

# مفهوم الحدائثة عند هيغل

يورغن هابرماس

ترجمة عبد العالي باجو

- I -

عندما ناقش هيغل (Hegel) أنساق كانط (kant) وجاكوبي (Jacobi) وفيخته (Fichte) سنة 1902، وعندما أدرك الأنساق انطلاقا من التعارض بين الإيمان والمعرفة بقصد تفجير فلسفة الذاتية من الداخل. لم تكن طريقته في العمل مع ذلك محايدة (immanente) بكيفية دقيقة. ولذلك لجأ ضمنا إلى التشخيص الذي أجراه على قرن الأنوار، وبهذا التشخيص وحده توسل في العمق ليفترض المطلق - وفيما وراء ذلك ليفترض العقل (بمفهوم مختلف، إذن، عن المفهوم الذي تقترحه فلسفة التأمل) بأنه قدرة على التوحيد:

أقامت الثقافة عصرنا على التنافر القديم بين الفلسفة والدين الوضعي حتى [...] ليوجد التعارض بين الإيمان والمعرفة، منذئذ، في الفلسفة ذاتها [...] يبقى أنه يمكن التساؤل ألم يسلك المنتصر الذي هو العقل الطريق الذي تسلكه، عادة، قوة الأمم المتوحشة لقهر ما لدى الأمم الأكثر تقدما من ضعف مستسلم، وهو: أن تحافظ على سيادتها بهيمنتها الخارجية، وأن تستسلم في ميدان الروح لمن هزمتهم. إذا أمعنا النظر في الأمر، فإن النصر المشهود الذي أحرزه عقل الأنوار "المنير" على ما كان يعتبره معارضا له - بحكم تصويره الضيق للديني بصفته إيمانا - ليس سوى ذلك؛ وإذا لم يبق الدين الوضعي - الذي التزم بمحاربته - دينا، فإن العقل أيضا لم يبق عقلا<sup>(1)</sup>.

واعتماد هيجل الراسخ هو أن قرن الأنوار - الذي بلغ أوجه عند كانط وفيخته - قد جعل العقل صنماً؛ فقد أحل هذا القرن الفهم (entendement) أو التأمل (réflexion) محل العقل بطريقة خاطئة، فرقى بذلك شيئاً متناهيها إلى مطلق. والحقيقة أن اللامتناهي الذي تقترحه فلسفة التأمل (philosophie de la réflexion) - إذا كان يصدر عن العقل - إنما يفترضه الفهم وهو محكوم عليه بالنفاد في نفي (négation) المتناهي (fini): إذ يحدث الفهم [هذا اللامتناهي (infini)]، يعارضه بالمتناهي بطريقة مطلقة؛ وبموازاة ذلك، فإن التأمل الذي تجاوز المتناهي فارتفع إلى مرتبة العقل يعاود السقوط من جديد إلى درك الفهم وهو يحدد تصرف العقل بالتضاد؛ والمشكلة هي أنه يدعي البقاء عقلانياً (rationnelle)، حتى في هذه الانتكاسة<sup>(2)</sup>.

ومع ذلك، وكما يثبت الاستعمال غير المشروط للفظه "الانتكاسة"، فإن هيجل يتمسك هنا، خفية، بما يرمي إلى البرهنة عليه: فلعله بدأ ب إثبات، وليس فقط افتراض، أن عقلا يتجاوز الفهم المستطلق (absolutisé) يمكنه، هو أيضاً، أن يوحد بطريقة مقنعة كذلك التعارضات التي يجب على العقل أن يبين عنها بواسطة الخطاب على أي حال. والواقع أن ما بحث هيجل على افتراض قدرة على التوحيد، ليس هو الحجج بقدر ما هو تجارب سيرة حياته - ولا سيما تجارب الأزمة المرتبطة بتاريخ عصره، وهي تجارب كان قد راكمها وتأملها في توبنكن (Tübingen) وبرن (Bern) وفرانكفورت (Frankfurt) وكانت تشغل باله عندما وصل إلى بينا (Iena).

وقد دافع هيجل الشاب وزملاؤه في مدرسة توبنكن الإكليريكية - كما هو معلوم - عن حركات عصرهم التي كانت تؤيد الحرية. وكانوا متأثرين مباشرة بما ينمو من توترات حول الأنوار الدينية، وعارضوا - على الخصوص - الأرتذكسية البروتستانية التي كان يجاهر بها اللاهوتي كوتليب كريستيان شتور (Gottlieb Christian Storr). فاتجهوا على الصعيد الفلسفي نحو الفلسفة الكانطية للدين والأخلاق، واتجهوا على الصعيد السياسي نحو الأفكار المنبثقة من الثورة الفرنسية؛ ولاشك في أن التنظيم الصارم الذي كان يسم حياة المدرسة الإكليريكية قد أدى، في هذا، دوراً حاسماً: يفكر بها الناس ويقررون؛ وبما أنه ينقاد لأوامر العقل العملي. فإنه لا بد من أن ينفذ إلى الروح والقلب. وعلى شرط أن يكون الدين العنصر الذي تنمو فيه الحياة العامة، فإن الدين يمكنه أن يضفي على العقل فعليّة (effectivité) عملية. وروسو هو الذي يستلهمه هيجل بجلاء في افتراضه المتطلبات الثلاثة التي على الدين الحقيقي للشعب أن يلبّيها:

بالرغم من أن العقل الكوني هو الذي يجب أن يؤسس عليه الدين عقائده، فإن الخيال والقلب والإحساس (sensibilité) لا ينبغي أن تظل فارغة حتى في هذه الحالة. ويجب

تشكيل هذا الدين بحيث تستطيع أن ترتبط به كل حاجات الحياة، كل الأنشطة السياسية العامة<sup>(7)</sup>.

ولاشك في أن هذا ينسجم مع عبادة العقل، كما كانت تمارس خلال الثورة الفرنسية. انطلاقاً من ذلك إذن يفسر التحفظ المزدوج - الذي يشفّ في كتابات الشباب اللاهوتية - من الأرثوذكسية ومن الدين العقلاني في الوقت نفسه. وكان هذا وذاك يبدوان منتوجين متكاملين ومتنافيين، آتيين من دينامية للأنوار كانت تتجاوز، مع ذلك، حدود الأنوار.

إن ما يشكل توقيع العصر، عند هيغل الشاب، هو وضعية للأخلاق (positivisme de la morale). وهو يطلق صفة "الوضعية" (positives) على الأديان التي لا تستند إلا على السلطة ولا تجعل قيمة الإنسان في أخلاقه<sup>(8)</sup>. فالوضعي هو التعاليم التي يفترض فيها أن تمكن المؤمنين من نيل عطف الله بعملهم وليس بالنشاط الأخلاقي؛ والوضعي هو الأمل في جزاء في الآخرة، كما أن الوضعي هو الانفصال عن العقيدة (المتروكة، من جهة، في أيدي البعض) وعن الحياة والملكية (المنوحيين للجميع)؛ والوضعي هو أن يمكن لعلم الكاهن أن ينفصل عن إيمان الجماهير الصنمي (fétichiste)، كما أن الوضعي هو أيضاً اللّف الذي يجبر من يجب عليه أن يصل إلى الأخلاق على المرور بالسلطة والمعجزات؛ والوضعي كذلك هو التطمينات والتهديدات التي تنشد المساواة في النشاط فقط؛ وأخيراً - وعلى الخصوص - الوضعي هو التمييز بين الدين الخاص والحياة العامة.

إذا كان هذا هو ما يميّز الإيمان الوضعي الذي يدافع عنه فريق الأرثوذكسية، فربما واتي الحظ فريق الفلاسفة. فهو، في الواقع، يصرّ فعلاً على المبدأ الذي يذهب إلى أن الدين ليس وضعيّاً في ذاته البتّة؛ فإذا كان كلّ واحد يسمع ويحسّ قوته الإلزامية عندما يوليها انتباهه<sup>(9)</sup>، فإنها تدين بذلك للعقل البشري الكوني. غير أن هيغل يؤكد - ضد أنصار الأنوار - أن الدين العقلاني المحض على قدر عجزه عن التأثير في القلب والأحاسيس والحاجات، يمثل تجريداً - مثله في ذلك كمثل الإيمان الصنمي. وأخيراً، فبما أنه مقطوع عن مؤسسات الحياة العامة ولا يولد أيّ حماس، فإنه لا يؤدي إلا إلى نمط من الدين الخاص. وبالمقابل، فإذا أخرج الدين العقلاني إخراجاً عمومياً - من خلال الأعياد والعبادات -، وإذا اختلط بالأساطير وإذا خاطب القلب والخيال، فإن الأخلاق، التي يتوسط لها الدين، يمكنها عندئذ أن "تتسلل إلى نسيج الدولة كله"<sup>(10)</sup>. فالشرط اللازم لأن يجد العقل الملازم للدين شكلاً موضوعياً هو شرط الحرية السياسية - "على دين الشعب، لكي يبرز مبادئ كبرى ويغذيها، أن يسير يداً في يد مع الحرية"<sup>(11)</sup>.

لذلك ليست الأنوار إلا قفا الأرثوذكسي. فهذه تدافع عن وضعية (positivité) العقائد، ولكن تلك تسلم بموضوعية (objectivité) أوامر العقل؛ وتلجآن معاً إلى الوسائل نفسها - التي يوفرها التأويل الكتابي؛ وهما تعززان الانشقاق وتبدوان كذلك عاجزتين سواء عن جعل الدين

قادراً على الكلية الأخلاقي لشعب بأكمله، أو عن الإحياء بتفتح حياة في الحرية السياسية. إن الدين العقلاني، كالدين الوضعي (religion positive)، "ينطلق من شيء معارض، من واقع لسنا عليه ويجب علينا أن نكون عليه" <sup>(12)</sup>. إنه أيضاً نمط الانشقاق نفسه الذي سيُنقده هيغل في أوضاع عصره ومؤسساته السياسية في الوقت نفسه - هذا ما سيفعله أساساً مع الوصاية التي مارسها جيش مدينة بيرن على فود (Vaud) ومع تشكيل فوغتمبغك (Wurtemberg) الأوليغارشي ومع دستور ألمانيا <sup>(13)</sup>. فكما أن الدين غادرته الروح الحية للمسيحية الأصلية، فصار ديناً وضعياً تجاهر به الأرتذكسية المعاصرة؛ كذلك فإن السياسة فقدت فيها "القوانين حياتها الأولى، ولم تستطع حياة الوقت الحاضر النفاذ إلى القوانين" <sup>(14)</sup>. وقد تحولت الأشكال القانونية والسياسية التي تجمدت في الوضعية (positivité) إلى قوة الأشكال تجعلها غريبة علينا. وفي هذه السنوات، أي حوالي 1800، يحتفظ هيغل بالحكم نفسه للدين والدولة؛ فهو يأخذ عليهما انحطاطهما إلى مجرد إواليّة بسيطة، مجموعة تروس، آلة <sup>(15)</sup>.

تلك إذن هي الحوافز، المتأتية من تاريخ عصره، والتي حثت هيغل على تصور العقل قبلياً بأنه قوة لا تميز النسق وتفصله عن الأوضاع المعيشة فحسب، بل تجمعها أيضاً. إن مبدأ الذاتية يولد، في الصراع الذي يعارض بين الأرتذكسية والأنوار، وضعية تتطلب تذليلاً موضوعياً لها على كل حال. غير أن على هيغل قبل أن يمكنه إنجاز جدلية العقل هذه، أن يبين كيف يمكن تفسير تجاوز الوضعية انطلاقاً من المبدأ ذاته الذي انحدر منه بالذات.

## - II -

يلجأ هيغل، في كتابات شبابه، إلى القدرة التوفيقية لعقل يستحيل استنباطه من الذاتية دون فصل.

وكلما تناول الانشقاق الذي يولده التأمل، ركز على المظهر الاستبدادي للوعي بالضبط. وتُظهر ظواهر الـ "وطني" الحديثة مبدأ الذاتية على أنه مبدأ هيمنة. ذلك ما تشهد عليه وضعية الدين في عصره، الذي رفضته الأنوار ودعمته في الوقت نفسه؛ هكذا تترجم الوضعية الأخلاقية، بكيفية إجمالية، "شدة الزمن"؛ إذ في "الشدة، إما أن يحول الإنسان إلى موضوع فيستعبد، وإما أن يُضطر إلى جعل الطبيعة موضوعاً فيستعبدتها" <sup>(16)</sup>. ويستند هذا الطابع القمعي للعقل عموماً على بنية الإرجاع الذاتي، وبعبارة أخرى على بنية العلاقة التي تقيمها مع نفسها ذات تعتبر نفسها موضوعاً. صحيح أن المسيحية، وهي تتبلور، كانت قد أقصت قسطاً من الوضعية الملازمة للإيمان اليهودي كما كانت البروتستانتية قد أقصت الكاثوليكية؛ لكن وضعية جديدة كانت تعاود الظهور حتى في الفلسفة الكانطية للأخلاق والدين؛ وهذه المرة بصفتها عنصراً سافراً للعقل ذاته. هذا ما يمكن هيغل من تمييز "المتوحشين المغول". الذين يخضعون للهيمنة، من وريث الحداثة الراشد الذي لا يصغي إلا لواجبه. إن ما يميزهم ليس هو ما يفرق بين العبودية والحرية، وإنما واقعة.

إن الأولين سيدهم خارج عنهم، بينما الثاني يحمل سيده في ذاته وهو بذلك يشكل عبد نفسه؛ وعند الخاص - النزعات، الأهواء، الحب العاطفي، الإحساس، أو سمّه ما شئت -، أن الكوني شيء أجنبي، موضوعي بالضرورة وإلى الأبد؛ تبقى وضعية غير قابلة للتدمير، غير مقبولة تماما من جهة أن المضمون الذي تتلقاه القيادة الكونية، وأعني واجبا محدداً، يحتوي التناقض بين كونه محدوداً وكونه كونياً في الوقت نفسه، ويظهر - باسم الكونية - المتطلبات الأكثر صرامة لصالح أحاديّتها<sup>(17)</sup>.

وتوصل هيجل، في البحث نفسه عن "روح المسيحية وقدرها" إلى تصوّر عقل توفيقيّ يبطل الوضعية، وليس ظاهرياً فقط. فهو يرتكز، مثلاً، على نموذج العقاب المبتلى به بصفته قدراً<sup>(18)</sup>، فيوضح الطريقة التي يظهر بها العقل للذوات على أنه سلطة توحيد. ومنذئذ صار هيجل يميّز ما ينتمي إلى الأخلاق (éthique) مما ينتمي إلى "الأخلاق المجتمعية"، معينا بذلك حالة من حالات المجتمع يمكن أن يبرز فيها كل الأعضاء حقهم ويلبوا حاجاتهم دون الإضرار بمصالح الغير. إلا أن المجرم الذي يجور على حياة أجنبية أو يتعدى عليها، فيشوش حالة أخلاقية وإقعية، يحس بالقوة التي تنبعث من هذه الحياة - والتي استلبها بفعله - كأنها قدر عدواني. فلعلة يشعر بما ليس، في الحقيقة، سوى قدرة ارتكاسية للحياة التي أفناها وانتزعها كأنها الضرورة التاريخية لقدرة ما. وهذا ما سيؤلم الجاني طالما لم يقر بأنه في نفي هذه الحياة الأجنبية يكمن التقصير الذي يجعل حياته الخاصة تخفق، وأنه إذ يرفض هذه الحياة الأخرى يُستلب هو نفسه. ومن ثمّ فهذا البعد العليّ للقدر يُستدرج المجرم إلى الوعي لأن الصلة التي تحافظ على الكلية الأخلاقية قد قطعت. حينئذ لا يمكن للكلية المنقسمة أن تستعيد وحدتها إلا انطلاقاً من اللحظة التي يشد فيها، من تجربة السلبية - الناشئة من الانشقاق -، الحنين إلى الحياة التي تمّ فقدانها - وانطلاقاً من اللحظة التي يجبر فيها هذا الحنين الأشخاص المعنيين على أن يتعرّفوا، في واقعة رفض وجود الغير، إنكاراً لطبيعتهم الخاصة. وحينئذ يمكن للفرق الحاضرة أن تبدأ في إدراك أن تصلب موقفهم المتبادل كان نتيجة الانقسام وصرّف النظر عما كان يمكنهم من التعايش - وهو ما يتعرّفون فيه منذئذ مبرر وجودهم.

ومن ثم يعارض هيجل القوانين المجردة للأخلاق بشرعية مختلفة تماماً تقوم، فعلاً، على سياق ملموس للإجرام، يحدثه انقسام كلية أخلاقية مفترضة. يبقى أن سيرورة القدر العادل. على خلاف قوانين العقل العملي، لا يمكن أن يُستنبط من مبدأ الذاتية بواسطة مفهوم استقلال الإرادة. وتنتج دينامية القدر عن تشوش الشرطين - شرطي التناظر والتعرف المتبادل - اللذين يتحكمان في الذاتية البينية (intersubjective) لجماعة حياتية، جماعة ينفصل عنها أحد الأطراف الذي يفقد بذلك كل الأطراف الأخرى ويحيد بالتالي عن حياتهم المشتركة. مثل هذا الفعل - الذي يبعد به من عالم معيش مقسم اقتساماً ذاتياً متبادلاً - يخلق،

أولاً وقبل كل شيء، علاقة الذات - الموضوع. والحال أنه في الأوضاع التي يصفها هيغل والتي تليها، منذ البداية، بنية تفاهم بين الذوات - وليس منطلق توضيح (Objectivation)، تستخدمه ذات - فإن هذه العلاقة تتدخل بصفقتها عنصراً غريباً، أو لا تدخل إلا بعد فوات الأوان على كل حال - حتى أن "الوضعي" يتخذ عندئذ دلالة أخرى. فليست الذاتية المفرطة المبالغ في ادعائها هي التي يحيل إليها استطلاق واقع مشروط إلى واقع غير مشروط، بل إلى الذاتية المستلبة التي تنفصل عن الحياة المشتركة. أما القمع الناتج عن ذلك، فلا يرجع إلى استعباد ذات قد تصير موضوعاً، بقدر ما يرجع إلى اختلال توازن ذاتي متبادل.

ولا يستطيع هيغل الحصول على بعد التوفيق، أي ترميم كليّة مفككة، انطلاقاً من الوعي بالذات أو انطلاقاً من العلاقة التأملية التي تقيمها الذات العارفة مع نفسها. وحتى من أجل هذا، فبمجرد ما يلجأ هيغل إلى الذاتية المتبادلة (intersubjectivité) الخاصة بعلاقات التفاهم، على قدر ما لا يفكر في الوضعي بحيث يمكن نذليله انطلاقاً من المبدأ نفسه الذي انبثق منه - وأعني، بالضبط، انطلاقاً من الذاتية - فإنه يخطئ ما يشكل الهدف الأساسي للتأسيس الذاتي (autofondation) للحدث.

ولا غرو في ذلك إذا ما فكرنا أن هيغل الشاب عرض، انطلاقاً من توافق يعقده بين عصره وانحطاط الفترة الهلينية، واقعة أن شروط الحياة تغرق في الوضعية. إنه يعكس عصره في فترة تشهد انهيار النماذج الكلاسيكية. ومن ثم فهو يفترض مسبقاً، فيما يخص التوفيق الذي قد يخبئه القدر للحدث المنحط، كليّة أخلاقية ليست لها جذورها في تربة الحدث، ولكنها مستعارة من رؤية مؤتملة عن الماضي المحيل في الوقت نفسه إلى الـ POLIS الإغريقية وإلى الممارسة الدينية للطوائف المسيحية الأولى.

وفي مقابل التجليات الاستبدادية للعقل المركز على الذات، يلجأ هيغل إلى السلط الموحدة لذاتية متبادلة تتبدى من خلال مفهومي "الحب" و"الحياة". ومحل العلاقة التأملية بين الذات والموضوع. يُحلُّ علاقة - تواصلية، بمعناها الأوسع - بين الذوات. وتشكل الروح الحية الوسيط الذي تقوم من خلاله الطائفة؛ طائفة هي كذلك بحيث يمكن للذات أن تعرف نفسها في علاقتها بذات أخرى، فيما تظل - مع ذلك - هي نفسها. فانعزال الذات هو الذي يطلق عندئذ دينامية تواصل مشوّش، دينامي، تشكل غايته (telos)، طبعاً، إصلاح العلاقة الأخلاقية، ويوجد هنا، في الفكر الهيغلي، تغيير للاتجاه كان من الممكن أن يكون الخطوة الأولى لإعادة تملك وتحويل للمفهوم التأملي للعقل الذي تطوره فلسفة الذات. لم يستمر هيغل في هذه الطريق<sup>(19)</sup>. ولا بدّ من القول بأنه لم يكن قد طور فكرة الكلية الأخلاقية إلا وهو يتبع خط توجيهه فكرة - هي فكرة دين الشعب - كان العقل التواصلية يتخذ فيها الشكل المؤتمل (idéalisée) للطوائف التاريخية التي هي الـ polis الإغريقية والطوائف المسيحية الأولى.

ولا تشكل فكرة الكليّة الأخلاقية هذه بما هي دين الشعب توضيحاً تمثلياً للسمات المثالية التي تشكل كلاسية هذا العصر فحسب، بل هي مرتبطة بها ارتباطاً لا تنفصم عراها.

والحال أن العصر الحديث كان قد بلغ الوعي بالذات (soi)، وذلك بواسطة تأمل كان يمنع من اللجوء لجواء منظماً إلى نموذجية الاقتباسات من الماضي. وكان التعارض بين الإيمان والمعرفة، كما كان ينم عنه الجدل بين جاكوبي وكانط، ورد فعل فيخته، قد انتقل إلى رحاب الفلسفة ذاتها. أضف إلى ذلك أن هيجل قد أقرّ بهذا التعارض، منذ بداية البحث الذي خصه لهن، وأجبره ذلك على التخلي عن الفكرة القائلة بأن إعادة تحيين لروح المسيحية الأصلية قد تمكن من تصالح الدين الوضعي والعقل، ولو أُجريت بروح إصلاحية. وفي الفترة نفسها، يلمّ بالاقتصاد السياسي؛ ولعله لاحظ، هنا أيضاً، أن المبادلات الرأسمالية قد ولدت مجتمعاً حديثاً يمثل، تحت تسمية "المجتمع البرجوازي" التقليدية، واقعا جديداً تماماً، يختلف عن الواقع الخاص بالأشكال الكلاسيكية للـ Societas civilis أو الـ polis. لاشك في أن تقاليد القانون الروماني أجازت وجود بعض الاستمرارات، ولكن هذه الاستمرارات لا تكفي لكي يواصل هيجل إقامة توازن بين الوضع المجتمعي المنحط الذي كان يسم الإمبراطورية البيزنطية وعلاقات القانون الخاص للصيقة بالمجتمع البرجوازي الحديث. وبذلك بالذات، فإن المقياس الذي لا يمكن أن تُدرك به الإمبراطورية البيزنطية إلا بصفتها منحطة - وبعبارة أخرى، الحرية السياسية الشهيرة المسندة إلى الحاضرة اللاتينية - يكف عن كونه نموذجاً للعصر الحديث. وهذا يعني، في نهاية المطاف، أن تأويلاً للأخلاق المجتمعية لا يزال يرتكز بمثل هذا الحزم على الـ polis والمسيحية الأصلية لا يمكنه بعد أن يزود هذه الحداثة، المنشطرة في ذاتها، بمقياس تستطيع أن تستثمره لنفسها.

ومن الممكن جداً أن يكون ذلك هو السبب الذي جعل هيجل الذي لم يعد يدفع قدماً بالمقدمات المنطقية لعقل توأصلي - البارزة بوضوح مع ذلك في كتابات شبابه -، يطور آنذاك، عندما كان يدرس في بينا، مفهوماً عن المطلق استطاع، في حدود فلسفة لذات، أن يحلّه محل نماذج العصر القديم الإغريقي والروماني - ولكن ذلك كان، والحق يقال، مقابل معضلة (dilemme) - جديدة.

### - III -

قد يكون من المفيد، قبل تقديم الخطوط العريضة للحلّ الفلسفي للتأسيس الذاتي للحداثة الذي يقترحه هيجل، أن نعود إلى ما نقل إلينا - على يد هيجل - بصفته أقدم برنامج نسقي، ولكنه برنامج يصوب فكراً مشتركاً بين هولدرن (Holderlin) وسيلنج (Schelling) وهيجل، عندما كانوا أصدقاء يجتمعون في فرانكفورت<sup>(20)</sup>. وبالفعل، يبدأ هنا عنصر إضافي، ألا وهو: الفن بصفته سلطة مصالحة ملتفتة نحو المستقبل. ولا يمكن للدين العقلاني أن يصير دين الشعب إلا وهو يفوض أمره إلى الفن. إن وحدانية العقل والقلب يجب أن تتحالف مع

شرك الخيال وتخلق أسطورة في خدمة الأفكار. "قبل أن نعطي الأفكار مدى جمالياً، أي أسطورياً، لم يكن لهذه الأفكار أي فائدة للشعب؛ وبالعكس، فقبل أن تكون الميتولوجيا عقلانية، لا يمكنها إلا أن تخجل الفيلسوف"<sup>(21)</sup>. إن الدين الذي يقيمه الشعر هو الذي سيلهم كلية أخلاقية تتيح تطويراً واحداً لكل القوى دون اضهاد أي من هذه القوى. وحينئذ سيمكن لحسانية هذا "الشعر الأسطوري" (mythopoésie)، بإيماءة واحدة، الشعب والفلاسفة<sup>(22)</sup>.

ولعل مثل هذا البرنامج يذكر بالأفكار التي طورها شيلر عن التربية الجمالية للإنسان، عام 1795<sup>(23)</sup>؛ ويوحى لسيلنج ببلورة نسق المثالية المتعالية الذي قال به عام 1800؛ وأخيراً، إنه يحدد فكر هولدرن حتى النهاية<sup>(24)</sup>. غير أن هيغل ما لبث أن بدأ يشك في هذه الطوبى الجمالية. ففي نصه عن اختلاف النسقين الفلسفيين لـ فيخته وسيلنج، والذي كتبه عام 1801، ولم يعد يمنحه أي حظ، وذلك ما دام لا يمكن لك "رجوع الحميم إلى الفن بالطريقة الأكثر جدية" أن يسترعي الانتباه بعد في ثقافة استُلبت فيها الروح<sup>(25)</sup>. وفي بينا، شهد هيغل ميلاد شعر الرومانسية الأولى تحت ناظره إن صح التعبير. وما عثم أن تعرف، في الفن الروماني، فناً تتطابق عبقريته مع روح العصر - إنها روح الحداثة التي تتجسد في ذاتيتها. يبقى أنها، بما هي شعرية الانشقاق، قلماً تميل إلى أن "تربي البشرية" وأنها بعيدة عن الطريق التي قد تؤدي إلى دين الفن هذا الذي كان هيغل، مع هولدرن وسيلنج، قد دعيا إليه في فرانكفورت. فمن المستحيل على الفلسفة أن تخضع له. ومن ثم لا بد للفلسفة من أن تفهم نفسها بنفسها بصفتها الموضوع الذي يمكن فيه للعقل أن يتجلى بصفته سلطة مطلقة للتوحيد. وبما أنها اتخذت، عند كانط وفيخته، شكل فلسفة التأمل، فإن هيغل يرى أنه من الضروري، وهو يقتفي بعد آثار سيلنج، أولاً، أن يطور انطلاقة من المقاربة التي تقترحها فلسفة التأمل - أي انطلاقة من إرجاع الذات إلى نفسها -، مفهوماً للعقل يستطيع بواسطته أن يتأمل تجاربه المتعلقة بالأزمة وأن ينجز نقده لحداثة هي ضحية للانشقاق في آن واحد.

ويقصد هيغل أن يعطي شكلاً مفهوماً لحدسه الذي يعود إلى فترة الشباب، والذي يذهب إلى أن التحرر لا يسعه إلا أن يتحول إلى عبودي، وذلك كلما اكتسبت القوة المحررة للتأمل استقلالها، في العالم الحديث، وكلما ظلت هذه القوة عاجزة عن الحصول على التوحيد إلا بقوة ذاتية مهيمنة. وبما أن العالم الحديث يرفع، في كل ظرف - في الفلسفة كما في الحياة اليومية، واقعا مشروطا إلى مطلق، فإنه يعاني من هويات مغلوطة. ونجد لوضعيات الإيمان والمؤسسات السياسية، وللأخلاق المجتمعية المنقسمة بطريقة عامة، معادلاً فلسفياً في الدغماتية الكانطية. وهذه الأخيرة تستطلق (absolutise)، في الإنسان المتحلي بالفهم (entendement)، وعيا بالذات يدرك، في تعددية عالم يتفتت في ذاته، "مجموعاً موضوعياً متماسكاً، يتحلى بالاستقرار والجوهرية والتعددية بل الفعلية والإمكان - وباختصار، تحددية (déterminité) موضوعية يتأملها الإنسان ويسقطها خارج نفسه"<sup>(26)</sup>. وما يسري، في مجال المعرفة، على الذاتي والموضوعي، يسري، في مجالات الدين والفلسفي والأخلاقي،



على المتناهي واللامتناهي، الخاص والكوني، الحرّية والضرورة؛ وليست هذه سوى هويات مغلوطة. "إن التوحيد يتم الحصول عليه بالقوة، أحدهما يخضع الآخر [...] الهوية، التي يجب أن تكون مطلقة، ناقصة" (27).

إن البحث عن هوية محصل عليها بلا قيد، والحاجة إلى توحيد آخر غير التوحيد، الوضعي ببساطة، الذي تقيمه علاقات قوة فرضا نفسها عند هيغل، كما رأينا على إيمان تجارب الأزمة المعيشة بحدّة. إلا أنه لا بدّ من التفكير في العقل، بلاشك، من خلال قدرة الذات على الإرجاع إلى نفسها، وذلك لكي يمكن تطوير الهوية الحقيقية انطلاقاً من المقاربة التي تقترحها فلسفة التأمل. ولكن لا بدّ مرةً أخرى من ألا يفكر فيه بصفته مجرد مقام تأملي يفرض نفسه بنفسه على الغير بصفته القدرة (pouvoir) المطلقة للذاتية؛ ويجب على وجوده وديناميته، في الوقت نفسه، أن يرتبطاً حصراً بواقعة التصدي لكل الاستطلاقات (absolutisation)، وبعبارة أخرى، بواقعة أنه لم يتوان إلا في أن يقصي، بعمله، كل شكل من أشكال الوضعية القابلة للتجلي. لذلك يستبدل هيغل بالتعارض المجرد بين المتناهي واللامتناهي الإرجاع المطلق إلى الذات من ذات تصل، انطلاقاً من ماهيتها المطلقة، إلى الوعي بالذات فتحمل في نفسها ما يوحد ويعارض بين المتناهي واللامتناهي في الوقت نفسه. ولا ينبغي لهذه الذات المطلقة، على خلاف الذات الشلنجية أو الهولدرلنية، أن تسبق سيرورة العالم بما هي كينونة أو بما هي حدس، بل عليه فقط أن ينحصر في السيرورة التي يولدها النشاط المتبادل للمتناهي واللامتناهي، وبالتالي في الوجود في النشاط المضي لإكمال الذات. إن المطلق لا يتصور بصفته ماهية ولا بصفته ذاتاً، وإنما بصفته سيرورة وساطة يحدث بواسطته الإرجاع الذاتي بمعزل عن كل شرط (28).

يستثمر هيغل، بهذه الصورة الفكرية، الخاصة به، الوسائل التي تمنحها فلسفة الذات للانتصار على العقل المركز على الذات؛ وهذه الصورة الفكرية هي التي ستتيح لهيغل، فيما بعد، نضج إقناع الحداثة بأخطائها، دون أن يكون عليها اللجوء إلى مبدأ آخر للذاتية غير المبدأ الملازم، بالضبط، للحداثة، وذلك ما تنم عنه، بطريقة تنويرية من جهة أخرى، جمالياته.

ولم يكن أصدقاء فرانكفورت قد أسسوا آمالهم على قدرة (puissance) الفن التوفيقية وحدها، ففي الخصومة التي أحدثها السؤال عن كون الفن الكلاسي يملك قيمة نموذج، تم الوعي بالضبط، في فرنسا أولاً، ثم في ألمانيا، بالمشكل، الذي كان يمثل التأسيس الذاتي للحداثة. وقد أثبت ه. ر. يابوس (H.R. Jauss) فعلاً (29) كيف كان فريدريك شليكل وفريدريك شيلر قد حققا، في أعمال كل منهما (في "دراسة الشعر الإغريقي"، 1797؛ "في الشعر الساذج والعاطفي"، 1796)، الأسئلة التي أثارها الخصومة الفرنسية، وأبرزاً خصوصية الشعر الحديث واتخاذها موقفاً من الأخروجة التي برزت - بالتأكيد - لو كان يجب

التوفيق بين الملاءمة التي كانت تقرها الكلاسيات لنموذج مقتبس من الفن القديم، وسمو الحداثة. وكلاهما جعلاً، بطريقة مماثلة، من اختلاف الأسلوب تعارضاً، سواء تعلق الأمر بتعارض بين ما يميل إلى الموضوعية وما يثير الاهتمام أو بين ثقافة منشغلة بالطبيعة وثقافة معنية بالصنعة أو بين شعرية السذاجة الأصلية وشعرية للإحساس. وهما يعارضان مع تقليد الطبيعة كما تمارسها الكلاسيات، الفن الحديث الذي يعلن منه فعل حرية وتأمل بل يدفع شليكل حدود الجميل حتى أنه يصور، في بعض الملاحظات، جماليات للقبیح تخلي مكاناً لما هو إباحي وجريء ولما هو مدهش وجديد بل لما هو جارح ومنفر في الوقت نفسه. غير أن شيلر إذا تردد في الانقطاع بوضوح عن المثل الأعلى الكلاسي للفن، فإنه ينتج، من جهته، فلسفة للتاريخ تقيم تفوق الحداثة على العصر القديم. حقيقة إنه يستحيل على الشاعر الحديث - شاعر التأمل - من الآن فصاعداً أن يبلغ إتقان الشعر السانج؛ لكن الأمر سواء، مادام الفن الحديث يطمح إلى مثل أعلى للوحدة الوسيطة (médiatisé) مع الطبيعة، الأمر الذي هو "مفصل للغاية" على الهدف الذي بلغه الفن القديم وهو يبلغ الجمال عن طريق تقليد الطبيعة. ومن ثم فقد مفهوم شيلر الفن التأملي للرومانسية حتى قبل أن يكون قد رأى النور. أما هيغل، فقد كان هذا الفن موجوداً سلفاً تحت ناظره، وخاصة عندما استأنف، في مفهومه للروح المطلقة، التأويل الشيلري للفن الحديث، القائم على فلسفة التاريخ<sup>(30)</sup>. ففي الفن عموماً، يجب على الروح أن تنكشف بصفاتها تجلياً للتخلي عن الذات ولتلقاها في الوقت نفسه، وإذا كان الدين والفلسفة شكلين أكثر سمواً يقتل فيهما المطلق ويتصور، فإن الفن هو الشكل الحساس الذي يدرك فيه المطلق حدسياً، ومن ثم فإن البعد الحساس لوسيط فن من الفنون يشكل لهذا الأخير حدوداً داخلية يميل إلى تجاوزها في النهاية وهو يتجاوز طريقته الخاصة في تمثيل المطلق. فهناك "بعد للفن"<sup>(31)</sup>. ومن هذا المنظور، يمكن لهيغل إذن أن يستشرف المثل الأعلى - الذي كان شيلر يقول إنه لا يدع الفن الحديث إلا أن يطمح إليه دون أن يدركه - في دائرة تجاوز الفن ويمكنه أن يجد فيها (مليته بصفته فكرة. ولا بد حينئذ من أن يدرج فن عصره في هذا المنظور؛ ومن ثم سيؤول الفن الرومنسي بأنه مرحلة نحو انحلال الفن بما هو كذلك.

هكذا تجد الخصومة الجمالية بين الـلقدامى والمحدثين حلاً لبقاً؛ فسواء أفهم بأن الرومنسية هي الانحلال الذاتي للفن في التأمل، أو بأنها قطيعة، بالتأمل، لشكل تمثيلي للمطلق لا يزال مقيداً بالرمزي، فإن الرومنسية هي "كمال" الفن. هكذا يمكن الإجابة، منذ عهد هيغل، بازواجية متمعدة على السؤال "هل لا يزال من الضروري تسمية إنتاجات من هذا النوع عملاً فنياً؟"<sup>(32)</sup> - وهو سؤال لا يني يطرح بالسخرية نفسها، والواقع أن الفن الحديث منحط، ولكنه في ذلك بالضبط يتقدم نحو المعرفة المطلقة؛ وبذلك بالذات، يستمر الفن الكلاسي في أن تكون له قيمة نموذج، ولكنه - ربما في الوقت نفسه - نموذج متجاوز بحق: "لقد بلغ الفن الكلاسي ذروة ما يمكن للفن أن يأمل إنتاجه في مجال التمثيل الحساس"<sup>(33)</sup>؛ وحتى

من أجل هذا، ينقص سذاجته التأمل في الحدود الملازمة للدائرة الفنية بما هي كذلك، وهي حدود تبرزها الميول الرومنسية إلى الانحلال بطريقة جلية. وسيتبنى هيجل النموذج نفسه ليبتعد أيضاً عن الدين المسيحي. والتوازنات بين الميول إلى الانحلال الملحوظة في المجال الفني والميول الملحوظة في المجال الديني توازيات دالة. لقد بلغ الدين باطنيته (interiorité) المطلقة في البروتستانتية، لتنقطع أخيراً عن العالم المدنّس، في عصر الأنوار: "لم يعد قرناً يهتم بمعرفة أي شيء كان عن الله؛ بل على العكس من ذلك تعتبر الفكرة التي مفادها أن مثل هذه المعرفة قد تكون مستحيلة بالذات حدساً أسمى"<sup>(34)</sup>. وكما في الفن، دخل التأمل الديني فجأة؛ فأخلى الإيمان الجوهري المكان إما للامبالاة وإما للحساسية التقية الزائفة. أما الفلسفة، فتتخذ مضمون الإيمان من هذا الإلحاد، فيما تدمر الشكل الديني. ذلك بأن الفلسفة ليس لها من مضمون آخر غير الدين؛ وبحصول ذلك، منذ أن حولت الفلسفة هذا المضمون إلى معرفة مفهومية، "فإنه لم [يعد] يجد مبرره في الإيمان"<sup>(35)</sup>.

وإذا توقفنا ولاحظنا ترقى الفكرة، فقد يبدو، للوهلة الأولى، أن هيجل قد بلغ هدفه. فبما أن هيجل قد توصل إلى مفهوم للمطلق تغلب على كل الاستطلاقات لكيلا يستبقي إلا سيرورة الإرجاع الذاتي اللامتناهية - التي تدمج كل ما هو متناه في نفسها - بصفتها غير مشروطة، فإنه يستطيع تصور الحدأة انطلاقاً من المبدأ الذي يشكلها. وبذلك، تصير الفلسفة إذن قدرة على التوحيد التي تتغلب على كل الوضعيات القابلة للانبثاق من التأمل نفسه - وبالتالي التي تشفي الحدأة من أعراض انحطاطها. ومع ذلك، فإن هذا الإحساس الجميل بالنجاح إحساسٌ خداعٌ.

ولابد من تبين أنه قارئاً ما كان هيجل يفكر فيه، في الأصل، عندما كان يؤكد فكرة دين الشعب، وما يتبقى بعد أن يتجاوز الدين الفن وتتجاوز الفلسفة الإيمان، فهمنا الاستسلام الذي يغرق فيه هيجل في نهاية فلسفته عن الدين.

فالعقل الفلسفي، فعلاً، لا يمكنه أن يرجو شيئاً أفضل من مصالحة جزئية - مجردة من تلك الكونية الظاهرة التي يفترض أن تعطي العقل للشعب وتعطي جسداً للفلسفة. ومنذئذ يتبدى الشعب، أكثر من أي وقت مضى، وقد تخلى عنه قساوسته الذين صاروا فلاسفة؛ ومن ثم يمكن القول إن "الفلسفة، من هذا المنظور، معبد بعيد عن الناس" وإن "خدامها يؤلفون إكليروساً منقطعاً، لا ينبغي له أن يختلط بالناس [...]. والعصر - الدنيوي والاختباري - يستسلم لنفسه: فالطريقة التي يتخلص بها من تناقضاته، والطريقة التي يتطور بها، كل ذلك صار يخصه هو ولم يعد، على الصعيد العملي، من اختصاص الفلسفة مباشرة"<sup>(36)</sup>.

وبما أن جدلية العقل قد بلغت منتهاها، فقد استنفدت هذا الاندفاع الذي كانت، مع ذلك، قد نشطته في بادئ الأمر وكانت تنوي أن تمارس به نقداً لعصرها. وتلك نتيجة سلبية مازالت تشف بطريقة أوضح مع "تجاوز" المجتمع البرجوازي في الدولة.

-IV-

ظل الفكر الأوربي متمسكاً - عبر التقاليد الأرسطية، من العصر القديم حتى القرن التاسع عشر - بتصور للسياسة على أنها دائرة تشمل الدولة والمجتمع. وكان اقتصاد "الخليّة اليّية الكبرى" (أي الاقتصاد المعيشي القائم على الإنتاج الفلاحي والصناعة التقليدية اللذين تتممهما السوق المحلية) يشكل، حسب هذا التصور، أسس نظام سياسي شامل، ومن ثم كان التراتب المجتمعي والمشاركة التفاضلية (بما في ذلك عدم المشاركة) في السلطة السياسية متفقين - فقد كان تنظيم السلطة السياسية يدمج المجتمع في مجموعه. ومن الجلي أن هذه المفهومية (conceptualité) كانت غير ملائمة لمجتمعات (هي المجتمعات الحديثة) كان فيها الاقتصاد الرأسمالي - ترويج البضائع المنظم وفقاً للقانون الخاص - منفصلاً عن إدارة السلطة. وبما أن المجتمعي انفصل عن السياسي والمجتمع الاقتصادي غير الميسر انفصل عن الدولة المبقرط، فقد نشأ حول وسيطين هما قيمة التبادل والسلطة نسقان من العمل، متكاملان على الصعيد الوظيفي، ولكنهما متباينان بوضوح. وكان ذلك تطوراً لم تستطع النظرية السياسية الكلاسية أن تحيط به علماً؛ فانشقت هذه النظرية، بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر، إلى نظرية في المجتمع مؤسّسة على الاقتصاد السياسي من جهة، وإلى نظرية في الدولة مستوحاة من الحق الطبيعي الحديث من جهة أخرى.

ويوجد هيغل في خُصمه هذا المعطى العلمي الجديد. فهو أول من شكّل مفهومية تتلاءم، حتى في المصطلحات، مع المجتمع الحديث، وذلك بتمييزه خصوصاً الدائرة السياسية للدولة عن "المجتمع البرجوازي". ويدمج هيغل، في حقل النظرية المجتمعية إن صح التعبير، التعارض الخاص بنظرية الفن بين القدامى والمحدثين:

في المجتمع البرجوازي، يشكل كل فرد هدف نفسه، أما الغير فليس بشيء. غير أن هذا الفرد ما كان ليبلغ هدفه كله، لولا علاقته بالغير، ومن ثم فالغير وسيلة لهدف خاص. وحينئذ يتخذ هذا الهدف الخاص، من خلال علاقته بالغير، شكل الكونية، ولن يكون راضياً إلا بقدر إرضائه لغير في الوقت نفسه<sup>(37)</sup>.

ويصور هيغل حركة السوق بأنه حقلٌ مكرّسٌ للسعي الاستراتيجي وراء مصالح خاصة، "أنانية"، حقلٌ كانت الأخلاق المجتمعية ستحيّد فيه وقد تأسس فيه هذه المصالح الخاصة، بذلك بالذات، "نسق تعلق متبادل معمم". ويبدو المجتمع البرجوازي، كما وصفه هيغل، بأنه "أخلاق مجتمعية ضائعة في حدودها القصوى"<sup>(38)</sup> "مستسلمة للفساد"<sup>(39)</sup> من جهة. ولكنه يقول لنا من جهة أخرى إن هذا المجتمع "يتوافق مع نشوء العالم الحديث"<sup>(40)</sup>، وأنه يجد تبريره في تحرر الأفراد الذين نالوا الحرية الشكلية: فانطلاق اعتبارية الحاجات والشغل لحظة ضرورية في السيرورة التي تساهم في "تشكيل الذاتية في خصوصيتها"<sup>(41)</sup>. ومع أن التعبير الجديد "مجتمع برجوازي" لم يظهر إلا فيما بعد، في كتاب "مبادئ فلسفة

الحق"، فإن هيغل كان قد صاغ فكرته منذ الفترة التي عاشها في فيينا. ففي البحث الموسوم "في طرائق تناول الحق الطبيعي تناولا طبيعياً"، والذي يرقى إلى عام 1805، رجع هيغل إلى الاقتصاد السياسي في سعيه إلى تحليل "نسق التعلق المتبادل المعمم الذي تولده الحاجات المادية، والشغل والمراكمة اللذان تستدعيهما هذه الحاجات"<sup>(42)</sup>، بما هو "نسق للملكية والحق". ومنذ تلك الفترة والمشكلة مطروحة عليه: كيف يمكن تصور المجتمع البرجوازي بحيث لا يبدو دائرة تسم انحطاط الأخلاق المجتمعية الجوهرية فحسب، بل بحيث يبدو، في سالبته (négativité) بالذات، لحظة ضرورية للأخلاق المجتمعية في الوقت نفسه؟ وقد انطلق هيغل من ملاحظة مفادها أنه يستحيل المحافظة على المثل الأعلى القديم للدولة في الظروف التي هي ظروف المجتمع الحديث غير المسيس (dépolitisée). ولكنه مع ذلك يتمسك، في مواجهة ذلك، بفكرة الكلية الأخلاقية تلك التي كان قد استخرجها، أولاً، مع مفهوم دين الشعب. هكذا يضطره اعتباره للمثل الأعلى الأخلاقي للقمامى فوق الفردانية، إلى مصالحته مع الواقع الخاص بالمجتمعات الحديثة. وبتفريق هيغل بين الدولة والمجتمع الذي يستشره سلفاً، بحكم الواقع، يبتعد، إلى حد ما، عن فلسفة عن الدولة تطمح إلى الريستوراسيون، وعن الحق الطبيعي العقلاني. صحيح أن تفشي القانون العام للريستوراسيون، من جهة، لا يتطلب الإذعان لتصور الأخلاق المجتمعية الجوهرية فحسب، بل يفرض الاستمرار في تصور الدولة على أنها توسيع للعلاقات بين العائلات؛ وحتى من أجل هذا، فإن فردانية الحق الطبيعي، من جهتها، لا تتوصل حتى إلى الارتقاء إلى فكرة الأخلاق المجتمعية، فتطابق الدولة، المؤسسة على الندرة والفهم، مع العلاقات المرتبطة بالقانون الخاص، التي تسم المجتمع البرجوازي. غير أنه لا بد من انتظار صياغة المجتمع البرجوازي، المتصور بأنه مبدأ تنشئة مجتمعية (socialisation) مطابقة للسوق - وبالتالي غير سياسية، لمشاهدة ظهور خصوصية الدولة الحديثة. هكذا "يملك مبدأ الدول الحديثة هذه القوة وهذا العمق الخارقين المتمثلين - في الوقت نفسه - في ترك مبدأ الذاتية نفسه"<sup>(43)</sup>. وتبرز هذه الصياغة المشكل الذي تمثله الوساطة دولة - مجتمع، ولكنها تشف، في الوقت نفسه، عن الحل المعرض الذي يوحي به هيغل. أما أن لا تجد دائرة الأخلاق المجتمعية، التي تتضمن العائلة والمجتمع وتكوين إرادة سياسية وجهاز الدولة بعفتها كلا، وحدتها - أي ألا تتحقق - إلا في الدولة، وبالضبط في الحكومة ونخبها الملكية؛ فذلك ما لا يسلم به على كل حال. وقصارى ما يستطيعه هيغل، أولاً، هو أن يسوغ أن تنبثق، في نسق الحاجات والشغل، تناقضات لا يمكن أن يحلها التنظيم الذاتي للمجتمع البرجوازي وحده؛ وبما أنه يبدو في أوج عصره، فإنه يوضح قائلاً: "بما أن جزءاً كبيراً من الشعب قد غرق في مادون الحد الأدنى الضامن لمعيشة نسبية، [...] فقد بدا تركيز ثروات فاحشة في أيدي البعض أشد سهولة"<sup>(44)</sup>. مما يستتبع الضرورة الوظيفية - التي لا تفرض نفسها إلا حينئذ والحق يقال - لإدماج المجتمع المعاكس في دائرة للأخلاق المجتمعية الحية. ولهذا الكوني - الذي ليس إن سوى مطلب أولاً -

شكلان، هما: الأخلاق المجتمعية المطلقة التي تدمج المجتمع بصفته إحدى لحظاتها - و"الكوني الوضعي"، الذي يتميز عن المجتمع حتى يقضي على الميول إلى التدمير الذاتي وينقذ، بذلك بالذات، نتائج التحرر. وهذا الوضعي هو الذي يتبين فيه هيغل الدولة؛ وهكذا يحل مشكلة الوساطة عن طريق "تجاوز" المجتمع في الملكية الدستورية.

ومع ذلك، فإن هذا الحل لا يكون مقنعاً إلا إذا قبلنا افتراض مطلق على غرار الإرجاع الذاتي الذي تصدر عنه الذات العارفة<sup>(45)</sup>. وكانت صورة الوعي بالذات قد أدت بهيغل، في فلسفة بينا الواقعية (Real philosophie)، إلى التفكير في الكلية الأخلاقية المجتمعية بصفتها "وحدة الفرادة والكوني"<sup>(46)</sup>. ذلك بأن ذاتا ترجع إلى ذاتها في سيرورة معرفة الذات، تجد نفسها - في الوقت نفسه - في موقع ذات كونية تواجه العالم كأنها كياناً من بين كثير من الكيانات الأخرى. إلا أنه إذا كان لا بد من التفكير في المطلق بصفته ذاتية لامتناهية (تنبعث على الدوام من رماها، في الموضوعية، لتسمو إلى مملكة المعرفة المطلقة)<sup>(47)</sup>، فإنه لا يمكن التفكير في اندماج لحظتي الكوني والفردية إلا بالتموضع في الإطار المرجعي لمعرفة الذات المونولوجية: لهذا السبب تتقدم الذات بصفتها كونياً على الذات بصفتها فرداً، في الكوني المحسوس. وفي مجال الأخلاق المجتمعية، يستتبع هذا المنطق أن تتقدم الذاتية فوق الفردية (supra - individuelle) للدولة على الحرية الذاتية للأفراد. ذلك ما يدعو د. هنريش "المؤسسية القوية" لفلسفة الحق الهيغلية: "إن الإرادة الفردية، التي يدعوها هيغل الإرادة الذاتية، متعلقة تماماً بالنظام المؤسسي، وهي لا تبرر على العموم إلا بقدر ما تكون المؤسسات نفسها مبررة"<sup>(48)</sup>.

إن الذاتية المتبادلة فوق الفردية التي تتحكم، ضمن طائفة تواصلية تخضع لضرورات تعاونية، في التكوين غير المقيد للإرادة تقدم نموذجاً آخر للوساطة بين الكوني والفردية: ففي كونية إجماع محصل عليه دون قيد وبين أفراد أحرار متساوين، يواصل هؤلاء الأخيرون التوفر على محكمة استئناف يستطيعون اللجوء إليها عندما يستهجنون الأشكال الخاصة التي تجسد الإرادة المشتركة تجسيدا مؤسسياً. وقد رأينا أنه كان لا يزال مسموحاً، انطلاقاً من كتابات الشباب، بالتفكير في الكلية الأخلاقية بصفتها عقلاً تواصلياً يتحقق في سياقات ذاتية متبادلة. من هذا المنظور، كان سيمكن لتنظيم ذاتي ديمقراطي للمجتمع أن يغلب على جهاز الدولة. غير أن منطق ذات تفهم نفسها بنفسها يفرض مؤسسية دولة قوية. لكن لو أن الدولة المدافع عنها في كتاب "مبادئ فلسفة الحق" "توصلت إلى فعلية الإرادة الجوهرية وبلغت العقلاني في ذاته ولذاته"، لأدى ذلك بالحركات السياسية التي ستخترق الحدود التي حددتها الفلسفة (وهو ما قد اعتبره معاصروه تحريضاً) إلى مضادة العقل نفسه، حسب هيغل، وعلى غرار فلسفة الدين التي تهمل دينية (religiosité) الشعب غير المشبعة في نهاية المطاف<sup>(49)</sup>، فإن فلسفة الدولة تبتعد عن واقع سياسي يظل قلقاً. وكان للدعوة إلى التحديد الذاتي

الديمقراطي - الذي ظهر بقوة، في باريز، أثناء ثورة يوليو، ولكن الذي بان باحتراس في مشروع الإصلاح الانتخابي الذي وضعته الحكومة الإنكليزية - على مسامح هيجل أثر "صوت نشاز" حاد. وقد أصابت الحيرة هيجل، هذه المرة، بسبب التفاوت القائم - في نظره - بين العقل وتاريخ عصره، حتى أنه انحاز، بمقاله عن "وثيقة الإصلاح" (Reformbill) للريستوراسيون صراحة.

-V-

لم يكده هيجل يفهم الانشقاق الداخلي في الحداثة حتى أوشك قلق وحركة هذه الحداثة نفسها أن يفجرا ما قد تمت مفهمته. ويُفسر هذا بأن هيجل لم يكن يستطيع نقد الذاتية إلا وهو يظل في إطار فلسفة للذات. فحيث لا تتولى سلطة الانشقاق الدخول في العمل إلا لكي يمكن للمطلق أن يمارس بصفته سلطة توحيد، لا يمكن بعد أن تكون هناك وضعيات "مغلوبة"، وقصارى ما يمكن أن يكون هناك انقسامات يمكنها هي أيضا أن تدعي حقا نسبيا. إنها مؤسسية "قوية" تهدي ريشة هيجل عندما يؤكد، في مقدمة كتابه "مبادئ فلسفة الحق"، أن ما هو فعلي عقلاني. طبعا، إننا نجد في الدرس - الملقى خلال شتاء 1812-1819 والسابق بالتالي للكتاب، هذه الصياغة المخففة: "سيكون ما هو عقلاني فعليا، وسيكون ما هو فعلي عقلانيا"<sup>(50)</sup>. لكن هذا الاقتراح نفسه لا يكاد يفتأ يشير إلى حرية التصرف التي تملكها فترة معاصرة محددة سلفا ومحكوم عليها مسبقا.

ولنتذكر المشكلة في مبتدئها: إن حداثة تستغني عن النماذج وتفتتح على المستقبل وتندشد الجدة بنهم لا يمكنها أن تستمد مقاييس إلا من ذاتها. ويعرض مصدرٌ وحيثٌ للمعيارية نفسه هو مبدأ ينبجس منه وعي الزمن الخاص بالحداثة نفسها: مبدأ الذاتية. وبما أن فلسفة التأمل تنطلق من الواقع الأساسي الذي يمثله الوعي بالذات، فإنها تمفهم هذا المبدأ. لكن القدرة على التأمل، في الحقيقة، إذ تنطبق على نفسها، تكشف القناع أيضا عن العبد السلبي الذي تملكه ذاتية صارت مستقلة، وادعت أنها مطلق. لذلك يجب على عقلانية هذا الفهم، الذي تعرف حداثته أنه خاص بها، والذي تقر بأنه القوة الإلزامية الوحيدة، أن تسلك طريق جدلية للأنوار وتميل نحو العقل. ولكن هذا العقل، بما هو معرفة مطلقة، يتخذ، في نهاية المطاف، شكلا ساقا إلى درجة أنه لا يحل السؤال الأولي الذي هو: هل يمكن للحداثة أن تجمد ضماناتها في ذاتها فحسب؟، بل يفرض في حلة؛ ويغطي العقل، بضحكة التهكمي، هذا السؤال الآخر: هل للحداثة فهم حقيقي عن نفسها؟ لقد حل العقل، منذئذ، محلّ القدر، وهو يعلم أن كل حدث ذي أهمية جوهرية مقرر سلفا. ولذلك لا تلبى فلسفة هيجل حاجة الحداثة إلى بلوغ التأسيس الذاتي إلا مقابل التقليل من شأن الراهنية وتلم النقد. وفي نهاية المطاف، فإن الفلسفة تنزع كل قيمة عن عصرها وتدمر الاهتمام الذي يمكن أن يولى له وتنازعه إمكان التماس

تجديد نقدي ذاتي. وتفقد مشاكل العصر إمكان التحريض هذا الذي قد يكون مزيتها، ما دامت الفلسفة، التي هي في قمة عصرها، تجردها من دلالتها.

في عام 1802، دشّن هيغل "المجلة النقدية للفلسفة" بمقال افتتاحي بعنوان "جوهر النقد الفلسفي". فميّز فيه بين نمطين من النقد. أحدهما يمارس ضدّ وضعيات العصر المغلوطة ويجب أن نتبين فيه توليداً لهذه الحياة المضطهدة التي تتطلب الخروج من الأشكال المزججة: "إذا لم يستطع النقد أن يظهر مزية العمل والفعل بصفتها شكل الفكرة، فإنه لا ينبغي له مع ذلك أن يتجاهل المجهود؛ وتقوم الفائدة العلمية حقاً (!) على تحطيم القوقعة التي لا تزال تمنع التوتر الداخلي من الظهور"<sup>(51)</sup>، ونحن نعرف هنا، دون مشقة، النقد الذي مارسه هيغل الشاب ضدّ القوى الوضعية العاملة في الدين وفي الدولة. عندئذ يأتي هذا الشكل الآخر من النقد الموجّه ضدّ المثالية الذاتية لكانط وفيخته. فعند هيغل أنه ينجم عن هذه المثالية واقعة أن "فكرة الفلسفة معروفة من الأبهز من الوضوح، وأن الذاتية دأبت على احتواء الفلسفة بالقدر اللازم لخلاصها الخاص"<sup>(52)</sup>. ومن ثم فإن الأمر يتعلق هنا بكشف القناع عن ذاتية محدودة منغلقة عن وعي، ليس أفضل فحسب، بل أيضاً أسهل منلاً موضوعياً منذ زمن طويل. وهذه الرواية هي التي سيحتفظ بها هيغل في كتابه "مبادئ فلسفة الحق" بصفتها التعبير الصحيح عن النقد.

ليس من واجب الفلسفة أن تقوم للعالم كيف يجب أن يكون، مادام لا ينعكس في مفاهيمها سوى الفعلية كما هي. ولما كانت الفلسفة نقدية، فإن الواقع لم يعد هو الذي تمارس ضده، بل صارت تمارس ضدّ التجريدات الغامضة التي تندس بين الوعي الذاتي والعقل الذي صار موضوعياً. وبما أن الروح قد وسمت الحداثة بـ "انتفاضة"، وبما أنها وجدت مخرجاً للأحراجات (apories) التي كانت تسمها، وبما أنها لم تدخل في الفعلية (effectivité) فقط، بل صارت فيها موضوعية، فإن هيغل يرى أن الفلسفة معفاة منذئذ من المهمة التي تقوم على مواجهة مفهومها بدناءة الحياة المجتمعية والسياسية. إن ثلم النقد هذا هو نظير التقليل من شأن راهنية الذي يتحوّل عنه خدام الفلسفة. وبمجرد السمو بالحداثة إلي مفهومها، فإنها تسمح بأن يُنسخَ منها برباطة جأش.

ليس هناك أول فيلسوف ينتمي إلى الحداثة، بل هو أول من صارت مشكلة عنده. ففي نظريته، أولاً، ظهرت هذه المجموعة المفهومية التي تضمّ الحداثة والوعي بالزمن والعقلانية. إلا أن هيغل، إذ يتصرّف بحيث تحيد العقلانية - المضخمة على شكل روح مطلقة - الشروط التي كانت قد أتاحت للحداثة الوصول إلى شكل من الوعي بذاتها، فإنه حطم، بصنيعه الخاص، هذه الكوكبة، وبالتالي لم يحلّ المشكلة التي تمثلها، للحداثة، واقعة العثور على ضماناتها الخاصة بها في نفسها. وكانت نتيجة ذلك، عند خلفاء هيغل، أن مثل هذا العمل عن



الحدأة ليس من الآن فصاعداً ممكناً بكل بساطة إلا بشرط صريح هو إعطاء مفهوم العقل سياقاً أكثر تواضعاً.

ويقتصر الهيجليّون الشباب، بمفهوم ملطّف للعقل، على مشروع هيغل ويحددون لأنفسهم، على طريق جدلية أخرى للأنوار، غاية تصوّر ونقد حدأة مفككة في الوقت نفسه. ولا بدّ من القول إن الهيجليين الشباب لا يشكلون سوى ثلث من أعقاب هيغل. أما الفريقان الآخران اللذان يكافحان من أجل فهم دقيق للحدأة، فيحاولان فك الصلة الداخلية التي تجمع الحدأة والوعي بالزمن والعقلانية، دون أن يستطيعا مع ذلك التخلص من القيد المفهومي الذي تفرضه هذه الكوكبة. وإذ يبتذل فريق المحافظين المحدثين (Néoconservateurs) - المرتبطين بهيغلية اليمين - الوعي الحديث بالزمن ويختزل من جديد العقل في الفهم، والعقلانية في العقلانية الغائية، فإنه يستسلم، دون أدنى مبادرة نقدية، للتيار - الذي يذهب به - والذي ولدته دينامية الحدأة المجتمعية وعند هذا الفريق، بعيداً عن علم تجعله العلموية مستقلاً، أن الحدأة الثقافية قد فقدت كل قوة إلزامية. أمام ذلك، فإن فريق المحافظين الشباب - ذوي النزعة النيتشوية، وهم يحذرون الوعي بالزمن ويفضحون، من خلال العقل، استطلاق العقلانية الغائية وإيجاد شكل مزال الذاتية (dépersonnalisée) من ممارسة السلطة في الوقت نفسه، يمارسون المزايدة على النقد الذي تمارسه الجدلية على العصر. إن الفن الطبيعي - بصفته أخضع، هو أيضاً، استقلالية بالجمالية (esthétisme) -، هو الذي يقتبس منه هذا الفريق المعايير المضرة التي لا يُفترض أن تستطيع الحدأة الثقافية ولا الحدأة المجتمعية مقاومتها.



## الهوامش

- (1) G.W.F. Hegel, Werkausgabe, Francfort, 1969-1971, (rééd : 1985-1986), p. 287 sq. (Désormais cité W- a); en franç.: Foi et savoir, in Premières Publications, Paris, 1952, trad. Marcel Méry, p. 193 (trad.mod.).
- (2) G.W.F. Hegel, W-a, op. cit., t. II, p. 21; en Franç : Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (désormais cité D.S) , Paris, 1986, trad. Bernard Gilson, pp. 109-110 (trad.mod.).
- (3) G.W.F. Hegel, W-a, op. cit., t. II, p. 33.
- (8) Cf. G.W.F. Hegel , W-a ., op. cit., t.I., P.10.
- (9) G.W.F. Hegel, W-a, op. cit., t. I, p. 33.
- (10) G.W.F. Hegel, W-a, op. cit., t. I, p. 77.
- (11) G.W.F. Hegel, W-a, op. cit., t. I, p.41 .
- (12) G.W.F. Hegel, W-a, op. cit., t. II, p. 254; en franç., in "Appendice" à l'Esprit du christianisme et son Destin (désormais cité E. C. ), trad. Jacques Martin, Paris, 1948, rééd. 1981. p. 150.

في هذه الفترة، لم يميّز هيجل بعد Moral عن Sittlichkeit، أي الأخلاق بمعناها الحصري عن الأخلاق المجتمعية.

(13) فيما يخص الكتابات السياسية لهجّل الشاب، انظر : W-a ., op. cit., t. I, p.255 sq; en :frança.:p.428 sq., 451 sq. والحق أنه لايزال ينقص الكتابات السياسية لهذه الفترة نظير نقد الأنوار؛ وكما هو معلوم، فإن هيجل سيستدرك هذا النقص، من وجهة النظر هذه، في فصل "ظاهريات الروح" الذي بعنوان: "الحرية المطلقة والرعب". هنا أيضاً، سيجوّه هيجل نقده ضدّ فريق فلسفي يعارض نظاماً قديماً، يختبئ وراء وضعيته، بمقتضيات تجريدية. أما في الكتابات اللاهوتية. يستحضر هيجل مباشرة شدة العصر، والإحساس بالتناقض، والحاجة إلى التغيير، واستعجال إلغاء الحدود: "إن صورة عصر أفضل وأعدل حيّة في نفوس الناس؛ لقد استهوى حنين، تطلّع إلى وضع أكثر صفاء، وأكثر حرّية القلوب كلّها وانفصل عن الواقع" (G.W.F. Hegel, W-a, op. cit., t. I, p. 268 sq). انظر أيضاً بخصوص هذه النقطة تذييلي لـ "كتابات سياسية" لهيجل (فرانكورت، 1966)، الذي أعيد نشره ضمن الطبعة الجديدة لكتاب:

Theorie und Praxis (Francfort, 1971) ; en franç. Théorie et Pratique, trad. Gérard Raulet, Paris, 1975, pp 163-186.

(14) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. I. p. 465 ; en franç.: "La constitution de l'Allemagne", in Ecrits politiques, trad. M. Jacob et P. Quillet, Paris, 1977, p.21.

(15) G.W.F. Hegel, W-a.,op. cit., t. I. p.219 ; en franç:"Le plus ancien programme ;"....in Ph. Lacoue-Labarthe et J- L. Nancy, l'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand, Paris, 1978, p.53-54.

(16) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. I. p. 318; en franç : E.C., op. cit., p. 26-27.

(17) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. I. p. 323 ; en franç. : E. C., op. cit.. p 31-32.

(18) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t.I.p.342 sq; en franç:E.C.op.cit.p.49 sq.

(19) صرفت النظر عن فلسفة بينا الواقعية (Realphilosophie)، التي خلقت فيها مقالات الشباب التي تصدر عن نظرية في الذاتية المتبادلة آثاراً جليّة. راجع مقالتي

"Arbeit und Interaktion", in Technik und wissenschaft als "Ideologie", Francfort, 1968, p. 9. sq ; en franç:

"travail et interaction", in La Technique et la Science comme "Idéologie", Paris, 1973, rééd. Paris, 1978 p.163 sq. préf. et trad. par Jean - René Ladmiral.

(20) Cf. R. Bubner (éd.), Das alteste Systemprogramm, Bonn, 1973.

فيما يتعلق بأصل المخطوطة، انظر على الخصوص المساهمات في:

Chr. Jamme et H. Schneider (éd), (.Mythologie der Vernunft, Francfort, 1984, En franç. cf. J.L. Nancy et Ph. Lacoue-Labrthe, l'Absolu littéraire, op. cit. pp. 53-54.

(21) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. I. p. 236 ; en franç.: in l'Absolu littéraire., op. cit.

- (22) "هكذا يجب على أولئك الذين يملكون الأتوار وأولئك المحرومين منها، في نهاية المطاف، أن يتعاونوا؛ فلا بد من أن تصير الميتولوجيا فلسفية وأن يصل الشعب إلى العقل، كما لابد من أن تصير الفلسفة ميتولوجية لكي يكتب الفلاسفة جسماً في النهاية" (diff. Ibid. trad)
- (23) انظر فيما بعد الاستطراد عن شيلر، ص 54 من الأصل - المترجم العربي.
- (24) D. Henrich, "Historische Voraussetzungen...", in Hegel im Kontext, op. cit, p. 59 sq .
- (25) G. W. F. Hegel, W - a , op, cit., t. II, p. 23; en franç : D.S. , op. cit., p. 111 (trad mod).
- (26) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. I. p. 309 ; en franç. : "Foi et Savoie", in Premières Publications., op. cit., p. 211 (trad. mod).
- (27) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. I. p. 48 ; en franç. : D. S., op. cit., p. 132 (trad. Mod.)
- (28) D. Henrich, "Hegel und Holderlin", in Hegel im Kontext, op. cit. p. 35 sq.
- (29) H.R. Jauss, "Schlegels und Schillers Replik", in Literaturgeschichte als Provokation, op. cit. p. 67 sq.
- بما أن نص ياوص هذا غير متوافر بعد الفرنسية، فإنه يمكن مراجعة Poésie et Poétique de l'idéalisme allemand لبيرتر زوندي (ترجمة تحت إشراف جان بولاك، يتعاون مع بارياراكاسان، إيزابيلا وجاك ميشو، وهلين شيرلين، باريز (1975) بفاندة كبرى، وهو كتاب تنتهي تحاليه إلى خلاصات قريبة جداً من خلاصات ياوص (المترجم الفرنسي).
- (30) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. XIII. p. 89 ; en franç.: Esthétique, Paris, 1944, rééd. Paris, 1979, trad. S. Jankélévitch, t. I, p# 95.
- (31) G.W.F. Hegel, W-a., op.cit., t.XIII. p. 141; en franç.: Esthétique, op. cit. t. I, p. 153.
- (32) G.W.F. Hegel, W-a., op.cit., t.XIV. p. 223; en franç.: Esthétique, op. cit. t. II, p. 352.(trad mod).
- (33) G.W.F. Hegel, W-a., op.cit., t.XIII. p. 111; en franç.: Esthétique, op. cit. t. I, p. 116.(trad mod).
- (34) G.W.F. Hegel, W-a., op.cit., t.XIV. p. 43; en franç.: leçon sur la philosophie de la religion, Ire partie, Paris, 1959(désormais cité L. P.R.),trad J. Gibelin, p.(trad mod).
- (35) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. XVII, p. 343 ; en franç.: L.P.R. , III , I. La religion absolue, op. cit. t. II, p. 216 (trad mod).
- (36) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. XVII. p. 343 sq ; en franç.: L.P.R. , III , I. La religion absolue, Esthétique, op. cit. t. II, p. 217 - 218.(trad mod).
- (37) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. VII. p. 340 ; en franç.: Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé (désormais cité P. P.D.I.), Paris, 1976, Trad R. Derathé, avec la coll. de J. - P. Frick, p. 215(trad mod).
- (38) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. XVII. p. 340 ; en franç.: P. P. D. I., op. cit. t. II, p. 218 - 218.(trad mod).
- هذه الترجمة تنقصها الضمانم : سنشير إليها من الآن فصاعداً هكذا P.P.D. (ترجمة حديثة).
- (39) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. VII. p. 344 ; en franç.: P. P. D. I., op. cit. t. II, p. 218 - 218.(trad mod).
- (40) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. VII. p. 340 ; en franç.: P. P. D. I., op. cit. t. II, p. 218 - 215 (trad mod).
- (41) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. VII. p. 340 ; en franç.: P. P. D. I., op. cit. t. II, p. 218 - P. P. D. 2. op. cit. t., p. 221(trad mod).
- (42) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. II. p. 482 ; en franç.: Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel ; de sa place dans la philosophie pratique de son rapport aux sciences positives du droit, Trad. et notes Bernard Bourgeois, Paris, 1972, p. 56; Le Droit naturel, trad. et notes A. Kaan, Paris, 1972, p. 119(trad mod).
- (43) G.W.F. Hegel, W-a., op. cit., t. VII. p. 407 ; en franç.: P. P. D. I., op. cit. p. 264 ; P. P. D. 2, op. cit. p. 277-278 (trad mod).
- (44) لقد وضع هيغل، في الدرس الذي ألقاه خلال شتاء 1819-1820 عن فلسفة الحق، بنية الأزمة الملازمة للمجتمع البرجوازي بطريقة أكثر حزمًا منه في كتابه، انظر مدخل
- D. Henrich ، إلى: G.W.F. Hegel, Philosophie des Rechts .Die Vorlesung von 1819-1820in einer Nachschrift, Francfort, 1983, p.18sq.
- (45) Cf. R. P. Horstmann, "Probleme der wandung in Hegels Jenaer System-Konzeption", in Philosophische Rundschau, n° 9, 1972, p. 95 sq. et "Über die Rolle der Bürgerlichen Gesellschaft, in Hegels politische Philosophie, Hegel-Studien, t. XI, 1974, p. 209 sq.
- (46) Jenenser Realphilosophie II, éd. Hoffmeister, Leipzig, 1931, p ; 248 .repris dans Jenaer Systementwürfe III,

Naturphilosophie und philosophie de l'esprit de la Realphilosophie de 1805, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, 1982, p. 92, et in J.Taminiaux, La Naissance de la philosophie hégélienne de l'État - Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Héna, Paris, 1984, p. 265.

(47) هكذا يميّز هيجل المأساة التي تُخرج، في مجال الأخلاقي المجتمعي، اللعبة الأبدية للمطلق مع نفسها؛ راجع: G.W.F. Hegel, W-a, op. cit. t, II, p. 495; en franç: Des manières de traiter ....op, cit. p. 70 et le Droit naturel, op. cit, p 130.

(48) D. Henrich, "Introduction" à Hegel, Philosophie des Rechts, op. cit., p.31.

(49) " عندما لا يبشّر بعد بـ الإنجيل للفقراء، وعندما يصير الملح تقيها، وعندما تُكسّس كل الأمل خفية، يصير الشعب، الذي يظل عقله في حالة ميؤوس منها ولا يمكن أن تكون الحقيقة عنده إلا في التمثيل، غير قادر على تلبية نداءات سريره "

G.W.F. Hegel, W-a, op. cit. t.; XVII, p. 343; en franç. trad. d'après l'éd. Lasson, in L. P. R., III, I, op. cit., 216-217 (trad. mod.

(50) G.W.F. Hegel, Philosophie des Rechts, op. cit. t, p. 31.

(51) G.W.F. Hegel, W-a, op. cit. t.; II, p. 175; en franç : "l'essence de la critique philosophique", en appendice à la Relation du scepticisme avec la philosophie, trad. Bernard Fauquet, Paris, 1986, p. 88 (trad. Mod).

(52)G.W.F. Hegel, W-a, op. cit. t.; II, p. 175; en franç : "l'essence de la critique philosophique" .op, cit. p. 89.

هذه ترجمة للفصل الثاني من كتاب:

Jurgen Habermas : « *Le discours philosophique de la modernité* » Tr. Fr. Gallimard 1988.