إحياء الهيجلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة ألكسندركوجيف نموذجاً

Revival of Hegelianism in Contemporary French Philosophy Alexandre Kojève as an Example

مماد كريمة[1*]، أ. د مونيس بخضرة [2]

[1] مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها ،جامعة أبوبكر بلقايد تلمسان ،(الجزائر)

karima.mammad@univ-tlemcen.dz

[2] مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها ،جامعة أبوبكر بلقايد تلمسان ،(الجزائر)

mounisz@live.fr

تاريخ الاستلام: 2024/03/05 تاريخ القبول: 2024/03/31 تاريخ النشر: 2024/04/24

ملخص: ظلت الفلسفة الهيجلية ولا تزال تلهم العديد من المراجع الفلسفة المعاصرة ، فهي فلسفة بدأت مع التزامات صاحبها هيجل في قراءة قضايا عصره وبعض القضايا التي تخص المشاهدة الإنسانية والأنطولوجية، وتتجلى مركزية الفلسفة الهيجلية في الفلسفات العالمية تعود لشموليتها ولنسقها وهي سمة تقتصر فقط على بعض الفلسفات والتي جعلتها فلسفات استثنائية في تاريخ الفلسفة. فلسفة فكرت في الوجود وفي الفن والمنطق والتاريخ والسياسة وفي قلق الأنوار والحداثة، وفي ذاتها كآخر الفلسفات.،أخذت فلسفة هيجل منحى أخر في الفكر الفرنسي المعاصر وذلك ناتج عن قراءة ألكسندر كوجيف المعنون ب فينومينولوجيا الروح حيت تطرق فيها إلى العديد من القضايا والمسائل الفلسفية العويصة التي عالج فيها مسالة الروح، المعرفة المطلقة، الدين، جدلية العبد والسيد نهاية التاريخ، مما ساهم في شرح وادخال الفلسفة الهيغلية الألمانية إلى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وجعل له تابعين وقراءة فرنسين جدد.

كلمات مفتاحية: كوجيف، الفينومينولوجيا، الدين، الروح، جدلية السيد والعبد.

Abstract: Hegelian philosophy continues to inspire many contemporary philosophical references, as it is a philosophy that began with the commitments of its owner Hegel in reading the issues of his time and some issues related to human observation and ontology,.The centrality of Hegelian philosophy in world philosophies is due to its comprehensiveness and consistency, a trait that is limited to only some philosophies, which made them exceptional philosophies in the history of philosophy. A philosophy that thought about existence, art, logic, history, politics, the anxiety of enlightenment and modernity, and itself as the last of the philosophies.Hegel's philosophy took another turn in contemporary French thought as a result of Alexandre Kojève's Phenomenology of Spirit, in which he dealt with many difficult philosophical issues and questions, including the question of the soul, absolute knowledge, religion, the dialectic of slave and master and the end of history, which contributed to explaining and introducing German Hegelian philosophy to contemporary French philosophy and made him a new French follower and reader.

Keywords: Kojève, Phenomenology, Religion, Spirit, Master-Slave Dialectic.

* المؤلف المرسل

1.مقدمة:

تعتبر الهيجلية حلقة وصل ونقطة بداية الفلسفات المعاصرة بما فيه من أفكار ومبادئ فكرية فلسفية، ألزمت شعبها وبطريقة غير مباشرة من الغوص في أعماق التيار الهيجلي والتي تتميز عن باقي الفلسفات الأخرى بقوة وغزارة مجالها الفلسفي التي يضم مختلف الفلسفات التي سبقته خاصة الإغريق. إذ نجد أن الفلسفة الهيجلية على أنها منعطف بين الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة، وهذا ما أحدث القطيعة مع تاريخها، حيث ساهمت في تشكيل فكري عبر مستويات ومجالات مختلفة مرموقة بالأطر الثقافية والفلسفية في إنتاج أهم المبادئ والأفكار الخاصة بها، ولعلّ هذا ما جعلها متميّزة عن باقي الفلسفات السابقة. ومن بينها الفلسفة الفرنسية وأن ما يبرر صدق ما أنجزته هذه الأخيرة، هذا ما أدى إلى ظهور فلاسفة نخص بالذكر الفيلسوف الفرنسي روسي الأصل **"ألكسندر كوجيف"** ومن هنا نطرح التساؤلات الآتية: **من هو ألكسندر كوجيف؟ كيف استطاع كوجيف إحداث تغيير في الفلسفة الفرنسية من خلال فلسفة هيجل؟ وكيف قام كوجيف بقراءة هيجل؟ وماهي معالم قراءة كوجيف لهيجل؟**

2. ألكسندر كوجيف: ALEXANDRE KOJÊVE

من بين أهم الفلاسفة التي أنجبتهم الفلسفة القارية، نخص بذكر الفيلسوف الفرنسي ألكسندر كوجيف من مواليد 1902توفي 1968 حيث أنه قام بإدخال الهيغلية الألمانية إلى فرنسا والعمل على شرحها والتوسع فيها من خلال كتاب فينومينولوجيا الروح لهيجل، وهذا ما جعل له تابعين وقراء عرفوا بالهيجلين الفرنسين الجدد امثال جان هيبوليت وجان فال وفر نسوا شاتلي.

قدم كوجيف مجموعة من المحاضرات في باريس تطرق فيها إلى العديد من القضايا والمسائل الفلسفية التي عالجها هيجل ومن بينها الرغبة والاعتراف جدلية السيد و العبد ونهاية التاريخ ....الخ[1].

لقد كانت قراءة كوجيف تعبيرا عن هذا الحاضر الذي منح شكلا جديدا مغايرا لشكل حضور فلسفة فينومينولوجيا لهيجل، وهنا تكمن قوة تفلسف وتبلور تصوراته للعالم وفق ما يستدعيه الحاضر في اضفاء تأويلات جديدة قادرة على إضاءة حركة الفكر والتأثير وضرورة الفكر حاضرا ومستقبلا.

3. ظهور هيجل في فرنسا:

إن اسم هيجل لم يكن مجهولا تماما في فرنسا في القرن العشرين، لكنه ظل اسما مهملا في الخطاب الأكاديمي والواقع أن اعماله التي كانت تقرئ خاصة في القرن التاسع عشر، في ضوء اتهام غامض أدى إلى صراع بين القوميتين الفرنسية والألمانية، أثناء الحرب الفرنسية الروسية 1870. لم يكن النظام الهيغلي

غريبا على "كوزان" الذي أتيحت له فرصة لقاء هيجل، ولكن على الرغم من أن مقدمات مختلفة كانت قد خصصت له بعد وفاته بفترة وجيزة فإن الكتابات الاكاديمية الأولى التي تناولت بعض أجزائه بشكل مكثف لم تبدأ في الانتشار حتى نهاية القرن التاسع عشر.

يقترح ألكسندر كوريه عدة أسباب لصعوبة استقبال فكر هيجل في فرنسا في ذلك الوقت ومن بينها:

أولا: لم يكن من الممكن فهم مناهضته للميتافيزيقا.

ثانيا: بدت الرغبة في استخدام فلسفة الطبيعة لبناء علم جديد غير معقولة، وعلاوة على ذلك لم يكن مفهوم فلسفة التاريخ مقبولا في جو فكري تهيمن عليه النظريات التاريخية.

ثالثا: لم يكن من السهل تبني الطريقة التي تناول بها هيجل المؤيد لاختيار المشاكل الدينية في فرنسا التي كانت كاثوليكية في العمق[2].

لم يظهر اسم هيجل في المجلات الفلسفية وفي الكليات الفلسفة الفرنسية إلا في القرن العشرين على راس "فيكتور دلبوس" في جامعة السوربون وكتابات شارل اندرلر في كوليج دو فرانس والندوة التي عقدها ألكسندر كوريه في المدرسة العليا للدراسات حول الفلسفة الدينية عند هيجل، كما أن النص الذي أثار اهتماما متجددا بالفكر الهيغلي يعود أيضا إلى عام 1929 وهو كتاب الضمير في فلسفة هيجل لجان قال الذي قدم قراءة وجودية لفينومينولوجيا الروح.

لكي نفهم الأسباب التي جعلت ندوة كوجيف تقطع مع القرارات السابقة لهيغل في فرنسا، لابد من العودة إلى تحديد المصادر التي استقى منها المثقفون الأخرون، الذين كان على اتصال بفكر هيجل قبل الثلاثينات.

فالنصوص التي ظهرت مترجمة إلى الفرنسية، كانت قليلة العدد وغير مكتملة وغير مترجمة، وكان محرر هذي النصوص فيلسوف إيطالي هو أوغست فيها الذي جعل من عرض الأرثوذكسية الهيغلية وتعميمها مهمته الفكرية الوحيدة وعلى وجه الخصوص، قام بترجمة بعض الأحياء المعزولة في الموسوعة الفلسفية، لكن معظم المعلقين الفرنسين اعتبروا عمله غير مكتمل.

فقد رأى ألكسندر كوريه في فيرا تلميذا أكثر مما كان كفؤا بينما رأى جورج كانغويلهم أن عمل فيرا السابق لم يتمتع إلا برصيد محدود لقد كان عملا مؤقتا ولقد التحق قبل ذلك بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا حيت كان كوجيف يترجم العمل بنفسه ويعلق عليه إلا أن تفسيراتهما اختلفت من حيت المنهج والأهداف النقدية[3].

بالفعل كان كوجيف قد استقى من تعاليم سلفه ودفعها إلى تناقض في نتائجها في الترجمة التفسيرية الفينومينولوجيا ومفهوم نهاية التاريخ وفي ظل تاريخية المطلق الهيغلي الذي اقترحه كويريه الذي رأى فيه عمليه تأكيد حدائق يرتبط المطلق بزمانية الإنسانية بوصفه صيرورة[4].

فإن رحلة الروح هذه التي ما أن تكونت كمعرفة مطلقة حتى عادات إلى عهد الطبيعة، حيت لم يعد هناك مكان لا للإنسان ولا للفلسفة، كانت بالنسبة إلى كوجيف أحد مفاتيح قراءة الفينومينولوجيا والعالم التاريخي من خلال الحربين العالميتين، حيت يتم تقديم نهاية التاريخ، والذي اعتبره هيغل انجاز التطور التاريخي لمسار الإنسانية.

وحسب كوجيف لم يكن سوى امتداد في الفضاء للقوة الثورية العالمية التي تحققت في فرنسا.

بالنسبة لكويريه، فإن رحلة الروح التي ما ان تكونت كمعرفة مطلقة حتى عادت إلى عهد الطبيعة، حيت لم يعد هناك مكان لا للإنسان ولا للفلسفة كانت بالنسبة لكوجيف أحد مفاتيح قراءة الفينومينولوجيا والعالم التاريخي في أعقاب الحربين العالميتين، يبدو أن كوجيف قد بدا مشروعه لعالم ما بعد الفينومينولوجيا في أوساط مثيرة للجدل في مقدمة كتابه مقدمة لقراءة هيجل حيت يتم تقديم نهاية التاريخ كإنجاز لا جدال فيه والذي اعتبره هيجل انجازا للتطور التاريخي لمسار الإنسانية والذي لم يصل إلى الوعي إلا بفضل هيجل .أن ما حدده هذا الحدث حسب كوجيف لم يكن سوى امتداد في الفضاء للقوة الثورة العالمية التي تحققت في فرنسا على يد روبيسر نابليون.

إذا كان المسار الجدلي للروح كموضوع وليس كبديل في الواقع، مضمون من خلال العمل النفي الذي يقدمه من اجل فصل الطبيعة والإنسان ومن تم إعادة اكتشاف العلاقة المتبادلة بينهما في المطلق، فإن الكشف على هذا الأخير لا يمكن أن يتم إلا في الخطاب الذي ينتجه الإنسان من التحولات التي يجربها داخل المستند الطبيعي[5].

4.علاقة كوجيف بهيجل:

تعد العلاقة بين "كوجيف" و "هيغل" علاقة أساسية قوامها الهيغلية، حيث ركز على جدلية العلاقة بين السيد والعبد وعلى فكرة نهايــة التاريخ. ومن خلال هذا نطرح التساؤل الآتي: كيف تنشأ العلاقة بين السيد والعبد انطلاقا من وجهة نظر هيغل؟

يذهب هيغل إلى أن الرغبة في نيل الاعتراف والتقدير Recognition هي محرك التاريخ فهي التي تدفع البشر إلى الدخول في عراك حتى الموت، يسعى فيه كل فرد لنيل اعتراف الآخر بآدميته فإن حدث وأدى الخوف الطبيعي من الموت يأخذ المتصارعين إلى الخضوع نشأت علاقة السيد والعبد، غير أن العلاقة بينهما

أخذت أشكالا متنوعة في كافة المجتمعات، في نهاية الأمر إلى إشباع الرغبة في نيل الاعتراف والتقدير لدى السادة والعبيد، فالعبد لم يكن معترفا به بوصفه إنسانا، كما أن الاعتراف الذي كان يحظى به السيد كان ناقصا، وفي رأي "هيجل" أن التناقص المتأصل في العلاقة بين السادة والعبيد يمكن التغلب عليه في نهاية المطاف نتيجة الثورة الفرنسية التي جعلت عبيد الماضي سادة أنفسهم ورسّخت مبادئ السادة الشعبية، ومبادئ القانون، وحلّ محلّ الاعتراف غير المتكافئ في العلاقـة بين السيد والعبد وهكذا يؤكد "هيغل" أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بهذا الاعتراف الذي يرضي البشر وهو اعتراف بقدرهم وكرامتهم ومنزلتهم[6].

يعتبر ألكسندر كوجيف أن العلاقة مع الآخر دائما علاقة صراع ومن هنا يوجهنا التساؤل الآتي: هل علاقة الأنا بالغير هي علاقة صداقة أم صراع؟

-إن العلاقة بين الأنا والغير في نظر كوجيف أو العلاقة بين السيد والعبد لا تتأسس أو تقوم على مبدأ الطبقة المحبة للتعايش، بل على مبدأ الهيمنة حيث يسعى كل طرف إلى انتزاع الاعتراف بذاته من طرف الآخر، ولكن الموت الفعلي من منظور "كوجيف" لا يحقق هذا الاعتراف وإنما تحققه استسلام أحد الطرفين بتفضيله للحياة على الموت وبذلك تنشأ العلاقة الإنسانية الأولى: علاقة السيد والعبد وهي العلاقة المولودة للأنـا لوعـي الذات والغير وعي ذات للآخر في آن واحد والمعركة للتاريخ البشري.

لا يرى "كوجيف" أن فصل السيد والعبد مجرد تعبير عن بنية الوعي ولكن الفصل الذي تتمركز حوله كل فينومولوجيا الروح. إن كوجيف يصل في نهاية تأويله إلى القول بأن السادة تعيش مأزق تاريخيا في حين أن العبودية هي حاملة لواء التقدم التاريخي لسبب بسيـط. وهو أن العبد يمنح علاقة مباشرة مع العالم لأنه يعمل، أما السيد فإنه يستهلك فقط ما ينتجه العبد ولا يتصل بالعالم إلا عن طريق العبد، إن "كوجيف" يرى أنه إذا كان الصراع الأول بين السيد والسيد قد فتح أبواب التاريخ، فإن الصراع الثاني بين السيد والعبد سوف ينهي التاريخ، إن العبد سيبقي حريته ويطالب السيد بالاعتراف بها. إن كوجيف يرى في نهاية التاريخ نهاية مفهوم الإنسان.

إن نشر فكر "كوجيف" الفلسفي الجديد تحت اسم هيجل وفق إجراءات فعالة ومن خلال كتاب المقدمة لقراءة هيجل، نستخرج المفاهيم الأساسية لفكر كوجيف وهي: أنثروبولوجيا الرغبة-نظرية نهاية التاريخ وأخيرا نظرية التناهي:

-أنثروبولوجيا الرغبة: هي عبارة عن موضوع تعرض السلبية الديالكتكية، إن الأنثربولوجيا الهيقلية هي لاهوت مسيحي معلمن، يجعل الله أقل من جوهر متعالي ولا نهائي أكثر من كونه إنسان في العالم، أي روحا مطلقا محدودا يتجلى بالعقل الخطابي (اللوقوس) ويفني العالم الطبيعي بحكم فعل النفي الذي يحمله

كموت يحي حياة إنسانية في الواقع بإدخال فكرة الموت تتحول اللاهوتي إلى أنثربولوجيا، وهذه الأنثروبولوجيا تستطيع في النهاية أن تعطي مفهوما شاملا لتاريخية الإنسانية دون أن تجعل من الموت شيء بل موضوعا لتأمل بنسبة للإنسان من خلال إدراك للوعي الذاتي الذي هو نفسه يعترف بنفسه كحكيم، أي كإنسان راضي عن نفسه[7].

فينومينولوجيا الروح اختزلها كوجيف إلى أنثروبولوجيا الثنائية الديالكتكية على عكس ثنائية ديكارت لا تؤدي إلى الربوبية بل الحاد ديالكتكي الطبيعة مرفوض جدليا أي مؤقت وجود الإنسان مظهر الشخص لا يتحدد باي شيء في الطبيعة لا يوجد مثل هذا الهدف أن تلد كائن عقلانيا سيكون هذا هو الإيمان بالله أم وحدة الوجود[8].

وبالتالي الطبيعة خالدة.

إن الحرية هي المحرك الأساسي للتاريخ عند هيجل، فالتاريخ البشري هو تطور الوعي بهذه الحرية وهذه الأخيرة في نظر كوجيف سيقود إليها كل الجهد الجدلي وهكذا لتوضيح الروح من خلال الوجود العبودي من أجل تحقيق المصير التاريخي للجماعة تحت علامة السلب المطلق، التي تترجم إلى التحرر من المعطى الطبيعي.

يعلن كوجيف أنه فقط من خلال وجوده وشعوره بأنه ثاني أو محدود أي من خلال وجودة وشعوره فإنه موجود في كونه بلا إله ومن ثما يمكن للإنسان أن يأكد ويعترف بحريته وتاريخيته وفردانيته الأكثر تمثيلا من الناحية التركيبية لقوة التأويل التي ينشرها كوجيف[9].

إن الإتقان التأويلي الذي يستخدمه كوجيف لقراءة هيقل بطريقة نضالية وتقدمية، يقوم على ثنائية منطقية تبقي الطبيعة والتاريخ من خلال تصحيح الهيقيلية يونانية وثنية، وهذا خطأ في التقييم يجعلها مرتبطة بهوية المعطى أي الكائن؛ الكوينونة كطبيعة أكثر من ارتباطها بسيرورة التاريخية للعالم المستوحاة من الفكر المسحي والتي تسمح بتماثل الجدلي بين الذاتية والعالم.

يقول ألكسندر كوجيف: " إن الإنسان الكامل، الحر إطلاقا والراضي كليا ونهائيا بما هو عليه، الإنسان الذي سيتم ويكتمل برضاه وبواسطته، سيكون العبد الذي "ألغى" عبوديته، إذا كانت السيادة المتبطلة مأزقا، فإن العبودية العاملة هي على العكس مصدر لكل تقدم بشري اجتماعي وتاريخي، فإن التاريخ هو تاريخ العبد العامل"[10].

معنى هذا القول الذي طرحه "كوجيف" أن إقامة العلاقة بين "السيد والعبد" عندما يقوم أحد المقاتلين الأولين الذي يخاف على حياته بالاعتراف بالآخر ويقبل بأن يصبح عبده، غير أن العلاقة الاجتماعية

بين السيد والعبد لم تكن ثابتة على المدى الطويل. إذا ما كان السيد ولا العبد راضين في النهاية من حيث رغبتهما بأن يعترف بهما. فهي بالرضى هذا ما كان يشكل تناقضا في المجتمعات القائمة على العبودية وكان يولد دفعا نحو مرحلة جديدة في الصيرورة التاريخية. حتى ولو كان الفعل الإنساني الأول هو أن يخاطر الإنسان إراديا بحياته في المعركة. إلا أنه لم يصبح إنسانا حرا نهائيا راضيا، غير أن حصوله لم يكن ممكنا إلا خلال الصيرورة التاريخية وبالتالي: إن السيد والعبد يبقيان غير راضيين لأسباب مختلفة، والسيد هو أحد أكثر إنسانية من العبد لأنه تطوع إراديا يتجاوز طبيعة البيولوجية نحو غائبة غير بيولوجية أما العبد فعلى العكس. يتخلى عن هذه الإنسانية خوف من الموت العنيف ولكن فقدان حرية العبد تضع السيد أمام إحراج، فهذا الأخير يرغب في أن يعترف به من قبل كائن آخر هو العبد الذي بقيت إنسانيته غير مكتملة لأنه تخلى عنها لخوفه الطبيعي من الموت: فقيمة السيد هي إذا معترف بها من قبل شخص ليس إنسان بالكامل، ومن هنا يأتي عدم رضاه.

يلاحظ كوجيف أن السيد يمكن أن يقتل ولكن لا يمكن تربيته فقد يستطيع بالتأكيد المخاطرة مجددا بحياته في معارك مميتة ضد أسياد آخرين من أجل السيطرة على مقاطعة أو ما أجل وراثة عرش معين. ولكن مهما كان هذا العمل في المخاطرة بالحياة إنسانيا في أعماقه، فإن هذا العمل يبقى مماثلا لنفسه إلى ما لا نهاية. إن العبد من جهته غير راض، ولكن فقدانه للرضى لا يقوده إلى حالة مميتة كما في حالة السيد. ومادام العبد يخضع للسيد فهو لن يعترف به طبيعيا ككائن إنساني، بل على العكس يعامل على أنه شيء، أو أداة لإرضاء رغبات السيد، فالاعتراف يسير كليا باتجاه واحد. ولكن هذا الغياب الكامل للاعتراف هو الذي يقود العبد لتغير رغبته.

ولكي يتخلص من هذا الخوف يلجأ إلى العمل. ولكن دافع عمله ينتهي إلى التغير فبدل أن يعمل لخوفه ما العقاب المباشر يشرع شيئا فشيئا في القيام بعمله لإحساسه بالواجب والانضباط الذاتي وخلال هذه العملية يتجاوز رغباته الحيوانية بالعمل فقط. يبرهن هيجل أن السيد يخاطر بحياته مبررا بذلك تفوقه على الحتمية الطبيعية، أما العبد فإنه على العكس. يتصور فكرة الحرية أثناء عمله للسيد، فسيطرة العبد على الطبيعة هي مفتاح فهمه للسيطرة بحد ذاتها، إن سيطرة العبد المحتملة هي تاريخيا أكثر دلالة من الحرية الحاضرة لسيده. إن السيد الحر ينعم بحريته دون تفكير يفعل ما يحلو له أما العبد فلا يتصور إلا فكرة الحرية، فكرة أتته نتيجة لعمله، ولكن العبد ليس حرا في حياته الخاصة. هناك اختلاف بين فكرته على الحرية ووضعه الراهن، والعبد هو إذا أكثر فلسفته. عليه أن يتصور الحرية بشكل مجرد. قبل أن

يتمكن من التمتع بها في الواقع، وعليه أن يخترع لنفسه مبادئ المجتمع الحر قبل أن يعيش في هذا المجتمع. فوعي العبد هو إذن أسمى من وعي السيد لأنه وعي استنباطي أي أنه يعي نفسه و وضعه الخاص[11].

يذكر هيجل إذا اتّحد الجانب الذاتي مع الغاية العامة للدولة، فإن في هذه الحالة تكون قد تأسست، واللحظة التي تصل فيها الدولـــة إلى هذا التزاوج بين المصلحة الخـاصة للمواطن، والمصلحة العامة للوطن. وبالنسبة له إنها قضية كي تحقق تحتاج إلى صراع طويل[12]، يقوم به العقل لكي يكشف على النظم السياسية. يرى هيجل أن الشكل الذي تتحقق فيه الروح أو العقل لا بد أن يكون وحدة الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية، وهذه الوحدة لا تتجلى إلا في الكل الأخلاقي أو الدولة فهي وحدها الحقيقة الواقعية التي نجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك الكل. يقول هيجل: "الدولة هي الحقيقة الواقعية للفكرة الأخلاقية، الروح الأخلاقية بما هي إرادة متجلية واضحة لذاتها، جوهرية التي تتصور ذاتها وتعرفها وتنفذ ما تعرفه وكما هي تعرفه، هذه الدولة لها وجودها المباشر في الاعتراف والتقاليد ولها وجودها الوسيط في ضمير الذات للفرد في المعرفة، وفي ميدان نشاط المعرفـــة والفرد يملك بذاتـــه، وعن إقناع حريته الجوهرية التي هي ماهيته، هدفه ونتائج نشاطه"[13].

5.الأشكال الأولية للسلطة عند كوجيف:

في الفلسفة السياسة كما هو الحال في التاريخ أظهرت الأبحاث الحديثة أهمية مفهوم السلطة ومن هنا يفترض كوجيف أربعة أنواع من السلطة أولا: سلطة الأب على الطفل التي يربطها كوجيف بالفكر المدرسي، ثم سلطة العبد الذي يجد أصله في فلسفة هيجل ثم التي سلطة القاضي الموضحة في كتابات المنظم أخيرا سلطة الرئيس (الزعيم) ومنه ثلاثة أشكال من السلطة الكاريزمية للقائد والسطلة الابداعية والتعليمية الاب والسلطة المهنية للسيد[14].

سلطة السيد كما يحددها كوجيف في مخططه لظواهر القانون، كتب عام 1943خاصة في السياسة الخارجية في العلاقات مع العدو في حين أن سلطة القائد على بدون سباق في السياسة الداخلية في العلاقات بين الأصدقاء، فمن المؤكد أنه سيكون هناك في فهم كوجيف فهمت معينا للسلطة الأبوية. فالمجتمع السياسي بقي دايما على الأسرة فإن ما يسميه ديالكتيك الأسرة سيكون متوقفا على السيد والعبد الذي يوفر لدى كوجيف ديناميكية المحرك التاريخي داخل الأسرة، فإن السلطة لا تدرك القوة الإيجابية لأب فالأب وحده يعي الشروط على عكس القائد فهو لا يفترض مسبقا وجود مجموعة التوحد على عكس السيد يميل إلى تكميل الحب إلى جانب الأبوة البيولوجية تحدد نشاط الأبوة الإلهية التي التدخل بشكل أو بأخر[15].

ومنه سلطة كوجيف تقلص إلى مرتبة الأسطورة وعلى الرغم من أنها تمثل في منظور أنثروبولوجي تاريخي طويل المدى وذروة السلطة تظل السلطة الإلهية وفقا لكوجيف.

يلاحظ كوجيف أن الكنيسة تعارض القوة المطلقة للأب الذي يجبر أبنائه فقط على تعليمهم وجعلهم متشابهي مع اعادته للسلطة الشرعية يعني تحويل قوة سيطرة السيد إلى حب من طرف الأب، بالنسبة لكوجيف يقع هذا الانتقال تحت خطأ فئة إذا بقيت الحقيقة أن علاقة الحب يسبب العفوية التي تحركها هي في الأساس شيء آخر غير علاقة السلطة، الحب المعترف به في معاهدة فيسارد يطرح السؤال حول كيفية التصرف إذا فشلت العملية السياسية لتحويل السلطة في الحب المدني[16]؟

يقوم كوجيف ببراعة وتجربة ذهنية تهدف إلى الدخول في منطق الحكومات الفرنسية، أنها ليست مسالة التشكيك في التزام مقاومة كوجيف. يمكن للدولة أن تستفيد بشكل مفيد من رجل قادر على الوصول إلى نهاية في أداء واجب حتى إذا فهم بشكل سيء أنه يجب أن يكون قادرا على حشد خدم الوظيفة بشكل جيد، ومن الضروري الجمع بين الأعضاء الايجابين في المقاومة وكذلك المسؤولين الذين يحافظوا على إيمانهم بالدولة.

في النهاية يقترح كوجيف فكرة السلطة تحليلا لسطلة المارشال قبل عام 1939يتم الاعتراف بيتان أنه المنتصر في فردان وبالتالي: يمارس سلطة السيد والمشاريع التي اكسبته سلطة نيل شخصيته وموقفه الأبوي اتجاه البلد الذي يأتي إخلاصه للدور تحت سلطة الأب[17].

أن مسار مفهوم السلطة الذي تم تتبعه على هذا النجوم يأخذ شكلا خلال الثلاثينات من القرن الماضي، دافع كوجيف عن الشيوعية الراديكالية في الأربعينات من القرن الماضي حيت تصور كوجيف مفهوم السلطة الاب بأشكال مختلفة باستمرار وطريقة سرية إلى حد ما في القرن العشرين.

فإن إضفاء الطابع التاريخي على هذه الكتابات الفلسفية يلقي الضوء مزدوجا إلى حداثة يناقش استخدام مفهوم السلطة، ويظهر الالتزام السياسي لكوجيف وفيسارد في ضوء جديد على العكس من ذلك في أوقات الحرب والاحتلال هناك حاجة ماسة لتشكيك في مستقبل السلطة في المجتمعات الحديثة.

الدولة الكاملة سماها كوجيف الدولة المطلقة أو الدولة المثالية أو الدولة ما بعد الحداثة أو الدولة النهائية، ومازال كوجيف يسبغ على دولة صفات الكمال والمثالية والنهائية حتى استقر به الحال على تسميتها الدولة الكونية المنسجمة وعنده أن الدولة الكونية المنسجمة بما هي دولة ما بعد الثورة، وذلك على الرغم من ظاهر التشابه بينهما وهي تبدو على الأقل من وجهتين اثنين: أولا هي دولة كونية لأنها ضمت البشرية جمعاء تلك التي بلغت مرتبة الاسهام في صنع التاريخ، ثانيا: هي دولة منسجمة لأنها انعدمت فيها الفوارق

الخصوصية بين الأمم والطبقات والأسر، وقد اضفى كوجيف على هذه الدولة صفات كثيرة تكاملت فيما بينها، فقد قال كوجيف "أنها خالية من التناقضات والصراعات الطبقية"[18] ووصفهابانها تتمتع عن التمديد وتخلو من التعارض، وهذه أوصاف انطبقت عنده على دولة ما بعد الثورة الفرنسية.

6.كوجيف وباتاي:

تميزت السنوات التي أعقبت اكتشاف باتاي للنظام الهيغلي من خلال تدريس ألكسندر كوجيف بتحول كبير نحو مجال الممارسة، التي فهمت أولا على أنها هجوم ثوري، ومن المهم أن نرى كيف حدد اللقاء مع كوجيف انفتاح باتاي على أنماط فكرية كانت مهملة في السابق، ولكن من الضروري أن نسجل الطريقة التي تمكن بها باتاي من دمج قراءة كوجيف لهيغل.

رسالة كتبها باتاي إلى كوجيف لفهم تطور الفكر الباتاي في مواجهة التحديات التي فرضتها الفلسفة الكوجيفية واشتمل مضمونها ما يلي:

"أني أعترف بأن التاريخ قد اكتمل بالفعل ومع ذلك أرى الأمور بشكل مختلف، يبدو لي أنه من المستحيل أن يبدا كل شيء من جديد في المستقبل البعيد".

إذا كان الفعل (العمل) كما أشار إليه هيجل سلبية، تختفي أو تعيش في حالة سلبية الشخص الذي لم يبق له مما يفعله تختفي أو تعيش في حالة السلبية العاطلة، شخصيا لا أستطيع أن أقرر إلا بمعنى واحد كوني أن نفسي بضبط هذه السلبية العاطلة، لا أستطيع أن أحدد نفسي بدقة أكثر، لا مانع أن يكون هيغل قد تنبأ بهذا الاحتمال على الأقل المهم أن يحدد موقفه في نهاية العمليات التي وصفها.....منذ البداية يؤكد باتاي أن الاختلاف وبين كوجيف مجرد اختلاف في وجهات النظر فلن يكون هناك سبب للتشكيك في شرعية كلام باتاي فهو لا يشعر إلى انكارها أو تبريرها وتاهليلها بنوع من العقلنة اللاحقة.

أنه يعترف بعدم جدارته الأخلاقية وبالتالي يبني خطابا يرد على اتهامات كوجيف من خلال تأسيس شكل من أشكال السلوك الذي لا يمكن أن يكون جدليا بالطريقة المعتادة التي صاغها هيغل.

وبالفعل في هذه الرسالة إلى كوجيف يشكل الجواب الحقيقي على السؤال حول إهمال السلبية العاطلة وعندما كتب إلى كوجيف كان باتاي لا يزال مقتنعا بأن هذا الفشل الذي اسماه السلبية العاطلة يجب الاعتراف به من أجل تحقيق الرضا الذي هو شرط الوجود الإنساني كله ومن تم يجد الرضا التأمل في أن يصبح رجل السلب المعترف به ولا تتوقف أبدا عن بذل الجهد الذي يبدأ به في التعرف عليه حتى النهاية، ومع ذلك فإن الطرق التي يقترحها باتاي هي إعادة معرفة هذه السلبية لا تتعلق بالرضا يقدر ما تتعلق بفقدان أي نقطة مرجعية ذاتية[19].

أن الشكل الحقيقي الذي توجد فيه الحقيقة لا يمكن أن يكون إلا النظام العلمي الحقيقة، أن هدفي هو أن أساعد الفلسفة على الاقتراب من شكل العلم، أي الاقتراب من هدفها، وهو أن تكون قادرة على التخلص من اسم حب المعرفة وكونها معرفة مطلقة في افتراض الشكل الحقيقي للحقيقة أو في التأكيد على أن الحقيقة لا تملك في المفهوم إلا عنصر وحدها، إدراك جيد أنني أفعل شيئا يبدو متناقضا مع تمثيل ومع نتائج هذا التمثيل.

فإن المهم بالنسبة لباتاي هو وضع التعارض بين الفرد المحدد والمجتمع في مكانه، أي الاعتراف بالدور الإيجابي لتناقضها الدائم بالنسبة له لا يتعلق الأمر بالنسبة له بالتوفيق بين فكرة الخير وتحققه الملموس في نظام حكومي للنظام الاشتراكي، وهو ما يتخيله برنير يقدر ما يتعلق بتأكيد استمرار اللحظة الجدلية السلبية فيما وراء كل اختفاءات الأشكال المحددة تاريخيا ويهز باتاي الوظيفة المنطقية للديلكتيك الهيغلي ضد استخدامه المادي، حيت من الضروري تحديد أي فرد وأي مجتمع معني، لا يمكن للحركة الجدلية إلا أن تجعل المصطلحات المتعارضة تختفي وليس التعارض نفسه، فإذا اختفى بشكل من أشكال الفرد أو المجتمع .وبالتالي اختفى نوع من المعارضة التي تحدد في الزمن[20].

رفضت الجدلية الهيغلية من قبل باتاي والمقصود هنا هو إعادة المقاربة الهيغلية إلى مكانها، كيف يمكن استخدام الديالكتيك استخداما جيدا بكيت يمكن وضعه في خدمة الثورة دون اختزاله إلى أداة تعيد إنتاج التناقضات في تقدم لا نهائي.

وبالتالي محكوم عليه بعدم الحل. ومن تم تسند إجابة باتاي على تفسير جديد للديالكتك الهيغلي اقترحه عليه نيكولاي هارتمان في مقال بعنوان هيغل ومشكلة الديالكتيك الواقع، كان الهدف المعلن هو اعادة الشرعية لديالكتيك الماركسي بعد الهجمات العديدة التي تعرض لها اولئك الذين راؤ فيه إعادة صياغة توجه ديني للمنهج الديني الذي قدمه هيغل منه، يخدم هارتمان باتاي في عملية إعادة التأهيل هذه والتي ينبغي أن تساعد على التميز بين ما هو ميت ومابين هو حي[21].

من دون التعمق في فلسفة هارتمان، من الممكن أن تلمح ما يمكن أن يكون قد فتن باتاي في طريقة التفكير التي قاربت تناقضات، حيت أن المعلوم والمجهول يغرق في معرفة اللامعرفة التي على الرغم من تعاليمها المتبادل غير القابل للحل، ينتج عنها معرفة إيجابية، تطور ديناميكي للمعرفة التي لا تزال تفترض علاقة جديدة بين الموضوع وماوراء الموضوع، هذه هي الإشكالات التي سيطورها باتاي في مجلدات ويدفعها إلى حدود الجدل الفلسفي، لكن نطاقها الاستدلالي بدا له حاسما بالفعل فيما يتعلق بالتأمل في الموضوع.

ظلت فلسفة هيجل حتى في شكلها المنهجي، وهو المشكل الوحيد معروفا عموما مسيحية لكن في كتاباته الأولى، لقد كان هيغل في شبابه شابا متدينا متعمق وبالتالي غير عقلاني، لا يمكن أن يكون هناك شك في اننا نتعامل هنا مع هيجل الذي كان من السهل أن يبهر باتاي. ومن المسلم بيه أن قراءة جان فال أدت إلى سلسلة من التشوهات التأويلية التي قد تبدو غير قابلة للنقاش إلى حد ما. لكن مع هيغل بالتحديد طور باتاي اهتمامه المتزايد بشخصية الفيلسوف الذي يقف عند حدود المعرفة التي شرع في نتائجها إلى حد الجنون ومنه باتاي ناقش هيجل في كتاب له اسماه ماله العلم وفي نفس الوقت اظهر عمل جان فال فيه[22].

7.كوجيف والألمان:

إن خطابات باتاي حول هيغل ونيتشه، لا يخضع بنفس القواعد، ولا تنتمي إلى نفس المناطق في كتاباته، ولهذا السبب وهو امر لا يخلو من غرابة بالنظر إلى الأهمية النوعية والكمية للإشارات التي يقوم بها. فغياب العلاقة بينهما تحول دون تقابل أو تغير في الشكل، ومنه يتميز الخطاب حول هيغل بالتجاوز.

يتحدث باتاي عن هيغل لتصحيح الخطأ أو ظلم هيغل مجهول. إذن: التعويض عن تأخير تغرة ثقافية في حركة من الصدق الفكري والموضوعية الكاملة وعلى غرار كوجيف يوفر باتاي عناصر هذا التصحيح حتى لوكان ذلك يعني انتهاز الفرصة لتصحيح وتحديت الصرح الهيغلي نفسه في بعض النقاط.

أما نيتشه من ناحية أخرى فهو معروف جيدا ومقتبس بكثرة ومترجم ومعلق عليه حتى أكثر من التضخم النيتشوي هذا هو أيضا سبب نقص المعرفة التي يعاني منه المستفيد وهو نقص في المعرفة ومن تم أن نجعل نيتشه يتكلم في خطابات والتحدي يجب استبدال التعالي بشكل معين من أشكال التضمين بعني أن نتكلم مع نيتشه أو نجعل نيتشه يتكلم في خطابنا وعليه أن نبني خطاب هيغل على مستوى الدلالة، أي المضمون الأيدلوجي من خلال موقع الذات الذي ينطوي عليه ومن تم يعمل نيتشه بشكل جيد من وجهة النظر هذه كنظام الفجوات وكل ما يلفت من الخطاب الهيغلي وبالتالي يتحدث باتاي عن هيغل ويهمش نيتشه[23].

غياب نيشته هذا هو الشكل الذي اسماه دريدا بغياب دلالة المتعالية في نص باتاي، لأنه على الرغم من أهمية وجود علامة خارجية من قبل نص باتاي هذه العلامة هي قبل كل شيء أحد عناصر التي تعطي هذا النص لعبته وتكونه ليس اشارة مرجعي ما أن نيتشه موجود داخل نص باتاي فهو غيابه هو قلب التجربة التي اسماها باتاي التجربة الداخلية.

يستغني عن كتاب سور نيتشه عن التعالي فيما يتعلق بنص نيتشه هذا ما أشار إليه "دينيس هولييه" بشكل مثير لإعجاب فإن نيتشه في نص باتاي يشتغل عليه بنفس الطريقة التي عطل فيها الشرط اللغة

محمولا إياها من اطروحات يستدعي فيها البحت عن اللاشخصي كل الذاتية المفترضة بشكل عادي في كتاب sur Nietzscheيقر باتاي في كتاب نيتشه على فكرة الآخر ، بل يمكن القول الأخر، وهذا الآخر هو بالضبط غياب نيتشه على الرغم من كثرة اقتباساته إذا كان باتاي يقتبس منه دون تعليق فليس ذلك لفرض خطابه الخاص على نيتشه بل لتوسع خطاب نيتشه بل وحتى للذهاب به إلى أبعد الحدود.

من الصعب أن نتخيل كيف كان يمكن أن يجد كوجيف مكانا في مشروعه بمثل هذه النغمات العدائية والمشبعة بالتصرف المظلم الذي لن يكون من غير اللائق تماما وصفه بانه معاذ للعلم في الواقع.

وفي نهاية المطاف يمكن القول إن كوجيف هو المفسر الرئيسي لهيجل في فرنسا لقد مارس كوجيف تأثيرا فكريا استثنائيا لقد تم شرح مشروع كوجيف في بيت باتاي في شارع رين كان الأمر يتعلق بإجراء تحت فلسفي لكن الفلسفة كانت بطريقة ما مجرد واجهته أو شكل، والمشروع الحقيقي هو اعادة خلق المقدس في مجتمع يميل إلى رفضه.

أن حضور كوجيف في المعهد الذي اتسم بأكثر من التردد والحيرة يصعب تفسيره قبل النظر إلى محاضراته والطريقة التي سعى بها إلى تجنب مخاطر عمليه الإيحاء الذاتي[24].

8.خاتمة:

لقد شكلت الهيجلية نوعا حقيقيا في الفلسفة تميزت بالجاذبية والتفوق في أوساط العالم الغربي المعاصر حيث أدهشت وأحدثت انقلاب فكري فلسفي في الثقافة الفرنسية من خلال ألكسندر كوجيف الذي ساهم وبشكل كبير في إحداث القفزة العالمية (من ألمانيــا إلى فرنسا) حيث قــام بنقلها وتحويلها بصفة جديدة تسمى الهيجلية الفرنسية في الفلسفة المعاصرة.

وهكذا باتت رواسي الهيجلية متجلية ومتشعبة في أوساط فرنسا يتناولها الكل، حيث جعلت فكرهم في حيرة يستلزم عليهم التعمق في مبادئها وأفكارها العقلية والمنطقية، وسيدفع بهم ألكسندر كوجيف إلى البحث في أصولها الفلسفية.

في النهاية تظل قراءة كوجيف لهيقل قراءة مؤسسة لخطاب جديد حول الرغبة والكائن الإنساني ولوجود حول التاريخ، فلا تتجلى أهمية هذه القراءة في الطريقة الأمنية التي يتم من خلالها شرح فينومينولوجيا هيقل من خلال التأويلية التي تمنح للمفهوم روحا جديدا قد تكون مغايرة أحيانا للروحه الأصلية.

وفي الأخير نتوصل إلى: أن "ألكسندر كوجيف" أدى دورا فعالا في إنجاح وإنجاز الهيجلية الألمانية وإعطائها اللقب الفرنسي، وبالتالي سيأخذ منعرج فكري هيجلي، وهذا ما سيجعله يحدث تغييرا في الفلسفة الفرنسية ما خلال فلسفة هيجل.

هوامش:

1- Alexandre Koiéve, les peintures concrètes de kandivisky, Paris 2ditions lettre volée,201, p30.

2-AKoyré Hegel, à la l'éna in Études d'histoire de la pensée philosophique,op vit , Paris, 1961, p207.

3- G Canguilhem Hegel en France in Revue d'histoire et de philosophie religieuses n 28,29,1948_49, p284.

4 -Kojève, Introduction à la Conférence Hegel, édité par Quenot Gallimard, Paris, 1947,p 549.

5-Alexandre Koiéve, introduction à lecture de Hegel, ibid, p434.

6-هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي مصر، 1996، ص20.

7-Kojève, Introduction à la Conférence Hegel, ibid, p572.

8 -Alexandre Koiéve, introduction à la lecture de Hegel, extrait de la publication, telgallinard, p136.

9 -Kojève, Introduction à la Conférence Hegel, ibid, p 573.

10- Alexandre Kojeve, Introduction à la lecture de Hegel, extrait de la publication, telgallinard, p13.

11-فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993، ص190-191.

12-هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ج1، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص70.

13-هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص257.

14 -Alexandre Koiéve, la notion de là l'autrité1942Gallimard Paris ,2004,p119.

15 -Alexandre Koiéve, Esquisse d'une phénoménologie du droit Gallimard, Paris, 1981, p499.

16-Jean Claude Monod, qu'est ce qu'un chef en démocratie ؟ Politiques du charisme, Seuil Paris,2012, p70.

17-Alexandre Koiéve lanotion de l'autorité, ibid, p197.

18 -Alexandre Koiéve introduction à lecture de Hegel, ibid, p 114.

19-CF.D. Hollier le collège de sociologie 1937-1939, Gallimard, coll folio Essais, Paris, 1995, p36.

20-G, Bataille, A'propos dekraft Ebing in critique sociale ,1932, p191.

21-N Hartmann, Hegel et le problem de la dialectique du réel inrevue de métaphysique et de morale, vol, 1931, p54.

22-G Bataille Revue philosophique, lbid, p299.

23 -D, Hollier Del'l'au, de là de Hegel à besence de Nietzsche, Ibid, p80.

24- D, Hollier Del'l'au, de là de Hegel à besence de Nietzsche, Ibid, p 31.