا خبرة بالعالم كنا نفتقد إليها ومن ثم تفتقر إلى الكلمات المعبرة عنها، لكننا برغم ذلك نتعامل في هذه الحالة أيضاً مع اللغة، وينتهي جادامر إلى أن ذلك يتضمن أيضاً الخبرة بالعالم التي تستمر بيننا في منحها لنا، مهما كان ذلك يحدث في عالم مدار بواسطة

التكنولوجية، ومهما تسربت اللغة داخل الوظيفة التكنولوجية فهي كلغة تبقى على الأشياء الثابتة في عالمنا المتسارع، تلك الأشياء التي يتم التعبير عنها في اللغة مراراً وتكراراً - وبالنسبة للغة الفلسفة - طالما أنها تبقى لغة - فستبقى حواراً مع تلك اللغة المتعلقة بعالمنا.

وفي النهاية يمكننا القول إن جادامر عندما قرأ هيجل كان يقرأ نفسه في الحقيقة، ومن ثم فإنه لم يكن يبحث داخل هيجل عن هيجل جديد - كما قد يبدو للوهلة الأولى - بقدر ما كان يبحث عن نفسه خارج نفسه. فإذا كان الوعي الذاتي - إذا استخدمنا مصطلحات هيجل - يجد نفسه من خلال الانعكاس في الآخر، فإن جادامر كان يسعى لتحقيق هذا الوعي من خلال إسقاط فلسفته على الجدل الهيجلي ثم استعادته مرة أخرى ملصقاً بفكر ومقولات هذا الأخير ليكون اللقاء في النهاية حميمياً بين الأنا ووعيها بذاتها سواء استخدمنا "الجدل" الهيجلي أو "الحوار" الجادامري فالنتيجة واحدة: وهي أننا أمام محاولة دؤبة لإثبات الذات دون إلغاء الآخر. وعلى ذلك لا يمكننا أن نجزم أيهما كان السيد وأيها كان العبد، وإنما يمكننا القول أننا إزاء "وعي ذاتي كلي" متمثلاً في "العقل" بمصطلحات هيجل، وأمام "إنصهار للأفاق" متمثلاً في "التراث" بمعناه الشامل بمصطلحات جادامر.

الهوامش

- (1) د. إمام عبد الفتاح، تطور الجدل بعد هيجل، المكتبة الهيجلية (الدراسات)، المجلد الثالث، مكتبة مديبولي، القاهرة، 1997م، ص 161 وما بعدها.
- (2) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، المكتبة الهيجلية (الدراسات) المجلد الأول، مكتبة مديبولي، القاهرة 1996م، ص ص 83-84.
- (3) Robert R. Sullisan: Inioducation to Gadamer, Philosophical Apprenticeships, P. Xiv.
- (4) Rod Coliman, The Languge of Hermeneutics: Gadamer and Hiedegger in Dialogue, (State Uni. of New York Press, 1998), P. 26.
- (5) Gadmer on Gadamer, in Gadamer and Hermeneutics, ed. By Hugh J. Silverman (New York and London: Routledge, 1991).
- (6) Robert J.R. Sullinan, op. cit., p. Xii.
- (7) هيجل، تاريخ الفلسفة، إمام عبد الفتاح، المكتبة الهيجلية (المؤلفات) المجلد الثالث، مكتبة مديبولي، ت: د. القاهرة، 1997م، ص 140.
- (8) ولتر ستيس، فلسفة هيجل، إمام عبد الفتاح، المكتبة الهيجلية (الدراسات) المجلد الثاني،

ت: د. ص 32.

- (9) Gadamer, "The truth of The World of Art", in Heidegger's ways, from. by John W. Stanly (State Uni. of New York Press, 1994), P. 108.
- (10) Soel C. Weinsheimer, Gadamer,s Hermeneutics: Reading of Truth and Method, (New Haven: Yale University Press, 1985) P. 99.
- (11) ولتر ستيس، فلسفة هيغل، مرجع سابق، ص ص474-475.
- (12) Gadame, The Beginning of Hphilosophy, Trans. by Rod Coltman (New York: Continwum, 2000), P. 46.
- (13) هيغل، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 141.
- (14) P. Christopher Smith, Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding, (New York: Fodham Uni. Press, 1991), P Xix.
- (15) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ت: د. إمام عبد الفتاح، المكتبة الهيجلية (المؤلفات)، المجلد الثنى، ص 329.
- (16) Joel C. Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, P. 113.
- (17) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، مرجع سابق، ص 334.
- (18) joel C. Weinsheimer, op. cit., P. 159.

هيجل في تأويلية ريكور حول القانون، المخالفة و العقاب.

ترجمة: عمارة ناصر*

هذه ترجمة لجزء من كتاب بول ريكور: « *Le juste, la justice et son échec* », Editions de L'Herne, Paris, 2005 ;
الجزء مخصص لقراءة التصور العقلاني الهيجلي لمسألة العقاب في علاقته بالقانون والمخالفة (أي مخالفة القانون) ونقد فكرة الحق المجرد التي يعتبرها ريكور "فضيحة فكرية"، فيبحث في الاختلال العقلاني (الاختراق والتجاوز) الذي ينأسس عليه القانون المعاصر والمنظومة السياسية عموما، والذي أدى إلى تفاقم الجريمة والتفكك الاجتماعي والفقر الروحي للنظام الاجتماعي المعاصر ، وهذا ببناء قاعدة عقاب المجرم على تصور عقلاني مغلق، كثيف قانونيا لكنه فارغ روحيا وظالم واقعا ، وهنا سيكون فشل العدالة (كممارسة) نتيجة لفشل العقلانية (كتجريد).
وهنا نلمس تطعيم تأويلية ريكور بالمضامين التكنولوجية لتصحيح التصور العقلاني للعدالة الموروثة عن المنطق الديالكتيكي الهيجلي والمنطق الترنسندنتالي الكانطي اللذان يعتمدان على منطق البشر في التعادل والتساوي بين العقاب والخطأ أو المخالفة وهو قانون يسميه ريكور بـ: "قانون البشر البربري"، والذي يختلف عن منطق الإله الذي هو منطق زيادة *excès* وفيض *surabondance*، ففي منطق البشر خطيئة، قانون وموت، وفي منطق الإله، منطق الزيادة والفيض، عذر، عفو وحياة.. أما السؤال عن إمكانية العيش، اليوم، وفق منطق الزيادة والفيض - يقول ريكور- فإنه يمكننا إعطاؤه علامات محسوسة." (يراجع في هذا الصدد مقال ريكور: "منطق التعادل ومنطق الفيض، *Equivalence et surabondance : les deux logiques*", في مجلة *Esprit*، عدد خاص بفلسفة بول ريكور، عدد 323، مارس - أبريل ، باريس، 2006 ، ص ص 163-169). ويُنظر أيضا مقاله: "هيجل اليوم *Hegel Aujourd'hui* " في المجلة نفسها، العدد نفسه.

(*) باحث وأستاذ، جامعة مستغانم، الجزائر.

يمكننا العودة إلى هيغل، للمساهمة في التأسيس لنظرية عقلانية للحق، فهو يردّ العقاب إلى القانون وليس إلى الضحية، (..) فلأن المجرم كائن عقلائي فهو يُعاقب .

لكن ماذا يعني أن يُعاني كائن عقلائي بطريقة مشروعة ؟ ففي عجز الإجابات العقلانية عن هذا السؤال تُقيم، حسب رأيي، الفضيحة الفكرية للعقاب، حيث تسقط العدالة عن قمة مجدها الكبير.

ليس من غير المتوقع أن نجد لدى هيغل تفسيراً دقيقاً لفكرة "حق العقاب" . لكن بمصطلحات الجزء الأول من كتابه: مبادئ فلسفة الحق (*Principes de la philosophie du Droit*) المخصص للحق المجرد، فإنه يمكن التعبير عن هذا المستوى الأكثر فقراً روحياً في المسيرة المتصاعدة لتحقيق الحرية وفكرة الحق نفسها المتطابقة مع مسألة تحقيق الحرية.

إن مسألة العقاب تندرج ضمن نظرية العقد حيث الخداع يشكل النفي. فيما يخص العقاب : فإنه مرتبط ديالكتيكياً بالمخالفة حسب علاقة النفي المزدوج ، بنفس الطريقة التي ترتبط بها المخالفة بالقانون الذي يُفرزها ويُحرّض، في بعض جوانبه، عليها**.

إن نظام الحق المجرد نظام مغايق، فهو عقلائي لكنه فقير روحياً. إنها بالتأكيد الخلفية التي تتفكّ عنها مسألة العقاب. إن مفهوم العقاب كنفي النفي، مفروض فيه إخفاء الصعوبات النظرية والعملية لحجّة دورها الوحيد هو تكرار القصاص.

إن الثواب ، حتى نحفظ باسمه القديم ، ليس مساواة حسابية - يقول هيغل: كقانون للعقل غير ديالكتيكي وفق منطق التماهي . النفي المزدوج يُحيل إلى وظيفة النفي في المقّمة المشهورة لكتاب فينومينولوجيا الروح (*La phénoménologie de l'esprit*) . فإعادة تشييد القانون ليست تكراراً له ، ولكنها إنتاج لقانون متكامل بعد صقله على المحك.

** حسب الديالكتيك الهيجلي فإنه يمكننا عرض مسألة العقاب بالشكل التالي: القانون (القضية)، مخالفة القانون (نفي القضية)، العقاب (نفي النفي)، النفي المزدوج هو إذن: نفي القضية ونفي النفي .

هل يكون العقاب بطريقة الفرض والإجبار فقط؟

وهذا ما تحاول الفقرات " 89-103 " من "مبادئ فلسفة الحق" الإجابة عنه: "... يجب، أولاً، إعادة إدراج المخالفة كحادثة، كـ"وجود موضوعي" في مكانها الخاص بها، "الإرادة الخاصة بالمجرم"، فمكان المخالفة هو في قلب هذه الإرادة" (§ 93) . يستنتج [هيغل] أنه نوعٌ من الحق أن تُنشئ إرادة المجرم ، للمجرم نفسه، فكرة العقاب . فمن حقه أن يَرتدَّ القانون ضده. (§ 100).

لقد اعتقد هيغل أنه يمكن استعادة الحجة الكلاسيكية ، المنقولة بواسطة كانط ، فيما يتعلق بالتناسب (*Proportion*) في المقارنة بين سلم العقوبات وسلم المخالفات.

بمجرد أن تدخل العقوبة والضرر مجال الواقع فإنه يمكنهما أن يتعادلا ، ولكن خلافاً لكانط، فإن التعادل (*équivalence*)، المُعاد إثباته ديالكتيكياً، لا يُحمل على "الطريقة الخصوصية" (بمعرفه التقابل الحسابي: العين بالعين.) ولكنه يُحمل على التطابق حسب القيمة ، والحديث عن القيمة خاص بمجال الحق المجرد بكليته، حيث نتبادل الأشياء المتنافرة. (§ 101). بالنسبة لهيغل فإنه لا توجد عقوبة مُعترف بها إلا إذا اندرجت ضمن " أعمال انتقامية " " *Représailles* " (§ 102) ، ومنه فنحن لم نغادر ، أساساً، نظام الانتقام والتأثر.

لكن هذا الانتقام هو انتقام عادل، لأنه، ومن خلال مضمونه، يُساوي ويُعادل بين قيمة المخالفة والعقوبة، ومن خلال شكله، يضع الإرادة الذاتية تحت سيطرة قانونها الخاص: "حيث يجب أن نعتبر أن العقوبة تتضمن على حقها الخاص وبهذا يَنشَرَّف المجرم بكونه كائن عقلائي (§ 100 add)، وباختصار، فإن مفهوم العقاب ومجاله - معناه ومعياره- يصدران عن فعل العقاب نفسه.

وبهذا المنظور، فإن العقاب لا يفترض أية محكمة، لا يتعلق الأمر هنا بالحق، بمعنى الحق الوضعي، الذي سيندرج في إطار مؤسسات المجتمع المدني و"إدارة العدالة" (§ 220) . وهذا ما يجعلنا لا نندهش عندما نصل إلى فكرة هيغل النهائية حول "العدالة-الانتقام". و"الانتقام، بوصفه فعلاً إيجابياً لإرادة خاصة، يصبح ضرراً جديداً. وبوصفه هذا التناقض، فهو يستسلم للتطور اللانهائي ويكون وصية

من جيل لآخر بشكل غير محدود " (S 102) .

نحن نعرف الانتقام القديم في التراجيديا اليونانية. هذه الكلمة الأخيرة حول العقاب في إطار الحق المجرد. ما يهْمُنَا على الخصوص في هذا الصدد ، هو إقرار هيغل بلا تجانس العقاب كمُعَانَاة بالنسبة لمعناه كثواب - "ضرر جديد . " *une lésion nouvelle* .

فضيحة العقاب، في بعض جوانبها، كبيرة ولكنه مُشَادٌ بعقلانيته في الوقت نفسه. والمدهش أن إقرار هيغل واعترافه ليسا بسبب فشله في البرهنة ولكنهما كزهرة جميلة ومسمومة. إذ كان يجب الدفع - إلى أقصى حد - بالحجة الديالكتيكية لنفي النفي، ليُظْهِر ما يحدده النص بمصطلح " التناقض " كحاصل لهذا الديالكتيك. يرتد هيغل من خلال هذا التناقض في اتجاه درجة قصوى للحق، الذي يُفهم منذ البداية كتَحْقِيقٌ للحرية.

سنخرج من إطار الحق المجرد لننخرط في مجال الأخلاق الذاتية الموسومة بالطابع الإيجابي للوجوب. فهذا التصاعد المدهش للانتقام، بمصطلحات الحاجية الهيغلية، يضع خطأ قاسيا تحت الفقر الروحي للرابطة الاجتماعية على مستوى الحق المجرد. يجب معرفة أن العقاب يقع بطريقة معقولة بالتأكيد، ولكنه بقيمة ضعيفة للاندماج والتكامل الجماعي.

ألا يُوجِدُ هذا الاندماج الضعيف، تأييداً غير متوقع لبعض أشكال الإجرام في المجتمع المعاصر؟

أليس بفضل انهيار الرابطة الجماعية القوية، تحرّرت القوى المُدمِّرة وأفلتت من الرقابة على المستوى الرمزي؟. بعبارة أخرى، ألا يشهد هذا الإجرام على الإفلاس الروحي للرابطة السياسية نفسها؟

وبتعريف "تجريد الحق" الذي تُدافع عنه نظرية العقاب، ألا يمكننا القول بأنه في هذه الحالة من الفقر الروحي لرابطة المساواة الصارمة، فإن القانون يتضمن على الاختراق الذي يُحرك بدوره ميكانيزم العقاب؟

هيجل ولاكان

د. عبدالله عسكر^(*)

لقد أسس الفيلسوف الألماني هيجل صرحاً فلسفياً شامخاً استطاع أن يثري الواقع المعيش ويحرك العقول إلى مناهجة معرفية موضوعية فضلاً عن تلك المثالية التي صبغت تاريخه وواقعه الذي ينشد الوحدة لكيانات فكرية ممزقة، فكان ذلك الفنان الذي يرسم شجرة الوجود من الجذور الأولى للوعي الذاتي ليصل إلى الوعي الكلي والفكرة الشاملة والروح المطلق.

وهو في هذا يعبر عن عقلانية منطقية حتى أنه يصبغ الواقع بمادة عقلية ويصبغ العقل بالواقعية، ويلتمس من تعاليمه المسيحية والفلسفة الكانطية الأصول المعرفية للصياغة الفلسفية الجديدة وكأنه يعيد بناء الثقافة المسيحية بشكل محكم يتيح لها معاشة الواقع ويرد لها روحها ويخرجها من كهنوتها إلى الواقع، وهذه الصياغة العقلانية أدت بفلسفته إلى الشيوع والبقاء لما فيها من إضاءات نفسية واجتماعية وأدبية وقانونية وتاريخية وسياسية لتشكل مذهباً فلسفياً جديداً ألهم الكثيرين من أتباعه ليقرأوه كما أرادوا هم لا كما أراد هيجل نفسه، وأصدق دليل على ذلك هو تلك القراءة الماركسية حين أحال ماركس الهيجلية إلى المادية التاريخية وقلب الجدل رأساً على عقب زاعماً أن مذهب هيجل في الفلسفة بما هو كذلك قد وصل إلى نهايته. ولعل شيوع الماركسية كفلسفة اجتماعية سياسية مادية تاريخية ثورية هو ما جعل الآخرين يلتفتون إلى الأصول الفلسفية المستمدة من الهيجلية حتى إذا ما أفلت الماركسية كمشروع سياسي ظلت الهيجلية كفلسفة أصيلة تجد من يتبناها مذهباً فكرياً أو منهجاً بحثياً.

ومن هنا تأتي الصلة بين الطبيب والمفكر والمحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان (1911-1980) الذي نشأ وسط ما يمكن أن نسميه بالتفجر الأوروبي الذي تمتد جذوره للثورة الفرنسية والتفجر المعرفي في شتى صنوف المعرفة الطبيعية والإنسانية حتى وصل الأمر إلى تفجر البارود والمذاهب السياسية في الحربين

(*) أستاذ علم النفس والتحليل النفسي بأداب الزقزريق

الأولى والثانية وكان أوروبا بمثابة برميل البارود الذي تفجر عن آخره ليقتذف بشظاياها في ربوع البحر المتوسط وأمريكا .

وأصيبت فرنسا في ذلك الوقت بالالتهاب الثقافي والازدهار غير المسبوق في شتى صنوف المعرفة حتى أصبحت باريس وبحق عاصمة النور والثقافة الرفيعة وفيها ازدهرت حركات التمرد المعرفي ، ومن بين هؤلاء الذين وجدوا لأنفسهم مستقراً باريسياً هو ذلك المفكر الروسي المهاجر الكساندر كوجيف (1902 - 1968) أحد رواد الهيغيلية الجديدة إلتى مهدت لظهور الوجودية والذي سعى إليه جاك لاكان ليتلقى محاضراته مدخل لفلسفة هيغل من خلال عرضه لفينومينولوجيا الروح وشروحه الضافية وانتقاداته المنهجية، فلقد تخطى كوجيف مثله مثل كل فلاسفة عصره مستويات النقل والاقتباس وإنما تبنى أسلوب النقض وإعادة البناء، وقد كان لهم في تراث هيغل المادة الثرية التي تشكل شبكة معرفية عنكبوتية يمكن الولوج إليها من أولها أوآخرها أو أوسطها، ولذلك ظلت الهيغيلية منبعاً للمقولات الجديدة التي ينسج الآخريين من حبالها رداء فلسفياً جديداً مثل الرداء الفينومينولوجي والرداء الوجودي اللذان سادا هذا العصر الذي نسج فيه جاك لاكان رداء التحليل النفسي المعرفي الجديد .

وقبل الولوج في نقاط الالتقاء والاختلاف بين هيغل ولاكان ينبغي إقرار بعض الحقائق حول علاقة لاكان بالفلسفة:

فجاك لاكان طبيب أعصاب ماهر تخصص في دراسة البارانويا. وهو المحلل النفسي الفرويدي الذي أجزى من جانب المحللين النفسيين وأصبح عضواً في الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي وعضواً في الجمعية الدولية. وهو في الوقت نفسه تلميذاً لكلويرامبو الطبيب النفسي الذي قدم مفهوم الآلية العقلية Mental automatism التي من خلالها استطاع كليرامبو أن يحدد شكل الذهان بالكيفية التي يدرك بها الشخص هذه العناصر التي تفتقد إلى محتوى مبدئي وهذا ماقاد الطب النفسي الفرنسي إلى التحليل النفسي البنيوي وآلية الدال. (Roudinesco, 1986) فضلاً عن ولع لاكان بالأدب وتوثقت صلاته برواد السيرباليه حيث أصبح صديقاً لأندرية بيرتون وسلفادور دالي وفي وقت لاحق أصبح الطبيب المعالج للفنان

السريالي بيكاسو، ومنذ عام 1930 أصبح من المساهمين في الكتابات السريالية. ولقد بدأ ولع جاك لاكان بالفلسفة منذ مراهقته وانشغل بفلسفة الأخلاق عند سبينوزا. وأثناء دراسته للدكتوراه سنة 1933 واطب على حضور أشهر دروس قدمها الفيلسوف الهيجلي الجديد ألكساندر كوجيف والذي كان اسمه الحقيقي كوشيفنوف. ذلك المهاجر الذي درس الفلسفة الهيجيلية في جامعة هايلدبرج بألمانيا بعد عبوره الحدود عبر بولندا ليصبح لاجئاً عند عمه في ألمانيا بعد أن مات والده في الحرب اليابانية الروسية . والذي حاول إحياء الهيجيلية في فرنسا.

ويحمل تاريخ بزوغ المذهب الهيجلي والفرويدي في فرنسا نفس الخصائص حيث قوبلت بمقاومة فرنسية وشكلت هذه المقاومة عرضاً تم توظيفه لتطور المذهبين . حيث غابت وتلاشت الفلسفة الهيجيلية من العروض الأكاديمية الفرنسية، منذ سنة 1850 تقريباً، حين اعتبر هيجل كأب روحي للشعب الألماني وسقطت النظريات الألمانية ضحية للتحيز القومي الذي انتشر بعد حرب 1870، وظلت المفاهيم الهيجيلية عاملة في ميدان الأدب والاجتماع والسياسة، وظل هيجل مختفياً ولكن فلسفته احتلت أرضية في فرنسا في شكل التأمل الفلسفي الذي بدأ مع فاليري دي لاسل آدم Villiers del'Isle adam، مالارم Mallarme ولوسيان هير Lucien Herr واستمر تعلمه بواسطة السيراليون وخاصة أندريه بريتون Andre Breton حيث تنتمي الكوجيفية Kojevism إلى هذه الحركة لإظهار الهيجيلية في السياق الثقافي الفرنسي. (Rudinesco, 1886 p. 135-137)

وبدأ ألكساندر كوجيف في إعادة قراءة هيجل وشرحه بدون بناء فلسفة خاصة به، وليس من قبيل الصدفة أن يكتشف لاكان في خطاب كوجيف المدد الكافي لتفعيل تفسير جديد لأسس الفكر. وتعلم لاكان من هذا المنطلق كيف يستنطق النص الفرويدي لجعله يقول ما لم يقله حيث منح الفرويدية نظام فلسفي كردة فعل على غياب الذاتية عن الاستخدامات الفرويدية لدى أصحاب نظرية الذات ونظرية الأنا واحتفظ لاكان من كوجيف بفكرتين أساسيتين: الأولى جمال الروح أو الروح الجميلة (Beautiful soul) حيث تسقط الذات اضطرابها الخاص على العالم لكي تلقى بسخطها عليه. أما الفكرة الثانية فكانت جدل السيد والعبد، حيث لا يرى

كوجيف في جدلية السيد والعبد مجرد تعبير عن بنية الوعي ولكنه الجدل الذي تتمركز فيه كل فينومينولوجيا الروح، ويصل في تأويله إلى القول بأن السيادة تعيش مازقاً تاريخياً في حين أن العبودية هي حاملة لواء التقدم التاريخي، ويرى أن فلسفة هيجل هي فلسفة للموت، بينما حياة العقل لاتخاف الموت، بل إن القدرة على التضحية بالحياة هي التي تجعل من ذات معينة ذاتاً حرة، وعلى الإنسان أن يمتلك شيئاً آخر أهم من الحياة حتى يتميز عن الحيوان في معركة الاعتراف، وهو ما يميز السيد عن العبد ، فالعبد لا يرقى إلى مستوى المغامرة بحياته. إن السيد هو وعي خالص أما العبد فما زال سجين بدنه قابلاً في طين ذاته وتراب حياته لذلك فالسيد وحده من يحقق اعتراف الآخرين به (رشيد أو طيب ، 2002)

ولعل أكثر إيضاحات كوجيف أهمية بالنسبة لحقل التحليل النفسي كانت في مفهوم الرغبة Desire والتي تتحدد في كونها " الحضور في غياب الواقع " الرغبة هي رغبة في الاعتراف ليست الرغبة في موضوع ما ولكن في رغبة أخرى رغبة في الاعتراف في الصراع بين السيد والعبد ، هي الرغبة في أن تكون مرغوباً . وهي تستلزم أن يخاطر الفرد بحياته في علاقة تبادلية مزدوجة من أجل شيء يوجد فقط في الخيال، ولهذا فإن الواقع هو اجتماعي لكونه مجموع رغبات الناس في بعضهم البعض والرغبة الإنسانية المتأصلة إنسانياً تختلف عن الرغبة الحيوانية بقوة الحقيقة الداهية في أنها لاتتجه إلى موضوع فعلي ولكنها تتجه إلى رغبة أخرى . ولهذا حدد كوجيف العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة: الرغبة تكون إنسانية فقط حينما لاتكون الرغبة في جسد الآخر، ولكن في رغبة الآخر، والتاريخ الإنساني هو تاريخ رغبة الراغبين (Rondinesco, 1986 p.140)

ولهذا فالحقيقة أن هيجل في فرنسا، قد اصطبغ بالماركسية والقراءات المتطرفة للفكر الفلسفي، إلا أنه قد ساعد جاك لاكان في شبابه لإعادة قراءة فرويد بأسلوب هيجلي.

والواقع أن استيعاب لاكان للجدل الهيجلي جاء استيعاباً تحليلياً أكثر منه فلسفياً، بمعنى أن الممارسة الفعلية لدور المحلل النفسي وقراءته لفرويد وتدريبه

التحليلي قد سحبت المقولات الهيجيلية إلى حقل التحليل النفسي وهو الحقل الذي يرى فيها لاكان جدلية الوجود الفردي والجمعي.

فأشكال الديالكتيك في نظرية التحليل النفسي اللاكاني ليس لها محصلة تركيبية أو إبداعية وإنما حاول دائماً أن يبرهن على أن التحليل النفسي هو خبرة ديالكتيكية (Lacan, 1966 p.316)

ويوجد فروق هامة بين الديالكتيك اللاكاني والهيجلي، فالديالكتيك بالنسبة للاكان ببساطة هو "لايوجد شيء يسمى أطروحة نهائية مثلما يذهب هيجل في مفهوم المعرفة المطلقة، فاللاشعور الذي لايقبل الاختزال يستدعي استحالة أية معرفة مطلقة Subaltion or Aufhebung ولهذا فإن مفهوم الرفع (Evan, 1980, p.43) واحد من الأحلام الفلسفية المعسولة (Cited by Evans, 1996) (Lacan, 1975 p.79) ولهذا وضع لاكان مفهوم النقص Lack لكون المفهوم الهيجلي ينطوي على مآل فإنه يجسد بوضوح النقص (Lacan, 1966, p.837) .

الذاتية بين هيجل ولاكان:

يتحدد استخدام مفهوم الذات والذاتية Subject et and subjectivity في المفاهيم الهيجيلية وخاصة مايتعلق بالذات البشرية، "فلقد كان هيجل على وعي بالالتباس والغموض في مصطلحات الذات والذاتي والذاتية، والمصدر الأساسي للالتباس - في رأيه - هو أن الذات ربما لاتشير إلا إلى الأنا الخاص المنعكس على ذاته، لكنها يمكن أن تشتمل كذلك على الحالات والأنشطة، والحاجات.. الخ التي للأنا. وهذه الحالات للأنشطة.. الخ للأنا تختلف من شخص إلى شخص. وهي من ثم عارضة وذاتية بالمعنى المفهوم لهذه الكلمة. وبهذا المعنى فإن اللوحة الرديئة، والحكم الفاسد، وعزم الإرادة.. الخ قد تكون ذاتية بمعنى أنها لاتعبر إلا عن آراء شخصية خاصة تصاحبها فحسب. والأنا بما هي كذلك، بالمقابل، لاتختلف من شخص إلى شخص وهي بذلك لاهي عرضية ولاهي تعسفية. وتؤدي الذات بهذا المعنى إلى ظهور كلمتي ذاتي وذاتية بالمعنى الذي تكون فيه مغالاة كائنت ذاتية حيث نجد أن الذاتية فيها تتضمن مطلب أن المرء ينبغي عليه أن يكون قادراً على أن يصادق فكراً على قبول مايعرض أمامه من الناحيتين المعرفية والعملية.

....غير أن تعارض الذاتية مع الموضوعية المشابهة لها في الغموض والالتباس هي غريبة عن هيجل (القول هنا لميخائيل أنوود) فهناك في رأيه ثلاث أطوار واسعة (وليس اثنان) للذاتية :

1- انسحاب الذات إلى نفسها لتصبح "الأنا الخالص" وذلك يتضمن أيضاً الموضوعية (بالمعنى الحسن) نظراً لارتباطها بالتصور (أو الفكرة الشاملة).

2- تجلي الذاتي في حالات وأنشطة متنوعة سيكولوجيا (في الآراء والرغبات ..الخ) وفيزيقياً (الأفعال والسلوك والرسم) وذلك يتضمن الموضوعية إلا أن ذلك كثيراً ما يكون بالمعنى السيئ نظراً لأن الموضوعات لاتعبر عن نفسها إلا في الأهواء الذاتية للذات.

3- إصلاح الذات العاقلة لموضوعاتها الخارجية كتجلياتها في، وتصديقها على - الدولة العقلانية. وهاهنا تتحدد من جديد، الذاتية والموضوعية (بالمعنى الحسي) (أنوود ، 2000 ص 526 - 527).

ولهذا فنحن أمام ذات إنسانية لاتخرج عن كونها الأنا في كل أحوالها، ولكن ما يهمننا هنا هو الوعي الذاتي Self consciousness وهو تلك المحصلة من مراحل ظهور العقل الذي تضطر فيه الذات إلى الاعتراف بوجود الذوات الأخرى على الرغم من كون هدفها هو أن ترى في نفسها الوجود المستقل الوحيد وأن تدمر أي استقلال يزاحمها، والذات الأخرى لكونها ذات، تزعم لنفسها استقلالاً مماثلاً للذات الأولى وبالتالي تحاول كل منها أن تدمر الأخرى حتى تحتفظ لنفسها بالشعور بأنها الحقيقة الواقعية كلها. ويؤدي ذلك إلى صراع بين الحياة والموت، وسرعان مايتضح أنه إذا مادمرت إحدى الذوات الأخرى بالموت فسوف تلغى موضوعها الخاص وتؤدي إلى تناقض جديد "لأن الوعي الذاتي هو وعي ذاتي لسبب واحد هو أنه حين يتأمل الذات الأخرى فإنه يتأمل نفسه، ومن هنا فإن تدمير الذات الأخرى سوف يكون تدميراً لذاته في الآخر، وهو حين يفعل ذلك فإن الوعي الذاتي يحطم نفسه ويناقض بذلك، بل ويحبط مسعاه الخاص في أن يكون الوعي الذاتي الوحيد. (ستيس 1989 ص 42).

وإذا ماعدنا إلى التراث اللاكاني سنجد أن مفهوم الوعي الذاتي متجذر في المرحلة الفينومينولوجية حيث طرح جاك لاكان مرحلة المرأة باعتبارها مشكلة لوظيفة الأنا عام 1949، فالأمر لدى لاكان يشير إلى مرحلة أعمق في فهم تطور الحس المباشر التي أشار لها هيجل حينما عرض لتمييز الأنا عن الكيان البدني للطفل، حينما يحس الطفل في تطوره أن الألم الناتج عن الجوع هو بمثابة آخر، فأنا ليست هي الألم أو الجوع، وهذا الأمر قد تناوله لاكان بصورة أخرى، حيث يرى أن الكيان البشري المتمثل في بدن الرضيع يشكل ما أسماه الواقع الذي ينطوي على التمزق والتشطر وتسيطر عليه أخايبيل الافتراض، وماتلبث هذه الصورة الممزقة للأنا أن تهلوس كيان متكامل على الشاشة العقلية، ولكن هذه الوحدة أو الكلية بمثابة حالة عابرة ماتلبث أن تطاردها أحوال التمزق أو استعادة الواقع حيث لا تستطيع المرأة الخيالية أن تمنح الأنا وحدتها، ومع تطور الإدراك الحسي تتشأ الأنا خارج الكيان البشري متشكلة في وجه الأم بوصفه مرآه وتبدو مؤشرات التوحد الخيالي بهذا الوجه الذي يؤسس وحدة داخل عقل الطفل، ومع غياب هذا الوجه تطارد الطفل أو هام التمزق من جديد ثم مايلبث أن يدخل الطفل إلى المرأة الحقيقية حيث تكون أول خبرة يعيشها الطفل لرؤية صورته في المرأة هو خبرة غريبة تنطوي على عدوانية تجاه هذه الصورة حتى إذا ماتوسطت الأم بين الأنا وصورتها المرآوية تعرف عليها وأدرك شقاء الوعي الإنساني الذي قال به هيجل وطرحه لاكان على نحو إبداعى ، فالأنا هي مجرد أخلاط من التوحدات الخيالية المرتبكة، فأين الأنا هل هي في الانعكاس الخيالي الهلوسي الأولي أم هي في الخارج، في وجه الأم والآخرين أم هي الصورة المرآوية أو الشمسية؟ هل هي كافية لتحقيق الوعي والهوية؟

هذه الأسئلة هي مايجيب عنها لاكان في مرحلته نحو فهم الذاتية حين يقرر موضع الذاتية الحقيقية، هذه الذاتية التي تتشكل في اللغة، فاللغة هي المعطى الأولي الذي يمنح الذات قدراً من هويتها وتظل الذاتية رهن للغة والثقافة، فما تكتشفه خبرة التحليل النفسي هو بنية اللغة بكاملها" (Lacan, 1966, p.495)

وعليه فاللاشعور مبنى كلغة وقانون الإنسان هو قانون اللغة" (Lacan, 1966)

ولهذا فإن انتقال الأنا من النظام الخيالي أو ما يمكن أن نطلق عليه النظام النفسي في علاقتها المباشرة بمكوناتها الداخلية وأيضاً بعلاقتها بالعالم المرآي المحسوس الذي لا يشكل أية هوية حقيقية وإنما هي هوية خيالية موهومة يحكمها مستوى الحاجة وطلب الآخر كصورة يستعيد من خلالها هويته، هذا الانتقال من نظام أقرب إلى الطبيعة إلى نظام الثقافة هو ما يؤسس النظام الاجتماعي الذي يصاغ في أوامر لغوية أو هو الكلام المؤسس للذاتية، هو ما يفتح الطريق أمام ولوج الأنا في عالم الكلام، هذا الكلام بوصفه الأمر التنفيذي للغة هو اللعبة الثانية بعد لعبة الحضور والغياب الخيالية الصورية المرآوية التي تؤسس الأنا كمدلول خيالي يخفي في كل أشكال الصور التي يتوحد بها ، وبواسطة هذا الدال الخيالي يتكون الدال الرمزي ، والنظام الرمزي هو النظام الذي يخلق وجوداً في الواقع دون أن يخلق الواقع وهو مجال النظام والقانون وشبكة العلاقات الإنسانية المتمثلة في شبكة التواصل اللغوي. (Lacan, 1977)

وتدرك الأنا الحرمان الرئيسي من هويتها الحسية الخيالية (حضان الأم) من خلال الخطاب الموجه من الأب: لا تلتصق بأمك.. والتي تعني على المستوى الرمزي، محرم عليك أن تضاجع أمك .. انصرف عن ثدي الأم . ويكون الوجه الثاني للخطاب موجهاً إلى الأم في صيغة : لا تستحوذي على طفلنا .. فإنه من الممنوع عليك إعادة وليدك إلى رحمك أو احتوائه (Lemaire, 1977)

ومع هذه الأوامر اللغوية تهتز صورة الأم كآخر أكبر ، وما على الطفل إلا التوحد بالأب حيث يكتسب نمو ما أسماه لكان اسم الأب أو دال الاستعارة الأبوية وتنصيب الأب مكان الآخر حيث تبدأ فعالية النظام الرمزي والذي يعطي أسس القانون الرمزي للأسرة (Evans, 1966) .

وبهذا لم يعد اللاشعور تكويناً غريزياً أو بدائياً وليس سلوكاً غامضاً ، ولا معرفة أخرى تعرف نفسها .. ولكنه فجوة أو ثغرة Lacuna وتمزق والذي يمكن وصفه كعوز أو نقص أكيد (Sullivan, 1986)

فالرغبة الإنسانية على هذا النحو هي رغبة في رغبة آخر، ولكنها النقص بامتياز حيث يعرفها لكان بأنها مجاز النقص في الكينونة، وتتشكل عند الحد الذي

يصبح فيه الطلب منفصلاً عن الحاجة (Lacan, 1977) فالانسلاخ عن صدر الأم هو ثمن الدخول في الحياة، وتظل رغبة الإنسان هي رغبة الآخر الذي يفرض علينا رغبته، فأنا أتكلم لأن الآخر هو الذي علمني الكلام ومنحني الاسم، آخر كبير يتجاوز قدرة كل الآخرين المحيطين بي، له صفة الوجود الدائم والخلود تفترضه اللغة وتحمله في أشكال حروفها وطريقة تلفيظها ليطلع وجوده في الصفحة العقلية للإنسان بالقوة ويناهض كل القوى البيولوجية التي تخضع له عبر صراع طويل، ويقاسمها طعامها (أي يأخذ من طاقتها التي تعمل بها) فاللذة التي كان يحصل عليها الطفل من مجرد امتصاص اللبن، تتحول إلى لذة الدال وشهوة الكلام التي تدفع الإنسان دفعاً لآخر يتحدث معه كي يتعرف على ذاته أو يلتمس بعض هويته.

ولقد صك لآكان مفهوم الفالوس (القضيب) الذي يشكل رغبة الأم بوصفه ينقصها، هذا الفالوس بكل تشكيلاته القانونية هو دال الاستعارة الأبوية، وهو الدال النهائي لرغبة اللاشعور، والرغبة الأخيرة التي يتضمنها هذا الدال هي العودة إلى ندي الأم بطريقة التماثل مع الفالوس. وكل طلب مجازي وانتقال مدعوم برغبة اللاشعور الرئيسية هذه التي ارتهنت تدريجياً في سلسلة الدوال المبتعدة شيئاً فشيئاً عن الدال الأصلي (ماري زيادة ، 1983 ص 67)

والخلاصة مما سبق أن جاك لآكان انطلق من أرضية جدلية لإعادة بناء التراث الفرويدي في التحليل النفسي، هذه الأرضية هي التي أتاحت لآكان أن يصيغ مفاهيمه الجديدة من رحم الفلسفة الهيجيلية والجدلية القديمة، وبهذا المشروع يكون لآكان شأنه شأن الظاهرة النفسية بجدليتها التاريخية حسب قانون النفي، فلاكان ينفي هيجل وفرويد وحتى فردينان دي سوسير ليؤكدهما على نحو جدلي إذ يظل الغياب الهيجلي والفرويدي حضوراً في قلب الجدل اللاكاني، فلقد حاول جاك لآكان أن يؤسس لنفسه بيتاً جديداً في منظومة العلوم الإنسانية وفي سبيله لذلك هدم كل البيوت والفلسفات ووجد ضالته في الأدب كمنتج لغوي يمكن أن يقول الحقيقة بوصفه دال العقل الإنساني وهو الموضوع المحبب للرغبة الإنسانية التي تجد فيه ضالتها، فالحكايات على الرغم من أنها مجرد حكايات إلا أنها ترد على الذات بعضاً مما فقدته بشكل نهائي حين ينظر إليها الإنسان أو يتناولها كحقيقة، فنحن ما

افتراضه اللغة وما الحقيقة الإنسانية إلا أننا لسنا شيئاً، مجرد كيانات افتراضتها اللغة ولن نكون إلا إذا التمسنا وجودنا لدى تلك اللغة التي تشكل الميتة الكبرى لننسج أكفاننا اللغوية دون أن نتلقى العزاء، فما من سبيل للموت طالما كنا أحرفاً مضيئة في النظام اللغوي الإنساني.

ولهذا فإن اللاكانية في طريقها لتأسيس مشروعها مروراً بالهيجلية والفرويدية والانثروبولوجيا البنيوية وعلم اللغة البنيوي السوسيري قد ارتدت ثوباً لغوياً جديداً يضاف إلى كل هذه الأثواب المتركمة في كواليس مسرح الوجود الإنساني، فهي بحق فلسفة وجود، وجود لامتناهي ولم تستطع أن تحقق هذه الميزة إلا عبر كل تلك الميتات الخالدة التي بدأت بفلسفات الموت والتناقض كي تصل إلى معالم السيادة والدلالة لتتحقق فلسفة الوجود، فلسفة الحياة، ولاسبيل للحياة إلا بموت الموت.

قراءة هيغل

بين التمرد على الدين والثورة على الواقع

حسن حماد^(*)

سر هيغل:

يعتبر هيغل من الفلاسفة القلائل الذين لا يمكن قراءتهم بطريقة أحادية ، فالنص الهيجلي يحتمل عدة قراءات ولديه قابلية لا محدودة للتأويل والتنوع والفهم وتعددية الرؤية ولهذا اختلفت الآراء حول هذا الفيلسوف الغامض، فهناك من يصفه بأنه بروميثي المنزع، وهناك من يصفه بأنه فاشستي الاتجاه، وهناك من يصفه عليه مسوحاً لاهوية وصوفية ، وهناك من يصف فلسفته بأنها "أكبر كوميديا إلهية فلسفية".

وقال عنه شوبنهاور (وغيره من الخصوم) إنه لم يزد يوماً عن كونه مجرد "حمار ميت" . وقال عنه ألبير كامى أنه المفكر الذى "عقل اللامعقول" . ورأى فيه البعض أعظم فيلسوف مثالى فى العصر الحديث، بينما ذهب آخرون إلى أن القضاء على المطلق تحقق على يديه. وأكد الكثير من الماركسيين أنه كان صاحب أكبر منهج ثورى فى تاريخ الفكر البشرى. فى حين رأى بعض المؤرخين إنه لم يكن سوى داعية للرجعية وللحفاظ على الأوضاع القائمة .

وقال البعض إن فلسفته قد كانت هى الأصل الذى صدرت عنه شتى النزعات المادية والإلحادية المحدثه ، بينما أعلن البعض الآخر إنه لم يكن سوى مفكر بورجوازي بروتستانتي فى ثياب فلسفية .

وقال عنه بعض المفكرين إنه أعظم مفكر ظهر فى القرنين التاسع عشر والعشرين. بينما حاول آخرون أن ينتقصوا من قيمته فقالوا إن كل مذهبه لم يكن أكثر من مجرد "عريضة فكرية" سرعان ما أطاح بها تقدم الفكر العلمى فى القرن العشرين . وقد عمد الكثيرون إلى تبسيط فلسفة هيغل فجعلوا منها مجرد نزعة مثالية موضوعية لا تختلف عن مثالية كانط إلا فى استبعادها لفكرة "الشئ فى

(*) أستاذ الفلسفة وعميد كلية الآداب جامعة الزقازيق.

ذاته"، فى حين أن الكثير من عبارات هيغل (كما لاحظ فندلى) تكاد تتطوى على ضرب من ضروب "الواقعية المادية". وثمة آخرون أرادوا أن يجعلوا منه مجرد فيلسوف مؤله على الطريقة المسيحية الكلاسيكية، فى حين أن بعض عبارات هيغل تكاد تحيل الله وأفعاله وشئى مظاهر نشاطه إلى منطق عقلى خالص، فضلاً عن أن هيغل نفسه كثيراً ما كان يتحدث عن "موت الإله" بعبارات قاسية لا تمت إلى العقيدة المسيحية بأدنى صلة. وهناك باحثون آخرون قد ذهبوا إلى أن هيغل أكبر داعية من دعاة النزعة الإطلاقيه اللامرمانية القائلة بالتعالى أو المفارقة (على طريقة براندلى) فى حين أن هيغل - فى حقيقة الأمر - لم يتردد فى القول بأن "المطلق" لن يكون شيئاً، إن لم يكن تاريخياً، واقعياً، معاصراً، واعياً بذاته من خلال الإنسان نفسه. كما إنه ذهب إلى أن أعلى صورة من صور الروح المطلق إنما هى الفلسفة.

وهكذا اختلفت الآراء حول هيغل إلى حد التناقض، وهذا وإن دل فإنما يدل على الثراء الفكرى الذى اتسمت به فلسفة هيغل وحسب هذا الفيلسوف أن كافة الإتجاهات المعاصرة التى نعرفها الآن كالماركسية والوجودية والبرجماتية والوضعية والواقعية وغيرها من التيارات الفلسفية قد خرجت من تحت عباءة هيغل.

على أية حال سوف يركز تحليلنا فى هذه المقالة على مسألتين:

الأولى: موقف الجناح اليسارى الهيجلى من فلسفة هيغل، خاصة موقف دافيد شتراوس، وإدجار وبرونو باور، وفيورباخ وغيرهم.

الثانية: القراءة النقدية التى قدمها لنا ماركيز عند فلسفة هيغل فى العديد من مؤلفاته، خاصة: العقل والثورة، والسلب، ونظرية الوجود عند هيغل، و"الإنسان ذو البعد الواحد". وتعتبر قراءة ماركيز لهيغل امتداداً طبيعياً للقراءات السابقة التى قام بها أعضاء الجناح اليسارى من تلاميذ هيغل.

أولاً : اليسار الهيجلى : البحث عن الإنسان المؤله :

لقد كانت فلسفة هيجل بالنسبة للشباب الهيجلى كما يقول جارودى: "وعداً بإنجاز الحلم الفاوستى عن معرفة إلهية . فمن طريق العلم المطلق تصبح أنا الإنسان المتناهية معادلة للقدرة اللامتناهية لإله من الآلهة .. فهيجل فى نقده الدينى لا يرى فى المسيح إلهاً تأنسن بقدر ما يرى فيه إنساناً تأله . وما الدين فى نظره إلا الإنسان المرتفع من الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية ، إن هذا الطموح البروميثيوسى يميز المذهب الإنسانى الهيجلى، فلسفة الثقة بالذات والكبرياء . فما الأخلاق إلا تأله الإنسان. وما العلم إلا الفعل الذى يلقى به الإنسان نفسه فى كل شئ، فى عالم شفاف كل الشفافية للعقل".

لقد عثر الجناح اليسارى من تلاميذ هيجل على ضالته المنشودة فى فلسفة هيجل، فقد وجدوا لديه إنجيل تأليه الإنسان، وتمجيد رغبتهم الفاوستية فى أن يصبح الإنسان إلهاً. ولقد كتب إنجلر، رفيق ماركس فى أحد مقالاته: "كان السؤال المطروح : من الله ؟ وكان جواب الفلسفة الألمانية : أنه الإنسان".

بعبارة أخرى بدأت مدرسة اليسار الهيجلى تطوير الاتجاهات النقدية والثورية فى فلسفة هيجل عبر تفسيرها التاريخى للدين. وقد ظهر الصراع الفكرى بين أصحاب الجناح اليسارى الهيجلى وبين الرجعية الدينية والسياسية عندما اعتلت الصوفية الدينية الرجعة الاقطاعية العرش مع فريدريك وليم الرابع فى عام 1840. ومنذ هذه اللحظة أصبح النضال أمراً حتمياً، وهو نضال جرى بواسطة الأسلحة الفلسفية ، لكنه لم يكن نضالاً من أجل أهداف فلسفية مجردة ، بل أصبحت رحاه تدور حول تحطيم الديانة التقليدية ، والدولة القائمة فى ذلك الوقت. وبرغم أن الأغراض العملية ظلت مستترة تحت الغطاء الفلسفى، إلا أن مدرسة اليسار الهيجلى فى كتابتها عام 1842 فى مجلة "الراين" بدت أقرب إلى أن تكون الفلسفة التى تمثل البورجوازية الطامحة ، ولم يكن الستار الفلسفى سوى أداة أريد بها تضليل الرقابة وخداعها، ووسيلة للإفلات من القمع.

وإذا كان النضال الرئيسى فى تلك الفترة قد توجه إلى الدين ، فإنه فى الواقع كان نضالاً سياسياً بطريقة غير مباشرة ، وقد بدأ دافيد شتراوس المعركة

بكتابه "حياة يسوع" عام 1835، والذي شرح فيه نظريته عن الأفاصيص الدينية الواردة في الإنجيل باعتبارها أساطير قد صيغت بطريقة لا شعورية ، ثم جاء برونو باور ليثبت أن القصص الأنجيلي من اختراع مؤلفيه وإنه تم بطريقة واعية.

وقد كان لكتاب "حياة يسوع" بشكل خاص أصداء عميقة تجاوزت من بعيد النيات الأولى لمؤلفه، فبفصله الفلسفة عن الدين قاد الهيجليين اليساريين إلى الإلحاد. كما قادهم بفصله المنطق عن التاريخ إلى عدم قصر مهمة الجدل على فهم ما هو كائن كما كان يريد هيجل، وأصبح الجدل منذ الآن حركة تتجه إلى المستقبل ولا تقف عند حدود الحاضر فقط.

وفي عام 1841 ظهر كتاب "جوهر المسيحية" لفيورباخ وهو يعد أكبر حدث فلسفي منذ وفاة هيجل. وبرغم أن فيورباخ يعد من أهم تلاميذ هيجل (بالإضافة إلى كارل ماركس) ، إلا أن مشروع فيورباخ الفلسفي قد تأسس انطلاقاً من الثورة ضد هيجل، ولكن يبدو أنه قام بهذه الثورة مستخدماً أسلحة وأدوات هيجل، أعنى الجدل والاعتراب.

وفيورباخ كما قال عنه ماركس في مخطوطاته : "... هو الوحيد الذي اتخذ موقفاً نقدياً أصيلاً تجاه الجدل الهيجلي، والذي قدم اكتشافات حقيقية في هذا المجال، إنه في الواقع المحطم الحقيقي للفلسفة التقليدية".

وتأسس رؤية فيورباخ الفلسفية من خلال نقده للدين، ففي مؤلفه "جوهر المسيحية" يحلل الدين من خلال وجهة نظر أنثروبولوجية ، ويبين أن الدين هو نتاج الإنسان وخاصة ذلك الإنسان البدائي الذي دفعه الخوف من مواجهة الأخطار الطبيعية التي تحيط به إلى خلق قوة وهمية تفوق الطبيعة وتتجاوزها، ثم منح هذه القوة الخرافية صفات الكمال ومن هنا نشأت فكرة الأوهية ، بوصفها الماهية المغتربة للإنسان. فالإنسان يخلق هذا الكائن الأسمى على صورته ويمنحه كل صفات الكمال والقوة ، ثم يعود بعد ذلك إلى إذلال نفسه أمام ماهيته التي أحالها إلى موضوع. أو كما يقول فيورباخ في "جوهر المسيحية" : "إن الدين أو على الأقل الديانة المسيحية هي علاقة الإنسان بنفسه .. ولكنها علاقة يتم إدراكها كطبيعة مستقلة عن ذاته . والكائن المقدس ليس شيئاً آخر سوى الوجود الإنساني أو

بالأحرى الطبيعة الإنسانية بعد أن تمت تنقيتها وتحريرها من محدودية الإنسان الفردى وجعلها موضوعية .. ومن ثم فإن كل الصفات التى ننسبها للطبيعة المقدسة هى صفات الكائن الإنسانى".

وفى الاغتراب الدينى يبدو الوجود النوعى للإنسان، وكأنه وجود مستقل ومتعال على الواقع الإنسانى . بعبارة أخرى أن الموقف الدينى عند فيورباخ هو موقف اغتراب يجعل من الله موضوعاً مستقلاً عن الإنسان متجسداً فى وثن نفسى مفارق فى الخارج. "إن الدين هو حلم ، فيه تبدو تصوراتنا ومشاعرنا وكأنها وجود مستقل، كائنات خارج ذاتنا، فالعقل الدينى لا يميز بين الذاتى وبين الموضوعى". ويبرهن فيورباخ على صدق نظريته فى الاغتراب الدينى من خلال تحليل بنية العقل الإنسانى ذاته ، وفى هذا الصدد يشير فيورباخ إلى أن فكر الإنسان وموضوعاته تنتمى إلى العالم.. إلى الأرض، ولذلك فإن أى فكرة نكوها عن الله ستكون ذات طابع إنسانى وأرضى أيضاً.

إن المهمة التى سعى إليها فيورباخ هى الكشف عن الوهم المعرفى للأفكار اللاهوتية وتجاوز المسافة التى تفصل، الدنيوى عن المقدس، وإرجاع ما هو سماوى ومقدس إلى الأرض، وفى سبيل تحقيق هذه المهمة جعل هدفه الكشف عن الأساس الأنثروبولوجى للدين. واعتقد إنه فعل ذلك بحسب عقلانى بسيط مؤداه : إظهار أن فكرة الإله هى فى الوقت نفسه فكرة الإنسان عن ذاته المغتربة ، وأن "سر اللاهوت ليس سوى أنثروبولوجيا، ومعرفة الله ليست سوى معرفة بالإنسان".

وقد أفضى هذا التحليل النقدى للدين بفورباخ إلى نقده للفلسفة المثالية ، وبخاصة مثالية هيغل، فحاول أن يبرهن على أن مثالية هيغل ليست إلا الدين مقدماً فى صورة أفكار، ومن ثم يجب إدانتها كحالة من حالات الاغتراب الإنسانى.

إن الفلسفة الهيجلية - فى رأى فيورباخ - شأنها شأن اللاهوت قد نقلت ماهية الإنسان والطبيعة إلى الفكرة التى تحل محل الله. ومن هنا يعارض فيورباخ نفى النفى الهيجلى باعتباره الإيجابى المطلق، بالإيجابى القائم على ذاته (أو الإنسان والطبيعة) ، وفى هذا الصدد يرى فيورباخ أن هيغل قد بدأ أولاً من الجوهر المغترب ، من اللامتناهى، من التجريد المطلق الثابت، أو بعبارة أخرى من الدين

واللاهوت، ثم هو يلغى ثانية اللامتناهى كى يؤسس الواقعى الحسى الحقيقى،
المتناهى، ويعود ثالثاً فيلغى مرة أخرى الإيجابى ليعيد المجرى اللامتناهى (أى
يسترد الدين واللاهوت مرة أخرى). وهكذا فإن النفى ليس مطابقاً للماهية الحقيقية
بل هو بالأحرى مطابقاً للماهية الزائفة، أو الماهية المغترية عن ذاتها.

وفى مقابل هيجل يرى فيورباخ أن نقطة الإنطلاق لا يجب أن تكون الفكرة
بل الواقع الحسى العيى أى الإنسان والطبيعة، فالإنسان هو وحده الوجود الحقيقى
وليس العقل المجرى، فالإنسان هو مقياس العقل، والمطلق بالنسبة إليه ليس سوى
طبيعته الخاصة وقد اغتربت عنه، أما الطبيعة فهى الحقيقة التى توجد مستقلة عن
كل فلسفة، وهى الأساس الذى نشأت عليه الكائنات البشرية جميعاً، بل إننا لا
نزيد عن كوننا ثمرة من ثمار الطبيعة. كذلك يرى فيورباخ أن العالم الذى ندركه
عن طريق حواسنا هو العالم الذى ننتمى إليه حقاً، أما عالم الفكر المطلق
والمقولات المنطقية فليس إلا أوهاماً، لأن أفكارنا ومشاعرنا نتاج المادة، وهما
ينتميان لعضو من أعضاء الجسد هو المخ، ومن ثم فليست المادة وليدة العقل، بل
العكس هو الصحيح، إن العقل نتاج المادة.

وهكذا فإن فيورباخ قد قام بقلب النظام الهيجلى بلا هواده، واتجه إلى الشك
فى الأيديولوجية الهيجلية كلها فرفض مع رفضه للدين كل إيمان بما هو فائق على
الطبيعة أو ما هو ميتافيزيقى وأحل محل المثالية الهيجلية وضعية مادية حاولت أن
ترد كل شئ إلى الإنسان والطبيعة. وقد كان هدف فيورباخ من وراء مشروعه
الأنثروبولوجى الفلسفى هو تحرير الإنسان من الدين الذى يسلبه طبيعته الجوهرية
عندما يقوده إلى إسقاط صفاته الإنسانية فى مجال الألوهية المثالى. وكى تعود
للإنسان ماهيته الحققة، فإن عليه أن يتخلص من الوهم الدينى، وأن يرد عالم
الماوراء إلى عالمه الواقعى، وأن يستعيد صفاته التى اغتربت عنه فى الذات
الإلهية إلى عالم الإنسانية، وبذلك يمكن للإنسان أن يدخل بحرية فى الحياة
الاجتماعية للبشر فيحل حبه للإنسانية محل محبته للرب.

وهكذا أحال الهيجليون الشبان المذهب الهيجلى من المجرى إلى العىنى الحسى، ومن ملكوت الأفكار إلى العالم الأرضى الإنسانى، ومن المصالحة والمهادنة إلى الرفض والتمرد، أو كما يقول جارودى :

"إن المذهب الهيجلى لن يعود من الآن فصاعداً فى نظر الهيجليين الشباب حلاً، وإنما سيمسى برنامجاً - وهنا يكمن أول نعطف كبير فى الفلسفة بعد هيجل - وسيصبح شعارهم يومذاك : تحقيق الفلسفة . إن الفلسفة لن تعود، كما كان شأنها لدى هيجل، انسجاماً وتناغماً مع الذات، وتصالحاً مع العالم، وإنما ستمسى تمرداً على العالم".

ثانياً : ماركيز وهيجل:

يذكر ماركيز فى مستهل تقديمه لكتاب "العقل والثورة" أنه كان يهدف من وراء تأليف هذا الكتاب إلى "إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع، ألا وهى القدرة على التفكير السلبى".

ومن هذا النص نستطيع أن نستشعر أن ماركيز وإن كان قد اهتم بهيجل اهتماماً خاصاً إلا أنه لم يكن اهتماماً من أجل هيجل كفيلسوف، ولكن من أجل هذا الطابع السالب أو النافى الذى تميز به فكر هيجل الجدلى، والذى ارتضاه ماركيز منهجاً لفكره الفلسفى والاجتماعى معاً. ولأن السلب الماركيزى يتجاوز حدود الفكر ليصل إلى قلب الواقع السياسى، لذلك ليس غريباً ألا يكتفى ماركيز بإبراز القوة السالبة فى الفكر الهيجلى فحسب، بل حاول أن يبرز الجوانب الثورية فى فلسفة هيجل بشكل عام. وكى يتحقق هذا الهدف كان على ماركيز أن يعبر الحدود الفاصلة بين هيجل وماركس، أو بعبارة أدق حاول أن ينتقى البذور الماركسية الكامنة فى الفكر الهيجلى.

ولا شك فى أن المحاولة لم تكن سهلة بالنسبة لماركيز، فهى مخاطرة فكرية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، وكأى مخاطرة فهى تحمل جوانب إخفاق ونجاح. ولكن مهما يكن الأمر فإن محاولة ماركيز فى "العقل والثورة" للبرهنة على ثورية هيجل هى محاولة جديرة بالاعتبار غنية بالابتكار. وعندما أراد ماركيز أن يقدم لنا هيجل فى ثياب الماركسية كان عليه أن يحقق ما يأتى:

- 1- إبراز المقولات ذات الطابع الماركسي عند هيجل: كالعامل المغترب، والتشيؤ، وجدل العبد والسيد، والتناقض الطبقي.
- 2- الكشف عن ثورية المنطق الهيجلي.
- 3- دفع تهمة الفاشية عن هيجل.

(1) المقولات الماركسية فى فلسفة هيجل:

فى مقدمة المقولات التى يعتقد ماركيز أن هيجل قد سبق بها ماركس مقولة العمل وبالتحديد "العمل المغترب". وفى هذا الصدد يشير ماركيز إلى أن هيجل فى تحليله لمفهوم العمل فى المجتمع الحديث قد ركز على مسألتين:

- 1- خضوع الفرد التام للعمل المجرد.
 - 2- الطابع الأعمى والفوضى للمجتمع الذى تسوده علاقات التبادل.
- فالعامل المجرد يفشل فى أن ينمى ملكات الفرد الحقيقية ، ذلك لأن الميكنة ، أو الوسيلة التى كان ينبغى أن تحرر الإنسان من عناء العمل تجعله عبداً للعمل، أو كما يقول هيجل فى فلسفة الواقع: "كلما أصبح العمل أكثر "ميكنة" قلت قيمته، وازداد بالضرورة عناء الفرد".

إن قيمة العمل تنقص بالدرجة نفسها التى تزداد بها إنتاجية العمل، حيث تصبح ملكات الفرد محدودة إلى أقصى حد، وينحط وعى العامل إلى أدنى الدرجات، فالعامل المغترب بدلاً من أن يحقق ذات الفرد يودى إلى سلب وضياع هذه الذات.

وهكذا فإن العلاقة بين حاجات الفرد وعمله، وبين حاجات الكل وعملهم تتخذ صورة اعتماد متبادل أعمى يصعب التكهن بنتائجه، وحياة تتجه إلى ما هو ميت، هذا النظام فى رأى هيجل أقرب ما يكون إلى حيوان مفترس جامع ينبغى كبحه والسيطرة عليه.

ويرى ماركيز أن هيجل لم يقف عند حد تحليل العمل المغترب فى المجتمع السلعى، بل إنه قد تنبه أيضاً إلى ظاهرة التشيؤ. ويرصد ماركيز موقف هيجل من التشيؤ من خلال نقطتين: الأولى نقد هيجل للموقف الطبيعى والتفكير

العلمى التقليدى، بوصفهما ينظران إلى العالم على أنه مجموع كلى من الأشياء التى توجد بذاتها مستقلة عن الذات العارفة.

أما النقطة الثانية : فتظهر فى تحليل هيجل للمجتمع الحديث، حيث يشير إلى العملية التى بمقتضاها يتم تحويل العلاقات بين الناس إلى علاقات بين أشياء: فالشخص تطغى عليه الملكية الخاصة، ولا يصبح شخصاً إلا بفضل هذه الملكية . والأفعال الإنسانية المختلفة فى مجالات العلم والفن والاختراعات وحتى الأمور الدينية (كالمواعظ والصلوات والقداسات) كلها أمور يمكن أن تصبح موضوعات خاضعة لعملية البيع والشراء.

وينتهى ماركيز إلى أن هيجل "يقترّب من الفكرة الماركسية فى العمل الكلى المجرد..." وهذا يؤكد - فى نظر ماركيز - أن أفكار هيجل الأنطولوجية كانت مشبعة بمضمون اجتماعى يعبر عن نظام محدد للمجتمع.

والمقولة الثانية التى ركز عليها ماركيز هى مقولة "العبد والسيد" ، وهى مقولة ترتبط أشد الارتباط بتحليل هيجل لطبيعة العمل الإنسانى. ولعل تحليل هيجل لعلاقة العبد والسيد فى "الظاهريات" يعد من أعمق التحليلات الجدلية التى قام بها هيجل، فهو يشير إلى أن دراما الصراع بين السيادة والعبودية تنتهى لصالح العبد، فعلى الرغم من شعور العبد بالعجز والخوف المطلق من السيد، وبرغم ارتباطه بعالم من الأشياء التى تستعبده، وبالعمل الذى يحقق الإشباع والمتعة للسيد ويحقق الحرمان والفاقة للعبد، إلا أن التحليل الجدلى يبين أن مظاهر الحرية والاستقلال والكرامة التى يتمتع بها السيد هى مظاهر زائفة ، لأن العبد يمتلك العمل، يمتلك قوة الخلق والابداع، وأساس التقدم البشرى، ونبع التطور الحضارى، ومن هنا فإن العبد فى التحليل الأخير هو المتحرر، وهو صانع التاريخ أما السيد فهو العبد الحقيقى لأنه المتلقى السلبي والمستهلك العاجز الذى ليس لديه أى فضل فى صنع أو تغيير الواقع.

ويرى ماركيز أن وصف ماركس لظاهرة اغتراب العمل، قد جاء فى ضوء تحليل هيجل النقدى لجدل العبد والسيد، وقد اعترف ماركس نفسه بأن عظمة الظاهريات تكمن فى أن هيجل قد نظر إلى الإنسان على أنه يمثل نتيجة عمله. وأن

علاقة العبد والسيد ليست أزلية أو طبيعية بل هي تخضع لعلاقات اجتماعية معينة تمارس من خلال واقع متشئ.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن ماركيز يرى أن هيجل قد استشعر - قبل ماركس - ظاهرة التناقض الطبقي من خلال تحليله النقدي للمجتمع المدني. ووفقاً لهذا التحليل يقر هيجل أن المجتمع المدني يقوم على سيادة قيم الملكية الخاصة والمصالح الذاتية الأنانية من ناحية ، وعلى نظام الاعتماد المتبادل بين الأفراد من ناحية أخرى. لكن هيجل يتجاوز حدود تلك الرؤية الكانطية الاستاتيكية الضيقة في وصف المجتمع البورجوازي، ليرز الأبعاد السلبية لهذا المجتمع. وفي هذا الصدد يشير هيجل إلى الطابع الطبقي للمجتمع البورجوازي فيقول : "إن تكس الثروة .. يتركز في جانب واحد، بينما تزداد تبعية وتعاسة الطبقات المرتبطة بهذا النوع من العمل الخاضع لتقسيم وقيود الوظائف الخاصة".

ويذهب ماركيز إلى أن الطابع الثوري للديالكتيك الهيجلي، يكشف عن تناقضات هذا المجتمع وعجزه عن تحقيق الحرية والإشباع لكل هؤلاء، فبرغم ما يتمتع به المجتمع المدني من تضخم الثروة ، إلا أنه كما يقول هيجل "فسي فلسفة الحق" .. ليس غنياً إلى الدرجة التي تكفي للقضاء على الفقر المتزايد، وعلى خلق المزيد من الفقراء المعدمين".

وهكذا فإن ماركيز ينتهي إلى أن هيجل شأنه شأن ماركس يؤكد طابع الفساد المادي والاجتماعي للمجتمع البورجوازي، ويكشف عن حقيقة أن تكامل المصالح الشخصية أو الاعتماد المتبادل لا يكون نتيجة لقرار عقلي حر وإنما نتيجة الصدفة البحتة ، ومن ثم فإن الكلية في هذا المجتمع لا تظهر بوصفها حرية ، وإنما بوصفها ضرورة. وإذا كانت هذه الكلية تضي نظاماً على عملية الإنتاج ، فإن مكان الفرد ودوره هنا لا يتحددان وفقاً لحاجته وقدراته الخاصة بل تبعاً لرأسماله (ويدخل في هذا النطاق قوة العمل) ، ولما كان إمكان المشاركة في الثروة العامة يتوقف على رأس المال، فإن هذا النظام يؤدي في النهاية إلى سيادة الظلم واللامساواة.

(2) الطابع الثوري للمنطق الهيجلي:

يؤكد ماركيز أن المنطق الجدلي يختلف اختلافاً جذرياً عن كل من المنطق الصوري التقليدي أو المنطق الوضعي المستسلم - من جهة نظر ماركيز - لما هو قائم ، وعلى هذا فإن "المنطق الجدلي يرفض تجريدات المنطق الصوري والفلسفة الترنسندنتالية ، كما ينكر أيضاً تعين التجربة المباشرة . وإلى المدى الذي تكفى فيه التجربة بالأشياء على النحو الذي تظهر وتحدث به تكون تجربة قاصرة بل وزائفة ، وهي تبلغ الحقيقة إذا حررت نفسها من الموضوعية المضللة التي تخفي الأسس وراء الوقائع، أي عندما تفهم العالم على أنه عالم تاريخي تكون فيه الوقائع القائمة من وضع ممارسة الإنسان التاريخية ، وهذه الممارسة (الفكرية والمادية) هي الواقع الذي يمثل مادة التجربة ، وهي أيضاً الواقع الذي يدركه المنطق الجدلي".

والجدل عند هيجل يعنى أن الأشياء ليست فى حالة انسجام، وتصالح وتناغم، بل فى حالة دائمة من الصراع والتناقض فلا يمكن لنا أن نجد موضوعاً واحداً يخلو من التناقض، فكل الظواهر متناقضة بصورة أو بأخرى - حتى وإن بدت غير ذلك - بمعنى أنها تحمل فى داخلها العناصر التي تؤدي إلى ضدها.

ويرتبط التناقض ارتباطاً وثيقاً بمفهوم "السلب" الذي يمثل من وجهة نظر ماركيز المقولة الرئيسية فى المنهج الجدلي، والقوة الدافعة للفكر الجدلي التي تستخدم كأداة لتحليل الواقع الزائف وفضح ما فيه من نقص باطن. إن السلب هو الصفة التي تتغلغل فى جميع أشكال الوجود، وهو الذي يتحكم فى مضمون هذه الأشكال وفى حركة تطورها ، أما الظواهر التي تبدو للذهن العادي بوصفها مظهراً إيجابياً للحقيقة ، فهي فى واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة ، بحيث يستحيل إقرار الحقيقة إلا بهدمها. وفى هذا المعنى يقول هيجل: "أما الجدل فهو يعنى الميل المستمر الذى نتجاوز بواسطته التحديد، وأحادية الجانب لصفات الفهم بحيث توضع فى وضعها الصحيح ، أى يتضح ما فيها من سلب لأن الشئ المتناهي يطمس معالم نفسه، ويضع نفسه جانباً".

ويتكفل المنطق الجدلي بمهمة جديدة لم تعهدها الفلسفة من قبل، من حيث إنه لا يعود مصدر وأساس قواعد التفكير الصحيح - كما هو الحال عند أرسطو - بل إنه في الواقع ينظر إلى قواعد المنطق التقليدي وأحكامه ومقولاته على أنها باطلة ، لأنها تتجاهل الطابع السلبي المتناقض لواقع الأشياء. فمنطق هيجل يعكس مضمون المقولات المنطقية التقليدية عكساً تاماً، فإذا كانت مقولات المنطق التقليدي هي إنجيل الحياة اليومية ، والتفكير العلمي العادي، فإن منطق هيجل يعرض قواعد وأنماطاً تبدو باطلة بالنسبة لأصحاب الموقف الطبيعي. من هنا فإن المقولات الجدلية تشيد عالمياً مقلوباً تماماً يبدأ بهوية الوجود والعدم، وينتهي بالمفهوم أو الفكرة بوصفها الواقع الحقيقي.

والمنطق الجدلي منطق نقدي يكشف عن أحوال ومعطيات للفكر تتجاوز النمط السائد للواقع. وليس الفكر الجدلي هو الذي يقوم باختراع هذه المحتويات، بل هي قد انضافت للمفاهيم خلال تلك التراث الطويل للفكر والفعل. ومهمة التفكير الجدلي هو أن يجمعها ويعيد تنشيطها، وهو إذ يفعل ذلك إنما يستعيد المعاني المحرمة، ويطلق بطريقة واعية كل ما هو مقموع ومقهور من قبل السلطات القائمة. وعلى الرغم من أن التحرر الذي يحققه الفكر الجدلي هو تحرر في الفكر فحسب، إلا أن انفصال الفكر عن الفعل والنظرية عن التطبيق - على نحو ما يذكر ماركيز - هو جزء من العالم القمعي غير الحر، والنظرية هدفها أن تساعد على تمهيد الأرض، بحيث تصبح عودة الوحدة بين الفكر والعمل وبين النظرية والتطبيق أمراً ممكناً، وقدرة الفكر على تأسيس منطق ولغة للتناقض هو شرط أساسي لإنجاز هذه المهمة.

ويشير ماركيز إلى أن حركة المقولات في منطق هيجل الجدلي هي انعكاس لحركة الوجود. والوجود طابعه السلب بمعنى أن كل شيء موجود لا يكون صحيحاً في حالته الراهنة إذ لا بد له من أن يتطور إلى أوضاع وأحوال جديدة إذا شاء أن يحقق كل إمكاناته، أو بعبارة أخرى إن كل الأشياء توجد بمعزل عن حقيقتها، وحركتها الفعلية التي تسترشد بإمكاناتها الكامنة هي مسيرتها المتقدمة للوصول لهذه الحقيقة.

والسلب هو قوة خلق وإيجاب بقدر ما هو سلب، فما هو مناقض لذاته لا يتحول إلى العدم أو اللاوجود، بل يتحول إلى سلب لمضمونه الجزئى الخاص، فالقول بأن كل شئ يناقض ذاته يعنى فى الوقت نفسه أن ماهيته تناقض حالة وجوده المعطاة ، فطبيعته الحقّة أو ماهيته تدفعه إلى تخطى تلك الحالة المعطاة والانتقال إلى حالة أخرى. ولا يقف الأمر عند ذلك بل إنه ينبغى للشئ أن يتجاوز حدود خصوصيته ذاتها، ويضع نفسه فى علاقة كلية مع الأشياء الأخرى. فالإنسان مثلاً لا يتعرف على هويته الحقّة إلا فى تلك العلاقات التى هى بالفعل سلب لوجوده الجزئى المنعزل، أى فى انتمائه لجماعة أو طبقة أو مؤسسة تتحكم فى فرديته ذاتها من خلال نظمها وقيمتها، وهكذا يصل، بنا التحليل الجدلى إلى الكل باعتباره الصورة الحقيقية للواقع.

والبعد الثورى لهذا المنطق يتمثل فى أن الوجود وفقاً لمقولات المنطق الجدلى يكون فى حالة دائمة من الصيرورة ، وأن كل حالة من حالاته ينبغى تجاوزها لأنها شئ تتخلى عنه الأشياء مدفوعة بإمكاناتها الباطنية تجاه حالة أخرى جديدة . فالواقع المعطى يحمل بذرة تحوله إلى شكل جديد وتحولته هو مسألة ضرورية ، بمعنى أنه الوسيلة الوحيدة التى يصبح من خلالها الواقع المعطى واقعاً فعلياً.

ويرى ماركيز أن الجدل على هذا النحو يتوصل إلى نتائج غاية فى الخطورة ، فهو يمزق إطار الفلسفة المثالية التى تستخدمه ، ويعلن أن الواقع ذو طابع متناقض، وأنه "كلية سالبة" ، بل إن الماهية نفسها هى شئ تسرى عليه صيرورة الجدل، وهذه النتائج بمثابة التمهيد للثورة الفكرية التى أحدثها كارل ماركس فيما بعد فى الفكر الغربى.

(3) دفع تهمة الفاشية عن هيجل:

لكى تكتمل صورة هيجل الثورى كان لابد لماركيز أن يدافع عن هيجل ضد تهمة كثيراً ما التصقت به، وهى أنه قد أصبح الأساس الفكرى والفلسفى للاتجاهات الفاشية والتسلطية. وتستند حجة ماركيز فى الدفاع عن هيجل إلى إظهار الفوارق التى تفصل بين آراء هيجل السياسية والأسس التى تقوم عليها

الفاشية ، مع تدعيم أقواله بالنصوص التي تؤكد سلامة موقفه، خاصة نصوص فلاسفة الفاشية الذين هاجموا هيجل ورفضوا فلسفته.

إن فلسفة هيجل - في نظر ماركيزوز - هي جزء لا يتجزأ من الثقافة ، التي كان على النزعة التسلطية أن تقضى عليها، وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ هجوم النازية على هيجل يرفض نظريته السياسية في الدولة . وقد ذهب "ألفرد روزنبرج" المتحدث الرسمي باسم فلسفة "الاشتراكية الوطنية" فى كتابه "أسطورة القرن العشرين" إلى أن الثورة الفرنسية قد ترتب عليها: "ظهور نظرية فى القوة ، غريبة عن دمننا، وبلغت هذه النظرية قمتها عند هيجل، ثم أخذ بها ماركس، بعد أن أدخل عليها نزيفاً جديداً...".

ويفسر ماركيزوز تظاهر الفاشيين الإيطاليين بقبول أفكار هيجل السياسية على أنه رد فعل لتباين الظروف التاريخية فى كل من النظامين الألماني والإيطالي، فالنظام الألماني كان حقيقة قوية راسخة البنين ولم تتزعزع أركانه فى عهد جمهورية "قيمار" ، وكان بإمكان هذا النظام أن يرفض شكل الدولة التى نادى بها هيجل، لأن القوى الاقتصادية التى كانت تقف وراء الحركة النازية الألمانية ، كانت من القوة بحيث تستطيع أن تحكم مباشرة على عكس النظام الإيطالي الذى كان ضعيفاً، ويحتاج لما يبرر وجوده إذا ما قورن بنظيره الألماني.

ويواصل ماركيزوز دفاعه عن هيجل، فيشير إلى أنه حتى وإن كان هيجل قد ذهب إلى أن دولته "قوة مستقلة متحكمة فى ذاتها" لا يكون الأفراد فيها إلا "مجرد لحظات" وأنها "مسيرة الله فى العالم" ، فإن هذا لا يبرر القول "إنها موازية للدولة الفاشية" فهذه الأخيرة تمثل نفس مستوى التطور الاجتماعى نفسه الذى يفترض أن دولة هيجل تتجنبه، وأعنى به السيطرة الشمولية المباشرة للمصالح الخاصة على الكل .. ففى الفاشية يحكم المجتمع المدنى الدولة ، أما عند هيجل فالدولة تحكم المجتمع المدنى...".

وماهية الدولة عند هيجل تختلف عن ماهية الدولة النازية ، فدولة هيجل تحكم باسم الفرد الحر ولصالح مصلحته الحقيقية بصرف النظر عن هوية هذا الفرد أو مركزه

الطبيعى والاجتماعى، ومن هذا الجانب فإن دولة هيجل تتمسك بالأفكار الليبرالية التقدمية ، تلك الأفكار التى لا يمكن أن تتقبلها أو تتحملها الاشتراكية الوطنية.

إن مثالية هيجل تقوم على الاعتقاد بأن النظم الاجتماعية والسياسية ينبغى لها أن تكون متمشية مع النمو الحر للفرد. أما النظام التسلطى كما يتجلى فى الاشتراكية الوطنية فلا يمكنه البقاء دون القيام بتجنيد أفرادَه تجنيداً إجبارياً من أجل العملية الاقتصادية ولصالح الأمة ، التى تعد الخير الأقصى فى هذا العالم بالنسبة للحركة النازية.

ويذكر ماركيز أن "فرانتس بوم" أحد المتحدثين الرئيسيين باسم الاشتراكية الوطنية ، قد أفرد فصلاً فى كتابه "ترافت الديكارتية" بعنوان "نحن وهيجل" وفى هذا الفصل يجعل "بوم" من هيجل أحد الرموز البغيضة التى ينبغى أن تتحرر منها النازية، وهو ينظر إلى هيجل بوصفه عدواً للأمة الألمانية ومشوهاً لحضارتها وفى هذا يقول بوم : "لقد ظلت النظرة الهيجلية الشاملة طوال قرن من الزمان .. تقبر اتجاهات التاريخ الألمانى فى الفلسفة".

والعناصر التى جعلت من هيجل عدواً لألمانيا بالنسبة لبوم هى - فى نظر ماركيز - تمجيده للفكر والعقل، ومهاجمته للفعل من أجل الفعل ، والنظرة العالمية الإنسانية التى تؤكد فكرة الكلية ، وسائر المثل العليا الأخرى التى تحلت بها الفلسفة الهيجلية.

ويصل ماركيز إلى النتيجة التى أرادها وهى أن النقد الذى وجهته الاشتراكية الوطنية إلى هيجل يكشف فى فلسفة هيجل عن اتجاهات تتناقض كل نزعة شمولية أو تسلطية، ويبين لماذا أيضاً رفضت الاشتراكية الوطنية هيجل، واعتبرته 'رمزاً لماضٍ عتيق، عفا عليه الزمن"، وأنه الإرادة الفلسفية العكسية لعصر النازية.

وتعقيباً على هذه الصورة الماركسية الخالصة التى صاغ من خلالها ماركيز فكر هيجل، نستطيع القول إن محاولة ماركيز على الرغم من جديتها وبراعتها إلا أننا يمكن أن نرصد بعض الملاحظات النقدية:

1 - إن ماركيز يستخلص بطريقة غير مشروعة من الأفكار النظرية الخالصة دلالات عملية أو سياسية قد تبدو فى نظر الكثيرين منقطعة الصلة بها.

2- إن قراءة ماركيز لهيجل كانت تحت تأثير السحر الماركسي، لذلك فكثيراً ما كان يفسر أفكار هيجل بطريقة متعسفة وبأكثر مما تحتمل مثل تفسيره لمقولتي: التشيؤ ، والتناقض الطبيعي على سبيل المثال.

3- كان دفاع ماركيز عن بعض أفكار هيجل السياسية المحافظة دفاعاً متهافتاً، لأنه قام أساساً على مقارنة أفكار هيجل السياسية بما هو أسوأ منها مثل مقارنة دولة هيجل بالدولة النازية .

4- إن دولة هيجل على نحو ما عرض لها ماركيز تزخر بالمتناقضات، التي يصعب تقبلها في مجال الواقع، فهي دولة ذات سلطة مطلقة ، وهي في الوقت نفسه تصون حرية الفرد، وهي دولة تستند في وجودها إلى قانون عقلي خالص لكنها في الآن ذاته "مسيرة الله في العالم".

وفي تصورنا أن معالجة ماركيز لهيجل كانت ذات طابع أحادي، بمعنى أن ماركيز قد تغاضى عن كثير من الجوانب الأخرى في فكر هيجل، ومن ثم فقد كان انتقائياً في النصوص التي استند إليها، ولم يلتفت إلى النصوص الأخرى التي تتعارض مع رؤيته الفلسفية.

ويظل ماركيز مخلصاً للمثالية برغم كل إدعاءاته الماركسية وهو لم يخجل من وصف المثالية بأنها ثورية ، بل ويزعم أن الأنظمة التسلطية قد حاربت الاتجاهات الفلسفية المثالية الكلاسيكية لكونها تعبر عن وعي صحيح، فالكليات المجردة (كالأنا المجرد، والعقل المجرد، والحرية المجردة) تمنح المثالية طابعاً ثورياً، إذ تزعم بصورة غير مباشرة أن كل الأشخاص وليس فقط هذا الشخص أو ذلك ينبغي أن يصبحوا أحراراً وسعداء.

ولهذا نحن نؤكد أن ماركيز أقرب ما يكون في قراءته لهيجل إلى مدرسة اليسار الهيجلي، بل وربما يكون ماركيز أكثر مثالية من هذا الاتجاه، وبالتأكيد أقل ثورية منهم، فالثورة لديه ليست إلا تمرداً أبيضاً على النظام السياسي القمعي الرأسمالي، والصراع الطبقي يظل صراعاً مؤجلاً إلى ما لا نهاية ، والاعتراب لا يمكن تجاوزه مع إنسان البعد الواحد المتشئ، والنقد السياسي والاجتماعي لم

يتجاوز بعد حدود مدرسة التفكير النقدي، لذلك فإن محاولة تلاميذ هيغل في التمرد على الفكر الدينى تبدو فى ظننا أكثر أهمية وأكثر تحديداً من ثورة ماركيز الوهمية الفلسفية على أيديولوجيا المجتمع المعاصر، خاصة وأن هذه الثورة لم تسفر عن شئ سوى التقاء تم بمحض الصدفة بين أفكار ماركيز الراقضة واحتجاج طلاب أوروبا فى الستينات من القرن الماضى. أما نقد الفكر الدينى الذى تبناه أعضاء مدرسة اليسار الهيجلى (ديفيد شتراوس، وإدجار وبرونو باور ، وفيورباخ)، فربما يكون أكثر إلحاحاً فى الوقت الراهن، خاصة وأن المجتمع الإنسانى الآن يواجه هجوماً فاشستياً شرساً من مختلف الأصوليات الدينية التى تريد إعادة العالم مرة أخرى إلى ظلمات العصور الوسطى. لذلك فإن تمرد اليسار الهيجلى أكثر ثورية من ثورة ماركيز التى استسلمت لليأس العظيم.

الإسلام أو ثورة الشرق عند هيجل

رشيدة محمد رياحي^(*)

سأحاول في هذا البحث معالجة المفهوم الهيجلي في ضمه الإسلام إلى التاريخ الكلي: المرحلة التاريخية التي تثير ميلاد العالم الإسلامي والذي يشترط روحه الضرورة والديالكتيك الذي هو الوجه النوعي، المضمون بالإضافة إلى مختلف مظاهر هذا الوجه. لكن يجب أن أتوقف في البداية عند تقلبات الفكر الهيجلي التي ستصاحب فهم العالم الإسلامي في التاريخ الكلي بصورة عامة و تاريخ الشرق بصورة خاصة.

أن ما يميز البشر بحق هو الفكر أو الوعي أو العقل، ومن هنا فإن هيجل يبنينا إلى أن الفكر مبنوث في كل ما هو بشري. أن التاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي وبالتالي فإن المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءاً من تاريخ الإنسان.

فإذا كان موضوع التاريخ كما يراه هيجل هو الحياة البشرية في امتدادها الزمني على الأرض، وما يحكم هذه الحياة من عوامل، فإن التاريخ لا يبدأ في المراحل التي يكون فيها الإنسان متحداً مع الطبيعة، عاجزاً عن التعرف على ذاته، إذ لا بد أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعياً بنفسه حتى ولو ظل هذا الوعي معتمداً للغاية لفترات طويلة من التاريخ.

الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني، إذن، دراسة التاريخ من خلال الفكر، لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، والفكر جوهرى بالنسبة إليه فهو الخاصة التي تميزه عن الحيوان.

وكل ما هو إنساني لا يكون كذلك إلا من حيث ما فيه من فكر، وعلى ذلك فإذا ما نظرنا إلى أعمال الإنسان طوال التاريخ على أنها كلها مجرد أحداث، فسوف يتعذر على المؤرخ فهمها، بل أنه لا يستطيع أن يكون على يقين من مجرد حدوثها، ذلك أن تصورهما سوف يكون عسيراً على المؤرخ ما لم ينظر إلى هذه

^(*) جامعة وهران الجزائر.

الأعمال على أنه مظهر خارجي للتفكير.

فالفكرة الوحيدة التي تجلبها معها وهي تدرس التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً. والواقع أن فكرة العقل تحتل في فلسفة هيغل مكانة مركزية حتى إن فلسفته- بأقسامها الثلاثة- لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو العقل في مجالات مختلفة: العقل الخالص في المنطق، والعقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح.

ومن ثم فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما هو جوهر التاريخ أو صورته اللامتناهية لا يعني أن الأشياء المادية ليست موجودة، وأن العقول وحدها هي التي توجد وإنما هو يعني فحسب أن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية لكننا نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل، فنقارن بينها حتى نعثر على العنصر الكلي الكامن وراءها.

إن أكثر هذه المعلومات التي يستخدمها هيغل عن العرب و عن الإسلام كحضارة مأخوذ من كتاب جيون Gibbon: تاريخ انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية الذي كان هيغل قد قرأه على الأرجح في فترة إقامته في برن Berne (1793-1796). في الواقع، إن الجزء الخامس من هذا الكتاب الصادر سنة 1793، يتضمن عدة فصول فيما يزيد عن ثلاثمائة صفحة، يصف فيها المؤلف الجزيرة العربية وسكانها ويتحدث عن النبي العربي ودعوته، عن الفتوحات الإسلامية وعن تطور العلوم عند العرب ونقل المعارف الفلسفية والطبية إلى أوروبا بواسطة مراكز ثقافية، مثل: قرطبة وطليلة ومدن أخرى في اسبانيا وإيطاليا.

أما مؤرخ الفلسفة الذي كانه هيغل، فقد تناول الفلسفة العربية كجزء من مرحلة كبيرة في تاريخ الفلسفة، تمتد على نحو ألف سنة وتحمل اسم القرون الوسطى المسيحية على عادة مؤرخي الفلسفة لتلك المرحلة.

1 - تحديد لحظة الإسلام في التاريخ الكلي عند هيغل:

إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته، فتاريخ العالم له شرق.

وما تاريخ العالم إلا تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة بحيث تطيع مبدأ كليا وتكتسب حرية ذاتية، فالشرق لا يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصا واحدا هو الحر، أما العالم اليوناني، والروماني فقد عرف أن البعض أحرار، على حين أن العالم الجرمانى، عرف أن الكل أحرار.

ومن ثم فإن الشكل السياسى الأول الذى نلاحظه هو نظام الحكم الاستبدادى والثانى هو نظام الحكم الأرسقراطى، و الثالث هو نظام الحكم الحر.

لكن حين تظهر الحرية الذاتية ويهبط الإنسان من تأمل الواقع الخارجى إلى تأمل روحه الخاصة، حتى يظهر التباين الذى يوحى به التفكير متضمنا سلب الواقع. إن الارتداد عن العالم الفعلى يشكل بذاته تضادا: أحد طرفيه هو الوجود المطلق- أو الله- والطرف الثانى هو الذات البشرية بوصفها فردا. ولكن هذين الجانبين لا يكونان متميزين بعد فى ذلك الوعى المباشر غير الانعكاسى الذى يتسم به الشرق، لكن التضاد لم يخلق بعد انقساما بين الروح المطلقة والذاتية.

إن المرحلة الأولى التى يجب أن نبدأ منها هى الشرق. وبشكل الوعى أساسا لهذه المرحلة، وترتبط معه الإرادة الذاتية بعلاقة تتخذ فى البداية شكل الإيمان والثقة والطاعة. ونحن نجد فى الحياة السياسية فى الشرق حرية عقلية متحققة تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هى طفولة التاريخ. فالأشكال الجوهرية تؤلف الصروح الرائعة للإمبراطوريات الشرقية التى نجد فيها جميع التنظيمات والأوامر العقلية، ولكن بطريقة يظل الأفراد فيها مجرد أحداث عارضة فحسب، إذ يدور هؤلاء الأفراد حول محور واحد هو: الحاكم الذى يتربع على رأس الدولة لا بوصفه مستبدا بالمعنى الذى نجده فى الدستور الإمبراطورى الرومانى، إذ عليه أن يفرض ما هو جوهرى وما هو أخلاقى بالقوة.

إن عظمة التصور الشرقى تكمن فى الفرد الواحد بوصفه ذلك الوجود الجوهرى الذى ينتمى إليه كل شيء، بحيث لا يكون لفرد آخر وجود منفصل أو يرى نفسه منعكسا فى مرآة حريته الذاتية. ذلك لأن الروح، بوصفها الوعى بعالم باطن، تكون هى ذاتها، فى البداية على صورة مجردة، ومن ثم كل ما هو دنيوى يستسلم للفظاظاة والعنف. ويعتبر المبدأ الإسلامى - أو روح التتوير فى العالم الشرقى - أول مبدأ يقف فى وجه البربرية.

ب - موقف غامض:

في نص كتابه "مدخل إلى فلسفة التاريخ"، يصرح هيجل قائلًا "في العالم القديم نستطيع أن نرى ثلاثة تشكيلات أساسية:

أصل الشرق الأدنى الذي كان الأول في التاريخ (المغول، الصين، الهنود).

العالم الإسلامي الذي يكون فيه أصل الروح المطلق هو الإله الواحد، من المؤكد حاضر في المقابل يوجد التعسفي النائر والعالم المسيحي لأوروبا الغربية: فالأصل الأعلى، هو التعرف على الروح في عمقها"⁽¹⁾.

يضيف هيجل قائلًا: "هذه السلسلة العامة تعرض لكي تخلد، و لكن في التاريخ الكلي لا يوجد إلا درجات التي تتابع. بدليل أن الأسس الكبرى تخلد الواحدة بعد الأخرى لا تعكس إطلاقاً بأن كل الأشكال التي وجدت في الزمان ملزمة بالدوام"⁽²⁾. وعليه سأحتفظ بدون التباس، على ثلاثة أفكار أساسية:

الفكرة الأولى، وهي أنه في الأزمنة الحديثة، العالم المسيحي لأوروبا الغربية هو الأساس والممثل الوحيد لروح العالم طالما أن له الأساس الأعلى للمعرفة الأكثر عمقا للروح.

الفكرة الثانية وهي أن العالم الإسلامي يعتبر من طرف هيجل كتشكيلة متجاوزة في الزمان فعلا، و لكن كتشكيلة تاريخية أساسية على طريقة العوالم الإغريقي، الروماني أو الشرقي، طالما أنها نظمت أو حددت من طرف "الأساس الأعلى" هي أيضا.

أخيرا، الفكرة الثالثة و هي أنه، في الشرق الجغرافي، سأتعامل مع مشرقين تاريخيين معترف بهما من طرف هيجل، إنهما متميزان عن بعضهما البعض: الشرق بالمعنى الأصلي والشرق الإسلامي لكن لكل واحد منهما مبادئه الخاصة وفي المقابل مضمونهما، روحيتهما وضرورتهما الخاصة في تدرج التاريخ الكلي. الشرق بصفته كأول تشكل للروح التي تتحدد في الشرق قبل الإسلامي فقط.

النص الهيجلي هنا واضح إلى درجة أنه لا يقبل تأويلات أخرى، بدون شك إذا أضفنا العوالم الإغريقي والروماني.

في الواقع بالنسبة إلى هيجل هناك خمسة تشكيلات تاريخية عالمية مع الأساس الأعلى لكل واحد منهما هناك تشكيلتان شرقيتان وثلاثة غربيّتان. تتعاقب في التاريخ الكلي بالطريقة الكرونولوجية التالية:

- 1- التاريخ الشرقي القديم إلى غاية الإمبراطورية الفارسية.
- 2- العالم الإغريقي.
- 3- العالم الروماني.
- 4- العالم الإسلامي.
- 5- العالم الجرمانى - المسيحي، الذي هو العالم الحديث.

على حسب اعتقادي، هناك عنصران أو مسألتان في كتابات هيجل تدفعني للإيمان بفرضية "العالم الإسلامي الكلاسيكي - كإمبراطورية أساسية"، لها مكانة في التاريخ الكلي: الواحد بنظام فلسفي والآخر بنظام تاريخي. من وجهة النظر الفلسفية، معتبرة وحرصاً مني على طابع هذا العالم الإسلامي كما هو مدرك من طرف هيجل أسجل بأننا بحضور حقيقي للإمبراطورية كلية التي هي على تطابق تام مع المعايير الهيجلية الكلية للإمبراطوريات الفارسية الإغريقية والرومانية. وجهة مستقلة جذريا عن الإمبراطوريات الأخرى والإمبراطورية الشرقية على وجه الخصوص:

الإسلام لم يظهر إلا بعد سقوط الروح المصري واجتياز الروح في العالم الإغريقي من جهة أخرى هذه الوجهة لم تنتم لا إلى الإمبراطورية الإغريقية، ولا إلى الإمبراطورية الرومانية، ولا إلى العالم الحديث. بالإضافة إلى ذلك الإسلام كنظام إستراتيجي، على حسب اعتقاد هيجل اختفى منذ زمن طويل من التاريخ الكلي.

في المقام الثاني، العالم الإسلامي لم يتحدد من طرف هيجل كنظام محلي أو غير مكتمل و لكن على العكس، هو نظام عالمي "الذي يبلغ بسرعة أوجه خاصة فيما يتعلق بالقوة والسيطرة الخارجيتان فيما يخص التفتح الروحي: الفلسفة لم تكن بعد متفتحة إلا على الفنون المتنوعة"⁽³⁾.

بالتالي، أصل الإسلام لا يتحدد في الفلسفة الهيجلية كتعارض لأساس ثانوي للمبادئ الصينية أو اليهودية والتي ما هي إلا مراحل داخلية كأساس للوجه الأول

للروح، على العكس، الأساس الإسلامي على حسب هيجل يكمن في: " المعارضة المطلقة" (4) للمسيحية.

ما كان على المسيحية إلا أن تعترف بالإسلام لكي تصبح نظام عالمي واقعي. في المقابل مبدأ أساسي متعلق بالمسيحية، لا يجب أن يكون في أي حال النفي المطلق لمبدأ محتمل، لكن فقط لمبدأ مماثل بمعنى رئيسي وكلّي هو أيضا وهذا إذا ما أردت تطبيق أسس المنطق الهيجلي نفسه.

أما بالنسبة لعنصر النظام التاريخي، سأرى بأن الحضارة الإسلامية بعقلانياتها لم تكن فقط عالية بل تلك المتعلقة بالعالم الإغريقي والروماني ولكن حتى بالنسبة للغرب المسيحي إلى غاية القرن الخامس.

التأثير الكبير والإيجابي للحضارة الإسلامية مستفيدة من ميلاد الحضارة الغربية الحديثة، صنعت إنسانية المتقنين الأوروبيين في نهاية القرن الثامن عشر: الإنتاج العلمي والفلسفي للعالم الإسلامي.

في مؤلفه الضخم حول "تاريخ الإمبراطورية العثمانية" يقر هردر Herder وبدون التباس: خلال هذه القرون حسب رأيه أن القسم الأكبر من أوروبا كان ما يزال عبارة عن "مرعى وغابة" قبل أن تستقبل تأثير العرب. بالنسبة لهردر هم غزاة فاعلي خير لأنهم أصبحوا بسرعة معلمو أوروبا.

أما فيما يخص الفن الفلسفة والعلم، وإذا كان طبيعي في نظره بأن إيطاليا كانت الأولى في إظهار زهرة الحضارة الحديثة للغرب ذلك لأن غنى الحضارة الإسلامية مر على أيديهم قبل بلدان أوروبا الأخرى. هيجل لا يقوم إلا بأخذ مفهوم هردر: "العرب كانوا أكثر انتشارا وشيوعا في العالم الشرقي و الغربي، ووجدوا أنفسهم في وقت قصير أكثر تقدما من الغرب" (5). وبالتالي من الصعوبة بمكان أن فيلسوف موسوعي مثل هيجل يجهل أهمية الجهود الذي حققته الحضارة الإسلامية في مقابل الغرب الكلاسيكي خلال القرون الوسطى.

بإيجاز كل هذه العناصر تدعوني للتفكير في العالم الإسلامي الكلاسيكي الذي يجب اعتباره كإمبراطورية كلية، وأن الإمبراطوريات المهمة للتاريخ الكلي الهيجلي هي الآن في العدد خمسة.

والحال أنه إذا وضعت لهذه الخاتمة قيمة ساجذ نفسي في مواجهة مشكلة كبيرة هذا وإن كان هيجل يقر بكل شفافية بأن المبادئ الكبرى للتاريخ الكلي "هي في العدد أربعة".⁽⁶⁾ وأن الإمبراطوريات التاريخية التي تقابلها ما هي إلا أربعة. إنني الآن إذن مجبرة على الاعتراف بالفرضية التي على إثرها اعتبر هيجل العالم الإسلامي الكلاسيكي كإمبراطورية تاريخية بنفس طبيعة العالم الإغريقي و الروماني وهذا بالرغم من وضوح النص أين يصف هيجل اسميا العالم الإسلامي كإمبراطورية كلية"⁽⁷⁾.

ربما وجود هذه الإمبراطورية الكلية الفنية يعارض العقلانية المنهجية لنسقه والتي تريد أن تقول "بأن التاريخ الكلي يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي النهاية وآسيا هي بداية هذا التاريخ"⁽⁸⁾ وهكذا يكون الإسلام خطوة غير مفسرة للروح سأعود فيما بعد إلى مختلف المقاربات لهذا الغموض الذي لم يتمكن هيجل من التحايل عليه.

ج - نضال الروح الإسلامي:

الانتماء الجغرافي الشرقي للإسلام وفر لهيجل فكرة اعتبار الروح الإسلامي كجزء من الإمبراطورية الشرقية بمعنى أولى التشكيلات التاريخية مثل الروح الفارسي أو المصري.

إذ أن الظهور المتأخر جدا للروح الإسلامي، من وجهة النظر الكرونولوجية، تناقض مثل هكذا تحقق إذا ما طبق على الشرق، كوجهة تاريخية، قوانين الديالكتيك الهيجلي الموجبة للتطور في التاريخ وفي التعاقب الضروري للأسس والتشكيلات التاريخية. هذا التعاقب نكرته، وهو عبارة عن تطور الذي تمثل فيه وبطريقة مطلقة كل تشكيلة جديدة مرحلة عالية بالمقارنة مع التشكيلة السابقة، هو تطور لمجهود متواصل. ولكن "هذا التطور مرتبط بتحلل التشكيلة السابقة للواقع، والتي حققت مفهومها"⁽⁹⁾، ليس لديها ما تفعله في هذا العالم لذا يجب عليها الانسحاب حينما يدخل روح عالي التاريخ.

ففي البداية الأولى أجد تعارضا بين غاية الدولة، كمبدأ كلي مجرد من ناحية والشخصية المجردة للفرد من ناحية أخرى. لكن عندما ينعقد لواء السيادة الفردية

خلال تطور التاريخ، ولا يعود من الممكن الحد من تفكك المجتمع إلى الذرات التي يتكون منها إلا بالقهر الخارجي عندئذ تظهر القوة الذاتية للاستبداد الفردي لتلعب دورها كما لو كانت مدعوة لتحقيق هذه المهمة. ذلك لأن الإذعان المجرد الخالص للقانون من جانب الذات الخاضعة يفترض أنها لم تصل بعد إلى مرحلة التنظيم الذاتي أو ضبط الذات.

ومبدأ الطاعة هذا، بدلا من أن يكون - إراديا لا تكون له قوة مجردة و مسيطرة سوى الميل الاعتباري العرضي للفرد، بحيث يجد الفرد لزاما عليه أن يلتزم عزاء عن ضياع حريته في ممارسة حقه الخاص و تأكيده، وهذه هي المصالحة الدنيوية الخالصة بين طرفي التعارض.

لكن المرء يبدأ في الشعور بما يحدثه الاستبداد من أذى، و ترتد الروح إلى أعماق أعماقها، باحثة عن الوئام في ذاتها، أي ذاتية عينية كاملة لها في الوقت نفسه جوهرية لا تتأسس على الوجود الخارجي المحض و من ثم ففي داخل الروح تتم التهذبة الروحية للصراع، من حيث أن الشخصية الفردية بدلا من أن تنقاد لاختيار العشوائي تتطهر وترتفع إلى مستوى الكلية وتصبح ذاتية تتبنى من إرادتها الحرة الخاصة مبادئ تنحو نحو خير الجميع وتصل في الواقع، مرتبة الشخصية الإلهية. ويظهر العالم الجرمانى عند هذه اللحظة من لحظات التطور بوصفه المرحلة الرابعة من تاريخ العالم.

وإذا ما قارنت بين هذه المرحلة وبين مراحل الحياة البشرية لوجدت أنها تقابل مرحلة الشيوخوخة.

وإذا كانت الشيوخوخة في الطبيعة تعني الضعف والهرم، فإن شيوخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها لكن في طابعها المكتمل النمو بوصفها روحا. وتبدأ هذه المرحلة الرابعة بالمصالحة التي تمثلها المسيحية، ومن ثم فلا بد من النظر إليها على أنها تبدأ بالأحرى من التعارض الهائل بين المبدأ الدينى الروحي وبين العالم الواقعي البربري؛ ذلك لأن الروح، بوصفها الوعي بعالم باطن، تكون هي ذاتها، في البداية على صورة مجردة.

ويعتبر الروح الإسلامى - أو روح التنوير في العالم الشرقى - أول مبدأ يقف في وجه البربرية، إنه يطور نفسه بعد المسيحية، و بطريقة أسرع منها.

أما مبدأ العالم الجرمانى، فلم يصل إلى مرحلة الواقع العيني إلا بواسطة الأمم الجرمانية وهنا أيضا يتمثل ذلك التعارض بين المبدأ الأخلاقي في مملكة الروح وبين البربرية في مملكة الزمان.

وإذا كان من الواجب على المملكة الدنيوية (مملكة الزمان) أن تتسجم مع المبدأ الروحي فإنني لا أجد شيئا سوى الاعتراف بهذا الواجب فحسب. وحين ترتد الروح إلى نفسها تنتج نتاجها في إطار عقلي، و تصبح قادرة على تحقيق المثل الأعلى للعقل من المبدأ الدنيوي وحده. وهكذا حدث- بفضل عناصر الكلية التي تتخذ من مبدأ الروح أساسا لها- أن أقيمت مملكة الفكر على نحو فعلي و عيني، وعاد الروحي إلى الارتباط بالدنيوي، ونما هذا الأخير بوصفه وجودا عضويا قائما بذاته. فالحرية قد وجدت الوسائل التي تحقق بها مثلها الأعلى - أعني وجدها الحقيقي.

وتلك هي النتيجة النهائية التي يتجه مسار التاريخ إلى إنجازها، ومع ذلك فطول الزمان مسألة نسبية بحت، لأن الروح تنتمي إلى الأبدية، ومن ثم لم يكن الامتداد الزمني- إذا شئنا الدقة منتميا إليها.

كما يجب علي أن أتقبل الفكرة التي تعطي للروح الإسلامي القدرة على تمثيل التشكيلات اللاحقة في الوقت الذي يجب استبعاده منذ القديم من التاريخ الكلي.

2- اللحظة الطبيعية للروح الإسلامي عند هيجل:

الروح الإسلامي في فلسفة التاريخ الهيجلية لها خصوصية مزدوجة: انتماءها الجغرافي من جهة و مماثلتها لأمة متميزة: العرب من جهة أخرى.

"سأحدد تأويل ميشال أولان - Michel Hulin⁽¹⁰⁾ إنني أرى بأن مماثلة الإسلام بروح أممية مميزة لم تطرح مشكلة لهيجل. بل على العكس، هيجل يعتبر بأن الإسلام ظهر عند العرب ولكن زوال هيمنة العرب على الإمبراطورية الإسلامية يمثل السقوط النهائي لهذه الإمبراطورية.

إنني سأحلل فيما بعد تحديد محتوى الروح الإسلامي ك لحظة نوعية، أما الآن سأبين نتائج المماثلة بين الإسلام و العرب عند هيجل.

في بحثه حول الإمبراطورية الفارسية، ينظر هيجل إلى ذلك "كوحدة للشعوب المتعادية".

لكل شعب مبدأه المميز، ولكن هذه المبادئ مجتمعة في تغيرها⁽¹¹⁾، وقوانين الإمبراطورية تحمي هذه المبادئ، بنفس الوتيرة التأسيسية وهي خصوصية كل شعب الذي يسمح له بإمكانية التعبير عن المحتوى التاريخي.

العرب قبل الإسلام هم واحدة من هذه الشعوب. في حين أن الفرس، الفينيقيون المصريون... لكل واحد محتواه التاريخي الخاص به، في إطار المبدأ الفارسي، العرب في المقابل هم شعب ليس لديهم بعد محتوى محدد، مثل بدو آسيا الصغرى. الشروط التي فيها يقيم روح العرب البدو في المصطلحات الهيجلية إن المبدأ المسيطر على الجزيرة العربية، أين العرب يقيمون حياة رعوية وبدون دولة. التحولات الوحيدة التي بإمكانها أن تتكرر حسب هيجل هي تحولات ذات طبيعة "محركة". في حين التحول الذاتي لهذه الروح العربية، أستطيع عرض الديالكتيك، الذي سيعطي ميلاد الإسلام على الطريقة التالية:

القضية: حياة البدو، غير مستقرة، طبيعية، طابع نظام بدائي، بطريكي حيث الشكل الوحيد للحق هو الحياة البسيطة المشتركة. هي حياة هادئة مع احتياجات محددة التي لا تتجاوز قط بقاء الوحدة العائلية أو العشائرية. بالإضافة إلى ذلك القبيلة لا تواجه مشاكل لمواصلة العيش، الطابع المسيطر للبدوي هو طابع الرق في حياة تظل مغلقة على نفسها بسبب وضعيتها، في حياة لا تعرف أية معارضة.

نقيض القضية: في حين أن السهول أين كان يعيش هؤلاء العرب هي من طبيعة قاسية وصعبة إن بلادهم محرومة من الماء وبالأحرى من الشروط المتاحة للحضارة وللتاريخ. لهذا السبب هم ليسوا على اتصال بالأرض - وذلك من أجل إرضاء رغباتهم وإن كانت محددة، يجدون أنفسهم مخبرين على الاستسلام لصحرائهم ضد الوحدات المتشابهة في غزوات أبدية. ونتيجة لهذا الفعل فالأساس أو المبدأ المسيطر على البدو هو متقلب، متأرجح على الرغم من رقة طباعهم.

المعارضة بين هاتين اللحظتين تسيطر على هذه البلاد، كتناقض مطلق، وهي جزء من نوعية اللحظة الشرقية بصورة عامة. بيد أن في هذه الشروط محددة على الأقل، هذه المعارضة تعطي ميلاد لتركيب طبيعي سيهمني خصوصا هنا.

التركيب: القبائل البدوية تتشاجر فيما بينها، في بعض الأحيان يحدث أنها تجتمع فيما بينها وتتمركز في عدد كبير لكي تتوجه نحو الأراضي الخصبة أين توجد الحضارة والتاريخ.

هذا تغير جذري يحدث هنا طالما أن هؤلاء البدو سيصبحون غزاة و فيما بعد "متحضرين" بعد إقامتهم في الأراضي التي غزوها حيث سيفقدون طباعهم الأصلية. هي واحدة من الإعدادات التي هي "في التاريخ لا تؤكد إلا على حركة منجزة مسبقاً"⁽¹²⁾.

الأمثلة التي قدمها هيجل لمثل هذا النوع من الشعوب يتحدد في شعوب المغول. إن السؤال الذي يطرح الآن وبالضبط: كيف أستطيع أن أثبت أو أن أؤكد بأن الإسلام هو أيضا يتمثل لهيجل كأنه ينتمي إلى هذا النوع من الحركة؟ هذه واحدة من الأسئلة التي لم يتمكن هيجل من تقديم إجابة عليها بوضوح- في حين أن كل المؤشرات التي في حوزتي عن الفكر الهيجلي تسمح لي بتصور حركة الغزوات العربية الإسلامية وهي حركة مطابقة في نظر هيجل للمغول أو التتار التي عرفها "العالم القديم" في العصر الوسيط.

حقيقة أن هيجل لم يشر إلى اسم محمد (ص) لحزبه، و لكن كلما تعلق الأمر بمثل هذه الحركة، أجد المغول والعرب كمثالين. هنا أظن أن المشكل الكبير الذي يطرحه الإسلام لكل الفلسفات الغربية من قريب أو من بعيد للوحي- اليهودي- المسيحي تقام في مقابل الغزوات العربية الإسلامية لا تبدأ إلا بعد ميلاد الإسلام، ديانة مثل اليهودية والمسيحية في مرجع مكتوب: القرآن (أين تتظاهر كل مفاهيم هذه الديانة).

أكثر من ذلك، هذا الكتاب المقدس للمسلمين لا يحتوي فقط على مصطلحات قريبة جدا من مركزية الأفكار الدينية للمسيحية واليهودية- ولكن هذا الكتاب باسم العقل له ردود عميقة لانتقادات ضد بعض الأفكار الرئيسية للإيمان اليهودي على الخصوص للشعب المختار. وضد المسيحية مهاجما في المقام الأول مفهوم التثليث العزيز علي هيجل⁽¹³⁾.

وهو إذن أمر بديهي لفيلسوف نسقي مثل هيجل، بأن الفكرة التي من أجلها يفترض بأن محمد (ص) كان قائدا عسكريا " Un chef militaire " - لم تكن متأمة. في الواقع، في نص حيث يحلل هيجل العلاقة بين الفلسفة والدين يقول: "في مقابل

أسيادهم على سبيل المثال، موسى، محمد الشعوب أظهرت لهم الاعتراف بالاحترام⁽¹⁴⁾.
والحالة هذه، وبلا منازعة، هناك صعوبة أو بالأحرى تناقض في هذا المفهوم
الهيغلي العلاقة فيما بين شرط وجود الجزيرة العربية كمرحلة طبيعية، وظهور
"السيد الروحي" عند العرب.

في المقابل العرب هم البدو الوحيدين الذين يتناقضون إثر وصولهم عند تطور
جوهري مع احتفاظهم بطبعهم، هذا القانون العام هو أساسي والذي يقتصر على القول
بان قوى البدو "لا تصل إلى تطور وتربية جوهريان، لا ترتقي إلى الحضارة إلا بعد
استقرارهم في السهول التي غزوها وحيث تفقد طباعهم الأصلية"⁽¹⁵⁾.

هذا الارتباك أو هذا التناقض يبرز بطريقة عرضية، عندما نلاحظ بدو
الجزيرة العربية الذين لا يشكلون في "البداية إلا نقطة"⁽¹⁶⁾ التي تصبح العنصر
الأساسي للدخول على الوجه التاريخي المركزي، للتعرف على الإمبراطورية
الجرمانية- المسيحية في العالم.

بالنسبة إلى هيغل "أن الإسلام في الشرق وبالضبط هو حضر الأرضية ليس
بإلغائه كل وهمية الأشياء المحددة و الخيالية، و لكن بإعطائه للروح الحرية الذاتية
التي تسمح لها بالمصالحة بين القلب والروح"⁽¹⁷⁾.

بيد أن لو انحصرت في المهم، فيما يخص المفهوم الهيغلي الموجب للحركة
الديالكتيكية التي أعطت ميلاد للحضارة الإسلامية، أستنتج بأن هيغل بقي وفيما
لمفهومه المشار إليه مسبقاً، وهو أن مغول آسيا الوسطى، يستسلمون "لهجوم ضد
شعوب أخرى حيث يخضعهم المنتصرون ويندمجون معهم فيما بعد"⁽¹⁸⁾ بيد أن
تأثير الصحراء، ك لحظة طبيعية لا تتحدد باشتراط المزاج الخارجي للعرب أنهم
صنعوا "عالم الأبطال" « Monde des héros »⁽¹⁹⁾، ولكن يحدد أيضا وبطريقة
عجيبة، مزاجهم الداخلي و الروحي.

هذا التأثير، يتجلى في مزاجهم الجوهري، هذا للمفهوم كشكل مسيطر الذي
هو "الاعتراف بالحرية، بالاستقلالية الذاتية للشخص الفردي"⁽²⁰⁾.

هذا الاعتراف "كمفهوم مسيطر، يقول هيغل، نجده خاصة عند العرب"⁽²¹⁾
بسبب، نوعية المرحلة الطبيعية، لأن العرب في صحرائهم (...) لم يعتمدوا إلا
على شجاعتهم من أجل الدفاع على أنفسهم و على جمالهم، وعلى أحصنتهم

وسهامهم⁽²²⁾. هذه الحرية الطبيعية الداخلية للشخص الفردي استمرت في الإسلام وميزت جوهريا السلوك "العنيف" و"المتعصب" للإسلام في مقابل المراكز المتحضرة" (...). الجزيرة العربية بلد الصحراء مملكة الحرية بدون حدود التي انبثق منها التعصب الذي لا يقاس⁽²³⁾.

حقيقة أن العرب حسب هيجل، سيندمجون مع شعوب الدول المتحضرة التي غزوها "وعلى ضخامة الغزوات المحققة من طرف العرب المسلمين، هذا الطابع البدائي سيتلاشى ببطء"⁽²⁴⁾ لكن هذا التطور، بالرغم من أنه معتبر، لا يغير قط من مقاومة هذه الحرية. بخلاف ذلك العربي، يتقدم، يتحضر" إلى درجة الامتزاج مع العالم الدنيوي، بدون التنازل أو التخلي عن الحرية الداخلية"⁽²⁵⁾، "إنه في مملكة هذه الحرية لأجمل مرحلة"⁽²⁶⁾ للقصيصة الشرقية الإسلامية التي ولدت في تاريخ لاحق.

3- الضرورة الكلية للإمبراطورية الإسلامية حسب هيجل:

لقد رأينا أن الشرق الهيجلي، بصفته الوجه الأول للروح في التاريخ الكلي، يصل إلى ذروته في مصر من خلال عبور الروح إلى الغرب، السبب هو سقوط الشرق في فطرته. إننا لا نتأخر في هذا الوجه التاريخي الأول طالما أن الإسلام ليس في مكانه. إن ظهوره لن يبرز إلا فيما بعد أي في الوجه التاريخي الثالث، في التعرف على أن العالم الروماني ترك ساحة التاريخ الكلي، إذن يجب علينا البحث عن مكانة الإسلام في الوجه الرابع.

المشكلان اللذان يجب حلها الآن هما: من جهة التعرف كيف تطور الوعي الكلي على طول هذه المرحلة التي تفصل سقوط العالم الشرقي عن ميلاد العالم الجرمانى ومن جهة أخرى ما هي الشروط الديالكتيكية التي تفرض مجيء الإسلام.

كانعكاس ديالكتيكي للأساس الشرقي المحدد كوعي مباشر حيث هوية الروح تأخذ شكلها بطريقة جوهرية عامة أو مجردة، التي يكون فيها الفرد مغمور في مفهومه و يبقى بدون حق لذاته، الأساس الإغريقي على حسب هيجل هو "المعرفة" « le savoir » لهذا الروح الجوهري، بحكم كونه المحتوى الموجب " الفردية الأخلاقية الجميلة"⁽²⁷⁾. حسبا هو النظام الأخلاقي الديمقراطي الذي يحدد أساس

الحياة السياسية في اليونان ويتمثل كسلب للدولة البطريركية، الاستبدادية في الشرق.

لكن الأساس اليوناني يجب عليه هو أيضا الاختفاء بعد ما حقق محتواه، لكي يترك المكان لأساس عالي، حسب قوانين الضرورة التاريخية.

في الواقع بالرغم من أن الحرية الذاتية وجدت في العالم الإغريقي وهي ترتبط مباشرة بالواقعي، وبالتالي فإن هذه المملكة هي مملكة الانسجام الحقيقي، وهي أكثر الزهور فتنة وسحرا "الشخصية العامة المجردة، لم تكن قد وجدت بعد"⁽²⁸⁾. لكن فقط الأخلاق العفوية، المتلاشية التي يجب عليها الاختفاء لأن "الروح يجب عليها أن تشكل على هذه النوعية العامة للتجريد"⁽²⁹⁾.

هذا الذي يحقق أساس الروح الروماني، لكن لكي يصل إلى نهايته، يجب عليه أن يظهر كنفي مطلق للروح اليوناني: إن هذه العمومية المجردة ضرورية في تعاقب الحرية النهائية للروح إنها تظهر كسيطرة مخيفة للدولة في الفردية الحسية. في الواقع طالما كعمومية مجردة، الدولة الرومانية خضعت للفردية: "في روما، يقول هيجل، نحن نجد للأسف هذه العمومية الحرة، هذه الحرية المجردة التي تضع من جهة الدولة السياسية المجردة و القوة فوق الفردية المحسوسة، ومن جهة أخرى خلقت في مقابل هذه العمومية الشخصية، حرية الأنا في ذاته الذي هو ضروري في تميزه عن الفردية"⁽³⁰⁾.

ضرورة هذا التدمير الذي للفردية الحسية لصالح الدولة المجردة، تعترض على حسب هيجل كشرط تمهيدي في ظهور الروح و الحرية المحسوسة العالية التي تأتي بها المسيحية:

"بالنسبة لنهاية الدولة يتمركز في تضحية الأفراد بحياتهم الأخلاقية، العالم مغمور بالحزن، وهذا من التلقائية الطبيعية للروح الذي توصل إلى إحساس النفس بالخطيئة. ولكن من هذا الإحساس وحده يستطيع إخراج الروح فوق الحسي، حرة، في المسيحية"⁽³¹⁾.

هذا النص يبدو لي واضحا فيما يخص مفهوم أساس العالم التاريخي الرابع. بالرغم من أن هيجل يميز الديانة المسيحية التي كانت منذ عهد "قسطنطين الأكبر"، مذهب الدولة الرومانية كأساس روحي للإمبراطورية الموالية. يشرح هيجل هذا

المفهوم بقوله أن تنصر الإمبراطورية الرومانية، في هاتين المرحلتين الغربيتين وخاصة الشرقية، تحكم بشكل خارجي ومجرد. كان يجب إذن ترقب شعب مسيحي جديد لاكتشاف هذا الدين في شرعيته والذي سيكون الشعب الجرمانى.

ضمن أي شروط برزت الروح الجرمانية في العالم؟ وما هو محتوى مبدئه؟ لقد رأيت بأن مبدأ الروم يعد كنهاية للكلية المجردة، التي تظهر فيها الإرادة العامة على شكل دولة مجردة في مقابل الفردية المحسوسة التي هي الضحية:

"الدولة، القوانين، الدساتير هي الأهداف و يجب على الفرد أن يكون في خدمتهم: إن هذا الأخير ينوب فيهم ولا يصل إلى نهايته الخاصة إلا في النهاية الكلية (...). الدولة الرومانية ليست هي الخاصة بالأفراد كما كان الحال في مدينة أثينا. الكلي يفرض على الأفراد عبوديته: تحت إمرته يجب عليهم الخضوع إلى نواتهم، و لكن سينالون كليتهم الخاصة"⁽³²⁾ في حين أن هذه الكلية ضرورية في نظر الروح. إذن إذا كان الأساس الرومانى هو تراجع بالقياس إلى الفردية فأنها تكون قد طمست، وهو أيضا مجهود، لأن الكلية هي شرط تمهيدى لتحول هذه الفردية كجوهر في العالم اليونانى إلى الفردية الكلية في العالم الألمانى.

إنه إذن وحدة الفردية والكلية، الذاتية والموضوعية، من أجل الوصول إلى هنا يصبح واجبا على العالم أن ينقى أو يتطهر كلية. لهذا فتتحقق هذه الوحدة يجب اعتباره كمقاومة للكلية وللفردي الذي ينتهي في إطار المصالحة الزمنية للمعارضة، مصالحة تعطي ميلاد للكلية في ذاتها و لذاتها.

إن تكامل نمو الروح الذي فيها ينتج ويتعرف هذا الأخير بتحقيقه كفكر وعالم راهن خاضع للشرائع.

في حين أنه لا يجب انتظار إلى أن يظهر العالم الجرمانى في التاريخ الكلي على حسب نفس الشرائع الديالكتيكية التي حكمت ظهور كل واحدة من المبادئ السابقة، بنفس المخطط المدرك لروما أو أثينا.

في حين أن العالم الرابع بشرائعه الديالكتيكية، لأنه عالم الإنجاز: ليس لديه لا البداية السهلة، لا سقوط، ولا تعاقب. حقيقة أن عنصرى هذا العالم تواجدت منذ الآن في الإمبراطورية الرومانية لكن كان يجب تحضيرات طويلة ومقاومة داخلية صلبة لتحقيق هذه الوحدة.

إذا كان اليونان والرومان وجدا جاهزان لتحقيق مهمتهما بفعل الإرث التاريخي للشعب السابق، فإن الجرمان على العكس "بدعوا بالتوجه إلى الخارج، من أجل غمار العالم وإخضاع الدول القديمة داخليا.

بعد أن طور وبدأ علاقته بحضارة، بتكوين دولة، بتشريع أجنبي (...). عندما يصبحون أسيادا واشتمل تاريخهم فيما بعد للدخول في الذات، أعاد الكل للذات (...). العلاقة في الخارج لها طابعا آخر كذلك التي عند اليونان و الرومان"⁽³³⁾. يقول هيجل: "في الغرب يبدأ هذا التطور الطويل للتاريخ الكلي، الذي هو ضروري للتطهير في مقابل الروح الحسي، على عكس التطهير في مقابل الروح المجرد، مثلما تنتج في نفس الوقت في الشرق تكتمل بسرعة هذه الأخيرة، ليست بحاجة إلى تطور طويل ونحن نلاحظها تنمو بسرعة، وفجأة خلال النصف الأول للقرن السابع في الفترة المحمدية"⁽³⁴⁾.

في حين أن التطهير المجرد السلبي ليس صدفة، هي على العكس في المعنى القريب شرط ضروري للتعجيل بتطور الروح الجرمانى "لهذا كان يجب أن تظهر في العالم لإدماج الكل" بمعنى آخر "بينما كان العالم الأوروبي من جهة يأخذ شكلا جديدا، وأن الشعوب تستقر من أجل ميلاد عالم الحقيقة الحرة متطورة من كل جانب يبدعون أعمالهم بتحديد كل شرط بطريقة مميزة، و متحولون في روح مرتبك الذي هو طبيعيا عام ومنظم. في حشد من الاحتمالات والذي يجب أن يكون مبدأ بسيط في تسلسل أكثر تعقيدا بينما الغرب يبدأ في التمرکز للبقاء في الاحتمال، التعقيد والخصوصية، الاتجاه المعاكس يجب أن يظهر في العالم من أجل إدماج الكل، هذا ما يحدث في ثورة الشرق"⁽³⁵⁾.

أما فيما يخص طابع هذا الاتجاه المعاكس، إنها تظهر كعالم روحي محض، مجردا محضا الذي يتجه في مقابل العالم الواقعي المنفصل عن الله كنفى مطلق: "في مقابل هذه المملكة الزمنية، استقر بعالم آخر، فيما وراء ذلك مملكة مثقفة، فيما محتواها هي هذه الحقيقة لروحه، ولكن حقيقة غير محكمة أيضا و مغلقة في بربرية التصور"⁽³⁶⁾.

تصرفهم يوحى بمقاومة قاسية لم تنته إلا بتدمير الخصمين. لأن "من أنقاض هذين المصطلحين للمعارضة ينشأ اضمحلال البربرية ويجد الروح شكله العالي والذي هو كليا جدير به، شكل الفكر العقلاني، للفكر الحر"⁽³⁷⁾.

هيجل يترجم المسيرة الميتافيزيقية للمسيحية المنحدرة من مواجهة للكاتوليكية وللإسلام.

وهكذا يتحدد الإسلام في التاريخ الكلي الهيجلي، إنه ليس قسما من هذا التاريخ إلا كسلبية ضرورية تتدخل كمعارضة لعنصر ضروري آخر التي من دونه لا يمكن إجراء المرور التاريخي للعالم ما بين سقوط روما وميلاد العالم الجرمانى. لهذا السبب، على حسب الديالكتيك الخاص بالعالم الجرمانى، اللحظة الإسلامية لها مصوت قاطع الوجود، نظرا لمحتواه السلبي إنه يترك العالم الغريب للروح.

بشأن، أساس الروح الإسلامى، حسب هيجل، هي لامبالاة تامة في مقابل العالم الدنيوي إلى درجة أن لامبالاة كهذه تفسر بفعل أن العالم الدنيوي يبقى غريب عن الروح و لا يتوصل إلى الوعي لتنظيم عقلائي. إلى هذا المستوى من التحليل، أستطيع أن أتفهم ضرورة اللحظة الإسلامية في العالم الكلي.

بحث هيجل متماسك ولكن غير واضح بمعنى مبهم، طالما أنه يبقى مركز فقط على تحديدات ميتافيزيقية. في حين تبقى أمامه صعوبتين لهما: هذه الخاصة بظهور الإسلام منذ القدم بعد ظهور المسيحية من جهة، ومن جهة أخرى بشأن أن الإسلام تمكن من تأسيس نظام كلي، إذن هو حضارة واقعية.

الجواب الهيجلي لا يستطيع الانتظار، بالنسبة له، فعلا الإسلام أصبح "إمبراطورية كلية"⁽³⁸⁾. لكن هذه الإمبراطورية ليس لها قيمة بشكل أصلي حقيقي، هذا ما هو إلا تكرار سامي لإمبراطورية شرعية على نحو تقريبي. لأن أساس الروح الإسلامى ليس إلا شكلا جديدا للروح الشرقي شكله النهائي.

"السمو الحدسي للواحد"⁽³⁹⁾ الشرقي. أما بالنسبة لظهوره المتأخر مقارنة مع المسيحية يقول هيجل: "حقيقة هذا العالم ولد فيما بعد المسيحية، لكن يجب عمل طويل لعدة قرون حتى يصبح هذا الأخير شكل لعطوف عالمي، وهذا العمل لم يكن منجز إلا انطلاقا من شارلمان. في المقابل أصبح الإسلام إمبراطورية كلية بسبب تجرد أساسه: كنظام كلي، إذن هو متقدم أو سابق على المسيحية"⁽⁴⁰⁾.

بخلاف ذلك، ليس ميلاد أو الوجود في ذاته لأساس روحي جديد الذي يحسب للتاريخ الكلي، لكن تجسده في نظام راقى، نظام مطابق للحقيقة الجديدة للروح. هو ذلك، بدون شك، توضيح فعلي ورائع لـ "خدبة العقل". لكن بفضول، أنه خارج أوروبا

الغربية المسيحية بأن هذا العقل يظهر صارم بأعلى درجة وأن خديعته لا تعطي إلا أشكالاً، كذلك القول بسلبية، لامعقولة. فضلاً عن ذلك، فإن تحديد الضرورة و محتوى العالم الإسلامي في التاريخ الفعلي تحصر أساساً في الأفكار التالية:

لأن تكون الهوية الروحية للروح في أن واحد بسيطة و محركاً لسكان البلاد العربية. الإسلام ظهر في فلسفة التاريخ لهيجل ك لحظة ضرورية و كلية، على الإطلاق إنما خارجي كاملاً، إنه سلبي. إنها لحظة ليس لها تداخل خاص ولا مهمة بناءة، لكن بصفته كطور تمهيدي، هو فقط هدام يتدخل كعقوبة إلهية، كتجسد لغضب الروح توجه للقاء بعالم فعلي، مسيحي متصل بحقيقة الروح بالفعل، لكن لم تدخل بعد عالم الحقيقة من خلالها. والتي تبقى مغلقة ببربرية التصور، في التعسفية والخطأ دون تمكنها من التعرف على الحقيقة الفعلية والعقلانية الواعية للروح. هكذا، مهددة العالم الفعلي وتركه يخضع أو يستسلم لسيطرة الروح السلبي والاستبدادي "بدون كبح"، هذا الإسلام يحصره المسيحيون في "زاوية من الأرض"⁽⁴¹⁾.

الروح، تضع العالم المسيحي للعصر الوسيط في مقابل مسؤولية أساسية و محددة: الترفع فوق جهلها، وعدم جدارتها و تصبح مؤهلة للإتحاد مع الحقيقة الروحية أو السقوط نهائياً تحت سيطرة السلبية، "الاتجاه المعاكس": هذا هو البرهان ذو الحدين الصعب الذي يواجهه العالم المسيحي خلال ظهور الإسلام.

في فلسفة الدين عند هيجل، يتدخل هذا الظهور جنا إلى جنب مع "بيانة الأنوار" كتظاهرتين لإكمال أو إتمام الفكر المجرد الذي يثور ضد المحتوى المحسوس للمسيحية. بينما هذا الأخير ينطلق للتمكن من حوزة "محتوى صلب"، "الفكر المجرد يقول هيجل بأساس هويته يكون معاد لمحتوى الكنيسة، هذا المحتوى يكون محسوس، هو وحدة العام والخاص، إنه التثليث المقدس"⁽⁴²⁾.

في الفكر المجرد "يبطل هذا المحتوى فيما بعد وآخر نتيجة للانعكاس والموضوعية للهوية ذاتها بمعنى أن الله ليس إلا الكائن الأعلى، دون تحديد، لأن كل تحديد يجسد أبعد من ذلك للمعرفة التي لا تدرك إلا المحتوى المحسوس، الانعكاس المنجز معارض كذلك للكنيسة المسيحية"⁽⁴³⁾. هذه المعارضة للفكر المجرد لمحتوى الكنيسة، تعين حسب هيجل، شكلان: المطلق حيث الحقيقة التي يقترحها الشكل الأول، الخاصة بالأنوار، هي وحدة فارغة: "من هذا الجانب لهذا الكائن الفارغ يقول هيجل،

وفي مقابله توجد نهاية تصبح حرة حيث القيمة مطلقة في ذاتها و التي هي مستقلة" وبالتالي هو شكل سلبي طالما أن الشيء محدد حسيا، لا الموضوع له نهاية خاصة: "هذا الموضوع هو موضوع مجرد، محتواه يمكن أن يكون متمكنا"⁽⁴⁴⁾.

أما بالنسبة للشكل الثاني الفكر المجرد يعارض محتوى التثليث المقدس، إنه شكل ديني الذي هو خاص بالإسلام "يختص بأن الموضوع مقارنة مع الوحدة إلى درجة أنه إذا امتد لا يوجد بالنسبة له ما يماثله، له خصوصية مؤكدة، لكن للتحديد تستغرق في الوحدة الروحية، الموضوع في هذه الحالة ليس لديه نهاية مميزة، ولا نهاية مطلقة وإنما هذه لا ترد إلا لهذه الواحدة التي لا تكون إلا له، ولا تكون كنهاية إلا إجلالا لله الواحد"⁽⁴⁵⁾.

مدركا إذن كلحظة سلبية خالصة في تاريخ الروح، كثورة عنيفة لهذا توجهه إلى عالم فعلي غير قادر على النهوض باتجاه حقيقة المسيحية، الأساس الإسلامي لا يجب أن يستمر في الزمن: هو ليس إلا مرحلة عابرة وسريعة، لحظة عقوبة في النهاية أين يجب على العالم الفعلي أن يبدأ ضروريا السير في الطريق مكلف بمهمة الإرادة الإلهية. هكذا فهيمنة الإسلام تبرز هدنة مفاجئة خارجية وبأعلى درجة تجر العديد من الانعكاسات. بخلاف ما يقال، ظهور العالم الإسلامي هو فعل محتمل، سلوك مؤقت من طرف الروح للإقرار بقصور العالم الفعلي، مثل العقوبة التي تعلن عنها الكنيسة للإقرار بخطايا مؤمنها ليس إلا شكلا من الأشكال الأساسية للروح.

النقطة النهائية بالنسبة لهيجل هي حين يبدأ المسيحيون بالإحساس بالوعي في ذاته وينطلقون في مقاومة الشر، ضد "الاتجاه المعاكس"، ضد سيطرة عالم سلبي و فارغ من الله الذي ليس هو إلا شيئا آخر أن العالم يخضع لسيطرة الإسلام.

هذه المقاومة تظهر كبداية للتوفيق، الوحدة الواعية بين الروحي والبشري. إنه بالحروب الصليبية تبدأ هذه المصالحة، مع انطلاقة المسيحيين في الحرب ضد الإسلام ذلك من أجل تحرير الأماكن المقدسة، ضريح المسيح الذي سقط بين "أيدي الكفار"⁽⁴⁶⁾.

في الواقع، إنه في "المقاومة ضد الساسان، المسيحية"⁽⁴⁷⁾ تمكنت حسب هيجل من البرهنة على بداية التحرر من الخطايا و الذنوب.

صحيح طالما أنها كظاهرة تاريخية، الحروب الصليبية هي حروب مخيفة، غير معقولة وسلبية، إنها على الأقل ضرورية و إيجابية لذاتها بالقياس فقط مع عدم

معقوليتها، بأن المسيحية تعني أنه لا يجب "البحث بين الأموات على ما هو بين الأحياء" و"من واجب الإنسان أن يبحث في ذاته- عن هذا الذي هو من طابع روحي"⁽⁴⁸⁾. هذا يكون حسب هيجل "النتيجة المطلقة للحروب الصليبية، وانطلاقاً من هذه اللحظة تبدأ مرحلة الوعي لذاته، للفعالية التلقائية"⁽⁴⁹⁾.

سقوط الإمبراطورية الإسلامية في التاريخ الكلي تتصادف وبالضبط مع الحروب الصليبية. من جهة أخرى هذا السقوط هو الشرط الجوهرى لظهور الغرب المسيحي الحديث الشكل الحقيقي للوحدة الواعية و الله في الواقع. لكي أختتم أستطيع أن أقول بأن أساس الإسلام في فلسفة التاريخ الهيجلية يعرض كلحظة أساسية كضرورة في تاريخ الروح، و لكن كسبب خارجي خالص.

كقاعدة له التجريد المطلق للشيء والفصل النهائي بينه و بين الموضوع. يظهر في التاريخ لكي يدمج الكل تحت سيطرة الواحد المجرد واللا مشروط، سيطرة تحتوي في ذاتها الوحدة المطلقة لمصطلح المعارضة ولكن بطريقة تعسفية ولا عقلانية- وحدة التي هي في حقيقتها ليست إلا الفصل المطلق.

في حين أن الشكل في ضرورته بالقياس مع الوحدة الواعية التي لا تبدأ إلا من هنا: الفصل يجب أن يكون مطلقاً لكي تترك الروح طريقها العقلي للمصالحة وللوحدة الواعية محددة "كاتجاه معاكس"، سأبين كيف سيظهر أساس الإسلام في ساحة التاريخ الكلي حسب هيجل.

استنتجت بأن "الاتجاه المعاكس" كمفهوم فلسفي، ليس له كأصل على حسب اعتقادي إلا في المفهوم اللاهوتي المسيحي المستعمل في الغرب المسيحي لتحديد الإسلام.

4- التحقق الديالكتيكي للمبدأ الإسلامي:

التاريخ الكلي، بالنسبة لهيجل هو بصفة عامة تفسير الله في الزمان. كروح خصوصية موجهة لمهمة روحية، حسب مخطط تصوره مسبقاً، فالروح الإسلامي له ديالكتيك خاص. وكننتيجة منطقية راهنيتها تجتاز ثلاث لحظات مشتركة لكل روح: الميلاد، الانتصار والسقوط. هذه اللحظات الثلاث موجهة في البحث الهيجلي حول الروح الإسلامي وتحققها. ربما هذا ينتج من الطابع العام

للتاريخ من هذا الشكل، للتعرف على سرعته، لأن "ثورة الشرق" على حسب هيجل تأفل بسرعة لأنها ليست بحاجة إلى تطور طويل.

في حين أستطيع، دون الإساءة إلى الرؤية الهيجلية، تقديم اللحظات الثلاث الأساسية للديالكتيك الإمبراطورية الإسلامية على الشكل التالي:

1 - الميلاد: La naissance الاختراق المتبادل بين العرب وأسبهم لا يفترض أية معرفة وتحضير، بل بالعكس، أساس بسيط يجد تطابقه في شعب يملك بساطة الروح، قبائل محرومة من كل حضارة، منعزلة في صحراءها، التي ببعض الاندفاعات المختلفة تجتمع فجأة تحت رئيس واحد " تتوجه كسيل مخرب على البلدان المتحضرة"⁽⁵⁰⁾ إنهم يخضعون سكانهم أولاً، و لكن فيما بعد يندمجون مع بعضهم البعض.

هذا هو التعاقب الذي يراه هيجل لهذه الحركة فيما يخص دخول العرب من خلال الأساس الإسلامي في التاريخ: " إنهم يرتمون أولاً على سوريا ويغزون العاصمة دمشق 634 فيما بعد يمرون على دجلة والفرات يوجهون أسلحتهم ضد الفرس سينتصرون قريباً في الغرب، يغزون مصر شمال إفريقيا، اسبانيا ويغمرن جنوب فرنسا، لكن سيغلبون في تور على يد شارل مرتل عام 732. هكذا تمتد إلى العرب سيطرة العرب في الشرق يخضعون مثلما قلنا الفرس، سمرقند والجزء الجنوبي الغربي لآسيا الصغرى. والذي يدخل إلى الإسلام يتحصل على حقوق كاملة مساوية لحقوق المسلمين والدين لا يدخلون إلى الإسلام يخضعون للموت، إن العرب سيتعاملون بشدة أقل مع المنهزمين، أما بالنسبة للذين لا يرغبون الدخول في الإسلام، ما كان عليهم إلا دفع غرامة سنوية. الدويلات التي كانت تستسلم عليها أن تقدم للمنتصرين العشر من ممتلكاتها"⁽⁵¹⁾ أشير فقط بأن المعلومات التي يطرحها هيجل هنا هي على وجه الاحتمال مستخلصة في مجملها من تاريخ Gibbon ولكن بنوع من الحرية⁽⁵²⁾.

2 - الانتصار: La victoire اللحظة الثانية في التعاقب الديالكتيكي في تحقق الأساس الإسلامي في التاريخ هو تحول العرب من شعب بربري إلى شعب متحضر. دخول العرب في الحضارة ليس كسبب في ذاته لمحتوى تاريخي ولكن الاتصال مع حضارات البلدان المهزومة من قبلهم. بالنسبة لهيجل هذه القوى من

العرب في الصحراء لم تصل إلى الحضارة إلا بعد استقرارهم في السهول التي غزوها والتي فيها فقدوا طابعهم الأصلي كبدائيين. "بنفس السرعة التي من خلالها تمكنوا من غزواتهم، فالفنون والعلوم أيضا وصلت عندهم إلى درجة عالية من التنوير"⁽⁵³⁾ ازدهار الحضارة الإسلامية لا يقتصر فقط على الفن والعلم ولكن مس أيضا الحياة السياسية والثقافية "الإمبراطورية يقول هيجل تصل إلى أعلى برقيها تحت إمرة الخلفاء: المنصور وهارون الرشيد، مدن كبرى أقيمت في العديد من أجزاء الإمبراطورية حيث ازدهرت التجارة والصناعة، أجمل القصور شيدت، علماء الإمبراطورية يجتمعون في بلاط الخليفة، والساحة تلمع ليس بسبب لمعان الأحجار الكريمة وإنما هي أيضا مرحلة مزهرة للقسيمة وكل العلوم الأخرى"⁽⁵⁴⁾.

"في البداية يقول هيجل، الخلفاء مازالوا يحتفظون بالطريقة البسيطة والطبيعية، خاصة عرب الصحراء (...). الذين تجاهلوا فوارق الثقافات، السذاجة التي لا تعرف اعتبارا ليست بحاجة إلى ثقافة" تطور أكيد إذن في جميع الميادين. لأنه بالنسبة لهيجل هذه الحضارة لم تكن فقط حضارة بسيطة محلية كتلك التي عند الصينيين أو الهنود لكن أكثر: "العرب يقول هيجل ذاعوا في العالم الشرقي والغربي (...). لقد وجدوا أنفسهم في وقت قصير أكثر تقدما من الغرب"⁽⁵⁵⁾.

3 - السقوط: La chute كاللحظتين السابقتين، لحظة نهاية الإمبراطورية الإسلامية قصيرة جدا في فلسفة التاريخ الهيجلية، لأن هذه الإمبراطورية بالنسبة له وصلت إلى نهايتها في النصف الأول من القرن التاسع عشر. هذه اللحظة ليست لديها أهمية تاريخية طالما أن العرب هم موجهون ليكونوا دعائم أو ركائز الأساس الإسلامي، انطلاقا من هذه اللحظة العنصر العربي لم يعد العنصر المسيطر في هذه الإمبراطورية. بالتالي لا هيمنة الفرس المسلمين ولا الأتراك يمكن اعتبارهما كجزء من الإمبراطورية الكلية للأساس الإسلامي حتى ولو أن هذه الشعوب أسست أمما إسلامية: "الإمبراطورية الكبرى للخلفاء لم تدم طويلا: لأنه ليس هناك شيء ثابت على أرض ما هو شمولي. الإمبراطورية العربية الكبرى ستسقط أطلاقا: عروش انهارت على يد العبيد، السلاجقة والمغول: وإمبراطوريات جديدة شيدت"⁽⁵⁶⁾.

بالنسبة لهيجل الإسلام "قد اختفى منذ أمد طويل من على ساحة التاريخ العالمي ودخل في هدوء الشرق ولامبالاته"⁽⁵⁷⁾. إن سبب سقوط الإمبراطورية

الإسلامية، هو نفاذ مبدئها الذي يبدو كسقوط في اللا أخلاقية بعد خمود هذا التعصب الذي دفع العرب بالارتقاء على هذا العالم: "التعصب يقول هيجل لم يبق في الأرواح أي مبدأ أخلاقي (...) الشرق ذاته بعد إن اختفت الحمية تدريجيا وقع في اللا أخلاقية"⁽⁵⁸⁾. يجب أن أشير هنا على أن هيجل استرجع إلى حسابه، لخاتمة مضادة مفهوم روسو Rousseau فيما يخص سقوط الإمبراطورية العربية بعد تحضرها.

الهوامش:

- (1) Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p 183.
- (2) Ibid., 183.
- (3) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, tome 5, p. 1018.
- (4) Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad., Derathé, Paris, Vrin, 1975, § 360, p. 341.
- (5) Herder, Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité, trad. Max Rouché, Paris, Aubier, 1962, p.647
- (6) Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. Derathé, Paris, Vrin, 1975, § 352, p. 338.
- (7) Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, p 293.
- (8) Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, p 280.
- (9) Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, p 120.
- (10) Voir Hulin M, Hegel et l'Orient, Paris, Vrin, 1979, p 135.
- (11) Hegel. La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, p 228.
- (12) D'Hondt J. Hegel philosophe de l'histoire vivante. Paris, P.U.F, 1966, p 85.
- (13) Hegel connaît bien le rejet islamique de l'idée de la trinité.
- (14) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad., Gibelin, Tome2, p 200.
- (15) Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad., Papaioannou, p 273.
- (16) Hegel, Esthétique, trad. Jankélévitch, tome2, p 306.
- (17) Ibid., p 306.
- (18) Hegel, La Raison dans l'Histoire, p 222.
- (19) Hegel, L'Esthétique, trad. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944, tome 3, p 151.
- (20) Ibid, tome 2, p 146.
- (21) Ibid, tome 2, p 146.
- (22) Ibid., tome 2, p 146.
- (23) Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad., Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p 272.
- (24) Ibid, tome 3, p 151.
- (25) Ibid, tome 2, p 146.
- (26) Ibid., tome 3, p 151.

- (27) Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. . Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 338.
- (28) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 3ème édition, 1979, p 215.
- (29) Ibid, p 215.
- (30) Ibid, p 215.
- (31) Ibid, p215.
- (32) Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, p. 289.
- (33) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, p.265.
- (34) Ibid, p. 274.
- (35) Ibid, p. 275.
- (35) Hegel, Leçons sur la philosophie du droit, trad. Derathé, §360, p. 341.
- (36) Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaipannou, p. 295.
- (37) Ibid., p 293.
- (38) Hegel, La Raison dans l'histoire, p. 293.
- (39) Ibid., p 293.
- (40) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1979, p 304.
- (41) Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1954, tome 4 p 208.
- (41) Ibid, p 208.
- (42) Ibid, pp 208- 209.
- (43) Ibid, p 209.
- (44) Ibid, p 302.
- (45) Ibid, p 278.
- (46) Ibid, p 303.
- (47) Ibid, p 303.
- (48) Hegel, La Raison dans l'histoire, p 225.
- (49) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin p 276.
- (50) Gibbon, Histoire du déclin de la chute de l'empire romain, trad. Guizot, Paris, R Laffront, 1983, tome 2, p 499.
- (51) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad., Gibelin p 277.
- (52) Ibid., p 277.
- (53) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1018.
- (54) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin.
- (55) Ibid, p 278.
- (56) Ibid, p 278.

هيجل فى الفكر العربى المعاصر

د. أحمد عبد الحليم عطية (آداب القاهرة)

[1]

شغل هيجل باعتباره فيلسوف الحدائفة اهتمام كبار الفلاسفة فى القرن العشرين حيث كان مصدر من مصادر التيارات الفلسفية الكبرى فى النصف الثانى من هذا القرن كما نجد لدى مدرسة فرانكفورت هابرماس وماركيوز. وفلاسفة الهيرمينوطيقا جادامر وريكور اللذان حاولوا قراءة فلسفته قراءة جديدة تتجاوز القراءات النقدية له التى نجدها لدى تيارات الفلسفة فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين خاصة الوجودية والوضعية. مقابل ذلك تتعدد القراءات الغربية لفلسفته انطلاقاً من شروح الكسندر كوجيف وجان هيبوليت. وهو ما نجده فى الثقافة والفكر العربى المعاصر.

نستطيع أن نحدد طبيعة وكيفية استقبال المفكرين العرب للفلاسفة الغربيين عن طريق معرفة المبررات والدوافع التى وجهتهم إلى أفكار معينة لدى كل منهم فترة تلقيهم لهؤلاء الفلاسفة وأهم القضايا التى توقفوا عندها من فلسفاتهم؛ كالكشك لدى ديكرت، الذى طبقه طه حسين على الشعر الجاهلى زمن افتتاح الجامعة المصرية بحثاً عن تجديد مناهج الدراسة الأدبية أو حدس الصيرورة والوثبة الحيوية التى استلهمها كل من ميشيل عفلق وزكى الأرسوزى فى قولهما بالبعث العربى فى خمسينيات القرن العشرين فترة ازدهار الفكر القومى فى الشام أو القول بالحرية والالتزام عند سارتر مع المد الثورى وحركات التحرر الوطنى والاستقلال والتحول الاشتراكى فى الستينيات أو التفكيك والاختلاف عند دريدا فى سياق تجاوز الأنظمة الشمولية والتحول عن مفاهيم الثورة القومية والاشتراكية العربية فى التسعينيات فماذا عن هيجل فى الفكر العربى المعاصر؟

يبدو أنه محكوم على الفلاسفة كما يذكر رورتى، أن يجدوا هيجل فى انتظارهم - بصر - فى نهاية أى طريق يسلكونه، والطرق متعددة التى سلكها المفكرون العرب إليه. لقد قرأ هيجل فى العربية ضمن وعلى ضوء الفلسفات المعاصرة

فتعددت القراءات وتعددت صور هيجل في فكرنا وثقافتنا.

لقد شق هيجل طريقه للثقافة العربية مبكراً على مراحل متعددة وعبر توجهات متنوعة منذ بدايات القرن العشرين وربما قبله بقليل⁽¹⁾. وتختلف كيفية استقبال هيجل في العربية عن غيره من الفلاسفة لخصوصية الفيلسوف، فقد جمع التراث الفلسفي السابق عليه وأسس للفلسفات المعاصرة له والتالية عليه عبر قراءات نقدية تأويلية تجاوزية ومن هنا فقد قرأ في العربية مثلما قرأ في تاريخ الفلسفة انطلاقاً من رؤية كثيرة ومختلفة. لقد تناول المفكرون العرب المعاصرون هيجل مباشرة عبر ترجمات معظم أعماله عن الفرنسية والإنجليزية إلا القليل عن لغته الألمانية وعبر الدراسات الوافية حول فلسفته. من خلال قراءات متنوعة له انطلاقاً من عمل محدد من أعماله أو قراءة له عبر وجهة نظر قد تكون قديمة مثل أرسطو أو حديثة مثل ماركيز أو كيركجارد أو نيتشه أو هوسرل وهيدجر أو كوجيف أو هيبلت.

صحيح أنه يمكننا التمييز بين عدة طرق في التعامل مع صاحب الفينومينولوجيا في الكتابات العربية الأولى هي طريقة العرض التحليلي الوافي الشامل الذي يلم بكل فلسفته.

والطريقة الثانية هي القراءة والتأويل التي نجد لها لدى غير واحد من الأساتذة العرب، ممن سنتناولهم في هذه الدراسة، الذين توقف كل منهم عند ناحية معينة من كتابات الـ"فيلسوف". إضافة إلى مستوى ثالث مثلت فيه الهيجلية أفق لتفكير عدد من المفكرين العرب، أشير هنا على وجه الخصوص إلى عبدالله العروي. ويهمننا الطريقة الثانية التي قدم أصحابها قراءات معاصرة لفلسفة هيجل.

هناك من سعى لتقديم الفيلسوف اعتماداً على قراءة أحد أعماله قراءة خاصة مثلما نجد لدى شارل مالك، الذي قدم لنا هيجل كيركجاردياً من خلال رؤية نقدية لفلسفته باعتبارها حلولية زائفة. وهناك من قدم دراسة مقارنة بنية وبين أحد الفلاسفة المعاصرين مثلما فعل عبد السلام بنعبد العالی في "هيجل ضد هيدجر" الذي انتصر للأخير مثلما حاول فتحى المسكينى قراءة هيجل انطلاقاً من هيدجر واضعاً إياه في قلب إشكالية الفلسفة الراهنة بينما أخضعه نور الدين الشابی في

سياق نقد نيئشه للحدائثة. وهناك من انتصر له ضد تفسيرات شراحه مثلما فعلت شادية درورى فى كتابها "خفايا ما بعد الحدائثة" أو من عمق قراءة هيپوليت له انطلاقاً من التحليل النفسى كما نجد فى دراسة مصطفى زيور. ومن مائل صاحب فينومينولوجيا الروح بصاحب الفينومينولوجيا بما هى علماً دقيقاً. وما يشغلنا نحن فى هذه الدراسة الأسئلة التى طرحها المفكرون العرب على هيگل ليقرأوا من خلالها فلسفته؟ وماذا وجدوا لدى من يقترب ليشغل فى فكرنا الحديث المكانة التى شغلها أرسطو فى فكرنا الإسلامى. وما هى الصور التى قرأ عبرها هيگل وما هى الصورة التى لم يتوقف عند الأسائذة العرب فى تعاملهم مع فلسفته؟ وسوف نمهد لذلك بالتساؤل عن البدايات الأولى للتعرف على فلسفته؟ لكن علينا قبل ذلك أن نشير بإيجاز إلى مجموعة من الكتابات العربية حول هيگل التى تسعى إلى تقديم عرض تحليلى شامل لفلسفته.

[2]

ومن هذه الكتابات الرائدة ما قدمه زكريا إبراهيم تحت عنوان هيگل أو المثالية المطلقة، والذى يمثل الجزء الأول - ولم يصدر له جزء ثان - وهو كتاب يتناول تطور هيگل وأعماله ومصادر فلسفته خاصة ما يتعلق بالجدل وتم تخصيص بقية فصول العمل لعرض فينومينولوجيا الروح. يرجع زكريا إبراهيم إلى كتابات هيگل المختلفة وأهم شراحه الفرنسيين جارودى وكوجيف وهيپوليت وشاتليه هادفاً كما يخبرنا أن ينطق هيگل بالعربية مثلما اراد هيگل أن تنطق الفلسفة بالألمانية. وقد علق مجاهد عبد المنعم على هذا العمل الذى رأى فيه - تطبيقاً للفينومينولوجيا على فلسفة هيگل - تحت عنوان "سوف يخرج هيگل من بين القوسين"⁽²⁾.

وكتب عبد الفتاح الديدى عملاً هاماً تحت عنوان "فلسفة هيگل" عارضاً لموضوعات متعددة عن حياة هيگل وفلسفته، والحرية فى فلسفة هيگل والمعرفة المطلقة، وظاهرة الفكر، وهذا العمل كما يذكر لنا رداً على سطوة الوضعية المنطقية، التى هاجمت الفلسفة وصار لها كلمة مسموعة فى مصر بعد دعوة زكى نجيب محمود، واكتفى ببيان أن نزعات العداء للميتافيزيقا ظهرت منذ ظهرت الفلسفة نفسها وفى مصر منذ سنوات اتجهت نزعات وقتية عارضة إلى مناصبة

الميتافيزيقا العدا على أساس أنها شارفت النهاية فى العالم بأسره. وهو يعتبر كتابه عودة للهيجلية التى تعنى الانتصار للميتافيزيقا، فالاهتمام بهيجل ذو دلالة كبيرة، ودلالته كما يخبرنا أن مقاييس الصدق لدى الإنسان لا يمكن أن يتلقى بالمنظور الجزئى (أى الموقف التجريبي الوضعى المنطقى) لذا تعود الهيجلية لترفع إلى الناس مستويات الحقيقة ومقاييس الصدق لترفع عين الإنسان بعيداً عن الأفق المحيط به فى عالمه الصغير المحيط به.

وقدم عبد الرحمن بدوى عدة أعمال عن هيجل أولها "حياة هيجل" يتناول فيه حياته وسيرته الفكرية. و"فلسفة القانون والسياسة عند هيجل" و"فلسفة الفن والجمال عند هيجل" بيروت 1996.

وأسهم مجاهد عبد المنعم مجاهد إسهامات متعددة فى تقديم فلسفة هيجل فى الثقافة العربية تأليفاً وترجمة، هى: ثورة الجدل الهيجلى 1969 هيجل يتحصن خلف قلاع الحرية 1970 هل كان هيجل ماركسياً 1970 ليس بالمثالية يحيا هيجل 1970 سوف يخرج هيجل من بين القوسين 1971، هيجل بين الشعب والتاريخ 1974 وصدرت جميعاً فى كتابه هيجل قلعة الحرية. مجاهد عبد المنعم مجاهد: هيجل قلعة الحرية راجع دراسة موفق محادين عن هيجل فى كتابات مجاهد عبد المنعم ضمن أعمال ندوة فكر وشعر، جامعة الزقازيق أول مايو 2007.

وتناول حناديب فلسفة هيجل فى دراسة مقارنة كانت فى الأصل بحثاً لنيل دبلوم الدراسات العليا من الجامعة اللبنانية، تحت عنوان "هيجل وفويرباخ" فى أربعة أقسام الأول فويرباخ ضرورة تغيير فى بابين: مبدأ الهوية فى السديالكتيك الهيجلى، مواجهة الحلول المجتزة فى فلسفة هيجل والقسم الثانى فويرباخ والمنطق الهيجلى والثالث فويرباخ العاطفة هى الماهية الإنسانية للدين والرابع فلسفة المستقبل⁽⁶⁾.

اختار محمود شريح "تصور هيجل للعلاقة الجدلية بين شكل القصيدة ومضمونها والنقد الماركسى لها" موضوعاً لبحثه بالجامعة الأمريكية ببيروت ونشرها بدار الجامعة للنشر 1987 وهو يقص علينا فى أحد مؤلفاته صورة من صور تعرف المثقفين العرب على هيجل توضيح كيفية تعاملهم مع فلسفته. دعونا نستمع إليه يقول: ثم أنى ترجمتها إلى العربية ونشرتها فى صحيفة النهار البيروتية

فى أجزاء متتابعة هى فصول الرسالة [1985/8/1، 1985/9/11، 1985/12/5] قبل أن تصدر فى كتاب مستقل [بيروت: دار الجامعة للنشر، 1987] (7).

وقدم بالإضافة إلى ذلك عرضاً مختصراً لمؤلف هيغل فينومينولوجيا الروح وملحق به عرض بآراء هيغل وتطور الفلسفى (8).

وقد تناول الباحث يوسف سلامة "مفهوم السلب عند هيغل" فى دراسة نشرها بالقاهرة 2001 وهى جزء من رسالة دكتوراه حول السلب واليوتوبيا عند هيغل وماركيوز.

وعرض الدكتور بديع الكسم "فلسفة هيغل" اعتماداً على ولترستيس ونشر عمله بعد وفاته فى العدد العاشر من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة 2001.

ونشر وائل غالى شكرى دراسته "نهاية الفلسفة دراسة فى فكر هيغل" بالقاهرة 2002 وهى فى الأصل رسالة دكتوراه قدمها إلى جامعة باريس بانتيون تحت إشراف برنار بورجوا. ويحدد لنا موضوعها وهو الفيلسوف الألماني هيغل إجابة عن سؤال: كيف أتم هيغل الفلسفة النقدية منذ أفلاطون؟ يقول لا شك أن هيغل قد أراد لنفسه أن يصبح فيلسوف الحدائفة لكنه رأى فى عصره إمكانات الارتقاء بالفلسفة من محبة الحكمة إلى المعرفة الحقيقية (9).

ويواصل هذا الاتجاه الباحث الموريتانى يعقوب ولد القاسم فى بحثه "الحدائفة فى فلسفة هيغل" يقول: فلسفة هيغل إذن، فلسفة تريد لنفسها أن تكون فلسفة للحدائفة بل إنها ترى أن السبيل الوحيد الذى تستطيع به أن تتمكن من ذاتها هو وعيها للحدائفة، ولذلك فإن الهدف من هذه الدراسة هو معالجة الإشكالية التالية: إلى أى حد وعى هيغل بالحدائفة وكيف عبر عنها فى فلسفته؟ ولما كانت الذاتية هى المبدأ الذى يؤسس الأزمنة الحديثة "ويشكل نقطة الفصل الحاسمة والرئيسية التى تجسد اختلاف الأزمنة الحديثة عن العصور القديمة"، وبما أن الذاتية قد بلغت مع هيغل أقصى حد يمكنها أن تبلغه، (فقد اكتملت ميتافيزيقا الذاتية فى شكل العلم المطلق الذى أسسه هيغل).

وقد تناول رمضان بسطاويسى فلسفة هيغل الجمالية بالدراسة الدقيقة فى رسالة للدكتوراه وصدرت تحت عنوان جماليات الفنون عند هيغل القاهرة 1998.

وكتب محمد عثمان عن "المجتمع المدني عند هيغل" القاهرة 2002 كما

كتب كتاباً ثانياً عن فلسفته في الدين مقارنة مع كائط في دراسته المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة 2007. هذا غير الكتابات المتنوعة التي تناول أحد موضوعات هيغل ضمن كتب تتناول الأخلاق أو فلسفة التاريخ، والسياسة وعلم الجمال.

[3]

يمثل العام 1970، مرحلة هامة في الدراسات الهيجلية العربية، خاصة في مصر. ورغم حضور فلسفة هيغل قبل وبعد هذا التاريخ في العربية إلا أن هذا العام شهد ما يشبه الطفرة في الاهتمام به في ذكرى ميلاده المئوية الثانية، بظهور مجموعة من الدراسات عنه مثل الدراسة المتميزة لذكريا إبراهيم عن "هيغل أو المثالية المطلقة" وكتاب عبد الفتاح الديدي "فلسفة هيغل" والترجمة المتميزة لفؤاد زكريا لكتاب هربرت ماركيز عن "العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية"⁽¹¹⁾ ومجموعة دراسات كتبها حسن حنفي⁽¹²⁾، عن الكتاب الأخير في مجلة الكاتب القاهرية وعن "هيغل والفكر المعاصر" و"هيغل وحياتنا المعاصرة" و"محاضرات في فلسفة الدين لهيغل" في مجلة تراث الإنسانية، إضافة إلى عدد متفرد من مجلة الفكر المعاصر، خاص عن هيغل⁽¹³⁾. وكذلك ملفات حول الفيلسوف في مجلتي الهلال والطلیعة القاهريتان. وكان قد صدر قبلها بقليل عمل إمام عبد الفتاح إمام عن "المنهج الجدلي عند هيغل" وواكبها مجموعة دراسات قدمها مجاهد عبد المنعم مجاهد نشرت بعد ذلك تحت عنوان "هيغل قلعة الحرية".

وقبل هذا التاريخ 1970 توجد اهتمامات بارزة خاصة في القاهرة وبيروت نتيجة المقالات التي نشرت في الصحف الثقافية من جهة والترجمات المبكرة في أوائل القرن العشرين، ونشأة الجامعات العربية الحديثة وعودة مبعوثيها من الخارج. وبعد هذا التاريخ نجد الاهتمام بهيغل ضمن الدراسات الفلسفية في تونس والمغرب وقد نشر محمد فتحي الشنيطي قبل هذا التاريخ عرضاً لظاهريات الفكر الهيجلي في العدد التاسع، المجلد الثاني من سلسلة تراث الإنسانية القاهرة 1964 وأسهم زكريا إبراهيم بدراسات متعددة حول: "الظاهر والباطن في فلسفة هيغل" و"فلسفة الفن عند هيغل" وفلسفة السياسة عند هيغل" 1966 وتعقيباً على المنهج

الجدلي عند هيجل "كما كتب على أدهم عن فلسفة التاريخ لهيجل".

[4]

وأول إشارة تقابلنا حول هيجل نجدها لدى مبعوث الجامعة الأهلية بمصر الدكتور على العناني، الذي يعد الهيجلي المبكر في فكرنا المعاصر وأن كان سافر إلى ألمانيا لدراسة الآداب واللغات الشرقية ببرلين وحصل على الدكتوراه 1917 لم يعد مباشرة للعمل بالجامعة المصرية، حيث قضى زمنا بالقسطنطينية واتصل بالأترك ويظهر، كما نخبرنا الوثائق أنه كان يعمل ما بين ألمانيا وتركيا. عاد إلى الجامعة 1921 أعيد تعيينه وبقي بها حتى 1925 حين انتقلت إلى وزارة المعارف العمومية، حيث تحول للتدريس بدار العلوم⁽¹⁴⁾. فقد وصل خطاب الدكتور سخاو، الذي كان يباشر شئون الإرسالية المصرية في ألمانيا فيه ثناء على العناني وتقدير طيب للدرجة العلمية التي وصل إليها وتوصية بالاستفادة من معارفه. ونعرف مما كتبه رفعت السعيد في "تاريخ الحركات الاشتراكية" ومن كتاب كمال عبد اللطيف عن "سلامة موسى وإشكالية النهضة" أنه أول من أدخل الهيجلية إلى العربية و أنه أيضاً من مؤسسي الحزب الاشتراكي في مصر مع محمد عبد الله عنان وحسن العرابي وسلامه موسى⁽¹⁵⁾.

أن ما يهمنا في هذا السياق الإشارة التي أوردتها رفعت السعيد من أن العناني هو أول من أدخل الفلسفة الهيجلية إلى العربية، إلا أن المؤسف أننا حتى الآن، لم نعثر على كتاب العناني الأساسي في الفلسفة حتى نتبين صورة هيجل كما تحددت في كتاباته⁽¹⁶⁾.

وإذا جاز لنا أن نستنتج من هذه العبارات القليلة المفردة أنه درس في ألمانيا، وعمل بالسياسة وسط دول المحور، وأسس الحزب الاشتراكي وأدخل فلسفة هيجل إلى العربية فهل يجوز في ظل غياب كتاباته أن نتوقع منه فهماً ماركسياً لهيجل مثلما سنرى في فترة الستينيات وما بعدها لدى عدد غير قليل من الكتاب العرب ربما أهمهم الياس مرقص.

ونستطيع أن نجد مجموعة من الدراسات يحتويها العدد الخاص من مجلة

الفكر المعاصر تتناول هيجل من خلال الماركسية فقد ترجم كل من حسين اللبودي وعبد السلام رضوان دراسة ث.أ. اويزرمان "هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة". كما كتب أديب ديمثري عن قراءة لينين لهيجل وتناول فؤاد مرسى مفهوم "الدولة عن هيجل". ويمكن أن نضيف إلى هذه الأعمال كتاب فريال خليفة عن نقاد هيجل في القرن التاسع عشر، "الهيغليون الشباب" وكيركجارد وماركس.

وفى هذا السياق ترجم للعربية كتاب فرانسوا شاتليه عن "هيجل" ضمن منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي السورية على أساس أن معرفة هيجل كما يفهمه فيلسوف ماركسي هو شاتليه ضروري لفهم أصول الفكر الاشتراكي التاريخية فهماً دقيقاً. وتوضح هذه العبارة القصيرة أن الاتجاه إلى هيجل بترجمة كتاب شاتليه مسألة ذات طبيعة عملية تتفق والتوجه الاشتراكي للقائمين على أمر هذه الترجمة التي تمت في دمشق 1976 بينما تظهر القراءة الماركسية العربية العميقة لهيجل فيما قدم به الياس مرقص كتاب جارودي "فكر هيجل" (17).

يؤكد مرقص في قراءته، على مادية هيجل ضد التفسيرات الماركسية الحرفية التي تشوه فلسفته بوصفه بالمثالية، يقول أن هيجل هو المادى وأصحابنا "الماديون الماركسيون" هم مثاليون مثالية لا رحمة فيها ولا شفقة وهو ما يتضح في "الدفاتر الفلسفية"، هيجل هو المادى، وخلفاء بوجدانوف العرب وأقرانهم فى أوربا وعلى امتداد العالم الثالث هم مثاليون ذاتيون. يؤكد إلياس مرقص على وجود نقطة مشتركة يلتقى عندها هيجل وماركس وانجلز ولينين تضعهم فى صف واحد يقصد الجدل. ويوجه النقد إلى التوسير فى مواضع متعددة من مقدمته، لأنه يقطع الماركسية عن فويرباخ نافية ماديته وعن هيجل نافية جدليته. وفى هذا السياق يؤكد على أهمية كتاب جارودي عن "فكر هيجل"، الذى ركز على الوجه التاريخى، الاجتماعى، السياسى فى موضوعه دون أن يهمل الوجه المعرفى أو الفلسفى (ص12). والذى يشير إلى هيجل الذى أقام جدل المعرفة الجبار، والذى رأى بحق أن طريق المعرفة، المعرفة النظرية العلمية الفلسفية هو من البسيط إلى المركب، من المفاهيم البسيطة إلى بناء لوحة العيانى الحية. (ص29).

وهناك أيضاً خطوط صورة لهيجل أرسطى نجدها فى ثنايا الفصل الذى

خصصه صاحباً "قصة الفلسفة الحديثة" الصادر في القاهرة 1936. الذي يشرحاً، هيجل عبر ثقافتها العربية الكلامية والفلسفية الأرسطية فـ "المطلق في اصطلاح هيجل وأمثاله هو الذي يعبر عنه علماء الكلام بواجب الوجود وهو الله تعالى" (ص361). و"عمل الفلسفة هو أن تتبع الفكر في تطوره وانتقاله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وأن تعيد في إدراك الإنسان تلك المراحل التي سلكها "المطلق"، أو أن شئت فقل سلكتها الحقيقة، أو أن أردت عبارة أوضح فقل "الله" ص370.

فإن بإمكاننا أن نجد في الكتابات العربية التالية عنه صور متعددة حيث تبين ملامح هيجل في الفكر العربي المعاصر في على النحو التالي.

هيجل أرسطياً⁽¹⁹⁾

علينا منذ البداية أن نعطي مساحة واسعة من الدراسة للجهد الكبير الذي بذله إمام عبد الفتاح إمام في مجال الدراسات الهيجلية العربية حيث ترجم الكثير من النصوص الفلسفية لصاحب الفينومينولوجيا وكذا العديد من الدراسات حول فلسفته. بالإضافة إلى دراساته المتنوعة عنه.

ويبقى كتابه "المنهج الجدلي عند هيجل" أول خطوة جديّة خطاها الباحثون الأكاديميون عندنا في مضمار "الدراسات الهيجلية"، كما كتب زكريا إبراهيم في تحليله النقدي لهذا العمل⁽²⁰⁾. ويمكننا أن نجد في بعض مقدمات كتبه إشارات موحية عن علاقته بالهيجلية والتي نجدها بصورة مفصلة في كتاب "تجربتي مع هيجل"⁽²¹⁾ وهي محاضرة كان ألقاها بالجمعية الفلسفية المصرية ونشرت أولاً في مجلة أوراق فلسفية وهي توضح أثر هيجل في واحد من أهم المتخصصين العرب في فلسفته وأن كنا لا نعدم إشارات واضحة الدلالة عن كيفية تعامل إمام عبد الفتاح مع الفيلسوف خاصة في مقدمة ترجمته "معجم المصطلحات الهيجلية".

ويشير إمام في "تجربتي مع هيجل: فيها إلى الصعوبات التي واجهته يقول: "لم تكن صعوبة الفهم راجعة إلى وعورة النصوص الهيجلية وحدها، ولا إلى اللغات التي كنت أقرأ بها فحسب. وإنما كانت تعود أساساً إلى عامل لم أتبينه بوضوح إلا بعد فترة طويلة، وهو أنني أقدمت على قراءة هذا الفيلسوف بعقوبة

أرسطية، بمعنى أننى كنت أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التى استخدمها هيغل على نحو ما فهمها المعلم الأول. ولم أدرك وقتها أن هيغل نحت لنفسه مصطلحات جديدة من ناحية وحوار فى معانى المصطلحات القديمة لتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخرى" (تجربتى، ص24) ويدل على ذلك ببعض الأمثلة مثل مصطلح التجريد ومصطلح Begriff وغيرها.

يخبرنا إمام عبد الفتاح كما هو واضح فى الفقرة السابقة بفهمه الأرسطى لهيغل، وتلك حقيقة، فقد قدم لنا هيغل أرسطياً، وأن كنا نفهم من النص الذى أوردناه أن فهمه الأرسطى لهيغل كان فى بدايات دراسته له، إلا أن أرسطية هيغل فى كتابات الدكتور إمام لازالت سارية المفعول، وهو ما يتضح فى أعماله التى قدمها وجهوده التى لا تنكر فى تقديم هيغل للعربية. وقد أشرت فى رسالتى للدكتوراه عن فلسفة فويرباخ التى كان إمام أحد أعضاء لجنة الحكم فيها، إلى هذه الحقيقة بقولى: "فهم العرب هيغل عبر أرسطو" وإمام هو أهم هؤلاء، كنت أقصده دون إشارة إلى اسمه. قلت: "إن الصعوبة فى نقل فكر فويرباخ [إلى العربية] ترجع فى الأساس إلى نقل مصطلحاته إلى حضارة مازالت تحيا على مصطلحات أرسطو، وتفهم الوجود والماهية والجوهر والطبيعة والإحساس والإنسان فى إطار المصطلح القديم، بينما مصطلحات فويرباخ تنطلق من الفلسفة الهيجلية والمثالية الألمانية عامة وتختلف عنها فى نفس الوقت"⁽²²⁾.

كتب إمام عبد الفتاح فى كتابه "تطور الجدل بعد هيغل" بما يؤكد فهمنا السابق حين يشير إلى قصته مع الجدل، حين بدأ فى إعداد خطة لدراسة هذا الموضوع فى بحث لدرجة الماجستير، وكان عنوانه "منطق الجدل"، وكان من الطبيعى أن يقترح عليه أساتذته تحديد الموضوع فى فترة معينة أو لدى فيلسوف محدد ومن هنا كان اختياره البحث فى "المنهج الجدلى عند هيغل".

إلا أن الإصرار على تحقيق رغبته الأولى - ولاحظ أن فهمه الأولى لهيغل الذى رافق هذه الرغبة، أرسطى الطابع - جعله - كما يقول - يلتف حول الموضوع ليبحث كما حدد لنفسه وفق الخطة الأولى، كما يظهر فى قوله "لكن الرغبة القديمة مازالت تعتمل فى نفسى وتضغط فى الحاج متدارك عنيد حتى

تحايلت في ذلك البحث لدراسة الجدل عند القدماء، فمهدت للجدل الهيجلي بدراسة مطولة لمصادره عند زينون وجورجياس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ثم عرضت لاسبينوزا وكانط وفشته وشيلنج من فلاسفة العصر الحديث وبعد هذه الدراسة وقفت وقفة طويلة عند الجدل الهيجلي استغرقت البحث كله" (ص14).

يظهر فهم إمام الأرسطي لهيجل في شكلين في عمله الذي نحن بصددده، الأول في تقسيمه وتبويبه وطريقة التناول والثاني في فهم المصطلحات وفي مقدمتها مصطلح الجدل نفسه الذي يدافع عن كونه المنطق. فالمنهج الجدلي هو المنطق نفسه، وليس صورة طبقها هيجل في المنطق الكلي. يعدد إمام أقسام فلسفة هيجل الثلاثة: المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها لذاتها وفلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر، فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها. وهذه الجوانب ليست إلا تحديدات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذي يفيض نفسه في صور مختلفة". ويستشهد بققرات من الظاهريات، وفلسفة الحق والموسوعة ليوضح أن المنطق هو العلم، الذي يعرض المنهج، موضحاً أن جميع المبادئ والأسس والقواعد التي تحدد سير المنهج الجدلي هي نفسها دروس رئيسية في المنطق.

وإذا كان الباب الأول تمهيدى يتناول مصادر الجدل، فإن الباب الثاني "شعاب الطريق" يتكون من فصلين أولهما عن المنهج الجدلي ونظرية المعرفة يوضح فيه أن طبيعة المنهج الجدلي إنما توجد إذا ما حللنا طبيعة العقل، وطبيعة العقل هي الفكر. والفكر عبارة عن مجموعة من التصورات، وهي على أنواع: أنداها التصورات الحسية وأعلاها التصورات العقلية الخالصة أو المقولات. ويتناول في الفصل الثاني المقولات.

ويتكون الباب الثالث "طريق الجدل" من ثلاثة فصول هي: الوجود والماهية والفكرة الشاملة، يعرض للوجود خلال مقولات: الكم الكيف، الدرجة ويتناول في الكيف: الوجود الخالص، العدم، الصيرورة والوجود المتعين والوجود للذات وفي الكم: الكم الخالص، الكمية، الدرجة ثم القدر ونفس الشيء حين يتناول الماهية باعتبارها أساساً للوجود ثم الفصل الثالث الفكرة الشاملة وهناك باباً رابعاً في

فصلين، الأول الجدل الماركسى والثانى عن المنطق الهيجلى بين أنصاره وخصومه⁽²³⁾. يتضح لنا من العرض السابق ذلك الانطباع، الذى يستشعره القارئ وهو أن التعامل مع الجدل يتم من الخارج بطريقة ثابتة حيث تكاد تكون المقولات منفصلة ولا نجد هذه الحركة الداخلية للجدل بسلبه وتناقضاته وانتقالاته وتحولاته، نحن هنا إزاء منطق صورى وليس جدل.

يتناول إمام المقولات فى كتابه وكأنما هى مجموعة من عارضات الأزياء اللاتى تتابع الواحدة منهن بعد الأخرى! فى الوقت الذى نتوقع منه أن تكون تحليلاً نقدياً لمشكلة "المنطق والوجود". فمن الخطأ الجسيم للباحث الذى يتصدى لدراسة "الجدل الهيجلى" أن يحيل "الديالكتيك" المائل فى الطبيعة، والفكر والوجود إلى مجرد "تحليل منطقي صرف للعقل الخالص"⁽²⁴⁾. ويطرح مجاهد عبد المنعم مجموعة من التساؤلات فى نفس السياق الذى نحن بصدده فى تحليله لعمل إمام عبد الفتاح يقول: "أن مجرد العرض كما هو وارد فى البحث يوحى بأن هيجل إنما يشتغل فى الفراغ، وأنه ليس مهموماً بعصره. أن المؤلف أنساق مع العرض الأكاديمي المحض ونسى أن يربط هذا العرض بهذه الهموم الهيجلية. هل الجدل حقاً بهذه الصورة المثالية التى رسمها المؤلف من أنه الفكر وهو يفض نفسه أو هو حوار الفكر مع نفسه، هل كان هيجل جدلياً وهو يتناول الجدل، والأهم هل كان تناول إمام للجدل الهيجلى جدلياً"⁽²⁵⁾. كل هذا يميل بنا تجاه المنطق الصورى وليس الجدل، تجاه أرسطو وليس هيجل.

ويواصل إمام فى بحثه التالى دراسة "تطور الجدل بعد هيجل" الذى ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية أو ثلاثة كتب كبرى على النحو التالى: دراسة جدل الفكر الكتاب الأول الذى يحاول أن يتتبع مسار الجدل فى ميدان العقل الخالص، وهو ما يتجلى لدى الفيلسوف الفرنسى اوكتاف هاملان (1851-1907) وينتقل فى الثانى "جدل الطبيعة" من الفكر الخالص للطبيعة فى فقرات ثلاث الأولى تأكيد جدل الطبيعة عند انجلز والماركسيين المعاصرين والثانية عند من ينفون وجود جدل الطبيعة خاصة سارتر وجان هيبوليت والثالثة يتناول فيها جدل الطبيعة القائم على المفاهيم العلمية كما يتجلى عند جاستون باشلار. ويعرض فى الكتاب الثالث جدل

الإنسان، جدل الذاتية أو العواطف عند كيركجارد ثم جدل الإنسان من الخارج عند ماركس. وينتهي بمحاولة سارتر للجمع بين الوجودية والماركسية في "نقد العقل الجدلي"⁽²⁶⁾ وهو عمل يتضح من بنيته أنه استمرار لعمله الأول وتحقيق لرغبته الأولى.

ويظهر اهتمام أمام بهيجل ويتأكد في أولى ترجماته وهو "فلسفة هيغل" الذي ألفه ولترستيس، ويتكون الكتاب في طبعته الثانية 1984 من مجلدين الأول منهما يتشابه في تقسيمه وتبويبه مع كتاب إمام المنهج الجدلي عند هيغل مما جعلنا نرجح أنه مصدر الفهم الأرسطي الذي صبغ عمل إمام عبد الفتاح⁽²⁷⁾.

والهام في الجهد الذي قدمه إمام عبد الفتاح هو ترجماته المتعددة لنصوص هيغل الأساسية مثل: "محاضرات في فلسفة التاريخ"، "تاريخ الفلسفة"، "موسوعة العلوم الفلسفية"، و"أصول فلسفة الحق" والجزء الأول من ظاهريات الروح. ويقدم هذه الترجمات بمقدمات مستفيضة تلقى أضواء تعرف بالعمل ومكانته في فلسفة هيغل مع بعض الملاحظات حوله. فهو على سبيل المثال في مقدمة ترجمته "محاضرات في فلسفة التاريخ" يشير إلى ثلاث أفكار رئيسية تكشف عنها فلسفة التاريخ الهيجلية، كما تكشف عنها جوانب فلسفته الأخرى، وتبين لنا مدى أخطائنا النظرية من ناحية وحاجتنا إلى دراسة هيغل بعمق من ناحية أخرى⁽²⁸⁾. ويتناول في الفقرة الثانية عصر هيغل: فكلا منا ابن عصره، كذلك الفلسفة هي عصرها ملخصاً في الفكر. ويتوقف في الفقرة ثالثاً لتقديم دراسة لفلسفة التاريخ موضحاً أن "محاضرات في فلسفة التاريخ" هي أسهل مدخل للفلسفة الهيجلية موضحاً طرق الكتابة التاريخية معرفاً بها ثم يسوق بعض الاعتراضات التي يمكن إثارتها مثلما فعل وولش Walsh في كتابه مدخل لفلسفة التاريخ⁽²⁹⁾.

ويعرض في تمهيده لترجمة كتاب "هيغل تاريخ الفلسفة" لطريقة تأريخ الآراء والأفكار، ليصل إلى تاريخ الفلسفة قبل هيغل مباشرة مثل كتاب يعقوب باركر التاريخ النقدي للفلسفة وكتاب ديترشي تدمان "الفلسفة النظرية"، والذي أتمه جوتكيب تدمان متأثراً بمقال راينهولد "حول فكرة تاريخ الفلسفة" ثم يعرض في فقرة رابعة هيغل من منظور جديد. حيث يتناول المحاضرات وتقسيم هيغل لتاريخ

الفلسفة، وموقفه من الآراء التي شاعت عن هذا التاريخ والنتائج المترتبة على تصور هيجل لتاريخ الفلسفة وأن نظريته كان لها أثر ضخم على كتابة تاريخ الفلسفة بعده⁽³⁰⁾ وقل هذا في ترجماته المتعددة لنصوص هيجل والدراسات المختلفة حوله، سواء دراسة ستيس التي أشرنا إليها أو دراسة ميشيل متياس: "هيجل والديمقراطية" أو معجم ميخائيل انود "المصطلحات الهيجلية" وكتاب ريتشارد كرونر: "تطور هيجل الروحي".

وعلينا أن نشير في هذا السياق دون تفصيل إلى الترجمات العربية المختلفة لنصوص هيجل وللدراسات الغربية المترجمة حول فلسفته وتظهر ترجمة صفوان في البداية للقسم الأول من الفينومينولوجيا في مجلة الفكر المعاصر العدد 67 ثم عن دار الطليعة تحت عنوان علم ظهور العقل⁽³¹⁾. كما يترجم جورج طرابيشي علم الجمال ويصدر في اثنا عشرة جزءاً عن دار الطليعة ويتخصص أمام عبد الفتاح في إصدار المكتبة الهيجلية التي صدرت في البداية بالقاهرة دار الثقافة ثم في بيروت دار التنوير وأعيد نشرها في مكتبة مدبولي وتأتي ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد لمحاضرات هيجل في فلسفة الدين⁽³²⁾ لتواصل ترجمة النصوص الهيجلية الأساسية وأخيراً ترجمة ناجي العونلي لفينومينولوجيا الروح وتصدر عن المنظمة العربية للترجمة لتؤكد مسيرة الأجيال العربية في اقتحام قلاع النصوص الفلسفية الحصينة مواصلة لجهود الرواد⁽³⁴⁾.

ويترجم جرجس يعقوب كتاب حياة يسوع مع دراسة روسكا التي يجعلها مدخلاً تمهيداً للعمل، بيروت 1984.

وقد قدمت ترجمات عربية حول جوانب متعددة في فلسفة هيجل منها ترجمات امام عبد الفتاح امام لأعمال كل من: ولتر ستيس "فلسفة هيجل" وليود سبنسر "هيجل" وريتشارد كرونر "تطور هيجل الروحي" وميخائيل انود: "معجم المصطلحات الهيجلية"⁽³⁵⁾.

وترجم نحلة فريفر كتاب أريك فايل "هيجل والدولة" ضمن المكتبة الهيجلية 1986 وترجم جورج صدقني كتاب فرانسوا شاتليه "هيجل" والياس مرقص كتاب جارودي "فكر هيجل" وأحمد عبد الحليم عطية كتاب وولش "الأخلاق الهيجلية"

وترجم منصور القاضي كتاب جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري "هيجل والمجتمع" وكتاب جيرار برا "هيجل والفن" وصدر في بيروت 1993.

بالإضافة إلى عدد من الفصول المختلفة في سياق كتب تاريخ الفلسفة والفلسفة السياسية مثل ما كتب عن هيجل في كتاب ليوستراوس تاريخ الفلسفة السياسية وكتاب ستفن ديبلو: النظرية السياسية والمجتمع المدني.

ويلاحظ أن إمام عبد الفتاح في كتابه وترجماته اتجه للدراسات الإنجليزية عن هيجل على العكس من زكريا إبراهيم الذي كان اهتمامه أكثر بما قدمه كل من جان فال والكسندر كوجيف وجان هيوليت وجارودي عن هيجل، وأنه على الرغم من ترجماته لنصوص هيجل المتعددة إلا أن دراسته للمنهج الجدلي جعلت اهتمامه الأكبر منصب على كتاباً الفينومينولوجيا والمنطق على العكس من شارل مالك، الذي قامت قراءته لهيجل على "محاضرات في تاريخ الفلسفة" ونستطيع أن نقارن تناول إمام للمنطق والمقولات الهيجلية بما قدمه فتحى المسكينى من قراءة للمنطق الهيجلى فى دراسته "هيجل ونهاية الميتافيزيقا" وهى قراءة هيدجرية تختلف عن قراءة أمام الأرسطية.

هيجل كيركجاردياً:

كانت حصيلة محاضرات شارل مالك بالجامعة الأمريكية في بيروت قبل أن يصبح رئيساً لوفد لبنان في الأمم ثم وزيراً لخارجيتها، هي كتابه "المقدمة سيرة ذاتية فلسفية"⁽³⁶⁾ والرجل ممن شاركوا في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. تعلم على هيدجر في ألمانيا وعمل مساعداً له، كما درس على وايتهد بالولايات المتحدة الأمريكية في الثلاثينيات. قليلة هي الكتابات حوله بالعربية باستثناء الفصل الذي خصصه له تلميذه هشام شرابي في "صور الماضي"⁽³⁷⁾ وكتاب ناصيف نصار "قراءة نقدية في سيرة ذاتية"⁽³⁸⁾ وبعض الإشارات الموجزة عنه.

أولى مالكا اهتماماً كبيراً بفلسفة هيجل، لكنه في نهاية الأمر فضل عليه أرسطو، وحكم عليه من وجهة نظر دينية "فالواحدية الزائفة التي نجدها عند هيجل إنما هي فى كنهها حلولية، أى اكتفائية عقلانية ذاتية وبالتالي نوعاً من الشرك"⁽³⁹⁾. يرى الفلاسفة قم إنسانية، ويحدثنا عن العلاقة العضوية التي تربط هذه القمم مستعيناً بتناول هيجل لهم في

"محاضرات في تاريخ الفلسفة"، والذي يرى أن وحدة تراث الفلسفة منذ طاليس تتألف من "هارمونية" عقلية يثبتها العقل الجدلي بين هؤلاء القمم الأفاضل (ص377). أن حصيلة هذا العمل الجبار صب جواهر كل نظرة مع جواهر كل نظرة مقابلة ملازمة لها، في جواهر نظرة ثالثة مؤلفة حتى تنتهي بصب جواهر جميع هذه النظرات في نظرة هيغل ذاته الختامية التي يعبر عنها بـ "المثالية الألمانية المطلقة" (ص379).

ومع إشادة الأستاذ اللبناني بهيغل إلا أنه لا يتفق معه كل الاتفاق، فهو لا يذهب كما يقول مذهب هيغل ويتخذ تجاهه موقفاً شبيهاً بموقف كيركجارد، فإذا كان الفيلسوف عند هيغل إنما هو في النهاية أداة لا غير بيد الفكرة تستبد به بحسب مركزه في تسلسل التفاعل الجدلي التاريخي بحيث لا قيمة له في حد ذاته، فإن الفيلسوف عند مالك إنسان، والإنسان له نفس خالدة مميزة، والنفس الفذة الخالدة أهم من فلسفته. وهو مسئول أمام الله عن كل شيء في حياته بما في ذلك فلسفته، يقول: "مع إقرار بصحة ما يقوله هيغل من وجهة نظره هو، فأني أرى، في هذا الموقف الهيغلي بالذات أحد الدلائل الدامغة على نقص نظامه الفكري وعلى الحدود الضيقة التي يتحرك فكره في نطاقها. إن الأحداث والأعمال التي يتألف منها تاريخ الفلسفة لا تفسح في المجال لشخصية المفكرين وخلقهم كي يدخلوا، في صلب محتوي هذا التاريخ ومادته" (ص381).

يبين لنا مالك حدود الاتفاق والاختلاف بينه وبين هيغل. فهو يتفق معه في القول أن ثمة ترابطاً وتماسكاً بين هذه القمم يكشفها العقل الفاحص إذا تفهمهم جيداً، ورجع إلى الجدلية الأصلية الكامنة في نفسه هو. إلى هذا الحد يقول مالك "أجاري هيغل" لكن هذا قدر محدود وما يقع خارج حدوده قد يكون أهم مما يقع داخلها. وعلى أية حال تنشأ مشكلة مهمة وهي علاقة الحقيقة التي رآها هيغل بالحقائق الشخصية الروحية الخصوصية التي إما لم يراها، أو ما كاد أن يراها حتى إشاح بوجهه عنها وأفناها. (ص382) ويضيف أن محاضرات هيغل في تاريخ الفلسفة هي في الحقيقة أروع محاولة قام بها مفكر لتوحيد تاريخ الفلسفة من خلال معناه التطوري الذاتي. (ص438)

لا يريد مالك أن يضحى بالوجود الفردي الحي، لذا لا يذهب مذهب هيغل، لأنه يولي الامتيازات الفردية الخاصة بأعلام الفكر في حد ذاتها فوق ما أولاه هيغل من أهمية

واهتمام. وهو لا يقبل أن يتقلص الفيلسوف الإنسان الحي وأن يكون عرضة للامتصاص والأحتواء التام، لا من قبل نظام هيجل ولا من قبل أي فكرة أو نظرية كلية يقول "وحاشى أن أذهب كما ذهب هيجل إلى إذابة الفردية ذات الوجود الحي الحقيقي" (ص789)

ينطلق مالك من رؤية دينية وجودية كيركجاردية مقابل موقف هيجل. فالعقلانية المثالية الهيجلية بمثابة انقياد إلى التجربة المميتة التي يقع فيها العقل المتعطرس. وإذا كانت فلسفة هيجل هي عصارة التجربة العبقرية التيوبوتونية Teutonic الجرمانية كما يزعم، فالحق يقال أن هذه النظرة هي مجرد غطرسة تيوطونية وأنا عنها - يقول مالك - في موقف كيركجوردي، دستوفسكي مسيحي مختلف". (ص440)

تتمثل الغطرسة التيوبوتونية في إدعاء هيجل في أن هذه العقول النبيلة وهؤلاء الأبطال الأفاضل نفذوا بمحض قوة العقل إلى الكيان الأسمى الذي هو الله، ويرى صاحب المقدمة الفلسفية أن العقل البشري حتى عقل هيجل، لا يمكن أن ينفذ إلى "الكيان الأسمى الذي هو الله" ولا يمكن أن يحدث نفسه بنفسه ولا أن يحدث معرفته. يقول: "هذه هي الحلولية العقلانية بالذات التي لا تترك ذرة من الحرية والسيادة لأى تعال خارج عن ذاتها، بما في ذلك الله تعالى وسيادته وحريته المطلقة. الله بمحض حريته ووحيه، هو الذي ينفذ إلى الإنسان، ولولا هذا النفوذ المتعالى لما حصل أى "نفوذ" للإنسان إليه. (ص442-443)

ونلاحظ أن مالك هنا قدم لنا هيجل من خلال "محاضرات في تاريخ الفلسفة" وأنه يعلن لنا بشكل واضح موقفه الذي يتفق إلى حد ما ويختلف عن هيجل معاناً صراحة كيركجاردية الدينية مقابل ما يدعوه حلولية هيجل الواحدية الزائفة.

هيجل نيتشواياً

حين يكتب التونسى نور الدين الشابي "نيتشه ونقد الحداثة" فهو يوجه النقد إلى هيجل تحت عنوان "نقد زمنية الحداثة" خلال قراءته لفكرة نهاية التاريخ الهيجلية قراءة نيتشوية. يحصر الشابي الحداثة في القول بنهاية التاريخ، أى اكتماله لدى هيجل، الذى يرى أن التطور التاريخى تطور عقلائى ومعقول وهو تقدم يبلغ ذروته فى الدولة العقلانية. وليس القمة سوى تطور الروح الكونى وقد تعين فى

فلسفته. و يعترض نيئشه على هذا التصور الهيجلى للتاريخ باعتباره تعبيراً عن انحطاط الإرادة التى تجهض كل إمكانية للخلق. فالتاريخ لم يكتمل بعد بل هو ما يجب خلقه من جديد. (40)

أن الهيجلية لا تحوى فلسفة فى التاريخ وتاريخاً للفلسفة فحسب، بل يتأسس النسق الهيجلى، فى الحقيقة، على التاريخ بشكل لا نظير له. أن هيجل ينهى تاريخ الروح بمعنى اكتماله الأقصى حيث يتجمع كل ما حدث، وكل ما تم التفكير فيه إلى حد الآن فى شكل وحدة. ولما كانت الحرية هى ماهية الروح فإن اكتمال تاريخه يعنى تحقق الحرية. فالتاريخ يعرف اكتماله عندما يحقق ماهيته أى حرية وهو ما يتحقق من خلال الدولة الحديثة. وهذا ما يرفضه نيئشه؛ أى أن نجعل نهاية للضرورة، وأن نرى فى الإنسانية الحديثة اكتمالاً للتاريخ بينما هى إنسانية منحلة. إن الإنسان الحديث هو فى أحد تجلياته "الإنسان الأخير" ولكن لا بمعنى اكتماله وإنما بمعنى انحطاطه. (ص338) يواجه نيئشه فكرة "نهاية التاريخ" بإرادة الخلق ويواجه فكرة تثبيت "القيم" السائدة بابتكار قيم جديدة. ذلك أن العلم المرح فى خدمة خلق القيم لا فى خدمة التثبيتات القديمة للقيم.

يعتبر نيئشه فيما يرى الشابى أن الحديث عن نهاية التاريخ إنما هو عرض من أعراض مرض الإرادة وانحطاط الإنسانية الراهنة، والفهم الهيجلى للتاريخ هو أحد أعراض انحطاط الإنسانية الحديثة التى تعتقد أنها أدركت نروة التاريخ. وفى المقابل يعلن نيئشه - ضد هيجل - أن العدمية ستنتشر فى أوربا بشكل متزايد وأن الإنسان الراهن هو ما يجب تجاوزه، "التاريخ إذن هو ما يجب خلقه. وما يؤكد انحطاط الفهم الهيجلى للتاريخ أساس الدين المسيحى. فقول هيجل بأننا نعيش نهاية التاريخ إنما هو صدى لفكرة دينية حكمت العصور الوسطى تبشر بنهاية قريبة للعالم و قدوم يوم الحساب. (41)

أن النقد موجه إلى فلسفة التاريخ الهيجلية، التى تجعل للتاريخ معنى محايثاً له، فثمة ضرورة تجعل من التطور مساراً تدريجياً تصاعدياً نحو "النهاية" أى نحو "الروح المطلق". وهذه الضرورة هى ذاتها معنى التاريخ، وهى غائبة يعترض عليها نيئشه مؤكداً على طابعها الدينى، ففكرة خطية التاريخ وتدرجه نحو غاية إنما

هى فكرة لاهوتية، فليس التاريخ الهيجلى سوى مسيرة "الإله" على الأرض. وهو أمر يثبتته هيجل نفسه عندما يجعل من الفكرة التى تتحقق تدريجياً مبدأ الواقع. وليس هذا الإله سوى نتاجاً للتاريخ، إنه نتاج لاهوتى وهو ما يعنى أن الهيجلية تستعيد بشكل باهت مسار اللاهوت، أى فكرة التقدم التدريجى الخطى التصاعدى، فكرة مؤسسة على أحكام مسبقة أخلاقية ولاهوتية تفسر سمة الانحطاط فيها إذ تتأسس على إحلال "الإنسان الأخير" وتجاهل القيمة الحقيقية لأفراد متفوقين ينتمون إلى ثقافات ماضية. وهو ما يعنى أن وعى الحدائثة بالزمن وعى منحنط.

هيجل هوسرلياً

تظهر قراءة حسن حنفى لهيجل فى خمس دراسات أثنتان منها نشرتا فى مجلة الكتاب مايو ويونيه 1970 بعنوان "هربرت ماركيزوز.. العقل والثورة". وثالثة عن "هيجل والفكر المعاصر" والرابعة عن "هيجل وحياتنا المعاصرة" والأخيرة "محاضرات فى فلسفة الدين لهيجل". وهو يسعى فى دراسته الأخيرة إلى تخليص مواقف هيجل عن فلسفته العامة للكشف عن موقفه الدينى الخالص، وما يدعو إلى ذلك هو التعرف على ما فى موقف هيجل من اشتباه جعله فى نفس الوقت زعيم المحافظين وزعيم التقدمين على السواء⁽⁴²⁾ وهو ما نجده يتكرر فيما كتبه عن هيجل فى الفصل الرابع من "مقدمة فى علم الاستغراب" حيث يكرر لفظ الاشتباه⁽⁴³⁾.

ولفظ اشتباه لفظ بوليسى حوله حنفى إلى لفظ فلسفى استخدمه فى عدة دراسات ونحن نستخدمه هنا على عهدته لنصف به موقف حنفى نفسه تجاه هيجل. ويتمثل هذا الاشتباه عند حنفى فى عدة صور إشار إلى بعضها الباحثين، منها على سبيل المثال ما يظهر من أن توجهه الأساسى لدراسة هيجل مبنى على تشابه الظروف التى عاش فيها هيجل وعصره الذى تقلس فيه وحياتنا المعاصرة حيث يقول: "تعجب أشد العجب لمدى التشابه بين الظروف السياسية والاجتماعية التى نشأ فيها هيجل وبين الظروف التى يمر بها واقعنا المعاصر"⁽⁴⁴⁾ وإذا كانت هذه الدعوى صحيحة، فهذا يعنى تبنى حنفى للمنهج التاريخى الاجتماعى، الذى يفسر الفكر بالعوامل السياسية والاجتماعية التى نشأ عنها بينما يقول فى نفس الدراسة

وعلى العكس مما سبق "تعتبر فلسفة هيغل أروع نموذج على تعقيل الواقع وعلى تنظير الأحداث، فكل واقعة لديه تقوم على أساس فكري بل هي نفسها فكر"⁽⁴⁵⁾. وذلك التناقض بين موقفين ومنهجين والتأرجح بينهما هو أول ما يواجهنا من اشتباه في قراءة حنفي لهيغل.

ويزداد هذا الاشتباه في تحديد حنفي لهدفه من الدراسة، وهو بيان إلى أي حد يمكن الاستفادة من هيغل في حياتنا المعاصرة. فهو يبحث عما هو أكثر أفادة في هذه الحالة يزيد من الحديث عن حياتنا المعاصرة، وقد يكون ذلك عوداً إلى هيغل بطريقة غير مباشر إذا حددنا مهمته أساساً على أنها غوص في الفردية والتاريخية على السواء⁽⁴⁶⁾.

ونحن لن نتوقف أمام هذا التناقض الذي أشار إليه غير واحد من الباحثين⁽⁴⁷⁾ بل نتوقف أمام التأرجح بين التناول الماركيزي لهيغل الذي كتب عنه حنفي دراستان والتناول الهوسرلي الذي يظهر في مقالاته المختلفة، بل إنه وهذا ما لا أجد له تفسيراً، يشير في دراسته "هيغل والفكر المعاصر" إلى أنه استقصى هذه الصورة التي يقدمها لهيغل عند خمسة عشر فيلسوفاً من المعاصرين⁽⁴⁸⁾ أولهم هوسرل بالطبع وليس منهم ماركيز الذي كتب هو نفسه عن دراسته لهيغل، والذي نشر له فؤاد زكريا في نفس العام كتابه "العقل والثورة" 1970.

ونجد لدى كوجيف مثل هذا الفهم، الهوسرلي الفينومينولوجي الوصفي فالنشاط الفلسفي في نظره نشاط وصفي بسيط للواقع، ومن ثم فإن المنهج الهيغلي لا يكون منهجاً جدلياً، بل هو مجرد منهج وصفي أو منهج "فينومينولوجي" بالمعنى الذي استخدم فيه هوسرل هذا اللفظ⁽⁴⁹⁾. تتضح هذه القراءة كذلك لدى زكريا إبراهيم، الذي قدم كما يشير البعض ما يمكن تسميته قراءة فينومينولوجية لهيغل واضحاً إياه بين قوسين وتوقف عن إصدار الحكم عليه. وراح يقرأ المؤلفات الهيغلية على ضوء الفلسفة الفينومينولوجية. لقد قام زكريا إبراهيم بإحالة متبادلة بينه وبين النصوص الهيغلية، بحيث لم يقدم لنا فقط قراءة فينومينولوجية لهيغل بل أيضاً هيغل فينومينولوجي⁽⁵⁰⁾.

يربط حنفي بين عمل هيغل وهوسرل في دراسته السالفة، حيث يرى أن

وصف هيجل في "فينومينولوجيا الروح" بناء الذاتية الفردية وتطورها التاريخي، وهي الذاتية الأوربية، لأنها في نفس الوقت وصف لبناء الشعور الأوربي وتطوره كما يفعل هوسرل في "أزمة العلوم الأوربية" واعتبر هذا الوصف مردافاً للمعرفة العلمية، فالمعرفة العلمية التي يحاول هيجل أن يقيمها كما يقول حنفى هي رد فعل على الاتجاهات الصورية والحسية وحال الفلسفة في عصره ومحاولة تحويل الفلسفة على ما يقول هوسرل إلى علم محكم⁽⁵¹⁾.

ويظهر نفس هذا الربط بين صاحبا الفينومينولوجيا؛ "فينومينولوجيا الروح" و"الفينومينولوجيا بما هي علماً دقيقاً" في دراسته "هيجل والفكر المعاصر" حيث يشير في الفقرة الثانية إلى بعض أوجه الاتفاق بين هيجل والفكر المعاصر، الذي يقصد به فلاسفة الوجود بالذات باعتبارهم ممثلين له، أي هوسرل والذين خرجوا منه مثل: سارتر وهيدجر وميرلوبونتي.

فإذا كانت أحد مهام هيجل هي معارضة التيارات الحسية في عصره كما يقول حنفى، فإن الفكر المعاصر يستمر في أداء هذه المهمة في نقد الاتجاه الحسي التجريبي والذي سماه هوسرل "الموقف الطبيعي" فينقد هوسرل الاتجاه النفسي في المنطق. وإذا كنا نجد عند هيجل نقداً لكل التيارات الصورية المثالية الفارغة، فإن الفكر المعاصر يستمر في نقد الاتجاه الصوري، الذي يعتبره هوسرل أحد اتجاهات الشعور الأوربي. ويضيف حنفى حاول هيجل في عصره أن يشق طريقاً بين الاتجاهات الحسية التجريبية وبين الاتجاهات العقلية المثالية. ويستمر الفكر المعاصر في هذه المهمة في البحث عن الطريق الثالث بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي، اللذان لا يلتقيان من جديد في خطين متقاربين إلا في الفينومينولوجيا. أي أن المنهج الجدلي والمنهج الفينومينولوجي كليهما يقوم بنفس الوظيفة من أجل حل التناقض المشهور في الوعي الأوربي الذي يسبب أزمة الفلسفة في عصر هيجل على ما يقول في مؤلفات الشباب وأزمة العلوم الأوربية على ما يقول هوسرل في آخر مؤلف له⁽⁵²⁾.

ويستمر حنفى في بيان التواصل بين صاحبا الفينومينولوجيا موضحاً أنه على الرغم من أن هوسرل كان يرى هيجل قد وقع في الأسطورة والرومانسية، إلا

أنه استطاع أن يوحد بين المعرفة والوجود أو بين الفكر والواقع في الشعور، وهو المشروع الذي أراد هيجل تحقيقه في منطق الوجود، وبضيق إذا كان هيجل قد صور الشعور الأوربي على أن جوهره هو التقدم والاكتمال، فإن المعاصرين أيضاً على رأسهم هوسرل قد صوروه على هذا النحو، وأكدوا أن الشعور الأوربي قد اكتمل في الفينومينولوجيا⁽⁵³⁾.

هيجل ماركيزياً

ورغم هذه القراءة الهوسرلية التي يقدمها حنفى لهيجل فإننا نجد في ثناياها قراءة ماركيزية غير معن عنها وعلى الرغم من أن ما يهم حنفى هو "إخراج هيجل المنغلق على نفسه، والذي لا يخرج عن دائرة الجدل حتى يمكن التوصل إلى الخيط القائد الذي يفسر لنا نقطة بدايته، ونقطة نهايته ومسار فكره"⁽⁵⁴⁾ على ما يقول في دراسته "محاضرات في فلسفة الدين لهيجل"، فإن ما يهمه في دراسته عن "هربرت ماركيز: العقل والثورة" هو مدى استفادتنا من بعض الأفكار التي يجدها ماركيز عند هيجل مثل: التعارض والتناقض والنفي والاعتراب وكيف يزيد ماركيز من حيوية هذه المفاهيم وخصوبتها. يقول: هدفنا الأول إذن من تحليل أعمال ماركيز هو أولاً تصوير واقعنا المعاصر وبيان مدى مساهمتنا في تطويره من خلال ثقافة العصر الشاملة. نحن لا نبغى تحليلاً محايداً لنظريات الفيلسوف بل نتخذ موقفاً منه فهذا أفضل فهماً وأخصب فكراً"⁽⁵⁵⁾.

أما ما هو هذا الموقف وما هي ملامحه؟ وهل هو موقف سياسي أيديولوجي أو موقف معرفي؟ فهذا ما لا يخبرنا به حنفى. وعلى الرغم من الاختلاف بين هدفه "معرفة الخيط القائد الذي يفسر فكر هيجل في محاضرات في فلسفة الدين" ورغبته "دراسته عن ماركيز في تصوير واقعنا وتطويره واتخاذ موقف منه. فإن ما يهمنا هو تأثير دراسته لكتاب ماركيز في بيان وعنوان دراسته هيجل والفكر المعاصر. يحلل ماركيز أعمال هيجل تحليلاً موضوعياً ويبرز أهم الموضوعات التي يراها أكثر التصاقاً بالعصر. وهو نفس ما يهدف إليه حنفى في دراسته هيجل والفكر المعاصر، حيث يكرر ما جاء في مقدمة دراسته عن ماركيز دون أن يكون ماركيز أحد الخمسة عشر فيلسوفاً الذين يشير إليهم حنفى كمصادر له⁽⁵⁶⁾.

ومع هذا يبدو أثر ماركيز واضحاً في دراسة حنفى عن هيجل وضوحاً أكثر مما تحمله الاحالات العديدة للفلاسفة المعاصرين خاصة هوسرل ولا يظهر ذلك في كتاباته فقط بل لدى تلاميذه أيضاً حيث أشرف حنفى على رسالة الدكتوراه التى أنجزها يوسف سلامه عن السلب واليوتوبيا عند هيجل وماركيوز والمعروف أيضاً أن بحث سلامة الأول فى الماجستير كان عن المنطق عند هوسرل⁽⁵⁷⁾. فهل قراءة حنفى الهوسرلية لا تكفى لاتخاذ موقف من هيجل لذا يلجأ إلى ما يسعفه فى اتخاذ هذا الموقف فلا يجد سوى ماركيز؟

وينتهى حنفى فى بحثه عن كتاب "ماركيوز.. العقل والثورة" إلى قولين الأول أن غرض ماركيز من إعادة تفسير منطق هيجل على أنه منطق للنفس، تحويل النفس المنطقى إلى رفض سياسى وبالتالي فهو يفسر فلسفة هيجل كلها على أنها فلسفة سياسية (479). والثانى أن لماركيوز غرضين، هما بيان أن فلسفة هيجل لا تؤدى بالضرورة إلى فلسفة نفي، بل قد تؤدى إلى فلسفة قبول وطاعة وخضوع كما فى الوضعية وأنها لا تؤدى إلى ثورة الواقع كما هو الحال عند ماركس بل قد تؤدى إلى تبرير السلطة (ص502).

ويقدم لنا فؤاد زكريا بدوره رؤية أخرى لقراءة ماركيز لهيجل فى مقدمة ترجمته للعقل والثورة. فأوضح صفات التفسير الذى يقدمه لنا هذا الكتاب لفلسفة هيجل، هى صفة المعقولية والثورية. ويوافق زكريا على حكم المؤلف أن المثالية الألمانية بأسرها كانت حركة تحررية وعلى نقد خصومها الذين نظروا إليها على أنها حركة تغلب عليها النزعة المحافظة. (ص6) ويرى أن هذا التحرر للمثالية هو تحرر على مستوى الفكر فقط ويتساءل هل هذا التحرر تحرراً بالمعنى الصحيح، إلا يمكن بنفس المنطق أن نعه على العكس محاولة هروبية واحتماء بعالم العقل خوفاً من عالم الواقع أو نتيجة للعجز عن التأثير فيه. وأن كان هذا محتمل فإن هيجل عند فؤاد زكريا لم يكن من هؤلاء الذين يعجزون عن ترجمة آرائهم إلى لغة الواقع ويقتصرون على المجال الفكرى الخالص⁽⁵⁸⁾. هكذا يدخل فؤاد زكريا فى حوار مع ماركيز حول ثورية وتبريرية هيجل موضعاً موقفاً عقلائياً نقدياً من عمل ماركيز لم يكتف فقط بالدعوة لاتخاذ موقف، بينما الموقف الجذرى من

ماركيوز فإننا نجد لدى إبراهيم فتحى الذى ترجم كتاب ماركيز "تظريه الوجود عند هيجل" مبيناً أن هذه الدراسة لماركيوز تمت تحت إشراف هيدجر فى مرحلة ما قبل السقوط، أى قبل أن يعمل ماركيز أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها فى مكتب الخدمات الاستراتيجية وفى مكتب الأبحاث التابع للمخابرات الأمريكية⁽⁵⁹⁾.

هيجل هيدجريا

يخبرنا فتحى المسكينى فى "هيجل ونهاية الميتافيزيقا" بالموضوعه الأساسية لكتابه وهى "إن هيجل إنما يؤرخ على نحو صارم لما حدث بعد وصار وضعاً رهناً، يرسم واقعة فلسفية لايزال وقعها يهز السماع الحالى، وهى "محنه" الميتافيزيقا. وهذا يعنى أن هيجل مثلنا معاصراً لتهافت الميتافيزيقا، ومؤرخاً لبداية النهاية. إن ما ينطلق منه المسكينى هو أن هناك قرابة متوعرة تربطنا بهيجل، ألا أننا طمسناها بكل ما أوتينا من حس وضعى... وهو يقارب نصوص هيجل من حيث أنها تؤرخ للواقعة الحديثة الأكثر إرباكاً للعقل والتي تسن التقليد الجذرى الذى يستند إليه متفلسفة العصر من أجل تشخيص "النهاية" وارتسام الأفق الذى جعل إصلاح النهاية ممكناً"⁽⁶⁰⁾.

وأن يكون هيجل معاصراً مثلنا لتهافت الميتافيزيقا وأن يؤرخ لما حدث بعد وصار رهناً، وأن قرابة متوعرة تربطنا به، كل هذا يهيننا لاستقبال غير مألوف لهيجل، لهيجل ما بعد حدائى أو على التحديد هيجل هيدجرى. وهو يستشهد فى صفحة عنوان الفصل الثانى بعبارة هيدجر فى "الهيئة الأنطوثيو - لوجية للميتافيزيقا" التى يقول فيها ... أن علاقة هيجل بتاريخ الفلسفة إنما هى عينها العلاقة التأملية، وإنما بما هى تأملية فحسب هى تاريخية".

أن هيجل لا يكتفى بما حققه من مناظرة مع تاريخ الفلسفة ومقولاتها، وإنما يقيم شبكة نقدية مع علوم عصره أيضاً، وأنه بذلك يكشف عن تصور معين لعلاقة الفلسفة بالعلوم، ليس شيئاً سوى اعتبار أن العلم لا يعدو أن يكون تعيناً من تعينات الميتافيزيقا نفسها، الشئ الذى سيصبح مع هيدجر أطروحة قائمة بذاتها". (ص62-63) ويتوقف المسكينى عند عديد من المفاهيم الهيجلية شارحاً مفسراً على أساس أقوال هيدجر، مثلما نجد فى حديثه عن مفهوم اللحظة Moment الذى يتخذ طابعاً

حركياً، باعتباره يحتوى على دلالة زمانية يترجمها هيجل فى دلالة منطقية صرف. ويعلق المسكينى أن هيجل بذلك قد سن تقليداً حديثاً يمتد إلى دلتاى وهيدجر الشاب، حيث يصبح لفظ "الحياة" مقولة انطولوجية". ويرى فى موضع آخر إن التباس المفهوم بالموضوعية هو المعنى أو المقام الميتافيزيقى الحديث لمقولة "الكينونة" منظوراً من زاوية التأويل الانطولوجى الذى رسمه هيدجر.

وعلى الرغم من الإحالة المستمرة إلى هيدجر فهو يؤكد، أى المسكينى أن ما يمكن أن يوجد من اتفاق بينهما محدود ولذا يحرص على التنبية فى إطار ما يذكر من اتفاقات بينهما على بيان حدود هذه الاتفاقات وعلى الاختلاف فالمسكينى مع إحالاته لهيدجر يعى تماماً الحدود والمصاعب فى هذا العلاقة. ورغم بيانه أن هيجل قد استعد منذ نهاية منطق "الماهية" إلى صياغة "الميتافيزيقا المكتملة" بعبارة هيدجر وذلك هو منطق المفهوم أو المنطق الذاتى (ص 86) وأن هيجل يستعيد ههنا مجازاً إغريقياً لم تخبو جذوته إلى حد هيدجر نفسه (ص 108) فهو ينبه إلى أن بين هيجل وهيدجر وشائج قري غامضة قد جعلت كارناب لا يفرق بينهما فى حملته على الثانى منهما. ويحرص على التنبية على طبيعة العلاقة التى يفكر بها فى هذا البحث بين هيجل وهيدجر وعلى مصاعبها وحدودها يقول: "فمن البين هنا أننا لا نقدم تأويلاً هيدجرياً لمنطق هيجل بالمعنى المحصور الذى أعطاه هيدجر لهذا التأويل.

يؤكد المسكينى على أن علم المنطق يمكن أن يقرأ وربما بشكل أكثر إلحاحاً وضرورة من غيره من جهة "المهمة" الفلسفية الخطيرة التى تصدى لها، أى تجاوز الميتافيزيقا. أن هيجل - عنده - لم يقدم "منطقاً" بالمعنى التقليدى، أى جملة من الطرائق الصحيحة فى الاستنباط، بل هو يدفع الميتافيزيقا إلى التفكير فى مقولاتها الأساسية وإشكالاتها وأطروحاتها بوصفها لحظات من منطق واحد (ص 116).

يخبرنا المسكينى فى خاتمة كتابه أن هيجل يتابع خطة ثلاثية متعاضدة للحظات لنطالعها على ضوء ما حدده من هدف لبحثه لبيان ملامح الفهم المسكينى لهيجل وهذه الخطة كالاتى:

- نقد تاريخ الكينونة، حيث يحاول هيجل تأسيس فكرة جديدة عن الكينونة.

- نقد ميتافيزيقا الجوهر حيث حاول هيغل أن يقدم طريقة جديدة في "تجاوز" الميتافيزيقا، كما اكتملت في حدود الذهن الكلاسيكي.

- استكمال الميتافيزيقا و"نهاية تاريخ الذات" حيث يقر هيغل بأن عمل الميتافيزيقا في شكلها الكلاسيكي، قد انتهى عندما حققته ميتافيزيقا الجوهر.

لا يحتاج القارئ إلى إرشاد لإدراك أن الصياغة المسكينية تحيل للهيدجرية، إلا أنه رغم هذا التوجه الظاهر، الذي يتضح في أكثر من موضع من كتاب "هيغل ونهاية الميتافيزيقا" فإن المسكينى حريص على بيان التمايز داخل هذا التوجه الهيدجرى. يقول: أننا لم نبحث هنا عن دراسة "تقنية" لمنطق هيغل بل نحاول أن نساهم في هذا المبحث الجزى الذى أفتتحة هيدجر، ومشى فيه جاك "دريدا" فى تملك تراث الميتافيزيقا وتجاوزه. ولكن دون أن نحصر بحثنا فى سؤال الكينونة كما فعل هيدجر فينظر إلى هيغل من جهة نسيان "الاختلاف الانطولوجى" بين الكينونة والكائن... بل على العكس من ذلك لقد كانت قراءة علم المنطق عبارة عن كشف بنيات الأنطولوجيا الأساسية التى تحكمه وذلك قصد استئناف تاريخيتها. والسيطرة على "التشريع" الذى حاوله العقل الغربى فى لحظة هيغل. (ص 117) ويربط أيضاً بين هيغل وهيدجر فى دراسته "الزمان مدخل فينومينولوجى إلى مسألة "النحن" حيث ينطلق الأخير مما أثبتته هيغل فى فينومينولوجيا الروح من أن الفلسفة الحديثة تتخذ من مسألة الذات قوامها⁽⁶¹⁾.

ومقابل هيغل المسكينى الهيدجرى فإن هيدجر عبد السلام بنعبد العالى ضد هيغل كما أوضح لنا فى كتابه "التراث والاختلاف". وإذا كان عنوان العمل هو هيدجر ضد هيغل فإن المؤلف يخبرنا أنه لن يتحدث عن هذا ولا ذاك ولا موقف الأول من الثانى. فما يرمى إليه هو أنه ينقل للقارئ الأصول الفلسفية لإشكالية التراث، وهو لا يقصد بهذين الأسميين علميين من أعلام الفلسفة الألمانية بقدر ما ينقل عبرهما الموقفين الأساسيين اللذين تمخض عنهما الجدل حول التراث. الموقف الأول يمتد من هيغل إلى ديلتاي وينظر للتراث من خلال نزعة تاريخية داخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق والثانى لدى عديد من الفلاسفة المعاصرين ويتخذ من هيدجر عنواناً له. أن ما يشغل بنعبد العالى هو التأكيد على أن مسألة التراث عندما

تطرح يفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي.

وهو يرى أن فهمنا يفترض مفهوماً زمانياً عن التراث وتحديدًا خاصاً للزمان التاريخي هو التحديد الهيجلي، أنه الزمان الذي يقوم كما بين هيدجر على مفهوم الحضور. بينما ينظر هيدجر للتراث خارج فلسفة الحضور وينظر للتاريخ من زاوية تاريخية أصيلة فيلتفت لهذا الذي لا ينفك عن المضي وهو لا يطرق مسألة التراث من وجهة نظر التجاوز الهيجلي، بل ينظر للماضي على أنه ما ينفك يمضي وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر. بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا، بل أن هذه الأصول تكون معاصرة لنا ومن هنا ينهار التقابل بين التراث والمعاصرة. ينحاز الأستاذ المغربي إلى هيدجر متبنيًا رؤيته للتراث مقابل رؤية هيجل⁽⁶²⁾.

ومن الواضح أن موقف بنعبد العالي يميل إلى إعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيداً عن مفهوم الأصل. إن التراث عنده لا يخضع لأنماط الزمان، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعدد كل وحدة. يقابل بنعبد العالي بين هيجل وهيدجر مستبعداً الفهم الهيجلي للتراث مبقياً على النظرة التي يتعامل من خلالها هيدجر. لذا فهو مثل المسكينى يربط بينهما وأن كان الأستاذ التونسي يتوقف عند رؤيتهما للكينونة وقراءة اللاحق للسابق فإن المغربي يتعامل معهما من زاوية الزمانية والهوية والاختلاف كرويتين متقابلتين يتخذهما أساساً لمناقشة قضية التراث أكثر من كونهما هدفاً للدراسة كعلمين من أعلام الفلسفة منحاذاً للأخير منهما.

هيجل كوجيفيا

تقدم لنا شادية دروري الأستاذة المصرية للفلسفة والعلوم السياسية بجامعة ريجينا بكندا في كتابها "خفايا ما بعد الحداثة" ودور الكسندر كوجيف فيها؛ دراسة هامة عن كوجيفية هيجل أو هيجلية كوجيف، والحقيقة أنها لا تكتفى بتقديم قراءة كوجيف الماركسية الهيدجرية النيتشوية لهيجل بل أنها وهذا هو مقصدها تقدم قراءة هيجلية لشروح كوجيف على الفينومينولوجيا، في دروسه التي أسهمت في المشهد الفلسفي ما بعد الحداثي في فرنسا. أن تأثير كوجيف لم يكن مقتصرًا على أولئك

الذين حضروا محاضراته فكل من فوكو ودريدا متأثران تأثراً عميقاً بشرحه لهيجل ولم يكن تأثير كوجيف في فرنسا فقط بل كان له أثراً كبيراً في أمريكا على إتياع ليو شتراوس أمثال ألن بلوم وفرانسيس فوكوياما.

وكوجيف في رأى درورى شخصية محورية لفهم طبيعة الجفوة التى أبداهـا مفكروا ما بعد الحداثة تجاه الحداثة، حيث كان معجبوا كوجيف يعدونه تجسيدا حيا لمنطق عقلانية التنوير القاتل كانوا يرون فى أعماله دليلاً أن للعقل سلطة قمعية، شمولية، ديكتاتورية وعلى ضوء ذلك نفهم لماذا تنكرت ما بعد الحداثة للعقل.

تتناول درورى فى كتابها كوجيف، هذه الشخصية المثيرة للاهتمام، الغامضة المتناقضة، فى ثلاثة أبواب. تبين فى الباب الأول معالم الهيكلية وفقاً لكوجيف، الذى كان شرحه للفينومينولوجيا مزيجاً سحرياً من أفكار هيجل وماركس وهيدجر ونييتشه وعنصر السحر فى فكر كوجيف كما ترى لم يكن سلاسة فى الطرح ولإمضاء فى الحجة ولا وضوح فى منهج التحليل بل فى قدرته على صياغة فينومينولوجيا الروح فى حكاية ذات نهاية مأسوية.

وتدرس فى الباب الثانى تأثير كوجيف على الفرنسيين من أمثال ريمون كونو وجورج باتاى وميشيل فوكو، ذلك أن التأثير الكوجيفى كما ترى يوضح لنا فكر ما بعد الحداثة. وتركز فى الباب الثالث على تأثير كوجيف فى الولايات المتحدة الأمريكية الذى نشأ نتيجة للصدقة بين كوجيف وليو شتراوس.

إذا كانت شهرة كوجيف تعود فى الأساس إلى شرحه البارع لكتاب هيجل "فينومينولوجيا الروح"، والاهتمام العارم بفكر هيجل وماركس خلال الثلاثينيات يعود للالتزام السياسى فإن كوجيف لا يخرج عن هذا الالتزام الذى دفعه إلى تأويل الفكر الهيكلية، الذى لم يكن بالنسبة إليه مسألة أكاديمية بل دعوة سياسية تهدف إلى الفعل وشكل المستقبل ومن هنا تقدم لنادرورى قبل تحليل هيكلية كوجيف أسس فلسفة هيجل أو الملامح التى تسلط الضوء على الطبيعة الخاصة لتأويلات كوجيف⁽⁶³⁾ هى إذن نقراً كوجيف شارح هيجل انطلاقاً من هيجل، الذى يمتاز برصانة نفقدها فى عمل كوجيف تقول بما "أننى أميل أكثر إلى هيجل فإننى ساستخدم بعض أفكاره بين الحين والآخر لانتقاد كوجيف. ولامح فلسفة هيجل هى:

أنها فلسفة جدلية، وهي فلسفة متفائلة دون أن تكون بالضرورة تقدمية أو حتمية، وأنها تعنى بالحياة الأخلاقية للروح، وأنها ذات نظرة لدور الفلسفة فى تاريخ العالم وهي ترى أن كوجيف يقلب هذه العناصر رأساً على عقب.

أن مشروع هيجل يهدف إلى الإحاطة بالأشكال التاريخية المتعددة التى اتخذتها الروح الكلى فى سعيها للاكتمال. وإن الفينومينولوجيا هي دراسة للظاهريات بوصفها تجليات الروح فى تطورها نحو الوعى بالذات والوعى الذاتى عملياً يشير إلى الحياة الأخلاقية وعلى النقيض من الرؤية الهيجلية نجد مسيرة التاريخ لدى كوجيف لا تبالى بالحياة الأخلاقية. وإذا كانت نظرة هيجل للتاريخ جدلية فنحن لا نجد أية جدلية لرؤية كوجيف الذى يستبدل الجدلية بثنائية متحجرة. ترجع شادية درورى سبب اهتمام كوجيف بشرح هيجل إلى ظنه أن المشكلات التى يعالجها هي الأكثر إلحاحاً فى عصره. (64)

وتتوقف عند رؤية كوجيف حول السيد والعبد باعتباره وصفاً للتاريخ البشرى واكتشاف لما يميز البشر عن سائر الكائنات وأن إنسانية الإنسان مرتبطة بفعل القهر غير المسبوق، الذى يبدأ بمحاولة إنسان ما أن يستبعد آخر ويخضعه لأغراضه وإشباع نزواته من خلال صفتين فى الإنسان تجعلانه مخلوقاً له تاريخ هي: الوعى الذاتى والرغبة. وأن الوعى الذاتى يرتبط برغبة الاعتراف. أن تفوق السيد على العبد كامن فى تفوقه على الفطرة، على حيوانيته، وهنا تكمن إنسانيته أما العبد فيظل كالحيوان والبدائين يعيش فى حضن الطبيعة. وفى مجازفة السيد بحياته تظهر عدميته وقدرته على رفض الطبيعة المعطاة بما فى ذلك طبيعته ومن هنا يكون رفض الحياة من خلال اختيار الموت هو منتهى أفعال الحرية. وعند كوجيف ما يشير إلى كون العبد يستحق أن يكون عبداً لسيدة، ومع هذا يصر مع هيجل على أن السيادة تنتهى إلى "مأزق". وتناقش درورى ثلاث حجج يقدمها كوجيف لتدعيم إدعائه وهي عندها حجج واهية فلا أحد ممن يقبل منطلقات كوجيف يشاطره الاستنتاج أن السعادة غير مشبعة أو أنه من الواجب رفض السيادة. فبالنسبة لكوجيف لا مبرر لأن يتجاوز التاريخ دولة السيادة الوثنية إلى ما هو أفضل، لأن السيادة هي الحياة الفضلى للإنسان.

- أن كوجيف بخلاف هيجل يربط عصر السيادة بعالم المدنية إلا أن الدولة الوثنية التي تنتعش فيها السيادة هي دولة قائمة على الاعتراف المتبادل والمساواة بين الأسياد وليس اعتراف العبد بالسيد فقط. إن الاعتراف المتبادل بين السادة ليس جزءاً من ظاهريات الروح لهيجل فلا وجود إلا لسيد واحد لا مجتمع من الأسياد. أى أن وضع السيد لا يعود يرثى له كما كان عند هيجل. فرغم أن إعجاب عبده لا يكفيه، فهو معترف به من زملائه الأسياد وبالتالي فإن إدعاء كوجيف بأن الدولة الوثنية لا تفي بحاجة الإنسان الباحث عن الإشباع هو إدعاء غير مقنع.

- وثانى الحجج التي يطرحها كوجيف هي أن السيادة مملّة، فلأن السيد مقيد فى "سيادته" فهو لا يجد ما يفعله وهذا يفترض أن السيادة أمان واطمئنان وأنها متى نيلت فلا خوف عليها أو مبدل لها بينما الواقع فيما تقول درورى غير ذلك. فالحرب وما يرافقها من مخاطرة بالنفس هي عنصر جوهرى فى كينونة الإنسان وبدونها لا يبرز نزوعه إلى الرفض، الذى يدل على إنسانيته وحرية وفرادته وإبداعيته.

والحجة الثالثة التي يقدمها كوجيف عن كون دولة السيادة الوثنية لا ترضى الإنسان هي أنها تفشل فى منح الاعتراف لكينونة الفرد وخصوصيته، ولا قيمة وخصوصية للإنسان إلا فى إطار الأسرة والكينونة يحددها كوجيف من حيث الحياة البيولوجية للشخص المتمثلة فى الصراع بين الأسرة والدولة. ومن غير المفهوم بالنسبة لدرورى لماذا تكون الحياة البيولوجية بحد ذاتها ذات قيمة.

أن وصف كوجيف ثنائى على العكس من وصف هيجل الجدلى، والثنائية التي تشكل صلب التفكير لدى كوجيف فيما ترى مرتبطة بوجوديته وهي تفضى إلى رفض تاريخانيته، ففي وصف كوجيف عنصر وجودى واضح. لكن كوجيف ليس مجرد وجودى فمن خلال قوله إن فهم الإنسان لذاته فهماً أصيلاً يحدث فى نهاية التاريخ يحاول أن يضع الوجودية فى إطارها التاريخى، فالتاريخ إلى حد كبير قصة العبد والأيدولوجيات التي يبتكرها لكي يتعايش مع خوفه من الموت. ونظراً لما توفره الدولة الوثنية من شروط ترضى إنسانية الإنسان فلا يبدو أن هناك ما يدعو التاريخ للاستمرار. فجداية السيد والعبد الكوجيفية لا تشكل حافزاً للصيرورة التاريخية. لكن التاريخ بالطبع استمر. ولو تأمل كوجيف فى عصر

السيادة الوثنية، لكان أكثر فهماً لذاته. لكنه يتطلع إلى اليوم الذي ينتصر فيه المبدأ اللاعقلى (الأنثوى) انتصاراً كنيباً.

هيجل هيبوليتاً

عرف هيبوليت (1907-1968) فى العربية عبر ترجمة عمليين من أعماله هما: "مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل" الصادر بالفرنسية 1948 والترجمة العربية 1969 ودراسات فى هيجل وماركس الصادر بالفرنسية 1955 والترجمة العربية 1971 عرف بالقراءة الوجودية لهيجل انطلاقاً من ترجمته وشروحه لـ "فينومينولوجيا الروح" 1941 التى أثرت فى الوجودية الفرنسية تأثيراً كبيراً كما عرف كذلك من خلال كتابه "تكوين وبنية الفينومينولوجيا"، الذى اعتمد عليه زكريا إبراهيم فى كتابه "هيجل أو المثالية المطلقة" كما يتضح من كثرة استشاداته به. وهو رسالة هيبوليت للدكتوراه والتى قدم ميرلوبونتي دراسته "الوجودية فى فلسفة هيجل" انطلاقاً منها⁽⁶⁶⁾.

اهتم به رائد دراسات التحليل النفسى فى مصر مصطفى زيور، خاصة فى دراسته "جدل الإنسان بين الوجود والاعتراب"، حيث يناقش مفهوم الاعتراب من خلال ديالكتيك الذاتية كما يظهر فى الفينومينولوجيا. يرى زيور أن كان فرويد لم يستخدم مصطلح الديالكتيك، ولعله لم يكن يعرفه إلا أن كشفه الأكلينكية كلها ومنظوره فى تفسير البناء النفسى فى الصحة والمرض يتضمن معنى الديالكتيك، الذى هو فيما يقول زيور "لب نظام التحليل النفسى بأسره، ولما كانت المذاهب الفكرية طبقاً لهيجل تتكامل على مر العصور ديالكتيكياً فليس ما يمنع تناول فرويد فى المسار الديالكتيكى الذى يشمل فينومينولوجيا الروح كحلقة من حلقاته.

ويوضح لنا زيور استعانتة بهيوليت فى محاولته تفسير الفينومينولوجيا على ضوء قضايا التحليل النفسى، خاصة مقالته "فينومينولوجيا هيجل والتحليل النفسى"⁽⁶⁷⁾. كما يشير كذلك إلى شرح كوجيف وكتابات جاك لاكان وكتاب ريكور "فى التفسير". وهو يبدأ دراسته بتقديم الفينومينولوجيا، خاصة الفصل الثامن "المعرفة المطلقة"، فالوعى، الوعى بذاته هو الرغبة، هو الرغبة فى رغبة، هو رغبة فى آخر، هو الرغبة فى أن أكون موضع رغبة الآخر. أن أكون قيمة ترغبها رغبة آخر، أن

يعترف هذا الآخر بى بوصفى قيمة فى ذاتيها مرغوبة منه. وبعبارة أخرى فإن "الرغبة الإنسانية"، أى الرغبة الخالقة للوعى بذاته، للواقع الإنسانى، إنما هى فى نهاية الأمر دالة (متوقفة) على رغبة الاعتراف من قبل آخر بصاحب الرغبة⁽⁶⁸⁾.

ويعرض ل فقرات من الفينومينولوجيا بتعليقات هيوليت عن الوعى، موضحاً أن هذا الطريق الذى يسلكه الوعى، لوعى ذاته هو طريق تراجيدياً أوديب، تراجيديا النفس الإنسانية، إنه طريق اكتشاف الذات فى ذلك الوعى اللاوعى بنفسه. وحين يشير إلى أن ديالكيتيك الهم الإنسانى الحصر، القلق أبرز أنواع الحدس الهيجلى يؤكد أن أى محلل نفسى يقرأ هذه الفقرات لا يسعه إلا أن يعجب كيف أتىح لهذا الفيلسوف مثل هذه الفطنة العميقة بالنفس. (ص35) ويعرض للصورة المرآوية عند لاكان، الصورة المجردة للانعكاسات المرآوية بصدد الوعى بذاته هى الخبرة الأساسية فى تكوين الوعى بذاته.

ومن المعروف أن لاكان تعرف على هيجل من خلال محاضرات كوجيف سنوات 1933 - 1939 وقد ظهر أثر شروح كوجيف لهيجل على لاكان حيث أفاد منها خاصة وجهة نظر هيجل فى الرغبة بوصفها نقصان وفكرة الوعى بالذات فى اللحظة التى نعبر فيها عن نفسه Moi (أنا)، أن أنا الإنسان هو رغبة فى رغبة، كذلك أخذ كوجيف أفكار هيجل حول اللغة محاولاً أن يكامل المفهوم مع الزمن ومع الخطاب ومع الوعى بالذات والوعى بالموت⁽⁶⁹⁾.

ويرى البعض أن علاقة لاكان بهيوليت لعبت دوراً مهماً قاده إلى التخلي عن الفلسفة باسم النظرية الفرويدية وإلى وعى الاختلاف بين الهجلية والفرويدية تأسيساً على رجوعهما المشترك للديالكيتيك⁽⁷⁰⁾ لقد ربط لاكان بين الجدل الهيجلى وكل من مرحلة المرأة والظاهرة النفسية المعروفة بالنرجسية⁽⁷¹⁾.

وفى تناولها للمصطلحات اللاكانية تشير منال شحاته إلى مفهوم الرغبة اللاكانى وأصوله الهيجلية، الرغبة فى أن أكون موضوع رغبة الآخر والرغبة فى الاعتراف من الآخر.

وينتقل زيور فى الجزء الثانى من دراسته إلى معالجة بعض القضايا ذات

طابع عياني في فينومينولوجيا الروح انطلاقاً من كسوف الطب النفسي والتحليل النفسي وعلم النفس بخصوص دياكتيك الأخرية (الغيرية) في الأنا. ويبدأ بعرض مشاهدات قام به فرويد ونجدها في كتابه "ما فوق مبدأ اللذة"، تلك التي يطلق عليها "لاعبة الاختفاء والعودة".

ويحلل ذلك على أساس ما يسمى في التحليل النفسي "إنجاز التعيين الذاتي"، ذلك الإنجاز؛ الذي يتفاضل به "الأنا" على الأنا الآخر، يتفاضل يفضي إلى استقلال عن الآخر يتفاضل به "مبدأ الواقع".⁽⁷³⁾ ويعود ثانية إلى لعب الغياب والحضور لدى الطفل الذي غابت عنه أمه فيرى أنها تدور في إطار النرجسية. يقول إن اللعبة بما تحمله من رمزية تفتح طريق النضج الإنساني من خلال تعيين بالآخر تتخفف فيه سمة النرجسية تدريجياً من حيث إن الطفل يرى الآخر يعوضه عن إقلاعه عن إشباع الرغبة المباشرة اعترافاً بحقه في الوجود، اعترافاً يعيد إلى الذهن دياكتيك هيجل بصدد السيد والعبد. ففي أزمة الوجود المغترب (النرجسي) من خلال اعتراف متبادل، إلا إذا ضاق أفق السيد وأصر على موقفه فينتهي الأمر بفوز العبد سيداً للسيد وانقلاب السيد عبداً للعبد.⁽⁷⁴⁾

والحقيقة كما يخبرنا زيور أن التحليل النفسي الذي قدمه للعبة الغياب والحضور إنما يتخطى ما انتهى إليه فرويد وإنما استكمل تحليل فرويد تحت تأثير تمثله لمنهج هيجل الفينومينولوجي يقول: "أننى لم أقم مقولات هيجلية على واقعة تدخل في نطاق التحليل النفسي. وإنما ساقنى تمثلي للمنهج الفينومينولوجي الهيجلي على نحو يكاد أن يكون لا شعورياً، أو على الأقل على نحو تلقائي، إلى توسيع أفق الفحص فوجدتني أقرأ تلقائياً في تفاصيل لعبة الغياب والحضور دياكتيك الأنا - الأنا الآخر في انعكاسات مرآوية تلاقت فيها خيوط للموقف كله في اتساق يرضيني وترتاح له نفسى بوصفى محلاً نفسياً لا بوصفى فيلسوفاً"⁽⁷⁵⁾.

لقد كان كتاب فرويد "ما فوق مبدأ اللذة" 1920 محاولة لتفسير وقائع محيرة في ميدان التحليل النفسي وفيه انتهى فرويد إلى إقرار غريزتي الحياة والموت التي لم تلق إلا الإعراض من جانب أتباعه من المحللين النفسيين على أننا نحن معشر المحللين النفسيين من الرعيل الثاني - يقول زيور - نقبل ما لم يقبله الرعيل

الأول لأسباب استقيناها من خبرة إكلينيكية امتدت زهاء خمسين عاماً. لقد كان من الطبيعي أن يرفض مفهوم غريزة الموت كما قدمه فرويد، ذلك لأنه لم يفتن إلى جانب البناء لهذا المفهوم، إلا أننا بفضل تمرسنا بالمنهج الفينومينولوجي الهيجلي - يواصل زيور - نعلم أن السلب (الموت) له جانبه الإيجابي⁽⁷⁶⁾.

الهوامش والإحالات

- 1 - نجد في بعض الكتب المبكرة إشارات موجزة أو مطولة عن هيجل على سبيل المثال في كتاب حنا أسعد فهمي: تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها حتى الآن د.ت. (306-308).
وزكريا أحمد رشدي: "مبادئ الفلسفة" د.ت. ص 37.
- 2 - زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة [الجزء الأول] [1970].
- 3 - وقدم عبد الفتاح الديدي "فلسفة هيجل" مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1970.
- 4 - عبد الرحمن بدوي: حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.
وأيضاً فلسفة الفن والجمال عند هيجل لدى نفس الناشر 1996.
- 5 - حناديب فلسفة هيجل وفويرباخ، دار أمواج، بيروت 1991.
- 6 - كانت معرفتي الأولى بفلسفة هيجل من صديقي في الجامعة الأميركية في بيروت حازم الحسيني الذي تعرفت إليه في ربيع 1972 وكان قد تحول عن التخصص في الرياضيات إلى دراسة التاريخ، فكان من وقت إلى آخر يشرح لي بعض أفكار هيجل ويقول دائماً "الجدلية هي جوهر التغيير والتغير هو حقيقة الوجود. ثم دفع إلى بشروح ومراجع عن فكر هيجل وعرفني إلى ريتشارد سكوت R. Scott أستاذه في دائرة الفلسفة فاختلفت بين 1973 و1975 إلى محاضراته عن تاريخ الفلسفة وعلم الجمال وفلسفة "وايتهد" وندوة هيجل عن مؤلفه فينومولوجيا الروح. في تلك المرحلة الجامعية الأولى (1971-1975) كنت أتخصص في اللغة الإنجليزية، فلم أتصرف إلى دراسة الفلسفة كموضوع مستقل إلا في مرحلتى الجامعية الثانية (1979-1985) وانضمت في ربيع 1980 إلى ندوته عن هيجل وكان فيها ثلاثة غيري: قرر علينا سكوت كتاب هيجل في فلسفة الحق (ترجمة Knox، أكسفورد 1942)، فصرف وقتاً طويلاً في شرح المصطلح الهيجلي، وأسهب في جلاء مفاهيم أساسية في فكر هيجل، من مثل فكرة وتصور وفهم ومطلق ومجرد وعيني وعم وخاص، ثم عين لكل منا فصلاً من الكتاب يعالجه ويعرضه في ندوة مستقلة وبصورة دورية إلى أن أنهينا فصوله فقرر علينا نقد ماركس لفلسفة هيجل في كتابيه: نقد مقولة هيجل في الدولة ونقد كتاب هيجل فلسفة الحق، فما أن فرغنا منهما حتى انتهى الفصل الجامعي، فقال أستاذنا الآن أقرأوا الفينومولوجيا على أنفسكم. بين ربيع 1981 وصيف 1984 أشرف سكوت على رسالتي لنيل شهادة أستاذ في العلوم

وكان موضوعها تصور هيجل للعلاقة الجدلية بين شكل القصيدَة ومضمونها والنقد الماركسي لها [دائرة الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت، شباط 1985].

7 - ويضيف إن زمن دراستي كان من أسعد فترات حياتي. كنت أحياناً أأخذ إلى بقاع لبنان فاتزل ضيفاً على صديقي زياد جابر فيوفر لي أسباب الراحة لأنصرف إلى قراءة هيجل في حوش الحريمي، وجديتنا ناحية مدينة شتورة، وكنت أحياناً أخرى أسكن في غرفة في فندق في شملان لأتفرغ لكتابة بعض ورقات رسالتي الجامعية على مقربة من مصيف أستاذي في عيناب، فكان يشملني بعطفه ويسد خطاي. أما في الجامعة فقد تعلمت من زميلي صالح أغا وكان يصغرنى بخمس سنوات أن النقاش الفلسفي ينفصل عن ضرورة الاستماع إلى وجهة نظر مغايرة، واحترامها، فكان يسعى إلى التخفيف من تصلبي في موالاتي لفكر هيجل، وإن كان لم ينجح كلياً في مسعاه، فقد ساعدني على فتح حوار معه استمر لعقدين، في بيروت ونحن ندرس سوياً، وفي أكسفورد حيث كنت أزوره وهو يتابع تخصصه في الفلسفة وقبل أن يعود محاضراً في الجامعة الأميركية صوب نهاية الثمانينات.

8 - محمود شريح: مختصر مؤلف هيجل فينومينولوجيا الروح الحضارة للنشر، القاهرة 1995.

9 - وائل غالي شكري: نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2003.

10 - يعقوب والد القاسم: الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة 2003.

11 - هيربرت ماركيز: العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1970. هذا وقد ترجم إبراهيم فتحى دراسة ماركيز عن انطولوجيا هيجل، دار التنوير بيروت، وكتب حسن حماد عن النظرية النقدية عند ماركيز دار التنوير، بيروت 1993.

12 - كتب حسن حنفي عدة دراسات حول هيجل وحول ما كتبه ماركيز عنه هي: هيربرت ماركيز العقل والثورة، الجزء الأول مجلة الكاتب مايو 1970، والثاني يونيو 1970، وهيجل والفكر المعاصر، مجلة الفكر المعاصر، سبتمبر 1970، ومحاضرات في فلسفة الدين لهيجل، تراث الإسطائية المجلد الثامن، العدد الرابع فبراير 1971، وقد نشرت هذه الدراسات جميعاً مع غيرها في كتابه قضايا معاصرة، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، القاهرة. د.ت. وعاد وكرر الكتابة عنه في الفصل الرابع من كتابه: مقدمة في علم الاستغراب، المطبعة الفنية القاهرة.

13 - تضمن الفكر المعاصر، العدد 67 سبتمبر 1970 هيجل في القرن العشرين، دراسات متعددة لكل من: فؤاد زكريا: هيجل في ميزان النقد، جلال العشري: هذا الفيلسوف حياته هي كتاباته، يحيى هويدى: الثورة الهيجلية، حسن حنفي: هيجل والفكر المعاصر، فؤاد مرسى: الدولة عند هيجل، على أدهم: هيجل وفلسفة التاريخ، حسين فوزى النجار: التاريخ والشعور بالحربة، أميرة مطر: هيجل وفلسفة الجمال، مراد وهبه: هجرة هيجل

- إلى روسيا، عبد الفتاح الديدي: إشعاعات هيغل في إنجلترا وأمريكا، مجاهد عبد المنعم: محاولة لرسم صورة لهيغل ماركسي، أديب ديمتري: قراءة لينين لهيغل، مع عدة مقالات مترجمة وقاموس المصطلحات الهيجلية أعده إمام عبد الفتاح إمام.
- 14 - راجع محمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم، في مجلدين، نشر كلية دار العلوم، القاهرة. ومحمد لطفى جمعه: شاهد على العصر، الجزء الثاني مخطوط. راجع كتابات على الغناتي في مجلتى النهضة الفكرية القاهرة، أعوام 1931-1934 ومجلة الهلال القاهرية في نفس الفترة.
- 15- كمال عبد اللطيف: سلامة موسى وإشكالية النهضة. المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، دار الفارابى بيروت 1982 ص 217، 218، 219 وأيضاً صفحات 251-254.
- 16- رفعت السيد: تاريخ الحركة الاشتراكية، الجزء الأول، دار الفارابى بيروت 1972، ص 88 واليسار المصرى، دار الطليعة، بيروت 1972، راجع ما كتبناه عن الغناتي فى: الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990.
- 17- فرانسوا شاتليه: هيغل، وزارة الثقافة السورية، دمشق 1976، المقدمة ص 6.
- 18- الياس مرقص: مقدمة ترجمة كتاب جاروردي: فكر هيغل، بيروت لبنان د.ت.
- 19- راجع زكى نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1963 ص 361، 370.
- 20- زكريا إبراهيم: المنهج الجدلى عند هيغل، الفكر المعاصر، العدد 62، أبريل 1970 ص 73.
- 21- قدم إمام عبد الفتاح محاضرة حول تجربته مع هيغل نشرناها فى العدد السابع من مجلة أوراق فلسفية مع دراسة لنا عن إمام عبد الفتاح والدراسات الهيجلية العربية. وقد توسع الدكتور إمام فى النص المنشور بالمجلة وصدر فى كتاب بنفس العنوان ونحن هنا لا نعيد ما كتبناه عنه فقد كان عرضاً عاماً لجهود بينما هدفنا هنا هو الحديث عن هيجلية إمام عبد الفتاح الأرسطية، التى أشار إليها فى كتابه، ص 6 وتحت عنوان دراسة هيغل بعقلية أرسطية وأعاد تأكيد هذا الفهم الذى صاحبه مدة سنتين من بداية الدراسة. ص 24.
- 22- أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان فى فلسفة فويرباخ، دار التنوير، بيروت 2005، ص 6.
- 23- راجع إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلى عند هيغل، دار المعارف القاهرة 1968.
- 24- زكريا إبراهيم: المنهج الجدلى عند هيغل، ص
- 25- إبراهيم فتحى: مقدمة ترجمة كتاب ماركيزو نظرية الوجود عند هيغل، ص 113-114. وانظر أيضاً مجاهد عبد المنعم مجاهد: سوف يخرج هيغل من بين القوسين فى هيغل قلعة الحرية.
- 26- إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيغل فى ثلاث مجلدات، المجلد الأول جدل الفكر، المجلد الثانى جدل الطبيعة، الثالث جدل الإنسان، دار التنوير بيروت 1985 الطبعة الثانية 1993 ثم صدر هذه المجلدات ضمن سلسلة المكتبة الهيجلية الإعداد 8، 9 مكتبة

- مدبولى القاهرة 1996. انظر تحليلنا لهذا العمل مجلة أوراق فلسفية، العدد 7، ص 299-316. هذا وقد سبق للدكتور مصطفى صفوان أن نشر فى عدد الفكر المعاصر المخصص لهيجل ترجمة للجزء الأول من فينومينولوجيا ثم أصدرت دار الطليعة فى بيروت هذا الجزء الأول تحت عنوان علم ظهور العقل 1981 وقد صدرت ترجمة كاملة عن الألمانية للتونسي العونلى ضمن إصدارات المنظمة العربية للترجمة ببيروت 2006.
- 27- ولتر ستيس: فلسفة هيجل، دار الثقافة، القاهرة والطبعة الثانية فى مجلدين، دار التنوير، بيروت 1983، ثم فى العدين 3-4 من سلسلة المكتبة الهيجلية، مدبولى، القاهرة 1996.
- 28- ونشير هنا إلى ترجمات إمام المختلفة لنصوص هيجل وأهم الدراسات حوله: محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل فى التاريخ، دار الثقافة بالقاهرة 1973 ودار التنوير 1980 والجزء الثانى: العالم الشرقى، المكتبة الهيجلية 1985 وأصول فلسفة الحق، العدد الخامس من المكتبة الهيجلية، مكتبة مدبولى، القاهرة 1996، موسوعة العلوم الفلسفية، دار التنوير 1983 مكتبة مدبولى 1996، ظاهريات الروح، مع مقدمة ودراسة، دار قباء، القاهرة 2002. هذا فيما يتعلق بالترجمة إضافة إلى مؤلفاته المختلفة حول هيجل مما يسمى بحق المكتبة الهيجلية. وفى السياق نشير إلى ترجمة كل من جورج طرابيشى لعلم الجمال فى عدة مجلدات الذى صدر عن دار الطليعة ببيروت ومجاهد عبد المنعم مجاهد لمحاضرات فى فلسفة الدين، الصادر عن دار الكلمة بالقاهرة 2001.
- 29- إمام عبد الفتاح إمام: مقدمة ترجمته لكتاب هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ. انظر الصفحات من 25-39 من طبعة مدبولى وكذا دراستنا عنه أوراق فلسفية، العدد 7 ص 309.
- 30- إمام عبدالفتاح إمام: مقدمة ترجمته كتاب هيجل تاريخ الفلسفة، المقدمة.
- 31- مصطفى صفوان: علم ظهور العقل، دار الطليعة، بيروت 1981 يقول: 'نفنى إلى هذه الترجمة ما يشبه الرغبة فى تجديد الثقة باللغة العربية ص5، ويقول: 'أقبلت على ترجمته أملاً فى استئناف الصلة بين اللغة العربية والفكر الغربى بعد أن انقطعت أو كادت منذ نقل أرسطو إليها ثم رغبة فى اكتشاف ما تدخره لغة الضاد من طاقات تتسع لأساليب الفكر الحديث بدت لى فى خضم النكبات التى نزلت بالوطن العربى ألزم من طاقات البترول' ص7. وبيانات ترجمات إمام نجدها فى هامش 25 حيث تتاولناها بالتفصيل.
- 32- هيجل: حياة يسوع، ترجمة جرجس يعقوب، دار التنوير، بيروت، 1984.
- 33- هيجل: محاضرات فى فلسفة الدين ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة القاهرة فى 9 أجزاء.
- 34- هيجل: فينومينولوجيا الروح ترجمة ناجى العونلى المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2006، ويقدم العونلى لترجمته بدراسة مستفيضة حول فلسفة هيجل وظاهريات الروح تتناول على التوالى: فكرة فينومينولوجيا الروح وسابقتها النظرية، مبنى فينومينولوجيا

- الروح، فينوميولوجيا من النسق الهيجلي، ترجمة المفاهيم الهجلية.
- 35- ومن الدراسات الهيجلية التي نقلها إمام عبد الفتاح إلى العربية بعد كتاب ولتر ستيس المذكور كتاب ميشيل متياس: هيجل والديمقراطية، دار الحداثة بيروت 1990 ومكتبة مدبولي 1996 وكتاب ميخائيل انود: معجم المصطلحات الهيجلية المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2001، وكتاب ليو سبنسر هيجل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002 ثم كتاب ريتشارد كرونر: تطور هيجل الروحي، دار قباء، القاهرة 2003.
- 36- شارل مالك: المقدمة سيرة ذاتية فلسفية، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية 2001.
- 37- هشام شرابي: صور الماضي، دار ولسون، بيروت.
- 38- ناصيف نصار: قراءة نقدية في سيرة ذاتية، دار النهار، بيروت.
- 39- شارل مالك: المقدمة، ص 305 سوف نضع اقتباساتنا من الآن لكل عمل داخل المتن بين قوسين.
- 40- نور الدين الشامي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، تونس 2005، ص 336.
- 41- المصدر السابق، ص 339.
- 42- حسن حنفي: محاضرات في فلسفة الدين لهيجل في قضايا معاصرة في الفكر العربي، دار الفكر، القاهرة د.ت ص 171. تظهر متابعة حنفي في هذه الدراسة لماركيوز أنه بعد بيانه للجوانب التي يدعوها تقديمية يذكر تبريره للعقائد ومعارضته مناهج النقد التاريخي وفلسفة التتوير وأن فكره لا يخلو من عنصرية كامنة وقومية شوفينية يقول: وهو فيلسوف التبرير للأوضاع القائمة وقد يخفف من هذا النقد ما حاوله ماركيوز إعادة تفسير النفي عند هيجل واعتبره رفضاً سياسياً ومن ثم كانت فلسفة هيجل في نظره أساساً فلسفة رفض لا فلسفة تبرير / قضايا معاصرة، ص 216.
- 43- حسن حنفي مقدمة في علم الاستغراب، المطبعة الفنية، القاهرة، ص 341.
- 44- حسن حنفي: قضايا معاصرة، ص 257.
- 45- حسن حنفي: المصدر السابق، ص 245.
- 46- نفس الموضوع السابق.
- 47- انظر دراستنا حسن حنفي ونقاده في جدل الأنا والآخر إشراف الدكتور أحمد عبد الحلیم عطية، مكتبة مدبولي الصغير القاهرة 1996.
- 48- حسن حنفي: قضايا معاصرة، ص 228.
- 49- زكريا إبراهيم: المنهج الجلي عند هيجل، الفكر المعاصر، العدد 62 أبريل 1970. ص 67.
- 50- مجاهد عبد المنعم مجاهد: سوف يخرج هيجل من بين القوسين، في هيجل قلعة الحرية، سعد الدين للطباعة والنشر، بيروت 1985، 134-135.
- 51- حسن حنفي: قضايا معاصرة ص 261.
- 52- انظر حسن حنفي المصدر السابق صفحات 228، 229، 230، 232، 239.
- 53- المرجع السابق ص 240.

- 54- حنفى، ص 172.
- 55- حنفى، ص 468.
- 56- حسن حنفى، ص
- 57- انظر يوسف سلامة: مفهوم السلب عن هيجل، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2001، ص 21 هـ 1.
- 58- فؤاد زكريا: مقدمة ترجمة كتاب ماركيز العقل والثورة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1970.
- 59- إبراهيم فتحى مقدمة ترجمة كتاب ماركيز: نظرية الوجود عند هيجل دار التنوير، بيروت 1984، ص 24.
- 60- فتحى المسكينى: هيجل ونهاية الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1997، ص 12-13.
- 61- فتحى المسكينى: الهوية والزمان، دار الطليعة، بيروت، ص 8، 9، 41.
- 62- عبد السلام بنعبد العالى: هيدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف دار التنوير بيروت وأنظر أيضاً كتابه ضد الراهن، دار توبقال، الدار البيضاء 2005، ص 43-48.
- 63- شادية درورى: خفايا ما بعد الحداثة ودور كوجيف فيها، دار الحوار، بيروت 2006.
- 64- المصدر السابق ص 28.
- 65- نفس المصدر.
- 66- ميرلوبونتى: الوجودية فى فلسفة هيجل، ترجمة عبد الفتاح الديدى فى كتابه القضايا المعاصرة فى الفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1967، ص 183-200.
- 67- مصطفى زيور : جدل الإنسان بين الوجود والاعتراب، مجلة الفكر المعاصر، العدد 46 ديسمبر 1968، وكتاب فى النفس، القاهرة ص 28-48.
- 68- المصدر السابق ص 32.
- 69- سيد البدوى: جاك لكان: تاريخ حياته، مجلة أوراق فلسفية، العدد 16 ص 196.
- 70- المصدر نفسه، ص 208.
- 71- رشا عبد الفتاح الديدى: التحليل النفسى البنيوى للمرأة بين لكان والنسوية، أوراق فلسفية 16 ص 258.
- 72- منال شحاته: مصطلحات لكانية، أوراق فلسفية 16 ص 266.
- 73- مصطفى زيور: جدل الإنسان بين الوجود والاعتراب ص 42.
- 75- نفس الموضوع.
- 76- المرجع السابق ص 47.

أوروبا وخلص العالم عند هيجل

د. محمد مجدى الجزيرى

إذا كانت أوروبا قد بدت عند هيجل مركز تاريخ العالم، فأنها بدت أيضاً حقيقة العالم، فلكى تدرس العالم عند هيجل، وتتعرف على حقيقته، فلن يتسنى لك ذلك ما لم تتخذ انطلاقتك ومنتهاها من أوروبا، فهى نقطة انطلاق تنظر منها إلى ما سبقها، ونقطة انتهاء تصل إليها ويصعب عليك أن تتجاوزها فى فلسفة هيجل. فكل شئ فى العالم بمقدورك أن تتركه لو انطلقت من دراسة أوروبا دراسة فلسفية متعمقة، وأيضاً دراسة تاريخية، وإذا كان التاريخ يُشكل بعد محورياً فى فلسفة هيجل، باعتبار أن فلسفته لم تنطلق من العقل المجرد بقدر ما انطلقت من العقل الباطن فى التاريخ، أو بعبارة أخرى إذا كان التاريخ عند هيجل أشبه بالمشروع التمهيدى للمعرفة المطلقة أو المنطق التأملى للفلسفة أو كما قال كوجيف أن الإدراك الحقيقى للعالم هو فى صميمه الإدراك التصورى للفلسفة، إذا كان التاريخ قد بدأ على هذا النحو، فبوسعنا القول أن العقل عند هيجل أصبح أوربياً خالصاً، كما أصبح التاريخ بالتالى أوربياً خالصاً، فالعقل الأوربى هو صانع التاريخ، والتاريخ بدوره يخضع فى تكشفه وحركته وتطوره لحركة العقل الأوربى وحده، وهكذا بدت فلسفة التاريخ عند هيجل فلسفة أوربية خالصة قالباً وقالباً، فأوروبا هى القوة الوحيدة الدافعة والمفسرة لحركة التاريخ. ومن هنا كان المؤرخ بيتر جران محقاً إلى حد كبير عندما أكد فى دراسته ما بعد المركزية الأوربية أن الفيلسوف الألمانى هيجل يعد المنظر الأكبر فى القرن التاسع عشر لفكرة المركزية الأوربية، فقد افترض هيجل أن الحضارات زالت جميعها ولم يبق منها سوى حضارة واحدة هى حضارة بروسيا، فنمو حضارة بروسيا، والحضارة الأوربية بالتالى، يمثل خلاص العالم بأسره، وزعم المؤرخون الذين أدعوا السير على درب هيجل أن أوروبا كانت ولا تزال مركز تاريخ العالم، وأصبحت المركزية الأوربية، بالتالى هى النموذج البحثى السائد فى دراسات تاريخ العالم.

وإذا بدت العولمة فى الفكر المعاصرة أشبه بمحاولة لصب العالم فى قالب واحد، يراه البعض قالباً أمريكياً خالصاً، فإن فلسفة هيجل تبدو وكأنها قد مهدت لها

وأن لم تكثف بالدعاوى والتحليلات البسيطة التي قدمتها العولمة وإنما تجاوزتها إلى نظرة فلسفية تتسم بالعمق والأصالة حتى وأن اختلفت معها وبالتالي تصعب المقارنة بين الشعارات والتحليلات والتطبيقات السياسية العملية التي تتضمنها كتاب "نهاية التاريخ" لفوكوياما في تكريسها صعود النظام الرأسمالي الليبرالي الذي تنتزعه الولايات المتحدة الأمريكية، وبين العمق الفلسفي والتاريخي الذي اتسمت به مؤلفات هيجل في تأصيلها مقولة نهاية التاريخ باكتمال تجلي المطلق في دولة بروسيا والحق أن هيجل كان أول من أمد أن في كل عصر من عصور التاريخ يوجد شعب واحد فقط يعد الممثل الحقيقي لروح العالم، وصاحب السيادة والهيمنة على غيره من الشعوب، وتفسير ذلك أن روح العالم في اندفاعها الخلاق تحدد لكل شعب دوراً محدداً، وهكذا يتولى كل شعب في التاريخ العالمي السيادة بدوره، لكنه لا يستطيع أن يقوم بمهمته في بلورة المبادئ والقيم العليا للعصر إلا مرة واحدة. ومثل هذا الحق المطلق يعنى تحمله مسئولية المرحلة الحالية من تقدم روح العالم، باعتبار أن أرواح الشعوب الأخرى تصبح محرومة من أى حق في هذه المرحلة شأنها شأن العصور الماضية. فليس لها الحق في مواجهة الشعب الذي يعد في لحظة تاريخية المنفذ الوحيد والتجسيد الحقيقي لروح العالم. وهكذا فإن تجسد روح العالم في بروسيا يعد في لحظة تاريخية معينة يعنى سلب بقية الشعوب ما عدا بروسيا من هذا الحق. كما أن نهاية التاريخ عند فوكوياما في عالمنا المعاصر يعنى حق أمريكا وحدها دون غيرها في قيادة العالم. في اللحظة التاريخية الراهنة.

لكن مقولة نهاية التاريخ عند هيجل لم تكن مجرد مقولة سياسية أيديولوجية، وأن يصعب تجاهل مثل هذا البعد في تصورهما، بل هي أيضاً مقولة انطولوجية ابستمولوجية اكسيولوجية، وهي أيضاً مقولة تاريخية دينية. وهي ثمرة لكل الأبعاد والزوايا التي طالتها الفلسفة الهيجلية. ففي مجال فلسفة التاريخ عند هيجل نجد دراسة متعمقة لتطور العقل عبر مراحل الحضارات المختلفة. بدءاً من مرحلة الحضارة الشرقية القديمة ثم الحضارة اليونانية والرومانية وصولاً إلى الحضارة الجرمانية وهي أكثر الحضارات اكتمالاً من وجهة نظر هيجل.

وفى مجال الفكر السياسى ودراسة الدولة نجد هيجل يتتبع مسيرة الحرية الإنسانية، فالشرق لم يعرف ولا يزال حتى اليوم سوى شخصاً واحداً هو الحر، أما العالم اليونانى والرومانى فقد عرف أن البعض أحرار، على حين أن العالم الجرمانى عرف أن الكل أحرار، وهكذا تكتمل الحرية فى العالم الجرمانى وحده، فالحكم الاستبدادى هو نموذج الحكم فى العالم الشرقى القديم، والحكم الديمقراطى هو نموذج الحكم فى العالم اليونانى والرومانى.

وإذا كانت الديانة السائدة فى الحضارة الشرقية القديمة هى الديانة الطبيعية، فإن الديانة الفردية تسود الحضارة اليونانية القديمة، وأخيراً تأتى الديانة المطلقة وهى ديانة المسيحية وتعد فى رأيه أكمل الديانات، فانه - على حد قول هيجل - قد كشف فى الدين المسيحى وحده عن نفسه وعرفنا كيفية إدراك ماهيته، وبالتالي لم يعد وجود الله وجوداً خفياً أو سراً يصعب كشفه بل أصبحت معرفة الله أمراً واجباً، وهنا يأتى دور التاريخ الذى يمكننا من تفهم مساره الذى يتكشف لنا فى تاريخ العالم، وبالتالي فإن الله عند هيجل هو التاريخ بعينه. فالفكرة الأساسية التى اتسمت بها فلسفة هيجل - كما لاحظ الفيلسوف الألمانى ارنست كاسيرر - هى توحيدها بين العنصرين التاريخى والدينى، فالفلسفات المثالية السابقة على هيجل بدءاً من أفلاطون وصولاً إلى كانط أكدت ضرورة التفرقة بين عالم الحس وعالم العقل. ومن هنا أصبح الدين عند هيجل يمثل وعى الإنسان كما يمثل وعى الله بنفسه كما يتجلى فى الطبيعة وفى الإنسان خلال التاريخ. وبالتالي فانه عند هيجل لم يعد مرادفاً للطبيعة كما كان عند اسبينوزا، بل أصبح مرادفاً للتاريخ، فالحياة الحقّة لله والفكرة تبدأ بالتاريخ وليس التاريخ مجرد مظهر لله. فليس لله تاريخ فحسب، بل أنه والتاريخ حقيقة واحدة، أى الله هو التاريخ ذاته. ولم يكتف هيجل بالتوحيد بين التاريخ والدين، بل وحد أيضاً بين الدولة والتاريخ، فالدولة تحقق التوافق بين المصلحة الخاصة والعامة. فالدولة أداة تحقيق المصلحة الكلية الشاملة وسط أفعال ومصالح فردية. وتحقق الدولة هذا الهدف عبر تطورها التاريخى. وإذا كانت الدولة روح التاريخ، فإنها من ناحية أخرى تمثل صورة الله عند هيجل، أنها روح

العالم مجسدة. ومن هنا ذهب هيغل في كتابه محاضرات في فلسفة الدين إلى القول بأن الدولة والدين شئ واحد.

وهكذا تتضح دلالة دراسة البعد التاريخ في فلسفة هيغل، بل يمكن القول بأنه يشكل روح فلسفته وجوهرها. ودراسة البعد توضح لنا مسار الحضارات ومسار الأديان ومسار النظم السياسية ومسار الفكر الفلسفي، وهو مسار واحد من الشرق إلى الغرب، والمرحلة الأولى التي ينبغي أن تبدأ منها الحضارات وبيدأ منها التاريخ هي مرحلة حضارات الشرق القديم، وهنا يتبدى الاستغراق التام في الطبيعة، وبالتالي تنشأ الديانة الطبيعية وتتمثل في تأليه موضوعات الطبيعة، وتصبح الصفة الغالبة عليها إنها ديانات خوف ورهبة، مجرد خشوع للظواهر الطبيعية، وتظهر النظرة الشرقية لله باعتباره جوهرأ، فالله هو الجوهر المطلق، الحقيقة الوحيدة، وكل شئ عداه، والذي هو حقيقي، ليس حقيقياً في ذاته، ليس له وجود حقيقي من ذاته، أن الحقيقة الوحيدة هي (الله) وحده، وهو الجوهر المطلق. وبذلك تبدو الحضارات الشرقية القديمة عاجزة عن إدراك الروح، وتبدو الحياة السياسية في الحضارة الشرقية معبرة عن حرية عقلية منحققة تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هي طفولة التاريخ، فالأشكال الجوهرية تؤلف الصروح الرائعة للإمبراطوريات الشرقية التي نجد فيها جميع التنظيمات والأوامر العقلية، ولكن بطريقة يظل فيها الأفراد مجرد أحداث عارضة فحسب، إذ يدور هؤلاء الأفراد حول محور واحد هو: الحاكم الذي يتربع على رأس الدولة بوصفه أباً للجماعة. لا بوصفه مستبداً بالمعنى الموجود في الدستور الإمبراطوري للروماني، إذ عليه أن يفرض ما هو جوهرى وما هو أخلاقى بالقوة، كما يدعم تلك الأوامر الجوهرية القائمة في المجتمع بالفعل. وهنا تكمن عظمة التصور الشرقى في الفرد الواحد بوصفه ذلك الوجود الجوهرى الذى ينتمى إليه كل شئ، بحيث لا يكون لأى فرد آخر وجود منفصل، أو يرى نفسه منعكساً فى مرآة حريته الذاتية. وبوسعنا أن نجد جميع عناصر الدولة الكاملة، حتى عنصر الذاتية، لكنها لا تتسجم بعد مع الوجود الجوهرى العظيم، ذلك لأنه خارج نطاق السلطة الواحدة. وهكذا تبدو الحضارات الشرقية القديمة عاجزة عن إدراك الروح،

وكل ما عرفته هذه الحضارات هو أن شخصاً معيناً حراً، على الرغم من أن حريته مجرد نزوة أو انفعال أو عرض من أعراض الطبيعة، ومن ثم فالشخص الواحد ليس إقطاعية، وتقابل هذه المرحلة مرحلة الوعي الحسى على مستوى الروح.

وتأتى المرحلة الثانية بمقدم العالم اليونانى الذى يمكن تشبيهه بمرحلة المراهقة، هنا نجد فكرة الله يتحول من كونها جوهرأ إلى روح، وفى هذه المرحلة نجد فرديات تتشكل وتكون الأخلاق مبدأ، كما كانت فى آسيا، لكنها أخلاق تعبر عن الفرد، وتدل بالتالى على إرادة الأفراد الحرة، فهنا إذن وحدة بين الأخلاق والإرادة الذاتية، أو مملكة الحرية الجميلة، ولكنهم، وكذلك الرومان لم يعرفوا سوى أن البعض فقط أحرار لا الإنسان بما هو إنسان، وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك، ولهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء، وكانت حياتهم بأسرها والاحتفاظ بحريتهم مرتبطاً بنظام الرق ارتباطاً وثيقاً، وهى مجرد حادثة عرضية عابرة ونمو محدود من جهة أخرى، كما فرضت من ناحية أخرى عبودية صارمة على ما إنسانى، وهذه المرحلة تشكل مرحلة الوعي بالذات وإذا كانت الحضارة اليونانية تتأخر مرحلة المراهقة فى تطور الكائن البشرى، فإن الحضارات الرومانية تمثل الجهد الشاق الذى يبذله التاريخ فى رجولته. وأخيراً تأتى مرحلة الحضارة الجرمانية، أو نهاية التاريخ عند هيجل. فالأمم الجرمانية بتأثير المسيحية أول الأمم التى تصل إلى وعى بأن الإنسان بما هو إنسان حر. وأن حرية الروح هى التى تؤلف ماهيتها، وقد ظهر هذا الشعور أول ما ظهر فى قلب الدين، وهو أعمق منطقة للروح، ولكن إدخال هذا المبدأ فى مختلف العلاقات السائدة فى العالم الفعلى، ينطوى على مشكلة أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ، وهى مشكلة يحتاج حلها وتطبيقاتها إلى عملية ثقافية قاسية الأمد. والدليل على ذلك هو أن الرق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة، ولم تتخذ الحكومات والديساتير تنظيمياً معقولاً أو تعترف بالحرية أساساً لها، فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلاً تاماً، أو جعله يتغلغل فى المجتمع، وهو عملية تعد هى والتاريخ ذاته شيئاً واحداً. وتتبدى المسيحية عند هيجل باعتبارها الديانة الوحيدة

التي تتفق تماماً مع فكرة الدين. فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية فى فكرة الدين فى كل واحد. ومع ذلك فهذه اللحظات موجودة فى حالة انفصال فى ديانات أخرى فى العالم وتظهر اللحظات المنعزلة فى الديانات المختلفة التى هى مراحل أساسية فى فكرة الدين ولا تظهر هذه المراحل اتفاقاً وإنما تطور الفكرة نفسها من خلالها تطوراً جدلياً حتى تصل فى النهاية إلى التحقيق الكامل فى المسيحية، وبالتالي فهذه الديانات الأخرى هى جوانب منعزلة من الحقيقة تتجمع فى كل عيني واحد فى الديانة المسيحية.

وهنا تصل شيخوخة الروح أى نضجها وقوتها الكاملة، لكن المسيحية ليست إلا بذرة فحسب بغير تطور سياسى أو قومى، ولا بد من النظر إليها على إنها تبدأ من التعارض الهائل بين المبدأ الدينى والروحى، وبين العالم السواقى البربرى، فالروح بوصفها الوعى بعالم باطن، تكون هى ذاتها، فى البداية على صورة مجردة، ومن ثم فإن كل ما هو دنيوى يستسلم للفظاظاة والعنف الأهوج، وهذا يعتبر المبدأ الإسلامى عند هيجل أو روح التنوير فى العالم الشرقى أول مبدأ يقف فى وجه هذه البربرية وهذه النزوة كما أنه يطور نفسه بعد المسيحية، وبطريقة أسرع منها.

ذلك لأن المسيحية احتاجت إلى ثمانية قرون لكى تنمو وتصل إلى شكل سياسى ولم يصل مبدأ العالم الجرمانى المتمثل فى المسيحية إلى مرحلة الواقع العينى إلا فى تاريخ الأمم الجرمانية، وفى البداية ظهر التعارض بين المبدأ الأخلاقى فى مملكة الروح وبين البربرية الوحشية الفظة فى مملكة الزمان، وكان من الواجب على المملكة الدنيوية (مملكة الزمان) أن تنسجم مع المبدأ الروحى، وكان على القوة الدنيوية التى تخلت عنها الروح أن تتلاشى أولاً أمام القوة الكنسية بوصفها ممثلة للروح. لكن كلما هبطت الأخيرة وانحط قدرها إلى درجة الدنيوية المحض، فقدت أثرها بضياع المميز ورسالتها الخاصة، ومن هذا الفساد للعنصر الكنسى تحققت الصورة العليا للفكر العقلى، وعندما ارتدت الروح إلى نفسها انتجت نتاجها فى إطار عقلى وأصبحت قادرة على تحقيق المثل الأعلى للعقل من المبدأ الدنيوى وحده، وهو ما حدث بفضل عناصر الكلية التى تتخذ من مبدأ الروح أساساً

لها وبفضلها أقيمت مملكة الفكر على نحو فعلى وعينى، وبذلك تلاشى التعارض بين الكنيسة والدولة، وعاد الروحي إلى الارتباط بالديوى، ولم تعد الدولة تشغل مركزاً أدنى من الكنيسة ولا خاضعاً لها، كما أن الكنيسة لم تعد تحتفظ لنفسها بمميزات خاصة. ولم يعد الروحي غريباً عن الدولة، الحرية قد وجدت لنفسها الوسائل التى تحقق بها مثلها العليا، أى وجودها الحقيقى. وهنا اكتمل تجلى المطلق فى الدولة الجرمانية بروسيا.

والفلسفة بدورها تظهر فى التاريخ حيث تتوافر الدساتير الحرة، ففى العالم لاشرقى ليس من الوارد الكلام عن الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، أن شرط الفرد، الخاص، هو أن يكون سلبياً فقط بالنسبة إلى الجوهرى. وأن أرفع نقطة يمكن أن يبلغها فرد من هذا النوع هى السلام الأبدى الذى يكمن فقط فى كون الفرد ينعدم فى المادة، والوعى يتلاشى ويمحى، ومن ثم ينعدم الفرد إن طالما أن الأفراد لم يبلغوا هذا الخلاص، السلام، وما يزالون موجودين وجوداً دنيوياً فإنهم يكونون خارج هذه الوحدة بين الجوهرى والأبدى، ويكونون فى الشرط، التعيين الذى هو شرط الحرمان من الروح، أنهم يفتقرون إلى الجوهر، ومن حيث الحرية السياسية فإنهم محرمون من الحقوق، إذا ليس للإرادة هنا أى شئ جوهرى، وإنما هى متعينة من جراء الاعتبار والعرض فى الطبيعة - هذه حالة تفتقر داخلياً إلى الوعى. هذا هو الشرط الأساسى للطبع الشرقى، ليس هناك حرية سياسية، حق، أخلاق حرة، وعى محض، فكر. وحتى يظهر ذلك كله، لابد من بروز الذات كوعى فى مواجهة المادة الجوهرية وبالتالي يتم الاعتراف بها على هذا النحو، أن العلم بذاته غير موجود فى الطابع الشرقى، الذات غير موجودة فيه لذاتها وليس لها بذاتها أية قيمة فى وعيه الذاتى. الذات الشرقية يمكن أن تكون عظيمة، كريمة، سامية، ولكن النقطة الرئيسة هى أن الفرد ليس له حقوق البتة وأن ما يفعله بنفسه هو من تعيين الطبيعة أو الاعتبار. فليس الكرم وسمو النفس وأعظم الاستعدادات لدى الشرقى إلى من صنيع خاطر وبالنتيجة من صنع المصادفة، هناك غياب للحق والأخلاق اللذين لهما قيمة بالنسبة إلى كل فرد، وبهما يتم الاعتراف بكل شخصى.

المنهج الجدلي عند هيغل

تأليف: إمام عبد الفتاح إمام نقد: زكريا إبراهيم^(*)

إذا كان العالم الفلسفي قد شهد في الأعوام القليلة الماضية أفول نجمين لامعين من نجوم الدراسات الهيجلية، ألا وهما الكسندر كوجيف A. Kojève، وجان هيبوليت J. Hyppolite فإنه قد ظفر - مع ذلك - في العامين الأخيرين (1968-1969) بعدد هائل من الأبحاث الفلسفية الممتازة عن هيغل، والفلسفة الهيجلية والأتباع الهيجليين، والمنهج الجدلي بين أنصاره وخصومه.. الخ. وربما كان من حسن الطالع عندنا أن تحظى المكتبة العربية بكتاب أو كتابين في الفلسفة الهيجلية، خصوصاً وأن الكتابة عن "هيغل" جهد فلسفي شاق لا بد من أن يكون قد عرفه كل من تصدى لنقل أي أثر من آثار هيغل إلى العربية. وهذا ما أشار إليه مؤلف الكتاب الذي نحن بصدده حينما كتب يقول في مقدمته: "لا بد لي في النهاية أن أشير إلى صعوبة الفلسفة الهيجلية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة.. ولن اذكر هنا ما أورده شراحه عن تعقد أسلوبه وجفافه، لكنني.. سأحتكم إلى هيغل نفسه، وهو أول من يعترف صراحة بهذه الصعوبة: فقد كتب إلى أحد أصدقائه بعد ظهور الطبعة الأولى من "ظاهريات الروح" عام 1807 يقول: "أنى لأمل أن أتمكن في الطبعة الثانية من ظاهريات الروح أن أخفف مما تحمله السفينة من حجارة، حتى تستطيع العوم في سهولة ويسر". فإذا كانت ظاهريات الروح تحمل حجارة، فما الذي يحمله المنطق إذن؟" (مقدمة كتاب، ص 16-17).

ونحن نقول إن الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام قد بذل - بدوره - جهداً غير قليل في التخفيف من حمولة السفينة الهيجلية، والعمل على الدفع بها إلى الإمام، فضلاً عن أنه قد آلى على نفسه منذ البداية أن يقدم لنا المنطق الهيجلي بأسلوب عربي مشرق، ولغة رصينة زريئة. وربما كان من بعض أفضال الأستاذ إمام على الدراسات الهيجلية عندنا، أنه قد فتح السبيل أمام غيره من الباحثين لارتياح "العالم

^(*) نشرت هذه الدراسة في الفكر المعاصر القاهرية العدد 62 أبريل 1970 حين صدور كتاب

إمام عبدالفتاح إمام المنهج الجدلي عند هيغل.

الهيجلى" بروح المكتشف المتمهل المتحقق، وعقلية الباحث المتأمل المدقق. والواقع أن القارئ الذى يتوقف عند بعض عبارات المؤلف فى المقدمة المشار إليه، لا يسعه سوى أن يشيد بذلك التواضع الكبير الذى تكشف عنه كلمات كهذه "إذا كان "فكتور كوزان" قد وصف الموسوعة بأنها مخيفة وأنها أرهقته إرهاقاً بالغاً فى قراءاتها، فقد يغفر لى ذلك بعضاً مما وقعت فيه من أخطاء. ومهما يكن من شئ، فلا يسعنى فى النهاية إلا أن أردد عبارة الكاتب الصينى الذى قال: "لو أردت لكتابى هذا الكمال، ما انتهيت منه إلى الأبد..." (ص17). ولا بأس من نذكر القارئ هنا بأن صاحب هذا البحث قد قضى أكثر من ثمانية أعوام، قرأ خلالها المئات من الكتب عن هيجل، والمنطق الهيجلى، والجدل بين هيجل وماركس... الخ.

وأن نظرة واحدة يلقيها القارئ على محتويات الكتاب لهى الكفيلة بأن تظهره على "جدية" هذا البحث: فإن الكاتب يقسم كتابه إلى أربعة أبواب، يطلق على الباب الأول منها اسم "معالم على الطريق"، ويتناول فيه بالبحث العلاقة بين المنطق والجدل، ثم مصادر الجدل الهيجلى، بينما نراه يعرض فى الباب الثانى منها (وهو المسمى باسم "شعاب الطريق") لدراسة الصلة بين المنهج الجدلى ونظرية المعرفة، وتحديد معنى المقولات، لكى لا يلبث أن يحدثنا فى الباب الثالث منها (وهو الموسوم باسم "طريق الجدل" و"الماهية" و"الفكرة الشاملة"، حتى إذا ما بلغ الباب الرابع والأخير (وهو المعنون باسم "نتائج وآثار") راح يحدثنا عن الجدل الماركسى وعلاقته بالجدل الهيجلى، لكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى تقييم شامل للمنطق الهيجلى، بعد استعراض واف لمواقف الأنصار والخصوم على السواء من هذا المنطق. وواضح من هذا التبويب أن دراسة الباحث لموضوعه دراسة منهجية منظمة تكشف عن عقلية منطقية مترابطة، وتتم عن رغبة صادقة فى استيفاء شتى جوانب الموضوع.

وإذا كان أرسطو قد قال من قديم الزمن: "أن الباحث الذى لا يبدأ بتحديد موضوعه هو كالسائر الذى لا يدرى إلى أية جهة يريد أن يتوجه" فليس بدعا أن نجد الأستاذ إمام يبدأ بحثه الأكاديمى بتحديد موضوعه، فيقول: "موضوع هذا البحث هو المنهج الجدلى عند هيجل، وهو بالصورة التى سنعرضها يحتاج إلى

قليل من الإيضاح، فقد ذهبنا في هذا البحث إلى أن المنهج الجدلي عند هيجل هو المنطق نفسه، وليس مجرد "صورة" طبقها هيجل في المنطق، كما طبقها في جوانب أخرى من فلسفته... (ص 21). وهذه القضية الأصلية التي تقوم عليها كل رسالة الباحث تتعارض تعارضاً صارخاً مع قول هيجل نفسه في المنطق الكبير من أنه لم يتخيل قط "أن هذا المنهج" الذي سار عليه "في المنطق" أو بالأحرى الذي سار عليه المنطق نفسه، لا يقبل الكثير من الإصلاح والتنقيح في تفصيلاته الكثيرة المتعددة (ص 367) كما أنها لا تتفق مع قول هيجل أيضاً في موضع آخر من أنه "قد قدم في كتابه "ظاهريات الروح" مثلاً للمنهج الجدلي حين طبقه على موضوع عيني هو: الوعي" (ص 34)... والواقع أنه إذا كان الباحث نفسه يعترف منذ البداية بأن المنهج الجدلي "خطوة" من خطوات المنطق (ص 25). فكيف يكون الجزء هو الكل، أو كيف تكون الخطوة الواحدة هي المسار الكلي بأكمله؟ وإذا كنا نراه يقر في موضع آخر بأن للمنهج الجدلي تطبيقات أخرى يمينية (ص 34)، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى فلسفة الطبيعة أو فلسفة الروح، فكيف يصر على القول بأن "المنهج الجدلي هو المنطق وحده؟" ثم كيف يعود فيزعم بعد ذلك أن "المنهج جزء من نسيج المنطق نفسه؟". وإذا كان "المنهج الجدلي" لا يزيد عن كونه عملية استنباط للمقولات، تبدأ بمقولة "الوجود" وتنتهي بمقولة "الفكرة المطلقة"، فهل يكون هذا "المنهج" هو "الروح التي تشيع الحياة في جميع العلوم"؟ أو هل يكون مثل هذا الاستنباط هو جوهر "ظاهريات الروح" (مثلاً)، أو "فلسفة التاريخ"، أو "فلسفة القانون"، أو "تاريخ الفلسفة" عند هيجل؟

الحق أننا لو امعنا النظر إلى الكتاب الذي قدمه لنا الأستاذ إمام، لوجدنا أن الجانب الأكبر منه يكاد يقتصر على دراسة "المنطق الهيجلي" كما يظهر بوضوح من الباب الثالث (من ص 169 إلى ص 314)، الذي يتعرض فيه المؤلف لدراسة المقولات الهيجلية بالتفصيل. ولو أن الكاتب أطلق على رسالته اسم "منطق هيجل"، لما تغير صلب البحث في كثير أو قليل. وإلا فليقل لنا المؤلف - مثلاً - ما هو الفارق الأساسي بين كتابه هو، وكتاب آخر مثل كتاب ميور G.R. Mure المسمى باسم: "دراسة لمنطق هيجل":؟ أو فليقل لنا ما الذي يميز بحثه الموسوم باسم

"المنهج الجدلي عند هيجل" عن الباب الثاني الموسوم باسم "المنطق" فى كتاب ستيس W.T. Stace الكلاسيكى المعروف: "فلسفة هيجل،؟ وبهذه المناسبة، ألا يحق لنا أن نصارح الأستاذ إمام بأنه قد اعتمد على كتاب ستيس أكثر من اللازم، لدرجة أن بعض فقرات رسالته تكاد تكون ترجمة حرفية أمينة لعبارات بنصها من كتاب ستيس؟ صحيح أن الأستاذ إمام كان من الأمانة بحيث أنه لم يغفل الإشارة إلى هذا المرجع فى مواضع عديدة من كتابه، ولكننا نلاحظ - مع ذلك - أن مثل هذه الإشارات المتكررة لا تعفى الكاتب من الخطأ الذى وقع فيه ستيس حين فسر المنطق الهيجلى بأسره على أنه مجرد عملية "استنباط" آلى رتيب لبعض المقولات وكأن كل جهد هيجل قد انحصر فى استخراج المقولات بعضها من البعض الآخر، على نحو ما يستخرج "الحاوى" البارع بعض "المناديل" من داخل علبته السحرية! ولو أن الأستاذ إمام عاد إلى بعض التأويلات الحديثة لمنطق هيجل - وعلى رأسها تأويل الأستاذ جان هيبوليت فى كتابه المسمى باسم "المنطق والوجود" *Logique et existence* فربما كان ليغير من فكرته الضيقة عن عملية "استنباط المقولات" وحسبنا أن نحيل الأستاذ إمام إلى البحث القيم الذى كتبه الفيلسوف الألمانى المعاصر نيكولاى هازتمان Nicolai Hartmann "بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق" (عام 1931) تحت عنوان "هيجل وديالكتيك الواقع"، لكى نبين له كيف أن الكثير من الباحثين قد فطنوا منذ زمن بعيد إلى أن الجدل الهيجلى لا يقتصر على متابعة طريقة فيشته الاستنباطية المحضة التى كان قد اصطنعها (أى فيشته) فى كتابه "تسوق العلم" (1791). الحق أننا لو عدنا إلى "ظاهريات الروح"، لتبين لنا بوضوح أن الديالكتيك الهيجلى ليس مجرد "منهج" فلسفى فحسب، وإنما هو أيضاً تعبير عن صميم الحركة الباطنية للسيرورة الروحية الشاملة. ولعل هذا ما حدا بهيجل نفسه إلى القول بأن الجدل هو "الخبرة التى يحصلها الوعى عن ذاته من جهة وموضوعه من جهة أخرى". فليس "الديالكتيك" سوى تلك "الحركة المعاشة" التى يعانىها الوعى فى سعيه المستمر نحو التقدم. ومثل هذه النظرة هى التى قد تحول بيننا وبين التسليم بما يقول به ستيس من أن المنهج الجدلي هو مجرد "منهج أولى" أو "قبلى" *apriori*، لا يكاد يمت بأدنى صلة إلى التجربة الروحية أو الخبرة الحضارية للبشرية ككل.

وقد أحسن الأستاذ إمام صنعا حين عمد إلى مناقشة رأى الباحثين الذين أنكروا أصلا أن يكون ثمة "منهج جدلي" عند هيغل، وذلك قبل الخوض فى عملية عرض المقولات الهيجلية. ومن هنا فقد راح الباحث يبين لنا كيف أن الأستاذ "كوجيب" (مثلاً) قد ذهب إلى أن "الجدل" خاصية للفكر المنطقى فى نظر الكثيرين، ولكنه ليس منهجاً للبحث والدراسة فى نظر هيغل. وحجة كوجيب فى هذا الصدد هى أن المنطق الهيجلى ليس منطقاً بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، وبالتالي فإنه ليس "نظرية" فى المعرفة، وإنما هو "أو أنطولوجيا" أو علم للوجود. وتبعاً لذلك فإن الخصائص التى ترد فى هيغل هى بعينها خصائص الوجود نفسه، وهذا ما يدفع بنا إلى القول بأن مقولات المنطق الهيجلى مقولات انطولوجية، وليست مقولات منطقية أو عرفانية. ولما كان من الضرورى للفيلسوف حين يواجه الواقع أن يقف منه موقفاً تأملياً خالصاً، فإن النشاط الفلسفى أو العلمى - فى نظر كوجيب - نشاط وصفى بسيط للواقع، ومن ثم فإن المنهج الهيجلى لا يمكن أن يكون منهجاً جدلياً على الإطلاق، بل هو مجرد منهج وصفى أو تأملى، أو هو منهج "فينومنولوجى" بالمعنى الذى استخدم فيه هوسرل هذا اللفظ. (ف 151 ص 161-162).

والباحث يتفق مع كوجيب فى أن الوجود - عند هيغل - هو نفسه جدلى، وأن مقولات المنطق الهيجلى مقولات أنطولوجية موضوعية، ولكنه "يخالفه فى أنها ليست مقولات منطقية أو عرفانية" هذا تعبير الأستاذ المؤلف، وهو تعبير غير دقيق، لأنه قد يوحى بعكس ما يريده المؤلف تماماً. والمراد هنا أن المقولات منطقية أو عرفانية إلى جانب كونها وجودية أو موضوعية وعلى حين أن الأستاذ كوجيب قد حرص على إبراز "موضوعية" المقولات عند هيغل، باعتبارها الركائز الأساسية للوجود، نجد أن الأستاذ إمام يذكرنا بأن اهتمام هيغل البالغ بموضوعية المقولات لم يكن يرجع إلا إلى رغبته فى معارضة مقولات كانت الذاتية ولكن هذا لا يعنى أن المقولات الهيجلية قد بقيت مجرد مقولات موضوعية، بل هى قد كانت أيضاً مقولات ذاتية، خصوصاً إذا عرفنا أن الفكر الذاتى - عند هيغل - هو نفسه الفكر الموضوعى. (ص 165-166).

بيد أننا كنا ننتظر من الأستاذ المؤلف أن لب يناقش الموضوع هنا: إلا وهو فهم الأستاذ كوجيف لطبيعة "الجدل" الهيجلي، ورفضه لإمكان قيام "منهج جدلي" في صميم الفلسفة الهيجلية، والحق أننا إذا فهمنا "الجدل" على أنه عملية من عمليات الفكر أو "منهج" بالمعنى المفهوم لدى أفلاطون في "الجمهورية"، أو لدى ماركس في "رأس المال" فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول بأنه ليس ثمة "منهج جدلي" لدى هيجل. وذلك لأن الحقيقة - عند هيجل - حركة ذاتية تمضي من ذاتها في ذاتها، على حين أن المنهج معرفة خارجية عن المادة أو المضمون (أنظر "فينومولوجيا الروح" الترجمة الفرنسية، الجزء الأول، ص 41). ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين المحدثين (ألا وهو شاتليه Chatelie إلى القول بأنه لا يمكن أن يكون ثمة "منهج جدلي" - بالمعنى الدقيق لكلمة "منهج" - في كل فلسفة هيجل الميتافيزيقية القائمة على المعرفة المطلقة.

ولو أننا انتقلنا الآن إلى الباب الثالث من كتاب الأستاذ إمام، لوجدنا أنه يحدثنا فيه عنه "طريق الجدل" فيتعرض بالتفصيل لدراسة المقولات الهيجلية، ابتداء من مقولة "الوجود" حتى مقولة "الفكرة المطلقة". والعرض هنا واضح، متسق، متماسك، فضلاً عن أنه يكاد يساير "المنطق الصغير" (الوارد في موسوعة العلوم الفلسفية" لهيجل) بصورة أمينة، دقيقة، وافية. وليس من شك في أننا ندين للأستاذ إمام بأول عرض عربي شامل للمنطق الهيجلي، بحيث أننا لنستطيع أن نقول أن بين أيدينا اليوم خلاصة عربية وافية للمقولات الهيجلية. ولكننا كنا ننتظر من الأستاذ المؤلف أن يتجاوز "التقسيمات الهيجلية نفسها، لكي يقدم لنا مناقشة عميقة لصلة الفكر بالواقع. وعلاقة اللغة بالمنطق ودور "الوغوس" في كل من الطبيعة والروح، حتى نقف على النسيج الحقيقي للمنطق الهيجلي، ولما كان هيجل قد محا التعارض القائم بين "التجريبية" من جهة و"الفلسفة العقلانية" من جهة أخرى، فقد أصبح "الديالكتيك" عنده مجرد "اكتشاف للوجود" ومن هنا فقد وجب على كل باحث يتصدى لدراسة المنطق الهيجلي أن ينطلق من هذا التوحيد الهيجلي العجيب بين "المعرفة" و"المطلق". أو بين "الفكر" و"الحقيقة الواقعية". ولا شك أن القارئ الأكاديمي لم يكن ينتظر من الأستاذ المؤلف أن يقتصر على اتحافه بعرض جميل

للمقولات (وكانما هي مجموعة من عارضات الأرياء اللاتي تتتابع الواحدة منهن بعد الأخرى!)، بل هو قد كان يتوقع من مثل هذه الدراسة الأكاديمية للمنطق الهيجلي أن تكون بحثاً تحليلياً نقدياً لمشكلة "المنطق والوجود"، على نحو ما فعل الأستاذ هيبوليت (مثلاً) في دراسته للمنطق الهيجلي.

ومهما يكن من شيء، فقد قدم لنا الأستاذ إمام عرضاً مفصلاً لكل مقولات "المنطق الهيجلي". راعى فيه الوضوح، والتبسيط، والشرح الوافي. وهو قد ختم هذا العرض المسهب بقوله: "إن المضمون لا ينفصل عن التطور الحى للفكرة الشاملة. وكل مرحلة من المراحل التي درسناها ليست إلا تصويراً للمطلق وتحديداً للعقل الخالص في صورة محدودة. ولهذا كان لابد من السير نحو الكل. وتطور هذا الكل هو ما نسميه بالمنهج". (ص 313-314). وعلى الرغم من أن الأستاذ الباحث يعترف في ختام حديثه عن "المنطق" بأن الفكرة المطلقة التي انتهت إليها هي نفسها "وجود" وبالتالي فإنها في الوقت نفسه هي "الطبيعة"، إلا أنه لا يلبث أن يعلن نهاية الحديث عن "المنهج الجدلي"، مادام "الديالكتيك" عنده قد بقى مجرد تحليل للعقل الخالص. أو مجرد استعراض استتباطى صرف لمقولات العقل المجرد! ولسنا ندرى كيف يكون "الجدل" لدى هيجل مجرد "حوار للعقل الخالص مع نفسه في حين أن الأستاذ الباحث نفسه قد اعترف منذ البداية بأن الديالكتيك الهيجلي منهج شامل أريد له استيعاب كل من الطبيعة، والمعرفة، والتاريخ، وشتى مظاهر الوجود. وهل ننسى أن هيجل لم يكتب "علم المنطق" وخاتمة "موسوعة العلوم الفلسفية" فقد، بل هو قد كتب أيضاً "فينومولوجيا الروح" و"فلسفة التاريخ" وإن أظن أن الخطأ الجسيم للباحث الفلسفى الذى يتصدى لدراسة "الجدل الهيجلي"، أن يحيل "الديالكتيك" المائل فى الطبيعة، والفكر، والوجود إلى مجرد "تحليل منطقى صرف للعقل الخالص"؟

وأما فى الباب الرابع من أبواب الكتاب (المسمى باسم "نتائج وآثار")، فإننا نجد الأستاذ المؤلف يتعرض لدراسة الجدل الماركسى، ليعقد بينه وبين الجدل الهيجلي مقارنة طريفه. والكاتب يرى هنا أن مؤسسى الماركسية قد أجمعوا على القول بأن الجدل الماركسى ليس إلا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلي فى ميادين

جديدة. ولكنه يشير إلى أن بعض الماركسيين "الغيورين على ماركس أكثر من ماركس نفسه" قد حاولوا التقليل من شأن الدور الذي لعبه منهج هيغل الجدلي في الفلسفة الماركسية، فراحوا ينسبون "الجدل" إلى ماركس نفسه. وكأنما قد أرادوا أن يسدلوا الستار على هيغل نهائياً! والمؤلف يدخل في عداد هؤلاء ستالين نفسه، مشيراً إلى عبارته التي يقول فيها: "أن ماركس وإنجلز يشيران عادة إلى هيغل حين يعرفان المنهج الجدلي، غير أن ذلك لا يعنى قط أن جدل ماركس وإنجلز هو نفسه جدل هيغل، فهما لم يقتبسا من جدل هيغل سوى نواته العقلية وطرحا غلافة المثالي ثم وسعاه وأعطياه طابعاً علمياً حديثاً...". ويعقب المؤلف على هذه العبارة بقوله: "أن ستالين هنا يحاول أن يهون من شأن التراث الجدلي الهيجلي. فماركس لم يأخذ من هذا التراث سوى "النواة العقلية"؛ مجرد "نواة" لا أكثر ولا أقل..!" (ص319). وليس في هذه العبارة - بعكس ما توهم الأستاذ المؤلف - أى تحامل على هيغل، أو أى انتقاص من قدره - مادام ستالين يعترف بأن ماركس قد أخذ عن هيغل "نواة" منهجه، لا مجرد غلافه أو قشرته. وفات الأستاذ المؤلف أن "النواة" هنا تشير إلى "لب" الموضوع، وأن ماركس نفسه قد سبق ستالين إلى استخدام هذا التعبير حين قال بالحرف الواحد: "أن علينا الآن أن نعيد المنهج الجدلي إلى وضعه الصحيح، إذا أردنا أن نكشف عن نواته العقلية من وراء صورته أو غلافه الصوفى."

بيد أن الأستاذ المؤلف - وقد نصب نفسه نصيراً ومدافعاً عن هيغل - لا يكاد يحتمل تلك المحاولات المقصودة التي يبذلها بعض الماركسيين حين يتعمدون "إزاحة هيغل، ليظل ماركس وحده في الصورة!" وهو يشير هنا - على وجه الخصوص إلى ما زعمه بعض الماركسيين المتحمسين من أن ماركس وإنجلز قد استخلصا المنهج الجدلي من دراستهما الفاحصة للعلوم الطبيعية، على اعتبار أن موضوعها هو الطبيعة الموضوعية التي هي في صميمها "جدلية". ويورد المؤلف أيضاً بعض المكتشفات العلمية التي استند إليها إنجلز - وهي اكتشاف تحول الطاقة واكتشاف الخلية الحية، واكتشاف نظرية التطور - لكي يقول لنا أن إنجلز لم ير في كل هذه المكتشفات سوى مجرد "شواهد" أو "أدلة" على صحة الجدل الهيجلي فلم

تكن النتائج العلمية الحديثة - فى رأى إنجلز - سوى مجرد تطبيقات للمنهج الجدلى. ولم يكن التقدم العلمى نفسه سوى دفعه قوية لتطبيق القوانين الهيجلية فى شتى المجالات! (ص322). ويمضى المؤلف إلى حد أبعد من ذلك فيقول لنا أن إنجلز هو مجرد فيلسوف هيجلى يخبرنا بأن كل تطور العالمين المادى والروحى محكوم بقوانين الجدل لا أكثر ولا أقل. "وماذا نقول فى رجل لا يخبرنا عن مصدر هذه القوانين أكثر من الإحالة المستمرة إلى كتب هيجل؟ هكذا قال هيجل، وهكذا يسير الكون، ويتم التطور." ("المنهج الجدلى عند هيجل"، ص366)!!

ونحن لا نريد أن نقع فى خطأ مماثل لذلك الذى وقع فيه الأستاذ أمام حين أدى به دفاعه عن هيجل إلى التجنى على كل من ماركس وإنجلز، وإنما حسبنا أن نقول أن ارتباط الجدل الماركسى بالكثير من المكتشفات العلمية الحديثة فى القرن التاسع عشر قد أكسبه طابعاً مادياً جعله على النقيض تماماً من الجدل الهيجلى المثالى. وهنا قد يعترض الأستاذ المؤلف بقوله: "أن الماركسية قد نقلت الجدل الهيجلى كما هو بنصه، دون أن تقلبه، ودون أن تضيف إليه إضافة واحدة. وبناء على ذلك لا يجوز أن يقال أن هناك ما يمكن تسميته "بالجدل الماركسى" الذى يقابل "الجدل الهيجلى". وإنما هناك الاستخدام الماركسى للجدل الهيجلى، أو التطبيق المادى للجدل الهيجلى..." (ص336). وواضح من هذا الاعتراض أن الأستاذ المؤلف يقيم تفرقة غير مشروعة بين "المنهج" و"المذهب" عند كل من هيجل وماركس، لكى يقرر أن "المنهج" عندهما واحد، فى حين أن "مذهب" الواحد منهما "مثالى"، ومذهب الآخر "مادى". ولسنا ندرى كيف ساغ للأستاذ المؤلف أن يقيم مثل هذه التفرقة، فى حين أن هو نفسه قد اعترف منذ البداية بأن "المنهج الجدلى" عند هيجل هو صميم "منطقه"، وأنه ليس فى المنطق الهيجلى ما يمكن تسميته بالصورة أو الشكل، بل هناك "علم" له مادته وصورته معاً، أو موضوعه وشكله معاً. ومادام الأستاذ المؤلف بل قد سلم بأن المنطق والميتافيزيقا - عند هيجل - شئ واحد، فكيف جاز له بعد ذلك أن يفصل "جدل" هيجل عن "نزعته المثالية" وكان فى الإمكان فصل صورة "المنطق الهيجلى" عن مادته؟! أليست "المثالية" إذن هى لحمة "الجدل الهيجلى" وسداه، بحيث قد يعسر علينا أن نتحدث عن "جدل هيجلى" يجرى

منفصلاً تماماً عن ذلك "المذهب المثالي" الذي اتخذ نقطة انطلاقه من عملية التوحيد بين "الفكر" و"الوجود"؟

الحق أن "ديالكتيك" هيغل قد قام على مسلمة مثالية هامة، جعلت من "الجدل" كله مجرد عملية تحقق خارجي للفكرة الشاملة أو الحقيقة الروحية الكلية في صميم العالم، بينما نجد لدى ماركس أن العالم المادي موجود في استقلال تام عن كل عقل، وأن المادة هي الوسيط الذي يتحقق من خلاله التطور الديالكتيكي بأسره. ومعنى هذا أن "جدل الفكر" قد أصبح في نظر ماركس انعكاساً لجدل الأشياء، بينما بقيت الأشياء عند هيغل هي نفسها مجرد انعكاس للفكر. ولسنا ننكر أن ماركس قد اصطنع قوانين الجدل الهيجلي، فقال بالتغير من الكم إلى الكيف، ونادى بصراع الأضداد وتداخلها، وذهب إلى القول بنفي النفي، ولكن هذا كله لا يعني أن يكون الجدل الماركسي هو الجدل الهيجلي بعينه، أو ألا يكون ثمة "جدل ماركسي" على الإطلاق!

لقد نظر هيغل إلى العالم، والإنسان، والتاريخ، نظرة ديالكتيكية، فأكد حقيقة التطور من خلال الصراع، وشدد على القوة المحركة للأهواء، أو الانفعالات البشرية، ونادى بأن من شأن تلك القوة أن تحدث نتائج لم تكن مقصودة على الإطلاق، وأبرز ما تتطوى عليه الثورات المفاجئة والانقلابات العارضة من سخرية تاريخية! ولكن هذه "النظرة الديالكتيكية" إلى الوجود لم تتخذ - عند هيغل - أي منهج علمي صارم، لأن هيغل لم ير في "الجدل" منهجاً علمياً دقيقاً يمكن عن طريقه التنبؤ بمستقبل الأحداث. ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأن "هيغل نفسه لم يستخدم الجدل مطلقاً كأداة للتكهن أو التنبؤ بأي شيء كائناً ما كان، فضلاً عن أنه لم يرد للجدل أن يفهم على هذا النحو. فلم يكن "الجدل" عنده بمثابة "منهج علمي" صارم، وإنما كانت معظم استنباطاته لاحقة على التجربة، منتزعة من صميم الواقع وبعبارة أخرى، فأن أقصى ما يمكن أن يقال عن الجدل الهيجلي أنه كان "منهج عرض" method of exposition لكنه لم يكن بأي حال من الأحوال "منهج كشف": method of discovery. "Hegel": W. Kaufmann ويلاحظ كاوفمان - موضع آخر - أن ماركس قد وجد في "الجدل" منهجاً علمياً صارماً نستطيع عن طريقة وضع بعض التنبؤات عن المستقبل، في حين أن هيغل

- على العكس من ذلك - قد ذهب إلى أنه لا بد للفلسفة من أن تحصر نفسها فى دائرة "الحاضر" و"الماضى" وحدهما، دون التورط فى التنبؤ بأى شئ عن المستقبل! وفى هذا يظهر الفارق الكبير بين جدل هيغل وجدل ماركس، خصوصاً إذا عرفنا أن الجدل الهيجلى لم يكن فى يوم من الأيام ذلك "المنهج العلمى" المتعارف الذى أراد ماركس والماركسيون من بعده أن يتخذوا منه أداة لدراسة "الإنتاج" وفهم طبيعة "الظروف المادية".

بيد أن هذا لا يمنعنا من القول بأن كلا من ماركس وإنجلز قد حرص على تأكيد أهمية "الجدل" أكثر من حرصه على تأكيد أهمية "المادية" كما أن كلا منهما قد اهتم بالجانب "التارىخى" أكثر من اهتمامه بالجانب "الاقتصادى" المحض، فى ماديته الجدلية التارىخية، كما لاحظ لينين - بحق - "Materialisme et empirico-criticisme : Leaine" إذا سلمنا مع المؤلف بأن الماركسية قد رفضت الكثير من الأفكار الهيجلية - كالفكرة الشاملة، والعقل، والروح، والمطلق.. الخ - فأنا لن نستطيع أن نوافق على أن "الجدل الماركسى ومقولاته ليس شيئاً آخر غير الجدل الهيجلى، وأن الماركسية تبنت الجدل الهيجلى، كما هو، دون أن تقلبه أو تعكسه." (ص357) والرأى عندنا أن مذهب أى فيلسوف لا ينفصل مطلقاً عن منهجه، بل أن "المذهب" هو "المنهج" نفسه مطبقاً، أو هو "المنهج" تحت محك التجربة. ولسنا ندرى كيف جاز لمؤلف كتاب "المنهج الجدلى عند هيغل" أن يزعم بأن "المنطق الهيجلى يخلو من المثالية والمادية معاً" (ص358)، فى حين أن هذا المنطق - بحكمه علماً له مادته وصورته - ينصب أولاً وقبل كل شئ على "الحقيقة المطلقة" أو "الفكرة الشاملة" idea وهذا ما فطن إليه المؤلف نفسه فقد عاد يقول أن هيغل فيلسوف "مثالى" يرى أن تطور المعرفة البشرية صورة من صور التطور الجدلى للفكر.. (ص365).

على أننا لا نلثب أن نجد المؤلف نفسه - بعد كل هذا الجهد الشاق الذى بذله فى سبيل التوحيد بين الجدل الهيجلى والجدل الماركسى - يعود فيحمل على "الجدل الماركسى" وينتهمه بأنه ليس إلا تشويهاً للجدل الهيجلى! وهذا ما عبر عنه المؤلف بقوله: "أن إنجلز أساء فهم الجدل الهيجلى، وطبقه تطبيقاً أعوج، حين حطم الرأس،

وفرض على الجسم السير بلا عقل وبلا وعى. ولعل هذا ما كان يعنيه هوك حين قال أن إنجلز أخذ من الجدل الهيجلى أكثر بكثير مما استطاع أن يهضم. ونقبول أيضاً أن الماركسية حين جمعت بين المنطق الهيجلى والمادة قد فرضت على "الماكينة" أن تعمل بوقود غريب عنها - كما يقول فيندلى -،" (ص366) - ويعجب المرء كيف يزعم المؤلف أن إنجلز قد أساء فهم الجدل الهيجلى، بعد أن قرر هو نفسه من قبل أن الماركسية قد نقلت عن هيجل نصاً وروحاً. (ص325)، وبعد أن أشاد بإنجلز على وجه الخصوص لأنه اعتبر منطق هيجل (بوصفه دراسة لصورة الفكر ومقولاته) "عملاً لم يضطلع به أحد منذ أرسطو غير هيجل" (ص326 !!) ولا يمكن أن تكون حملة المؤلف على إنجلز راجعة إلى نزعه المادية (فإن نظرة المؤلف مركزة على المنهج، لا على المذهب)، فضلاً عن أنه هو نفسه قد أشار من قبل إلى أن جهد الماركسية - بالقياس إلى الفلسفات المادية السابقة - قد انحصر فى إضافتها للجدل الهيجلى إلى المفهوم المادى عن الطبيعة والعالم (ص326). ولسنا نفهم - بعد هذا وذاك - كيف يكون "الجدل" وقوداً غريباً على "الماركسية" مادام المؤلف قد زعم أن "المنهج الديالكتيكى" مجرد "أداة منهجية" تصلح للمادية كما تصلح للمثالية وإنه فإن قول الكاتب بأن إنجلز "قد حطم الرأس وفرض على الجسم السير بلا عقل ولا وعى" قول متعارض تماماً مع كل إرادته السابقة؛ وهو لا يمكن أن يستقيم إلا مع فلسفة مثالية تضع "الجدل" فى نطاق "النزعات التصورية" وحدها. ولعل هذا ما ذهب إليه مثلاً الفيلسوف الروسى نيقولاى برديائيف حين قال أن المادية الجدلية تناقض فى الحدود. وذلك لأنه لا يمكن أن يكون ثمة "ديالكتيك" للمادة، مادام "الديالكتيك" يفترض "اللوغوس"، ويستلزم "المعنى". فليس من الممكن إذن أن يكون هناك سوى فليس من الممكن إذن أن يكون هناك سوى ديكالكتيك "الفكرة"، أعنى جدل العقل. "Orgin of Russisn Communism": Berdyaev.

على أن ميول المؤلف العدوانية لا تقف عند حد مهاجمة الجدل الماركسى والحملة على أنصاره، بل هى تمتد أيضاً إلى الجدل الهيجلى نفسه (على وعلى أعدائى يارب!). وآية ذلك أننا نراه فى الفصل الثانى من الباب الرابع (الموسم باسم نقد وتقدير) يساير معظم خصوم الهيجلية فى الحملة على "الديالكتيك الهيجلى"

فيقول تارة أنه ينطوى على مغالطة منطقية واضحة في فهمه لطبيعة "الكلية"، ويقول تارة أخرى أنه لا ينتقل انتقالاً منطقياً مشروعاً من "المجرد" إلى "العيني". ويزعم حيناً أنه يشوه معنى "السلب"، بينما يدعى حيناً آخر أنه يوجد بين نطاق "الفكر" ونطاق "الوجود" دون ما أى أساس ميتافيزيقي مقبول... الخ. ولا يتسع المقام هنا لمناقشة الكثير من الاعتراضات التي وجهها الأستاذ المؤلف إلى "منهج هيغل الجدلي" ولكن حسبنا أن نقول أن الكثير من هذه الاعتراضات يستند إلى "وجهات نظر" متباينة، وكان المؤلف قد حشد كل الانتقادات التي وجهت إلى جدل هيغل، دون العناية بتحديد موقفه الخاص من تلك الانتقادات! ومن هنا فقد اتسمت بعض مأخذه على الجدل الهيجلي بطابع فلاسفة التحليل حيناً، وطابع فلاسفة "البرجماتية" حيناً آخر، بينما اصطبغت حملاته على المنهج الجدلي تارة بصبغة وضعية معادية لكل اتجاه ميتافيزيقي، وتارة أخرى بصبغة تاريخية زمانية ترى أن هيغل قد أغفل تسلسل المذاهب الفلسفية في التاريخ.. الخ. وإذا بنا نصل - في خاتمة المطاف - إلى هذه النتيجة العجيبة التي لم يكن ثمة شئ يؤنن بها على الإطلاق، ألا وهي "أن المنهج الجدلي عند هيغل ليس منهجاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة!" (ص391). وبعد أن كان المؤلف قد عارض رأى كوجيف القائل بأن المنهج الهيجلي ليس منهجاً جدلياً وإنما هو منهج وصفي، نراه يعود فيأخذ صراحة بهذا الرأى، معللاً رفضه السابق له بقوله أنه لم يكن قد عارضه إلا من وجهة نظر هيغل نفسه!! (ص391). ثم لا يلبث المؤلف أن يعتق وجهة نظر أخرى للأستاذ كاوفمان فيقول: "أن هيغل كان يرى أن الفلسفة لا بد من أن يكون لها منهجها الخاص: "وكان يكتب أحياناً كما لو كان لديه مثل هذا المنهج، لكن الواقع أن ذلك لن يكن صحيحاً. وبدلاً من أن يعترف هيغل بأنه ليس لديه منهج، أخرج لنا ما يسمى عادة بالاستنباطات الجدلية: وهي وأن كانت تختلف من حالة إلى أخرى، فإنها تشترك جميعاً في محاولة الظهور بمظهر الصرامة المنطقية بطريقة أو بأخرى." (Kaumann: "Hegel, 172-173) والأستاذ كاوفمان نفسه يعترف بأن وجهة نظره هذه تتعارض تماماً مع موقف الفيلسوف الإنجليزي الراحل ماكتجارت: وأما الأستاذ إمام فإنه يأخذ بوجهة نظر كاوفمان، بعد أن سبق له - في مقدمة رسالته - أن أشاد بوجهة نظر ماكتجارت حين كتب يقول: "أن المنهج الجدلي عند هيغل هو حجر الزاوية في

بناء المذهب، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل في المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه، فسوف يكون لدينا مذهب فلسفي، صحيح أنه لم يكتمل تماماً ولكنه مع ذلك يصل بنا إلى نتائج غاية في الأهمية. ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلي الذي يوصلنا إلى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه، ذلك لأن هيجل يعتمد في بقية مذهبه على ما وصل إليه في المنطق... ("المنهج الجدلي عند هيجل"، ص35). وبعد أن كان السيد إمام قد دافع بحرارة عن "المنهج الجدلي" في معرض حديثه عن موقف الماركسيين من هيجل نراه يعود فيحطم كل ما ابتناه، لكي يعلن في النهاية - مع كل من فينيلي، وكاوفمان - أن المرء لا يجد في كل المنطق الهيجلي سوى بعض الملاحظات الهامة التي قد لا تخلو من قيمة، أو هو بالأحرى سوى جميع مظاهر التصنع والتظاهر، دون أن يلتقي في النهاية بأى منهج واضح يستطيع أن يستخدمه إذا أراد... (ص392)!!

على أن الشفقة لا تلبث أن تأخذه بهيجل، وكان لسان حاله يقول: "لا بد لنا في النهاية من أن نجبر بخاطر هذا المسكين!!" وهكذا نراه يعود فيحاول الدفاع عن فكرة هيجل في الضرورة، ورأيه في التناقض ومحاولته لإبراز نشاط الفكر وحيويته، ونظريته في الجدل بوصفه مزيجاً من الوعي والحوار.. الخ. ثم يقدم لنا المؤلف في النهاية ثمان نقاط يلخص فيها أهم الأفكار القيمة التي كشف عنها الجدل الهيجلي، وهي تدور في معظمها حول أهمية "العلاقة" في إبراز تشابك الأفكار والأحداث، وضرورة الربط بين "الظاهر" و"الباطن"، وقيمة التطور والحركة في فهم الأشياء، وتأكيد المنطق الهيجلي لنسبية المعارف البشرية، ودور فكرة "النسق الكلي" في العلم والفلسفة، وأخيراً وحدة التاريخ البشري وترابط المذاهب الفلسفية. وتجيئ النغمة الختامية للكتاب مفاجأة لم تكن في الحسبان، إذ يبرز لنا هيجل بغتة بصورة الفيلسوف "الواقعي" الذي أعلن استقلال العالم عن الذات، وانكر الزعم بأن الأشياء المحسوسة لا توجد إلا في عالم الوعي أو الشعور، وركز على موضوعية العالم الخارجي!! (ص400).

.. تلك خلاصة سريعة لمضمون كتاب "المنهج الجدلي عند هيجل" للأستاذ إمام عبد الفتاح إمام، وبقي أن نقول كلمة موجزة عن الكتاب من حيث الشكل. وهنا

نجد أن أسلوب الكاتب - في الحقيقة - أسلوب سهل ممتنع، لا يخلو أحياناً من إشراق ونصاعة. وليس في عرض "المنهج الجدلي" - على نحو ما قدمه لنا المؤلف - أي غموض أو تعقيد، بل هناك - على العكس - وضوح وتبسيط. وكنا نود لو حرص الأستاذ المؤلف على تجنب الأخطاء النحوية واللغوية، حتى يجيء العرض سليماً، شكلاً وموضوعاً. ولكننا - مع الأسف - نلتقى بالكثير من أخطاء الإعراب، كقوله مثلاً: "وسوف يجد علماء الطبيعة المحديثين" (ص318، ص10)، أو قوله: "وسيجد علماء الطبيعة البارزين." (ص318، ص15) أو كقوله "وأن يقول الماركسيين.." (ص342، ص13)، أو كقوله: "ذلك لأن هذا المنطق ليس إلا .. عرض بارع للركائز التي قامت عليها المعرفة البشرية" (ص358، ص13).. الخ. وحين يقول الأستاذ المؤلف - مثلاً - : "تقد رأى ماركس أن جوهر فلسفة هيغل المثالية ليس شيئاً غير العرض النظري للعقيدة المسيحية، مع أن خيطاً أحمر من الأحاد برومثيوس.. كان يسرى في كل كتاباته الفلسفية .. الخ" (ص329)، فإن المرء قد يظن لأول وهلة أن الكلام هنا يعود على هيغل. في حين أن المؤلف يقصد هنا ماركس، لا هيغل!! ولكن كل هذه هينات هينات لا تنتقص من قدر العرض الواضح السهل الذي قدمه لنا الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام في مؤلفه الضخم.

وأخيراً لا يسعنا سوى أن نشيد بهذا الجهد الأكاديمي الكبير الذي اضطلع به الأستاذ المؤلف حين أخذ على عاتقه شرح "المنطق الهيجلي"، واستعراض مقولاته، وبيان مصادر الجدل الهيجلي، ومناقشة هذا الجدل بين أنصاره وخصومه.. الخ. ولم يفت الأستاذ إمام أن يقدم لنا في ختام كتابه تلخيصاً تخطيطياً لمقولات الفصول الثلاثة من كتاب "علم المنطق" لهيغل، كما أنه قد وضع بين أيدينا معجماً لأهم المصطلحات التي وردت على لسان هيغل، باللغتين الألمانية والإنجليزية. وكذلك قدم لنا المؤلف ثباتاً وافياً بعدد كبير من المراجع العربية والأجنبية (من ص405 إلى ص415) يدور معظمها حول هيغل، والماركسية، ويمثل بعضها الآخر مراجع عامة في الفلسفة. وهكذا جاءت رسالة الأستاذ إمام عملاً علمياً دقيقاً، نرجو أن يتخذ منه طلاب البحوث الأكاديمية عندها نموذجاً يحتذى. ومهما يكن من أمر تلك النقاط التي اختلفنا بشأنها مع الأستاذ إمام، فسيبقى "المنهج الجدلي عند هيغل" أول

خطوة جديفة خطاها الباحثون الأكاديميون عندنا فى مضمار "الدراسات الهيجلية".
ونحن نطمع فى أن تكون الخطوة التالية فى هذا المجال دراسة أكاديمية طويلة
الباع لفلسفة التاريخ عند هيجل، أملين أن يقوم بإذن الله - من بين أبنائنا الممتازين -
من يأخذ على عاتقه القيام بمثل هذه الدراسة الجادة، سائراً على نهج الأستاذ إمام
عبد الفتاح إمام الذى فتح السبيل أمام غيره من الباحثين!

مجاهد عبد المنعم وجدل هيجل

موفق محادين (*)

ابتداءً فإن الحديث عن هيجل، خاصةً من قبل باحثين (هواة) مثلي يحاولون الاقتراب من ضفاف الفلسفة، أمر عسير ومحرج ويبعث على الاعتذار... ولا يقل عن ذلك إرباكاً وإحراجاً واعتذاراً الاقتراب من الذين تناولوا هذا الفيلسوف مثل أمام عبد الفتاح وزكريا إبراهيم ومجاهد عبد المنعم وغيرهم.

وشفاعتي في الاستجابة لدعوة الصديق الدكتور أحمد عبد الحليم عطية للمساهمة في هذا الملف هي القراءات والنقاشات الماركسية حول الديالكتيك والتي انخرطت فيه مع كثيرين من أبناء جيلي سواء كانوا ماركسيين أو من خارج الماركسية.

وفيما يخص مساهمة الأستاذ مجاهد عبد المنعم حول هذا الجدل فقد وجدت أن هذا المفكر العربى المصرى، بالقدر الذى حاول فيه تقديم هيجل وبالأحرى جدله، بروح الحدس الدينى فى حركته وكشفه الدائم للروح المطلق، بالقدر الذى قدم فيه هذا الجدل كقاسم مرجعى مشترك أو عام لتيارات وفلسفات عديدة.

والحق أنه لا يوجد بستان فكرى أو معرفى واحد لا يوجد فيه زهرة هذا الجدل. وباستخدام (منطق، مجاهد نفسه) الذى يتداخل فيه اللاهوت الفلسفى مع الحدس العقلى الديكارتى يمكن القول أن القاسم المرجعى العام المذكور فى اقترابه من يالكتيك هيجل أقرب ما يكون إلى "سمكة المسيح" التى تنمو وتتكاثر على مائدة مفتوحة اتسعت لتلاميذ وأحبار عديدين، من الظاهراتيين إلى الوجوديين إلى الماركسيين خصوصاً. وقبل محاولة التعرف على موقع هؤلاء من سمكة المسيح المذكوره (الديالكتيك) نستعرض بسرعة أهم تبديياتها.

أولاً: قانون التناقض بوصفه قانوناً لوحدية وصراع الأضداد وبوصف الصراع جوهر هذا القانون، حيث الحركة جوهر التناقض. فالوحدة ليست أكثر من تعبير عن السلب المتعين، عن استدامة أو سيرورة الصراع الهادئة فيما التناقض

(*) كاتب وناقد أردنى وعضو الجمعية الفلسفية الأردنية.

هو ذروة الصراع فى لحظات التحولات والترجمات الكبرى.

كما يجب ألا نفهم التناقض على أنه آلى على مرحلتين، فهيجل يحذرنا من هذا ويقول أن لا شئ يتحرك لا لأنه هنا فى نقطة من الزمن وهناك فى نقطة أخرى بل لأنه فى النقطة نفسها من الزمن هنا وليس هنا، وهو فى هذا المكان كائن وغير كائن.

ثانياً: كشف الوجود عن نفسه فى صيرورته المتنامية عبر الحركة وفى الواقع. فهو ليس كلمات مسبقة تظهر مرة واحدة أو بالقطعة. وقد أغامر إذا قلت أن مجاهد عبد المنعم ربما يريد أن يقول أو يضيف بأن الوجود لا ينكشف فقط بل يتشكل فى هذا الانكشاف.. وذلك بدلالة التبديات أو التجليات التالية:

- الواقعى فى العقلانى. فكل ما هو واقعى عقلانى وكل ما هو عقلانى واقعى.
- المطلق، الموضوع فى الذات.
- الإيجاب الكلى فى السلب المتعين.
- الحرية كوعى للضرورة.

ويضرب لنا هيجل مثلاً ممتازاً على هذا... فهو يقول: إذا اعتبرت الحرية مقابلاً مجرداً للضرورة، فإن هذا هو مجرد "فكرة" فهو الحرية، على حين أن المعنى الحقيقى والعقلى للحرية يحتوى على الضرورة عندما يجرى تجاوزها داخلها...

إن الحرية والضرورة مرتبطان معاً ليست كل منهما غريبة عن الأخرى.. وبهذا الطريقة تتحول الضرورة إلى حرية - لا حرية تقوم فى عملية السلب المجرد. بل الحرية العينية والإيجابية.. ومن هذا نتبين خطأ اعتبار الحرية والضرورة طاردة كل منهما للأخرى وبهذا نستطيع أن نفهم التعريف الشهير لدى هيجل للحرية من أنها وعى للضرورة فمن شأن هذا التفهم أن يحول الضرورة إلى حرية.

الحرية عند هيجل هى مطابقة الحرية لنفسها. هى أن تصبغ ذاتاً وموضوعاً، أن تصبغ منطلقاً وغاية.. إن غاية الحرية هى حريتها بالمعنى الذى سيقوله سارتر فيما بعد أن الإنسان هو الحرية.. لكن علينا أن ننظر بحذر عندما يوحد هيجل بين

الحرية وفكرتها فعند هيجل الذي لا يعرف أى مجال للحقيقة وراء العالم، الفكرة هي الفعل، ومهمة الإنسان هي أن يعيش في وقائعيتها والفكرة تعيش كإدراك وكحياة.

ثالثاً: الانعكاس الجدلي للواقع الجدلي في الفكر الجدلي:

وهنا ثمة استدراك نظري لا يخلو من المغامرة، ومؤداه أن مقارنة الوعي وحركة الفكر بمفهوم مثل المثالية ووضعها كنظير للمادية مقارنة تعسفية لتمرير هذا الفصل المفتعل بين المادية وبين الأفكار التي يجرى التعامل معها بالمنطق المثالي أو صورة عنه. فالنظير المثالي كما أزعم مفهوم آخر تمت استعارته خطأ هنا كمقابل للمادية، وعلى الأغلب فإن جوهر هذه الاستعارة ليس بعيداً عن الذهنية اللاهوتية حتى عند بعض الماركسيين. فمقابل الخير والشر، الحق والباطل، وجدت المادية نفسه وجها لوجه مع المثالية ولم يكن ذلك صحيحاً.

ومن جهة ثانية فإن الديالكتيك أبعد ما يكون كذلك عن جدل الطبيعة (مقابلات فيزيائية ثابتة - كريات حمراء مقابل كريات بيضاء...) بل أن هذا الجدل هو المسئول عن إقامة الحواجز التعسفية بين العلوم الطبيعية والاجتماعية. بحيث صارت الخيارات أما إلغاء كل خصوصية أو تعظيمها وهو المسئول عن إنتاج معادلة الوعي الزائف مقابل العلم الحقيقي.

إن المعيار (الجدلي) في ثنائيات النقيض والأضداد يجب أن ينبعث ابتداءً من قانون هذه الأضداد نفسها وليس من خارجها. وتكمن أهمية هذا المعيار في التمييز بين المتقابلات القيمة السياسية والأخلاقية. الخير - الشر، الجمال - القبح، العدو - الصديق، البرجوازية - العمال.. الخ وبين القواعد الأساسية للديالكتيك والتي تعرضت ولا تزال لعشرات المحاولات الفلسفية لهدمها أو تعويمها، سواء باسم نعي المقولات الكلية للفلسفة أو نعي الفلسفة كلها أو تعويمها في بورصة لا تنتهي من التجديفات (الفلسفية).

إن ثنائيات مثل الخير - الشر، الجمال - القبح.. الخ ليست سوى تشخيصات أو تبدييات غير متساوية وقابلة للزيادة والنقصان، فالخير لا يساوي الشر، والجمال

لا يساوى القبح.. والأهم من ذلك كله أن مثل هذه الحالات والتبديلات ليست سوى ظواهر سائلة، أى موضوعات للتعيين وهو ما ينفى عنها سمات القوانين العامة.

فحيث تصطم الثنائيات المتناقضة وتتفى إحداهما الأخرى فى اللحظة نفسها والمكان نفسه يكون الديالكتيك. ولعل الفارق الحاسم الآخر بين النقائض والمتعينات هو أنه حيث يمكن ملاحظة أشكال من الهيمنة داخل سيرورة المتعينات قبل لحظة الصراع إلا النفسى. بهذا المعنى، فإن ما هو رئيس فى جدل هيغل كما يلحظ مجاهد عبد المنعم هو التأكيد على حيوية العلاقات الداخلية للجدل داخل الواقع.

"فالعقل عند هيغل يغمر نفسه فى الواقع ويبدأ بإحساس ليس له تعيين أو كيف، فهو يشبه ما يسميه رسل: المعرفة بالاتصال المباشر".

وإذا كان من الصعب تجاهل العديد من المغامرات الفكرية (الكلية) فى استنتاجات هيغل على مشروعه سواء وفق ما ذهب إليه إمام عبد الفتاح فى مواقع ذات طابع مثالى، أو ما ذهب إليه زكريا إبراهيم فى مواقع جليلة ذات طابع ظاهراتى.. فإن هذه الاستنتاجات لم تغادر مسرح التاريخ.. فحتى الروح المطلقة والعقل الكلى هى مسميات وحوامل فلسفية لا تخلو من الشطط ولكنها تستمد ضرورتها من محمولاتها الموضوعية.

ربما كان هيغل فى رأى لمجاهد عبد المنعم أعمق فى تصويره للعلاقة التبادلية بين الذات والموضوع من أصحاب الفينومينولوجيا Phenomenology. وعندما يقول مجاهد (أعمق) فهو لا يضع الظاهرية فى مواجهة هذا الجدل، حيث ترى هذه المداخلة على مساهمة هذا المفكر المصرى، أن البناء العام للظاهريّة - كما سيأتى - لم يكن غريباً على جدل العلاقة بين الأفكار والواقع. وعلى الأغلب فقد أراد مجاهد عبد المنعم أن يلفت انتباهنا إلى فراده هيغل فى التأكيد على جدل تنوع الأضداد.

يقول: أن المعرفة عند هيغل ثلاثية فى شكلها الظاهرى وهى: الإدراك الحى، المعرفة الذاتية عن طريق النقد الشكلى للحواس، ثم المعرفة بالذات حيث لا يوجد تميز بين الذات والموضوع... فيجب ألا يغيب عن بالنال أننا فى مجال

دراسة لعملية التفكير وأن لهذه العملية خصائصها الجدلية النوعية المميزة عن الخصائص الجدلية النوعية للطبيعة أو التاريخ مثلاً.. وسيظل لهذه الدراسة طابعها الخاص ومصطلحاتها المميزة. ذلك لأننا - على حد قول هيجل - لا نستطيع أن نتجاوز طبيعة الأشياء.. وإذا كان ما هو جدلي - كما يذهب - يعادل الإحاطة بالتناقضات في الوحدة، فإن التناقضات داخل عملية التفكير ذات طبيعة نوعية مختلفة عن التناقضات في المادة مثلاً. وهنا بالضبط كان مجاهد عبد المنعم دقيقاً تماماً وهو يحذر من الخلط بين جدل هيجل ومنطقه. ذلك أن أشكاله المنطقية ليست كما يقول كارل ماركس "أشكالاً أو أسباحاً ذهنية ثابتة تسكن خارج الطبيعة والإنسان، وقد سجن هيجل هذه الأشكال الذهنية الثابتة معاً في (منطقه).. لقد برهن هيجل بالمعنى الذي تحدث عنه لينين بالفعل على أن الأشكال والقوانين المنطقية ليست قوقعة فارغة بل هي (انعكاس) للعالم الموضوعى بدقة أكثر لم يبرهن، بل كان لديه "تخمين رائع بهذا".

وذلك ثانياً أن منطق هيجل جدلي، بل لعله أول من فتح المعركة مع المنطق الرياضى الأرسطى الذى لا يخبر عن الواقع شيئاً. وفي رأى هيجل أن مثل هذا التفكير يمكن أن تقوم به آلة لا عقل بشرى خلاق.. يضاف إلى هذا أن المنهج الاستنباطى بشكله الكامل فى القياس لا يخبر عن الواقع بجديد.. بجانب هذا فإن هذا المنطق يفترض أن الواقع ساكن وأن كل شئ هو هو وبالفعل فإن المنطق الصورى القديم كما تصوره أرسطو هو منطق سكونى.. وهنا كانت ثورة هيجل الجدلية بالواقع ليس ساكناً ولكنه متطور.. والفكر الإنسانى هو الآخر عندما يفكر فإنه يسير وفق عملية تطورية".

ومع هذا التحذير المباشر يلاحظ عبد المنعم أن جدل هيجل ليس المنطق ذاته وليس هو التخليص المخل القائل بأنه رحلة ثلاثية المراحل: الأطروحة thesis فالنقيض antithesis فالتركيب synthesis حيث تطرح فكرة من الأفكار فتولد هذه الفكرة نقيضها ومن الفكرة والنقيض يتكون مركب الموضوع الجدل الهيجلسى ليس على هذا النحو "فجدل هيجل ليس ثلاثياً بشكل جامد، كما أن ثلاثياته ليست من

صنف واحد بجانب أن كلمات: الأطروحات والنقائض والتركيبات لا ترد كثيراً في كتاباته".

"ومن هنا سيكشف الجدل على أن يصبح فناً، بل سيتحول فيصبح علماً.. فهيجل يهاجم الجدل باعتباره فناً قائماً على براعة المجادل كما كان الحال في الجدل القديم وخاصة عند الإغريق.. (سقراط) ويدعو هيجل إلى أن يكون الجدل مستنداً إلى موضوعية الواقع، وتصبح له قوانينه النوعية في كل مجال يرد فيه حتى يكون علماً محكماً دقيقاً... بل أن هيجل نفسه يعترض على الثلاثية الظاهرية لمنهجه ويحذرننا من هذا التبسيط المخل ويذكر أن كون الشكل الكلي للمنهج يتخذ شكلاً ثلاثياً triplicity هو على أية حال شكل كلي مجرد للجانب السطحي والخارجي لطريقة المعرفة".

هكذا يختصر مجاهد عبد المنعم كل رؤيته لجدل هيجل بما هو جدل مادي ولم يكن واقفاً على رأسه قبل ماركس، يختصرها بجملة واحدة في المادة والحركة. فإذا كانت نقطة الجدل المادية، فلن يكون الجدل علم الأفكار بل علم الواقع، لن يكون علم حركة الفكر، بل سيكون علم حركة الواقع وحركة الفكر المستمد من حركة الواقع..

ولما كان الواقع يتطور، فإن الفكر في صميمه حركة تطورية.. وعلى هذا ينتقد ما قاله إنجلز عن جدل هيجل في رسالة له إلى شميدت كتبها عام 1891 وحاء فيها: "إن جدل هيجل مقلوب رأساً على عقب لأن المفروض فيه أن يكون (التطور الذاتي للفكر). وعلى هذا يكون جدل الواقع بالنسبة له مجرد انعكاس على حين أن الجدل في رؤوسنا في الواقع ليس إلا انعكاساً للتطور الفعلي الساري في عالم الطبيعة والتاريخ الإنساني، بل لقد ذكر إنجلز في دراسته "لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية". جدل المفاهيم نفسه يصبح مجرد انعكاس واع للحركة الجدلية للعالم الواقعي ومن ثم فإن جدل هيجل قد أوقف على قدميه حيث كان واقفاً على رأسه.

فإذا كان منطق هيجل هو الواقع والمادة لا الفكر والتجريد فهل يكون هيجل مقلوباً؟ ألا يكون هذا الجدل قائماً على قدميه منذ البداية؟ وألا تكون له إذن القيمة

نفسها التي نوه بها إنجلز نفسه في موضع آخر عندما قال عن الجدل الهيجلي: "في هذا المذهب - وهنا تكمن جدارته الكبرى - لأول مرة يقدم العالم كله الطبيعي والتاريخي والثقافي باعتباره عملية كما لو أنه كان في حركة تغير وتحول وتطور دوماً".

وبفحص هذه الرؤية والتمعن فيها يسعفنا هذا المفكر المصري في استنتاجات مختلفة عن التصورات الرائجة حول جدل هيجل الذي صار جدلاً ماركسياً.. فالأفكار وهي غير المثالية لا يمكن أن تكون تجريدات في الهواء. بل أن الأسماء والأسمية نفسها هي تكتيفات مادية في دلالاتها الواقعية..

يقول مجاهد عبد المنعم: "والجدلية عند هيجل هو أنه يتناول نقطة البداية ويظل يحفر تحتها ليتبين خصائصها.. فإذا قلنا مثلاً: "هذه القطعة من الورق" - والمثل لهيجل نفسه - فإننا نقصد قطعة جزئية بعينها محسوسة، لكن عندما ندقق في التعبير نجده تعبيراً كلياً مطلقاً..

فالكلمات "هذه" و"قطعة" و"ورق" كلمات مطلقة عامة تطلق على كل ما من شأنه أن يحتوي على هذه الكلمات.. فكأننا في تعبيرنا بالأفكار عن الجزئي قد عبرنا عنه بالكلي، وعبرنا عن المحسوس العيني Concrete بالمجرد Abstract ذلك لأن من خصائص الفكر حتى وهو يتناول الحسى التجريد. وبالتالي فإن أسئلة العلاقة المفارقة بين المادية والوعى ومن يسبق الآخر، أسئلة لا معنى لها ولا طائل منها، حيث الأفكار عموماً تكتيفات تجريدية لتحولات قانون التناقض وصورته.

على مائدة الجدل: الماركسيون:

أياً كان جدل هيجل واقفاً على رأسه أو قدميه فإن ماركس ومدرسته خرجوا من هذه العبادة بل لا يمكن تصور الماركسية بدون هذا الجدل. فبالإضافة لروح الديالكتيك نفسه وقانون وحدة وصراع الأضداد فإن المادية التاريخية وعلى خلافها الذين يعتقدون أن بالإمكان تحرير ماركس من الهيجلية وإحالته إلى هذه المادية، هي الأكثر هيجلية عند ماركس وإلا ما معنى حركة الوجود المتنامي المتصاعد وانكشافه في الواقع على هيئة (مقولات صارمة).

وليس جدل الطبيعة عند إنجلز أيضاً ومع كل التحفظ عليه بعيداً عن "تزامن الأضداد" ونفى الفكرة لنفسها كعنوان لقانون الحركة والمادة. وهو ما أعاد لينين إنتاجه في دفاتر الديالكتيك بصورة حية وهو يلحظ الانعكاس الجدلي الحى (وليس الميكانيكى) أو الفيزيائى بين الوجود والفكر.. أما التوسير، الذى دعا إلى فك الارتباط بين ماركس وهيجل، فإنه كان مديناً لهذا الأخير فى قراءته للأفكار والأيدولوجيا كبروسس يتخلل الإنساق والعلاقات على عكس الفكرة الرئيسية الوحيدة التى خالف فيها ماركس هيجل وهى تعامله مع الأيدولوجيا كوعى زائف مقابل ما أسماه بالعلم البروليمارى.

ومن المساهمات الماركسية الأخرى الهامة التى أشار لها مجاهد عبد المنعم فى إضاءته لجدل هيجل، مساهمة مو وخاصة اشتغاله على عمومية التناقض فى خصوصيته وكذلك دور الفكر فى التناقض.

فالأفكار قد تلعب فى لحظة محددة من لحظات الصراع دوراً حاسماً أكثر من العوامل الاقتصادية مثلاً.

يقول ماو: صحيح أن القوى المنتجة، والممارسة العملية، والقاعدة الاقتصادية، تلعب عادة الدور الرئيسى الحاسم، ومن ينكر هذه الحقيقة لا يكون مادياً. لكن يجب أن نعترف كذلك بأن علاقات الإنتاج والنظرية والبناء الفوقى تلعب بدورها، فى ظل ظروف معينة، الدور الرئيسى الحاسم. فعندما يتعذر تطور القوى المنتجة بدون تبديل علاقات الإنتاج، فإن تبديل علاقات الإنتاج يلعب الدور الرئيسى الحاسم. وحين "لا توجد نظرية ثورية لا يمكن أن تكون هناك حركة ثورية" كما قال لينين، فإن خلق النظرية الثورية والدعاية لها يلعب الدور الرئيسى الحاسم. وعندما ينبغى القيام بعمل ما (وهذا ينطبق على أى عمل كان) لكنه لم ترسم بعد سياسة عامة أو طريقة أو خطة أو سياسة محددة، فإن رسم كل هذه يصبح العامل الرئيسى الحاسم. وعندما يعوق البناء الفوقى، كالسياسة والثقافة، تطور القاعدة الاقتصادية، فإن التجديدات السياسية والثقافية تصبح العامل الرئيسى الحاسم، أترانا نخالف المادية بقولنا هذا؟ كلا. والسبب هو أننا إذ نعترف بأن المادى، فى التطور العام للتاريخ. هو الذى يقرر الوحى، وأن الوجود الاجتماعى

هو الذى يقرر الوعى الاجتماعى، فإننا نعتزف أيضاً، ويجب أن نعتزف، برد فعل الروحى على المادى، برد فعل الوعى الاجتماعى على الوجود الاجتماعى، برد فعل البناء الفوقى على القادة الاقتصادية وليس هذا مخالفاً للمادية، بل يعنى بالضبط تفادى المادية الميكانيكية والتمسك الحازم بالمادية الديالكتيكية.

ومن جهة أخرى فإن قراءة ماو لعمومية التناقض وخصوصيته كما مجاهد عبد المنعم، قراءة لا تغادر الحضور المادى للأفكار ودورها فى عملية النفسى والتعيين ونفى النفسى، بما هى بروسس اجتماعية لا تجمعهما أية مصاهرة مع جدل الطبيعة عند إنجلز. وعندما يؤكد كلاهما على أن عمومية التناقض تظهر فى خصوصيته، فمعنى ذلك أن هذه العمومية، ما هى سوى الفكرة كحركة، وما هى إلا العقلانية كواقعية.

على مائدة الجدل: الظاهرانية:

من تلاميذ المسيح الهبلى الين شاكوه "سمكته المقدسة" هوسرل وهيدجر كما يؤكد زكريا إبراهيم. فهوسرل يؤكد على تداخل الفكر بالمفكر ويؤكد على تجاوز ثنائيات الماهيات - الوقائع، الذات - الموضوع انطلاقاً من عيانية الماهيات التى لا تدرك بالمنطق الصورى الاستدلالى أو الاستقرائى، بل عن طريق إدراك الظاهرة نفسها وليس من خارجها.

كما يؤكد هيدجر أن العالم يتجلى فى الكلمات، فهى ليست أدوات تشير إلى عالم خارجى بل تنبثق من العالم الداخلى للظواهر.

بقدر ما سجل سارتر ملاحظات على هيجل وخاصة رفضه وضع الوجود واللاوجود فى قوام انطولوجى واحد إلا أنه حسب مجاهد عبد المنعم هيجل كبير بسبب غرامه فى التركيب ورؤيته الأنا والآخر على نحو جدلى (أن طريق الأنا أو الداخلى يمر من خلال الآخر).

ويقتر سارتر نفسه بأن الوجودية ورثت عن هيجل فكرة الحقيقة من خلال الصيرورة وكذلك التركيب الجدلى للوقائع... كما أن سارتر يربطه بين الحرية والسلب إنما يستعيد فكرة هيجل عن الحرية كوعى للضرورة.

نقد الهيجلية

جميل قاسم^(*)

هل "الفكر المحض" - "الأوردكسا" باليونانية - الفكر العلمي (الإبستمي) الذي يعنى طلب الحق - لذاته والحقيقة لذاتها - من طبيعة منطقية - ميتافيزيقية (ميتامنطقية) أم بالأحرى من طبيعة منطقية - (وجودية Existentiale)؟ وجواباً على هذا السؤال - الأساس تتميز الظواهرية الميتافيزيقية (القليلة) من الظواهرية "المباشرة" - الذاهبة إلى الأشياء على ما هي به، كما هي، في ظواهرية الوجود كموجود هنا - الآن، في العالم والطبيعة ومعالم الموجودات.

المبحث الميتافيزيقي، القبلي، الفينومينولوجي الكياني، أو الأولاني (النومينالي) هو سمة الفكر الفلسفي العقلاني (اللوجاقراتي) الذي يختصر الوجود في ماهية العقل (المنطقية - الميتافيزيقية، أو الميتامنطقية) أم سمة الفكر الظواهرية، الوجودية، فهي في كونه ينطلق من "معالم" الوجود العينية، في علاقة الكل بالجزء، والعلم بالعالم، والمنطق بالطبيعة، وبهذا لا يكون الفكر الكلي هو الفكر الكلياني، الشمولي، التوتاليتاري، الإسماني Nominale وإنما الواحد - الكلي المتعين بكليته الاستحضارية، الحاضرة، المصاحبة، القائمة على علاقة طرازية Gestalt، ظاهرة - باطنة، قائمة - محايثة في معية العلاقة الوجودية الظواهرية.

إن الكلي، بما يعود إليه وحده، أو العلم بالكليات، يظل أس وأساس ومناطق العلم والمنطق والميتافيزيقا، ولكن هل الكل هو الكلياني (الشمولي)؟ وهل الواحد - الكلي، هو ذاته الكلي - الواحد؟

إن المعرفة الفلسفية (الابستمية) هي معرفة لذات المعرفة، فما البحث عن الحق - لذاته والحقيقة - لذاتها، على ما هي عليه، كما هي، هنا - الآن، في ظواهرية المعنى، وهي معرفة ذات ووظيفة كلية، في بحثها عن "الشيء نفسه في تمام ماهيته" كما يعرفها هيجل في "ظواهرية الروح" أو العقل - المنطقي الواعي

(*) كاتب وأستاذ فلسفة لبناني.

بنفسه، بحضور الماهية حضوراً كلياً، ظاهراً وباطناً، في الخارج والداخل على سواء الحد المنطقي، هذه المعرفة أو العلم بالكلي هي ولا شك أساس الحد التصوري، العلمي، والمعرفة - التجريبية أو العقلية (الاستقرائية والاستدلالية) على حد سواء، المتحصلة بالتخمين والتفنيد، الشك واليقين، الفكر واللامفكر فيه تتوافق مع هذا التوصيف للعلم بالكليات.

لكن ما يؤخذ على الفلسفة الظواهرية المثالية (والهيجلية خاصة) هي تقديمها الكلي على الجزئي، والنظري على العيني، أي الميتامنطقي والميتافيزيقي على المنطقي - الظاهري، والفيزيقي.

إن الحق هو الكل، ولكنه ليس الكلياني ولا الجوهر ولا الماهية الإسمية، وإنما الماهية - الذاتية في اتحاد الكل بالذات، وهي الكائن - الذاتي، الكائن بذاته ولذاته، الذي يبقى حتى في غيريته، واختلافه التفاضلي هو هو، في ذاته ولذاته، وذلك هو الفرق بين خلاف الشيء واختلافه، فقد تختلف الهوية، والوحدة، والشيء عينه، ولكن لا خلاف على وجود ماهيات ذاتية للأشياء وثمة اتفاق على الكلي، أو الكليات، وإنما الاختلاف يدور حول وحدة الكلي، هل تتطوى على الكثرة، والغيرية، والتعددية، لا الجدلية فقط، كما تصورها هيجل - جدل التضاد - وإنما الجدلية التكوينية القائمة على جدل الاختلاف ومنطقة الدينامي، حيث يقوم الكلي على الجزئي، والإسمي على الفعلي (الواقعي) والقائم على المحايط، في ذات الشيء - عينه، باعتبار الماهية هي الذاتية، أي ذاتية الذات، وقد عقل هيجل الحق باعتباره ذاتاً (وفي نزوع منطقي - علمي دقيق (ابستمي) وليس باعتباره جوهرأ، لكنه خلط الكل بالكليانية (الشمولية) والمنطقي، بالميتامنطقي، والطبيعي (الفيزيقي) بالميتافيزيقي والصيغة الذهنية بالصيغة الوجودية (العينية)، باعتبار أن "كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي فهو "عقلي" فوقع في آفة الكليانية (التوتاليتارية).

والفرق بين الكل والكلياني، أن الكل هو العام، أم الكلياني، فهو التام. والفرق بين الكل والكلي (الكلياني) أن الكل صورة عقلية، بينما الكلي (الكلياني) هو حال وجودي، وقد خلط هيجل بين التصور الذهني للكلي، والطابع الوجودي له، وقد عرف ابن سينا الكلي بأنه "الصورة التي في العقل والتي تسميتها - بالفعل أو بالقوة

- إلى كل واحد واحدة" (لنجاة). وقد ميز ابن سينا بين المعنى الكلي، بما هو طبيعة، ومعنى الكلي كتصور عقلي.

وعرف "الجرجاني" الكل بأنه مجموع المعنى ولفظه واحداً. كما ميز بين الكلي الحقيقي، والكلي الإضافي، والكلي الحقيقي، بنظره، هو ما لم يمنع نفسي تصوره من وقوع الشراكة فيه "كإنسان" أما الكلي الإضافي فهو الأعم وليس العام، لعدم تحققه إلا في العقل (التصور).

وإذا كان هيجل قد طابق بين الذاتي والموضوعي. التصور والوجود، فإن كانط بدوره يفترض مطابقة المعقول للعقل، بحيث تكون المعرفة القبليّة، مطابقة موضوعية للموضوع وفق المعقول، هل يوجد ثمة معرفة (ترانسندالية) بدون "علاقة مع موضوع المعرفة المحايث؟ يظن كانط بأن ثمة معرفة عقلية إسمانية، قبليّة مجالها العقل المحض، وأداتها العاقلة Ratio (ملكة العقل الإدراكي) المتعالية على التجربة والاختيار. وكما خلط ديكارت في ذاتيته الكوجيطية الذاتية - بالوجود (أنا أفكر إذن أنا موجود) خلط كانط ما بين العقل العقل كملكة، والعقل كنسق وجودي كلي، وقد افتقرت هذه الذات العقلية (الإسمانية) عند كانط، كما افتقرت الذاتية - المفكرة عند ديكارت، والظواهرية الكلية (الذاتوية) عند هيجل إلى النشاطية العلائقية، والعقل - لغة - عند العرب يعني الربط، الرابطة (عقل الشيء أي ربطه) والنشاطية العلائقية هي أساس ومناط التصور المعرفي العلمي، في علاقة العقل بالمعقول، والتصور بالمتصور، والذهني بالعيني. وكل واقعة وعي تفترض الوعي وموضوع الوعي، وكل تصور هو علاقة كلية، ظواهرية، اختلافية Differenciale ما الذي يميز الكلي، بما هو كلي؟ إن ما يميز "الفكر المحض" هو مبدأ الذاتية، ولكن ليس باعتبارها ذاتية جوهرية، وإنما كلية مفهومية (تقوم على المفهوم Concept) وههنا قد يكون المفهوم منطقي، علمي، إيسمي Concepiel أو استيطيقي، أو نفساني، أو أنثربولوجي أو ميتافيزيقي.

نقد منطق التضاد

يقوم الديالكتيك الهيجلي على جدل التضاد والتطابق بين الفكرة والموضوع، الأيديولوجيا والواقع والأذهان والأعيان. ولو راقبنا الحقبات السابقة واللاحقة

للحرب العالمية الثانية لوجدنا أنها تقوم على منطق التضاد والصراع بأوجهه اليمينية (الفاشية والنازية) واليسارية (الستالينية). وليس أدل على "نهاية الهيكلية" في ما بعد الحرب الباردة سوى انهيار الستالينية، أى الهيكلية اليسارية، بانهيار الاتحاد السوفياتي، وتهافت أطروحة "نهاية التاريخ" باعتراف صاحبها نفسه فوكومايا وهي الجانب اليميني للنظرية الهيكلية، التي تطابق العقل بالتاريخ بالدولة في فلسفة غائبة وحتمية تقوم على الجميع بين العناية الإلهية و"دلالة العناية". أما الوجه الآخر للفلسفة السياسية الجديدة فيقوم على منطق الاختلاف الذي أساسه الاعتراف والحوار، والقيمة والمعنى والإرادة المحددة للفكر والممارسة السياسية. وبهذا لا تقوم السياسة على الصراع والتضاد، وهو الجانب السلبي لغريزة الاعتراف، (التي موس) وحسب، وإنما تستقيم بالإرادة والقوة، والمعنى والدلالة، المحددة للنظرية والأنظمة والعقائد والأيدولوجيا. فالسياسة هي سياسة الأقوى والديموقراطية هي ديموقراطية الأرقى، والحرية هي حرية الفعل لا حرية القول، والفكر السياسي لا يتعين بالماهيات والنظريات، وإنما بالأعين والكيفيات الوجودية، العملية، والواقعية، ولو أخذنا مسألة الديموقراطية مثلاً، لوجدنا أنها لا تتحدد بماهيتها وإنما بكيفيةها، فديموقراطية الهيمنة الاقتصادية على السوق العالمية، بمنطق السوق التلقائية "الحرية"، في الدول الكبرى، تختلف عن ديموقراطية الشعوب المضطهدة المدافعة عن حقها بتقرير المصير، والتنمية والتحرر السياسي. وشتان بين ديموقراطية إسرائيل العنصرية والديموقراطية في جنوب أفريقيا، أو الديموقراطية الاسكندنافية القائمة على نكته حقوق الإنسان. كما أن الديموقراطية لا تتحدد بصفاتها الماهوية ديموقراطية تمثيلية، توكيلية، مباشرة، توافقية، وإنما بكيفية الممارسة الديموقراطية، بسؤال "من الحاكم ومن المحكوم؟"، وما علاقة الديموقراطية بالحرية والكرامة الإنسانية؟ ولو أخذنا مسألة الحرية، لوجدنا أنها كانت تقترن في فلسفة الأنوار الليبرالية، لكن الليبرالية القائمة على منطق السوق التلقائي قد جعلت البعض في ظل حالة اللامساواة يفضل القانون على الحرية المنغلقة، القائمة على اللاتكافؤ، في مجتمع تحركه آليات "الاقتصاد الحر".

والحرية، سياسياً، يحددها منطق القوة، ومنطق القوة قد يكون منطق الأقوى،

بالعدة والعدد، والاقتصاد والتكنولوجيا، والهيمنة السياسية، لكنه قد يكون من جهة أخرى منطق الممانعة والإرادة السياسية التي تحرر الوطن والأرض والكرامة بإرادة الإنسان.

رأت الفلسفة الوجودية، في النظام الشمولي الهيجلي نسقاً كليانياً يلغي الفردية والفردية، والذاتية، وما وجود الفرد والفردية في النسق الهيجلي إلا تجريداً، ووجوداً اعتبارياً، وذوباناً في الضرورة الشاملة، والدولة، باعتبارها الإرادة الجوهرية المتموقعة في "الدولة". وهيجل يرى في نظامه الكلي، أن الحرب كواقعة، ضرورة أخلاقية، لتجديد الذات الظواهرية.

وقد رأى كيركجارد أن الوجود الظاهري للفرد، في المذهب الهيجلي، هو تلاشي للذاتية الفردية، بينما حقيقة الفرد، والوجود الحقيقي للفرد هو اختيار ووجدان. والوجدان هو المحرك والاختيار هو المحدد في حركة الوجود (للتصيرورة). والوجود هو الوجود العيني، الذي يتضمن الفردية والحركة والتصيرورة، الوجود الذاتي، المتزمن بالزمان، والتمكن في المكان - في - العالم.

ويكشف فويرباخ وجود ثمة صلة بين الفلسفة الهيجلية واللاهوت، ولا يرى في فلسفة هيجل سوى ضياع ماهية الإنسان واغترابها في "المطلق"، فالروح بالمعنى الهيجلي هي ماهية الإنسان المغتربة، في ماهية الروح، والفكرة المطلقة. والإصلاح الديني - الدينوي بنظر فويرباخ ليس سوى أسنة الإله أو تحول اللاهوت إلى أناسة (أنثربولوجيا) برد كل ما سلب من الإنسان إلى الإنسان. أو رد كل ما يتجاوز الإنسان إلى الإنسان عن طريق الطبيعة، فالإنسانية هي ماهية الإنسان وهي دولته، وحرية ومعنى وجوده، وليست الدولة سوى "إنسان كلي" أو دولة الإنسانية، أي نتاج الإنسان، والإنسان هو معيار الوجود والكيونة.

وإذا كان ماركس قد استفاد من نقد الهيجليين الشباب في نقد فلسفة الحق فقد رأى أن نقد السماء يجب أن يتحول إلى نقد الأرض ونقد الدين إلى نقد القانون، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسية والاقتصاد السياسي. غير أن ماركس، أخذ من مثالب الهيجلية الجدلية القائمة على منطق التضاد (الشيء يتحدد بضده، بنفسه، ونفي النقي، والشمولية الكليانية (التي أوصلتها اللينينية - الستالينية) إلى مداها

الأقصى في التأكيد على ديكتاتورية البروليتاريا، والمجتمع الكلي، القائم على المساواة (الازيموية) وليس على الفرق والاختلاف والاعتراف مما أدى إلى الإتهارات التي شهدناها في النظام السوفيياتي الشمولي، الذي استفادت منه، الرأسمالية الكاينزية النيو - ليبرالية، والنيو - استعمارية (الإمبراطورية).

إن قراءة هيجل ودراسته، هي دخوله في لعبته، لعبة الجدل التطابقي، الشمولي، المثالي، والخروج من الهيجلية هو الطريق إلى الفكر الوجودي التحرري، الحيوي، في علاقة العقل بالوجود والكينونة الحقة المتحققة في عالم الطبيعة والأعيان من أجل حرية الإنسان وإنسانية الإنسان.

AORAK PHALSAPHIA

Philosophical Papers *Issue No. 18 (2008)*

Editor-in-Chief : Ahmed Abdul Halim Atteya
Sub-Editor : Mohamed Al - Turki

Advisory Panel

Nassif Nassar *Fathi Al – Teriki* *Hussam Al-lose*
Adel Dahir *Abdul-Rahman Buqaf* *Mohamed Mahran*
Maher Abudl-Kadir *Fawzeia Amar*

Editorial Board

Bouzeid Boumedian *Ismail Al – Zarouqi*
Ali Hamya *Anwar Moghith*
Maher Shafic Farid *Gamel Kasim*

Managing Editor
Ahmed Hamdy

All Correspondence and articles should be forwarded to the following address: Prof. Dr Ahmed Abudl Halim Atteya
Bloch of Flats on 18, Members of Staff of Cairo University District,
Al-Mabutheen District, Giza, Arab Republic of Egypt, Telefax
7346918

Schelling und Hegel im Streit um den Grundlegungsgedanken der Ersten Philosophie.

Claudia Bickmann, Köln
Zwischen Sein und Idee.

Fragestellung:

Eintönig, ja beinahe einschläfernd sei Hegels Begriffsphilosophie, so Schelling in seiner Münchener Vorlesungen von 1827: In der angeblich notwendigen Entfaltung der Begriffe sei der Begriff als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt und, was die Lage verschärfe, die Übertragung der Bewegung auf den Begriff sei kaum in der Lage, den Hauptmangel des Unternehmers: „den Mangel des wahren Lebens, zu verbergen“¹. Vom Begriffe zu sagen, er bewege sich durch seine Momente hindurch“, sei „nicht etwa eine kühne, sondern (...) eher eine frostige Metapher.“²

Seine Identitätsphilosophie sei demgegenüber bereits „mit den ersten Schritten in der Natur, also in der Sphäre des Empirischen und somit auch der Anschauung“.³ „Über der Naturphilosophie“ aber eine „abstrakte Logik“ aufzubauen⁴, so Schelling, heiße, den zweiten vor dem ersten Schritt zu tun. Die abstrakten Begriffe wie Werden, Dasein usw. werden darin zum Ersten, zum Wirklichen, zum eigentlich Treibenden; Abstrakta aber, so die Kritik,

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen aus dem Jahre 1827, *Erstdruck in: F.W.J. Schelling: Sämtliche Werke, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856 ff., S. 158.*

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

könnten natürlicherweise nicht eher dasein, für Wirklichkeiten gehalten werden, - als das ist, wovon sie abstrahiert sind. Begriffe, „objektiv genommen“ seien nach der Natur, nicht aber vor derselben⁵: die Kategorie „Werden“ kann nicht eher sein als ein Werdendes, ein Dasein nicht eher als ein Daseiendes.“⁶ Die Methode der Naturphilosophie aber auf die Logik zu übertragen, mache leicht ersichtlich, „welche Erzwungenheit dadurch entstehen müsse, „daß die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanschauung zur Begleiterin hatte, ins bloß Logische (sich) erheben wollte“.⁷ Als negative oder rein-rationale Philosophie sei diese Philosophie trefflich beschrieben – man könne, so Schelling, Hegel für diesen bezeichnenden Ausdruck dankbar sein.⁸

Doch blicken wir auf Schellings Einwände gegen Hegels reine Vernunftwissenschaft, auf den Streit zwischen einer Philosophie, die das nackte Dass, das unvordenkliche Sein, mithin also die Realität gegebener Größen, für irreduzibel wie unerreichbar im Begriffe hält, die das Sein vor allem Was- und Wiessein in sein Recht einzusetzen sucht einerseits und einer als Begriffsphilosophie in Abweis gebrachten Logik, die den Gedanken des Seins zur durchgängigen kategorialen Bestimmung treibt, andererseits. In seiner höchsten Konkretion soll in der zweiten Variante das durchgängig bestimmte Ganze als in allen Teilen durchgängig bestimmte Seinsordnung gelten

⁵ Ebd., S. 161.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., S. 158.

⁸ Ebd., S. 145 ff. Seither wird der Titel: negative und rein-rationale Philosophie zur geheimen Leitformel einer, wie der frühe Marx dies in Anleihe eines Jacobischen Diktums wähnt, vom Kopf auf die Füße gestellten Philosophie.

können. Die Rede vom reinen unmittelbaren Sein, frei von einer jeden Bestimmung und Vermittlung gilt ihr als ein Widerspruch in sich.

Wenn Schelling dann gegen Hegels reine Begriffsphilosophie, das nackte Dass, das unvordenkliche Sein⁹ (als das eigentliche 'principium individuationis') als den wahren Ausgang der Philosophie einzuklagen sucht, so wird mit dieser Neufundierung der Philosophie ein unversöhnlicher Streit erneut entfacht und mit ihm nun ein letzter Dolchstoß gegen ein Philosophieren aus reinen Begriffen versucht: Nicht allein die Wissenschaft, wie Kant dies wollte, sondern die Philosophie selbst sollte sich fortan vor dem Richterstuhl des empirisch erfahrbaren Lebens verantworten müssen. Nicht der Geist, sondern das Leben sei ihr wahrer Gehalt!

Mit der ganzen Emphase des aristotelischen Empiristen, so Schellings Selbstbeschreibung 1842, soll die Dominanz der spekulativen, bloß negativen Philosophie, zu brechen sein¹⁰: Das unverrechenbar Einzelne, Individuelle das wahrhaft Erstgegebene und Fraglose sei fortan wahrer Ausgang und wahres Ziel einer jeden positiven Philosophie!¹¹

Denn erst wenn wir die Dinge auf den Kopf stellten und unseren Ausgang im reinen Begriffe, den Ideen oder der bloßen Rechtfertigung von Argumenten - wählen, werde

⁹ Ebd, S. 54. Ferner: F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (Zwischen 1847 und 1852), Schelling Werke hg. v. K.F.A Schelling, II/1, 13. Vorlesung, S. 312 ff. (im folgenden: 'Darstellung der reinrationalen Philosophie')

¹⁰ Vgl. F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (Berliner Vorlesung, vermutlich Wintersemester 1842/43), II, 1, S. 102.

¹¹ Vgl. dazu: F.W.J. Schelling, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II,1, S. 269, 413 ff.

uns das Konkrete, Gegebene, das Individuelle, zu einem Problem. Dann werde in unendlicher Annäherung auf hoffnungslosen Fährten nach dem 'Principium individuationis' gesucht. Vom Wesen, vom Logos zum Einzelnen aber führe kein Weg; alle generativen Schritte vom Begriff zur individuellen Entität verfehlten, was sie erstreben; - vom Unendlichen zum Endlichen, so Schelling, mit Blick auf Spinoza und Kant, kein Übergang!¹²

In einer anderen als in begrifflicher Gestalt müsse darum das ontologische Korrelat des Allgemeinen, das vor-begrifflich Individuelle zu finden sein; von diesem können wir, so Schelling Kant' zitierend, nur in einer sinnlichen, einer raum-zeitlichen Erfahrung Kunde haben. Durch verständige Operationen oder rein-rationale Rechtfertigungen erreichen wir nicht das irreduzible Faktum der individuellen Existenz, - diese sei, so Schelling aller begrifflichen Annäherung voraus.¹³

Schellings Umwertung von Individuellem und Allgemeinem ist jedoch von langer Hand vorbereitet – Werfen wir einen kurzen Blick ins späte Mittelalter:

Auf aristotelischen Fährten, bereits auf der Suche nach

¹² Vgl., F.W.J. Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, AA I,1, S. 86 (SW I,1, S. 367); ferner; ders., *Briefe*, I,3, S. 82f. (SW I,1, S. 313). "Vom Unendlichen zum Endlichen - kein Übergang". Dieser Übergang sei nur dort, wo 'Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigt sind', und diese ursprüngliche Vereinigung sei nirgends, 'als im Wesen einer individuellen Natur.' (vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Natur*, AA I,5, S. 98 (SW I,3, S. 37).

¹³ Auf Platons *Timaios* zurückgehend könne im überseienden Einheitsprinzip dann der Umschlagsort von Identität und Differenz, Tun und Leiden, auf ein prärationales Fundament gestellt, - durch das Prinzip der Individualität in einem vorlogischen Raum zu retten sein. (Vgl. Platon, *Timaios*, 34 b sq.; vgl. ferner: F.W.J. Schelling, *Mythologie*, SW II,1, S. 402.)

einem begrifflichen Ausdruck für die - dem Allgemeinen - unzugängliche Individualität, wird Duns Scotus das Gattung-Art-Schema (der 'Arbor Porphyrii') um die species specialissima erweitern, um auf diese Weise die Individualität als Ausgang und Ziel der Annäherung im Begriffe nicht nur erscheinen, sondern sie gar als den *reichsten Gegenstand* erscheinen zu lassen.¹⁴

Aristoteles hatte diesen Gedanken antizipiert: Eine jede Ousia sollte als notwendige Einheit von stofflichem Gehalt und gestaltgebender Form Wesen und Existenz einer Sache als eine lebendige Entelechie greifbar werden lassen.

Das erfahrbar Individuelle - als reichster Gegenstand aufgefasst, - wird der empirischen Wende von der reinen Begriffswissenschaft zur Theorie erfahrbarer Gegenständen den Weg bereiten: Nur im empirischen Wissen, so der leitende Gedanke, begegne uns die wahre Fülle, die irreduzible Mannigfaltigkeit und Singularitäten individueller Existenz.

Seit dann mit dem Nominalismus der Nexus zwischen Individuellem und Allgemeinem jäh durchtrennt und Individualität zu einer lokalisierbaren Stelle in einem raum-zeitlichen Kontinuum geworden ist, rücken die empirischen Gegenstände endgültig in das Zentrum der Forschung.

¹⁴ Nach Hans Blumenberg wird durch Duns Scotus' Erweiterung der Arbor Porphyrii um die Species specialissima allererst die intelligible Erfassbarkeit der Individualität durch eine endliche Definition erreicht. Demgemäß werde das Individuelle dann zum reichsten und würdigsten Gegenstand der Erkenntnis, und damit werde dann zugleich auch die Empirie zur gemässesten Erkenntnisweise. (Vgl. Hans Blumenberg, Art., Individuation und Individualität, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, (RGG Bd. 3, S. 720 ff.)).

Kriterium der Anerkennung von Individualität wird in dieser Traditionslinie eine Antwort auf die Frage sein, ob unsere Begriffe ihre Wahrmacher in situierbaren Repräsentanten raum-zeitlicher Erfahrung finden können. Mit dieser Idee sinnlicher Repräsentanz für das begrifflich Allgemeine hin wiederum scheint der Begriff von Individualität als *reichster Erscheinung* verloren; an die Stelle des gattungsbestimmenden Allgemeinen wie der spezifizierenden Attribute treten situierbare Koordinaten gegebener Größen in Raum und Zeit.

Mit Leibniz und Kant wird die Idee einer notwendigen Verbindung von Einzelnem und Allgemeinem jedoch erneut belebt und in der Urmonade bzw. im Ideal der reinen Vernunft auf einen neuen Grund gestellt: Kants 'Idee in individuo' ist die Idee eines in allen Teilen durchgängig bestimmten Einzelnen – sei es eines Dinges, eines lebendigen Individuums oder der Ordnung insgesamt.¹⁵ Der Begriff des Individuellen ist damit an den

¹⁵ Vgl. dazu: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, (KrV A 572 B 600): „Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältnis zweier einander widerstrebenden Prädikate, jedes Ding noch im Verhältnis auf die gesamte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite. Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transzendente Voraussetzung, nämlich

Begriff aller möglichen Prädikate, die Gegenständen überhaupt zugesprochen werden können und damit an Idee des Alls der Realität, gebunden und ohne diesen nicht zu begreifen.

Um nämlich durchgängig bestimmt zu sein, müssen wir dem Gegenstand alle die Prädikate zusprechen, die für ihn zutreffend sind; und um ihn zugleich als Singularität von allen nur denkbaren Gegenständen zu unterscheiden, müssen wir, so Kant, einen solchen universellen Prädikationsgrund antizipieren, in dem nicht nur die gegebenen, sondern auch alle nur denkbaren Gegenstände a priori aufgehoben sind. Ohne eine solche Antizipation eines unendlichen Prädikationsgrundes nämlich wäre der einzelne Gegenstand nicht hinreichend von allen anderen unterschieden. „...noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d.i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.“¹⁶

Wie aber sollte im Sinne Schellings nun das unverrechenbar Einzelne, Lebendige, Individuelle gegen Hegels Begriffsphilosophie zu retten sein; und wie sollte das Sein, das nackte Daß - vor allem Was- und Wiessein Individualität - verbürgen können? Wie kann das reine unbestimmte Dass-sein als Garant von Individualität - wie Schelling es sucht - in Erscheinung treten und wie soll Individualität im Begriffe zu reichster Fülle finden können, so dass diese allererst in begrifflicher Gestalt ihren angemessenen Ausdruck gewinnen

die der Materie zu aller Möglichkeit (kursiv: C.B.), welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.

¹⁶ Vgl. ebd., KrV A 568 B 596.

kann – wie Hegel dies sieht? Dieser Streit berührt den Grundlegungsgedanken von Schellings und Hegels Philosophie. Ist dieser Widerstreit unversöhnlich oder zeigt es sich vielleicht bei näherem Betrachten, dass Schelling und Hegel ihren Widerpart im eigenen Lager je schon mit sich führen und darum ohne einander gar nicht können?

1. Mit der Genesis und Funktion des Begriffs für die Bewegung des Seinsgedanken in Hegels Philosophie werden wir beginnen. Der Weg vom Begriff des Begriffs führt dann über den „Begriff als Idee“ in einem zweiten Schritt

2. zu Kants 'Idee in individuo' als Leithorizont von Hegels Logik wie der Positiven Philosophie Schellings gleichermaßen.

3. Drittens wird dann mit Blick auf diesen gemeinsamen Bezugspunkt eine Klärung darüber herbeizuführen versucht, welche Gestalt der Annäherung an den Individualitätsgedanken besser gerechtfertigt ist: die begriffsexplikative oder die seinsbezogene, der das Vor-und Überbegriffliche als eigentlicher Garant der Individualität gilt?

1. Die Genesis des Begriffs des Begriffs

Die Frage nach der Berechtigung von Schellings Kritik an Hegels reiner Begriffsphilosophie, nach der das Individuelle dem Allgemeinen geopfert werde, setzt eine Analyse von Hegel Begriffs des Begriffs voraus.¹⁷

Hegels Begriff des Begriffs ist doppelgesichtig: er ist logische Form wie genetische Exposition seiner Gehalte

Vgl. G.W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1979, S. 245.

gleichermaßen.¹⁸ Als Formbedingung des Denkens wie als Form des Gedachten ist alles Denken – sei es ein Denken des Etwas oder das Denken des Denkens - nicht ohne ein je Gedachtes, ein Worumwillen oder ein Zudenkendes, auf das es als Gegenstand oder Fluchtpunkt bezogen ist. Und so fragt es sich, wie in Hegels Logik, in seiner sog. Begriffsphilosophie, mithin also im Denken des Denkens die Formbedingungen des Denkens auf je zu Denkende bezogen sind? Wenn Hegel als Telos allen wahrheitsbezogenen Denkens die Idee der Übereinstimmung des Denkens mit dem je Zu-Denkenden begreift, so wird im Resultat der Annäherung der Gedanke der durchgängig bestimmten Sache wie auch die Sache selbst im Gedanken, im Begriffe, erscheinen.

Nun fragt es sich, wie das Individuum ein möglicher Gegenstand des Begriffs sein kann.

Für Schelling ist der Ort der Individualität ein Ort außerhalb der Sphäre des Begriffes. Mit Kant nimmt er ein Begriffsjenseitiges in Anschlag, um das im Begriffe zugleich Ausgegrenzte, Nicht-artikulierbare, gegen die Hermetik der subsumierenden Begriffsform zu retten; Hegel habe demgegenüber - sei es im Horizonte der Analyse der 'sinnlichen Gewißheit' oder im Ausgang der Logik von 1812 - im Medium des Allgemeinen stets quittiert, was sich als irreduzible Besonderheit oder Individualität begrifflichen Vereinhaltung notwendig entzieht.¹⁹

¹⁸ Vgl. ebd., „Die objektive Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich die genetische Exposition des die genetische Exposition des Begriffes aus.“

¹⁹ Vgl. zum Problem des Ortes der Individualität in Schellings Philosophie, C. Bickmann, „Schellings Identitätsform im Lichte der Dialektik Platons“, in: Adolphi, Rainer (Hrsg.): Das antike Denken in der Philosophie Schellings, Schellingiana Bd. 11, Stuttgart - Bad Cannstatt 2004, S.147-196.

Das Gegebene, nicht ein bloß Gesetzt- und Gezeugtes, sei als Begriffsjenseitiges, ein Schattenreich bloßer Vermittlung, das Widerlager, in dem alles begreifende Denken – soll es nicht bloß Denken des Denkens sein, - als sein Anderes – das Vor- und Außer-begriffliche zu verankern ist.

Als reines Sein darum allem Denken, allem Wesen und aller Bestimmung voraus, verleihe es als Ziel und Fluchtpunkt der Seinsentfaltung dem Denken allererst die Kraft und seinem Gehalte Fülle und Realität.

Demgegenüber werde im Horizont reiner Begriffsphilosophie der Hegelschen Art das Sein nur in und aus dem Begriffe und nicht unabhängig davon, als das „was ist“, und „wodurch allein (...) das zertrennte Seiende zusammengehalten werde (...)“ gesetzt²⁰

Auf die Frage etwa „Was ist Kallias?“ kann ich, so Schelling, „mit dem Gattungsbegriff antworten, z.B. er ist lebendes Wesen; aber was ihm Ursache des Seins (hier also des Lebens) ist, das ist nicht ein Allgemeines mehr, nicht ousia im zweiten, sondern im ersten und höchsten Sinne, prota ousia, und diese ist jedem eigen und keines anderen, während das Allgemeine mehreren gemein ist; allein die prota ousia, jenes nackte Dass sei „des Individuellen `ti yn einai` und auch sie ist eines jede eigene und nicht mehreren gemein.“²¹

Beide nun, Hegel und Schelling, sollten sich in der Auslegung des Principiums individuationis auf Kant berufen können: Wie sollte dies möglich sein?

Schellings Kritik prüfend werden wir zunächst fragen: Ist

²⁰ Schelling, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, II/1, S. 407.

²¹ Ebd., 406 f.

Hegels Sein-gedanke bloß der Gedanke 'Sein'? Wird die 'Logik' alles Sein im Wissenssinn absorbieren und damit das Sein seiner Unabhängigkeit gegenüber dem seinssetzenden wesensbestimmenden Denken berauben, oder nimmt auch Hegel den Gedanken der Realität vor allem Geist- und Bewusstseins-sein, vor allem Was- und Wie-sein ernst und in Gebrauch?

Wir entsinnen uns der Kritik Schellings:

*Hegel habe nicht „die Gegenstände oder die Sachen, wie sie ... im Begriff sich darstellen betrachtet, sondern Begriffe zum Gegenstand gemacht, die der wiederum nur den Begriff zum Inhalt haben soll.*²² Ein Denken jedoch das sich derart in sich selbst zurückziehe, könne man nicht wirklich denken nennen.²³ Die ganze Welt liege „gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage (sei) eben, wie sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes.“²⁴

Wie nun – so die beiden Positionen zugrundeliegende Frage - muß Vernunft aufgefasst werden, wenn ein Anderes zu ihr möglich sein soll, und wie soll jenes Andere dann in einem Vor- und Außerbegrifflichen überhaupt zu retten sein?

Zur Beantwortung dieser Frage blicken wir nun näher auf Hegels Begriff des Begriffs:

Es verwundert nicht, dass Hegel dem Begriff im engeren Sinne in seiner Logik von 1812 zunächst eine genetische Exposition, eine Genesis aus einem Vor- und Außerbegrifflichen, aus einem

²² F. W. J. Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie, a.a. O., S. 162.

²³ Ebd.,

²⁴ Ebd., 164.

Realitätsgedanken vorangestellt hat: Denn Auch für Hegel gilt: Allein diese Genesis aus einem Vorbegrifflichen vermag dem Begriffe Realität und Bedeutung zu verleihen.

In der Seins- und Wesenslogik, der Sphäre des Objektiven, wird darum – ganz in Schellings Sinne - ein dem Begriffe Entgegengesetztes, ein nicht-Identisches als das Andere zum Begriffe zur Sprache gebracht.

In dieser Sphäre des Objektiven gilt das Werden des Realen in noch unbegriffener Form - allem Begriffe voraus - als Sein und Wesen aller Realitätsgehalte; mithin also als die ontogenetische Entfaltung derjenigen Sphäre, durch welche der Begriff allererst Bedeutung und Realität erhält.

Von diesem Orte der Seins- und Wesenslogik, vom Realitätsgedanken aus - soll sich die Sphäre des Alls der Realitäten dann erst in einem weiteren Schritt in einem Medium durchsichtig werden, das Licht auf dasjenige Licht zu werfen vermag, das zuvor nur Mittel der Erkundung eines Anderen war: dies erst ist die Sphäre des Begriffes des Begriffes. So wird der Begriff aus seinem bloßen *an sich*, wodurch er nur der Möglichkeit nach Begriff ist – zum sich selbst setzenden und bestimmenden Begriff. Im sich durchlichtende Begriff wird dabei dann nicht mehr die Realität, wie sie Gegenstand der Wissenschaften wie des alltäglichen Bewusstseins ist, sondern ebenso auch die Selbst- durchlichtung des Begriffes selbst in der Durchlichtung des Realen, d.h. im Begriffe des Begriffes, zur Darstellung gebracht – auf diese Funktion des Begriffes kam es Hegel in seiner Begriffslogik an.

Als die einzige Sphäre aber, die im Anderen zugleich sich selbst sieht, das Andere nur mehr als das Andere ihrer selbst begreift, kann – so Hegel in der Tradition des aristotelischen und Neuplatonischen Nous-gedanken, - der Geist aufgefasst werden.

Selbst- und Fremdbezug sind in ihm zur Einheit gebracht, indem die Form selbst der Gehalt und der Gehalt die Form ist.

Beide Sphären, Realität und Begriff, - auch wenn im Begriff des Begriffs im sich selbst durchlichtenden Geiste in einer höherstufigen Einheit gebracht, - bleiben jedoch in dieser Einheit zugleich auch unterschieden; denn Sein und Wesen als Sphären der objektiven Logik, des Alls der Realitäten, sind nicht selbst bereits begriffliche Verhältnisse; erst der Begriff des Begriffs trägt auch die Form eines Gehaltes, welcher ist, unabhängig davon, ob er in der Form des Begriffs erscheint oder nicht. Die genetische Exposition der wesentlichen Formen jener Seinsgedanken ist aller Explikation durch Begriffe voraus.²⁵

Doch welcher ontisch-epistemischer Status sollen Sein und Wesen in ihrer Unabhängigkeit vom Begriffe zuzusprechen sein, wenn beide als das Ansich des Begriffs, wenn auch nicht selbst bereits als Begriff aufzufassen sind? Was bedeutet dieses An- und Fürsichsein des Begriffs? Trifft hier nicht Schellings Kritik die Hegelsche Begriffsphilosophie zu Recht, dass diese den Seinsgedanke im Wissenssinn absorbiere?

Hegel unterscheidet: Das Ansich-sein im Ausgang der Seinslogik, wie auch das Für-sich-Sein der Wesenslogik gelten ihm als vorbegriffliche Verhältnisse; Verhältnisse realer Wesenheiten, die das Dasein als Etwas und Anderes, Endliches und Unendliches, etc. konstituieren: In ihnen sollen nicht bloße Begriffe, sondern die Wirklichkeit selbst als in sich reflektiert aufgefasst werden.

Dabei machen die Reflexionsbegriffe des Identischen und Verschiedenen etc. die realen Verhältnisse zwischen

²⁵ ebd., „Die objektive Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich die genetische Exposition des die genetische Exposition des Begriffes aus.“

Erscheinung und Wirklichkeit, wie sie sich in den drei Relationen von Substanz und Akzidenz, Kausalität und Wechselwirkung ausprägen, allererst lesbar und diese Lesbarkeit des Realen in der Gestalt der Reflexionsbegriffe soll das Seinsganze in seiner inneren Notwendigkeit als ein Wechselspiel aufeinander verweisender Verhältnisse – und nicht bloß als begriffliche Verhältnisse – durchsichtig werden lassen. Dass dabei die Sphäre des Objektiven die *Form des Ansichts des Begriffes* trägt, bringt Hegel nicht in Verlegenheit; selbst Schelling – so wäre sein Einwand – kann nicht unbedacht lassen, dass bereits eine jede Rede vom 'nackten Dass' vor allem Was- und Wiesein nur in einer Form zu vergegenwärtigen ist, deren Zeichengestalt nicht leer sein kann.

Somit gelten auch Hegel 'Sein und Wesen' nicht als bloße Gedanken, sondern als Bewegungen des Realen: Auch wenn in der Logik als reinem Kategoriendenken die kategorialen Verhältnisse des Seins und des Wesens zur Darstellung gebracht werden, so sollen die Kategorien – darin Hegel der aristotelischen Tradition folgend – nicht allein die Begriffe 'Realität' und 'Wesen', in ihrer ontisch-epistemische Doppelgestalt sondern ebenso wohl die Konstitutionsprinzipien des Realen selbst zum Ausdruck bringen. Mit den Seins- und Wesensbestimmungen wird somit dem Begriffe dasjenige vorangestellt, das als 'genetische Exposition' des Begriffes den Begriff aus der vor- und außerbegrifflichen Sphäre der Realität in seine eigene Sphäre, den Begriff im engeren Sinne, hinüberführt:

Die Substanz als unmittelbare Voraussetzung der Sphäre des

Begriffs²⁶.

Die Schritte sind dabei folgende. Die Realität des Wesens – als einheitsstiftende Substanz vorgestellt – ist *unmittelbare* Voraussetzung des Begriffes, insofern die Substanz als das an-sich bestimmte Wesen der Manifestation in einer einheitsstiftenden Gestalt bedarf. Diese nun erhält sie in der Form des Begriffes. Das substantielle Sein im Sinne Hegels hat eine apriori notwendige Beziehung zum Begriff:

So ist der Begriff gegenüber Sein und Wesen das Dritte, ist ihre Grundlage und Wahrheit, durch die Sein und Wesen allererst in ihrer Identität

greifbar werden.²⁷

Der Weg zum Begriff ist dabei folgender:

Seiendes, substantielles Sein - zunächst in der Wechselwirkung seiner Attribute noch als in einem anderen gegründet und durch Anders bestimmt vorgestellt – ist in dieser Abhängigkeit von den jeweils vorausgesetzten Verhältnissen noch nicht sich selbst setzende, freie Substanz geworden, sondern ist bloß Substanz, die aus äußeren Quellen ermöglicht und bewirkt und einen fremden Grund zu ihrer Bestimmung hat. Hegel nennt diese, von äußeren Abhängigkeiten bestimmte Substanz darum auch am Ende der Wesenslogik: passive Substanz.²⁸ Diese Substanz in der Wechselwirkung ihrer

²⁶ Vgl., ebd., S. 246: „Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das an sich, was reales Manifestiertes ist. Die dialektische Bewegung der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffes, durch welche sein Werden dargestellt wird.“

²⁷ Vgl. G.W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, a.a.O., S. 245.

²⁸ Vgl., ebd., S. 234: „Es ist die passive Substanz. - Passiv ist das Unmittelbare oder Ansichseiende, das nicht auch für sich ist, - das reine Sein oder das Wesen, das nur in dieser Bestimmtheit der

Attribute zerstört zunächst den Schein jener unbestimmten Unmittelbarkeit. Das einfache Ansich-sein wird als gegründet und ermöglicht aus einem Anderen offenbar. Es ist dies auch der Ort, den Schelling gegen Hegel einklagt: der Begriff der bewegenden und durch Anderes bewegten lebendigen Substanz.

Auf diese Weise aber ist diese bewegte lebendige Substanz aber noch nicht sich selbst setzende freie Substanz.

Erst im Übergang zur Begriffslogik ist der Weg zur aktiven Substanz frei: zur Aktivität, die sich – sich selbst setzend - von der äußeren Abhängigkeit befreit und in ihrem Selbstbezug auf ihr Anderes bezogen ist; so dass die aktive Substanz eine innere Reflexivität des Seins zum Ausdruck zu bringen vermag, - ein Sein, das zugleich ein sich selbst im Anderen sehendes Sein geworden ist, durch das sich das vorausgesetzte Sein darum als bloß Gegebenes in ein freies sich-selbst-bestimmendes Sein überführen kann.

Doch wie ist nun die Rede vom Übergang der passiven zur aktiven Substanz zu verstehen? Wodurch kann eine Substanz – als aktive Substanz - von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sein? Nicht kann sie es, so Hegel, - eingelassen in die Dunkelheit der Kausalitätsverhältnisse. In ein freies Selbstverhältnis überführen kann sich einzig eine sich selbst setzende und sehende Substanz: Als solche aber ist sie Begriff. Denn erst im Begriff kann sich die

abstrakten Identität mit sich ist. - Der passiven steht die als negativ sich auf sich beziehende, die wirkende Substanz gegenüber. Sie ist die Ursache, insofern sie sich in der bestimmten Kausalität durch die Negation ihrer selbst aus der Wirkung wiederhergestellt hat, [ein Anderes,] das in seinem Anderssein oder als Unmittelbares sich wesentlich als setzend verhält und durch seine Negation sich mit sich vermittelt.

Substanz der Abhängigkeit gegebener Kausalitätsverhältnisse entwinden und sich als freie sich selbst setzende Substanz zu „selbst durchsichtig werdender Klarheit“ fortentwickeln, d.h. „zum Begriffe befreite“ Substanz werden.²⁹

Was nun bedeutet diese Rede von einer zum Begriffe befreiten Substanz: wie sollte die Substanz selbst der Begriff sein können? Welches ist die zur freien Existenz gelangte Substanz? Es ist dies – so Hegel – nichts anderes als das Ich oder das reine Selbstbewusstsein:³⁰ in diesem erst ist die Substanz, so der Gedanke, wesentlich Subjekt geworden.

Nicht soll dies so aufgefasst werden, als gäbe es nun zum einen ein Ich und dann noch eine davon unterschiedene Substanz; das Ich, so Hegel, sei vielmehr selbst der reine Begriff der Substanz, - der Begriff der Substanz, die Ursache ihrer selbst genannt werden kann; freies sich selbst setzendes Subjekt: die Substanz als Begriff.³¹ Dies nun – so Hegel – sei der wahre Begriff des Begriffs.³²

Das Dasein des Begriffs ist gewonnen: und es ist dies, hier Hegel auf den Fährten der kantischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: die Einheit der Apperzeption, die freie schrankenlose Sich-selbst-Gleichheit, die von allem Inhalte abstrahiert, weil sie alle Bestimmtheit und allen Inhalt in sich aufgehoben hat; sich in den Inhalt versenkt hat und nur seine bloße Gleichheit mit sich zurückbehält.³³ Darum ist dieses Dasein des Begriffs zugleich Allgemeinheit – das aller Bestimmtheit, allem

²⁹ Ebd., S. 251.

³⁰ Ebd., S. 252.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 253 ff.

Seinssetzen zugrundeliegende Allgemeine; aber, so Hegel, insofern es vom Vollzug jener Einzelheit des denkenden Ich zugleich unabtrennbar bleibt, ist es zugleich Individuelles, Einzelnes, das einem jeden anderen Einzelnen in seiner absoluten Vereinzelung gegenüber tritt.

³⁴

So ist jene absolute Allgemeinheit, die hier im einzelnen Selbstbewusstsein zugleich als Vereinzelte auftritt, die ist, insofern sie sich setzt und im sich Setzen sich zugleich ihr Dasein gibt: so ist es die Natur des Begriffs, durch das Ich und im Ich gesetzt zu sein. Auch darin ist die Hegelsche Logik den kantischen Fährten gefolgt: Indem das reine Ich als Grund der Verbindung und Verknüpfung des gegebenen Mannigfaltigen im Begriffe fungiert, ist jene Apperzeptionseinheit zugleich Begriff des Begriffs.

Kant, so Hegel, habe dies gesehen, indem er als Objekt jenes gefasst habe, in dessen Begriff das Mannigfaltige der gegebenen Anschauung als vereint gedacht werden könne.³⁵

Was eine Sache an und für sich sei – wie Hegel zu recht schließt – sei darum allein in und durch das Denken ausgemacht; das Denken hebe die Unmittelbarkeit, mit der uns der Gegenstand zunächst entgegentritt, auf und mache so ein Gesetztes aus ihm: dies aber, sein Gesetzsein, sei sein Anundfürsichsein, seine Objektivität. Der Gegenstand hat seine Objektivität darum allein im und durch den Begriff,³⁶ und diese wiederum könne nicht anderes sein, als die Einheit des Selbstbewusstseins, in die er aufgenommen sei. Objektivität oder der Begriff einer Sache sei darum nichts anderes als die Natur des Selbstbewusstseins selbst, denn

³⁴ Ebd., S. 254 ff.

³⁵ Ebd., S. 254.

³⁶ Ebd., S. 255.

sie hat keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich. Darum müsse man, um zu erkennen, was der Begriff sei, sich der Natur des Ich entsinnen.

Objektivität, so kann geschlossen werden, ist darum ein Sichselbstsetzen im Anderssein: nicht finden wir hier ein Ich und dort seinen möglichen Gedanken, sondern die Objektivität ist der Gedanke, - das Selbstbewusstsein darum in ein und demselben Akte auch seine eigene Veränderung: Der Begriff der Objektivität ist somit an den Begriff des Setzens wie des Entgegensetzens gleichermaßen gebunden: Ich und nicht-Ich konstituieren sich in ein und demselben Akt. Das Selbstbewusstsein erzeugt Objektivität darum nicht als von ihm selbst unterschiedene, sondern es ist ein Selbst in der Veränderung: beide nur mehr die komplementären Pole des einen Gedankens!

Gleichwohl muss allem Begreifen für Hegel wie für Kant, zuvor ein Vorbegriffliches, ein Sinnliches als der Stoff zur gedanklichen Form gegeben sein – auch darin sind Kant und Hegel sich einig.

Was darum etwa in der Phänomenologie des Geistes, in der Lehre vom Bewusstsein die sinnliche Gewissheit und die Wahrnehmung sei, sei in der Psychologie das Gefühl und die Anschauung, schließlich die Vorstellung; nach Analogie dazu seien es in der 'Logik' die Stufen Sein und Wesen, die dem Begriffe vorangestellt seien.³⁷

Von der Seins- zur Wesenslogik werde darin in dialektischer Bewegung die Entfaltung des Seins vom reinen bestimmungsfreien Sein zur Einheit der Substanz – durch Kausalität und Wechselwirkung in ihre wesentliche Bestimmung gebracht: Dies die Genesis des Begriffs, das

³⁷ Ebd., S. 256.

Werden des Begriffs aus seinem Andersein in seine anundfürsichseinende Gestalt. Denn erst im Anundfürsichsein, im Begriffe, ist die Substanz Subjekt, d.h. sich frei setzendes Sein geworden; erst im Begriffe ist die Substanz auch der Form nach Ausdruck des Aktes freier Selbstbestimmung.³⁸ So ist der Begriff des Begriffs die Form einer Substanz, die zu sich selbst gekommen ist, indem sie nicht nur ist oder Äußerliches bewirkt, sondern etwas in sich selbst bewirkt und sich selbst und ihr Anderes auch der Form nach frei setzt. Und darum ist sie auch erst im Begriffe - als sich frei selbst setzendes und bestimmendes Sein, Substanz, die Subjekt geworden ist.³⁹ Dies bedeutet für Hegels Systemanlage zugleich, dass erst hier, in der subjektiven Logik oder der Logik des Begriffs derjenige Ort gefunden ist, an dem Hegel über Spinoza und Kant hinausgegangen ist.⁴⁰

³⁸ Ebd., S. 251: „Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil die an und für sich seiende Identität, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als Gesetzsein ist und dies Gesetzsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist.“

³⁹ Ebd.. Durch diese Argumentation ist nun leicht ersichtlich, dass Hegels spekulative Annäherung an die Seinsfrage nicht ins Bodenlose fallen muß, sobald wir empirische Verhältnisse ins Auge fassen: Erweisen sich seine kategorialen Analysen doch bei näherer Betrachtung als Formen des Empirischen wie ihrer gedanklichen Durchdringung gleichermaßen: Natur und Geist etwa gelten Hegel als Manifestation einer Formensprache, durch die alles Empirische auf die Gründe seiner Möglichkeit befragt und zurückgeführt werden kann: Nicht mehr als diejenigen Formbedingungen des Endlichen und nicht Verhältnisse innerhalb der Sphäre des Endlichen sollen sie zur Darstellung bringen.

⁴⁰ Über Spinoza geht Hegel hinaus, da für Hegel die durchgängig

Über Spinoza, da für Hegel die durchgängig bestimmte Substanz sich allererst im sich wissenden Begriff als sich frei setzende Substanz – als an und für sich seiende Substanz ergreifen kann. Somit ist sie nicht Substanz, in deren Attribute die Freiheit des Einzelnen erlischt, sondern Substanz, die den Akt des freien Sich-selbst-setzens der Subjektivität in seine Gründungsurkunde aufgenommen hat.

Über Kant hinaus bleibt jenes Ansichsein nicht mehr bloß unerreichbarer Fluchtpunkt und Grenzbegriff gedanklicher Annäherung, bloß regulative Idee, sondern die Sphäre des Anundfürsich wird zum Orte der Selbsterkenntnis des Absoluten selbst: mithin also eines Ansich, dem Freiheit und Selbstbestimmung eingeschrieben ist. Denn bereits für Kant sollte das Ansich Platzhalter der Ideen des Unbedingten wie der Freiheit und des Wesens aller Wesen

bestimmte Substanz sich allererst im sich wissenden Begriff als sich frei setzende Substanz – als an und für sich seiende Substanz ergreifen kann. Somit ist sie nicht Substanz, in deren Attribute die Freiheit des Einzelnen erlischt, sondern Substanz, die den Akt des freien Sich-selbst-setzens der Subjektivität in seine Gründungsurkunde aufgenommen hat. - Über Kant hinaus bleibt jenes Ansichsein nicht mehr bloß unerreichbarer Fluchtpunkt und Grenzbegriff gedanklicher Annäherung, bloß regulative Idee, sondern die Sphäre des Anundfürsich wird zum Orte der Selbsterkenntnis des Absoluten selbst: mithin also eines Ansich, dem Freiheit und Selbstbestimmung eingeschrieben ist. Denn bereits für Kant sollte das Ansich Platzhalter der Ideen des Unbedingten wie der Freiheit und des Wesens aller Wesen sein. Doch Hegel radikalisiert diesen Gedanken: Allein die anundfürsichseiende Idee soll dem Akte freier Selbstbestimmung gemäß sein können: Ein Absolutes sei gewonnen, dem das Prinzip Sich-bestimmen als Maß und Quelle der Entfaltung aller Seinseinheiten gilt. Ihrem Maß sollte zugleich auch der Grad der Freiheit in Natur und Geist ablesbar sein.

sein.⁴¹ Doch Hegel radikalisiert diesen Gedanken: Allein die anundfürsichseiende Idee soll dem Akte freier Selbstbestimmung gemäß sein können: Ein Absolutes sei gewonnen, dem das Prinzip Sich-bestimmen als Maß und Quelle der Entfaltung aller Seinseinheiten gilt. Ihrem Maß sollte zugleich auch der Grad der Freiheit in Natur und Geist ablesbar sein.

Gegen Schelling kann darum eingewandt werden: Nicht aus und in Begriffen wird in Hegels Logik das Einzelne, das Mannigfaltige abzuleiten sein, oder gar durch den Begriff in seiner Besonderheit quittiert, sondern als unsynthetisierte Mannigfaltigkeit oder als das reine Sein ist es auch für Hegel – in einer jeden empirischen oder nicht-empirischen Erfahrung – allem Begriffe voraus. Auf das unverrechenbar Einzelne ist ein jeder empirische Begriff – als auf seinen Realitätsgehalt – bezogen. Im Unterschied zur Psychologie oder Phänomenologie jedoch gehen die zugrunde liegenden konkreten Gestalten in Raum und Zeit die Logik weiter nichts an.

Dies nun haben Schelling und die ihm folgende Philosophie von Feuerbach über Marx, Nietzsche bis in den Wiener Kreis gründlich außer Acht gelassen, indem sie die transzendente Analyse der Kategorien in Hegels Logik in welthaltiges Wissen verwandelt, und darum den spekulativen Begriff des Begriffs mit dem empirischen Begriff des erfahrbaren Lebens konfundiert haben.

Das Leben oder die organische Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen ist im Sinne Hegels allein auf derjenigen Stufe der Entwicklung verbürgt, auf welcher der Begriff zuallererst hervortreten kann, – wenn auch zunächst als blinder, sich selbst noch nicht fassender.

⁴¹ Vgl. G.W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, a.a.O., S. 246.

d.h. nicht als denkender Begriff.

Blinder, sich selbst nicht erfassender, nicht denkender Begriff – jenes unbewusste bloß vorausgesetzte Sein, das in der Realphilosophie durch die anorganische und organische Natur sowie im Leben des noch nicht zu sich gekommenen Geistes zum Ausdruck gebracht wird, ist auch für Hegel noch nicht sich selbst durchlichtender Begriff, sondern vielmehr nur der Begriff in seinem Anderssein. Sich durchlichtender, denkender Begriff wird er erst im und durch den Geist sein.⁴²

In der Phänomenologie des Geistes - in idealtypischen Formationen antizipiert - sind Natur und Geist zunächst bloß Stufen in der Entfaltung zu stets höherer Klarheit; in der Entäußerung des Geistes in die Sphären der Realphilosophie sind beide dann zunächst sich nicht selbst wissende Zwecke der Natur, die sie als gefügtes Ganzes aus Zwecken erscheinen läßt, und ferner dann – im Geiste - Zwecke, die als solche frei gesetzt von einem Bewusstsein angeeignet und verstanden sind, in der objektiven Sphäre des Staates Gestalt gewinnen oder im intelligiblen Medium freier Selbstentäußerung in Kunst, Religion und Philosophie zur Erscheinung des freien Geistes werden.

Der Begriff in der Idee

Doch was ist das eigentliche Movens der Bewegung – ist es, wie Schelling vermutet, der Begriff?

Der Begriff, so Hegel, kann den Begriff nicht bewegen. Telos und Movens jener Bewegung, kann nicht selbst wiederum der Begriff sein.

Es muß vielmehr, so Hegel, „zugegeben werden, dass der

⁴² Ebd., S. 256-258.

Begriff als solcher“, noch nicht vollständig ist. Er muss sich vielmehr erst, Zitat: „in die Idee (...) erheben“.⁴³ Erst die Idee kann als das innere Band zwischen Realität und Begriff erscheinen. Die Idee und nicht der Begriff ist das eigentlich Treibende, das Movens der Gesamtbewegung. In dieser erst finden wir, so Hegel, die seit Parmenides gesuchte Einheit von Denken und Sein, die Hegel in der Idee der Einheit von Begriff und Realität am Werke sieht:

Erst durch die Idee, so Hegel, wird die Natur oder das wesentliche Sein zu sich selbst finden, indem sie über die blinden Kausalitätsverhältnisse hinaus freie selbstbestimmte Subjektivität möglich macht.

So ist es die Idee, die diesen Prozess vom bloßen Ansichsein der realen Verhältnisse, zum Fürsichsein begrifflicher Bestimmungen voranzutreiben vermag, indem sie das Reale zur Selbstdurchlichtung im Begriffe und das Subjektive zu seiner Realisierung in einer freien Gesetzesordnung bewegt.

Wir können festhalten:

Beiden - Hegel wie Schelling - gilt das reine bestimmungsfreie Sein als allem Bewusstsein, allem Was- und Wiewein voraus: der blinde, sich nicht fassende Begriff gewinnt erst in der Form des Begriffs seine Klarheit und Durchsichtigkeit.

Erst im Begriff des Begriffes ist darum auch die Eine Seinsordnung in ihre Selbstdurchlichtung gebracht, zerfällt nicht mehr in eine Zufälligkeit gleichgültiger, einander äußerlicher Substanzen, sondern wird als eine durchgängig bestimmte, in sich konkrete - organisierte - Seins-Totalität greifbar; dies ist der Begriff des Seinsganzen - in seine Unverborgenheit gebracht, die sich - in der Sphäre des

⁴³ Ebd., S. 258.

Nous, des Geistes, - selbst durchsichtig geworden ist.

2. Kants 'Idee in individuo' als Leithorizont der Kontrahenten

Als dieses in sich selbst zurückkehrende Sein – im sich durchlichtenden Seinsganzen, ist das Ganze zugleich als ein Einzelnes gesetzt ist.⁴⁴

Als ein Ganzes aber, das zugleich als Einzelnes gesetzt ist, das in all seinen Teilen durchgängig bestimmt und durch unsere moralische Selbstgesetzgebung auf einen freien Grund gestellt ist, hatte bereits Kant den höchsten Seinsgedanken, das 'Ideal der reinen Vernunft' ausgelegt: Als ein solches trug es die Bezeichnung einer 'Idee in individuo'.⁴⁵

Dabei sollte die Einzigartigkeit des Individuellen – so der Gedanke – nur durch jene Idee des Alls der Realität, d.h. von der Idee der unendlichen Fülle ihres möglichen Begriffsumfanges bestimmt sein: - Individualität im höchsten Sinne war dann eine solche, der alle nur denkbaren Prädikate in höchster Vollendung zugesprochen werden können⁴⁶: Auch für Kant sollte ein solcher Zustand dabei nur göttlichen Wesen vorbehalten sein, - alles Endliche sollte demgegenüber durch Negation unendlich weit von vom Ideal eines vollkommenen Einzelnen entfernt bleiben, - gleichwohl aber durch dieses allererst in seiner eigenen Individualität verbürgt sein können.⁴⁷

So ist – diesem Ideal der 'Idee in individuo' gemäß - die Totalität aller Seinssphären auch im Sinne Hegels die Konkretion aller in einer Ordnung aufeinander bezogener Sphären. Erst durch das Freie Sich-selbstsetzen im Begriffe soll für Hegel wie für Kant – aber schließlich auch für

⁴⁴ Ebd., S. 240

⁴⁵ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 567 B 595.

⁴⁶ Ebd., A 569 B 597; A 573 B 601 ff.

⁴⁷ Ebd., A 578 B 606.

Schelling - ein zureichender Grund einer möglichen Ontologie gefunden sein: *Nicht das Seiende, insofern es ist, sondern das Seiende, insofern es durch Freiheit möglich ist, soll für die genannten Autoren als Prinzip und Maxime des vollständig entfalteten Begriffs der Realität wirksam werden.*

Auch diese Funktion eines zureichenden Grundes des Seinsganzen trägt in Kants Philosophie der höchste Gedanke, das Ideal der reinen Vernunft, seine 'Idee in individuo': Von der bloßen Idee – die nur Gedanke ist - ist diese 'Idee in individuo' auch im kantischen Sinne - durch ihren *Seinsgehalt unterschieden*, indem sie nicht nur als regulative Idee der Übereinstimmung unserer Verstandesfunktionen untereinander, sondern – darin ist Kant ganz platonisch - als das Urbild einer zu gestaltenden Ordnung dient, an dem allen empirischen Weltverhältnisse als Leitfaden und Fluchtpunkt ihrer Entfaltung ihr Maß zu nehmen haben. Mit dem Ideal der reinen Vernunft sollte darum mehr als nur eine regulative Idee für unsere Verstandeshandlungen, mit ihm sollte auch ein der Materie nach zu gestaltender, durchgängig bestimmter Seinsgedanke gewonnen sein. Ihr 'materialer Gehalt' stammt dabei aus den Quellen der reinen Intelligibilität einer Gesetzesordnung, die nur durch den freien Willen moralisch bestimmter Einzelner zu bewegen und zu bewerkstelligen ist.⁴⁸

Schelling wird Kants Ideal der reinen Vernunft den Kerngedanken nennen, an dem „die gesamte spätere Entwicklung des Idealismus sich als eine notwendige Folge anschloß“.⁴⁹ In seiner Abhandlung über die „Quelle der ewigen Wahrheiten“ wird Schelling Kants Unterscheidung zwischen bloßer Idee und seinsbezogenem Ideal dabei zum

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ F.W.J. Schelling, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, II/1, S. 283.

Ausgangspunkt seines eigenen Fundierungsgedanken Philosophie: Kant habe zunächst gezeigt, dass „zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesamten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädikate“⁵⁰ gehöre. Als Idee schlechthin, ohne alle weitere Bestimmung sei dieser Gedanke darum in der nachkantischen Philosophie auch aufgefasst worden; „diese Idee selbst nun aber“, so fährt Schelling fort, „existiert (aber) nicht, sie (sei) (...)eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, - dieser Gedanke wird nun gleichermaßen auf die Idee des Alls der gesamten Möglichkeiten bezogen: diese existiert nicht, - nur Einzelnes existiert; es ist dies das reine DASS, der actus purus.“⁵¹ Die erste Substanz.

„Das allgemeine Wesen existiert darum nur“, so Schelling, „wenn das absolute Einzelwesen es ist.“⁵² So folgert Schellings für das Ideal der reinen Vernunft: das Ideal ist Ursache des Seins der Idee: „Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seins, wie man auch insgemein zu sagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verwirklicht ist.“⁵³ Das Ideal ist darum jene Wirklichkeit der Idee, ohne das die Idee bloß der Möglichkeit nach ein Seiendes wäre. Ob für das Einzelwesen oder das Wesen aller Wesen: Beide haben ihr Sein nicht im Was- und Wiesein, sondern im diesem vorgängigen Dass-Sein. Die Idee in ihrer Wirklichkeit ist darum das Ideal: weshalb Kant ihm auch den Titel: `Idee in

⁵⁰ F.W.J. Schelling, *Abhandlung über Quelle der ewigen Wahrheiten* (1850), II/1, S. 586.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

individuo' verlieh. Dasjenige individuierte Allgemeine sollte es zum Ausdruck bringen, das nicht nur dem Einzelnen, sondern der gesamten Seinsordnung, dem Seinsganzen, Bedingung der Existenz genannt werden kann. Und Existenz, so Schelling mit Blick auf Kant, sei allein durch die Individualität garantiert.

Mit Blick auf diese häufig verkannte kantische Unterscheidung von Ideal und Idee sucht Schelling nun, den Seinsgedanken – darin Kant und Aristoteles verbunden – vor die Idee zu stellen: „In dem Satz: das Ideal ist die Idee, hat also das ist nicht die Bedeutung der bloßen logischen copula.“ Denn „Gott ist die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seins, Ursache, daß sie Ist, aitia tou einai, im aristotelischen Ausdruck.“⁵⁴ In ihm als der 'Ersten Substanz' nun ist aber kein Was, er ist das reine Daß - actus purus.

Dies ist es dann, was für Schelling im eigentlichen Sinne Individualität heißt: diese sei allein durch die unverrechenbare Existenz verbürgt.

Ich komme nun zum dritten Punkt – dem Versuch einer Versöhnung:

3. Annäherung der Extreme: Die „wahre Stelle für die Einheit von Denken und Sein“⁵⁵.

An diese Individualität, das nackte Dass gerichtet, fragt Schelling nun – nicht überraschend – ähnlich wie Hegel im Übergang vom

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 587.

reinen Sein zum Gedanken des durchgängig bestimmten Ganzen: „Aber (...), wenn in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines ist, durch welche Notwendigkeit geschieht es, daß was selbst oder in sich ohne alles Was ist, daß dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was ist?“⁵⁶

Als jenes „chôriston, d.h. als Individuellste(s)“, „aus dem nichts Allgemeines folgen kann“ kann es, so Schelling, „das Alles Begreifende nur sein - infolge einer über (es) selbst hinausreichenden Notwendigkeit. Aber welcher Notwendigkeit?“⁵⁷ Wodurch kann aus dem bestimmungsfreien Dass ein Was- und Wie-sein werden?

Schelling wird nun die Notwendigkeit des Übergangs – auch darin nicht überraschend Hegel nah – durch eine apriori Beziehung des Seins zum Denken, zum Begriff, mithin also mit Bezug auf dasjenige zur Sprache bringen, unter dem das reine Sein je schon steht: wie die Form zum Wesen, so das Denken zum Sein: das Sein, so die These, sei apriori notwendig auf das Denken bezogen. „Um in seiner Wahrheit zu existieren“, so Schelling, hat das reine Sein darum ein unmittelbares Verhältnis zum Denken: Denn „was Nichts ist, d.h. was kein Verhältnis zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Ist.“⁵⁸ Da Gott in seinem reinen Innesein nichts als das reine Daß des eigenen Seins (enthält, C.B.); hätte sein Sein keine Wahrheit „wenn er nicht Etwas wäre“.⁵⁹

Sein und Wesen, Denken und Sein bilden somit eine untrennbare Einheit; doch nicht als 'Onmiduto realitatis' ist jenes Sein aufgefasst, sondern als die absolute *individuelle Existenz*, deren Essenz das All der Realitäten

⁵⁶ Ebd. S. 586

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., S. 587.

⁵⁹ Ebd.

genannt werden kann.

Doch um ein Missverständnis zu vermeiden, Gott, so Schelling, sei selbstverständlich nicht eine Entität, ein Etwas „im Sinn eines Einzel-Seienden“, sondern allein das `alles Seiende`, das All aller Möglichkeiten.⁶⁰ Dieses aber sei, so Schelling, der Begriff des Begriffs, mithin also die Idee:

Denn er wäre nicht, „wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte, ein Verhältnis nicht: zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee.“⁶¹

Dieser Ort nun, *der Begriff aller Begriffe, der durch die Idee repräsentiert auf ein unvordenkliches Dass-sein bezogen ist, um die absolute Existenz mit der Essenz des Göttlichen apriori zu verbinden, dieser Ort sei, so Schelling, „die wahre Stelle für jene Einheit des Seins und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden.“*⁶²

Auch wenn es Schelling nun in der Umkehr der Begründungs- verhältnisse gegen Hegel darauf ankommt, in dieser Einheit „die Priorität nicht auf Seiten des Denkens“ zu setzen, sondern das Sein als „das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende“ so ist beiden Positionen nicht allein jene apriori notwendige Beziehung des Seins zum Denken gemeinsam, sondern für beide gilt ebenso, dass der Gedanke der Individualität, jene `Idee in individuo`, als der höchste Seinsgedanke zugleich als durchgängig bestimmte Individualität aufzufassen ist, die zugleich nicht nur aus Begriffsverhältnissen abgeleitet oder diesen unterworfen, sondern die Ausgang und bleibendes Ziel aller gedanklichen Annäherung ist.⁶³

⁶⁰ Ebd,

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

Platon und Aristoteles ruft Schelling als Ahnherr dieses Gedankens in Erinnerung. Leicht sei man geneigt, beiden zu attestieren, dass sie das Denken über das Sein gesetzt haben; „Platon? - nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem agathon, d.h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: ouk ousias ontos tou agathou all' eti epekeina tês ousias ...“ also, daß das Höchste nicht mehr ousia, Wesen, Was ist, sondern noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende.⁶⁴

So kann schließlich auch für Schelling gelten, dass das Was, das Wesen der Dinge, in ihrem Dass enthalten und begriffen sind⁶⁵. Dieses Dass nun soll zudem im Sinne lebendiger Wesen 'Seele' genannt werden, die als ein Immaterielles gegenüber der Materialität des Seienden als das eigentlich Seiende, das Selbst-sein einer Sache oder Person genannt werden soll, mithin also dasjenige, wodurch ein jedes überhaupt nur *es Selbst genannt werden* könne.

So scheint auch für Schelling das 'Principium individuationis' nicht allein durch sein nacktes Dass-Sein, sondern ebenso durch sein Wie- und Wassein verbürgt; da das Wie- und Wassein das Einzelne allererst als ein Einzelnes durch Bezug auf das gemeinschaftsbezogene Allgemeine – sei es durch Sprache, Geschichte oder Kultur Generalisierung begreiflich werden lässt.

Hegel hat diesen Gedanken spekulativ ausgearbeitet, indem er das Seinsganze, als die Idee in individuo, im Gedanken des in all seinen Teilen vollständig bestimmten höchsten Wesens entfaltet hat, dessen vollständiger Begriff

⁶⁴ Ebd., S.588.

⁶⁵ Ebd., F.W.J. Schelling, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, II/1, S. 407.

allererst im Durchgang durch all seine Sphären – als das mit seinem Allgemeinen zusammengeschlossene Einzelne – als das Seinsganze, das nur als die Idee eines durchgängig bestimmten Ganzen greifbar ist, – hervorzutreiben meinte.

Auch dies hatte Hegel bereits in seiner Logik im Blick.

Mit einer derartigen Konvergenz der Extreme, die uns zum Schluss deutlich wurde, werden nun diejenigen unzufrieden sein, die in Schelling den Vorschein der Neufundierung der Philosophie in einem unverrechenbaren 'unvordenklichen Seinsgedanken' finden, einen Schelling, der eher realistische als spekulativ idealistische Züge trägt, der mit Naturalisierungen besser als mit Idealisierungen verträglich ist und der über Marx, Schopenhauer und Nietzsche ins 20. Jahrhundert weist - und es werden aber auch diejenigen unzufrieden sein, die in Hegels Logik die Unhintergebarkeit begrifflicher Vermittlung gegen jede Annahme eines vor- und außerbegrifflichen Seins verteidigen wollen, bringen beide doch in ihren eigenen Reihen ihren Widersacher je schon mit: Hegels reine Begriffsphilosophie ist nichts ohne ihr vorbegriffliches Dawider, worauf der Begriff als sein Realitätsgehalt bezogen ist und Schellings positive Philosophie ist nichts ohne eine notwendige Beziehung des nackten Dass, des Seins zum Begriff, durch welchen – im Begriff des Begriffes, in der Idee – ganz ähnlich der Hegelschen Philosophie – allererst das wahre Band zwischen Realität und Begriff gewonnen ist.

Schließlich werden auch diejenigen ein Ungenügen an einem solchen Ergebnis finden, die Platon und Kant ungern in ihrem vorgängigen Seinsgedanken – in der Vorgängigkeit des Ideals vor der Idee so deutlich an die nachkantischen Systembildner heranrücken wollen.

Ohne noch näher auf diese Einwände eingehen zu können, lassen Sie mich nur abschließend folgendes bedenken:

Wenn gezeigt werden kann, dass Hegels Philosophie vom

Orte der Substanz aus zu denken sucht und diese in Seins- und Wesenslogik mal als passive, - in der Begriffslogik dann als sich selbst setzende, aktive Substanz zu begreifen sucht, so wird auch in Hegels Philosophie das Prinzip 'Subjektivität' nur mehr als eine besondere Modalität des Seins ausgelegt: als sich bestimmendes, selbstdurchsichtiges, sich selbst setzendes Sein.

Und wenn ferner gezeigt werden kann, dass Schellings Idee des 'unvordenklichen Dass' apriori mit ihren Wesensfunktionen verbunden ist, und dass dieses nackte Dass zudem als die sich bestimmende Seele aufgefasst werden kann, die als das Prinzip der Selbstbewegung ihren Attributen vorausgesetzt ist, so schwinden die Abstände: beide bringen – wie Platon bereits im 'Gigantenstreit' des Sophistes zu zeigen suchte, ihren Widersachern im eigenen Lager immer schon mit.

Dies war es, was Hegel und Schelling meinten, wenn sie sich beide vehement gegen die Zusprache des bloßen Idealismus wehrten: Sei ihnen doch gerade an der Art der Verbindung von Realität und Idealität, Natur und Geist, Denken und Sein – mithin also an der Überwindung dieser Gegensätze gelegen gewesen, so dass weder das Denken im Seinssinne noch der Seins- im Wissenssinne absorbiert werden könne, weil beide – in der Idee, die Kant als 'Idee in Individuo' antizipiert hatte - immer schon über diese Gegensätze hinausgegangen sind.

Hegel et la fin de l'Histoire

Mohamed Turki

Introduction

Depuis l'émergence de la pensée postmoderne, on assiste de manière très dense et répétitive à l'usage du terme de **fin** qui ne cesse d'exprimer non la finalité telle qu'elle a été évoquée depuis Aristote dans le sens de cause finale, mais plutôt de l'achèvement d'une étape, soit culturelle, esthétique, philosophique ou même religieuse. C'est ainsi qu'on parle aujourd'hui de la *fin de la modernité* (G. Vattimo), de la *fin de la métaphysique* (Heidegger), de la *fin des idéologies* et de la *fin de l'Histoire* (Fukuyama), sans oublier, malgré le retour en force du phénomène religieux, du *dernier musulman*, conçu en tant que paradigme par Fethi Meskini, et qui rejoint par là indirectement Noam Chomsky annonçant dans une interview en Août dernier pendant la guerre du Liban l'approche de l'*apocalypse*, en tant que vraie *fin du Monde*, engendrée par un désastre nucléaire, si la situation au Proche-Orient continue d'être déstabilisée.

Or si on retient de toute cette panoplie d'expressions concernant la notion de fin, adoptée dernièrement dans le sens de limite et non de τέλος, un ouvrage précis, c'est sûrement au livre de Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire* qu'on peut se référer. Tout en s'appuyant sur l'écrit posthume de Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte – Leçons sur la philosophie de l'Histoire*¹ – et sur l'introduction à la lecture de Hegel² faite par Kojève, Fukuyama tente dans son livre de transposer la thèse hégélienne sur la réalité politique actuelle, surtout après la chute du mur de Berlin et l'échec du communisme en Europe de l'Est, pour justifier le libéralisme économique américain et la démocratie devenue comme modèle d'orientation politique. Cet exemple de lecture idéologique de la conception hégélienne proposé par

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, Bd.12. *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, trad. J. Gibelin, éd. Vrin, Paris 1967.

² A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des hautes études*, réunies par Raymond Queneau, éd. Gallimard, Paris 1947.

l'auteur au moment où on propage justement *la fin des idéologies*, paraît, malgré la fascination qu'il a eu dans les milieux conservateurs, très simpliste et à la fois ambigu, du fait qu'il ne situe pas la thèse hégélienne dans son contexte philosophique, mais l'introduit pour légitimer uniquement ses convictions politiques. Ce décalage d'un niveau épistémique au niveau politique pragmatique lui a valu un certain nombre de critiques de la part des spécialistes de la philosophie et des sciences sociales. C'est d'ailleurs l'une des motivations qui m'incite aujourd'hui à revoir les *leçons sur la Philosophie de l'Histoire* de Hegel, d'en exposer les traits généraux et d'en tirer quelques remarques critiques.

1. La notion de progrès dans l'Histoire

Il faut rappeler tout d'abord que le terme de *fin de l'Histoire* a été pris avant Hegel dans le sens de la finalité ou du *télos* et implique avant tout la notion du progrès et de l'évolution de l'Humanité vers la perfection de sa propre nature. Après la conception cyclique close et répétitive de l'Histoire, telle qu'elle a été développée par Ibn Khaldoun dans *Al-Muqaddima – Les Prolégomènes* – On est déjà passé depuis Vico vers une vision, certes cyclique, mais plus évolutive de l'Histoire, dont la finalité est assurée par la Providence divine. En tant que platonicien, Vico cherchait l'ordre éternel des choses, « l'Histoire idéale des Lois éternelles dont dépendent les Destins de toutes les nations, leur naissance, leur progrès, leur décadence et leur fin »³. Il s'agit, en effet chez lui, de trouver la loi idéale à laquelle participe tout au long de sa vie chacune des nations.

Mais l'usage pratique du terme de finalité, en tant que concept philosophique tenant compte de l'historicité de l'homme et de l'avènement de ce dernier comme acteur de l'histoire, n'a eu lieu concrètement qu'au siècle des Lumières, aussi bien chez Diderot et les Encyclopédistes que chez Lessing et Herder avant d'être repris plus tard par Kant dans ses écrits, entre autres dans son traité sur *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue*

³ J.-B. Vico, *Principi di una scienza nuova d'interno alla commune natura delle razioni*, cité par E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, éd. Felix Alcan, Paris 1938, tome 2, p.367

*cosmopolitique*⁴. Depuis ce temps, la finalité a pris sa place privilégiée dans la pensée et l’agir humains au niveau historique. Si on considère que ce concept a atteint son ampleur avec Kant, c’est parce qu’avec lui se sont ouvertes de nouvelles voies dans la perception de l’homme et de ses actions, mais aussi de l’histoire qui ne suit plus la loi de la Providence, telle que Lessing a continué de défendre dans „*L’éducation du genre humain*“ (1780) et par la suite par Herder dans son grand ouvrage sur les „*Idées pour une philosophie de l’histoire de l’humanité*“ publié entre 1782 et 1791, et dont Kant a présenté deux fois le compte rendu. On assiste avec Kant à un changement radical de paradigme, car c’est effectivement avec lui que „s’opère une véritable „révolution copernicienne“ dans la philosophie de l’histoire“⁵ puisque, contrairement à ses prédécesseurs qui sont restés imprécis quant à la finalité de l’histoire, Kant propose un projet téléologique universel de l’humanité conçu par la raison et fondé sur les lois de la Nature. Pour expliciter sa thèse, Kant a rédigé plusieurs traités dont la première est *l’Idée d’une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* dans laquelle il développe ses réflexions sur l’évolution de l’histoire. En voici tout d’abord en résumé les thèses essentielles:

1. Le moteur de l’histoire n’est plus Dieu ou la Providence, mais la Nature.
2. La Nature, c’est d’abord la nature humaine. Pour Kant, l’homme n’est ni naturellement bon, comme le pensait Rousseau, ni naturellement mauvais, comme le voulait Hobbes; il est simultanément les deux. L’essence de l’homme, c’est justement l’“insociable sociabilité“ – die ungesellige Geselligkeit – c’est-à-dire le jeu de deux composantes antithétiques qui déterminent la nature humaine, à savoir la tendance vers l’association et la vie

⁴ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, S.31- 50; trad. Fr.: *Idée d’une histoire universelle d’un point de vue cosmopolitique*, in: *Opuscules sur l’histoire*, traduction de S.Piobetta, Flammarion, Paris 1990, p.69 – 89.

⁵ Joël Lefebvre, *Introduction à Emmanuel Kant, Pour la paix perpétuelle, projet philosophique*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 1985, p.15.

en groupe d'une part, et l'aspiration vers l'isolement et l'affirmation individuelle de soi. Or, sans la sociabilité, l'homme resterait un simple être biologique; sans l'insociabilité, il ne connaîtrait que la stagnation. Ainsi l'antagonisme de ces deux composantes génère la concurrence productrice et devient le moteur de l'évolution historique. Telle est d'abord la base anthropologique de la théorie kantienne de l'histoire, formulée ainsi dans la quatrième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* : « Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de la Société »⁶.

3. Le but précis de cette évolution – et c'est l'aspect décisif prélevé par Kant – est la réalisation d'une société civile de droit. Celle-ci est exprimée dans la cinquième proposition de *l'Idée pour une histoire universelle* en ces termes : „Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la Nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle“⁷. Kant formule pour la première fois dans la philosophie allemande de l'histoire *la fin ultime du processus historique* : la sortie de l'état de nature et l'établissement d'une société de Droit. Par cette procédure s'opère non seulement une philosophie de l'Histoire mais aussi sa transformation en une théorie politique dont la finalité est le passage de l'humanité du stade de la moralité vers celui de la légalité sous le signe de la citoyenneté. C'est par un progrès continu de perfectionnement de la constitution politique que l'humanité atteint sa finalité anthropologique et morale, que Kant appelle encore le Souverain Bien ou le « **règne des fins** ».

Ce qu'on peut conclure à partir de ces thèses, c'est que Kant a fixé non seulement un but ou un *télos* à l'histoire; il a aussi accordé un *sens* bien défini à cet avènement de l'histoire qui se

⁶ I. Kant, *Idée pour une histoire universelle*, op. cit. , p. , trad. Fr. in *Aufklärung*, p.252.

⁷ *Ibid.*, Op. Cit. p.39. (dt. Ausgabe), tr. Fr. p.254.

traduit par l'affirmation de l'humanité toute entière d'être sur le chemin de l'accomplissement de sa propre fin à travers la constitution d'une société civile gérée par l'état de droit universel. Car celle-ci est en train de remplir ce que la nature a donné aux hommes afin d'avancer dans l'histoire d'une manière progressive vers cette finalité.

2. La fin de l'Histoire chez Hegel

Comme le note Jean Hyppolite, « chez Hegel l'histoire réalise dans le temps l'idée de l'Absolu, comme la nature la réalise dans l'espace. Mais l'histoire n'est plus le progrès linéaire d'une humanité devenant de plus en plus heureuse et satisfaite de son sort. La conception simpliste que la philosophie des Lumières se fait du progrès est largement dépassée par Hegel »⁸. L'auteur de la '*Phénoménologie de l'Esprit*' prend en fait sa distance à l'égard de l'optimisme prononcé par ses prédécesseurs depuis Leibniz jusqu'à Kant et s'engage sur une voie plutôt 'réaliste' qui tient compte des événements tragiques qui déchirent le cours de l'Histoire et dont il parle parfois avec un sentiment d'amertume. « L'histoire universelle, écrit-il, n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont ses pages blanches ; car ce sont des périodes des concordes auxquelles fait défaut l'opposition »⁹. On remarque ici déjà que Hegel conçoit méthodiquement l'histoire autrement, c'est-à-dire non d'une façon linéaire, mais dialectiquement, où le jeu des forces aussi bien objectives que subjectives, négatives que positives se poursuit pour faire germer quelque chose de nouveau qui dépasse généralement l'intention ou l'intérêt des acteurs en question.

Est-ce à dire que l'Histoire chez Hegel se déroule selon un plan défini à l'avance qui se manifeste dans l'idée de l'Absolu, et dont l'homme n'est que le support, ce qui met véritablement en cause le processus même de l'Histoire, ou bien il y a chez lui vraiment une conception philosophique bien déterminée de l'Histoire ? La réponse à cette question paraît à prime abord un

⁸ J: Hyppolite, *Ruse de la raison et Histoire chez Hegel*, in : figures de la pensée philosophique, PUF. Paris 1971, tome I, p. 151

⁹ Hegel, *Leçons*, Op. Cit.. p.33

peu ambiguë, mais dévoile en effet l'imbrication des deux aspects, à savoir que l'Idée est immanente à l'Histoire et qu'elle se réalise à travers elle, mais qu'il y a aussi une dialectique de l'Histoire – *une dialectique du réel* – où se joue l'interaction des consciences et des intérêts individuels des personnes, des peuples et des nations. Ceux-ci s'engagent et jouent leurs rôles sur l'échiquier ou le théâtre de l'Histoire. C'est, comme le rappelle Hyppolite « leur unité qu'il faut comprendre et non la dualité de l'essence et de l'apparence »¹⁰, de l'Idée et de ses manifestations. Hegel insiste sur ce lien en déclarant que « de l'étude de l'histoire universelle même doit résulter que tout s'y est passé rationnellement, qu'elle a été la marche rationnelle, nécessaire de l'esprit universel, esprit dont certes la nature est toujours identique, mais qui développe cette nature qui est la sienne dans la vie de l'univers. Tel doit être, comme il a été dit, le résultat de l'histoire »¹¹. En d'autres termes, c'est la raison qui gouverne le monde et l'Histoire n'est que la manifestation de cet Esprit du monde qui ne peut être que rationnel, car « semblable à Mercure, le guide des âmes, l'Idée est vraiment ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire qui a guidé et guide les événements mondiaux »¹².

Qu'en est-il alors de l'action et de la liberté humaines ? Comment les individus participent-ils au cours de l'Histoire ? Ne sont-ils pas déterminés à l'avance par un certain *plan caché* de l'esprit absolu ou de la Providence, comme c'était le cas chez les philosophes des Lumières ? A ces questions on peut répondre que Hegel distingue trois éléments dans la détermination de la raison ou de l'esprit du monde apparaissant sur le théâtre de l'histoire universelle :

- la définition de la nature de l'esprit ;
- les moyens nécessaires à l'esprit pour réaliser son idée et
- la forme complète de la réalisation de l'esprit dans l'existence¹³.

¹⁰ J. Hyppolite, *Ruse de la raison et Histoire chez Hegel*, Op. Cit., p.152

¹¹ Hegel, *Leçons*, Op. Cit., p.23

¹² Ibid., p.21

¹³ Ibid., p.27

1. Pour ce qui est de la définition de la nature de l'esprit, Hegel rappelle que la substance en tant qu'essence même de l'esprit, c'est la liberté. Il ajoute que « la liberté est ce qu'il y a de vrai dans l'esprit »¹⁴. Contrairement à la matière qui a sa substance en dehors d'elle, « l'esprit est en soi et avec soi ; l'esprit est *l'être-en-soi-même* », c'est-à-dire qu'il est conscience de soi et le jugement de sa propre nature. Ceci implique aussi « l'activité par laquelle il revient à soi, se produit ainsi, se fait ce qu'il est en soi »¹⁵. Dans ce sens l'histoire « est la représentation de l'esprit dans son effort pour acquérir le savoir de ce qu'il est ; et comme le germe porte en soi la nature entière de l'arbre, le goût, la forme des fruits, de même les premières traces de l'esprit contiennent déjà aussi virtuellement toute l'histoire »¹⁶. Hegel ne livre pas ici une simple définition de l'esprit qu'il considère d'ailleurs comme abstraite, il nous fait état de son évolution, telle qu'il figurait déjà dans la Préface de *la Phénoménologie de l'Esprit*, mais à la différence près qu'il s'agit ici de l'application de son principe à la manifestation de la liberté dans l'histoire. Ainsi l'Histoire apparaît comme « le progrès dans la conscience de la liberté »¹⁷, car la liberté en tant que conscience et connaissance de soi poursuit l'unique fin de l'esprit, à savoir d'être non seulement rationnelle, mais aussi réelle. Telle est aussi la fin suprême de l'histoire universelle. La liberté est la seule fin pour laquelle « ont été fait tous les sacrifices sur le vaste autel de la terre dans le long cours du temps »¹⁸. On ne manque pas dans ce contexte de remarquer l'aspect dramatique avec lequel Hegel décrit ce déploiement de la liberté dans sa manifestation historique, et auquel Bernard Bourgeois fait allusion dans son écrit sur la pensée politique de Hegel en voyant dans le phénomène politique un Ersatz, c'est-à-dire une substitution de l'ancien Fatum.

¹⁴ Ibid.,

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., p.28

Pour Bourgeois la philosophie hégélienne « est la dramatisation du concept, le Drame en concepts »¹⁹.

2. Or pour réaliser l'idée de liberté il faut songer aux moyens disponibles. C'est là où Hegel introduit effectivement les individus et leur action dans le processus historique, car tout ce qui a été dit jusqu'alors à propos de la liberté en tant que fin ultime, n'est au fond qu'une détermination abstraite, un principe intérieur et une possibilité qui n'est pas encore parvenue à se concrétiser dans l'existence. « Pour la réalité, un second moment doit s'adjoindre, la mise en acte, la réalisation dont le principe est la volonté d'une façon générale, l'activité de l'homme »²⁰. Cette activité donne à l'être humain un intérêt, une motivation et une fin pour laquelle il doit agir et l'incite même à se mettre en œuvre avec passion, car « rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion »²¹. Elle est aussi le centre ou le moteur qui traduit en objectivité tout ce qui est conçu et pensé comme idée à l'intérieur.

Or ce ne sont pas toutes les actions particulières de tous les individus qui s'inscrivent dans le processus historique, mais plutôt celles dont l'intérêt subjectif rejoint l'intérêt objectif et les fins détiennent une valeur générale. Hegel le confirme en ces termes : « Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel »²². Il cite dans ce contexte les grandes figures politiques de l'histoire occidentale telles que Alexandre le Grand, Jules César et Napoléon dont il gardait encore beaucoup d'admiration malgré sa chute et sa déportation à l'île Ste Hélène. Ceux-là, on doit les nommer selon lui des *héros* parce qu'ils étaient à la fois des hommes pratiques et politiques, c'est-à-dire « des gens qui pensaient et

¹⁹ Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, PUF, Paris 1969, Cérès édition, Tunis 1994, p.18

²⁰ Hegel, *Leçons*, Op. Cit., p.30

²¹ Ibid., p.31

²² Ibid., p.35

savaient ce qui est nécessaire et ce dont *le moment est venu* »²³. Quant à Bernard Bourgeois il appelle ces grands hommes historiques des « héros dramatiques » qui incorporent l'idéalisation de « l'individu de l'histoire mondiale »²⁴, car ils ont acquis en quelque sorte la *synthèse de la liberté et de la nécessité*, bien qu'ils ne poursuivaient au fond que leurs intérêts particuliers. Mais en s'exposant aux contraintes, à la lutte et aux dangers, c'est-à-dire à la souffrance et au dommage même de leur existence, ils participent inconsciemment à la réalisation de l'Idée générale puisqu'il y a une partie affirmative qui naît et affecte l'Idée par leur existence. Cet Aspect caché, Hegel l'appelle la ruse ou *l'artifice de la raison* par lequel celle-ci laisse agir à sa place les passions. Ainsi on remarque comment les deux éléments interviennent dans ce processus : « l'un est l'idée, l'autre les passions humaines ; l'un est la chaîne, l'autre la trame du grand tapis qui constitue l'histoire universelle étendue devant nous »²⁵.

Cependant il faut se demander quelle est la finalité de cette histoire qui se sert de la subjectivité et opère par le biais de la ruse de la raison pour se manifester et progresser vers son Téos propre ? Est-ce l'humanité qui se retrouve et se reconnaît dans l'œuvre accomplie au cours de l'histoire ou bien simplement le Logos en tant qu'Idée ?

3. Hegel annonce que « le rationnel arrive à l'existence dans le savoir et le vouloir humains, comme en sa matière. (...) Mais la volonté subjective a aussi une vie substantielle, une réalité où elle se meut dans l'essentiel, ayant l'essentiel comme fin de son existence. Cet essentiel, est l'union des volontés subjective et rationnelle : c'est le tout moral – l'Etat, qui est la réalité où l'individu possède sa liberté et en jouit, en tant que savoir, foi et vouloir du général »²⁶. Pour expliciter cette idée, on peut se référer à l'interprétation ingénieuse de Hyppolite, qui s'appuie sur

²³ Ibid., souligné par l'auteur

²⁴ B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Op. cit., p.20

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., p.40

les Principes de la philosophie du Droit. Il nous dit que, fort conscient du rôle de la société bourgeoise qui n'est constituée que « d'hommes privés incapables de vouloir directement l'universel, Hegel place l'Etat dans lequel le citoyen veut directement l'universel. L'Etat serait donc la liberté réalisée dans l'histoire, cette communauté qui serait, en transcendant la société bourgeoise, l'œuvre humaine absolue »²⁷. Dans ce sens, l'Etat n'est plus cette instance qui subordonne la société pour garantir les conditions de son existence et veiller au bonheur de ses individus, il est plutôt « l'idée morale (geistige) extériorisée dans la volonté humaine et la liberté de celle-ci. (...) L'Etat forme l'existence objective de cette union ; il est donc la base et le centre des autres côtés concrets de la vie populaire, l'art, le droit, les mœurs, la religion. Toute action spirituelle n'a pas d'autre but que d'avoir conscience de cette union, c'est-à-dire de sa liberté »²⁸. En d'autres termes, l'Etat, c'est l'*universalité réalisée* en tant que *Sittlichkeit*, c'est-à-dire la morale concrète ou la *conscience de soi universelle*. En lui se manifeste et se concrétise l'élément général et constitutif des peuples et des nations : la culture (Bildung).

C'est à partir de ces trois éléments que se détermine ainsi la philosophie hégélienne de l'histoire. Elle se présente comme l'achèvement d'un processus, certes évolutif, mais qui trouve son unité dans la culture d'un peuple, d'une nation, de l'humanité entière, ou bien comme le dit Hyppolite : « L'absolu, la conscience de soi universelle de l'Etre, se confond avec le projet fondamental de l'homme *en tant qu'homme* »²⁹.

3. Fin de la modernité en tant que fin de l'histoire

La conception hégélienne de la fin de l'histoire qui s'achève dans un discours élogieux de l'Etat a suscité depuis son apparition un grand débat de la part de la Gauche hégélienne et a continué jusqu'à nos jours. La critique adressée à Hegel par

²⁷ J. Hyppolite, *Ruse de la raison et Histoire chez Hegel*, Op. Cit., p.155

²⁸ Hegel, *Leçons*, Op. Cit., p.46

²⁹ J. Hyppolite, *Ruse de la raison et Histoire chez Hegel*, Op. Cit., p.156

Feuerbach et Marx est connue et concerne surtout le statut de l'Etat en tant que couronnement de l'Absolu alors que les critiques postmodernes touchent plutôt la notion de la fin de l'Histoire.

Depuis les premiers livres tels „*Les aventures de la différence*“ (1980) en passant par „*La fin de la modernité*“ (1985) jusqu'à „*La société transparente*“ (1989), les oeuvres de Vattimo décrivent les nouveaux phénomènes qui marquent la rupture avec la modernité et annoncent la phase postmoderne qui lui succède. Elles insistent aussi sur les limites de la modernité qui débouchent sur des transformations d'ordre politique, éthique et esthétique. Selon l'auteur critique de la modernité Alain Touraine, Vattimo „considère deux transformations pour définir la postmodernité: la fin de la domination européenne sur l'ensemble du monde et le développement des média qui ont donné la parole à la culture locale et minoritaire. D'où la disparition de l'universalisme qui accordait une importance centrale aux mouvements sociaux dont l'Europe du XVIIIème et XIXème siècle supposait qu'ils luttaient pour ou contre la raison et le progrès“³⁰.

Comme on le remarque déjà, il ne s'agit point pour Vattimo de poursuivre le „projet inachevé de la modernité“³¹ tel que Habermas propose de faire, ni aussi de „réécrire la modernité“ à la manière de J.F. Lyotard. Il y a plutôt, selon lui, une différence fondamentale entre la pensée moderne et celle qui la suit, non seulement de par la nomination, mais surtout par les faits qui l'accompagnent et la rendent possible. Ces faits se résument selon lui dans les points suivants:

- l'émergence d'une société de communication généralisée. C'est le passage de la création à l'intelligence artificielle et à l'art numérique. Je crois, écrit Vattimo, «que le terme postmoderne a un sens, lié au fait que la société dans laquelle nous vivons, est une société de communication généralisée: la société des mass média“³². Cette révolution au niveau des moyens de communication a bouleversé de fond en comble la

³⁰ Alain Touraine, *Critique de la modernité*, éd. Fayard, Paris 1992, p.217

³¹ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, éd. Gallimard, Paris 1988

³² G.Vattimo, *La société transparente*, éd. Desclée de Brouwer, Paris 1990, p.9

société et lui a permis d'accéder aux informations les plus variées. On parle d'ailleurs aujourd'hui du „village mondial“ connecté par l'Internet et le portable est ouvert aux différents systèmes d'information³³.

La dissolution d'une conception unitaire et universelle de l'Histoire. Pour Vattimo „la modernité prend fin quand (...) il n'est plus possible de parler de l'histoire comme d'un phénomène unitaire“³⁴, c'est-à-dire que „la crise de l'idée d'histoire porte en soi celle de l'idée de progrès: si les faits et gestes de l'homme ne suivent pas un cours unitaire, on ne peut pas prétendre non plus qu'ils tendent vers un but, qu'ils réalisent un plan rationnel d'amélioration, d'éducation, d'émancipation“³⁵. C'est en quelque sorte ce que J.F.Lyotard appelle „la fin des grands récits“³⁶. Or cette dissolution de l'idée d'histoire universelle, idée propagée depuis les siècles des Lumières a pour conséquence l'abolition d'un tēlos de l'histoire conçu sous un certain idéal européocentriste de l'humanité – qu'il soit kantien (idée de l'histoire d'un point de vue cosmopolitique), hégélien (réalisation de l'esprit absolu à travers la liberté), marxiste (fin de la préhistoire et début de la vraie histoire de la société sans classes) ou néolibéraliste (comme le pensait Francis Fukuyama après la chute du communisme en Europe de l'Est). Il n'y a plus alors une Histoire mais des histoires multiples de l'humanité que les historiens, anthropologues et ethnologues s'efforcent à découvrir et tentent de déchiffrer.

- La libération de nombreuses cultures et visions du monde du joug de la „pensée unidimensionnelle“ selon l'expression de Herbert Marcuse, et la concrétisation d'une „société transparente“ amorcée par les mass média et transmise par les moyens de communication. Pour Vattimo „la libération des diversités est un acte par lequel ces dernières „prennent la

³³ Voir à ce propos les actes du colloque organisé à l'institut supérieur des arts et métiers de Gabès en 2005 et publiés par Mohamed Mohsen Zeraï sous le titre: *L'art à l'époque de sa numérisation*, Gabès 2006.

³⁴ G.Vattimo, *La société transparente*, Op. Cit., p.10

³⁵ Ibid., p.12

³⁶ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, éd. Minuit, Paris 1979, p.63. „Le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qu'il lui est assigné: récit spéculatif, récit de l'émancipation“, écrit-il.

parole', se présentent, se ,mettent en forme' de manière à se faire connaître, ce qui est bien différent d'une manifestation brute de l'immédiateté"³⁷. Cette diversité culturelle ne se produit pas seulement dans les pays dits en émergence, elle va aussi avoir son impact sur l'Occident lui-même qui va vivre la pluralité et la diversification des cultures de minorités ainsi que l'affirmation de nouvelles identités ethniques et culturelles.

Pour résumer, c'est à partir de ces éléments que Vattimo va faire le lien entre la postmodernité et la notion de *fin de l'histoire*'. En effet, selon lui, „le postmoderne se caractérise non seulement comme nouveauté par rapport au moderne, mais plus radicalement comme dissolution de la catégorie de nouveau, comme expérience d'une ,fin de l'histoire', et non plus comme la présentation d'un autre stade, plus régressif peu importe, de cette même histoire"³⁸. On peut d'ailleurs remplacer dans ce contexte le terme d'histoire par celui d'*historicité* tel qu'il a été utilisé par Heidegger pour déterminer les conditions de l'Être non soumis aux mêmes critères du processus historique de l'existence mais aux conditions effectives de la technique ou de l'information, elles-mêmes gérées par des systèmes instables et discontinus. La pensée postmoderne ne répond enfin de compte plus à l'idée de totalité ou d'unité mais plutôt à celle d'hétérogénéité, de réseau et de dissémination dans l'expérience réelle et esthétique.

On est, semble-t-il, loin de voir dans la postmodernité une simple étape du processus historique entamé par l'homme moderne et qui exprime le malaise ou la crise d'une société en voie de gestation; on est plutôt en face d'un éclatement des structures aussi bien économiques, sociales que culturelles, un éclatement dû en grande partie à la mondialisation et à la prolifération de l'information mais accompagné aussi d'une désorientation et une perte de sens qui peuvent avoir probablement des conséquences graves, dire même néfastes, sur l'avenir de l'humanité.

³⁷ G. Vattimo, *La société transparente*, Op. Cit., p.19.

³⁸ G. Vattimo, *La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, trad. de Charles Alunni, éd. Seuil, Paris 1987, p.10.

منتدی سور الأزبکیۃ

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>