الحرية والعمل
قراءة هيجلية لجدلية السيد والعبد

د. مونيس بخضرة(جامعة تلمسان)

يتفق الباحثون في شؤون نظريات المعرفة باختلاف مجالاتها، أن موضوع الحرية واشكالياته العميقة، هو أحد أبرز المواضيع، الذي أخذ حيزا واسعا من البحث والتأمل في تاريخ الفكر البشري منذ عهود ضاربة في القدم، وبالتحديد مع تشكّل الحضارات الإنسانية الأولى، خاصة منها الحضارة الفرعونية العتيقة التي كرّست لمفهوم الحرية أبعادا جديدة عبر الفن و التعليم و النظام، بهدف بناء مجتمع يتوافق مع قيم العدالة الإنسانية.

ولكن مع ظهور البحث المنظم والممنهج في المرحلة اليونانية، صارت إشكالية الحرية هاجس الفلاسفة والأدباء مع سقراط وأفلاطون وأرسطو وسوفوكليس، الذين رفعوها إلى مستوى التنظير تحت إشكالية عامة وهي: كيف يمكن للحرية أن تكون متاحة للجميع؟. رغم أنهم كانوا يدركون مدى صعوبة حلحلتها في ظل وجود المؤسسات والهواء الداخلية والأعراف الاجتماعية والعوائق الطبيعية، و بالتالي اختلفت تنظيراتهم باختلاف مرجعياتهم الثقافية والفكرية.

استمر البحث في موضوع الحرية في التراث الغربي إلى غاية مجيء هيجل، الذي وظّف مفهوم الحرية في بناء نسقه الفلسفي بصورة مغايرة تماما عن مثيلاتها في الماضي، وهذا عندما اعتبر مبدأ الحرية أحد مبادئ تقدم التاريخ بما أنه مطلب حضاري ضروري، وكحاجة إنسانية بالفطرة. وعليه نجده قد خصّص لموضوع الحرية مباحث كثيرة في نصوصه المتعددة، و نخص بالذكر ما تناوله في نصه" فينومينولوجيا الروح" في قسم جدلية العبد والسيد وفي فلسفة الحق، عندما جعل من العمل القوة الباطنية لتحقيق الحرية على غرار ما فعله العبد عندما حقق حريته بعمله المستمر، في مقابل السيد الذي فقد حريته بابتعاده عن العمل.

تحت ضغط أهمية هذا الموضوع، ومسؤولية سبر أغواره، سنأخذ على عاتقنا في بحثنا هذا، البحث عن طبيعة الحرية داخل النص الهيجلي، متسائلين عن القدرة التي جمع بها بين العمل و مطلب الحرية، و على يكون ضمن شرطية لازمة بينهما لتحققهما بالفعل، الأمر الذي جعل من مفهوم الحرية من المفاهيم الإجرائية والعملية، عندما زجّ به في الحراك الاجتماعي اليومي. معتمدين في ذلك على المنهج الجدلي في بناء نص هذا البحث، بما أنه منهج هيجلي صرف، وعلى المنهج التحليلي التركيبي الذي يناسب مثل هكذا دراسات.

يتحدث هيجل عن مسألة الحرية و علاقتها بالعمل(الفعل) في مجالات كثيرة ضمن نسقه الفلسفي الشامل، بما فيها فلسفة الروح و في فلسفة التاريخ وعلم المنطق و فلسفة الحق في عدة مطالب.

المطلب الأول: الحرية والتاريخ

لقد تساءل هيجل عن طبيعة الروح وعن ماهية العقل. فيرى أن طبيعة الروح هي عكس طبيعة المادة تماما. فإذا كانت ماهية المادة الثقل، فإن ماهية العقل هي الحرية. وبما أن المادة تميل إلى المركز فخاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية بما أنها مؤلفة من ذرات منفصلة، وبالتالي وحدتها خارجية. أما الروح فكل صفاتها لا توجد إلا بواسطة الحرية، وليس لديها وحدة خارج ذاتها، وإنما وحدتها توجد بداخلها. والواقع أن هيجل يقصد بالحرية، التعين الذاتي أو التحديد الذاتي والاستقلال. فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلا وفاعلا، لا تعتمد في وجودك على شيء خارج ذاتك على غرار ما يؤمن به السيد اتجاه العبد وباقي الأشياء، وهذا يعني أن تجعل كثرة الأشياء الخارجية وسيطا لنمو الذات وتطورها.

الروح ولكي تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أي أنها لا بد أن تكون هي الذات والموضوع في آن معا، وأن تكون العارف والمعروف في وقت واحد، وهو ما يسميه هيجل بالوعي الذاتي، أو الوعي الذي يعي نفسه حين يدرك العالم الخارجي، حين يصبح الإنسان معقولا فيتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية. وليس تاريخ العالم في نظره سوى صراع من جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعي الذاتي، وهي المرحلة التي تكون فيها حرا عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لك*

تاريخ العالم، إذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها ولكي تكون حرة، ومن هنا فإن التاريخ ليس هو إلا تقدم الوعي بالحرية، وكل مرحلة من مراحل حركته تمثل مستوى من مستويات الحرية. وأول مرحلة يبدأ منها التاريخ هي الحضارات الشرقية القديمة(الهندية و الفارسية و الصينية والفرعونية)، وهذه الحضارات كلها تتميز بخاصية أساسية، و هي أنها تشكلت وفق نظام العبودية. فجميع أفرادها كانوا عبيدا للحاكم، وهم جميعهم يعتمدون على الإمبراطور، وينفذون مشيئته، مما جعل منه الكائن الوحيد الذي يتمتع بالحرية، رغم أنها حرية سلبية تقوم على الأهواء والغرائز والانفعالات الشخصية، وبالتالي هي حرية من أجل بناء الذات، ومن ثم كان هذا الحاكم عبدا لطغيانيته وليس بكائن حر(1).

أما في الحضارة اليونانية والرومانية، حيث نجد أن نطاق الحرية قد اتسع عما كان عليه عند الأمم الشرقية. فاليونانيون قد عرفوا بعض الحرية، وهذا البعض هو المواطن اليوناني والروماني. أما باقي الشعوب الأخرى فقد كانوا يعتبرونهم برابرة همج، ولهذا اتخذوا من أسرى الحروب عبيدا لهم. وهو ما أقره كبار الفكر الفلسفي اليوناني على غرار أفلاطون وأرسطو على وجود نظام العبيد، لأنهم لم يعرفوا أن الإنسان بما هو إنسان حر.

أما الأمم الجرمانية، فقد كانت أولى الأمم في نظر هيجل التي وصلت إلى الوعي بأن الإنسان كإنسان حر، وأن الحرية تؤلف ماهية الإنسان، مما جعلهم يعتمدون على مبدأ" الحرية الإنسانية" ويوظفونه في بناء مختلف العلاقات الاجتماعية وإلى عملية ثقافية وتربوية كبيرة(2).

يتناول هيجل في فلسفة الحق مواضيع اجتماعية جد هامة، أهمها الأسرة والمجتمع المدني والأسرة والدولة. فعالم الحق هو عالم الحرية(3)، لأن الذات المفكرة هي الموجود الحر. فالحرية هنا هي صفة لإرادتها، والإرادة هي التي تكون حرة، بحيث أن الحرية هي جوهرها وماهيتها. وقد سبق لهيجل في علم المنطق وأن اعتبر أن الفكر هو المجال الوحيد للحرية. وذلك لأن الإرادة هي طريقة خاصة في التفكير الحر، وبلغة هربرت ماركيوز، هي التفكير وقد ترجم إلى لغة الواقع وأصبح عملا. وعن طريق الإرادة يستطيع الفرد أن يتحكم في أفعاله وفقا لعقله الحر. فمجال الحق بأكمله يستمد من الإرادة الحرة للفرد الذي ينبغي أن يكون مطابقا لها.

إن إرادة الفرد تجمع بين لحظتين مختلفتين، الأولى هي قدرة الفرد على التجرد من أي شرط أو وضع محدد، إلى التحرر الأنا الخالص. و الثانية هي الفعل الذي يختار فيه الفرد بحرية شرطا أو وضعا عينيا(4). و يطلق هيجل على اللحظة الأولى اسم الوجه الكلي للإرادة، لأن الأنا فيها بتجرده الدائم من كل وضع متعين وسلبه الدائم له، يؤكد فيها هويته في مقابل تنوع حالاته الجزئية. أي أن الأنا الفردي هو كلي حقيقي، بمعنى أنه يستطيع أن يتجرد من كل وضع جزئي.

إن صاحب الإرادة الحرة في نظر هيجل، هو من يؤكد بها مصلحته الخاصة، ومن ثم فهو لا يستطيع أبدا بذاتها، أن يرغب في الصالح العام أو المشترك. فهيجل يوضح مثلا أن الشخص الحر يصبح مالكا يقف، بهذا الوصف ضد الملاك الآخرين. فإرادته بطبيعتها متعينة بدوافعه و رغباته و ميوله المباشرة و هي موجهة إلى إشباعها فحسب. إذا الإرادة الحرة في بعدها الطبيعي هي الانطلاق الذي يستبيح كل شيء، و الذي يظل مرتبطا على الدوام بعمليات الاستحواذ التعسفية(5).

و إذا كان الوضع على هذا النحو، فإن المساواة المجردة للأنا الفردي تصبح هي الملاذ الوحيد للحرية، والحرية التي يرغب فيها هذا الأنا حرية سلبية، أي هي سلب للكل. أما الوصول إلى حرية إيجابية ، فيقتضي الأمر أن يخرج الفرد عن مجال مصلحته الشخصية، الذي هو أشبه بمجال الذرة الروحية المقفلة على ذاتها على حد تعبير ماركيوز، ويستقر في مجال ماهية الإرادة، التي لا تهدف إلى غاية خاصة معينة، بل تستهدف الحرية بما هي كذلك. فلا بد أن تصبح إرادة الفرد إرادة للحرية العامة، غير أنها لا تستطيع أن تكون كذلك إلا إذا كان قد أصبح حرا بالفعل الذي لا يكون إلا بالعمل. فإرادة الإنسان الذي هو حر، هي وحدها التي تستهدف الحرية الإيجابية، و يضع هيجل هذه الفكرة في الصيغة التالية" الحرية تريد الحرية"(6). و هذه الصيغة تعكس الإطار الفلسفي المجرد الخاص به. فالحرية

ليست لأي كان، بل للفرد العامل و المريد لها، والمرء لا يستطيع معرفة الحرية إلا بعد امتلاكها. فلا بد أن يعمل لكي يكون حرا، و ليست الحرية مجرد مركز يتمتع به، بل هي سلوك يقوم به بوصفه ذاتا واعية بذاتها، و طالما لم يكن يعرف الحرية، قد يصل إلى حد أنه يختار عبوديته و يرضى بها طوعا. و في هذه الحالة لا يكون لديه اهتمام بالحرية، وينبغي أن يظهر تحرره ضد إرادته، وبعبارة أخرى، فإن فعل التحرر يؤخذ من أيدي الأفراد الذين لا يستطيعون أن يحققوه بسبب الأغلال التي تقيدهم، أن يختاروه بوصفه طريقهم الخاص.

إن مفهوم الحرية في فلسفة الحق، الذي يعالج فيه هيجل العلاقة الجدلية بين الفكر والحرية ، أرجعه في نصه هذا إلى طبيعة البناء الاجتماعي التاريخي.

إن عملية بناء الذات للحرية التي تتم بالإرادة، هي عملية صعبة في نظر هيجل، بما أنها عملية تكوين تتم في التاريخ، وعملية التكوين هي الأخرى تنشأ من حرية الفكر والسعي إلى معرفة الحقيقة، والفرد لا يمكنه أن يكون حرا إلا عندما يعرف إمكانياته الخاصة. فالعبد مثلا ليس حرا لسببين: أولهما أنه في حالة عبودية فعلية، وثانيهما أنه لم يجرب الحرية ولم يسبق له وأن عرفها.

إن المعرفة أو الوعي الذاتي بالحرية في خطاب هيجل، هي مبدأ الحق والعنصر الأخلاقي و كل صور الأخلاق الاجتماعية. فالإرادة ولكي تكون حرة يجب أن تعتمد على ذاتها لا على شيء خارجها، حيث ينتهي هيجل هنا إلى أن الإرادة الحرة هي التي ترفض الاعتراف بالأشياء على نحو ما هي عليه، وأن تكون مكتملة بذاتها. وهنا يمكن أن نفسر الطابع المثالي لهذه المواقف، الذي يعتبر أن الوجود الموضوعي يتوقف على الفكر، على أنه أساس طابع التملك الذي تتسم به الأشياء بالقوة، وفي الوقت ذاته، فإن أكثر أشكال الوجود حقيقة هو الذهن، الذي يحقق فكرة التملك في بعدها المثالي.

في البداية تكون الإرادة الحرة هي الإرادة المنفردة للذات، وتكون حافلة بالأهداف الموجهة نحو عديد من موضوعات عالم ترتبط به الذات بوصفها فردا مستحوذا ومتفردا، ويصبح الفرد حرا بالفعل في عملية اختيار لإرادته عن طريق استبعاد الآخرين من موضوعات إرادته، وجعل هذه الموضوعات خاصة به وحده دون غيره. وبفضل الإرادة المتفردة المستحوذة للذات، تصبح هذه الذات(شخصا) أي أن الشخصية تبدأ حين تكون للمرء قدرة بذاتها على أن يجعل من موضوعات إرادته موضوعات يملكها (7).

لقد أكد هيجل مرارا، أن الفرد لا يكون حرا إلا عندما يعترف به حرا، وأن هذا الاعتراف لا يمنح له إلا عندما يكون قد برهن على حريته، وفي وسع الفرد أن يقدم هذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على موضوعات إرادته، وذلك بأن يتملكها، ويكتمل فعل التملك عندما يقره الأفراد الآخرون أو يعترفون به.

وهكذا فإن مبدأ الحرية الذي كان مفروض أنه دليل السيادة المطلقة للشخص على الأشياء جميعا، لم يؤد فقط إلى تحويل هذا الشخص إلى شيء، بل إنه أيضا قد جعل منه شيئا متوقفا على الزمان. وبذلك توصل هيجل إلى نفس الحقيقة التي دفعت ماركس فيما بعد إلى المطالبة بتقصير يوم العمل، بوصفه شرطا لانتقال إلى عالم الحرية. كذلك فإن أفكار هيجل في هذا الصدد تمتد إلى حد التوصل إلى القوة الخفية لوقت العمل، واكتشاف أن الفارق بين العبيد في العصور القديمة وبين العامل الحر، يمكن التعبير عنه من خلال كمية العمل التي يكتسبها منه السيد.

يرى هيجل أن الحرية الباطنية ليست إلا مرحلة انتقالية في عملية تحقيق الحرية الخارجية، ويمكن القول أن الاتجاه إلى إلغاء عالم الحرية الباطن هو استباق لتلك المرحلة في تطور المجتمع، التي لا تعود فيها عملية تحويل القيم إلى العالم الباطن كافية بوصفها وسيلة للحد من مطالب الأفراد. إن الحرية الباطنية تحافظ للفرد على الأقل بمجال من الخصوصية غير المشروطة لا تستطيع أية سلطة أن تتدخل فيه.

المطلب الثاني: نظام الحاجات و العمل

في هذا الشأن يقول هيجل: تتسم الجزئية في المقام الأول بمعارضتها بصفة عامة للمبدأ الكلي للإرادة، و هي بذلك تعبر عن حاجة ذاتية و هي تبلغ موضوعيتها، أعني إشباعها بواسطة:

-الأشياء الخارجية التي هي حتى هذه المرحلة، الملكية وإنتاج الحاجات، أو إرادات الآخرين على حد سواء.

-العمل أو الجهد الذي هو الحد الأوسط بين الذاتي و الموضوعي، فغاية الحاجة هنا هي إشباع الجزئية الذاتية. لكن الكلي هنا يؤكد نفسه، ويتثبت بما يحمله هذا الإشباع من علاقة بحاجات الآخرين وإراداتهم الحرة، ومظهر المعقولية في هذه الدوائر المتناهية هو الفهم. وهذا هو الجانب الذي له أهمية بالغة في دراستنا لهذه الدوائر، والذي يشكل هو نفسه عنصر التوفيق والمصالحة بداخلها(8).

الاقتصاد السياسي هو العلم الذي يبدأ من هذه النظرية إلى الحاجات وإلى العمل، ثم عليه بعد ذلك مهمة تفسير حركة الجماهير، وسلوكها، وعلاقاتها في تعقدها وتشابكها وما لها من طابع كمي وكيفي. وهذا العلم هو أحد العلوم التي ظهرت من الظروف التي اكتنفت العلم الحديث، ويقدم لنا تطوره مشهدا مثيرا(كما هو الحال عند سميث و ساي و ريكاردو....).(9)

الفكر يعمل في عدد لا نهاية له من التفاصيل التي تواجهه في البداية، ثم يستخلص منها المبادئ البسيطة لمادة العلم، وعنصر الفهم الذي يؤثر في المبادئ، وعلينا أن نجد المصالحة هنا، وأن نكتشف في دائرة الحاجات هذا المظهر من المعقولية الكامن في المادة والمؤثر فيها. ولكن إذا ما نظرنا إليها من وجهة النظر المضادة، لوجدنا أن هذا الميدان هو الميدان الذي يعبر فيه الفهم- بما له من أهداف ذاتية وآراء أخلاقية عن سخطه و إحباطه الأخلاقي.

المطلب الثالث: نوع الحاجات "الصور النمطية للمجتمع المدني"

هي متعددة، حاجات الحيوان و الأشياء، وطرق إشباعها و وسائلها، هي كلها ذات مجال محدود، وعلى الرغم من أن الإنسان يخضع كذلك لهذا التحديد، فإنه يثبت في الوقت ذاته، مع ذلك تجاوزه لهذا النطاق المحدود و يبرهن على كليته الذي يتم:

أولا: عن طريق مضاعفة الحاجات و وسائل إشباعها.

ثانيا: عن طريق تنويع الحاجة العينية و تقسيمها إلى أجزاء و جوانب منفردة تتحول بدورها إلى حاجات مختلفة تتجزأ وتصبح أكثر تجريدا.(10)

الحاجات والوسائل بوصفها أشياء موجودة وواقعية، تصبح شيئا له وجود من أجل الآخرين والذي يصبح إشباع الكل على حد سواء مشروطا بحاجاتهم وعملهم، وعندما تصبح الحاجات والوسائل مجردة من حيث الكيف، فإن التجريد يصبح بدوره سمة للعلاقة المتبادلة بين الأفراد بعضهم ببعض، وهذه السمة المجردة الكلية، هي سمة يعترف بها بعضنا لبعض، وهي اللحظة التي تجعل الحاجات ووسائل إشباعها عينية، أي اجتماعية بعد أن كانت مجردة ومعزولة.

وهكذا فإن اللحظة الاجتماعية، تصبح عادية جزئية محددة بالنسبة للوسائل في ذاتها وبالنسبة لاكتساب هذه الوسائل، وتصبح كذلك أيضا بالنسبة للطريقة التي تشبع بها الحاجات. و ضلا عن ذلك فإنها تتضمن في الحال المطالبة بالمساواة مع الآخرين، وتصب الحاجة إلى هذه المساواة وكذلك المحاكاة التي هي مساواة المرء نفسه بغيره. وكذلك الحاجة الأخرى الموجودة هنا، هي حاجة الجزئي لتأكيد نفسه بطريقة متميزة- تصبح- هذه الحاجات كلها- مصدرا خصبا لمضاعفة الحاجات و امتدادها و تعددها.

فما دامت الحاجات الاجتماعية تمثل همزة الوصل بين الحاجات الطبيعية أو مباشرة، وبين الحاجات الذهنية التي تظهرها أفكارنا- فإن الحاجات من نوع الآخر- هي التي تكون لها الغلبة بسبب كليتها، وعلى ذلك، فإن هذه اللحظة الاجتماعية تحمل في جوفها مظهر التحرر، أعني أن الضرورة الطبيعية الدفينة للحاجة تتوارى، ويهتم الإنسان برأيه الخاص، وإن كان في الواقع يهتم برأي كلي، بدلا من أن يهتم بضرورة خارجية وعرضية داخلية.

لقد ظهرت فكرة تقول: إنه فيما يتعلق بحاجات الإنسان، فقد كان يعيش في حرية فيما يسمى باسم" الحالة الطبيعية" التي يفترض أن حاجاته كانت فيها قاصرة على ما يعرف بالضرورات الطبيعية البسيطة، بحيث لم يكن يحتاج لإشباعها إلا إلى وسائل تقدمها له أحداث الطبيعة طواعية، وعلى نحو مباشر، غير أن مثل هذه الفكرة لا تضع في اعتبارها لحظة التحرر الكامنة في العمل، وفضلا عن ذلك فهي فكرة خاطئة، لأن الاقتصار على الحاجات المادية بما هي كذلك، وإشباعها المباشر لا بد أن تكون ببساطة هي تلك الحالة التي ينغمس فيها الروحي داخل ما هو طبيعي،

و بالتالي هي حالة الوحشية و اللاآخرية، في حين أن الحرية ذاتها لا توجد إلا في انعكاس الروح على نفسها، و في تمايزها عن الطبيعة، وفي انعكاسها في الطبيعة(11) .

عندما تظل جزئية الغايات هي مضمونها الأساسي، فسوف يكون هذا التحرر مجردا، وعندما تتجه الظروف الاجتماعية إلى التعدد وتتجه الحاجات إلى أن تتفرع وتتشعب على نحو لا حد له، وكذلك الوسائل والاستمتاع عندئذ يظهر الترف، وتلك عملية ليس لها حدود كيفية مثلها مثل التفرقة بين الحاجات الطبيعية والحاجات المهذبة. وفي هذه العملية ذاتها يزداد البؤس والتبعية إلى ما لا نهاية. والمادة المطلوبة لمواجهة هذا الازدياد في البؤس تقاوم الإنسان المحتاج على الدوام، لأنها تتألف من موضوعات خارجية تحمل طابعا خاصا هو أنها مملوكة لإرادة الآخرين الحرة و تجسيد لها، و من هذه الوجهة من النظر يصبح عنادها صلبا و مطلقا.

المطلب الرابع: نوع العمل

طريق الحصول على الوسيلة الجزئية المناسبة لحاجاتنا المماثلة هي العمل، فعن طريق العمل تتكيف المادة الخام التي تزودنا بها الطبيعة على نحو مباشر، تتكيف بطريقة نوعية خاصة تناسب هذه الأعداد الهائلة من غايات العمليات المتنوعة- وهذا التغير في الشكل هو الذي يخلع على الوسائل قيمتها ويضفي عليها فائدتها، ومن هنا، فإن الإنسان في كل ما يستهلكه أيا ما كان نوعه، يهتم أساسا بما ينتجه البشر، ولهذا ترانا نقول إن منتجات الجهد البشري هي التي يستهلكها الإنسان.

ومن ناحية أخرى يكمن العنصر الموضوعي والكلي في العمل في عملية التجريد، التي تسبب تقسيم الحاجات والوسائل و تفرعها، كما تسبب أيضا تقسيم الإنتاج الذي يؤدي إلى ظهور تقسيم العمل. وعن طريق هذا التقسيم يصبح العمل الفرد أقل تعقيدا، ومن ثم تزداد مهارته في الجانب المتعلق بوظيفته مثلما يزداد إنتاجه، وفي الوقت ذاته تكتمل عملية تجريد مهارة أحد الأفراد ووسائل الإنتاج عن مهارة فرد آخر، وتجعل اعتماد الناس بعضهم على بعض، وكذلك علاقاتهم المتبادلة في إشباع حاجاتهم الأخرى عملية ضرورية- وفضلا عن ذلك فإن تجريد إنتاج شخص ما يجعل العمل آليا أكثر فأكثر حتى يتوارى الإنسان في النهاية لتحل محله الآلة(12).

- الوعي الذاتي المعرفي: صراع الحياة و الموت أو جدلية السيد و العبد

يعالج هيجل إشكالية العبد والسيد أثناء تحليله لموضوع الوعي الذاتي، واستئنافه تفكيك العلاقة الحاصلة بين الفرد وعالمه، وهو التحليل الذي بدأه في فلسفة الروح في فترة يينا(13). فالإنسان في نظر هيجل قد تعلم أن وعيه الذاتي يكمن من وراء مظهر الأشياء، وهو يشرع الآن في تحقيق هذه التجربة وإثبات أنه سيد عالمه، وهكذا يجد نفسه أمام رغبة ما، يرغب في الموضوعات المحيطة به، ويتملكها ويستخدمها، ولكنه خلال ذلك يشعر بأن الموضوعات ليست هي الغاية النهائية، بل أن حاجته لا يمكن تحقيقها إلا بالتجمع مع الأفراد الآخرين، ويقول هيجل: إن الوعي

الذاتي لا يبلغ حالة الرضا إلا في وعي ذاتي آخر(14)، وهو يفسر معنى هذه العبارة التي تبدو غريبة إلى حد ما، التي يؤسس بها إلى مناقشة علاقة السيد بالعبد، ويقوم مفهوم العمل بدور أساسي في هذه المناقشة التي يبين فيها هيجل أن موضوعات العمل ليست أشياء جامدة كما يبدو، بل هي تجسيدات حية لماهية الإنسان في تعامله مع هذه الموضوعات، إنما يتعامل في واقع الأمر مع الإنسان.

إن الفرد لا يستطيع وأن يكون ما يكون إلا من خلال فرد آخر، ووجوده ذاته ينحصر في وجوده ينحصر من أجل آخر. غير أن العلاقة ليست علاقة تعاون متآلف بين أفراد أحرار بمقدار متساو، يعملون من أجل الصالح العام في نفس الوقت الذي يسعون فيه إلى تحقيق مصالحهم ، بل على الأصح " صراع حياة أو موت"، و لا سبيل إلى وصول الإنسان إلى الوعي الذاتي، أي معرفة إمكانياته و تحقيقها بحرية، إلا بالمضي في المعركة إلى النهاية.

و هنا يمكن أن نعود إلى ماركس في بيانه عام 1844بتعميق المفاهيم الأساسية لنظريته الخاصة عن طريق القيام بتحليل نقدي لفينومينولوجيا الروح لهيجل، فوصف اغتراب العمل في ضوء مناقشة هيجل لجدلية السيد و العبد، ورأى ماركس فيه، أن عظمة هذا العمل تكمن في أن هيجل تصور الخلق الذاتي للإنسان، أي خلق نظام اجتماعي معقول عن طريق سلوك إنسان حر، على أنه عملية (التشيؤ) وسلبها، أو بتحليل أقرب هو تصور طبيعة العمل ونظر إلى الإنسان على أنه نتيجة عمله(15). و هنا يشير ماركس إلى بصيرة هيجل القوية، التي كشفت له عن أن السيادة والعبودية تنتج بالضرورة من علاقات معينة، هي بدورها تنتج في عالم متشيئ. وهكذا فإن علاقة السيد بالعبد ليست أزلية ولا طبيعية، بل ترجع جذورها إلى شكل محدد من أشكال العمل، وإلى علاقة الإنسان بنتائج عمله.

والواقع هنا أن تحليل هيجل، يبدأ بتجربة هي: أن العالم الذي يتعين على الوعي الذاتي أن يثبت بنفسه فيه، مشطور إلى مجالين متصارعين، في أحدهما يكون الإنسان مقيدا بعمله، بحيث يتحكم هذا العمل في حياته بأسرها، وفي الآخر يتملك الإنسان عمل شخص آخر ويستحوذ عليه، ويصبح سيدا بفضل نفس حقيقة التملك و الاستحواذ هذه. و يصف هيجل هذا الأخير بأنه السيد، والأول بأنه العبد. فالعبد ليس إنسان بتصرف بالعمل، بل هو ذاته عمل، وعمله هو وجوده كله.

هو يعمل بأشياء لا تنتمي إليه، بل إلى غيره، ولا يستطيع أن يفصل حياته عن هذه الأشياء، حيث أنها تكون" القيد الذي لا يستطيع أن يفلت منه. و هو واقع وقوعا تاما تحت رحمة ذلك الذي يملك هذه الأشياء. و ينبغي هنا، أن يلاحظ أن اعتماد الإنسان على الإنسان تبعا لهذا الغرض، ليس حالة شخصية، ولا ترجع جذوره إلى أحوال شخصية أو طبيعية، أي إلى انحطاط الشخص أو إلى ضعفه، بل هو أمر تتوسط فيه الأشياء.

العمل يقيد العامل بالموضوعات على نحو يجعل وعيه ذاته لا يوجد إلا على شكل أشياء و هيئتها. فهو يصبح شيئا ينحصر وجوده ذاته في كونه مستخدما، أي أن وجود العامل هو وجود من أجل آخر.(16)

العمل وفق هذا الطرح هو أداة التي تغير من هذه العلاقة. ففعل العامل لا يختف حين تظهر نواتجه، بل يحتفظ به فيها، والأشياء التي يشكلها العمل ويضفي عليها صورتها تملأ العالم الاجتماعي للإنسان، و تقوم فيه بوظيفة موضوعات العمل، ويتعلم العامل أن عمله هو الذي يبقى في العالم، وهو يرى نفسه ويتعرف عليها في الأشياء المحيطة به، وعندئذ يصبح وعيه متخرجا في عمله، وينتقل به إلى حالة الدوام. وهكذا فإن الوجود المستقل يصبح في نظر الإنسان الذي يعمل هو هذا الإنسان ذاته، ولا تعود موضوعات عمله أشياء جامدة تجعله مقيدا بأغلال أناس آخرين، بل هي نواتج عمله الخاص، وتغدو بهذا الوصف جزءا لا يتجزأ من وجوده الخاص. وإذا كان من ناتج عمله قد تموضع ، فإن ذلك لا يجعل من هذا الناتج" شيئا غير الوعي الذي يشكل الشيء عن طريق العمل، ذلك لأن هذه الصورة ذاتها هي وجوده الذاتي الخالص الذي يصبح متحققا بالفعل فيها.

ولا تؤدي عملية العمل إلى خلق الوعي الذاتي في العامل وحده، بل تخلقه في السيد بدوره، ذلك لأن تعريف السيادة هو أن السيد يتحكم في الأشياء التي يريدها بكل حرية، دون أن يشتغل على إيجادها على غرار العبد. وهو يشبع هذا النوع من الحاجة عن طريق جعل شخص آخر غيره هو ذاته يعمل، ومتعته تتوقف على تحرره هو ذاته من العمل. فالعامل الذي يتحكم هو فيه، يقدم إليه الموضوعات التي يريدها في صورة مكتملة وجاهزة لكي يستمتع بها، وعلى هذا النحو ، فإن العامل يحمي السيد من الاضطرار إلى مواجهة الوجه السلبي للأشياء، أي ذلك الوجه الذي تصبح فيه أغلالا تقيد الإنسان، ويتلقى السيد كل الأشياء على أنها نواتج للعمل، لا على أنها موضوعات جامدة، بل على أنها أشياء تحمل طابع الذات التي اشتغلت من أجل إنتاجها. وعندما يتعامل السيد مع هذه الأشياء على أنها ملكه الخاص، فهو في الواقع يتعامل مع وعي ذاتي آخر هو وعي العامل، أي الموجود الذي يصل من خلاله إلى إشباع حاجته، وعلى هذا النحو يجد السيد أنه ليس موجودا من أجل ذاته يتصف بالاستقلال، بل هو أساسا يعتمد على وجود آخر، أي على جهد ذلك الذي يعمل من أجله.

يصف هيجل هذا النوع من التفكير على أنه نوع محدد من أنواع الوجود، فعبر التفكير نكون أحرارا بما أننا لسنا الآخرين، بل نظل ببساطة في اتصال دائم بذواتنا فحسب، وتكون عملية الفهم التي أقوم بها عملية تدور داخل ذاتي. هذا التفسير للحرية، يبين أن هيجل يربط هذا المفهوم الأساسي بالمبدأ السائد في شكل معين للمجتمع. فهو يقول أن الحر هو من يظل في علاقته مع الآخرين بقدر ما يظل مع نفسه. فالحرية اكتفاء ذاتي واستقلال عن كل ما هو خارجي.

والحق أنه إذا لم تكن الحرية تنحصر إلا في الاكتفاء الذاتي التام، وإذا كان كل شيء ليس ملكي كلية، أو ليس ذاتي يقيد حريتي، فعندئذ لا يمكن أن تتحقق الحرية إلا في التفكير، ومن هنا ينظر هيجل إلى الرواقية، على أنها الشكل التاريخي للحرية الواعية بذاتها. إذ أن طريقة الحياة الرواقية قد تغلبت على كل القيود التي تنشأ في المجتمع والطبيعة،

يقول هيجل: إن ماهية هذا الوعي هي أن يكون حرا على العرش وكذلك في الأصفاد، من خلال كل ألوان الاعتماد التي تلحق بوجوده الفردي(17) .

إذن، لا يزال الوعي ينظر إلى الموضوع في مرحلة الرغبة، على أنه شيء طبيعي لا حياة له كالطعام مثلا. فالأنا لم يصل بعد إلى وجود الذوات الأخرى في العالم.

فموضوعه منذ بداية تطوره حتى هذه اللحظة هو أشياء لا أشخاص، وبالتالي فإن موقفه هو موقف الأنا واحدية إن صح التعبير، فلا شيء يوجد في العالم سواه، فقط هو والأشياء الطبيعية التي تدور في فلكه. ولقد أدركت الذات هذه الأشياء على أنها ليست من حيث الأساس سوى ذاتها، و سعت في مرحلة الرغبة إلى تدمير أي مظهر من مظاهر الاستقلال، وتتعرف في المرحلة الجديدة التي وصلنا إليها من مراحل الروح أخيرا، على وجود الذوات الأخرى في العالم. فموضوعها الآن ذات أخرى، والروح ترى نفسها الآن، لا في موضوع فريد، بل في ذات أخرى تشبهها. ولما كانت الذات الأخرى هي صورة لنفسها، وما دامت في هذه الذات الأخرى لا تزال ترى نفسها، فهي الآن لون من ألوان الوعي الذاتي، وما دامت الآن تعرف ما لم تعرفه من قبل، أعني وجود الذوات الأخرى، فهي لذلك تسمى الوعي الذاتي المعرفي.(18) وهكذا يكون الإنسان دوما حرا لأنه ينسحب دواما من حركة الوجود، ومن الفعل فضلا عن الانفعال إلى الماهوية المجردة للفكر. وهيجل ينتقل إلى القول أن هذه ليست هي الحرية الحقيقية ، وما هي إلا المقابل العكسي لعصر من الخوف والعبودية الشاملة، وبذلك ينبذ هذا الشكل الزائف للحرية.

يقول هيجل< *الوعي بالذات يواجه وعي آخر بالذات. وأنه ليمثل له وافد من خارج، ولهذا معنيان:*

أن الوعي بالذات قد فقد نفسه، لأنه يرى نفسه كماهية، بهذا ألغى الآخر لا يراه كأنه أيضا ماهية، وإنما يرى نفسه هو فيه، ومنه ينتج معنى مزدوج ثان، أ- عليه أن يشرع في محو الماهية الأخرى المستقلة (المكتفية بذاتها)، حتى يكتسب يقينه بنفسه كماهية.

ب- وأنه يشرع بذلك في محو نفسه، فما هذا الآخر إلا إياه، هذا المحو المزدوج لآخر ويته المزدوجة المعنى، يعود إلى نفسه مزدوج المعنى.

2- يسترجع نفسه بهذا المحو أو يصير مساويا لنفسه من جديد بعد أن ألغى آخر ويته>(19).

فالوعي بالذات لا يواجه الموضوع في صورته الأولى، كموضوع مجعول للرغبة وحسب، بل الموضوع الآن، موضوع مستقل قائم بذاته.

وما يستطيع الوعي بالذات حياله شيئا، إلا أن ينطاع له من تلقائه، وعليه تقوم الحركة فقط في الحركة المزدوجة الصادرة عن الوعيين بالذات، كلاهما يرى الآخر يصنع ما يصنع كلاهما يأتيه ما يريد أن يأتيه الآخر(20).

لكن كيف تم استنباط هذه المرحلة من مراحل الروح؟.

لما كان كل تغير يظهر في دائرة الفينومينولوجيا على أنه، تغير في الموضوع لا في الذات بالانتقال، سوف يكون انتقالا من موضوع الرغبة إلى الموضوع الجديد، وهو الذات أو الذوات الأخرى. وسوف نجد أن الموضوع الفيزيائي للرغبة، قد تحوّل إلى ذات واعية وقد يبدو ذلك خياليا، ولكن إذا أدركنا طبيعة العملية التي يسير عليها هيجل هنا، فسوف يزول هذا المظهر الخيالي الغريب، ذلك لأننا عرضة لأن ننسى دائما أن التحول هنا، تحول منطقي فحسب، و ليس تحولا زمانيا. و المقصود بهذا التحول، هو أن فكرة ذات أخرى موجودة ضمنيا في فكرة الموضوع المرغوب، و يمكن أن تستنبط منها استنباطا منطقيا.

إن وجود الرغبة أمر مألوف، لكن لكل إنسان بوصفه واقعة حقيقية، وما يحاول هيجل أن يفعله هنا هو أن يكشف عن الطابع الكلي للرغبة، أعني عن ماهيتها وطبيعتها المختفية، فهو يحاول الآن، أن يبرهن على أننا سوف نجد، إذا ما فهمنا الطبيعة الداخلية الجوهرية للرغبة أنها تتضمن وجود فكرة أبعد، هي وجود وعي آخر، وعي الذات التي ترغب.

وهذه الخطوة في البرهان التي يصعب تتبعها، لا سيما فكرة "ما ينفي نفسه يصبح وعيا" . فالفكرة هي أن الوعي هو ما يخرج من نفسه La conscience est ce qui sort de la même ، بحيث يصبح موضوعا لنفسه و لذاته، وهو بالتالي يحدث تميزا داخل ذاته، بحيث يظهر من ذاته آخر، أي موضوعا.

فالموضوع عندئذ هناك خارج الروح، لكنه لا يزال من الضروري أن يصبح معروفا، لكن الذات بنفس الفعل الذي تقوم به لمعرفته ترده مرة أخرى إلى ذاتها، وبالتالي تلغي التمييز الذي صنعته.

وهي حين تلغي التمييز، تلغي فيه آخرية الآخر، أي أنها تنفي الآخر هو أيضا ذاتها، فإنها بالتالي تنفي ذاتها، وحين يصل موضوع الرغبة إلى نفي ذاته، فإنه يصبح بهذه الطريقة وعيا، وهكذا يتحول الرغبة إلى ذات أخرى واعية، ويكون لدينا عندئذ: الوعي الذاتي المعرفي.

ولكن على الرغم من أن الذات مضطرة الآن إلى الاعتراف بوجود الذوات الأخرى، فإننا ينبغي ألا نفترض أنها تقبلهم في الحال في عالمها.

إن هدف الذات في الوقت الحاضر، أن ترى في نفسها الوجود المستقل الوحيد، و أن تدمر أي استقلال يزاحمها، والذات الأخرى لمجرد أنه ذات، تزعم لنفسها استقلالا مماثلا للذات الأولى، وبالتالي تحاول كل منهما أن تدمر الأخرى، حتى تحتفظ لنفسها بالشعور بأنها الحقيقة الواقعية كلها، ويؤدي ذلك إلى صراع بين الحياة والموت Conflit entre la vie et la mort.

لكن الصراع بين المجتمعات بحسب هيجل ليس هو العنصر الوحيد في الوجود، فبعده مباشرة يأتي الهدوء والتوافق والتصالحréconciliation ، كعنصر نقيض للعنصر الأول وكمكمّل له في الوقت ذاته، وهنا يتصالح

الأفراد ويتبادلون الاعتراف يبعضهم بعضا. ومن هذا الاعتراف والتداخل تنشأ العلاقات الاجتماعية وتخلق المجتمعات ومن ثم تنشأ الحياة ذاتها بوصفها تتويجا ديالكتيكا، لوجود الأفراد المستقلين ذاتيا والمتكاملين انطولوجيا، وهذا هو بذاته ما يسميه هيجل بجدليّة السيد والعبد(21)Dialectique du maître et l'esclave . يقول هيجل< *أما بيان الوعي – بالذات لذاته من جهة ما هو التجريد الخالص، فإنما يقوم على بروزه كنفي محض لوجهة الموضوعي، فكل طرف إنما ينزع إلى موت الطرف الآخر. لكن بذلك يمثل أيضا الفعل الثاني، أي الفن الذي تأتيه الذات بنفسها، لأن الأول إنما ينطوي على المجازفة بالحياة الخاصة التي له. و عليه، فالعلاقة بين الوعيين- بالذات، إنما تتعين على نحو أنهما يمتحنان نفسيهما، فيمتحن كل منهما الآخر، عبر الصراع الحياة من أجل الموت، و لا بد أن يمضيا في هذا الصراع، لأنه لا بد لهما أن يرفعا إلى مصاف الحقيقة، و إنه لعبر المجازفة بالحياة* وحدها تمتحن الحرية La liberté est examinée (22)> .

كائن يجازف بحياته حتى يظهر على أنه ليس مجرد كائن حي فقط، وإنما هو وعي بالذات، كائن معترف به ومقر له بكينونته. يلزم الغير بأن يعترف له بهذه الصفة، ذلك لما ثبت منه أنه بغير المجازفة بالحياة لا سبيل إلى الحفاظ على الحرية(23). وهكذا، فكما أن الحياة هي الوضع الطبيعي للوعي، فكذلك الموت أيضا هو النفي الطبيعي للوعي وبالتالي للحياة، نفي يحرم الوعي من الطرف الآخر الضروري للاعتراف به. لذلك فالوعي الأول، وإن هو كتبت له الغلبة في هذا الصراع، لا يعمد إلى قتل غيره. إذا فكيف له أن يفعل ذلك وهو شرط وعيه؟. والغير يفضل حياة العبودية على موت الحرية، أي بفضل الحياة وإن عدمت الحرية وإنه ليهاب الموت هيبة شديدة، وإنه ليخاف الموت حتى يوقفه هو من الموت على الموت.

أما السيد فشأنه أن يقول: إن الموّت في عز خير من الحياة في ذّل. فالأول وعي عبد خادم وثاني وعي سيد حر، هذا وعي بالذات من أجل الذات وبواسطة الغير، وذاك وعي من أجل الغير بواسطة الذات.

إن الفرد الذي يخاطر بحياته ويغامر بها، لا يقوم بأكثر مما قام به الأخر، فهو يسعى إلى موت الآخر تماما مثلما أن الآخر يريد له المثل. إن ماهية الفرد تمثل له باعتبارها آخر وبالتالي فهو مطالب بأن يبطل وجوده هذا خارج ذاته. وهنا نلاحظ وكأن تصرف الوعيين بالذات مرسوم لهما مسبقا، حيث يثبت كل وجوده عن طريق صراع الحياة والموت(24).

إن وعي السيد، سيجد إذا نفسه أمام الشيء الطبيعي من حيث هو موضوع للرغبّة، كما يجد نفسه أمام وعي العبد من حيث هو وعي، تعد الشيئية سمته الأساسية، لكن وجود السيد أمام الشيء الطبيعي مسلكا نافيا ويبطله. لكن الشيء في الوقت نفسه، شيء مستقل بالنسبة إليه فهو أعجز من أن يتوصل إلى القضاء عليه وإعدامه، ولا يملك سوى تغييره بفضل عمله(25).

يقول هيجل< *إن الوعي- بالذات، في بادئ آمره كونه لذاته بسيط، و مساو لذاته عبر صد كل مغاير عن ذاته، فماهيته و موضوعه المطلق إنما هما الأنا(السيد). أما ما هو مغاير بالنسبة إليه موضوعا جوهري، و موسوما بطابع السلبي(العبد). لكن الآخر هو أيضا وعي- بالذات وعيات منغمسة في الكينونة التي للحياة، لأن الموضوع الكائن قد تعين ها هنا كحياة، لكنها وعيات لم يستكمل بعد الواحد منها حيال الآخر الحركة التي للتجريد المطلق*>(26).

ويقول أيضا< *لكن هذا الامتحان بواسطة الموت، إنما ينسخ كذلك الحقيقة التي كان ينبغي أن تنبثق منه، لأنه كما تكون الحياة الوضع الطبيعي للوعي، والقيمومة الذاتية من دون السالبة المطلقة، كذلك يكون الموت النفي الطبيعي لعين الوعي، و لا ريب أن ما يتصيّر عبر الموت، إنما هو الإيقان من أجل الطرفين، قد جازفا بحياتهما، يتضح للوعي – بالذات من هذه التجربة، أن الحياة تكون عنده جوهرية، جوهرية الوعي- بالذات الخالصة و عند الوعي- بالذات الذي بلا توسيط يكون الأنا البسيط، الموضوع المطلق الذي هو التوسيط المطلق*>(27)

فوعي العبد، وعي يغير الأشياء و لا يستمتع بها، أي ينفيها مطلقا على نحو ما يفعله السيد الذي يستهلك، ما هيأه العبد وجهده.

فعمل العبد، هو عنوان وعيه الذاتي، و الذي يعمل على بعث الحياة في الأشياء، يحقق في النهاية رغبات السيد الأولية، كما أن الأشياء التي يفعل فيها بقدراته الخاصة تتملص من سيطرته إلى سيطرة الآخر المواجه له(28). و لكن إذا ما نحن نظرنا إلى العبد وجدناه مر بتجربة وجودية مريرة، تجربة الرهبة crainte من نقد الحياة و الرغبة في الحفاظ عليها، أي تجربة الجزع من الموت، لا الإقدام عليها. و في النهاية فإن العبد الذي خسر الصراع حفاظا على الحياة، و رضي أن بأن يكون عبدا لارتباطه الشديد بالطبيعة من أجل توفير الأشياء التي يرغب فيها السيد و تكريسها للاعتراف به، هذا العبد هو الذي سيصبح الإنسان التاريخي و الإنسان الحقيقي، و بعبارة كوجيف Kojève ، أنه قد أخضع العالم الطبيعي له، لأنه فضّل الحياة. أما السيد الذي عرّض حياته للخطر، فقد انتصر على العالم الطبيعي و بالتالي على العبد. فالسيد قد قبل الموت عن وعي، و العبد فقد رفضه هو الآخر عن وعي(29).

السيد هو القدرة التي تغلب تلك الكينونة، فلما كان هو القدرة القاهرة للكينونة، وكانت الكينونة القوة القاهرة للآخر، فإن الغلبة في هذا القياس تكون للسيد على هذا الآخر، كذلك يتصل السيد بتوسيط بالشيء عن طريق العبد، أما العبد فيتصل أيضا من جهة ما هو بالجملة وعي بالذات، بالشيء على نحو سلبي فينسخه، إنما يكون بالنسبة إليه و في الحين ذاته قائما برأسه، و لهذه العلة فإنه ليس بوسع العبد أن يأتي من خلال النفي الذي له على الشيء.

أما السيد، فيصير عنده على العكس، هذا الاتصال الذي في الحال بمعية التوسيط، كأنه صرف للشيء عينه، أو يصير استمتاعا، فالذي لم تكن الرغبة قد بلغته، يبلغه السيد، أما السيد الذي يتوسط العبد بينه و بين الشيء، فلا يقترن من خلال ذلك، إلا بالقيمومة الشيء، فيتمتع به محض استمتاع(30).

ولكن سرعان ما يتضح، أنه إذا ما دمرت إحدى الزوايا الأخرى بالموت، فسوف تلغي موضوعها الخاص و تؤدي إلى تناقض جديد، لأن الوعي الذاتي هو وعي ذاتي لسبب واحد، هو أنه حين يتأمل الذات الأخرى، فإنه يتأمل نفسه، ومن هنا فإن تدمير الذات الأخرى سوف يكون تدميرا لذاته في الآخر، وهو حين يفعل ذلك، فإن الوعي الذاتي يحطم نفسه و يناقض بذلك، بل ويحبط مسعاه الخالص، في أن يكون الوعي الذاتي الوحيد. و لهذا تراه بدلا من أن يدمر الذات الأخرى بالموت، يحاول الآن أن يحطم فحسب كيانها المستقل، عن طريق جعله يعتمد عليه اعتمادا مطلقا.

إذ تظهر هذه النتيجة عبر التاريخ في نظام الرق Système de l'esclavage ، حيث نجد السيّد كما رأينا هو صاحب الوجود المستقل ، بينما يهبط العبد إلى مستوى الشيء.

يلاحظ هيجل أنه في نظام السيادة و العبودية، تنبثق البدايات الأولى للحياة الاجتماعية للإنسان، فهي تعتمد على القوة، و لهذا تبدأ المنظمات الاجتماعية من القوة، و هذا لا يعني على كل حال أن المجتمع يقوم على القوة، و أنه يتخذ الفلسفة المثالية بصفة عامة. فليست القوة سوى البداية الخارجية للدول لا مبدأها الباطني الجوهري.

الهوامش:

(*) في هذا التحليل، لا يقصد هيجل أبدا تشييد الحرية و ممارستها فوق المجتمع و بعيد عن الروابط الاجتماعية، أو أن المثل الأعلى للحرية هو الهروب من المجتمع و التقوقع داخل الذات مثل الحكيم الرواقي الذي اعتقد أن السعادة يمكن أن تتحقق بقطعة خبز و جرعة ماء، فالحرية الرواقية كما يرى هيجل هي حرية سلبية تقتصر على معارضة الناس و الفرار من العالم المعيش، حينها يتوهم المرء أنه حر في جميع الظروف سواء كان متزعما على العرش أو مكبلا في الأصفاد. أما الحرية الحقيقية لا نصل إليها في صورة الأنا ، بل في صورة نحن كما تتحقق بالفعل في حياة الأمة.

(1) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ ج 2، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر و التوزيع (دط) ص 49.

(2) المصدر نفسه ص 49 .

(3) المصدر نفسه، ص50.

(4) هربارت ماركيوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فواد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص 188

(5) المرجع نفسه ص 189

(6) هاربرت ماركيوز،المرجع نفسه ص 190.

(7) المرجع نفسه ص191

(8)هاربرت ماركيوز، المرجع نفسه ص 195 .

(9)هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة 1996 ص 439.

(10) الذي نشر كتابه " ثروة الأمم" عام 1776. و الثاني ح.ب ساي. يقصد بهم هيجل ثلاثة علماء اقتصاد كلاسيكيون: الأول هو آدم

(11)هيجل: فلسفة الحق، المصدر السابق ص440.

(12) من الواضح هنا، أن هيجل يقصد نظرية جان جاك روسو(1712-1778) القائلة: بأن الإنسان في هذه الحالة الطبيعية الأولى كان متوحدا في الغاب لا يعرف أهله، و لا صناعة و لا فضيلة و لا رذيلة و كان يحصل بسهولة على وسائل إشباع حاجات الطبيعية.

(13) هيجل، أصول فلسفة الحق، المصدر السابق 444 .

(14) هربرت ماركيوز، العقل و الثورة ، المرجع السابق، ص 126.

(15) هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي المنظمة العربية للترجمة، ط1، 200 بيروت ص137.

(16) هربرت ماركيوز، العقل و الثورة ، المرجع السابق، ص 127.

(17) هيجل، فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص 193.

(18) ولتر ستيس، هيجل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع- ط3 2005 بيروت ص40.

(19) هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر و التوزيع 1981 ص157.

(20) المصدر نفسه ص 158.

(21)عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم –ناشرونط1 2007 ص 213.

(22) هيجل، فنومينولوجيا الروح، المصر السابق ص271.

(23) Hegel , La Phénoménologie de L'esprit, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite 01vols paris, Aubier Montaigne 1939 p142

(24) Alexandre Kojéve : Alexandre Kojéve : Introduction à La Lecture de Hegel, Leçons sur L'Esprit professées de 1933 à 1939 à L'Ecole des Hautes études Réunies et publiées par Raymond Queneau , éditions Gallimard 1947 p17

(25) Hegel : La Phénoménologie de L'esprit. p 146.

(26) هيجل: فنومينولوجيا الروح، المصرالسابق ص270.

(27) المصدر نفسه ص272.

(28) عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، المرجع السابق ص232.

(29) Alexandre Kojéve : Introduction à La Lecture de Hegel p54.

(30)هيجل. المصدرالسابق ص274.