

Naturliche Religion الديانة الطبيعية

تفسير مدخل القسم "أ" من الفصل السابع
من فينومونولوجيا الروح لهيغل، (ص 481 - 483)

الكسندر كوجيف

تقديم وترجمة: عبد العزيز بومسهولي



جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث

All rights reserved
Mominoun Without Borders



الديانة الطبيعية Naturliche Religion

الكسندر كوجيف
ترجمة: عبد العزيز بومسهولي

تقديم:

"قام كوجيف بقراءة منتظمة لفينومونولوجيا الروح، التي كان يترجمها مقطعاً مقطعاً، ويفسرها، وقد دمج بين جميع عناصرها، وعرف كيف يستخرج منها فلسفة فريدة، هي بالتوقيع المستعار لهيجل ولكنها في الواقع لكوجيف..."

بيار ماشري Pierre Machery

Le magazine litteraire. n° 293-1991

تأتي هذه الترجمة في سياق إعادة فهم للفلسفة الهيجلية، للحظة انبثاق الفينومونولوجيا، باعتبارها لحظة استثنائية، جعلت من فلسفة هيجل تعبيراً عن روح عصر ينذر بتحويلات جذرية تهتم التشكل الكوني للعالم، لعنا نجد في العودة إلى "هيجل" من خلال "كوجيف" الذي نقدم للقراء العرب قراءته الشارحة المؤولة بطريقة فريدة للفينومونولوجيا، تحفيزاً مستفزاً يوقظ تفكيرنا من استكانته وعجزه عن التفاعل الخلاق الذي يستهدف استعادة فكر الآخر بهدف الإسهام النقدي والإبداعي للمفاهيم، أي بهدف الانخراط في فلسفة العالم من جديد، باعتباره شرطاً للكونية التي ترهن علاقتنا بالوجود.

ونحن باستعادتنا لقراءة كوجيف، فإننا لا نتوخى التمكن من فهم هيجل وكوجيف معاً من خلال المطابقة والاستعادة المستكينة لفلسفة غدت حاضرة بقوة مفاهيمها، وإنما نروم الانعطاف إلى تمثيل قراءة مغايرة، قراءة قادرة على تأكيد ذاتها من خلال فهمها للعبة التفلسف القادرة على توليد الفكر من داخل الفكر نفسه، فلا يتعلق الأمر بمطابقة ومماثلة، ولا بخيانة للفكر المعطى، وإنما بتمرير على تفلسف متمرد ينحاز إلى الجرأة الضرورية الكفيلة بإخراج الفكر ذاته من سلطة المثول، وذلك لن يتأتى إلا إذا كانت القراءة ذاتها منبثقة عن الحاضر الذي يحين الفكر ويجعله مستجيباً للأسئلة الجديدة التي يولدها الراهن.

لقد كانت قراءة "كوجيف" تعبيراً عن هذا الحاضر الذي منح شكلاً جديداً مغايراً لشكل حضور الفلسفة الفينومونولوجية لهيجل، وهنا تكمن قوة تفلسف يبلور تصورات العالم وفق ما يستدعيه الحاضر من إضفاء تأويلات جديدة قادرة على إضاءة حركة الفكر والتأثير في سيرورته حاضراً ومستقبلاً.

ولد الكسندر كوجيف واسمه الحقيقي كوجيفنيكوف، في موسكو عام 1902 في عائلة من التجار الأغنياء (كان متقرباً من كاندنسكي)، غادر روسيا طوعاً عام 1919 بشكل نهائي، ليتابع في ألمانيا دروس الفلسفة في برلين أولاً ثم في هايدلبرغ، حيث قدم في العام 1926 تحت إشراف ياسبرز Jaspers دكتوراه في الفلسفة الدينية لسولوفيف. "Soloviev" وفي أواخر عام 1926 أقام في باريس، وأدخل إلى مدرسة الدراسات العليا Ecole des hautes Etudes بواسطة مهاجر روسي آخر، الكسندر كويريه Koyré الذي كان يدرس فيها منذ بضع سنوات "الفلسفة الدينية".

بدأ كوجيف في فرنسا دروساً جديدة متجهة في البداية نحو الرياضيات والفيزياء، وأعد في السوربون تحت إشراف "إيبيل راي" Abel ray دكتوراه دولة حول "فكرة الحتمية في الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الحديثة"، وهذا المشروع لم يكتمل، وبقي النص الذي خصه له "كوجيف" غير منشور، وقد صدر مؤخراً سنة 1990 في سلسلة كتاب الجيب. وبينما كان كويريه مسافراً في مهمة للخارج سنة 1933، قام كوجيف بإلقاء دروسه حول "الفلسفة الدينية لهيجل"، وهذه الحلقات الدراسية التي بدأها كوجيف عرضاً استمرت ست سنوات، وخصصت لقراءة منتظمة لظواهرية الروح لهيجل وتفسيرها، وهذه الدروس لم تكن قد انتشرت قبلاً باللغة الفرنسية إلا سنة 1947 من طرف "كينو" Queneau. كما لم تكن معروفة إلا من قبل بعض المتخصصين القلائل.

أدهشت هذه الدروس متبعيه الذين أصبح بعضهم من كبار مفكري فرنسا، أمثال: باتاي Bataille - كينو (ناشر وجامع دروسه)، لاكان Lacan بروتون Breton، فيل E.Weil، ميرلوبونتي M.ponty كوربان corban وغيرهم. ومن بينهم جان: هيبوليت Hypolite J. (مترجم الفينومولوجيا). لقد أحدث كلام كوجيف (المقنع بالمعنى الذي وسعه باتاي نفسه) رعباً حقيقياً في تلك الأوساط المستمعة، وشكل نوعاً من الجاذبية والنفور في الوقت نفسه بين أولئك الذين سوف يطبعون بعمق الحياة الثقافية الفرنسية قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها: فباتاي ولاكان مثلاً يتوزع تفكيرهما حسب ما ذكره بييرماشري على حقب ثلاث: مع كوجيف، بعد كوجيف، وضد كوجيف. وهذه التجربة الحقيقية للفكر حسب "ماشري" نفسه بغناها وغموضها توقفت نهائياً عام 1939، وقد قام كينو بتسجيل وقائعها ونشرها عام 1947 تحت عنوان: "مدخل لقراءة هيجل، دروس حول فينومولوجيا الروح"، وهي عبارة عن اختصار لمجمل الحلقات الدراسية، وتشكل خليطاً مدهشاً من الملاحظات، تستطيع أن تقرأ بين سطورها تفكيراً متكسراً ومتوزعاً ولكنه قوي وضمني، حيث يظل عرضه متهرباً من إظهار ذاته بالقياس مع موضوعه. أما "كوجيف"، فقد كلف بمهمة أخرى في منظمة غربي أوروبا

بين 1945-1967 وتوفي عام 1968، وبذلك أعيد ختم مرحلة ثانية، أقفلت مسرحية هيجل عام 1945 من تاريخ حياة هذا الرجل الفريد بدون أن يكون لها متابعة من أي نوع كان.¹

النص الكامل للمحاضرة السادسة من دروس السنة الدراسية 1937 – 1938

يجدر القول إنّ هذا المدخل الجديد مازال يحتفظ بطابع عام، إنه على الأقل مدخل إلى القسم الأول من الفصل السابع. وفيه يستعيد "هيجل" أفكار المدخل العام التي يعلق عليها، غير أنّ هذا النص يُعد أكثر بساطة ووضوحاً.

يبدأ "هيجل" بالتركيز مرة أخرى على الظاهرة التي يتناولها بالدراسة في الفصل السابع، أي الديانة أو التيولوجيا.

يقول أولاً ما يلي (ص 486):

"إنّ الروح الذي يعلم أو يعرف الروح هو [في هذا الفصل السابع] وعي [براني] بذاته عينها، وهو يوجد من أجل ذاته عينها في شكل كيان موضوعي مشياً: إنه كائن، و[هو] في الوقت ذاته الكائن من أجل ذاته. إنه يوجد لأجل ذاته، وإنه وجه الوعي بالذات، وهو على النقيض من وعيه [البراني]، أي من فعل ارتباطه بذاته بوصفها موضوعاً مشياً. فوعيه [البراني] [يستلزم] التضاد، ومن خلال ذلك أيضاً التحديد الخاص للشكل العيني الذي يتجلى فيه الروح أو ينكشف فيه [لذاته عينها]، ويعلم أو يعرف ذاته. يتعلق الأمر في تأمل الديانة [في الفصل السابع] بهذا الشكل العيني [للروح] فقط. لأن واقعه الجوهرية المجردة عن الشكل العيني، تم تقديمها سلفاً بوصفها نتيجة [لما تقدم، والمقصود خاتمة الفصل السادس]."

ترتبط الذات العارفة، في موقف الوعي بالذات، بذاتها كموضوع معروف. فالوعي بالذات هو بالضرورة وعي أيضاً، أي وعي بالخارج، بشيء ما يوجد خارج الوعي، وهذا الشيء هو هنا قبل كل شيء، الوعي بعينه. فالأنا الذي استمد منه الوعي، في الوعي بالذات، هو بالضرورة Gegen-Stand موضوع براني أو شيء متموضع أمامي وأتأمله كـ Sein، ككائن جامد ومعطى يظل مطابقاً لذاته التي لا تتغير قط لأجل أن نعيه ونعرفه.

¹ - بيار مارشي: كوجيف المبادر، المقال منشور في المكاين ليتيرير ع 293 - 1991، مترجم إلى العربية في العرب والفكر العالمي ضمن ملف حول عودة الهيجلية ع 15 و 16 - 1991 ص ص 111-115

لا مرأى في هذا كله. لم يفكر أي فيلسوف في وصف ظاهرة الوعي بالذات بشكل مغاير سوى "هيجل" الذي قام بذلك في العبارة الأولى من المقطع المستشهد به. هنا فقط تبدأ التمايزات، حيث يتعلق الأمر بشرح الظاهرة، وبالعمل على فهم كيف ولماذا بإمكان الأنا أو الذات الرجوع إلى ذاته عينا، كما لو أنها موضوع؛ فالموضوع الذي تتردد إليه الذات أو الأنا يمكن أن يكون هو هذه الذات عينا.

تفسير "هيجل" الذي نلم به منذ مدة يعتمد التعليل التالي:

يرتبط الإنسان داخل الوعي بالذات، بذاته كموضوع، ولأجل أن يكون الوعي بالذات Wahrheit حقيقة؛ أي انكشافاً لواقعة ما، يجب أن يكون الإنسان موضوعاً حقاً. من أجل أن يكون الوعي بالذات حقيقة، فيجب قبلياً أن يتموضع الإنسان حقاً، والحال أن الإنسان يتموضع حقاً من خلال الفعل Tam, Tun.

بواسطة الفعل السالب للعمل الذي يبدع العالم الإنساني للتقنية، [يغدو] كل شيء أيضاً موضوعياً وواقعياً كالعالم الطبيعي. وبواسطة الفعل السالب للصراع الذي يبدع العالم الإنساني الاجتماعي السياسي، والتاريخي، بدوره، يكون كل شيء أيضاً واقعياً وموضوعياً كالتبيعة، فالعالم التقني والتاريخي هو من عمل الإنسان، وهما لا يوجدان بدون وجوده. إذن فانطلاقاً من واقعة إنسانية نعيها، نتمكن من اكتساب الوعي بهذا العالم. كما أننا نعي الواقعة الإنسانية، Wirklichkeit، الواقعة الموضوعية، لأن هذا العالم هو بدوره واقعي وموضوعي، هو أيضاً Sein، كالعالم الطبيعي.

إذن، فلا يستطيع الإنسان أن يحوز وعيه بذاته، فيصل من خلال هذا الوعي إلى حقيقة ما بالمعنى الدقيق للكلمة إلا من خلال وعيه بعمله، وبمنتوج فعله الذي يقوم في إل Wirklichkeit (الواقع الإنساني).

وهذا هو ما يقوله "هيجل" حرفياً في الفصل الخامس، حيث نجد المقطع التالي (287 – 288):

"إنّ النشاط الإنساني (Handein) هو بالتحديد صيرورة الروح بما هي وعي [براني]. إذن: ما يكونه هذا الوعي في ذاته، فهو يعلمه، أو يعرفه انطلاقاً من واقعته الموضوعية. وبالتالي، فالفرد [الإنساني] لا يقدر أن يعلم أو يعرف ما يكونه مادام أنه لم يكن قائماً على الواقعة الموضوعية عبر الفعلية (Tun)."

إذن: من أجل أن يحصل وعي بالذات، أي من أجل أن يقدر الإنسان على الارتباط بذاته كموضوع، فيجب أولاً أن يتموضع، ويتحقق عبر الفعل.

يبدو من خلال النص المذكور، أنّ على الإنسان أن يبادر إلى الفعل وحده من أجل أن يعلم ذاته - عينا، والتي توجد سلفاً قبل هذا الفعل. والحال، أنه في واقع الأمر، ليس شيئاً من ذلك. فليس بإمكان الإنسان أن يحوز وعياً بذاته قبل الفعل الموضوع Objectivante، لأنه ليس في ذاته شيء يمكن أن يكون معروفاً. فهو قبل الفعل ليس سوى رغبة (Begierde) أو أنا خالص (reins Iche)؛ أي أنه فراغ لا يصير شيئاً ما قابل للمعرفة، إلا من خلال السلب الفعال لما يكونه، ولما لا يكون إياه: ل- Sein، وللمعطى. ولأنّ الإنسان هو فعاليته الخاصة، فإنه لا يوجد خارج عمله.

وهنا تكمن الحجة التي تبين أنّ الإنسان لن يستطيع أن يعي ذاته إلا بارتباطه بها باعتبارها موضوعاً، وبارتباطه بعمله الخاص، وبمنتوج فعله. وهذا هو ما يقوله "هيجل" حرفياً في مقطع آخر من الفصل الخامس.

وهذا المقطع هو التالي (ص 246)

"الوجود الثابت (Sein) الحق للإنسان، هو بالأحرى فعله الخاص (Tat)، ففيه تكون الفردانية واقعية بكيفية موضوعية. وتقدم الفردانية ذاتها داخل الفعل الإنساني (Handlung)، كواقعة جوهرية سلبية أو سالبة، والتي لا تكون إلا بقدر ما تبطل جدلياً [أي بفعالية] الوجود الثابت."

الإنسان (يوجد) فقط بقدر ما "يبطل جدلياً" ال- Sein، الوجود المعطى. وهذا الإبطال الذي يحتفظ بالملغى (المبطل) ويجعله سامياً، هو ال- Tat؛ أي فعل الصراع والعمل الإنساني، الذي يغير؛ أي يسلب أو يبطل الوجود المعطى بها هو معطى، غير أنه يحتفظ به بما هو كائن أنتجه الإنسان، وأنه "يسمو به" أيضاً من خلال هذا "الإبطال" الواعي والإرادي. يعتبر أثر الإنسان أكثر إنسانية (روحانية) من المادة الأولى (الخام).

فالإنسان بهذا الأثر، بما هو وجود مجدد، مؤنس يحقق ذاته عينا. وأنه بمجرد ما يعي هذا الأثر، فإنه يكتسب وعيه بذاته حقاً. يكتسب وعياً بكينونته بكيفية حقيقية واقعية وموضوعية، لأنه ليس شيئاً أكثر مما يكونه أثره.

إنّ هذا الفعل المنجز، المتموضع في أثره، والواعي في ذاته بذاته، هو ما يسميه "هيجل" Geist، الروح. وأن "Der den Geist wissende Geist" هو الروح (الإنسان) الذي يعلم أنه فعل واع بذاته. عينا في أثره وعبره، والحال أنّ الإنسان يعلم ذلك من خلال علم "هيجل". ويبدو أنّ "Der den Geist Wissend Geist" منذ السطر الأول للمقطع المستشهد به هو إذن "هيجل"، أو بدقة أكبر هي الفينومونولوجيا، وهي بدقة أكبر مرة أخرى المعرفة المطلقة الناتجة عن الفينومونولوجيا.

ويتحدث عن الإنسان، (عن الروح)، عن المعرفة المطلقة في العبارة الثانية، حين يقول إنّ هذا الروح يتموقع إلى جانب الوعي بالذات متخذاً موقفاً مضاداً لجانب الوعي البراني، الذي يرتبط فيه ومن خلاله بذاته. عينا باعتبارها موضوعاً خارجياً أو شيئاً.

وهذا يعني: أنّ الإنسان يعلم أنه فعل، وأنه يعلم أنّ الموضوع الذي يرتبط به هو أثره. وأنه يعلم أنّ هذا الموضوع هو في الواقع ذاته عينا، وهو يعرف ذاته عينا بمعرفته للموضوع. وبهذا فقط، ومن خلال العلم الهيجلي، يكون الإنسان حقاً "Selbest-bewusstsein" وعياً بالذات.

إنّ الإنسان، قبل أن يصير "هيجل"، أو إنساناً هيجلياً، لم يكن سوى "Bewusstsein"، ووعي براني، ومعنى ذلك أنّ الإنسان، وهو يعي الموضوع، العالم الذي يعيش فيه، لم يكن يعلم أنه من ذاته. عينا يستمد الوعي.

إنه لا يعلم ذلك، لأنه لم يكن يدري أنه هو من يكون فعله الخاص، وأنه يكون في هذا الأثر، وأنّ الأثر هو ذاته، وهو إذ لا يدري ذلك، فإنه يعتقد أنّ الأثر أو الموضوع هو Sein وجود ثابت وجامد، مستقل عنه: هو "Entgegen-gestztes" كيان مضاد له. وهذا الموضوع بالنسبة له هو "Bestimmtheit der Gestalt": كيان محدد، جامد، ثابت، شكل بلاستيكي، ملموس، وهو إذ يتعرف على ذاته في الأثر على هذا النحو، فإنه يفهم ذاته - عينا باعتبارها Bestimmtheit، وGestalt: إذن، فالإنسان يعتبر ذاته شيئاً ثابتاً معطى، ذا صفات معينة وقارة. وذلك هو ما قاله "هيجل" في العبارة الثالثة من المقطع. والحال، أنّ ما قاله "هيجل" في الجزء الأول من العبارة الرابعة بالتحديد، هو أنّ الإنسان يفهم ذاته هكذا في الديانة أو التيولوجيا.

فهو يتمعن ذاته في أثره دون أن يدري أنه هو أثره، وهذا الأثر بالتالي، يعتبره Gestalt شكلاً، وsein وجوداً وكائناً إلهياً ثابتاً، معطى بشكل فوري ونهائي، وليس باعتبارها فعلاً أو نتيجة، ومنتوجاً

للفعل، وهو بذاته إزاء هذا الكائن يعتبر بدوره مجرد Sein: مجرد إنسان - شيء في صلة ثابتة ومعطاة بشكل فوري ونهائي مع الله - الشيء.

ما يزال الجزء الثاني من الفقرة الرابعة يحتاج للتفسير.

و"هيجل" يقول إنه لن يتحدث في الفصل السابع سوى عن "Gestalt" عن "الشكل البراني البلاستيكي" للروح؛ أي عن الروح كما هو ظاهر في التيولوجيا، أما بالنسبة لـ "Gestaltetes" "Wesen" يضيف "هيجل"، أو بالنسبة للروح "المجرد الشكل - العيني"، أو بعبارة أخرى، بالنسبة "للمفهوم المجرد" - (Begriff Reiner) للروح، فإننا قد عرفناه سلفاً.

لقد عرفناه سلفاً، في واقع الأمر، لأنّ هذا "المفهوم المجرد" للروح تم تأسيسه في نهاية الفصل السادس. والحال أن "هيجل" هو الذي بدا ظاهراً، أي أنه هو الروح كما ظهر في العلم الهيجلي.

ماذا يعني هذا؟ نحن نعلم أنّ العلم الهيجلي هو المعرفة المطلقة، التي يكشف فيها وبها الروح ذاته لذاته عينها كما هي. والحال أنه إذا كان هذا العلم يشكل امتلاء Plénitude انكشاف الروح، فإن الانكشاف التيولوجي لهذا الروح يجب أن يكون أقل اكتمالاً. إذن وجب أن يكون تحليل الكشف التيولوجي سابقاً لتحليل لكشف يبني على علم "هيجل".

يبدو إذن، أنّ في هذا تناقضاً، غير أنه ليس هناك في الواقع شيء من ذلك البتة. فعلم "هيجل"، في مجمله، ثم تحليله - تحت عنوان "المعرفة المطلقة" - في الفصل الثامن، فتحليل المعرفة التيولوجية يسبق إذن هذا التحليل، ومن أجل رفع أي أثر للتناقض، فيجب فقط القول إنّ ما ظهر في نهاية الفصل السادس، ليس سوى قسم، أو بالأحرى وجه من وجوه العلم الهيجلي، وجه يجب عليه لكي يشكل كل "العلم المطلق" للفصل الثامن، أن يكتمل بوجه سيتم تأسيسه بتحليل المعرفة الدينية للفصل السابع.

ذلك هو ما يشير إليه "هيجل" بنفسه في العبارة المتساءل عنها. يقول: "Reiner Begriff"، وهي ما تزال سوى فكرة مجردة للعلم الهيجلي وللروح الذي ينكشف لذاته عبرها، والتي ظهرت في نهاية الفصل السادس. أما فيما يخص الـ Begriff (المفهوم) بالمعنى الدقيق للكلمة، وفيما يخص المفهوم العيني فهو لم يظهر إلا في الفصل الثامن. وهذا العنصر العيني انضاف إليه من تعيّن الـ Gestalt (الشكل) الذي ظهر في الفصل السابع. أما Begriff (مفهوم) الفصل الثامن، فهو "Reiner Begriff" (الفكرة المجردة) للفصل السادس، وأكثر من ذلك فهو "Gestalt" شكل الفصل السابع.

إنّ الروح عند "هيجل" هو الروح الإنساني، والفكرة المجردة للروح، هي فكرة الروح المجرد، أي فكرة الإنسان المجرد. والحال أنّ الإنسان المجرد، المنعدم وجوده في الواقع، لا يوجد إلا داخل الفكر بحيث أنّ المفكر الذي يفكر في المنعدم الوجود، يعتبر مفكراً مجرداً، إنساناً مجرداً، وهو بالأحرى، الشخصي المنعزل، المصاد للكوني؛ أي للمجتمع، للشعب، للدولة، للإنسانية منظوراً إليها في شموليتها الزمكانية، وللتاريخ. وقد قلت سلفاً، إنّ الفلسفة (ما قبل الهيجلية)، بالمقارنة مع الدين أو التيولوجيا، هي التي تشغل بال هذا الإنسان المجرد. فما ظهر لنا في نهاية الفصل السادس، هو إذن "هيجل"، غير أنه "هيجل" باعتباره آخر الفلاسفة، الذي مازال معارضاً للديانة، والذي يستلزم بالضرورة، من خلال ذلك أيضاً، وجوداً مكماً Théologique (تيولوجي). ما ظهر لنا هو الوجه الخصوصي، جانب Einzelheit العلم الهيجلي. وهذا الوجه يجب أن يكتمل بوجه كوني، بجانب Allgemeinheit، من أجل أن يشكل كليانية totalitarisme المعرفة المطلقة.

فهذا العلم هو مطلق بكيفية فريدة، لأنّ الجانب الخصوصي مرتبط بالجانب الكلي، والذي، بفضل هذا، يكف عن أن يظل تيولوجياً، ليصير أنثربولوجياً كونية، مكملة للفلسفة الخصوصية وتعيد الاعتبار لكلية الروح بوصفها روحاً إنسانية. وهكذا ليس "هيجل" فقط آخر ممثل للفلسفة يضاد الديانة، بل هو أيضاً أول فيلسوف (حكيم) يضع بدل الديانة العلم، عوض تضاده بها. والحال أنّ "هيجل" سيبين في الفصل السابع كيف ولماذا غدت التيولوجيا في الأخير أنثربولوجيا ملحدة، والمراد الأنثربولوجيا التي تحافظ أيضاً على كونيتها وعينيتها بخلاف التيولوجيا التي انبثقت عنها. وبعبارة أخرى فقد بين في الفصل السادس الوجه الخصوصي للعلم، وفي الفصل السابع بين الأصل الكوني، ولهذا فإنّ الفصل الثامن لا يلي مباشرة الفصل السادس. ولهذا السبب فإنّ الفصل السابع، يندرج ما بين الظهور الأول للعلم الهيجلي في نهاية الفصل السادس، وبين التحليل الأخير في الفصل الثامن. فالفصل السادس يصل فيه "هيجل" إلى تأويل نابوليون. ونابوليون هو ذاته إنسان عيني، إنه الأكثر عينية، والأكثر واقعية من كل الناس، مادام أنه أول تحقق للفردانية، ولتركيب الخصوصي والكوني، غير أنّ العلم الهيجلي في نهاية الفصل السادس لا يعير بالألّا إلا للوجه الخصوصي لفردانية نابوليون. بالتأكيد، فهو لا يبرزه بما هو خصوصي بالمعنى الأدق، أي بما هو مضاد للدولة. بل على العكس من ذلك، فهو يبين أنّ نابليون والدولة يكونان واحداً. غير أنه يظهر هذا الكل في وجهه الخصوصي. أي أنه يظهر نابليون بوصفه صانع الدولة، ويكشف للعيان أنّ الدولة هي تحقق خصوصية نابوليون، لكنه لا يتحدث عن دولة نابوليون ذاتها، فلا يبين سوى أنّ نابليون ليس هو ما هو (أي الإمبراطور نابوليون) إلا بفضل الدولة التي صنعها.

بل إن هيجل يشير إلى ذلك بالتحديد في تصريحه الذي يعتبر نابوليون إلهاً، وبعبارة أدق، "إلهاً منكشفاً" للبشر في تمام حقيقته (واقعته).

غير أنّ هذا يظل غير صحيح في الفصل الخامس، لأن ماهية الله لم تعرف بعد. «Das absolute wesensselbst»، فالله ذاته، بما هو إله، لم يظهر إلا في الفصل السابع. فلا بد من معرفة الفصل السابع كله للتمكن من معرفة من هو نابوليون. لأنه إذا كان هو الإله المنكشف في تمامه، فإنه بمثابة اندماج لكل الآلهة التي انكشفت للإنسان عبر مجرى التاريخ. فلا يمكننا إعادة الاعتبار لنابوليون إلا بوصفنا لنابوليون بكل ما وصف به البشر مختلف ألتهتم. وسنفهم ما قالوه في الفصل السابع.

ففي نهاية هذا الفصل ينكشف الإله-الإنسي، المسيح، في المسيحية البروتستانتية كـ Gemeinde، كتجمع للمؤمنين. إذاً لم تبق سوى خطوة واحدة يجب تخطيها: يجب القول إنّ هذا التجمع هو الدولة (وليس الكنيسة)، هو دولة نابوليون. وهذا هو ما سيقوله "هيجل". وبمجرد قوله ذلك، فإنه يعيد الاعتبار لنابوليون، أي للإنسان العيني.

عندئذ فقط يكون ثمة Begriff، "مفهوم عيني" للإنسان، لـ Geist، وعندئذ تغدو هذه المعرفة معرفة مطلقة حقاً، لا تحتاج قط إلى أن تكملها معرفة تيولوجية. في هذه اللحظة يكف الروح عن أن يظل مجرد Gestalt، شكل عيني مضاد للوعي. إنه يغدو Begriff، (مفهوماً) شكلاً واعياً بذاته عيناها. لأن الروح (الإنسان) سيعلم، إذن، في فكر هيجل وعبره، أنّ حقيقته هي عمله الواعي والإرادي، هي الدولة المتحققة بفضل فعل نابوليون.

لكن بما أنّ الدولة لا تعلم ذلك (فعلم هيجل لم يتم اعتماده بعد في التعليم العام للإمبراطورية النابليونية)، وبما أنّ الدولة لم تفهم أنها هي من تكون حقيقة موضوعية للروح فإن الإنسان لن يرى في تموضع الروح عمله الخاص. وبالتالي ستغدو الدولة بالنسبة للإنسان واقعة مكتفية بذاتها، مستقلة عنه، خارجية عن ذاته: سيصبح الروح مفهوماً في شكل الـ Sein، وجود معطى، أشبه بالطبيعي، وهذا الفهم للروح (أو للدولة) الذي يعتمل داخل التيولوجيا، هو ما سيتحدث عنه "هيجل" فقط في الفصل السابع.

ومع ذلك، فإذا كان للروح بالنسبة للإنسان، في التيولوجيا، شكل Sein، وجود معطى، فإن هذا الوجود ليس وجوداً طبيعياً خالصاً. فالروح، ما دام كائناً فائق-الإنسانية، فهو يظل روحاً. وأنّ هذا الكائن الروحاني، هذا الروح الموجود، هو من نسميه الله. فالمعرفة المدروسة في الفصل السابع، ليست إذن علماً

(عالمياً) للطبيعة، ولا هي فلسفة إنترولوجية بالمعنى الما قبل الهيجلي للكلمة: إنها تيولوجيا، هي بمثابة علم للروح بل للروح المتصور باعتباره كائناً إلهياً.

وهذا ما سيشرحه "هيجل" في العبارة التالية (ص 481):

"غير أن الاختلاف أو التباين ما بين الوعي [البراني] والوعي بالذات يوجد في الآن ذاته داخل هذا الأخير. إنَّ الشكل العيني للديانة [أي لله] لا يتضمن الوجود الإمبريقي للروح، سواء بقدر ما يكون الروح طبيعة حرة أو مستقلة عن الفكر، أو بقدر ما يكون فكراً حراً أو مستقلاً عن الوجود الإمبريقي. على عكس ذلك فهذا [الشكل العيني] هو الوجود الإمبريقي المحتفظ به داخل فعل التفكير، بما هو كيان مفكر يوجد هناك من أجل ذاته [بقدر ما هو وجود إمبريقي]."

إنَّ فلسفة *Bewusstsein* (الوعي) أي الفلسفة الما قبل الهيجلية، لا تتشغل قط بالدولة، وبالإنسانية، وبالتاريخ. فهي لا تهتم سوى بالخاص المنعزل. والحال أنها وهي تتحدث عن الخاص، فمن واجبها بالضرورة أن تتحدث عن الكوني، الذي يكون الخاص مضاداً له. فقط هذا الكوني ليس هو الدولة، وإنما هو الطبيعة، أي شيئاً ما هو بالفعل لا يتعلق بالإنسان وهو غريب عنه. إذن فهذه الطبيعة هي قطعاً لا إنسانية. فالإنسان، من جهة أخرى، ليس له اعتبار إلا داخل تعارضه السلبي مع هذه الطبيعة: التماس الفعال، الباعث للتحول، مع الطبيعة، والمتحقق بالعمل ثم تفاديه. فالملاحظ أنَّ الإنسان على هذا المنوال غدا كائناً لا طبيعياً تماماً، مجرداً عن صلته بالطبيعة، وليس له أية سلطة عليها.

وجهة نظر فلسفة الوعي مثلها ديكرت بوضوح شديد، وهو من فكر فيه هيجل وهو يكتب العبارة المثيرة للتساؤل. لكن كل فلسفة ما قبل هيجلية تندرج كثيراً أو قليلاً تحت هذه العلاقة الديكارتية.

إنها تتعامل مع التضاد ما بين الإنسان المنعزل، المختزل في الفكر المحض، اللاواعي، وما بين الكون الواقعي الإمبريقي المختزل في الكائن المحض المجرد، العنصر اللاروحاني، واللاإنساني، المجرد عن الفكر.

وتبذل هذه الفلسفة جهداً غير مجد، من أجل إيجاد صلة ما بين هذا الممتد المجرد عن الفكر والذي تعتبره عالماً واقعياً، وهذا الفكر المجرد عن الامتداد والواقع والذي تعتبره إنساناً.

وهذا غير مجد، لأن الصلة الرابطة بينهما، الفعل السالب وبالتالي الخالق للصراع والعمل، تتجاهلها (الفلسفة ما قبل الهيجلية) تجاهلاً كلياً.

والحال أنّ هيجل يقول إنّ الديانة ليست مهتمة لا بهذا الممتد ولا بهذا الفكر. بعبارة أخرى هي ليست علماً فيزيائياً، ولا هي فلسفة. لأنه تم تجريد العلم الممتد من الإنسانية، إنه في نهاية التقدير، الفيزياء، الرياضية النيوتونية، وهو علم الفكر المحض، أي الفلسفة بالمعنى المجرد، فلسفة الوعي ما قبل الهيجلية.

لا تستهدف الديانة أو التيولوجيا الطبيعة أو الفكر، ولكنها تستهدف الروح. وكما يقول هيجل فموضوعها هو "الوجود الإمبريقي" الذي يقوم ويحافظ على ذاته داخل الفكر، كما هو كيان مفكر له - من أجل ذاته- وجود إمبريقي".

فهذا الروح "بالنسبة لنا"، أي بالنسبة لهيجل هو في الآن ذاته واقعة تقوم داخل الفكر الفعال (المبادر)، وهو فكر يتحقق في الفعل ومن خلاله، فهذا الروح هو الإنسان الواقعي العيني، أي في مجموع نشاطه الواعي المبدع، الذي هو التاريخ الكوني والدولة، غير أنّ هذا الروح بالنسبة للإنسان الديني هو كيان مستقل بذاته، مغاير للإنسان. وهذا هو ما يشير إليه هيجل في الكلمة الأولى من المقطع: ثمة في الديانة تمييز (unterscheid) ما بين الوعي البراني والوعي بالذات، يعني أنّ الديانة، في صورتها للإنسان، تعتمد وجهة نظر الوعي أو الفلسفة ما قبل الهيجلية. (ولهذا فإن بإمكان هذه الأخيرة أن ترتبط بالديانة، فلا يمكنها بالفعل أن توجد من غيرها) وهنا يعد الإنسان كياناً خاصاً، يجب بالتالي أن يكون له مكمل كوني براني.

وهذا المكمل بالنسبة للفلسفة هو الطبيعة. وهو بالنسبة للديانة الله.

في ذلك يكمن الاختلاف كله. وهيجل يفسره بقوله: إنّ التضاد في الديانة ما بين الوعي، والوعي بالذات يوجد داخل الوعي بالذات.

بعبارة أخرى، فالإنسان الديني يجد في ذاته عينها التضاد ما بين الخاص والكوني، فالكوني لا يوجد حقاً خارج الإنسان، وهو ليس مكماً لا إنسانياً، إنه داخل الإنسان، وهو روحاني، هو الروح، هو الله، وليس طبيعة.

الإنسان الديني (يدرك) تميزه عن ذاته في ذاته: ففي ذاته عينها، في وعيه بذاته، يقيم تعارضاً بين ما هو بالنسبة له وعي بالذات (أي الوعي بكينونته المنعزلة، الباطنية، الخاصة) وبين ما هو بالنسبة له وعي براني، (أي الوعي بكينونته الملتحمة بالكوني). وهذا الكوني بما هو ملتحم بالخاص، بالإنسان، ليس طبيعة لا إنسانية.

إنه روح شبه إنساني، ومع ذلك فهو ليس إنسانياً، ما دام مضاداً للإنسان، إنه في كلمة مفردة - هو الله.

بما أنّ الكوني في وعي الإنسان الديني بذاته الملتحم بالخاص الإنساني، فإنه هو بدوره إنساني أو روحاني، وبهذا المعنى فهو فكر، وعي، وعي بالذات وفعل حر مستقل بذاته، فهو بكلمة واحدة الروح.

وبما أنه في الوقت ذاته مضاد للخاص الإنساني، وليس عملاً له، ونتاجاً لفعله، فإنّ هذا الروح ليس إنسانياً، وهو غريب عن الإنسان، معطى له، ثابت في ذاته عينها: إنه بكلمة واحدة Sein (وجود)، وهذا Sein الروحاني، هذا الروح الموجود ك Sein، هو الله.

إنّ الروح المدرك بما هو Sein، أي مثل إله، هو بالضرورة "bestimmte Gestalt"، كيان ذو طابع ثابت، مكين، معطى بصفة كلية. وأية ديانة تتميز عن غيرها بواسطة الشكل الخاص الذي يتخذه الروح المدرك بوصفه إلهاً لهذه الديانة.

وهذا هو ما قاله "هيجل" (ص 481):

"تختلف ديانة ما أو تتميز عن غيرها بحسب التعيين الخاص للشكل العيني الذي يتعرف الروح بداخله ذاته أو يعلمها [فيه]. فقط، من الواجب في الوقت ذاته إبداء ملاحظة مفادها بأن عرض (Darstellung) العلم أو المعرفة التي يحوزها الروح عن ذاته عينها، حسب هذا التعيين الخاص والخصوصي والمنعزل، لا يستنفد، في واقع الحال، مجمل ديانة واقعية بموضوعية. فالتسلسل المتوالي لمختلف الديانات التي تتحصل [تحليلات الفصل السابع] لا تعرض، من جهة أخرى، وبالقدر نفسه، سوى مختلف أوجه [ديانة] وحيدة وفريدة، ويمكننا القول إنّ أية [ديانة] خاصة ومنعزلة. أما التمثلات التخارجية التي تبدو مميزة لديانة واقعية موضوعياً عن غيرها، فهي توجد في واقع الأمر داخل كل [ديانة]."

يعيد "هيجل" ما قاله سلفاً في المدخل العام إلى الفصل الثامن.

فالإنسان، في الديانة، يكتسب لاشعورياً الوعي بالإنسان العيني. والحال أنّ الإنسان العيني يتضمن كل العناصر المؤسسة للكائن الإنساني. وبالتالي، فليس هناك بالأحرى سوى ديانة وحيدة، مادام أنّ كل ديانة خاصة تحتوي على كل العناصر التي توجد أيضاً في كل الديانات الأخرى. فالديانات لا تتمايز فيما بينها إذن سوى بالشكّلة L'accent: ففي أية ديانة خاصة يكون أحد عناصرها المؤسسة مشكولاً (بارزاً)

أكثر من غيره. وهذا العنصر المشكول يحيل دائماً إلى عنصر الوجود الإنساني الذي يتحقق خصوصاً في العالم التاريخي أو في الدولة التي تنتج الديانة المقصودة، وتحوز فيها، لا شعورياً، الوعي بالذات.

إذن ليس هناك بالأساس، على حد زعم "هيجل" سوى ديانة وحيدة على الأرض، ومع ذلك فمختلف الشكالات (البروزات) ليست مستبعدة إطلاقاً، ومن الواجب القول إنّ هناك عدة ديانات مختلفة. والحال أنه ليس بإمكاننا أن نوفق بين الوحدة والكثرة سوى من خلال فكرة الصيرورة، يجب إذن أن نقول إنّ ثمة تطوراً داخل الديانة، وقد تميزت مراحل هذا التطور بما نسميه الديانات.

وهذا ما يفسره "هيجل" الآن (ص 481 – 482) :

"فضلاً عن ذلك، يجب في الوقت ذاته، اعتبار الاختلاف أو التعدد أيضاً بمثابة اختلاف أو تعدد الديانة. ولأن الروح بما هو معطى، يحتل موضعاً (be Findet) في اختلاف أو تمايز وعيه [البراني] وكذلك وعيه بالذات، فإن الحركة [الديالكتيكية] تستهدف إبطال هذا الاختلاف أو التباين الرئيسي إبطالاً ديالكتيكياً، كما تستهدف منح الشكل العيني الذي هو الموضوع المشياً للوعي [البراني] شكل الوعي بالذات.

إنّ هذا الاختلاف أو التمايز لم يتم إبطاله ديالكتيكياً، بمجرد أنّ للأشكال العينية التي يتضمنها الوعي [البراني] لها بدورها وفي ذاتها العنصر المؤسس للأنا الشخصي، وأنّ الله تمثله متخارجاً (Vorgestellt) كوعي بالذات. فالأنا الشخصي المتمثل متخارجاً ليس هو [الأنا الشخصي] الواقعي بصفة موضوعية.

ومن أجل أن ينتمي كل أنا- شخصي، وكذلك كل تحديد خاص ودقيق جداً (nahere) للشكل العيني، إلى هذا [الشكل العيني] حقاً، فيجب من جهة أن يوضع هذا الأنا الشخصي فيه من خلال فعالية (Tun) الوعي بالذات، ومن جهة أخرى يجب أن يظهر التحديد المائز الأقل كمالاً (neidrigere) كما لو تم إبطاله ديالكتيكياً، وثم استيعابه مفهوماً من خلال التحديد المائز الأكثر كمالاً (hohern)، لأنّ الكيان المتمثل متخارجاً لن يكف عن أن يظل شيئاً متمثلاً في تخارجيته وغريباً عن علمه ومعرفته إلا إذا كان الأنا الشخصي Le moi personnel هو من أنتجه، وكان هو من يتأمل بالتالي التحديد المائز للموضوع المشياً، كما لو كان موضوعه الخاص [المتعلق بالذات]، وهكذا فهو [يتأمل] أيضاً ذاته عينها في هذا الموضوع المشياً."

هذا المقطع يؤكد تأويلي الشامل للفصل السابع.

يقول "هيجل" إنّ ثمة تطوراً واقعياً للديانة، لأنّ الديانة في الأخير تبطل ذاتها، فتصير أنثربولوجيا ملحدة (أو هيجلية).

وحتى يغدو ذلك ممكناً، يجب أن تتحول فكرة الله عبر التاريخ، ويجب أن يكون هناك تاريخ للديانة. وقد أشار "هيجل" إلى المسيرة العامة لهذا التطور.

إنّ الهدف هو إبطال التضاد ما بين الوعي والوعي بالذات، فهم الروح لا باعتباره ألوهياً، وإنما باعتباره إنسانياً، وحتى يحصل هذا، فلا بد للإنسان أن يفهم بأنه هو من خلق الله.

ومن أجل أن يقدر على ذلك، يجب أن يشكل فكرة عن الله تشبه الفكرة التي يكونها عن ذاته عينها.

بعبارة أخرى فلا بد للإنسان من أن يؤنس الله.

وهذا هو ما يطبع التطور التبولوجي، ومن جهة أخرى، فيجب أن يلاحظ أنّ الأشكال الدينية المتجاوزة هي أثره الخاص، ويجب أن يعلم أنّه هو من خلق (اخترع) "الأوثان" التي يمجدها قبل أن يحصل له الوعي بالله "الحق". وهذا بدوره قد تحقق بواسطة التطور الديني. (هذا التطور ليس سوى انعكاس إيديولوجي للتطور التاريخي الواقعي الفعال).

إنّ النتيجة النهائية للتطور الديني هي إذن أنثربولوجيا هيجل الملحدة: تبلغ أنسنة الله (تشبيهه بالإنسان) ذروتها في فكرة المسيح، ثم يأتي بعد ذلك الفهم الذي يبين أنّ هذه الفكرة هي نتاج للروح الإنساني، وفي هذه اللحظة فإنّ الإنسان يعرف ذاته عينها في المسيح، ويفهم أنّه هو من يجب أن يصف ذاته، بما وصف به إلهه. إنّ "هيجل" هو من قال ذلك: يتأمل الإنسان ذاته عينها في "الروح الموضوعي"، الذي تم تصوره سابقاً بوصفه روحاً إلهياً، وفي اللحظة التي يفهم فيها أنّ هذا الروح هو الدولة، وهي نتاج لعمله الخاص، فإنه يفهم ذلك بفضل الفلسفة الدولتية Etatique الهيجلية، أي بفضل العلم الذي يعلم الدولة (المطلقة، الكاملة)، والتي [يجب] أن يعترف بها.

في العبارة الموالية، يحدد هيجل خاصية التطور الديني قائلاً ما يلي (ص 482):

"من خلال هذا الموقف الفعال (Tatigkeit) [للأنا الشخصي]، يختفي في الوقت ذاته التحديد المائز الأقل كمالاً [للاديانة]. لأنّ الفعالية (Tun) هي [فعالية] سلبية أو سالبة تكتمل لصالح آخر. فبقدر ما يكون [هذا التحديد المائز الأقل كمالاً] حاضراً بدوره، فإنه يتراجع خلف اللاجوهرية، وعلى العكس من ذلك، فحيثما يكون [التحديد المائز] الأقل كمالاً مهيمناً، فيما يكون [التحديد المائز] الأكثر كمالاً حاضراً بدوره،

فإن الواحد منهما يتخذ موضعه إلى جانب الآخر، [بما هو] غير معني بذاته أو مجرد عن الأنا الشخصي (Selbstlos).

كل تطور إبداع، وكل إبداع فعل سالب للمعطى لن يتحقق إلا بالتوقف على المعطى من خلال تقويضه.

وهكذا فحينما تحل ديانة جديدة فإن الديانات السالفة كلها يتم "نسخها". أو بالأحرى فإن إبراز وجه جديد، لن يتحقق إلا من خلال سلب بروز الأوجه الأخرى.

بهذا تتميز الديانات عن بعضها البعض، ففي ديانة ما مسلم بها، يتم الاحتفاظ بالأوجه المبرزة للديانات السالفة، غير أنها مجردة عن القيمة الجوهرية. وبالمقابل، تكون الأوجه التي تم إبرازها بعد مدة ماثلة هناك، لكنها توجد بشكل تبعية تكميلي، من غير قيمة خاصة ومستقلة.

(وهذا الأمر ما يزال صحيحاً بالنسبة للنتيجة النهائية للتطور الديني، يعني بالنسبة لعلم هيجل، فيما يخص علاقته بالديانة الأخيرة، أي بالمسيحية. ففي الديانة المسيحية، تم إبراز وجه فردانية الروح المطلق: إن الله هو الشخص، أما الوجوه الأخرى كلها للألوهية فليست لها أية أهمية جوهرية.

وهذا الشخص هو مؤله إنساني. فالوجه المبرز في العلم الهيجلي، الجانب الإنساني للروح، هو إذن، حاضر سلفاً. غير أنه مجرد فضلة: فليس الإنسان في يسوع المسيح سوى دعامة مؤقتة لله، وأنه خاضع له. وعلى النقيض من هذا فحتى مع وجود أنسنة تأليهية بالنسبة لهيجل، فإن كون الإنسان هو الله، أي الروح المتعالي، ليست له أية قيمة جوهرية. فليست قط إمكانية التعالي وتهريب العالم إلى الماوراء، هي ما يجب أن يميز الإنسان والروح داخل الإنسان، وإنما هي على العكس من ذلك إمكانية الحفاظ على الذات داخل العالم بالخضوع للذات).

العبارة التالية تؤكد ما سبق أن عبّر عنه هيجل.

يقول ما يلي (ص 482):

"مهما كانت، بالتالي، مختلف التمثلات المتخارجة [التي توجد] بداخل ديانة خاصة ومنعزلة تعرض الحركة [الديالكتيكية] الكاملة لأشكال الديانة [بما هي كذلك]، فإن طابع كل [ديانة خاصة] قد حدد أو ميز بالوحدة النوعية (besondere) للوعي [البراني]، والوعي بالذات، أي من خلال تملك أو فهم الوعي

بالذات، في ذاته عينها، للتحديد المائز لموضوع الوعي [البراني] المشياً، تملكاً تاماً يتم من خلال الفعالية، ومن ثم يتمكن من معرفة التحديد بوصفه [تحديداً] جوهرياً حقيقياً، إزاء ما يقابله من تحديدات أخرى".

يعلم [الإنسان] الديني، في كل ديانة، أنّ الوجه المبرز هو "جوهري حقاً" (wesentlich). وسيأتي هيجل على ذكر السبب. لأنّ الإنسان في الواقع الإمبريقي ينجز من خلال الفعل العنصر المؤسس لوجوده، الذي يعيه في شكل طابع جوهري لإلهه. وهذا العنصر يمتلكه لأنه هو من أنتجه، وهذا العنصر هو واقعي، لأنه صيره داخلاً في العالم الواقعي، إذن فداخل هذا العنصر يكون حقاً واقعياً وإنسانياً، أي روحانياً. (لأنّ "الوجود الإنساني الحق هو فعله"). إذن، ففي هذا الوجه يدرك الروح بما هي كذلك، والتي ما يزال يحسبها روحاً إلهياً. بإيجاز، فالإنسان يسند بفكره التيولوجي صفة كهذه لإلهه، لأنه حقق عبر الفعل هذه الصفة في عالمه.

وقد عبر هيجل عن هذا تعبيراً دقيقاً في العبارة التالية (ص 482):

"تظهر الحقيقة [الموضوعية] للإيمان بتحديداتها المميز للروح الديني [أي في إله محدد على منوال ما] في كون الروح الواقعي حقاً [أي الشعب الذي يتبنى الديانة] مؤسساً بالطريقة نفسها، التي يكون فيها الشكل العيني [الله] متأملاً ذاته في الديانة [إياها]. فعلى سبيل المثال، فتجسيد الله في الديانة الشرقية [ما قبل المسيحية] خال من الحقيقة [الموضوعية]، لأنّ روحه الواقعي الموضوعي خال من هذا التوافق [أي ما بين الخاص والكوني، على اعتبار أنّ الخاص هو الإنسان دائماً، وأنّ الكوني هو الله بالنسبة للديانة، وهو الدولة بالنسبة لهيجل]".

هذا شيء واضح، فـ Wahrheit (الحقيقة) هي الكشف عن واقعة ما بالمعنى الدقيق للكلمة. فليس ثمة حقيقة في ديانة ما إلا بقدر ما تكون الفكرة التي تتضمنها التيولوجيا متحققة في العالم الذي تجاربه.

هكذا، يقول هيجل، إنّ التيولوجيا المسيحية ليست حقيقة مادام أنّ العالم المسيحي لم يحقق فكرة الفردانية، أي تركيب ينصهر فيه الخاص والكوني، الإنسان الواقعي والروح.

تتضمن هذه الملاحظة التي تبدو ولأول وهلة هادئة مجمل النقد الهيجلي للمسيحية. فلا تصير المسيحية الحقيقية إلا في لحظة تتحقق فيها فكرة الفردانية المسيحية داخل العالم. لكن بمجرد ما يتحقق هذا المثال، فإنه يكف عن أن يظل مثلاً Ideal. بعبارة أخرى فالإنسان يكف عن الارتقاء في الماوراء، والتفكير فيه وفق المقولة التيولوجية. عوض تهربه من العالم، فهو يتقبله راضياً، ويعترف به ففي اللحظة

التي غدت فيها المسيحية متحققة في العالم ما بعد الثوري النابليوني، فإنها لم تعد مجرد ديانة. أما وقد صارت حقيقة، فإنها قد غدت أنثربولوجيا ملحدة هيكلية، وعلماً معبراً عن المعرفة المطلقة).

أخيراً، ففي المقطع الذي يختم هذا المدخل (ص 482) نجد هيجل يشرح الكيفية التي سيدرس من خلالها في الفصل السابع مختلف الديانات التي ظهرت في مجرى التاريخ:

"ليس بالإمكان في هذا الموضوع [أي في الفصل السابع]، الرجوع عن كلية التحديدات المميزة [للروح] نحو التحديد المائز الخاص والمنفرد، لنبيين في أي شكل عيني يكون اندماج (Vollständigkeit) مختلف التحديدات الخاصة متضمناً داخل التحديد الخاص وداخل الديانة الخاصة التي تخصه. فالشكل الأكثر كمالاً [الذي] يندرج في [الشكل] الأقل كمالاً خال من دلالاته أو أهميته بالنسبة للروح الواعي بذاته، إنه لا ينتمي للروح إلا تجاوزاً، وإنه [لا ينتمي إلا] للتمثل البراني للروح. فيجب أن يكون الشكل الأكثر كمالاً معتبراً في دلالاته أو أهميته المميزة (Eigentümlichen)، ويجب أن يعتبر من حيث كونه مبدأ لديانة خاصة، ومصادقاً عليه (Bewhärt) بروحه الواقعي بكيفية موضوعية."

بهذه الكلمات يشير هيجل إلى الاختلاف الموجود بين فينومولوجيا الدين التي يعرضها في الفصل السابع، وبين تاريخ الديانات بالمعنى الشائع للمصطلح. يصف المؤرخ ديانة معطاة وفق ما بدت عليه للمؤمنين أو لمن يعتقونها. ولا يصف الفينومولوجي سوى الطابع الجوهرى لهذه الديانة، بمعنى أنه يحاول أن يوضعها داخل مجمل التطور الديني، وأن يشير إلى الدور الذي لعبته ديانة معطاة داخل هذا التطور. بعبارة أخرى، فهو يرغب في فهم كيفية وسبب كون النتيجة العامة لهذا التطور هي نتيجة لتطور مرّ من هذه أو تلك المراحل المعطاة. وحتى يسهل الفهم، فإنه "يؤمّثل" (Idéalise) المراحل. أي أنه يتناول ديانة ما معطاة، ليس وفق ما كانت عليه في الواقع، ولكن وفق ما يجب أن تكونه، إذا ما كانت تفهم نفسها فهماً تاماً، وإذا ما حققت مهمتها التاريخية بالتمام. وحتى يقوم بهذا، يتوجب عليه أن يعيد ربط كل ديانة بالعالم الذي بعثها. بعبارة أخرى، ليس بالإمكان كتابة (وفهم) الفصل السابع إلا بعد كتابة (وفهم) الفصل السادس.

A- Das LICHTWESEN (pp 483-484)

أ- ديانة النور

يتعلق الأمر بديانة النور الهندو- فارسية وبديانة "المانا" (Mana) عند البدائيين التي لم يكن هيجل يعرف عنها شيئاً).

في ص 483 الفقرة الأولى يلخص هيجل الوجه الأنطولوجي الميتافيزيقي لنسقتها الخاص. وهو مدخل إلى القسم أ. ومن الصفحة 483 الفقرة الأخيرة إلى ص 484: نص القسم - أ - نفسه:

الإنسان هنا هو بمثابة: Neinesich ما تزال الرغبة خالية من المحتوى، وما زال الإنسان غير مبادر. فهو يعي Sein الوجود الطبيعي بمثابة شيء معطى، لم يطرأ عليه أي تعديل، ومن خلال هذا يحوز وعياً عن ذاته، لكن هذه الذات عينها ليست هنا سوى رغبة، أي شيئاً من المعطى، ومن الطبيعي (Sein). لكن هذا الـ sein (الوجود) هو "mit dem geist erfüllt"، فهو مؤنس على شكل Herr (سيد). فالإنسان يعي الألوهي، لأنه فقط مجرد وعي، بل وأيضاً وعي بذاته. ثمة في الإنسان رغبة ليست ثابتة (مادام أنّ الرغبة الثابتة قد اختفت). إن الـ "Herr" (ص 486، السطر الأخير)، هو هنا السيد قبل الصراع، السيد في المستقبل، أي إنسان الرغبة بالنسبة لمدخل القسم الرابع. ليس ثمة بعد من عبد في المجتمع الذي تحيل إليه الديانة الطبيعية. إنه المجتمع الذي يشعر فيه المرء بالجوع، أو يرغب فيه بممارسة الجنس: مأدبة غداء، وطء جنسي.

أما الوجود المؤله هنا فهو "Gestalt der Gestaltlosigkeit" (ص 484): النور (المحض "المجرد") والظلمات، إنه رمز الرغبة الفارغة (الأنا الحالك = الظلمات) مقابل الطبيعة (النور). ورمز تفاعلها هو: النور الحيوي (الكائن وحده هو من يشبع الرغبة: يجب أن يأكل الإنسان، إلخ..) والنار الملتهممة (الرغبة تقوض المعطى). [مفهوم المانا]، أما الطابع الجوهري لهذه الديانة فهو: السامي، العظيم، الجليل. كل شيء يتركز داخل المعطى "من غير حدود". وهذا العنصر (الملائم) للجلالة سيظل قائماً في كل الديانات، غير أنه سيصير لا جوهرياً.

كيف غدت هذه الديانة "طوطمية" (Totémisme) ص 484 الفقرة الأخيرة. انتشار النور في النبات، إلخ.. إن الكينونة (Sein) في وجودها العيني هي الآن التي تم إجلالها. (مرحلة الإشباع الطبيعي للرغبة، وليست مرحلة رغبة لم تشبع بعد).

B- Die planze und das Tiers (pp 485 -486)

النبات والحيوان

التوطمية.

تحيل إلى مرحلة الصراع من أجل الحياة والموت. (الفصل الرابع. أ) غير أنّ الصراع نفسه هو محل الاعتبار، ليس الانتصار الذي يحقق السيادة، الوجه البيولوجي للصراع. ديانة النحر (نحر الحيوان، الطوطم، تضحية لله). إنها ديانة الشعوب التي تقاتل حتى الموت (نهاية الفقرة في الصفحة 485)، وليس حتى النصر (ليست هناك دراية بتشكيل العبيد إلخ..). إنها ديانة "طبيعية" (النبات، الحيوان) خالية من المضمون الاجتماعي بالمعنى الدقيق. لا وجود لدولة ما.

الفقرة الثانية للقسم نفسه: إلى ديانة العمل. غير أنها ما تزال ديانة طبيعية (ذات وجه بيولوجي، فزيقي)، الأمر يتعلق بالإنسان الذي يعمل، والموجه نحو الطبيعة، وليس بالإنسان الذي يتم العمل لصالحه (السيد).

C- Der werkmeister (p p.486-489)

(صانع الأثر)

الديانة المصرية:

ما غدا مؤلهاً هو عمل الإنسان الذي ليس بإمكانه فعل شيء آخر سوى العمل. وهو عمل مشروط بالمعطى (تقتضي الحاجة الملحة العمل تجنباً للهلاك من فرط الجوع)، فهي ديانة القروي أكثر من كونها ديانة الصانع عمل من أجل الذات عينها منظوراً إليها، وليس من أجل سيد إنساني بالأساس، (ديانة العبد المستقبلي). إنه عمل ضروري وإجباري دون استعباد، ومجهود جبار من أجل الحصول على محصول هزيل.

الإنسان لا يرضي نفسه بالعمل، فهو يقدر عمله. الموقف هنا يحيل إلى Verstand (الفهم). يفكر هيجل في ديانة المصريين التي تتجلى في شكل مجرد للعموم والمسلة، أشياء لا توجد قط في الطبيعة، والتي ترمز بالمقابل إلى العمل. عمل عقلائي لا يعيد إنتاج الطبيعة، ويعمل على إنجاز ما لا يوجد إلا في العقل البشري. ثمة تقديس للخط المستقيم الذي هو نافع (الرافعة. الخ)، فالأداة يجب أن تكون بسيطة. لن يغدو العمل مقدساً إلا بقدر ما لا يوجد سيد، وحين يكون هناك سيد، لن يظل العمل قط، كما هو الشأن هنا مجرد غريزة "طبيعية"، إنه وظيفة للاعتراف بالإنساني على الخصوص. من أجل منح الفاني الحياة الأبدية، يتم وضع جثته داخل منتج (أثر) للعمل الإنساني المعقلن (الهرم). المسلة، ميناء، ساعة شمسية. فطقس النور للقسم-أ- يتوسطه هنا العمل الإنساني. هذه المراحل الثلاث هي مراحل تقدم الديانة نحو المسيحية. غير أنه تقدم نحو الإلحادية أيضاً، مادام أنّ كل مرحلة تحيل إلى أنسنة لله على نحو أشد. فيكون

الإنسان في كل تقدم أكثر رفعة من الله في المرحلة السابقة. في كل مرة يعمل فيها الإنسان من أجل إله، فإنه يتجاوزه، إلى أن يبلغ [مرحلة] يعمل فيها من أجل ذاته عينها بوعي (في الدولة الكاملة).

الفقرة الأخيرة: الانتقال إلى الديانة الإغريقية. الإنسان يريد أن يقيم وهو حي في هرم الميت، كما يريد الاستمتاع بمنتوج العمل الإنساني العقلاني.

يعمل الإنسان بعينه في مرحلة "Werkmeister" (صانع الأثر) من أجل غيره (الله)، فلا يكون قط راضياً. غير أنه ليس عملاً إنسانياً بالمعنى الخاص، مادام أنّ السيد لا يتوسطه. وهو بطريقة ما عمل النحلة ليس هناك "خدمة".

مع ذلك يتحول العالم، طيلة هذه المرحلة (بواسطة هذا العمل)، فيشرع الإنسان للعمل من أجل آخر. ثمة انتقال من ديانة الحرفي (المتركزة حول المنتج) إلى ديانة الفنان (الموجهة إلى المستهلك). رمز هذا الانتقال هو أبو الهول، غير أنّ أبو الهول يتكلم (الأسطورة والصلاة).

B

Die kunstreligion (p p 490-420)

(ديانة الفن)

المدخل (ص. 490-492)

سيتكلم الإنسان هنا عن الآلهة: الأسطورة، كما سيكلم الآلهة: الصلوات.

لم تعد الديانة قط طبيعية: (الإنسان متكلم أو الله فهو يشبه الإنسان. فالشكل العيني Gestalt) الإلهي صار وعياً (ذا وجه إنساني). [تذكر العمل: في البدء كانت المادة الخام (الطبيعية) مهيمنة، أما المثال فما زال غير موجود سوى بالقوة، في النهاية، فإن الشكل (الإنساني) هو حالة فعل]. ص 490 بدأ الإنسان الذي هو "geistiger worden" "عامل مثقف" يتحدث عن نفسه، معتقداً أنه يتحدث عن الآلهة.

كيف حدث هذا الانتقال؟ لأنّ العالم الواقعي (الإغريقي) مختلف عن سالفه (المصري). ما هو العالم الذي يمكن فيه للإنسان أن يتحدث، لا أن يشتغل؟ إنه ليس قط عالم الجنى، ولا عالم القناص، ولا هو العالم الزراعي. بل هو العالم المسمى في الفصل السادس A "der wahre geist" (الروح الحق). هو المدينة اليونانية. (والمقصود بها هنا أثينا، وفي الفصل السادس A سبارطة خاصة). فالإنسان (السيد) لم يعد قط

مجبوراً على الاشتغال بكلتا يديه ليحافظ على وجوده، فهو يستغل عمل الآخرين (العبيد)، ولا يدخل مع الطبيعة في علاقة مباشرة.

Kunstreligion ديانة السادة، التي يتجلون فيها لذواتهم لا شعورياً.

تتشكل داخل المجتمع الزراعي طبقة السادة، الذين يعيشون اعتماداً على المحصول الزراعي دون أن يساهموا في هذا المحصول. إنه عالم Anerkennung الاعتراف. ثمة صراع لا يستهدف القتل، وإنما النصر. إنه عالم يوجد فيه عبيد يعترفون بسادتهم ويشغلون من أجل الآخرين في موقف رهيب.

القسم B هو بدوره مقسم إلى ثلاث فقرات: أ، ب، ج- أ = رغبة، ب = صراع، ج = عمل. التقسيم نفسه في B هو إذن معتمد في A. لكن الأمر هنا لا يتعلق قط بالرغبة في الصراع والعمل "الطبيعي". الآن يعيش الناس في المدن. إنها ديانة المدينة. فالرغبات والصراعات والأعمال هي على الخصوص إنسانية والإنسان هنا ليس إلا سيداً.

لكن لماذا ديانة الفن؟ فالسيد ليس معترفاً به بما هو كذلك إلا من طرف العبد. وما يميز أحدهما عن الآخر هو الهواية. فالسيد ليس فقط بإمكانه ألا يعمل، بل إنه لا يلزمه العمل أيضاً. ومع ذلك يلزمه القيام بشيء ما: إنه تعاطي الفنون. (إنه يعمل من غير بذل جهد: "عامل مثقف") ليس فقط أنه يلزمه أخلاقياً (أرسطو). لكنه لا يستطيع العمل بطريقة مغايرة: إنه لا يعرف العمل.

الجهل هو الموضوع الذي يمنح اللذة من غير ألم. الاستمتاع بالعالم دون بذل مجهود. إنها الحياة الفنية. سيد السيد إنتاجات العبد (التي لم تكلفه أي مجهود) جميلة، وسيعمل على تقييمها جمالياً، وهذه الإنتاجات غدت منفصلة عن جهد الإنتاج وبالتالي عن المنتج. هكذا فديانته ستغدو ديانة فن، تؤله الوجود بما هو جمال (ناسياً أن الجمال هو أثر إنساني).

يتم الاستمرار في بناء المعابد، لكن ما هو موضوع تقدير هو جمال المعبد، والإنسان هو الذي يقدر تقديراً.

ظهور الدولة مع المدينة الإغريقية.

من قبل، في مصر على سبيل المثال، لم يكن سوى ظهور خالص للدولة. لأن كل مجتمع مؤسس على تقسيم "طبقي مغلق" يظل مجتمعاً "طبيعياً". لأن هذا التقسيم هو في ذاته طبيعي، مفروض على الإنسان من طرف الطبيعة (إذا ما كان هناك فلاحون، حدادون وإسكافيون، فلأن الأرض، والحديد والجلد

هي مختلفة طبيعياً). هناك أيضاً تقسيم للعمل، بيد أن التقسيم إلى سادة وخدم (طبقات) هو تقسيم إنساني، فلا توجد دولة إلا بوجود الطبقات.

تُعد الديانة اليونانية ديانة فنية، لأنها ديانة طبقات (السادة). فطبقة السادة هي التي تضع الاعتبار لجمال عمل العبد. غير أن التقسيم إلى طبقات يقوم دوماً على بقايا طبيعية للسيد: فالعبد يعمل من أجل إرضاء الحاجيات الطبيعية للسيد. لهذا فإن كل طبقة تصبو دوماً إلى أن تتحول إلى "طبقة مغلقة" (وراثية).

إما أن يرتمي السيد في الملذات، أو أن يعمل دون أن يبذل مجهوداً للعمل (الفن). غير أن العالم الذي يحصل عليه هو عالم "وهمي" ("عالم المتخيل الفني والآداب الجميلة). وحتى تكون ديانة ما، فلا بد للإنسان أن يتعالى، بعبارة أخرى لا بد للإنسان والمواطن ألا يتماهي، وأن يكون هناك تضاد ما بين الإنسان وبين عالمه، وأن يكون الإنسان متمرداً.

في إحدى كتابات مرحلة الشباب، يقول هيجل: "الشعوب السعيدة ليست لها ديانة". وعلى هذا المنوال كان يعتقد بأن الإغريق ليسوا متدينين. غير أنه في الفينومولوجيا، لا يعتقد قط بأن الإغريق كان شعباً "سعيداً"

حتى تكون ديانة الفن، فلا بد للإنسان، أي للسيد، أن يعي بعجز العالم الذي يعيش فيه Sittlich (welt) لا يهتم الأمر العبد، ما دام أنه خارج الدولة، وأن الديانة تعبر عن الدولة.

الإنسان غير راض، وهناك يكون السيد "بطالاً"، والأمر يعني ديانتته.

هناك ديانتان في الوثنية:

أ- الديانة العائلية (التي لا يعود إليها هيجل هنا، انظر الفصل السادس أ-أ)

ب-الديانة الرسمية (التي نشأت عن عدم رضى المواطن).

كيف يتم الحصول على تركيب ما بين الكوني والمخصوص؟ (هذا الأخير تم استبعاده بالنفي: المدينة ترد إلى الطبيعة ذلك الذي ينوي فرض خصوصيته على الكونية، أي على الدولة).

يتم ذلك من خلال Genuss الاستمتاع الذي ينشأ عن منتجات عمل الآخر. وهذا الاستمتاع الجمالي يمكن أن يبعث ال Freude (الفرح)، ولكنه لا يولد ال Befriedung (الرضى). لأن الفعل التوسطي (العمل) ليس هنا فعل من "يستمتع"، إنها المتعة الفنية الناقصة.

الإنسان "ليس راضياً" بالعمل الفني، فهو يعتقد أنه صنع من أجل آخر، لأجل إله ما.

ما هي ماهية عالم الأخلاق الاعتيادية، التي تتجلى في ديانة الفن؟ يجيب هيجل ملخصاً وصف هذا العالم في الفصل السادس- أ- Den die wirklichkeit- ص 421-422

- تبلغ جدلية هذا العالم إلى الروح المتيقن من ذاته. هنا مالك العبيد هو السيد.

Dievollending... ص 491. السيد يصير فنانياً. الفنان هو بالفعل متيقن من ذاته، لكنه ليس معترفاً به بهذه الصفة، لا من طرف الكتلة، ولا من طرف الفنانين الآخرين. وفي ذلك يكمن قصوره. إنه يبكي على فقدان عالمه، إنه "مهاجر" يهرب من عالمه لأنه لا يجرؤ على تغييره بغاية ملاءمته مع "مثاله" الجمالي.

هكذا يستلهم الإنسان الجمالي الديانة.

- ص 492 الفقرة الأولى: في عصر كهذا ظهرت Die ablutekurst هنا الفن يكون ديانة، وتكون الديانة فناً.

- ص 492 الفقرة الثانية: مع تقدم الزمن، يتجاوز الروح الفن ثيمات الفقرات الثلاث من القسم ب

أ- يرغب الإنسان في أن يصبح معترفاً به دون انخراطه في الصراع أو العمل: الفنون التشكيلية والشعر ; Das lebendig kunstwerk (الأثر الفني المجرد)

ب- صراع من غير عمل (ودون مخاطرة بالحياة)، حدث بقصد الاعتراف: الرياضة

Das lebondinge kunstwerk

ج - عمل داخل الصراع من أجل الاعتراف. غير أنه ليس عملاً فيزيقياً، ويعني العمل بناء عالم ليس طبيعياً. وهنا يراد بناؤه من غير بذل مجهود بدني: الأدب، عالم "الخيال" (المحكمة، التراجم، الكوميديا) -- das gesitige kunstwerk -.

a- das abstrakte kunstwerk (p 501)

(الأثر الفني المجرد)

الفقرة تنقسم إلى ثلاث مراحل ديالكتيكية (ليست مميزة داخل النص):

1- التمثال، فن تعبيرى نحى. هذه المرحلة تحيل إلى A, a، يمجد فيها الفنان الطبيعة ويؤمن بالجمال (منظور إليه كـ"مانا")، وتحيل أيضاً إلى B، c 1 : الملحمة، الوصف الستاتيكي.

- النشيد (اللحن الجماعي). يحيل إلى الشعر الغنائي. صراع في ما يتضمنه من عموم، قبل الصراع البدني نفسه: التفاعل اللفظي الخالص. فالتواصل لا يتم إلا من خلال الكلام. أما قصوره فتم تعويضه في: (3) - العبادة التفاعل أكثر واقعية. فعل موزع بين المشاركين، صراع رمزي. تشييد للمعبد. لا يمكن تطبيق العبادة على مجمل الحياة الواقعية: الوجود الإنساني بكليته ليس مقدساً. (الفقرة د: الرياضة 37 كوسيط ما بين الصراع الثقافي الرمزي والصراع الواقعي. المرحلة الأولى (ص 493-495).

هناك ثلاثة أسئلة: 1) ما هو الفن؟ 2) ما هي التكنولوجيا التي يحيل إليها؟ 3) من هو الفنان؟

1- ص (493). التمثال: لا يتمكن الفنان، في التمثال من المصالحة بين الكينونة والفعل. فالتمثال ليس سوى صورة ما هو جامد في الإنسان.

المعبد يحيط بالتمثال. أحدهما يمثل الكوني والآخر يمثل الخصوصي. علاقة واقعية، وتفاوت واقعي أيضاً، وهذا يحيل أيضاً إلى اللاتجانس ما بين الحياة الخاصة للسيد، وما بين الدولة الوثنية [التي يمارس] فيها حياته كمواطن.

المعبد الإغريقي أكثر "عقلانية" (أكثر إحادية) من الأشكال السالفة: له شكل بيت، أي إقامة إنسانية. غير أنّ السيد ينسى جهد العبد، معتقداً بأنّ العالم الطبيعي، الكوسموس عقلاني سلفاً. وهكذا فالجسد الإنساني يعتبر بالنسبة إليه عقلانياً. لكنه ينخدع وينتهي به الحال إلى اكتشاف حقيقة ذاته. فالمعبد الذي يفقد هنا إلى بساطة الأهرام وإلى المسلة L'obélisque يصير معقداً بظهور العقلانية (علاقات لا عقلانية). (وحده العمل "يعقلن" الطبيعة، والمقصود إرجاع الإنسانية ملائمة للإنسان)

2- (ص 493-494) الإله المقيم في التمثال. انتقال إلى نزعة التأليه المؤنسن: إبطال *Bedurftigkeit* الحياة الحيوانية لم يعد السيد خاضعاً للطبيعة، فقد انشغل بالهوايات. (الصراع ما بين الآلهة الأولمبية والعمالقة يرمز إلى الصراع ما بين الإنسان والطبيعة، الذي هو العمل في واقع الحال).

3- (ص 494-495) ليس معترفاً بالفنان سوى من طرف تمثال ساكن وجامد، وهكذا فإنه لا يعمل على الاعتراف بنشاطه الخاص، وفي هذا يمكن قصور النحات. وإذا فهو يعمل على الاعتراف بالأثر نفسه، وليس بمنتوجه ولا باستهلاكه. فغبطته (*Frende*) هي كذلك "مجردة" ليست قط إنسانية، الآن الإنسان ليس كينونة، وإنما فعل. ما هو إنساني حقاً هو بالضبط إنتاج واقتناء آثار فنية، وليس الآثار عينها.

المرحلة الثانية (495-498)

هنا تظهر الكلمة، التي لها وجهان: أ – دازاين *Dasein* = الوجود الأمبريقي (الصوت) ب- وجود لا طبيعي (المعنى).

من خلال اللغة يعترف بالذاتية من قبل الجميع، لكن هذا الاعتراف من خلال التفاهم اللفظي يعد مباشراً، وهنا أيضاً يكمن قصوره. فالوجود الإنساني لا يختزل في الكلام، فالإنسان المعترف به على مستوى كلامه ليس إذن إنساناً كاملاً. إن الشاعر يختلف عن الإنسان الكامل. الشعر هو نفسه (وليس النفس والجسد معاً). هذا الوجود الجزئي في اللغة (الشعرية) يقدم نفسه بوصفه مختلفاً عن الأنا، كآخر مغاير للأنا، كموجود على مستوى آخر غير الأنا: يطمح الشعر إلى الاقتراب من الألوهي، ليصير دينياً: النشيد الديني (ص 496) لإله الشاعر نشاطه الخاص ذاته، وهذا النشاط خالص مجرد ومباشر: لن يغدو قط إلهاً مبدعاً. سيغدو إلهاً "كاملاً" مكتفياً بذاته. (آلهة أبيقور) يحيل النشيد (كدازاين) إلى *Andacht* (الصلاة)، مثل *Innerlichkeit* التطور الديالكتيكي الذي يتوقف في ص 496، يستأنف في ص 498 إلى غاية السطر 24: الشعر كالزمان عابر، وزائل ليس له من *Bestehen*.

إشارة ملحقة (ص 496-498) تتعلق بـ :

- يكلم الشاعر في الشعر (النشيد) الآلهة ويتكلم عنهم. في الوحي يكلم الإله الإنسان، ويتكلم عنه.

الصلة الجدلية للوحي: الديانة الطبيعية. يتعلق الأمر هنا بإشارة ملحقة. الوحي هو الشكل الأولي للغة (لوغوس) على الأرض، غير أنه ليس بعد لغة إنسانية حقة، وأنه يفتقر إلى مضمون كوني.

ص 496: الإنسان الذي يتكلم لأول مرة لغة إنسانية ذات مضمون كلي، هو إنسان منعزل لا يفهمه مجتمعه، إذن فهو يعرف ذاته ويشعر أنه كائن شخصي، كما يعتقد أنه "ملهم". هذه اللغة تكشف المعطى دوماً، لا تكشف سوى المعطى. ففي "الوحي" الثوري نفسه ليس ثمة سوى موقف هذا الذي يهتم بالمتغير. فإما أن يكون الوحي غير مفهوم وإما أن يكشف المعطى (إنه إذن مبتذل، شكلي) ص 497-498: سقراط وشيطانه. تعبر العبارة الأخيرة في الفكرة المشار إليها عن "أخلاق" هيجل.

المرحلة الثالثة (ص 498-501).

العبادة: تركيب الصنم والنشيد. لا توجد ديانة وعبادة إلا بوجود هروب، أي عدم حصول الرضى من خلال الفعل. فكما أنّ هناك في العبادة فعلاً (رمزياً) فإنّ التعالي يكون هادئاً: فالإله يأخذ نصيبه، كالإنسان من "فعل" (العبادة). إذن ثمة تفاعل ما بين الإنسان والإله.

هناك ثلاثة عناصر ديالكتيكية للعبادة

1- عبادة تنسكية (رغبة).

2- تضحية (صراع)

3- بناء المعبد (العمل)

أولاً: تنشأ العبادة عن النشيد وليس عن النحت

ثمة عنصر يوجد في كل عبادة، غير أنه ليس جوهرياً، ألا وهو العنصر الصوفي. (الأهل: صلاة Andacht المرحلة الأولى بمجرد الانفصال عن العبادة الرسمية: الأسرار) الصوفي نشيط. الشاعر يبين الموضوع المرغوب فيه ولا ينوي استهلاكه. إنه فعل، غير أنه فعل متروك. الصوفية موقف ذو بنية فعالة، مادام أنّ هناك إبطاً للموضوع ولتطابقه مع الذات (غير أنّ هذا يحصل في المتخيل). الانتقال من الشعر إلى (ما يشبه) العبادة الصوفية، فالشاعر وقد صار صوفياً يريد أن يتجاوز Fraude*؟ يريد الآن أن يطابق الموضوع، لكنه لا يريد أن يبطله دوماً. وهذا سيغدو فشلاً: مادام أنه لا يريد ارتكاب "جرم" إبطال الموضوع.

سيغدو جرم (الرغبة) رمزياً، والطهارة أيضاً.

* الفرع الابتهاج

ثانياً: (ص 499-501) يصير الفعل، بما هو داخلي قبل كل شيء، واقعياً بيناً، غير أنه يظل رمزياً. فالفعل الشعائري يرجع الإنسان إلى ذاته، لكنه لا يرجعه إلى ذاته وفق ما تحياه في العالم الواقعي.

التضحية: تعكس الصراع: السيد يضحي بحياته من أجل الدولة، غير أن الدولة (الوثنية) تقابله دوماً بأقل مما بذله من تضحية. فهو في العبادة يضحي للإله ليس بحياته، ولكن يضحي رمزياً بأشياء يمتلكها، ومن خلال هذا يأمل بلوغ وحدة الخصوصي والكوني. والتي يعجز عنها في وجوده الواقعي (كمواطن) في قلب العالم الوثني.

كما هو في شأن العالم الواقعي المفعم بالكينونة كلياً، ففي العالم الإلهي ليس ثمة مكان لألوهية جديدة، فلا بد من إبطال جزء من أجزاء الألوهية، من أجل تطهير الإنسان: ذلك هو معنى التضحية، حيث أنّ الموضوع المضحي به مطابق لإله ما.

التضحية تجلب المتعة Genuss، حضرة مشتركة مع الحيوان المضحي به. غير أنّ هذه المتعة من غير غد، زائلة (كالشعر) مادام أنها لا تقتضي العمل (ليس لها Bestehen).

يقوم السيد إذاً باختيار قصوره في العبادة.

ثالثاً: سيغدو العمل داخلياً بطريقة رمزية في العبادة. ولهذا ستغدو هذه العبادة مكتملة ببناء شعائري للمعبد.

هذا العمل يبطل التعالي، وداخل العبادة، داخل المعبد المشيد الآن، يظهر الشعب مجده الخاص (Seins eigenen Reichtunes und putzes؛ السطر الأخير من الصفحة 501)

b- Das lebendige kunstwerk(pp 502-506)

(الأثر الفني الحي)

ص: 502 الفقرة الأولى: الإشارة الوحيدة إلى الديانة اليهودية. هيجل لا يتطرق إليها في الفينومونولوجيا. فهذه ليست إلا إشارة. هذه الديانة عبارة عن تركيب العناصر الثلاثة الموصوفة في الفصل السابع، 1؛ إنها إذن اكتمال للديانة الطبيعية (كتابات الشباب. ط Nohl).

الديانة اليهودية ليست ديانة سادة. هناك، في الظاهر، Yig-goi² بمثابة نظير للبرابرة الإغريقيين، وهذا خطأ، لأنّ الدولة اليهودية ليس معترفاً بها كدولة. اليهودي يعيش في عالم ما قبل سياسي، فديانته إذن هي ديانة الطبيعة. فإذا ما كان محارباً فلا بد له من إقامة صلة طوطمية مع إلهه. غير أنه يعجز عن فرض نفسه كشعب محارب، فهو يعود إلى المرحلة البدائية للإله-ألمانا، الواحد "المجرد" للهزيمة، فإنّ إلهه هو المنتصر دوماً، لأنه يريد هذه الهزيمة. إذن فهزيمة الشعب اليهودي، هي من حيث العمق، انتصار للشعب على نفسه.

إنّ الشعب اليهودي هو أيضاً مشيد للمعابد. فالإله الطوطمي هو أيضاً إله صانع، خالق للعالم.

إذن هناك إله- مانا يتصرف في العمل تركيب مفارق. إنّ هذه الديانة الطبيعية، هي أدنى من الديانة الإغريقية، المؤنسة سلفاً بما أنها فنية. غير أنها تسمو عليها بقدر ما تكون الديانة الإغريقية مجرد ديانة سادة (معدودين، مطابقين لذواتهم).

بما أنّ الإله التوراتي واحد، دون منازع، فهو قادر على أن يغير، من غير أن يصير أدنى مما كان عليه، (لا يطاله نقصان أو عجز)؛ أما الآلهة الوثنيون، فعلى العكس من ذلك، يجب أن يظلوا مطابقين لذواتهم ("كاملين") تعرضوا للنقصان.

ينتهي الأمر بالإله التوراتي إلى أن يكون كمالاً صائراً، وهذا غير مفهوم بالنسبة للعقل المجرد.

إنه يصير الإله المسيحي، الذي يبقى محافظاً على ذاته، في هذه الهيئة مع دوام التاريخ هنا أيضاً ثلاث مراحل ديالكتيكية:

(1) الأسرار (Bacchanale) : التقويض)

(2) المصارع (العيد)

(3) اللغة الأدبية (Pindare،³ إلخ) قبل ذلك ثمة مدخل قصير (الفقرة الثانية من المقطع) من الشعيرة العامة إلى الأسرار.

أولاً: الأسرار (ص: 53- 504)

²- اسم يطلقه اليهودي على الشعوب غير اليهودية (م.ت)

³- بندار: شاعر بوناني

تتجلى صلة المواطن- الدولة في الأسرار التي تعتبر تركيباً للشعيرة العامة (التضحية) والعنصر الصوفي للديانة. هذا العنصر يظهر هنا في صيغة جديدة، لأن الله هنا ليس موضوعاً للتأمل فقط (الصلاة Andacht)، بل للرغبة Begierde أيضاً، ثمة إذن في الأسرار عنصر للرغبة يؤدي إلى التقويض (Bacchanales)

السر الإغريقي = المبادرة الأولى الفطرية لتأليه الإنسان.

(ص503: إشارة مدرجة، موجهة ضد الفلاسفة العقلانيين، من كانط إلى شلنج. فهم التاريخ بوصفه صيرورة الحقيقة، إنها الهيجلية. الفلاسفة الآخرون يقعون ضحية الخداع حين يعتقدون أنهم قادرين على أن يتوصلوا إلى معرفة الحقيقة باعتماد العقل وحده. هذه الإشارة تدحض ادعاء " Panlogisme " (مفهومية هيجل).

الفقرتان الموالتان (ص 503-504)

يغدو الإنسان إنساناً عندما يكف عن الرغبة في شيء، من أجل الرغبة في رغبة ما. يتم كبت الرغبة الأولى بالصراع، وهكذا يمتنع الإنسان عن أن يظل مجرد حيوان. وهذا التسامي يتجلى أولاً في النحت، في الشعر الغنائي، في التصوف، حيث أنّ الموضوع المرغوب فيه ليس واقعياً قط؛ وفي الحالة الأخيرة فإن فكرة الموضوع نفسها تزول. الإنسان الذي لا يرغب في أن يفقد ذاته في "الوحدة الصوفية" يعود باتجاه القاعدة المادية لرغبته الخاصة. الخطوة الأولى: العبادة المنتهكة للأسرار. يجد الإنسان هنا موضوعاً مادياً مرغوباً فيه، فيصير شهوة (ELEUSISI) وجنسانية (ديونيزوس). ومع ذلك فهذه ليست عودة إلى الخلف، لأن الوعي بالذات يحافظ على وجوده.

يندمج الهتك إذن بالعناصر (الفعالة). التي استبعدتها العبادة الرسمية. لكنه أيضاً وقتي وفي ذلك يكمن قصوره، بالإمكان أيضاً العيش في تهتك دائم بدلاً من قضاء العمر داخل معبد ما. هنا ما يزال المضمون (الوجود الإنساني) يتعدى في الواقع الشكل (الديني) الفني.

يتجاوز الإنسان الهتك والأسرار لأنه يريد أن ينجز حقاً حياته الجسدية إنجازاً تاماً، لأنه يرغب في الزوال. فالأسرار الوثنية هي أسرار الخبز والخمر، وليست بعد أسرار اللحم والدم. إنّ عبادة المصارع هي التي تنتج التحول.

ثانياً: المصارع (ص 504-505).

أسرار الآلهة العُلوبيين (بضم العين وتسكين اللام): الألعاب الأولمبية، الاحتفال الديني. يمثل المصارع ماهية دين الفن؛ فهو في الآن ذاته مثال للسيد (المعترف به دون جرم) والإله صار لحماً. فطقوس الألعاب والمصارع تُعد عيداً يمنحه الإنسان لذاته احتفالاً بشرفه الخاص.

المصارع: "einbeseelt lebendiges kunstwerk"، "أثر فني وبسيط". (ص 505).

لأول مرة، يقدر الإنسان أن يعيش مندمجاً في العالم "الديني": هنا: المصارع الذي يعيش في "العالم" الرياضي هو الروح، المصارع لا يتكلم: ليس هناك لوغوس، هناك فقط اللحم).

ثالثاً: اللغة الأدبية (الفقرة الأخيرة).

المصارع صموت لكن الشاعر المداح dithyrambique يتكلم لغة (Pindare) بندار، الانتقال من الديانة الفنية بالمعنى الأدق إلى الديانة الأدبية.

C- Das geistige Kinstwerk (pp 506-520)

الأثر الفني الروحي

"العالم الرياضي" عالم إنساني، يمكن العيش فيه، إنه يبدو لأول وهلة كاملاً، بما أنّ فيه "بطولة للعالم"؛ أي إنسان كوني يتم الاعتراف بخصوصيته عقب صراع ما. غير أنّ هذا العالم الرياضي تنقصه الجدية (ليس هناك مخاطرة بالحياة)، وعلاوة على ذلك، فليس الإنسان معترفاً به إلا في جسده. ثمة نقص إذن في "العالم الرياضي": ليست هناك فردية حقه (كاملة)، وبالتالي ليس هناك "إشباع" حقيقي.

العالم الجديد الذي انبثق هو عالم أدبي. ما ينقص هذا العالم هو Wirklichkeit الواقع الموضوعي. يتهرب الإنسان من العالم بينائه للعالم الأدبي، وهذا العالم هو إذن عالم ديني، وهذه الديانة توجد بالضرورة أدباً ما: أولاً فهو مقدس ثم هو دنيوي، غير أنه متصف دوماً بقيمة عليا. كل أدب مبدع لعالم ما. العالم الأدبي الوثني (الديني) نشأ مع الملحمة، وعاش في التراجم، ثم مات ككوميديا، ثمة ثلاث مراحل ديالكتيكية:

1- الملحمة: إطارات هذا العالم؛

2- التراجيديا: الممثل الذي يتصرف في الملحمة داخل هذه الإطارات؛

3- الكوميديا: حصيلة فعل هذا الممثل

(ليس هناك مدخل، لأن المدخل العام للقسم (c) هو الفقرة الأخيرة من القسم (b)، أي المرحلة الثالثة سيالكتيك السابق: الأدب نشأ عن الأسرار وهتك السر، وكذلك عن الرياضة).

أولاً: الملحمة (ص 506-509)

الفقرة الأولى لهذا القسم: الوحدة الأولى للشعوب داخل وطن ما من أجل هدف مشترك، على سبيل المثال حرب طروادة، هذه الوحدة لم تنشأ إلا من خلال طرد (وحدة مضادة...). فعلها ليس نتيجة "ماهية" هذا العالم: لا توجد دولة كونية، ولا إمبراطورية.

الفقرة الثانية: تحليل العالم الملحمي، إنه كلي؛ يمكن العيش فيه. لكن هناك Oberbefehl أو أوامر موحدة، وليس هناك Oberherrschaft حكومة موحدة. وهذا ينعكس في الحلول Pantheon⁴. (مرحلة الإحساس، وليست بعد مرحلة الإدراك- التراجيديا أو الفهم- كوميديا).

ليس هناك بطل حقيقي وحيد (للممثل) : فحينما سيظهر فإنه سيدمر هذه الوحدة؛ فتغدو تراجيديا وعليه فسيظهر بطريقة مفتوحة الصراع ما بين الكوني والخاص، والذي يكمن في عالم "الوحدة المقدسة".

الفقرة الثالثة: هذا العالم ينكشف للإنسان من خلال الملحمة. DERSCHLUSS "قياس" الملحمة:

1- das Extrem der Allgemeinheit = die Götterwelt ;

2- die mitte (Besonderheit) = das Volk in seinem Helden ;

3- das Extrem der Einzelkeit = der Sänger ;

يتصرف الشعب من خلال أبطاله، مستعملاً الحد الأوسط ما بين الأولمبي الذي يمثل الكوني / الكلي، وما بين الشاعر الملحمي الذي يتقمص الخصوصي.

⁴- بانثيون: مجمع آلهة الشعب الاغريقي.

إن Sânger يبدع هذا العالم. ولا يعيد إنتاجه. ليس هناك "واقعية". الآلهة يتصرفون (عنصر جديد بالمقارنة مع ما سبق: من قبل يحوز الإنسان (في الفن) الوعي بالذات بما هو Sein، أما حالياً فهو الوعي يحوز بالذات (في الأدب) بما هو فعل).

الفقرة الرابعة: فعل البطل الملحمي (ص 508: Synthetische) تعني هنا "التقريب"، لأنه ليس هناك بعد تركيب حقيقي).

سيقوم بتقويض سكينة الوطن، وتركيبه (المزيف)، وسيظهر تناقضه الداخلي: فليست الدولة هي التي تتأسس تآلف الأوطان المنتصرة؛ وليست دولة ما هي المنتصرة، ولكنها "الأوطان المتحدة". إذاً فإما يتم إبطال النصر، أو اختلافات الأوطان، بإدماجها داخل إمبراطورية ما. وفي كلتا الحالتين فتلك هي نهاية العالم الملحمي.

الفقرة الخامسة: يتجلى الصراع الملحمي أيضاً في عالم الملحمة الإلهي. إن من السخرية مشاهدة الآلهة متناسين في معاركهم طبيعتهم الأزلية: لماذا يتصارعون إذا لم يكن هناك نصر بإمكانه أن يغير طبيعتهم؟ إنها مجرد لعبة من غير نتيجة ولا فوز.

صمت الحيوان (والمصارع) ← أدب ← معرفة مطلقة

خصوصية معقولة ← وطن ← إمبراطورية

لأجل أن يتحقق الوطن يبطل ذاته في الإمبراطورية

الإمبراطورية الأولى: هي إمبراطورية الكسندر الذي يعتبر أول بطل تراجيدي (الممثل)، وقد أخفق لأنه عزم على تحقيق الإمبراطورية داخل عالم السادة، وليس عالم المواطنين (كما فعل نابوليون).

ثانياً التراجيديا (ص 509-517)

(إشيل أوريست هي قاعدة التحليل؛ انظر أيضاً الفصل السادس أ).

شخصية جديدة وهامة: البطل / الممثل تبين التراجيديا الصراع ما بين الخصوصي والكوني داخل عالم السادة الوثنيين: صراع عسير. بعد الانتصار الملحمي "للأوطان المتحدة" ينحل التحالف، كل شعب ينغلق على ذاته. فيتجزأ الكوني، غير أنه يحافظ على ذاته، لأن كل شعب (وكل فرد) يجد في ذاته تناقضاً ما بين الفعل الكوني وبين النشاط الخصوصي. في العالم الملحمي بدت برانية وملغاة، حالياً غدت في

العالم التراجيدي حتمية، جلية وجوهريّة (يجب أن يفهم هنا من خلال " Notwendigkeit " المصير (LeDestin)، والمقصود الإمبراطورية التي ستندمج داخلها الأوطان والشعوب).

حد: المصير الإمبراطوري، الممثل بالآلهة

حد وسط: الوطن أو الشعب البطولي

حد: Rhapsode رابسود⁵ الذي يرى مجيء الإمبراطورية ويفهمها.

النتيجة: غير أنه يبتعد عن الوطن ويفنى

قبل التراجيديا ثمة "قياس" ملحمي

في التراجيديا يظهر البطل الذي يتحين فيه "الطرفان" معاً. (الممثل الذي يفهم المصير يجب أن يغدو فعالاً). البطل يتصور حل الصراع، غير أنه لا يقدر على تحقيقه (والإفسيصير الإسكندر).

غير أنّ فعل البطل التراجيدي هو فعل متخيل بالبداية. تغدو ذروة الفن هي الكوميديا التي يتصرف فيها الممثل تماماً كما يتصرف الإنسان في حياته اليومية. إذاً فالفن "يلغي" ذاته؛ فيتم الانتقال إلى الحياة الواقعية. لقد كان البطل الملحمي أخرس؛ ورابسود هو الذي يتكلم لأجله (يحكيه). البطل التراجيدي يتكلم؛ الممثل يتكلم لأجله واضعاً قناعه.

في الملحمة يجب معرفة ما يحدث، أمّا في التراجيديا فيجب معرفة ما يقال. في الحرب الخارجية (الملحمة)، ليس هناك حاجة للكلام، أمّا في الحرب المدنية (التراجيدية) فثمة خطاب.

- ص 511، فقرة " Der allgemein Boden... ". إلخ.

هناك ثلاثة عناصر مؤسسة للتراجيديا: (1) الجوقة (2) الممثل (3) الجمهور المشاهد.

الشرط الأول للوضع التراجيدي الشعب (الجوقة) المنفعل. فعل ليس من أفعاله، إنه يرى البطلين (الممثلين) ماضيين إلى هلاكهما دون أن يقدر على التدخل. يرى الصراع لكنه لا يرى إمكانية حله فيتألم. إنه الشخصية الأكثر تراجيديه في التراجيديا، وكذلك المؤلف بوصفه متضامناً مع الجوقة.

⁵ - رابسود: رواية محترف للقائد الملحمية اليونانية.

تعرف الجوقة أنّ نهاية الفعل ستكون تراجيدية، ومع ذلك فإنه يحفز البطل. وضعية شبيهة بالديانة الصوفية: البطل هو كبش التضحية، غير أنّ هذا ليس جدياً؛ فلا يتم التضحية بالممثل بالطبع، وأخيراً تكون نتيجة الصراع متمثلة في فقدان البطل لصفاته التراجيدية فيصير هزلياً.

ليس في التراجيديا سوى ممثلين اثنين، لا وجود لثالث مادام لا يوجد "حد وسط" ينتهي إلى حل الصراع، إذن هناك مؤلف تراجيدي واحد: Eschyle.

تذكير بالفصل الرابع أ - ب - ج يكون مجتمع السادة (ماهية المجتمع) متناقضاً في ذاته، وبتحيينه من خلال الفعل، يتم إذن العمل على إزالته، وهذا الفعل الذي يتم إنجازه داخل عالم مغلق هو فعل إجرامي: إنه الحرب الأهلية على الخصوص، الجريمة بامتياز.

يصير تعدد آلهة الملحمة ثنائية، في التراجيديا آلهة المدينة العليون، والآلهة الجهنميون، آلهة العائلة. أبولون، زيوس، أثينا Athéna من جهة، والإرنيسيون Erinnyes من جهة أخرى، في الأوريست L'orestie.

(انظر المجلد السابع ص 385: أول بحث لهيجل حول التراجيديا).

تبين تضحية Phigénie التناقض ما بين الدولة والعائلة. يصبح مبدأ الملكية Royauté نفسه (الدولة) بقتل أغا ممنون Agamemnon لاغياً فتحتل العائلة مكان الدولة. (إيجيست Egesthe ليس ملكاً). يريد أوريست oreste بهدمه للعائلة (قتل الأم) أن يجرّد أباه من الملكية ليصير بنفسه ملكاً: لأنّ أغا ممنون سيصير إذن أباً للملك، وسيغدو بالتالي ملكاً. أوريست سيقفل من قبل الآلهة الجهنميين، فليس ثمة حل.

ينكر اشيل أغا ممنون (تدجين الإرنيس = تحويل التراجيديا إلى كوميديا).

هاملت = تراجيدياً المتقف. التراجيديات الحديثة وحدها هي تراجيديات المتقفين: هاملت وفاوست. غير أنّ هذه التراجيديا (البورجوازية أو المسيحية) هي تراجيديا مجردة من العقل. وعلى العكس من ذلك فتراجيديا السيد الوثني هي تراجيديا بالفعل. يمكن للمتقف أن يكون تراجيدياً لأنه لا يعمل، فهو يشبه السيد. غير أنه لا يتصارع قط، وفي هذا فهو شبيه بالعبد. (إنه بورجوازي = عبد من غير سيد) إذن: إما أنها تراجيديا اللافعل، أو هي كوميديا بطالة "سلمية" بل "مسالمة".

- ص 514 السطر الأخير: "Das Bewusstsein Schloss...." الكلمة الهامة هنا هي Betrug (خداع التراجيديا: يعتقد السيد جاهداً أنه سيد تماماً، وأنه من خلال نشاطه بوصفه سيّداً، يقوم باستنفاد الماهية الإنسانية وماهيته الخاصة، وهذا خطأ سيغدو بالتالي احتيالياً. لأنّ الأمر لا يتعلق بإقصاء الخصوصية بإزاء الكونية، ولكن بتوحيدهما. حياة السيد التي تقصي الخصوصية مستحيلة. ماذا تكشف التراجيديا في النهاية؟

أن يتصرف السيد بخصوصية حقاً، في فعله ذي النية الكونية. لأنه من البدهي أنّ طبيعة السيد (طبعه الخاص) هي طبيعة مخصوصة (بما أنها تتميز عن طبيعة العبد والمرأة) فهي إذن محدودة. إنّ السيد الذي يطمح إلى الكوني يمتلك أيضاً من الخصوصية شأنه شأن الذي يتضامن بلا قيد مع الخصوصي (مع العائلة).

لا يمكن للسيد الذي يتصرف كسيد أن يتفادى التراجيديا، أو خداع التراجيديا. مثال السيد ليس قابلاً للحياة: يمكنه فقط أن يموت سيّداً. إنّ السيد الذي يعزم أن يعيش سيّداً مخادع. فهو "يلعب دوراً تراجيدياً"، وهذا يعد "رياء". لا يمكن للتراجيديا أن تستمر على هذا المنوال، يجب عليها أن تختفي بوصفها جنساً أدبياً (لتخلي المكان للكوميديا الرومانية). الحل المقترح من طرف إيشيل: إما السلام، الدولة المسالمة (أو الحرب الخارجية: وهو ما يؤدي إلى الرجوع إلى الملحمة).

إذن تتحول دولة السادة الحربية إلى "ديموقراطية" برجوازية: الكوميديا.

مقارنة ما بين نهاية أوريست لإشيل، ونهاية أريستوفان. لقد رأينا أنّ أريستوفان هو قبل ذلك برجوازي يشنق إلى السيادة الماضية، وأنّ إيشيل وهو ما يزال سيّداً يشنق إلى البرجوازية المنتظرة مستقبلاً.

- ص 515، السطر الأخير: (Diesesshicksal) الخ...

هناك حل آخر للتراجيديا: إخلاء السماء، لم يبق سوى زيوس Zeus، غير أنه كان سلفاً إله العائلة العشيرة. في الواقع فالأرينسيون قد انتصروا لأبولون وأثينا، فمعاهدة السلام التي أقروها فيما بينهم قد ألغت في الواقع الألوهيات القطبية poliades. لكنه أيضاً انتصار لأثينا لأنّ الإرنيسيين أضحوا مواطنين، وهذا قبل كل شيء أمر هزلي.

يعتبر البطل التراجيدي برجوازيًا يتخذ القناع " المخادع " ويخلعه بعد العرض التراجيدي. لأنه ليس هناك حياة واقعية للسيد، فهو فقط يلعب " دور " السيد، وهذا اللعب يصير واعياً ومصرحاً به في الكوميديا.

ثالثاً: الكوميديا (ص 517- 520)

يُعدّ العالم الهزلي أو البرجوازي متجانساً، ليس ثمة وجود لصراع مطلق، ليس هناك هروب خارج العالم، عالم متجانس هو عالم من غير إله، وهذه الإلحادية جديدة أساساً، وهذا هو ماجاءت به الكوميديا. الفن بما هو ديانة قد اختفى "تمّ إلغاؤه"، والأمر نفسه طال ديانة الفن أيضاً.

لقد تجاوز الإنسان مرحلة هذه الديانة، فألهته التي يفترض فيها أن تكون مطلقة غدت هزأة "وسخرة"، لكن من أجل القدرة على الضحك على الآلهة، فيجب على الإنسان أيضاً أن يؤمن بإله ما. فهو لم يعد ملحدًا في الكوميديا.

لقد كان البرجوازي ساخرًا (في بداياته الإغريقية إلى أن صار مثقفاً في النهاية)، غير أنه بالتالي يجب أن يكون جاداً، فيقوم بعمل صالح، "Etwas rechtes sein Will" (ص 517).

تيمية فعل الساخر هو تحقيق الخصوصي بما هو خصوصي. غير أنّ الإنسان لا ينسى قط الكوني الذي ظهر في التراجيديا. لقد حاول أن يقوم في الكوميديا بالتركيب، لكن إذا لم يكن هذا التركيب تركيباً حقيقياً، فإنه مع ذلك إعداء أحادي الجانب للخصوص بقصد التركيب المستقبلي مع الكوني، ليس هناك إذن إشباع هزلي يظل البرجوازي الساخر دينياً، فهو يحتفظ بفن وأدب ما.

تموت الآلهة في الكوميديا، لكن لهذا الموت قيمة دينية (فلا ننسى أن تمثيل الكوميديا يشكل جزءاً من الحياة الدينية للأثينيين) والتولوجيا التي ترتبت عنها ستغدو تيولوجيا مسيحية لإله مصلوب.

من جهة أخرى فالطبيعة، بالنسبة للبرجوازي، لم تعد قط تلك التي تسمح له بالاحتفاظ بوجوده sein، بكيونته الطبيعية (الشرب، الأكل... الخ). تكمل الكوميديا كذلك موت الديانة الطبيعية. (الفن يفني الطبيعة)، يبحث البرجوازي عن الحقيقة، إنه دياكتيك سقراط الذي يقوض كل شيء: النسبية، السخرية النقدية، استعمال المفاهيم الفارغة "المجردة" من قبيل الجمال والخير.

نتيجة الكوميديا: التأليه الذاتي للإنسان الخاص، البرجوازي الذي نسي السيادة، الذي يستمتع بوجود أحسن ويعيش في حضن العائلة، والذي يعتقد أنه استنفذ كذلك كل الإمكانيات الوجودية. لكنّ هناك غياباً

للإشباع "Befriedigung"، لأن البروتستانتية، الديانة التكميلية للبرجوازيين، تتمم الوعي الشقي، لكنها لا تلغيه.

C-

Die offenbare religion (pp 521-548)

الديانة الظاهرة

مدخل (ص 521-525)

شيء غريب: مجيء الكوميديا قبل المسيحية بالضبط يؤكد "خفة" (leichtsinn) الكوميديا das selbst ist das absolute wesen إنّ الأنا الشخصي هو الواقعة الجوهرية المطلقة (الله). الديانة الأولى: الديانة الطبيعية = الله من دون الإنسان. الإلحادية الأولى: الكوميديا = الإنسان من دون الله. ثم تأتي المسيحية = الله الذي يتخذ هيئة إنسان. الإلحادية الثانية (والأخيرة): العلم الهيجلي = الإنسان الذي يتأله. في الكوميديا "تبطل" الوثنية نفسها، وكذلك الفن، بما أنّ الوثنية هي ديانة الفن. يبلغ الفن في الكوميديا الحياة الواقعية، وهذه الحياة الواقعية عينها هي التي تنعكس في الكوميديا التي وهبت الحياة للمسيحية: الحياة "البرجوازية". والكوميديا التي أبانت إمكانية الحياة الدنيا "تبغي ذاتها" بما هي كوميديا، فيمكث البرجوازي الذي يتصف بالجدية، والذي يعيش الحياة التي قدمتها له الكوميديا: إنّ البرجوازي المسيحي هو من سيقوم بالتبولجيا المسيحية.

(ص 521، فقرة Diesersatz، وهي تلخيص للفصل السادس) في عالم الكوميديا انضاف الوعي الشقي، الذي أنتجته المسيحية إلى الوجود الحسن Bien-être البرجوازي. إذن ثمة إلاح على قلب القيم، على تجديد الألوهية: لكن ليس بالعودة إلى الديانة الطبيعية، ليس بالعودة إلى تعالٍ ألوهي lichtwesen، (ديانة النور). التبولجيا المسيحي الذي يتكلم عن الله يعلم أنه يتحدث عن ذاته عينها. لقد كانت الإلحادية الكوميديا لا واعية. ليس التبولجيا سوى نصف واع Semi-conscien، لأنّ الإلحادية ليست سوى مبدأ في تيولوجيته عن الإنسان- الإله. ليس الإله المسيحي وجوداً طبيعياً sein، بل هو Selbt، ذات شخصية: إذن فهو إله مؤنسن، لكنه لم يصر بعد مطابقاً للإنسان بكيفية منفتحة. إنّ الملكية الخاصة، والشخصية القانونية (للقانون الروماني)، والتوحيدية (اليهودية) هي ثلاث ظواهر متوازية تنصهر في العالم البرجوازي المسيحي.

أما الرواقية stoïcisme والريبييه scepticisme والوعي الشقي (المسيحي)، فهي ثلاث إيديولوجيات تعبر عن واقع العالم البرجوازي.

الوعي الشقي هو اشتياق للكوني (دولة بائدة). البرجوازي الذي اختلى بملكيتته الخاصة (رأس المال) يتحسر على فقدان العالم الواقعي (الدولة)، فيتخيل بفكره أنه يشيد عالماً متعالياً، عالم الما وراء (الآخرة). الخبر الجليل الذي حملته المسيحية هو "الكلام القاسي": مات الله (ص 523). يحاول البرجوازي أن يخلق ديانة مترتبة عن هذه الخلاصة التي بلغها العالم الوثني، فهو لم يفهم قبل كل شيء المعنى الحقيقي لهذا "الكلام القاسي": إنه لم يحمله محمل الجد.

لقد تقوضت الألوهية بالمعنى الخاص مع العالم الوثني، وتقوض معها الفن. (Den werkender der muse fehlt die kraft der geistes)

ص 523. المسيحية، هي صيرورة الإلحادية. ثلاث مراحل ديالكتيكية لتطور التولوجيا المسيحية:

- (1) فكرة الإنسان - الإله (الأفلاطونية الجديدة، يسوع المسيح)،
- (2) المتن الإنجيلي والقديس Paul بول،
- (3) التولوجيا الما بعد إنجيلية والكنيسة المسيحية (الكاثوليكية ← البروتستانتية ← الإلحادية).

أولاً: الإنسان - الإله (ص 525-527)

إن selbest (الذات الشخصية = الإنسان) هي الماهية wesen المطلقة (واقعة جوهرية مطلقة=الله)، ما يقوله البرجوازي الملحد عن الكوميديا. غير أنه سرعان ما أدرك أنّ الخاص المنفصل عن الكوني لا قيمة له. لقد غدا "شقياً". وقد عادت الصيغة الكونية إلى فكره. غير أنه لم يعد هناك من وجود للكوني الواقعي (الدولة)، فالكوني الذي يفكر فيه هو إذن متعال، بعيد جداً عن العالم الواقعي (الله). إنّ الصيغة المسيحية تغدو تركيباً للإلوهية البدائية "الطبيعانية" للمانا (أول نزعة كونية)، وكذلك للإلحادية "الساخرة" البورجوازية (أول نزعة خصوصية)، لن تغدو إذن عودة إلى الخلف. لا يصير الله كونياً إلا لكونه قد حلّ في إنسان خاص (يسوع)، ولأنه قد صار selbest ذاتاً شخصية: إنه إله فرداني. (فكرة الفرد ظهرت لأول مرة في القانون الروماني، غير أنّ الشخصية القانونية "مجردة" وفارغة، إنها تتجسد أولاً في الفكرة المسيحية حول الشخصية الإلهية، ومن المفروض أن تتحقق في عيسى المسيح).

إن الفرد بالنسبة للمسيحي، ليس مثلاً قابلاً للتحقق، فهو موجود سلفاً (ولكن في الما وراء): إنه المسيح منبعثاً متعالياً. ثمة إذن ما يشبه تجوهرًا substantialisation لفكرة الفرد. ما يقوله المسيحي عن يسوع المسيح غداً صحيحاً، بشرط أن يكون ما قاله منتسباً للروح الإنساني. في واقع الأمر، يجب أن تكون للإنسان "إما واقعية بشكل موضوعي" (ويجب أن يكون له بالضرورة جسد) و"أب متعال" (أي فكرة متعالية، هدف للبلوغ، مشروع للإنجاز من خلال الفعل والصراع والعمل) يفكر هيجل في الفقرة الأولى من الصفحة 526، في الأفلاطونية الجديدة. فولادة المسيح التي يفحصها متمعناً هنا ليست هي تلك المتعلقة بالمتن الإنجيلي، إنه يفكر في ولادة التيولوجيا المسيحية التي يعتبر أبواهما هما: الأفلاطونية الجديدة على المستوى الإيديولوجي، والقانون والإمبراطورية الرومانية على المستوى الواقعي. تُعد الأفلاطونية الجديدة مخططاً مجهضاً للمسيحية، لأنها تبالغ في الإلهوية (الوثنية). إنها تتجاوز الكوميديا الإغريقية، وهي تعرف إلهاً لا متناهياً، لكنها لا تدري أنه غداً إنساناً، إلهاً متعالياً تماماً (تمجيد للفكرة الوثنية عن الكمال). إنه الأحد الذي لا يمكن أن يقال عنه بأنه موجود. تخطط الأفلاطونية الجديدة في الفراغ والتجريد، فهي لم تستطع قط أن تنشئ كنيسة ما. فقد ظلت الأفلاطونية الجديدة دوماً مجرد نحلة للمتقنين. إنها "schwermerei هذيان صوفي.

الفقرة الموالية (ص 526-527): الانتقال من الأفلاطونية الجديدة إلى المسيحية. اختفاء الأفلاطونية الجديدة، لأنها لا تحيل قط إلى الواقعة الاجتماعية، البرجوازي الروماني لا يتم الاعتراف به في تيولوجيا أفلوطين. الفقرة الموالية (ص 527) ترتبط بشخصية يسوع: من الناحية الافتراضية. ثم إدراك الإلحادية، لأن الله = الإنسان، لكن لا بد من الوعي به، وهو ما سيتم من خلال تطور المسيحية والتيولوجيا المرتبطة بها.

ثانياً: الإنجيل، الحواريون والقدّيس بولس (ص 527-532)

أ - المسيح
 ب - الطائفة الإنجيلية، تكوين التيولوجيا والكنيسة.
 ج - الطائفة بعد المسيح والكنيسة

هنا أيضاً ثلاث مراحل

أ- مسيح الإنجيل (ص 527-529)

يستعمل هيجل هنا المصطلحات نفسها بصدد الروح (الله) المسيحي التي طبقها على الgeist (الروح الإنساني الذي يتحقق عبر التاريخ) في مدخل الفينومولوجيا. فالمسيحية إذن هي تعبير (رمزي غير تام) عن "الروح المطلق" الهيجلي فهذه (المسيحية) غدت بالتبولوجيا متجوهره في vor-stellung، (التمثل) كما أنها vor- gestellt (وضعت أمام، أي أنها أطلقت مشروعها خارج الإنسان). تعد المسيحية ديانة "منكمشة" لأنها تكشف هوية / تطابق الله والإنسان، هوية يجب أخذها بالحرف. يتحدث هيجل عن هذه الهوية في إشارة لاحقة (ص 528-529): المسيحي الأول هو يسوع، أول إنسان يعلم هذه الهوية. (انظر المجلد 20 ص 268).

تبلغ فكرة الله في المسيحية ذروتها، وهي في الآن ذاته تقهقر "إبطال" لهذه الفكرة (قلب دياكتيكي). الخاصية الحسية والمادية للإنسان (يسوع) الذي يطابق الله.

ب- مسيحية الحواريين (529-530)

إن الحواريين الذين يرون هذا الإنسان الذي يزعم أنه الله فيؤمنون به، يعترفون به بما هو كذلك. يجب ألا ننسى أنّ هذا الإله الذي يطابق الإنسان (إنسان معين) ليس مجرد إله ما، إنه الإله اليهودي، عبارة عن تركيب لعناصر الديانة الطبيعية (الواحد الكوني + الله المحارب، أو الطوتم + خالق العالم)، وفكرة الكمال الوثنية. وهذا التركيب يجب ألا يطابق أي إنسان كيفما كان: يجب أن يكون هو الإنسان الكامل، المنجز لكل الإمكانيات الوجودية، الذي يمتلك وعياً بذلك (إنه عيسى بالنسبة للمسيحي، أما بالنسبة لهيجل، فهو الزوج dyade نابليون - هيجل)

ج- مسيح الطائفة المسيحية الأولى (530-532) الكنيسة. لم يكن عيسى مجنوناً عندما زعم أنه الله، لأنه خلق طائفة تبنته بوصفه إلهاً حقيقياً، وهذه الطائفة غدت كنيسة، أي عالماً واقعياً يعيش فيه الإنسان. نشأت الفكرة المسيحية في العالم الوثني، فتطورت إلى ثيولوجيا في العالم المسيحي، والتي أبدعها الفعل السالب لهؤلاء الذين اعتقدوا بالوهية يسوع. ففي المسيحية يتحقق المسيح وفكرة المسيح في العالم الواقعي، وينشأ العالم المسيحي.

ص 530، السطر الأخير: "dieser einze mensch" إلخ.

ليست الكنيسة سوى المسيح منبعثاً، فهي التي حققت فكرة البعث.

ص 531، فقرة "vergangenheit..." إلخ.... والفقرة الموالية. وهي عبارة عن إشارة، حيث فيها يشير إلى أي مدى تتطابق وتختلف التأويلات المتعلقة بالمسيحية التيولوجية والهيكلية.

ثالثاً: تيولوجيا الكنيسة (ص 532 - 546)

مدخل من (ص 532 - 533)

الحقيقة المسيحية ليست هي (keit unneulich الإيمان الباطني) للمؤمن (ضد schleiermacher)، ولا هي التيولوجيا الموضوعية، بل حقيقتها تكمن في الحركة الديالكتية التي تبين أنّ هناك "WIRKLICHES SELBST" (ذوات واقعية)، أي مسيحيين (من لحم ودم) والذين هم SUBJECT (ذوات)، أي أنهم يعلمون بأنهم صانعو هذا العالم. حقيقة (واقعة منكشفة)، المسيحية هي الطائفة المسيحية (الكنيسة).

"ص 532 من WAS DIESER إلى نهاية الفقرة: إشارة مدرجة يدين فيها هيجل كل محاولة للعودة إلى "البساطة الإنجيلية". ينجز التحليل على ثلاث مراحل:

أ) الفكر المجرد المسيحي: التيولوجيا، خاصة الثالوث والمسيح اللوغوس

ب) الصلة ما بين الله والإنسان والعالم : الفعل أو الأخلاق المسيحية (التيولوجية)

ت) الكيفية التي تفهم من خلالها الكنيسة نفسها بما هي كنيسة: "السياسة المسيحية" (المذهب البولسي PAULINISME - الكاثوليكية - البروتستانتية).

اعتماداً على التيولوجيا، تعي الكنيسة نفسها بما هي كنيسة (بما هي العالم)، كما تعي الإنسان بما هو عضو الكنيسة.

أ- التيولوجيا المسيحية (ص 533-535).

عقيدة الثالوث: تتضمن هذه العقيدة كل ميثافيزيقا مسيحية. يتحدث هيجل عن حقيقة هذه العقيدة، ويعرض كذلك الميثافيزيقا وكذلك البنية الدكتاليكية الثالوثية للوجود: fursichseinin andress wesen. الأب، الابن، الروح القدس الذي يعود إلى ذاته عيناها (انغلاق التاريخ، اكتماله).

(ص 534 "dies bewegung" إشارة مدرجة: ليس بإمكان الفلاسفة غير الديالكتيين ولا التيولوجيين الذين يرون الأشياء في vorstellung وليس في الإشباع أن يفهموا هذه البنية الثالوثية للوجود.)

ص 535، من "insoferne uber die forme..." إلى نهاية الفقرة.

إشارة مدرجة يعلل فيها هيجل تأويله الملحد للثالوث: وبالمثل فإذا كان من غير الممكن معارضة الفكر الإنجيلي البدائي بالتيولوجيا، فإنه من غير الممكن معارضة التيولوجيا بالعلم الهيجلي.

الأخلاق المسيحية (ص 535-542)

مدخل (ص 535-536).

يفسر هيجل عقيدة الخلق وصلة الخالق بالخلقة. نقد الأخلاق المسيحية: التضاد ما بين الله والعالم هو بمثابة أنّ الله يجب أن يموت، التوتر داخل الثالوث غير قابل للحل. في هذه الشروط لا يمكن أن يقال للناس: "أحبوا بعضكم البعض". فالحب بالنسبة لهيجل هو الاعتراف المتبادل؛ الذي يعارضه الصراع المجيد (النزال). في الحب لا تكون الصراعات جوهرية، ولا تصير الاختلافات بتصادمها تعارضات جذرية. وحيث يندم الحب تعلق الصراعات وتكون الوضعية غير محتملة (لا تطاق)، كل شيء يجب تقويضه. غير أنه لا يمكن البدء انطلاقاً من الحب: فالصراع ما بين السيد والعبد جوهرية وأساسي (بدائي). لا يمكن للحب أن يتواجد بين المتساوين. ووضعية المساواة المطلقة لا يمكن تقديمها إلا في الدولة الكاملة (الكونية والمتجانسة) التي يبلغها التاريخ بقدر ما يدوم التاريخ هناك وجود في الصراع (و العمل) وليس في الحب. ليس هناك سوى أشكال مزيفة للحب: الحب الطبيعي (حيث لا يتدخل سوى sein الوجود الطبيعي للإنسان؛ وهو في العمق حب ما قبل إنساني، يتحقق في حضن العائلة)، والحب المسيحي، حب الرحمة (صلة ما بين كائنات بشرية بوصفها إنسانية). ليس لهذا الحب من قيمة إلا لأنّ هناك سادة وعبداً، ولأنه ما تزال هناك معارضات. يفترض حب الرحمة اللامساواة، فلا يمكن أن يوجد ما بين كائنات متساوية. غير أنّه لا يريد الاعتراف بها. وهو لا يهتم للاختلافات الاجتماعية، بل يتركها كما هي.

لقد تم تأجيل المساواة إلى الآخرة (الناس إخوة "في يسوع المسيح"، أي أنّ الجميع هم عبيد سيد مطلق). لكن من أجل أن يصير الحب المسيحي حب رحمة، فيجب أن يكمل بالخضوع؛ فازدراء الغير يتم تهوينه بازدراء الذات عينها.

يُعدّ حب الرحمة ناقصاً لأنه يحافظ على الفروقات الاجتماعية والتعارضات، فلا يمكن أن يوجد من غيرها. لكنه هو أيضاً مثال لا يتحقق سوى بالصراع و(إلغاء) الطبقات (في الدولة الكاملة النهائية). غير أنّ الحب لن يكون من المسيحية في شيء: لن يكون هناك مكان "للرحمة" بحيث يكون الإنسان مشبعاً.

هنا أيضاً ينجز التحليل على ثلاث مراحل:

- 1) خلق الإنسان وسقوطه
- 2) الخير والشر والصراع بينهما
- 3) الحل المسيحي للصراع؛ الموت والبعث

1- الخلق والسقوط (ص 536 – 537)

الفقرة الأولى: خلق العلم

الفقرة الثانية: خلق الإنسان

التوتر فيما بين الإنسان والعلم: الرغبة السالبة المعتبرة جرماً

ما يُعد "خطيئة أصلية" يتم تأويلها بكيفية ملائمة. ص 536 "wie disese einzelne selbst" كيف تعبر المسيحية عن هذا المبدأ العقدي: ص 537 "dermensch wird die garten dertiere"، الدولة الفردوسية ما تزال "طبيعية" حيوانية، إنها الخطيئة، جرم الرغبة التي تؤنس.

2- الخير والشر (ص 537 - 539)

الطبع السيء للإنسان (الآثم، المجرم) الساقط

لمواجهة الشر الحاصل تقدم الوثوقية مثال الخير: المسيح.

ص 537 من "insofern das unmittelbare" إلى نهاية الفقرة ص 538: إشارة نقدية مضافة، موجهة ضد شلنغ schelling بوصفه تلميذ جاكوب بوم Jacob bohme: الشر ليس سابقاً على الإنسان: الشر هو الإنسان، والإنسان "سيء" ص 538 "das gute und bose"

الكلول: يسوع هو الذي يجب أن يحل الصراع الوثني (التراجيدي). يعلم المسيح منذ البدء أهمية العمل الجوهرية، إنه يتصور من خلال العمل مثلاً قادراً على حل صراع السيد البطال.

ص 539 die andere seite... الشيطان (تذكير بجاكوب بوم)

ص 539 die entfremdung.. التضاد ما بين يسوع والشيطان هو تضاد ما بين النزعة الكونية والنزعة الخصوصية. الإنسان هو Mitte الحد الوسط، الفردانية. الصراع هنا ليس أملاً؛ إنه ليس صراعاً وثنياً بين إلهين، لكنه صراع الله والشيطان (وضعية ساخرة)، في التراجيديا المزيفة البرجوازية التي هي في واقع الحال كوميديا، هناك وضعية مشابهة: صراع ما بين "الواجب" وما بين "الهوى"، إنه صراع قابل للحل، وليس تراجيديا، صراع ساخر لأنه يمكن من إخضاع "الهوى" للواجب؛ أما التراجيديا الحقة فهي صراع بين واجبين.

3- الحل المسيحي للصراع (ص 539 – 543) تتبنى المسيحية صراعاً ما بين مبدئين منفصلين ومستقلين: الخير والشر.

ليس لهذا الصراع معنى، ثمة تسوية: كما أنّ الشر لا يمكنه أن يبطل الخير إبطاً كلياً، لأنّ الخير "يبطل ذاته" بما هو كذلك، أي بما هو مضاد للشر، والشيء نفسه ينطبق على الشر. الحل الحقيقي: تغدو الخصوصية من خلال العمل كونية، ويعترف الكوني (الدولة) بالخصوصي، من خلال الصراع والمخاطرة بالحياة.

هناك صراعان اثنان: الصراع الوثني المرافق للقضاء على العدو؛ والصراع "الدياليكتي" الذي يبطل العدو مع الاحتفاظ به والسمو به. أمّا الصراع المسيحي الواقعي فهو صراع نزوات متضادة في العالم البرجوازي (ديالكتيك الثروة والدولة في الفصل السادس ب)، وليس هو صراع يسوع والشيطان، الذي يعد مجرد استعارة (في الفكر يمكن تصور حل مثالي، منذ بداية العالم البرجوازي، مادام أنّ الفكر لا يواجه مقاومة ما؛ غير أنّ الحل الواقعي يتطلب ثمانية عشر قرناً).

ترمز حياة المسيح وموته أيضاً إلى المجرى الواقعي للتاريخ: المسيح يضحي بخصوصيته (يسوع) من أجل تحقيق الكوني (اللوغوس)، وأنّ الكوني (الله) يعترف بهذه الخصوصية (الإنسان) الذي هو نفسه إله (المسيح). إنّ المسيح يكذب، فهو حطاب، لقد ضحى بحياته، إنه في الصراع والمخاطرة. ومع ذلك فهو لا يصارع بالمعنى الأدق للكلمة، بما أنه ظل عبداً (مصلوباً). وعلاوة على ذلك فقد كشف المسيح أيضاً

الإلحادية النهائية: موت الله. وقد انبعث حياً بوصفه إنساناً واقعياً، أي بوصفه طائفة، كنيسة (نموذج أصلي للإمبراطورية النابوليونية).

تتسم المسيحية بقصورين اثنين: المسيح ظل متعالياً، هناك "جسد صوفي" للكنيسة، متميز عن حقيقته، (فقط في الدولة الكاملة النهائية يتطابق المثال والواقع تطابقاً تاماً ونهائياً)، (قضايا "صحيحة" من جهة أخرى في المسيحية).

(ص 543 من betrachten wir... إلى نهاية الفقرة ص 542: إضافة موجهة ضد شلنغ بوصفه تلميذ جاكوب بوم)

ج (الكنيسة (ص 542 - 546)

(مدخل ص 542 - 543)

تتناول الكنيسة مبدأ وثوقياً يكفيها لإبطال فكرة الله والتعالى لبلوغ العلم الهيجلي.

مازال ثمة مراحل للتحليل:

- (1) الإيمان: القديس بولس (البروتستانتية).
- (2) سر القربان المقدس: الكاثوليكية (الإلحادية).
- (3) المسيحية بما هي ديانة كونية (معرفة مطلقة).

(1) الإيمان: (ص 543- 544)

لقد صار الوثني الذي تحول إلى المسيحية (أثماً) "شقيماً" في واقع الحال، وقد وعى بما كانه سلفاً: إذن فهو لم يعد كما كان قط. يؤمن المسيحي البدائي باقتراب نهاية العالم. لكن التاريخ يستمر وتصير الدولة الرومانية مسيحية. يجب إذن تبرير وجود المسيحي، وحياته في عالم (مسيحي). وهذا الوجود المسيحي ينكر التولوجيا الإنجيلية: يشرع في تأسيس تولوجيا جديدة: (1) التبرير بالإيمان (القديس بولس)، (2) سر القربان المقدس (الكاثوليكية)؛ (3) الكنيسة الكونية. إنَّ للمسيحي حسب هذه التولوجيا قيمة ما بوصفه مسيحياً، وإنَّ للكنيسة قيمة خاصة بما هي كنيسة. الحدث الإمبريقي: آدم - يسوع يصير مفهوماً، معرفة. أي أنَّ حقيقته قد "أبطلت". ما يهم هو أولاً علم الخطيئة، وليس المذنب ذاته (آدم). وبالتالي فالمهم هو الإيمان، الإيمان داخل المنقذ، وليس المنقذ نفسه. هناك إذن مع القديس بولس ما يشبه موتاً ثانياً ليسوع.

ص 543 wen also... التبولوجيا الديالكتيكية البولسية تطابق ما بين الخير والشر؛ الشيطان (الخطيئة) يحثّ على التجسيد؛ الله هو الذي يبتلي الإنسان (فيمنحه الشريعة) حتى يقدر على التجسد (تنبعث الشريعة من أجل أن تصير الخطيئة وبالتالي الفدية ممكنتين). (انظر رسالة الخلاص عند الرومانيين: بالنسبة للقديس بولس، فالخلاص مباشر، من غير "أثر" (اهتداء). في ذلك يكمن خطأه. لأنّ حياة يسوع إذن لا معنى لها (ماعدًا موته وانبعائه).

في الحقيقة، إنّ تحول الخطيئة إلى خلاص ليس تحولاً أوتوماتيكياً؛ فهو يتطلب وقتاً، وما بين الاثنين هناك فعل حر، حياة نشيطة (محاكاة المسيح). إذا ما انبعث الخلاص عن الله فذلك هو الغفران، وهذا هو ما يفقد أية قيمة خاصة للمسيح؛ وعلاوة على ذلك فهذا الغفران صادر عن اللوغوس اللازمي، وبالتالي فهو يتعالى على الزمان والتاريخ. أما إذا كان صادراً عن الإنسان، فلا آدم إذن يفقد الناس، ولا يسوع منقذ لهم. وهكذا يقول كانط: يسوع هو مجرد إنسان نموذجي. (وهذا ما قاله هيجل أيضاً في شبابه. انظر nohl) أو بالأحرى: كل المسيحيين هم يسوع.

القديس بولس: تضافر المغفرة والتوبة (وهما في الواقع متنافرتان).

ولا يكفي الوعي بالخطيئة والتوبة، بل يجب العيش كمسيحي. فالإيمان من غير آثار ليس شيئاً قط. فما ينقذ هو الإيمان المنجز، العالم المتحول بالفعل، الذي صار كنيسة. الخلاص يجب أن تتوسطه الآثار والتاريخ. وهكذا يفسح سانت بولس المكان للكاتوليكية.

(2) سر القربان المقدس (ص 544 – 564)

ما يهم الآن هو حياة المسيح، هو أفعاله: آثاره.

ص 544 ausser dieser unmittelbarkeit. ذروة العقيدة الكاثوليكية: ورمز صلبه وانبعائه في العالم الواقعي (الكنيسة): inir taglichstribt und aufenteht (ص 544 السطر الأخير). لا يمكن إنقاذ المسيح إلا بواسطة التقرب (تناول القربان)، وإذن بواسطة الكنيسة؛ أي من خلال حياته المسيحية في عالم مسيحي.

ص 545، dasjenigo سر القربان المقدس هو أيضاً رمز لتحول الخاص إلى الكوني، والكوني إلى الخاص. وبالتالي فهذا المبدأ العقدي هو صحيح بهذا المعنى صحة تامة. لكنه ليس سوى رمز، وفي هذا يكمن قصوره، قصور المسيحية بصفة عامة (التي تصب في الكاثوليكية). (في واقع الحال فإنّ

GEGENWART "الحضور الواقعي" للروح داخل العالم، ليس هو يسوع المسيح، وليس هو المسيح في سر القربان المقدس L'EUCHARISTE بل هو الحياة التاريخية للإنسان في العالم الطبيعي).

(3) الكنيسة الكونية (ص 543)

تعتبر الكنيسة الكاثوليكية، مبدئياً، كونية. غير أنّ الإمبراطورية النابوليونية هي التي تستحق هذه الكونية. وستشمل (تعولم) كلّ حياة الإنسان، في حين أنّ الكنيسة لا تقدر سوى بعض وجوه هذه الحياة (يتعذر على الإنسان أن يعيش حياته كلها داخل الكنيسة).

خاتمة عامة للفصل السابع (546 – 548) نقد عام للديانة والمسيحية (لفكرة تعالي الروح). الانتقال إلى المعرفة المطلقة للفصل الثامن.

المصدر:

Kojeve: introduction a la lecture de Hegl. ed 'Gallimard, paris ،1947.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



الرباط - أكداال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com
www.mominoun.com