من نهاية التاريخ الى ما بعد التاريخ
الكسندر كوجيف مفسراً هيغل

From the end of history to post_history
Alexandre Kojève interpreting Hegel

أ.د. إسماعيل نوري الربيعي
أستاذ متفرغ، وندسور ، أونتاريو ، كندا
م.د. أمجد رسول محمد
مركز دراسات الكوفة_ جامعة الكوفة، العراق

Prof. Ismail Noori Mseer
Windsor, Ontario, Canada
https://orcid.org/0000_0001_7524_6564
imseer60@gmail.com
Dr. Amjad Rasoul Mohammed
Kufa Studies Center _ University of Kufa, Iraq
amjedr.alawadi@uokufa.edu.iq

تاريخ إستلام البحث: 2026/5/20	تاريخ القبول: 2026/6/3	تاريخ النشر: 2026/7/1
Recevied: 20/ 5 / 2026	Accepted: 3 / 6 / 2026	Published: 1 / 7 / 2026

الملخص العربي:

كان لمحاضرات الكسندر كوجيف، عن ظاهراتية الروح لهيجل, في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٩ ، تأثير عميق على الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين. إذ أعاد كوجيف اختراع فلسفة هيجل من خلال دمج عناصر من الماركسية والفلسفة الهايدجرية بطريقة لن تفكر بها الاوساط الفكرية والفلسفية في فرنسا بنفس الطريقة مرة أخرى، وقد أثّر هذا على أجيال من الفلاسفة بعد ذلك. تعامل كوجيف مع هيجل من منظور الرغبة والجدلية، وقبل كل شيء كممثل للجدلية بين السيد والعبد، والتي أظهرت بالنسبة له الصراع من أجل الاعتراف الذي كان ليشكل مركز نشأته البشرية، وتفسيره لأعمال هيجل المحظورة الشهيرة جعلها مفهومة وذات صلة بالمناقشات الحالية ضمن التطور المستمر للوجودية والماركسية. كان كوجيف يعتقد أن نهاية التاريخ التي تحدث عنها هيجل لا تمثل مجرد نقطة نهاية نظرية- بل تمثل إمكانية عملية فعلية في مجتمع ما بعد التاريخ حيث تتحقق الحرية الإنسانية والاعتراف

بالإنسان. قدمت محاضرات كوجيف أيضاً المنظور الماركسي الى الفلسفة الهيجلية، وهو ما أسماه «الماركسية الوجودية». لقد رأى أن الديالكتيك الهيجلي كان رائداً للمادية التاريخية التي تبناها ماركس، وأضاف أن النضال من أجل الاعتراف كان بمثابة صراع طبقي. وقد سمح هذا التوليف للمثقفين الفرنسيين بالعمل على تقاطع الفكر الهيجلي والفكر الماركسي وبالتالي التوصل الى اعتبار جديد للتاريخ باعتباره عملية ديناميكية تفرضها الرغبات والنضالات الإنسانية. وقد أرست أفكاره الأساس للمفكرين اللاحقين، بما في ذلك جان بول سارتر وموريس ميرلوبونتي، الذين طوّروا هذه الموضوعات في أعمالهم الخاصة.

كلمات مفتاحية؛ التاريخ، ما بعد التاريخ، الزمن الطبيعي ، الزمن التاريخي، العقلانية، الاعتراف.

Abstract:

Alexandre Kojève's lectures on Hegel's Phenomenology of Spirit at the École Pratique des Hautes Etudes in Paris between 1933 and 1939 had a profound impact on twentieth_century French philosophy. Kojève reinvented Hegel's philosophy by incorporating elements of Marxism and Heideggerian philosophy in a way that would never be thought of in France's intellectual and philosophical tradition the same again, and this influenced generations of philosophers thereafter. Kojève approached Hegel from the perspective of desire and dialectics, and above all as a representative of the dialectic between master and slave, which for him showed the struggle for recognition that was to be at the center of his human genesis, and his interpretation of Hegel's famously banned works made them understandable and relevant to current debates within the ongoing development of existentialism and Marxism. Kojève believed that Hegel's end of history represented not just a theoretical end point—it represented the possibility of a real process in a post_ historical society where human freedom and recognition of the human person would be achieved. Kojève's lectures also introduced a Marxist perspective to Hegelian philosophy, which he called "existential Marxism." He saw Hegelian dialectics as a forerunner of Marx's historical materialism, and added that the struggle for recognition was a class struggle. This synthesis allowed French intellectuals to work at the intersection of Hegelian and Marxist thought and thus arrive at a new account of history as a dynamic process shaped by human desires and struggles. His ideas laid the foundation for later thinkers, including Jean_Paul Sartre and Maurice Merleau_Ponty, who developed these themes in their own works.

Keywords: history, post_history, natural time, historical time, rationality, recognition

المقدمة

تأثر الكسندر كوجيف تأثراً واضحاً بفكر مارتن هايدغر، ولا سيما فيما يتصل بمفاهيم الوجود والزمانية. وقد عمد إلى دمج مفهوم «الوجود نحو الموت» لدى هايدغر ضمن تصوره الفلسفي الخاص، بهدف إبراز الأبعاد الوجودية الكامنة في فلسفة هيجل.[١] وفي إطار هذا التوليف الفكري، انصبّ التركيز على الذاتية الفردية والطابع الزمني للوجود الإنساني، وهو ما جعله قريباً إلى حدّ كبير من النزعة الوجودية كما تبلورت في فرنسا. كما أسهم التأويل الكوجيفي للإرث الهيجلي في إحداث تحوّل نوعي نحو الاهتمام بالحالة الإنسانية بوصفها حالة حداثية على وجه الخصوص، باعتبارها نقطة التقاء بين التأملات الميتافيزيقية والواقع العملي. ومن هذا المنطلق، يمكن ردّ الأساس الفكري للعديد من كبار المفكرين الفرنسيين إلى المحاضرات التي قدّمها كوجيف. فقد شكّلت تصوّراته حول ذاتية الواقع منطلقاً لتطوّر تيارات الوجودية والبنيوية وما بعد البنيوية لدى مفكرين بارزين، من أمثال جاك لاكان، ولويس ألتوسير، وميشيل فوكو.[٢] نجح الكسندر كوجيف في إعادة صياغة النظريات الفلسفية المعقدة لدى هيجل ضمن إطار أكثر وضوحاً وقابلية للتلقي، الأمر الذي أتاح انخراطاً أوسع في الفكر الهيجلي، وأسهم في ترسيخه بوصفه أحد المرتكزات الأساسية للفلسفة الفرنسية الحديثة. ولم تقتصر أهمية محاضراته على إعادة تشكيل فهم هيجل فحسب، بل تمثلت أيضاً في تأسيس إطار فكري أتاح إدماج تقاليد فلسفية متعددة ضمن حوار ثري ظلّ مؤثراً في تشكيل الفكر المعاصر حتى اليوم. كذلك شدّد كوجيف في محاضراته على أهمية السياق التاريخي الذي تبلورت فيه أفكار هيجل،[٣] ولا سيما أثر الثورة الفرنسية، معتبراً أن هذه الثورة مثّلت المرحلة النهائية للمسار الجدلي الذي تجسدت فيه صراعات الاعتراف والحرية في صورة مفاهيم وممارسات سياسية. وإلى جانب ذلك، وضع كوجيف الفكر الهيجلي في صدارة النقاشات المتعلقة بالحركات السياسية الحديثة وتطوّر الفلسفة السياسية في فرنسا. ولم يقتصر تأثيره على الوجودية وحدها، بل امتد إلى الماركسية وإلى نقد الحداثة ذاتها. وفي هذا السياق، طرح كوجيف تصوّره لـ«نهاية التاريخ» كما فهمها عند هيجل، بوصفها حالة من التجانس الكوني تُدمج فيها الفوارق الفردية داخل هوية جماعية شاملة.[٤]

أثارت الانتقادات اللاحقة للحداثة، ولا سيما لدى مفكري ما بعد البنيوية، تساؤلات عميقة حول ما يمكن أن يعنيه هذا التوليف بالنسبة إلى الحرية الفردية والتعدد الإنساني. وفي هذا السياق، مهّد كوجيف، من خلال مزجه بين الفكر

الهيجلي والماركسي والهايدغري، الطريق أمام تصور جديد للذاتية.[٥] فقد رأى أن الوعي الذاتي الحقيقي لا يتشكل عبر التأمل الفردي وحده، بل ينبثق أيضاً من التفاعل الاجتماعي ومن فعل الاعتراف المتبادل بين الذوات. ومن هذه الرؤية التي تربط الذات بالآخرين ضمن علاقة جدلية حيّة، استلهم عدد من المفكرين اللاحقين إحدى أفكارهم المحورية، والتي واصلت تأثيرها في النقاشات الفلسفية المعاصرة المتعلقة بالهوية، والأخلاق، وطبيعة الذات الإنسانية.

وتكمن أهمية هذا البحث في أنه يسعى إلى دراسة قراءة كوجيف لفلسفة هيجل وتحليل أثرها في الفكر الفلسفي والسياسي المعاصر، من خلال تتبع مفاهيم الاعتراف، والرغبة، والحرية، ونهاية التاريخ، والكشف عن طبيعة التحولات التي أحدثها هذا التأويل في الفلسفة الفرنسية الحديثة. كما يهدف البحث إلى بيان حدود القراءة الكوجيفية لهيجل، ومدى اقترابها أو ابتعادها عن التصور الهيجلي الأصلي، فضلاً عن تتبع أثرها في الفكر الوجودي والبنيوي وما بعد البنيوي.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في محاولة الإجابة عن التساؤل الآتي:

إلى أي مدى نجح الكسندر كوجيف في إعادة تفسير الجدل الهيجلي، ولا سيما جدلية السيد والعبد وفكرة نهاية التاريخ، وما طبيعة الأثر الذي تركته هذه القراءة في الفكر الفلسفي والسياسي الفرنسي المعاصر؟

ويتفرع عن هذا التساؤل عدد من الأسئلة الفرعية:

كيف أعاد كوجيف تفسير مفاهيم الوعي الذاتي والحرية والاعتراف عند هيجل؟

ما المقصود بنهاية التاريخ في الفكر الكوجيفي، وما علاقتها بالرغبة والاعتراف؟

ما أوجه الاختلاف بين تصور كوجيف للتاريخ والتصور الهيجلي الأصلي؟

كيف أثّرت قراءة كوجيف في الوجودية والبنيوية وما بعد البنيوية؟

ما حدود القراءة الكوجيفية، وما أبرز الانتقادات الموجهة إليها؟

فرضيات البحث

يقوم البحث على الفرضيات الآتية:

يفترض البحث أن الكسندر كوجيف لم يقدّم شرحاً تقليدياً لفلسفة هيجل، بل أعاد بناءها ضمن إطار وجودي وتاريخي جديد تأثر فيه بكل من هايدغر والماركسية.

يفترض البحث أن مفهوم الاعتراف يشكل المحور المركزي في قراءة كوجيف للجدل الهيجلي، وأن الوعي الذاتي والحرية لا يتحققان إلا من خلال علاقة جدلية قائمة على الاعتراف المتبادل بين الذوات.

يفترض البحث أن تصور كوجيف لـ«نهاية التاريخ» يمثل انتقالاً من الفهم الهيجلي

المفتوح للتاريخ إلى تصور غائي يقوم على اكتمال التاريخ داخل مجتمع عالمي متجانس.

يفترض البحث أن قراءة كوجيف أسهمت بصورة مباشرة في التأثير على الفكر الفرنسي الحديث، ولا سيما في أعمال لاكان وبارت وليفي شتراوس وباتاي، من خلال مفاهيم الرغبة والاعتراف والبنية والذات.

يفترض البحث أن القراءة الكوجيفية، رغم أهميتها الفكرية، تنطوي على قدر من الاختزال لفلسفة هيجل، خاصة فيما يتعلق بالطابع الديناميكي للصراع والتاريخ والحرية.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

_بيان طبيعة القراءة الكوجيفية لفلسفة هيجل وتحليل مرتكزاتها الفكرية.

_توضيح مفهوم الوعي الذاتي والاعتراف والحرية في تفسير كوجيف.

_تحليل مفهوم «نهاية التاريخ» وعلاقته بالتاريخ والحداثة والدولة.

_الكشف عن أثر كوجيف في الفكر الفرنسي المعاصر، ولا سيما في الوجودية والبنيوية والتحليل النفسي.

_مناقشة أهم الانتقادات الموجهة إلى قراءة كوجيف لهيجل.

منهج البحث

يعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي، من خلال تحليل نصوص كوجيف المتعلقة بفلسفة هيجل، ومقارنتها بالتصور الهيجلي الأصلي، مع تتبع أثر هذه القراءة في عدد من الاتجاهات الفلسفية الفرنسية المعاصرة. كما يستعين البحث بالمنهج التاريخي في تتبع السياق الفكري والسياسي الذي تشكلت فيه أفكار كوجيف وتأثيرها اللاحق في الفكر الحديث.

هيكل البحث

ينقسم البحث إلى مبحثين رئيسين:

يتناول المبحث الأول إعادة تفسير كوجيف للجدل الهيجلي، من خلال مفاهيم الوعي الذاتي، والحرية، والزمن التاريخي، والصراع من أجل الاعتراف، ونهاية التاريخ.

أما المبحث الثاني، فيتناول أثر فكر كوجيف في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ولا سيما في أعمال لاكان وبارت وليفي شتراوس وباتاي، مع بيان انعكاسات مفاهيم الرغبة والاعتراف والبنية على الفكر الوجودي والبنيوي وما بعد البنيوي.

وفي ضوء ذلك، يسعى البحث إلى إبراز مكانة الكسندر كوجيف بوصفه أحد أبرز المفكرين الذين أعادوا إحياء الفلسفة الهيجلية داخل الفكر الفرنسي الحديث، والكشف عن طبيعة التحولات التي أحدثتها قراءته في فهم التاريخ والحرية والاعتراف والذات الإنسانية.

المبحث الاول: نهاية التاريخ وإعادة تفسير الجدل الهيجلي

الوعي الذاتي والحرية

إن تفسيرات الكسندر كوجيف لجدلية السيد والعبد لهيجل كانت حاسمة في تطوير الفكر الهيجلي، وخاصة فيما يتعلق بالوعي الذاتي والحرية. وقد أكد كوجيف على الجدلية باعتبارها لحظة أساسية في تطوير الوعي البشري، وجادل بأن الصراع بين السيد والعبد ليس مجرد ظاهرة تاريخية أو اجتماعية بل هو إطار فلسفي حاسم لفهم الهوية البشرية والاعتراف بها.[٦] شكّلت تفسيرات الكسندر كوجيف لجدلية السيد والعبد عند هيجل منعطفاً مهماً في تطوّر الفكر الهيجلي، ولا سيما في ما يتعلق بمفاهيم الوعي الذاتي والحرية. فقد نظر كوجيف إلى هذه الجدلية بوصفها لحظة تأسيسية في تشكّل الوعي الإنساني، مؤكداً أن الصراع بين السيد والعبد لا ينبغي فهمه باعتباره مجرد ظاهرة تاريخية أو اجتماعية عابرة، بل باعتباره إطاراً فلسفياً عميقاً يكشف الكيفية التي تتكوّن بها الهوية الإنسانية ويتحقق من خلالها الاعتراف المتبادل بين الذوات.[٧] كل هذا الانعكاس يكمن في قلب قراءة كوجيف لأنه يؤكد أن الحرية الحقيقية تنشأ من الاعترافات المتبادلة وليس الهيمنة.

يرى منتقدو تفسيرات كوجيف أنه لم يولِ الاهتمام الكافي للتعقيد الفلسفي الذي تنطوي عليه تصورات هيجل حول الوعي الذاتي والحرية. ولعل أبرز ما يُؤخذ عليه هو اختزاله البنية الفلسفية الواسعة لفكر هيجل في جدلية السيد والعبد، وكأنها مجرد سردية تقوم على الهيمنة والتحرر. فهذه الجدلية عند هيجل لا تقتصر على صراع من أجل الاعتراف، بل تمثل جزءاً من مسار أكثر تعقيداً يتطور فيه الوعي الذاتي عبر سلسلة من التناقضات والتجاوزات الجدلية المتعاقبة. كما يذهب بعض النقاد إلى أن تركيز كوجيف على انتصار العبد في نهاية المطاف يدفع نحو قراءة حتمية وبنيوية للتاريخ توحي بوجود مسار خطّي لا مفر منه نحو الحرية. غير أن هذا التصور، في نظرهم، يأتي على حساب الطبيعة المتغيرة والمتشابكة للتطور التاريخي، وهي الطبيعة التي عبّر عنها هيجل بوصف الحرية عملية ديناميكية تتداخل فيها عوامل اجتماعية وتاريخية متعددة. ومن جهة أخرى، واجهت قراءات كوجيف انتقادات تتعلق بما تفضي إليه من نتائج على مستوى النظرية السياسية والماركسية. إذ يرى بعض الباحثين أن هذا النوع من القراءة قد يقود إلى اختزال الصراع الطبقي في مجرد علاقة بين السيد والعبد، من دون النظر بصورة كافية إلى البنية الاجتماعية والاقتصادية الأوسع التي تتشكل داخلها هذه العلاقات.[٨] ومن هنا

تبرز أهمية تجنب تبسيط قضايا معقدة مثل السلطة والعمل والهوية، لأن هيجل كان ينسج هذه المفاهيم ضمن شبكة فلسفية دقيقة ومترابطة تتجاوز أي تفسير أحادي أو مباشر.

ومع ذلك، وعلى الرغم من الجدل الواسع الذي أثارته قراءات كوجيف لجدلية السيد والعبد، فإن تأثيرها في الفكر الحديث يبقى بالغ الأهمية، حتى وإن ظلّت موضع نقاش مستمر بشأن مدى وفائها لأفكار هيجل الأصلية، وما ترتب على تبسيطاتها من آثار في فهم الوعي الذاتي والحرية.

تطوّرت تفسيرات كوجيف لجدلية السيد والعبد بصورة أعمق من خلال تركيزه على مفهوم الرغبة ودورها المحوري داخل هذه الجدلية.[٩] فقد رأى أن الرغبة تكشف جانباً أساسياً من الوجود الإنساني، لأنها تعبّر في جوهرها عن سعي الإنسان إلى الاعتراف بذاته عبر اعتراف الآخر به. ومن هنا ارتبطت الرغبة، في تصوره، بالنضال من أجل الاعتراف، ذلك النضال الذي اعتبره جوهر التجربة البشرية، حيث يسعى الأفراد باستمرار إلى تأكيد ذواتهم من خلال نظرة الآخرين واعترافهم.

وقد ترك هذا التصور أثراً واضحاً في الفلسفة الوجودية وفي التحليل النفسي الحديث، ولا سيما لدى جان بول سارتر وجاك لاكان، اللذين استوعبا كثيراً من أفكار كوجيف وأعادا توظيفها ضمن نظرياتهما الخاصة حول الذاتية والرغبة. وهكذا تجاوز تأثير كوجيف حدود القراءة الهيجلية التقليدية، ليصبح جزءاً من النقاشات الفكرية الأوسع حول طبيعة الذات الإنسانية وعلاقتها بالآخر.

ومع ذلك، أشار عدد من النقاد إلى أن قراءة كوجيف لا تمنح مفهوم الحرية عند هيجل ما يستحقه من عمق وثراء [١٠] فالحريّة عند هيجل لا تُفهم بوصفها مجرد غياب للقيود، بل باعتبارها تحققاً للذات داخل إطار اجتماعي وأخلاقي عقلاني. فالإنسان لا يصبح حراً بصورة فعلية إلا من خلال مشاركته في حياة أخلاقية قائمة على الاعتراف المتبادل والمساواة بين الأفراد. ومن هذا المنظور، يرى النقاد أن اختزال كوجيف للحرية في علاقة السيد والعبد يضيّق أفق الفكرة الهيجلية ويحوّلها إلى صراع ثنائي، بدلاً من النظر إليها كعملية اجتماعية وتاريخية معقدة تتداخل فيها عوامل متعددة.[١١]

تعرّض تفسير كوجيف أيضاً لجملة من الانتقادات المرتبطة بالنتائج التي تفضي إليها نظريته في الفكر السياسي الحديث. فقد وُجهت انتقادات إلى تصوره للتاريخ بوصفه مساراً يتجه نحو الاعتراف الإنساني الشامل عبر ديناميكية السيد والعبد، إذ رأى بعض النقاد أن هذا التصور ينطوي على قدر من السذاجة والطابع الغائي الذي يفترض انسجام المجتمع بصورة

نهائيـة. فمثـل هـذا الفهـم لا يقـدّم تفسـيراً كافيـاً لاسـتمرار الصراعـات وأشـكال التفـاوت بـين البـشر في الواقـع المعـاصر، لأن منطـق هـذه الرؤيـة يوحـي بـأن التاريـخ قـد بلـغ بالفعـل نهايتـه مـع تحقـق الاعـتراف المتبـادل والمسـاواة.

ويكشـف هـذا النقـد عـن بعـد أكـثر تعقيـداً في فهـم الآثـار الاجتماعيـة والسياسـية لجدليـة السـيد والعبـد، ذلـك أن علاقـات القـوة والاعـتراف لا تسـير وفـق مسـار مسـتقر أو نهـائي، بـل تظـل محكومـة بالتوتـر والتداخـل والتحـول المسـتمر. ومـن ثـمّ، فـإن اختـزال التاريـخ في غايـة نهائيـة مـن الانسـجام قـد يتجاهـل الطبيعـة المركبـة للعلاقات الإنسـانية ومـا تنطـوي عليـه مـن تنـازع دائـم حـول السـلطة والهويـة والاعـتراف.

تتمثـل إحـدى أبـرز إسـهامات كوجيـف في الأهميـة التـي منحهـا لجدليـة السـيد والعبـد، إذ قرأهـا بوصفهـا عنـصراً مركزيـاً في فهـم العلاقـات الإنسـانية وتشـكّل الوعـي. ففـي هـذه العلاقـة الجدليـة يتجـلى الـصراع مـن أجـل الاعـتراف، وهـو صراع يكشـف، إلى جانـب السـعي العقـلاني نحـو الوعـي الـذاتي، عـن أبعـاد أخـرى تتصـل بالرغبـة والاعتـماد المتبـادل بمـا تنطـوي عليـه مـن جوانـب لا عقلانيـة.

فالسـيد، رغـم مـا يبـدو عليـه مـن موقـع قـوة وهيمنـة، يظـل في حقيقـة الأمـر محتاجـاً إلى اعـتراف العبـد بـه، بينـما يتمكـن العبـد، مـن خـلال العمـل وتطويـر وعيـه بذاتـه، مـن تجـاوز حالـة التبعيـة التـي كان يعيشـها في البدايـة[٢١] ومـن خـلال هـذه الديناميكيـة يوضـح كوجيـف أن العقـل لا يمكـن فصلـه بصـورة تامـة عـن حاجـات الإنسـان الوجوديـة وعـن شـبكة العلاقـات الاجتماعيـة التـي يتحـدد داخلهـا. فالمسـألة، في جوهرهـا، ليسـت مجـرد صراع عـلى السـلطة، بـل معركـة وجوديـة يسـعى الإنسـان عبرهـا إلى تثبيـت هويتـه وانتـزاع الاعـتراف بوجـوده مـن الآخريـن.

الزمن الطبيعي والزمن التاريخي

ينتقـد الكسـندر كوجيـف فلسـفة هيجـل انطلاقـاً مـما يـراه خلـلاً أساسـياً يتمثـل في الخلـط بـين الزمـن الطبيعـي والزمـن التاريخـي. فبحسـب كوجيـف، لم ينجـح هيجـل في التمييـز بصـورة كافيـة بـين هذيـن النمطـين مـن الزمـن، الأمـر الـذي قـاده، في نظـره، إلى سـوء فهـم لطبيعـة التاريـخ ذاتـه.[٣١] إذ يـرى كوجيـف أن الزمن الطبيعي يتسـم بالطابـع الدائـري المرتبـط بحركـة الطبيعـة والعمليـات الكونيـة المتكـررة، في حـين أن الزمـن التاريخـي يتخـذ مسـاراً خطيـاً يقـوم عـلى الأفعـال والقـرارات الإنسـانية. ومـن هنـا تنبـع أهميـة الزمـن التاريخـي بالنسـبة لتطـور البشريـة وتشـكّل الوعـي الإنسـاني. فالتاريـخ، وفـق هـذا التصـور، لا يتحـرك بفعـل قوانـين طبيعيـة صـمّاء، بـل يتشـكل مـن خـلال تدخـل الإنسـان وقدرتـه عـلى

الفعل والتغيير, ويواصل كوجيف نقده بالقول إن رؤية هيجل، حين تربط التاريخ بحركة الطبيعة، تُفرغ الفاعلية الإنسانية من خصوصيتها وتختزلها في مجرد امتداد للعمليات الطبيعية. أما التاريخ الحقيقي، في نظره، فهو سلسلة من الأفعال الواعية والحرة التي يسعى الإنسان من خلالها إلى تحقيق غايات محددة، وفي مقدمتها الرغبة في الاعتراف.[٤١] وبهذا المعنى، لا يعود التاريخ مجرد سجل للأحداث أو تعاقب زمني للوقائع، بل يصبح عملية حية ومتطورة تحركها الدوافع الإنسانية والقرارات المرتبطة بالسياقين الاجتماعي والسياسي اللذين تنشأ فيهما.

يرى كوجيف أن التاريخ الحقيقي لا يتشكل إلا من خلال التفاعل بين الأفعال البشرية.[٥١] والقرارات التي يتخذها الأفراد في سعيهم إلى الاعتراف وتحقيق الذات. فالأحداث التاريخية، من وجهة نظره، ليست وقائع عشوائية أو طارئة، بل هي حصيلة الخيارات التي يصنعها البشر والجماعات داخل مسارهم الاجتماعي والسياسي. ويتوافق هذا التصور مع قراءته للمنهج الجدلي عند هيجل، حيث يحتل تطور الوعي الذاتي والحرية موقعاً محورياً في حركة التاريخ وتقدمه.

ويتمثل جوهر الزمن التاريخي، عند كوجيف، في الصراع من أجل الاعتراف، وهو ما عبّر عنه بصورة واضحة من خلال جدلية السيد والعبد. ففي هذا الصراع المتبادل بين الأفراد من أجل انتزاع الاعتراف، تتولد البنى والمؤسسات الاجتماعية التي تصوغ التجربة الإنسانية وتحدد مساراتها. ومن ثمّ، يصبح التاريخ في معناه العميق سردية للنضال الإنساني والتحول المستمر والسعي نحو الحرية. ومن هنا ينبع نقد كوجيف لهيجل، إذ يؤكد ضرورة التمييز بين التاريخ بوصفه نتاجاً للنشاط الإنساني الواعي، وبين الطبيعة بوصفها مجالاً تحكمه عمليات متكررة وثابتة نسبياً. فالتاريخ، بحسب كوجيف، لا يمكن فهمه باعتباره امتداداً لحركة الطبيعة، بل بوصفه سلسلة من الأفعال والقرارات الواعية التي تصدر عن ذوات راغبة ومتصارعة داخل المجتمع، الأمر الذي يقود تدريجياً إلى تطور الوعي الإنساني واتساع أفق الحرية.[٦١]

ومن خلال هذا التمييز بين الطبيعة والتاريخ، يتجه التحليل النقدي لدى كوجيف نحو قضايا أوسع تتصل بالحداثة وبطبيعة الوجود الإنساني نفسه. فمفهوم «نهاية التاريخ» عنده لا يعني ببساطة توقف الأحداث أو انقطاع الحركة التاريخية، بل يشير إلى تحوّل جذري في نمط الوجود البشري. ففي اللحظة التي تبلغ فيها البشرية حالة من الحرية والاعتراف المتبادل، يبرز خطر آخر يتمثل في انحدار الإنسان إلى شكل من الوجود الشبيه بالحياة الحيوانية، حيث تطغى الحاجات

البيولوجية والاقتصادية على الدوافع العليا المرتبطة بالحرية والوعي الذاتي.

الصراع من أجل الاعتراف

يؤكد كوجيف أن «نهاية التاريخ» لا تمثل نهاية انتصارية بالمعنى التقليدي، بل تنطوي على مفارقة عميقة قد تقود إلى نوع من الانحدار الهادئ. فهو يرى أنه مع الوصول إلى حالة نهائية من الحرية والاعتراف المتبادل،[٧١] قد يفقد الإنسان الدافع إلى الفعل والتجاوز، فتدخل البشرية في حالة من الركود تتراجع فيها القدرة على إنتاج تحولات تاريخية جديدة. ومن هنا ينتقد كوجيف هيمنة الحاجات المادية والحياة الاقتصادية، معتبراً أن الإنسان قد يعود، بصورة غير مباشرة، إلى نمط من الوجود يقترب من البقاء الحيواني، حيث تُختزل التجربة الإنسانية الغنية في دائرة الاستهلاك والتبادل الاقتصادي.

وفي السياق نفسه، يقدّم تفسير كوجيف لجدلية السيد والعبد إطاراً مهماً لفهم ديناميكيات الاعتراف داخل المجتمع. فهو ينظر إلى الصراع من أجل الاعتراف لا باعتباره مجرد مرحلة تاريخية منتهية، بل بوصفه عملية اجتماعية مستمرة تتشكل من خلالها الهوية الإنسانية وتتحدد العلاقات بين الأفراد والجماعات.[٨١] ومن هذا الصراع تنبثق آثار تتجاوز العلاقات الفردية المباشرة، لتطال البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية بأكملها.

وعلى هذا الأساس، لا يصبح التاريخ الحقيقي عند كوجيف مجرد تأمل في الماضي، بل علاقة دائمة بالمستقبل، تتحرك بفعل الصراعات المستمرة من أجل الاعتراف وإمكانية بناء أشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي. فالحرية والاعتراف، في نظره، لا يمكن أن يتحققا بصورة سلبية أو نهائية، لأن ذلك سيحوّل التاريخ إلى نظام جامد تحكمه الاعتبارات الاقتصادية وحدها. ولهذا يمنح كوجيف دور الفاعل الإنساني أهمية مركزية، باعتبار أن التاريخ يظل مفتوحاً ما دام الإنسان قادراً على الفعل، والصراع، وإعادة تشكيل العالم الذي يعيش فيه.

يرى كوجيف أن التاريخ يبلغ نهايته فيما يسميه «الحالة العالمية المتجانسة»، وهي الحالة التي تتحقق فيها الحرية الإنسانية والمساواة بصورة شاملة. ويفترض أن هذه المرحلة النهائية تأتي نتيجة لمسار طويل من الاعتراف المتبادل، حيث يدرك الأفراد إنسانيتهم المشتركة مع الآخرين، الأمر الذي يفضي إلى مجتمع تقل فيه الصراعات ويقوم على الرضا المادي والاستهلاك الجماعي وشعور عام بالاستقرار.[٩١]

وتعكس هذه الرؤية محاولة لدمج الجدل الهيجلي بالفكر الماركسي؛ فالتاريخ لا ينتهي بمعنى توقف الأحداث أو اختفاء الحركة، بل بمعنى استقرار البنى الاجتماعية داخل نظام متجانس يقوم على المساواة. ومع

ذلك، فإن هذا التصور يبتعد في جوانب عدة عن الفهم الجدلي الأصلي لدى هيجل، الذي رأى التاريخ عملية ديناميكية لا تتقدم إلا عبر التناقضات والصراعات. ومع ذلك، فإن تفسير كوجيف ينحرف عن الفكر الديالكتيكي الأصلي لهيجل للتاريخ باعتباره عملية ديناميكية تحركها التناقضات والصراعات. فهيجل ينظر إلى التاريخ بوصفه مساراً عقلانياً لتجلّي الروح العالمية، حيث تمثل كل مرحلة الكشف العقلاني للروح العالمية-[٠٢] من الأطروحة إلى النقيض ثم التوليف ـ لحظة ضرورية في تطور الحرية وتحقيقها. ومن ثمّ، فإن الجدل الهيجلي لا يفهم الصراع باعتباره حالة عابرة يمكن تجاوزها نهائياً، بل يعدّه عنصراً أساسياً لا غنى عنه في حركة التقدم التاريخي. ولهذا يبقى التاريخ عند هيجل عملية مفتوحة ومستمرة، لا نتيجة نهائية مستقرة بصورة مطلقة.

الاكتمال وعدم الاكتمال

على الرغم من أن كوجيف وهيجل يشتركان في النظر إلى التاريخ بوصفه حركة تتجه، بصورة أو بأخرى، نحو الحرية،[١٢] فإن الفارق بينهما يكمن في طبيعة هذه الغاية ومعناها الفلسفي. فالتاريخ عند هيجل يقوم على حركة جدلية مستمرة، تتولد فيها التناقضات ثم تُحل لتفسح المجال أمام تناقضات جديدة، بحيث تصبح كل مرحلة تاريخية ضرورية في تطور الوعي الإنساني والعلاقات الاجتماعية. أما كوجيف، فيتجه إلى تصور مختلف يقوم على فكرة «نهاية التاريخ»، أي الوصول إلى حالة تُحل فيها الصراعات التي كانت تحرك التاريخ، لتستقر البشرية في وضع من الاعتراف الشامل والرضا العام. ولهذا وُصفت قراءة كوجيف لهيجل بأنها نوع من «التشويه الإبداعي»[٢٢]، لأنها تمنح الأولوية لفكرة الحالة النهائية المستقرة، على حساب الفهم الهيجلي الأكثر انفتاحاً وحيوية للتاريخ بوصفه عملية لا تتوقف. وقد أثارت هذه القراءة نقاشات واسعة، خاصة بسبب تأثيرها في مفكرين لاحقين مثل فرانسيس فوكوياما، الذي أعاد إحياء فكرة «نهاية التاريخ» في السياق السياسي لما بعد الحرب الباردة، مستلهماً بصورة واضحة كثيراً من أطروحات كوجيف الفلسفية. وبذلك، ينظر كوجيف إلى «نهاية التاريخ» باعتبارها اكتمالاً لمسار الاعتراف الإنساني والمساواة الشاملة،[٣٢] بينما يظل التاريخ عند هيجل عملية غير مكتملة، تتحرك باستمرار بفعل الصراع والتناقض.[٤٢]

وتنبع رؤية كوجيف هذه مباشرة من تفسيره لجدلية السيد والعبد، التي أعاد صياغتها بطريقة تجعل الاعتراف المتبادل الشرط الأساسي لتحقيق الحرية. فهو يعتقد أن المسار التاريخي يقود في النهاية إلى مجتمع يُعترف فيه بجميع الأفراد

بوصفهم متساوين في المكانة، الأمر الذي يؤدي إلى زوال أسباب الصراع والنزاع. ومن هنا تتشكل صورته عن نهاية التاريخ باعتبارها مجتمعاً عالمياً استهلاكياً تُلبّى فيه الحاجات المادية للإنسان، بما يتيح قدراً من الاستقرار والرضا لم يكن متاحاً في المجتمعات السابقة. ولا يتعامل كوجيف مع هذه الحالة بوصفها فكرة فلسفية مجردة فقط، بل يربطها بالتحولات التاريخية الواقعية، ولا سيما بتطور النظام الرأسمالي. فالرأسمالية، في نظره، قد تمثل النظام القادر على دفع التاريخ نحو نهايته عبر إشباع الرغبات الإنسانية داخل إطار استهلاكي واسع،[٥٢] بينما رأى ماركس في الرأسمالية نظاماً يولّد الصراع الطبقي والثورة بصورة حتمية[٦٢]، أما هيجل، فعلى النقيض من ذلك، ينظر إلى التاريخ بوصفه عملية عقلانية لا تتقدم إلا عبر التناقضات والصراعات التي تتطلب تجاوزاً دائماً.[٧٢] فكل مرحلة تاريخية تسهم في تطور الروح العالمية وتفتح المجال أمام مستوى أوسع من الحرية. ولهذا فإن التاريخ، في التصور الهيجلي، لا يمكن أن يصل إلى اكتمال نهائي، لأن التناقضات الجديدة ستستمر في الظهور، بما يفرض باستمرار عمليات جديدة من التطور والحل.[٨٢]

وقد اكتسبت أفكار كوجيف حول نهاية التاريخ تأثيراً واسعاً في الفكر السياسي المعاصر، خاصة من خلال أطروحة فرانسيس فوكوياما التي برزت بعد انتهاء الحرب الباردة. فقد رأى فوكوياما أن الديمقراطية الليبرالية، مقترنة بالنظام الرأسمالي، تمثل الصيغة النهائية للحكم البشري،[٩٢] وهي فكرة تعكس إلى حد كبير رؤية كوجيف لمجتمع مستقر وموجّه نحو الاستهلاك باعتباره الذروة التي ينتهي إليها المسار التاريخي.[٠٣]

أصرّ كوجيف على أن «نهاية التاريخ» تتمثل في قيام دولة عالمية متجانسة، مجتمع تُلغى فيه الفوارق القائمة على العِرق أو الطبقة أو الانتماء القومي. وفي مثل هذه الحالة، تُشبَع رغبات الأفراد من دون أن تكون هناك حاجة إلى الصراع، مما يقود إلى شكل من أشكال الاستقرار القائم على الاستهلاك الجماعي والشعور العام بالرضا. وكان يعتقد أن هذه المرحلة تمثل النتيجة النهائية لمسار طويل من الصراعات التي طبعت التاريخ الإنساني، وهي صراعات يُفترض أن تنتهي عندما يتحقق الاعتراف المتبادل بين البشر على أساس المساواة الكاملة.

ومع ذلك، فإن «نهاية التاريخ» عند كوجيف لا تعني اختفاء الأحداث أو توقف الحياة الإنسانية، بل تشير إلى تحوّل جذري في طبيعة العلاقات بين الناس. فبعد أن كانت العلاقات التاريخية مشبعة بالتنافس والصراع من أجل الهيمنة والاعتراف، يصبح المجتمع الجديد فضاءً يعيش فيه

الأفراد معاً على أساس المساواة والاعتراف المتبادل.[١٣] وتعكس هذه الرؤية انسجاماً واضحاً مع تفسيره لجدلية السيد والعبد عند هيجل، حيث يرتبط الوعي بالحرية ارتباطاً وثيقاً بالاعتراف المتبادل بين الأفراد، لا باعتباره إنجازاً فردياً معزولاً بل تجربة إنسانية مشتركة.

وقد ترتبت على أفكار كوجيف آثار واسعة في الفلسفة السياسية المعاصرة، إذ ألهمت مفكرين مثل فرانسيس فوكوياما الذي أعاد طرح فكرة «نهاية التاريخ» في إطار الديمقراطية الليبرالية. كما أن التوليف الذي أقامه كوجيف بين الفكر الهيجلي والماركسية والوجودية أسهم في بناء تصور يرى أن أي مجتمع عادل لا يمكن أن يقوم إلا على أساس الاعتراف والمساواة بين أفراده.[٢٣]

وفي النهاية، لا يقدّم كوجيف الدولة العالمية بوصفها مجرد حلم مثالي، بل يراها نتيجة ضرورية للمسار التاريخي ذاته. فهي، بحسب تصوره، تمثل المرحلة التي تبلغ فيها الرغبات الإنسانية ذروتها، ويتحقق فيها مجتمع يقوم على الحرية والمساواة والاعتراف المتبادل بين جميع أفراده.

متى ينتهي التاريخ؟

تعتمد قراءة كوجيف لفكرة «نهاية التاريخ» اعتماداً كبيراً على مفهوم الرغبة بوصفها القوة المحركة للتاريخ الإنساني. فهو يرى أن التاريخ، في جوهره، ليس سوى صراع طويل من أجل الاعتراف، وأن هذا الصراع ينبع من رغبة الإنسان في أن يُعترف به من قبل الآخرين، لا مجرد رغبته في امتلاك الأشياء المادية. فالحاجة إلى الاعتراف ترتبط عنده ارتباطاً مباشراً بتكوين الوعي الذاتي والهوية الإنسانية ومن هذا المنطلق، ينتهي التاريخ عندما لا يعود الإنسان مضطراً إلى خوض صراعات من أجل الاعتراف، لأنه يعيش داخل مجتمع يُمنح فيه الاعتراف بصورة متبادلة ومضمونة للجميع. ولهذا تصوّر كوجيف ما سماه «الدولة العالمية المتجانسة»، وهي دولة تتجاوز الأشكال التقليدية للحكم وتقوم على إدارة عقلانية قادرة على تنظيم المجتمع بصورة عادلة، سواء في توزيع الموارد أو في إتاحة الفرص للأفراد.[٢٣] وقد رأى في هذا الشكل البيروقراطي العقلاني تطوراً طبيعياً للتنظيم البشري، وانتقالاً من المجتمعات التي تحكمها الصراعات التاريخية إلى مجتمع أكثر انسجاماً واستقراراً.

وتتقاطع أفكار كوجيف هنا مع كثير من النقاشات المعاصرة المتعلقة بالعولمة والتعددية الثقافية. فقد تخيل عالماً تتراجع فيه الانقسامات القومية والثقافية لصالح نوع من المواطنة العالمية، وهو تصور ترك أثراً واضحاً في النقاشات الحديثة حول سياسات الهوية وحقوق الإنسان العالمية. فالحريّة والمساواة

الحقيقيتان، في نظره، لا تتحققان إلا داخل مجتمع يعترف بالاختلافات الفردية لكنه يتجاوزها في الوقت نفسه ضمن إطار إنساني مشترك. ومن خلال تفسيره لهيجل، لم يكتفِ كوجيف بالتأكيد على دور الرغبة والاعتراف في تشكيل التاريخ، بل رسم أيضاً ملامح مجتمع مستقبلي يقوم على هذه المبادئ، مجتمع يستند إلى الحكم العقلاني ويتجاوز الحواجز الثقافية والتاريخية.[٤٣] وفي هذا المعنى تحديداً تتجسد فكرة «نهاية التاريخ» لديه؛ فهي اللحظة التي يبلغ فيها التطور التاريخي ذروته عبر تحقق الاعتراف المتبادل داخل مجتمع عالمي متصالح، بما يؤدي إلى تجاوز الصراعات التي لازمت الوجود الإنساني عبر التاريخ. كما ترتبط هذه الرؤية، في بعض جوانبها، بالفكر الوجودي الذي يرى أن الإنسان لا يبلغ حريته الحقيقية إلا من خلال الصراعات والتجارب التي تشكل وجوده. ولهذا لم يقتصر تأثير كوجيف على المجال الفلسفي وحده، بل امتد إلى النظرية السياسية الحديثة، حيث وجدت أفكاره حول نهاية التاريخ والاعتراف صدى واضحاً لدى مفكرين مثل فرانسيس فوكوياما. فتصور فوكوياما لنهاية التاريخ بوصفها انتصاراً للديمقراطية الليبرالية يلتقي إلى حد بعيد مع الرؤية الكوجيفية لمجتمع إنساني متصالح، وهو ما يكشف استمرار حضور قراءة كوجيف لهيجل في الفكر المعاصر وتأثيرها المستمر في النقاشات السياسية والفلسفية الحديثة.[٥٣]

الصراع المؤدي الى الاستقرار

كان لتفسيرات الكسندر كوجيف لفلسفة هيجل أثر بالغ في تشكيل الفكر السياسي الحديث، ولا سيما من خلال تصوره الشهير لـ«نهاية التاريخ». فمن خلال المحاضرات التي ألقاها خلال ثلاثينيات القرن العشرين، قدّم كوجيف قراءة جديدة لهيجل إلى جيل كامل من المثقفين الفرنسيين، مزج فيها بين الفلسفة الهيجلية وبعض الأفكار الماركسية والهايدغرية، الأمر الذي أسهم في إعادة تشكيل ملامح الفكر الفلسفي والسياسي في القرن العشرين.

وقد رأى كوجيف أن التاريخ بلغ ذروته فيما أسماه «الدولة العالمية المتجانسة»، وهو مفهوم استمده من فهمه الخاص للجدل الهيجلي.[٦٣] واعتبر أن الثورة الفرنسية، وما تبعها من صعود للديمقراطية الليبرالية، تمثلان المرحلة التي اقترب فيها التاريخ من نهايته بوصفه مساراً للصراع الإيديولوجي. ومن هذا المنظور، فإن «نهاية التاريخ» لا تعني توقف الأحداث أو انعدام التغير، بل تشير إلى اللحظة التي يستقر فيها النظام السياسي بعد حسم التناقضات الكبرى، بما يسمح بتحقيق الحرية الفردية والمساواة داخل مجتمع أكثر استقراراً. وقد ترك هذا التصور أثراً واسعاً في النقاشات المتعلقة بطبيعة الحداثة واتجاهات الأنظمة

السياسية الحديثة.[٧٣] كما امتد تأثيره إلى تيارات فكرية متعددة، من الوجودية إلى الماركسية والليبرالية، إذ فتح المجال أمام إعادة التفكير في معنى الحرية والاعتراف ودور الصراع في تشكيل المجتمعات. وفي هذا السياق، شدّد كوجيف على أن الاعتراف يمثل جوهر العلاقات الإنسانية، لأن الإنسان لا يحقق وعيه بذاته ولا ينال حريته إلا من خلال اعتراف الآخرين به. وقد أصبحت هذه الفكرة لاحقاً من الركائز الأساسية في النقاشات المعاصرة حول سياسات الهوية والاعتراف الاجتماعي، وكان لها تأثير واضح في مفكرين مثل أكسل هونيث وتشارلز تايلور.[٨٣]

إلى جانب ذلك، أدى التوليف الذي أقامه كوجيف بين الفكر الهيجلي وبعض المبادئ الماركسية إلى إعادة تقييم مسألة الصراع الطبقي ودوره في حركة التاريخ. فتصوره القائل إن الديمقراطية الليبرالية تمثل المرحلة الأخيرة من التطور التاريخي وجد صداه لدى عدد من المنظرين السياسيين والاقتصاديين، وفي مقدمتهم فرانسيس فوكوياما، الذي أعاد طرح فكرة «نهاية التاريخ» في سياق النظام العالمي الذي تشكّل بعد الحرب الباردة.

في حين أشاد بعض الباحثين بأفكار كوجيف بوصفها قراءة مبتكرة ومؤثرة لهيجل، وجّه آخرون إليها انتقادات تتعلق بتبسيطها المفرط للبنية الفلسفية المعقدة للفكر الهيجلي. إذ يرى هؤلاء النقاد أن كوجيف، من خلال تركيزه على فكرة «نهاية التاريخ»، قد أغفل الطابع الصراعي والتناقضي الذي يُعدّ عنصراً مركزياً في تشكّل المجتمعات البشرية وتطورها. ومع ذلك، يبقى تأثيره حاضراً بقوة في النقاشات المعاصرة حول طبيعة الحرية والاعتراف ومستقبل النظم السياسية في عالم يزداد ترابطاً وعولمة.

وبهذا المعنى، لم تقتصر قراءته لهيجل على إعادة تشكيل الفكر السياسي الحديث فحسب، بل أسهمت أيضاً في توفير إطار تحليلي لفهم تطور الإيديولوجيات السياسية ومفهوم «نهاية التاريخ» ضمن كل من الخطاب الأكاديمي والنظرية السياسية التطبيقية. ومن أهم ما ركّز عليه كوجيف أن الصراع من أجل الاعتراف يشكّل جوهر العلاقات الإنسانية، وأن الوعي الذاتي لا يتبلور إلا من خلال هذا الصراع. وقد شكّل تفسيره لجدلية السيد والعبد أساساً نظرياً لعدد من المقاربات المعاصرة في قضايا الهوية والاعتراف، وكان له تأثير مباشر في أعمال مفكرين مثل أكسل هونيث (Axel Honneth)، الذي ركّز على دور الاعتراف الاجتماعي في تكوين الهوية الشخصية وتحقيق العدالة الاجتماعية[٩٣]، وفي المقابل، واجه مفهوم «نهاية التاريخ» انتقادات واسعة تتعلق بتداعياته على فهم مستقبل الإيديولوجيات السياسية. فعلى

الرغم من أن كوجيف اعتبر الديمقراطية الليبرالية تتويجاً للتطور التاريخي، فإن هذا الطرح اصطدم بواقع استمرار الصراعات العالمية وظهور حركات سياسية جديدة ومتنوعة. ومن هذا المنظور، يؤكد النقاد أن التاريخ لا يسير في خط مستقيم، بل تحكمه ديناميكيات معقدة من القوة والمقاومة والتغير المستمر، بما يجعل أي تصور لنهايته النهائية موضع تساؤل.

كما امتد تأثير كوجيف إلى الفكر ما بعد الحداثي، الذي شكّك في الطابع الكلي أو العالمي لادعاءاته. فمثلًا، تتقاطع تحليلات ميشيل فوكو حول سيولة الهوية وتشابك علاقات القوة مع نقد فكرة النهاية المستقرة للتاريخ، مؤكدة استمرار التوتر والصراع داخل البنى الاجتماعية وتعدد الهويات داخل العالم الحديث. وهكذا، يعكس هذا الجدل المستمر بين التأييد والنقد الأهمية الفكرية الدائمة لأطروحات كوجيف، كما يبرز في الوقت نفسه حدودها وإشكالياتها في ضوء القراءات اللاحقة لهيجل.[٠٤]

التحرر من خلال تحقيق الذات

تُعرف قراءة الكسندر كوجيف لهيجل بتركيزها اللافت على العلاقة الجدلية بين العقلانية واللاعقلانية، وهو ما يجعلها قريبة من بعض التوجهات الوجودية في الفلسفة الحديثة. فغالباً ما يشدد كوجيف على أن النزعة العقلانية في فلسفة هيجل لا تنفصل عن توترات عميقة وتناقضات داخلية تعكس التعقيد الفعلي للوجود الإنساني. ومن هنا، تتأسس عنده فكرة الحرية الوجودية بوصفها تحرراً يتحقق عبر تحقيق الذات، أي عبر الانخراط في الرغبات والاعتراف بعبثية الوجود في آنٍ واحد. وتتقاطع هذه الرؤية مع أطروحات الوجوديين مثل سارتر وكامو،[١٤] الذين سعوا إلى فهم معنى الوجود في عالم يفتقر إلى غاية مسبقة أو معنى نهائي. وبحسب كوجيف، فإن الوصول إلى الحرية لا يعني تجاوز الجوانب غير العقلانية في الحياة البشرية، بل يعني إدماجها وفهم دورها في تشكيل التجربة الإنسانية، بما في ذلك المعاناة والصراع بوصفهما عنصرين أساسيين في تكوين الوعي الذاتي. ومن هذا المنظور، تصبح فلسفة هيجل التاريخية عنده عملية عقلانية تتخللها في الوقت نفسه أحداث وصراعات غير عقلانية، إذ يرى أن التاريخ يتحرك بفعل رغبات بشرية وأهواء قد تؤدي أحياناً إلى تعطيل مسار التقدم العقلاني نفسه. وهنا تتجلى صلة واضحة بالفكر الوجودي الذي يسلّط الضوء على التناقضات البنيوية في التجربة الإنسانية، حيث يُدعى الإنسان إلى العيش داخل عالم تتجاور فيه العقلانية واللا_عقلانية باستمرار،[٢٤]

ويبرز في قراءة كوجيف لهيجل تأكيدٌ خاص على التداخل بين العقل والرغبة داخل

البنية الجدلية للفكر. فالأبعاد الوجودية في فلسفة هيجل، كما يقدّمها كوجيف، تشير إلى أن السعي نحو العقلانية لا ينفصل عن الدوافع والرغبات غير العقلانية التي تشكل الحياة الاجتماعية والتاريخية. وبهذا المعنى، يصبح الوجود الإنساني مشروعاً معقداً تتداخل فيه شروط الفهم العقلي مع طاقات الرغبة والدافع.

ومن هذا المنطلق، يمكننا الاستنتاج بأن الأبعاد الوجودية في قراءة كوجيف تتخذ صبغة عملية من خلال منحه أهمية مركزية لمفهومي العمل والرغبة بوصفهما أداتين وجوديتين لتشكيل الكينونة الإنسانية. فالعمل عند كوجيف_متداداً للأطروحة الهيجلية الأصلية_يتجاوز كونه وسيلة بيولوجية للبقاء، ليصبح فعلاً تحويلياً واعياً يعلن من خلاله الإنسان عن حريته ويؤسس ذاته في العالم عبر صياغة المادة. وتتكامل هذه الديناميكية التحويلية مع رغبة الكائن البشري الأزلية في «الاعتراف»؛ وهي الرغبة التي لا تشير إلى استقرار ساكن، بل تولّد بالضرورة الصراعات والنزاعات التاريخية. وبالتالي، فإننا نخلص إلى أن الحرية الوجودية في المنظور الكوجيفي ليست تجريداً عقلانياً خالصاً، بل هي صيرورة تاريخية معقدة تُنتزع انتزاعاً عبر جدلية متبادلة يتشابك فيها عناء العمل الفيزيائي مع صخب المعاناة والنضال من أجل نيل اعتراف الآخر."

كان لقراءات الكسندر كوجيف لهيجل تأثيرٌ واسع على الحياة الفكرية الفرنسية، ولا سيما في سياق الاضطرابات الطلابية خلال أحداث مايو ١٩٦٨. فقد ركّزت هذه القراءات على مفاهيم الحرية والاعتراف والدولة، وهي مفاهيم لاقت صدى قوياً لدى المزاج الثوري السائد آنذاك. ووفقاً لتفسير كوجيف لهيجل، لا يمكن للحرية الحقيقية أن تتحقق إلا من خلال اعتراف الآخرين، إذ إن الوعي الذاتي لا يتكوّن في عزلة فردية، بل يتشكل داخل شبكة العلاقات الاجتماعية، وهو ما يُعدّ أحد الأسس الجوهرية للمنهج الجدلي عند هيجل.[٣٤]

وانطلاقاً من فكرة الاعتراف، وجد الطلاب والعمال في احتجاجات مايو ١٩٦٨ إطاراً رمزياً يجمع مطالبهم، إذ سعوا إلى التحرر من البنى التي اعتبروها قمعية، سواء تلك المرتبطة بالدولة الديغولية أو ببعض أطياف الحزب الشيوعي، والتي رأوا أنها تحدّ من حرياتهم الفردية والجماعية. وقد جاءت مطالبهم بقدر أكبر من الاستقلال في مجالي التعليم والمجتمع انعكاساً لرغبة أعمق في الاعتراف بهوياتهم وتطلعاتهم داخل بنية اجتماعية وسياسية صارمة. وفي هذا السياق، لم تكن الاحتجاجات مجرد تعبير عن مطالب مادية، بل أيضاً عن رغبة في إثبات الوجود داخل عالم غالباً ما تجاهل

أصواتهم أو همّشها.[٤٤]

وقد أسهم هذا البعد القائم على «النضال من أجل الاعتراف» في خلق نوع من التضامن بين الطلاب والعمال خلال المظاهرات، حيث توحّدوا حول شعور مشترك بوجود خصم بنيوي واحد، تمثّل في الأشكال السائدة للسلطة الاجتماعية والسياسية.

نظام اجتماعي جديد

كانت نظرية كوجيف حول الدولة من بين الأفكار التي أثّرت في الخطاب الثوري خلال أحداث مايو ١٩٦٨. فبحسب تصوره، لا ينبغي إلغاء الدولة بوصفها كياناً منظِّماً، بل الحفاظ عليها باعتبارها إطاراً يمكن من خلاله تحقيق الحرية داخل مجتمع عالمي متجانس. في المقابل، نظر الطلاب والعمال إلى الدولة آنذاك بوصفها بنية قمعية تمثل الوضع القائم الذي يحدّ من الحرية، ما جعل مطلبهم يتجاوز حدود الإصلاح الجزئي نحو الدعوة إلى تغيير جذري للنظام الاجتماعي والسياسي. وفي هذا السياق، بدا «النفي» للواقع القائم شرطاً ضرورياً لبلوغ شكل أكثر أصالة من الحرية والاعتراف.

وقد اتخذت الاحتجاجات طابعاً يعبّر عن هذا التحول، إذ حملت شعارات وممارسات تعكس رغبة في بناء نظام اجتماعي جديد يضع الاعتراف بالمساهمات والهويات الفردية والجماعية في صميمه، وهو ما يتقاطع مع تأكيد كوجيف على أن الاعتراف عنصر أساسي في تحقق الحرية.[٥٤] ومن هذا المنظور، لم تكن حركة مايو ١٩٦٨ مجرد رفض سياسي، بل محاولة لإعادة تعريف العلاقة بين الفرد والمجتمع على أساس جديد يقوم على الكرامة والاعتراف المتبادل.

وقد وفّرت قراءات كوجيف لهيجل خلفية فلسفية غير مباشرة لبعض ملامح هذه الحركة، إذ تلاقت مفاهيم الحرية والاعتراف التي ركّز عليها مع تطلعات الطلاب والعمال إلى تفكيك البنى التي رأوا أنها تحدّ من وجودهم الاجتماعي والسياسي. وأسهم هذا التفاعل بين الأفكار الفلسفية والسياق الاجتماعي والسياسي في تشكيل فهم أعمق لديناميات احتجاجات مايو ١٩٦٨ وأهدافها، وجعل من تأثير كوجيف أحد العناصر الفكرية التي ساعدت على تأطير بعض أبعادها النظرية.[٦٤]

يتجلى جانبٌ آخر مهم من تأثير كوجيف على ثورة الطلاب في مايو ١٩٦٨ في التداعيات الأوسع لفكره المتعلق بطبيعة السلطة وإمكان التغيير الجذري. فقد قدّم تفسيره لهيجل تصوراً مفاده أن النضال من أجل الاعتراف ليس مسألة فردية أو ذاتية فحسب، بل هو مسار جماعي يمكن من خلاله أن يتغير المجتمع نفسه. ومن هذا المنظور، يصبح الاعتراف قوة اجتماعية قادرة على إعادة تشكيل البنى السياسية

والرمزية داخل المجتمع.

ويكتسب هذا البعد أهمية خاصة عند النظر إلى أحداث مايو، حيث سعى الطلاب والعمال إلى تصور نظام اجتماعي جديد يعكس تطلعاتهم الجماعية نحو الحرية والمساواة. وقد عبّرت شعارات الحركة، مثل «كن واقعياً، واطلب المستحيل».(٧٤) عن نزعة راديكالية تتجاوز حدود الممكن السياسي التقليدي، وتعكس رغبة في التحرر من ثقل البنى القائمة التي اعتُبرت جامدة ومقيدة، مقابل الحلم بمستقبل تتحقق فيه الحرية الفردية والجماعية بصورة كاملة. ويتسق هذا التوجه مع رؤية كوجيف التي ترى أن الحرية لا تتحقق إلا عبر قطيعة مع أشكال السلطة التقليدية حين تتحول إلى أدوات قمعية أو غير ملائمة للتحول التاريخي.

وبناءً على هذه التوترات البنيوية, فإن القيمة الفلسفية التكثيفية لأحداث مايو ١٩٦٨ تتجاوز مجرد الرفض السياسي لجهاز الدولة، لتصبح تجسيداً عملياً واختباراً واقعياً لجدلية الاعتراف عند كوجيف. فالتضامن غير التقليدي الذي صهر تطلعات الطلاب والعمال في بوتقة واحدة، قد حوّل المطالب الفئوية المتفرقة إلى قوة اعتراف اجتماعي جماعي قادرة على مجابهة هياكل السلطة القائمة .ومن ثمّ، فإننا نستنتج **أن** حركية مايو ١٩٦٨ أثبتت واقعياً أن التحرر الفلسفي لا ينبثق من أطر الدولة العالمية المتجانسة الساكنة التي بشر بها كوجيف نظرياً، بل يتولد من رحم الصدام الحيوي؛ حيث تتقاطع خبرات الفئات الاجتماعية المتعددة لتعيد إنتاج النفي والجدل التاريخي في سبيل انتزاع كرامتها وإثبات وعيها الجماعي.

تحدي أشكال السلطة

ألهمت الأفكار الفلسفية لالكسندر كوجيف عدداً من الحركات الاجتماعية، ولا سيما الاحتجاجات الطلابية في فرنسا التي سعت إلى بناء مجتمع أكثر مساواة. ففي إعادة قراءته لجدلية السيد والعبد عند هيجل، يجعل كوجيف من الاعتراف عنصراً محورياً في التفاعل الإنساني، إذ لا يكتسب الفرد هويته وقيمته الذاتية إلا من خلال اعتراف الآخر به.(٨٤)

وانطلاقاً من هذا التصور، يمكننا التحليل بأن كوجيف قدّم نقداً مضمراً لأشكال متعددة من السلطة، خصوصاً تلك المرتبطة بالبنى التراتبية مثل السلطة الأبوية وسلطة الدولة، محذراً من دورها في تقييد الحرية الفردية وإعاقة السعي نحو الاعتراف. ويتقاطع هذا الموقف بنيوياً مع المزاج الاحتجاجي المعاصر الذي عبّرت عنه الحركات الطلابية؛ حيث اتجهت في حراكها العملي إلى رفض التسلسلات الهرمية والدعوة إلى مجتمع ندّي وأكثر مساواة. ونخلص من ذلك إلى أن هذه الاحتجاجات لم تكن مجرد شغب سياسي، بل جسّدت

إرادة جماعية لتفكيك الأنظمة المؤسسية التي تحجب الاعتراف وتحرم الأفراد من تحقيق ذواتهم، وهو ما يمنح الأطروحة الكوجيفية بعداً تطبيقياً حياً داخل بنية المجتمع.

يفسّر الكسندر كوجيف مفهوم هيجل لجدلية السيد والعبد بوصفه أداةً أساسية لفهم ديناميكيات تطوّر الرغبة والاعتراف داخل العلاقات الإنسانية. فبحسب هذا التصور، يُعدّ النضال من أجل الاعتراف عنصراً جوهرياً في الوجود الإنساني، إذ يلتقي فيه الوعي بالذات مع التوترات الناشئة عن علاقة الإنسان بالآخر. في هذه الجدلية، يدخل السيد والعبد في صراع وجودي يصل إلى حدّ حياة أو موت؛ حيث يسعى السيد إلى نيل الاعتراف من العبد، بينما يكتسب العبد وعيه الذاتي الحقيقي تدريجياً من خلال العمل وإعادة تشكيل العالم من حوله.(٩٤)

ويرى كوجيف أن الرغبة في الاعتراف لا تُختزل في كونها بناءً اجتماعياً، بل تمثل آلية محركة للتاريخ وللعلاقات الإنسانية في آنٍ واحد. فالسيد، رغم ما يبدو عليه من هيمنة وقوة، يظل معتمداً في نهاية المطاف على اعتراف العبد به، في حين أن عمل العبد وإنتاجه يسهمان في بلورة وعيه الذاتي بصورة يفتقر إليها السيد. ويكشف هذا التحول في موازين العلاقة أن الاعتراف الحقيقي لا يقوم على الهيمنة، بل على الاعتراف المتبادل بين الذوات. ومن هنا يصبح مسار العبد نحو العمل والتجربة وسيلة للتحرر وتحقيق الذات، من خلال إدراك قيمته عبر ما ينجزه وما يعكسه الآخرون عليه من تقدير.(٩٥) وقد كان لأفكار كوجيف أثر واضح في الفكر الوجودي، لا سيما لدى جان بول سارتر وجاك لاكان. ففي إطار سارتر الوجودي، تتطور فكرة الاعتراف لتصبح مرتبطة بما يسميه «وجود الآخر»، حيث يكتسب الفرد هويته من خلال علاقته بنظرة الآخرين إليه واعترافهم به.(٩٥) غير أن هذا التفاعل لا يخلو من توتر، إذ إن نظرة الآخر قد تؤدي إلى تحويل الذات إلى موضوع، مما يفتح المجال أمام الاغتراب والصراع. أما لاكان، فقد أعاد توظيف جدلية كوجيف ضمن إطار التحليل النفسي، خصوصاً في فهمه للرغبة. إذ ترتبط الرغبة عنده بنقص أساسي وبسعي دائم نحو اعتراف الآخر، بحيث تصبح هوية الذات متشكلة عبر علاقاتها بالآخر ورغبتها في نيل الاعتراف منه. وبهذا يتضح أن العلاقة بين الرغبة والاعتراف تشكل محوراً مركزياً في التحليل النفسي اللاكاني، حيث تتكون الذات داخل شبكة من التفاعلات الرمزية والاجتماعية التي لا تنفصل عن حضور الآخر.

ويمتد تأثير فكر كوجيف إلى مجالات السياسة والأخلاق المعاصرة؛ إذ يمكننا الاستنتاج بأن أطروحته حول «النضال من

أجل الاعتراف» شكّلت واحدة من أهم المقدمات الفكرية لتفسير سياسات الهوية المعاصرة، حيث تسعى الحركات الاجتماعية لانتزاع اعتراف حقوقي وثقافي داخل البنى القائمة. ويتضح لنا تحليلياً أن هذا الأثر تجاوز الفلسفة السياسية ليتشابك مع البنيوية والتحليل النفسي_لا سيما لدى لاكان وسارتر_حيث تحول الاعتراف الكوجيفي من مجرد صراع فيزيائي مباشر بين فردين إلى صيرورة مركبة محكومة بالبنى الاجتماعية واللغوية والرمزية الأوسع التي تُشكّل الذات وتوجّه رغباتها. وفي المحصلة، نخلص إلى أن قراءة كوجيف لجدلية السيد والعبد قدّمت إطاراً نظرياً حياً وديناميكياً، لا يزال يمتلك صلاحية تفسيرية عالية لتفكيك السجالات المعاصرة حول الهوية والحرية.

امتدت المحاضرات التي ألقاها الكسندر كوجيف حول هيجل في باريس بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٩ لتترك أثراً عميقاً في جيل من المثقفين الفرنسيين، من بينهم جاك لاكان، رولان بارت، كلود ليفي شتراوس، وجورج باتاي. وقد أسهمت قراءاته للجدل الهيجلي، ولا سيما مفهومي الرغبة والاعتراف، في إعادة تشكيل تصوراتهم الفلسفية وإعادة توجيه أعمالهم في مجالاتهم المختلفة.

وقد تأثر المحلل النفسي جاك لاكان بشكل خاص بتأويل كوجيف لجدلية السيد والعبد، حيث كان عنصر الرغبة في هذا التفسير ذا أهمية مركزية لفهم الذاتية البشرية. وقد استوعب لاكان هذا البعد ودمجه في نظريته حول اللاوعي وتكوّن الذات، بحيث أصبحت الرغبة في الاعتراف عنده جزءاً محورياً في تشكّل الهوية، بما يعكس أطروحة كوجيف القائلة بأن الوعي الذاتي يتكوّن عبر اعتراف الآخر.[٣٥] ولم يقتصر تأثير كوجيف في هذا السياق على فكرة الاعتراف وحدها، بل امتد ليشمل الأبعاد البنيوية للرغبة والافتقار؛ إذ تلاقى التفسير الجدلي الكوجيفي مع معالجة لاكان للنظام الرمزي واللغوي الذي يحكم الذات. وتأسيساً على ذلك، يمكننا التحليل بأن قراءة كوجيف لظاهراتية الروح قدّمت الأرضية الفلسفية التي ساعدت لاكان على صياغة أطروحته الشهيرة بأن الرغبة البشرية لا تتجلى إلّا داخل شبكة من العلاقات الاجتماعية والرمزية المنسوجة لغوياً، وهو ما جعل من التأويل الكوجيفي لـ هيجل قاطرة أساسية لتشكيل البنية النظرية لمشروع لاكان البنيوي.[٣٥]

وبهذا المعنى، لم يكن تأثير كوجيف على لاكان تأثيراً سطحياً أو جزئياً، بل شكّل أرضية فلسفية عميقة أسهمت في بلورة تصوره للذات والرغبة داخل التحليل النفسي. فقد كان إعادة تفسير كوجيف لهيجل، ولا سيما في قراءته لظاهراتية الروح، أحد المصادر الفلسفية الأساسية

التي ساعدت على تشكيل البنية النظرية لمشروع لاكان التحليلي.[٤٥]

مسألة الاعتراف

شدّد كوجيف على مفهوم الرغبة بوصفه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمسألة الاعتراف، إذ لا تُفهم الرغبة الإنسانية عنده باعتبارها مجرد سعي إلى إشباع الحاجات، بل باعتبارها توجهاً عميقاً نحو أن يعترف الآخر بالذات. ويتجلى هذا التصور بوضوح في جدلية السيد والعبد، حيث يحتل الصراع من أجل الاعتراف موقعاً مركزياً في تشكيل الوعي الإنساني.

وقد التقط لاكان هذا البعد وأعاد صياغته ضمن تصوره للرغبة بوصفها بنية قائمة على نقص دائم مرتبط بالآخر، وهو ما تجسّد في مفهوم «الآخر الكبير» الذي يشير إلى النظام الرمزي والبُنى الاجتماعية التي تتوسط تشكّل الرغبات والهويات. كما أن تأكيد لاكان على أن «اللاوعي منظم مثل اللغة» يعكس بوضوح الأثر الكوجيفي، خاصة في ربط الرغبة باللغة والسياق الاجتماعي بوصفهما إطارين أساسيين لتشكّل الذات.[٥٥]

وامتد هذا التأثير أيضاً إلى تصور لاكان لـ«مرحلة المرآة»، حيث تتكوّن الذات من خلال إدراك صورتها بوصفها كياناً متمايزاً ومتوحداً بشكل خيالي، في لحظة تمثل نوعاً من اللقاء الأول مع الآخر. وفي هذا السياق، لا يكون الاعتراف مجرد فعل بصري بسيط، بل تجربة معقدة تتداخل فيها الرغبة والتماهي، حيث يسعى الفرد إلى تحقيق اكتمال رمزي من خلال نظرة الآخر.[٦٥] ويواصل لاكان في أعماله اللاحقة تحليل كيفية عمل هذه الديناميكيات في تشكيل الهويات الجنسية والاختلافات الجنسية، مؤكداً أن الرغبة في الاعتراف تبقى غير قابلة للاكتفاء النهائي، مما يضع الذات في حالة مستمرة من النقص والتوق. ومن خلال هذا التفاعل مع فكر كوجيف، قدّم لاكان تصوراً أكثر تعقيداً للذات بوصفها كياناً مجزأً ومتشظياً يتشكل عبر رغبات الآخرين وتوقعاتهم.

ويتوافق هذا التصور مع فكرة «الذات المنقسمة» عند لاكان، حيث تعيش الذات توتراً دائماً بين رغبتها ومطالب الآخر، مما ينتج تجربة هوية معقدة ومليئة بالتناقضات الداخلية.

الرغبة والمعنى

استقى رولان بارت، أحد أهم الشخصيات في نظرية الأدب وعلم العلامات، أفكار كوجيف بشكل كبير، وخاصة في استكشاف العلاقة بين اللغة والرغبة والمعنى. ويمكن رؤية فكرته «موت المؤلف» من حيث الاستجابة للجدلية الهيجلية للاعتراف، حيث يصبح تفسير القارئ موقعاً للرغبة وصنع المعنى، بغض النظر عن نوايا المؤلف. ساعد كوجيف بارت في التعبير عن كيفية عمل النصوص في بنية ثقافية

وأيديولوجية، مؤكداً على صراع الرغبة المشارك في بناء المعنى.(٧٥)

إن أفكار الكسندر كوجيف الفلسفية، وخاصة تلك المتعلقة بالرغبة والتفاعل بين الذات والموضوع، تتردد في نظرية بارت. يقرأ كوجيف هيجل من حيث العلاقة الجدلية بين الذات وموضوع الرغبة: الرغبة هي القوة الدافعة في التجربة الإنسانية والعلاقات الاجتماعية. إن فكرة الرغبة باعتبارها أحد المكونات الأساسية للتفاعل الإنساني قريبة من الطريقة التي يحلل بها بارت كيف تعمل النصوص على رغبات وتوقعات القراء.(٨٥)

يمكن النظر الى نظرية بارت لدور القارئ في صنع المعنى باعتبارها امتداداً لأفكار كوجيف. فكما يفترض كوجيف أن رغبة الذات تشكل فهمها للعالم، يزعم بارت أن رغبات القارئ وتفسيراته تشكل تفاعله مع النص. هذه علاقة ديناميكية حيث لا يتم تحديد المعنى بل يتم التفاوض عليه من خلال فعل القراءة.

إن مساهمة بارت في البنيوية وما بعد البنيوية هائلة، وخاصة فيما يتصل بالأفكار حول المعنى والرغبة التي عبر عنها كوجيف. وفي سياق أفكار كوجيف حول التفاعل بين الرغبات، يشير تأكيد بارت على البناء النشط للمعنى من قبل القارئ الى تعقيدات التفسير في الأدب وكذلك الفلسفة. كما يتخطى عمل بارت أفكار ما بعد الحداثة، وخاصة في نقده لخصوصية الحقيقة أو المعنى.(٩٥) إن مقالته «موت المؤلف» لا تتحدى سلطة المؤلف فحسب، بل تتماشى أيضاً مع فكر ما بعد الحداثة الذي يؤكد على تعدد المعاني وعدم استقرار اللغة. ويتناغم هذا المنظور مع أفكار كوجيف لأن كلا المفكرين يستكشفان كيف تتشكل الرغبة والتفسير من خلال السياقات الثقافية والتاريخية

تحليل البنى الثقافية

تأثّر كلود ليفي شتراوس، المعروف بأبي الأنثروبولوجيا البنيوية، بمحاضرات كوجيف بشكل ملحوظ أيضاً. فقد استلهم من كوجيف فكرة البنية التي تقوم عليها العلاقات الإنسانية، سواء في أنظمة القرابة أو في التنظيم الاجتماعي العام. كما وجد في تأكيد كوجيف على النظام الرمزي أرضية مشتركة مع اهتمامه بتحليل الأساطير والسرديات الثقافية بوصفها انعكاساً لبُنى التفكير والعلاقات الاجتماعية. ومن خلال دمج الطابع الجدلي في فكر كوجيف، أصبح بإمكان ليفي شتراوس دراسة الأشكال الثقافية بوصفها نتاجاً لديناميكيات الرغبة والاعتراف داخل السياق الاجتماعي.(٠٦)

وقد كان للمنهج الجدلي الذي طوره الكسندر كوجيف أثر عميق في الأنثروبولوجيا البنيوية عند ليفي شتراوس، خاصة في اعتماده على الثنائيات المتقابلة في تحليل البنى الثقافية. إذ قدّم كوجيف،

عبر محاضراته حول هيجل، تصوراً جدلياً يركز على التفاعل بين القوى المتعارضة وما ينتج عنه من تركيب جديد ينشأ من هذا الصراع. وقد ساعد هذا التصور على تعميق فهم كيفية تحوّل التناقضات داخل السرديات الثقافية إلى معانٍ ودلالات جديدة. واعتمد ليفي شتراوس هذا الإطار الجدلي في تحليله للأساطير والأنظمة الثقافية.[١٦] فقد رأى أن الفكر البشري يُنظِّم عبر ثنائيات متقابلة مثل: الطبيعة/الثقافة، الخام/المطبوخ، الحياة/الموت، وهي ليست مجرد أضداد منفصلة، بل علاقات متداخلة يحدد كل طرف فيها معنى الآخر ويكمله. ويعكس هذا التصور تأثير كوجيف، إذ تفترض الجدلية أن الفهم يتولد من التوتر القائم بين المتناقضات وحلّه. وتمثل هذه الثنائيات، في منظور ليفي شتراوس، البُنى العميقة التي تقوم عليها الثقافات الإنسانية كافة، إذ تتجلى في كيفية إنتاج المعنى وتنظيم الخبرة داخل كل مجتمع. وفي تحليله للأساطير، أوضح كيف تدور هذه السرديات غالباً حول تلك الأزواج المتقابلة، كاشفةً عن البنية الفكرية العميقة التي تقوم عليها الثقافة. وبهذا نجح في اختزال التعقيد الثقافي إلى أنماط قابلة للفهم والتحليل، بما ينسجم مع تصور كوجيف للتركيب الجدلي بوصفه آلية لإنتاج المعنى من خلال التناقض.[٢٦]

كانت البنيوية التي تبنّاها ليفي شتراوس أيضاً استجابة للتيارات الوجودية السائدة في عصره، والتي ركّزت على حرية الفرد واختياره. وعلى النقيض من ذلك، سعى نهجه البنيوي، المتأثر بكوجيف، إلى الكشف عن الأنماط الكونية الكامنة وراء التفكير والسلوك البشري، مفترضاً أن هذه الأنماط أكثر جوهرية من التجارب الفردية للوعي. وبعبارة أخرى، شكّلت الطريقة الجدلية عند كوجيف أساساً فلسفياً مهماً للأنثروبولوجيا البنيوية لدى ليفي شتراوس، خصوصاً في توظيف الثنائيات المتقابلة كأداة تحليلية.[٣٦]

ويعني هذا الارتباط أن الفكر الجدلي قادر على تفسير العلاقات المعقدة داخل البنى الثقافية، وكشف الأطر المعرفية المشتركة التي تقوم عليها المجتمعات البشرية. وقد تجاوز تأثير كوجيف مجرد تزويد ليفي شتراوس بأداة منهجية، ليصل إلى تشكيل تصوره ذاته لطبيعة الظواهر الثقافية بوصفها أنظمة من المعاني. فقد نظر ليفي شتراوس إلى الثقافة بوصفها أشبه بلغة يمكن تحليل بنيتها العميقة كما تُحلَّل البنى اللغوية نفسها.

وقد تأثر هذا التصور بأعمال فرديناند دي سوسير، الذي قدّم اللغة كنظام من العلامات تحكمه علاقات داخلية وقواعد بنيوية، وهو ما وجد فيه ليفي شتراوس إطاراً مناسباً لتحليله الثقافي.

ومن خلال هذا التصور، جادل بأن البنى المعرفية التي تنظم اللغة هي نفسها التي تنظم التعبيرات الثقافية،[٤٦] وبالتالي فإن المجتمعات البشرية، رغم اختلاف مظاهرها، تشترك في أنماط فكرية أساسية. كما أن استخدام ليفي شتراوس للثنائيات المتقابلة لم يكن مجرد تقنية تحليلية، بل كان أيضاً وسيلة لإبراز الطابع الديناميكي للسرديات الثقافية. فقد رأى أن هذه الثنائيات متجذرة في أنظمة مثل القرابة والأساطير والطقوس، وأنها تعكس في الوقت نفسه بنيات نفسية واجتماعية عميقة. ويتقاطع هذا التصور مع المنهج الجدلي عند كوجيف، الذي يضع التناقض في قلب التفكير والفعل الإنساني. ومن هنا، يكشف عمل ليفي شتراوس كيف تتشكل السرديات الثقافية عبر هذه البنى الأساسية التي تعيش حالة توتر دائم، ما ينتج عنه مسار مستمر من التحول وإعادة التفسير الثقافي.

ومع ذلك، وُجهت إلى البنيوية عند ليفي شتراوس انتقادات تتعلق بالاختزال والمركزية الأوروبية، إذ اعتُبر أنها تميل إلى تعميم البنى الثقافية انطلاقاً من نماذج مستمدة من السياق الغربي، بما قد يحد من انفتاحها على التنوع الثقافي.

ويرى بعض النقاد أن هذا الإطار يؤدي إلى تبسيط مفرط لتعقيد الظواهر الثقافية. ورغم ذلك، فقد أسهم ليفي شتراوس في تمهيد الطريق أمام تيارات لاحقة حاولت إدخال الأبعاد التاريخية والسياسية في تحليل البنى الثقافية، مع الحفاظ على بعض الأسس البنيوية التي قامت عليها رؤيته الأصلية.[٥٦]

الرغبة واللاوعي

إن انخراط جورج باتاي الفلسفي مع فكر الكسندر كوجيف يتسم بالتعدد والتعقيد، خصوصاً فيما يتعلق بمفاهيم الإفراط والتجاوز والرغبة واللاوعي.[٦٦] وتتقاطع هذه الموضوعات في نقد باتاي من جهة، وفي استيعابه لتأويل كوجيف للفلسفة الهيجلية من جهة أخرى.

تتمحور فلسفة باتاي أساساً حول مفهوم الإفراط، الذي يعدّه عنصراً ملازماً للحياة البشرية. فهو يرى أن الوجود الإنساني يتسم بحالة من التجاوز المستمر التي لا يمكن ضبطها أو تبريرها بالكامل، وتتجلى في مظاهر مثل الإثارة الجنسية والعنف والتضحية. ولا يُفهم التجاوز عند باتاي بوصفه مجرد خرق للحدود الاجتماعية، بل بوصفه فعلاً يكشف عن إمكانات تتجاوز النظام القائم، بحيث يخترق الفرد حدود ذاته ويختبر شكلاً أعمق من الحرية.[٧٦] ويتقاطع هذا الطرح مع قراءة كوجيف لهيجل؛ حيث يرتبط الصراع من أجل الاعتراف بلحظاتٍ من النفي والتجاوز وإعادة تشكيل الذات. غيّر أن باتاي يمنح هذه العملية بُعداً مغايراً؛ إذ يرى

أن الإفراط ليس بنيةً جدليةً منظمة، بل حالة فوضوية ذات طابع هدّام في كثير من الأحيان. ومن هذا المنطلق، تحتل الرغبة موقعاً مركزياً في فكر كلا المفكرين، إلا أن تباينهما يتجلى بوضوح في كيفية مقاربتها؛ فالرغبة عند كوجيف ترتبط غائياً بالسعي إلى الاعتراف وتحقيق الذات ضمن مسارٍ جدلي قابل للحل والاحتواء، في حين ينظر إليها باتاي بوصفها قوةً منفلتةً تدفع الكائن الإنساني نحو الانتهاك والتجربة الحدّية، مفسحةً المجال أمام اشتغال اللاوعي. هذا الأخير لا يُفهم عند باتاي كمجرد خزّان سلبي للرغبات المكبوتة، بل كفضاءٍ ديناميكي تتشكل فيه حدود الذات وتُختبر باستمرار.

ويعكس هذا التصور اهتمام باتاي بالتصوف وبفكرة المقدّس، حيث تصبح تجربة اللاوعي مجالاً لكشف رؤى وجودية تتجاوز الفهم العقلاني التقليدي. كما يشكل هذا الانخراط في اللاوعي أساساً للنقد الذي يوجهه باتاي إلى الطابع المنظّم في تصور كوجيف للرغبة والاعتراف.[٨٦] وبناءً على هذا التباين البنيوي، نخلص إلى أنه في حين يميل كوجيف إلى صياغة حركة تاريخية غائية تسعى نحو اكتمال الذات وتحققها عبر الاعتراف المتبادل، فإن باتاي يرفض هذا الانتظام العقلاني لصالح رؤية فلسفية قوامها ‹التمزق› والتجربة الحدّية، معيداً الاعتبار للأبعاد اللاعقلانية الكامنة في الطبيعة البشرية. ومن هذا المنظور الاستنتاجي، لا يتحقق الفهم العميق للوجود إلا عبر مواجهة عناصر الفوضى والاضطراب في اللاوعي؛ بما يتيح انبثاق لحظات من الكشف والتجربة المتجاوزة التي تفلت حتماً من أطر العقلنة التقنينية التقليدية.

إن انخراط باتاي في فكر كوجيف يكشف عن تفاعل معقّد بين الإفراط والتجاوز والرغبة واللاوعي. وبينما ينشغل كلٌّ من المفكرين بإشكالية الرغبة والاعتراف، يظهر عند باتاي بوضوح بُعدٌ مغاير يتمثل في الجوانب الفوضوية والمفرطة للوجود الإنساني، بوصفها نقيضاً أكثر استفزازاً للمنهج الجدلي المنظّم الذي يتبناه كوجيف.[٩٦]

ويُثري هذا التوتر بين التصورين الخطاب الفلسفي حول التجربة الإنسانية، إذ يدفع حدود التفكير إلى مناطق تتقاطع فيها اللاعقلانية مع النشوة والتجربة الحدّية. ويبرز استخدام باتاي لكوجيف بصورة خاصة في تناوله لمفهوم «السيادة»، الذي يحتل موقعاً مركزياً في مشروعه الفكري. فبحسب باتاي، تقوم السيادة على نوع من التخلي الجذري عن الذات، وعلى تجاوز حدودها في مواجهة الحدّ الأقصى من التجربة، وهو ما يختلف عن تصور كوجيف الذي يركز على تحقيق الذات عبر الاعتراف وتطوير إمكاناتها داخل مسار

جدلي. ومن هذا المنظور، تتجلى السيادة كحالة تتجاوز المعايير الاجتماعية من خلال الإفراط والتجاوز، حيث ينفتح الفرد على تجربة تتخطى الاستقرار العقلاني كما يُعد مفهوم «التواصل السيادي»،[٥٧] عند باتاي أحد المفاهيم الأساسية في هذا السياق، إذ يرى أن التواصل الحقيقي لا يتحقق إلا بين ذوات تقبل مواجهة «اللاشيء» بوصفه شرطاً للعلاقة. ويبدو هذا التصور في تعارض مباشر مع الجدلية الهيجلية عند كوجيف، لأنه يستبدل البنية المنظمة للفهم بتفاعل فوضوي قائم على الرغبة والتجربة، لا يخضع للتصنيف العقلاني الصارم. ويزداد هذا التباين وضوحاً في معالجة باتاي للمقدّس والدنيوي، إذ يرى في المقدّس لحظات من التجاوز والإفراط تذوب فيها حدود الذات، مما يتيح شكلاً أعمق من الاتصال بالوجود. وهذا التصور يقف على النقيض من مقاربة كوجيف الأكثر عقلانية وتنظيماً للتجربة الإنسانية، ليؤكد بدلاً من ذلك مركزية اللاعقلانية والنشوة في فهم الوجود البشري.

الخاتمة

تترك قراءة الكسندر كوجيف لهيجل أثراً بالغ الأهمية على خطاب الحرية والسلطة، خصوصاً في سياق ثورة الطلاب في مايو ١٩٦٨ في فرنسا. فوفقاً لكوجيف، تقوم جدلية الاعتراف عند هيجل على أن الحرية لا تتحقق إلا عبر الصراع ونيل الاعتراف بإنسانية الفرد من قبل الآخرين، وهو ما شكّل أحد المرتكزات الفكرية للمزاج الثوري في تلك المرحلة.

يؤكد كوجيف أن الحرية الحقيقية لا تُفهم بوصفها غياباً للقيود، بل بوصفها تحققاً يقوم على الاعتراف المتبادل بين الذوات. وقد انسجم هذا التصور مع مطالب المحتجين في مايو ١٩٦٨، الذين سعوا إلى مواجهة البنى البيروقراطية والمؤسساتية التي اعتبروها أشكالاً من القمع، وإلى إعادة تأكيد ذواتهم الفردية والجماعية داخل فضاء اجتماعي أكثر مساواة.

ومن هذا المنطلق، يعيد كوجيف صياغة مفهوم السلطة بحيث لا تقوم على الإكراه أو الهرمية، بل على الاعتراف المتبادل والاحترام بين الأفراد. وقد انعكس هذا التصور في روح احتجاجات ١٩٦٨، حيث رفض الطلاب والعمال السلطة التقليدية للدولة والمؤسسات التعليمية، وسعوا إلى نماذج أكثر أفقية وتشاركية في التنظيم الاجتماعي والسياسي.

كما يمكن فهم أحداث مايو ١٩٦٨ في ضوء ثنائية العقلانية واللاعقلانية في فكر كوجيف. فقد جمعت الاحتجاجات بين نقد عقلاني للبنى القائمة وبين اندفاعات عاطفية وثورية وصلت أحياناً إلى حدود الفوضى، مما يعكس تصور كوجيف للطبيعة الإنسانية بوصفها مزيجاً من الدوافع العقلانية وغير العقلانية في آن

واحـد.

ولا تـزال أفـكار كوجيـف حاضرة في النقاشـات المعـاصرة حـول الحريـة والسـلطة، إذ يتواصـل أثرهـا في تحليـل الحـركات الاجتماعيـة الحديثـة. فقـد أسـهمت رؤيتـه للاعـتراف ونقـد السـلطة في إعـادة التفكـير في العلاقـة بـين الفـرد والمجتمـع، ولا تـزال توظـف في النقاشـات المتعلقـة بالحقـوق الفرديـة، والهويـة، وطبيعـة الحكـم في المجتمعـات الديمقراطيـة.

ومـن أبـرز أطروحاتـه أيضـاً فكـرة «نهايـة التاريـخ»، التـي تفـترض أن التطـور التاريخـي يسـير نحـو حالـة نهائيـة مـن الاعـتراف العالمـي والحريـة الشـاملة. وقـد وجـد هـذا التصـور صـداه في مخيلـة احتجاجـات ١٩٦٨ التـي تخيلـت مجتمعـاً تنهـار فيه التسلسـلات الهرميـة التقليديـة لصالـح نظـام اجتماعـي قائـم عـلى المسـاواة والاعـتراف المتبـادل.

كـما امتـد تأثـير كوجيـف إلى الفكـر السـياسي الحديـث مـن خـلال مـا يمكـن تسـميته بـ»الماركسـية الوجوديـة»، التـي تمـزج بـين تحليـل البنـى الاجتماعيـة والـصراع الجماعـي مـن جهـة، وتجربـة الـذات الفرديـة وسـعيها نحـو الحريـة مـن جهـة أخـرى. وقـد جسـدت احتجاجـات ١٩٦٨ هـذا التوتـر بـين الفـرد والجماعـة، وبـين الحريـة الشـخصية ومتطلبـات التضامـن الاجتماعـي، وهـو توتـر لا يـزال حـاضراً في نقاشـات سياسـات الهويـة والحـركات الاجتماعيـة المعـاصرة.

وفي المحصلـة، يقـدم الإطـار الكوجيفـي أداة تفسـيرية لفهـم ديناميكيـات السـلطة والحرية في ثـورة مايـو ١٩٦٨، مـن خـلال إبـراز مركزيـة الاعـتراف، ونقـد البنـى السـلطوية، وإظهـار التداخـل بـين العقلانيـة واللاعقلانيـة في الفعـل السـياسي. كـما تكشـف قراءتـه لهيجـل أن الحريـة ليسـت حالـة نهائيـة مسـتقرة، بـل عمليـة تاريخيـة وصراعيـة مسـتمرة داخـل المجتمـع الإنسـاني.

إلى جانـب ذلـك، تـبرز أهميـة نقـد كوجيـف للعقلانيـة السياسـية، إذ يشـير إلى أن الأنظمـة العقلانيـة تميـل إلى إهـمال العنـاصر العاطفيـة والاجتماعيـة في السـلوك البـشري، مـما يـؤدي إلى فجـوة بـين النـماذج النظريـة للسـلطة وواقـع الممارسـة الاجتماعيـة. ويتضـح ذلـك في قصـور نظريـات الاختيـار العقـلاني عـن تفسـير السـلوك السـياسي في سـياقاته الثقافيـة والاجتماعيـة الفعليـة، حيـث تلعـب المعايـير الاجتماعيـة والعواطـف دوراً حاسـماً في توجيه الفعـل الإنسـاني.

وبالتـالي، فـإن السياسـات المبنيـة حـصراً عـلى التصـورات العقلانيـة قـد تفشـل في فهـم التعقيـد الفعـلي للمجتمعـات، كـما في حـالات السياسـات الاقتصاديـة التقشـفية التـي تتجاهـل ردود الفعـل الاجتماعيـة والعاطفيـة. ومـن هـذا المنظـور، يصبـح نقـد كوجيـف للعقلانيـة دعـوة إلى فهم أكثر شـمولاً للسـلوك السـياسي، يأخـذ بعـين الاعتبـار التفاعـل بـين العقلانيـة واللاعقلانيـة في تشـكيل الفعـل

الاجتماعـي.

وفي النهايـة، يـبرز هـذا التحليـل أن فكـر كوجيـف لا يقـدّم فقـط تفسـيراً تاريخيـاً لهيجـل، بـل يوفّـر أيضـاً إطـاراً نظريـاً لفهـم التوتـرات المسـتمرة بـين السـلطة والحريـة، والعقلانيـة واللاعقلانيـة، في المجتمعـات الحديثـة.

الهوامش

1- Weslati, H. (2017). The Inexistent in the Ontology of Alexandre Kojève. China Media Research, 13(4), 48-56.

2- Burston, D., & Burston, D. (2020). Jacques Lacan and Louis Althusser: Return to Freud?. Psychoanalysis, Politics and the Postmodern University, 45-67.

3- Arabatzis, G. (2003). Hegel and Byzantium (with a notice on Alexandre Kojève and scepticism). Philosophical inquiry, 25(1/2), 31-39.

4- Roth, M. S. (1985). A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of history. History and Theory, 293-306.

5- Gross, D. (1970). Hyppolite," Studies on Marx and Hegel"(Book Review). Science and Society, 34(3), 373.

6- Arthur, C. (1983). Hegel's master-slave dialectic and a myth of Marxology. New Left Review, 142(1), 67-76.

7- Cole, A. (2004). What Hegel's master/slave dialectic really means. Journal of Medieval and Early Modern Studies, 34(3), 577-610.

8- Moya, P. P. (2021). Self-Consciousness and Alienation: The Young Marx's Reception on Hegel's Master–Slave Dialectic. In Interpreting Hegel's Phenomenology of Spirit (pp. 119-134). Routledge.

9- Dawson, R. (2007). Hegel's master and slave. British Journal of Undergraduate Philosophy, 1(4), 396-410.

10- Sobel, R. (2015). Work, recognition and subjectivization: some remarks about the modernity of Kojève's interpretation of

21- Marmasse, G. (2013). The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre. In Hegel's thought in Europe: Currents, crosscurrents and undercurrents (pp. 239-249). London: Palgrave Macmillan UK.

22- Rabaté, J. M. (2001). Jacques Lacan: Psychoanalysis and the subject of literature. Bloomsbury Publishing.

23- Roth, M. S. (1985). A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of history. History and Theory, 293-306.

24 Kainz, H. P. (2010). Paradox, dialectic, and system: A contemporary reconstruction of the Hegelian problematic. Penn State Press.

25 Boari, M. (1998). End of history and fin de siecle politics. The political theory of posthistory. University of Hawai'i at Manoa.

26Bell, P., & Cleaver, H. (2002). Marx's theory of crisis as a theory of class struggle. The Commoner, 5(Autumn), 1-61.

27 Smith, T. (1992). Dialectical social theory and its critics: From Hegel to analytical Marxism and postmodernism. State University of New York Press.

28 Westphal, M. (1992). Hegel, freedom, and modernity. State University of New York Press.

29 Friedman, J. (1989). The new consensus: I. The Fukuyama thesis. Critical Review, 3(3-4), 373-410.

30 Colebrook, M. J. (2022). The Recurrence of the End Times: Voegelin, Hegel, and the Stop-History Movements. Rowman & Littlefield.

31 Colebrook, M. J. (2015). Eric Voegelin's Hegel. Journal of Philosophical Economics, 8(2), 22-42.

11- Habib, M. A. R., & Habib, M. A. R. (2017). The Master-Slave Dialectic. Hegel and Empire: From Postcolonialism to Globalism, 19-30.

12- Marmasse, G. (2013). The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre. In Hegel's thought in Europe: Currents, crosscurrents and undercurrents (pp. 239-249). London: Palgrave Macmillan UK.

13- Roth, M. S. (1985). A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of history. History and Theory, 293-306.

14- Arabatzis, G. (2003). Hegel and Byzantium (with a notice on Alexandre Kojève and scepticism). Philosophical inquiry, 25(1/2), 31-39.

15-Krasnodębski, Z. (2005). The past and present ends of history. The Sarmatian Review, 25(03), 1145-1149.

16- Roth, M. S. (1985). A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of history. History and Theory, 293-306.

17- Rutkevich, A. M. (2017). Alexander Kojève: from revolution to empire. Studies in East European Thought, 69, 329-344.

18- Nichols, J. H. (2007). Alexandre Kojève: Wisdom at the end of history. Rowman & Littlefield Publishers.

19- Krasnodębski, Z. (2005). The past and present ends of history. The Sarmatian Review, 25(03), 1145-1149.

20- Berry, C. J. (1981). Hegel on the World-historical. History of European Ideas, 2(2), 155-162.

nah Arendt and Alexandre Kojève (Doctoral dissertation, Concordia University).

40 Michael S. Roth, *Knowing and History: Misreadings of Rorty, Lyotard, and Foucault* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 88–95.

41 Betschart, A. (2020). An Overview of the International Reception of Existentialism: The Existentialist Tsunami. Sartre and the International Impact of Existentialism, 1-41.

42 KałuŻa, M. (2020). Power and force: Rethinking Kojève, Arendt and Camus in the populist era. Argument: Biannual Philosophical Journal, 10(1), 41-55.

43 Rutkevich, A. M. (2017). Alexander Kojève: from revolution to empire. Studies in East European Thought, 69, 329-344.

44 Rutkevich, A. M. (2024). Alexandre Kojève: revolution and terror. Studies in East European Thought, 76(1), 25-39.

45 Patchen, K. (2003). Alexandre Kojeve: Moscow's Mandarin Marxist Mole in France. National Observer, (58), 37-48.

46 Rockhill, G. (2023). The myth of 1968 thought and the French Intelligentsia: Historical commodity fetishism and ideological rollback. Monthly Review.

47 Christofferson, M. S. (2004). French Intellectuals against the Left: the Antitotalitarian Moment of the 1970s (Vol. 2). Berghahn Books.

48 Reader, K. A. (1987). Intellectuals and the Left in France since 1968. Springer.

49 O'Neill, J. (Ed.). (1996). Hegel's dialectic of desire and recognition: Texts and commentary. State University of New York Press.

Critique of the End of History Thesis. University of Dallas.

32 Jeffs, R. (2013). Secularism stuck in the end-times: From Alexandre Kojève to the recent messianic turn. In Secularisations and their debates: Perspectives on the return of religion in the contemporary West (pp. 171-196). Dordrecht: Springer Netherlands.

33 Nichols, J. H. (2007). Alexandre Kojève: Wisdom at the end of history. Rowman & Littlefield Publishers.

34 Rutkevich, A. M. (2017). Alexander Kojève: from revolution to empire. Studies in East European Thought, 69, 329-344.

35- Francis Fukuyama, "The End of History?," *The National Interest*, no. 16 (1989): 3–18, https://apps.dtic.mil/sti/tr/pdf/ADA228233.pdf): Michael S. Roth, "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History," *History and Theory* 24, no. 3 (1985): 293–306, https://www.academia.edu/download/30406321/a-problem-of-recognition.pdf.

36- Newell, W. R. (2022). History and nothingness: Kojève's re-leveraging of Hegel's dialectic of freedom. Alexandre Kojève: A Man of Influence, 93.

37- Newell, W. R. (2022). History and Nothingness. Alexandre Kojève: A Man of Influence, 93-102.

38- Ikäheimo, H. (2022). Recognition and the human life-form: Beyond identity and difference. Routledge.

39- Ovcharuk, B. (2021). The World of Equity: Phenomenology of Welfare Rights and Foundations of Cosmopolitanism in Han-

50 Cole, A. (2004). What Hegel's master/slave dialectic really means. Journal of Medieval and Early Modern Studies, 34(3), 577-610.

51 Jacobs, I., & Wilson, T. (2023). Alexandre Kojève and Russian philosophy.

52 Wilson, T. (2024). Alexandre Kojève and the Specters of Russian Philosophy. Northwestern University Press.

53- Anthony Elliott, *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva* (London: Routledge, 1999), 112–117.

54- Kojève, A., & Lacan, J. The Specular Philosopher. Alexandre Kojève, 209.

55- Williams, C. (1997). Philosophy and Psychoanalysis: Lacan, Kojève and Hyppolite on the concept of the subject. Parallax, 3(1), 41-53.

56- Kaloianov, R. (1993). Hegel, Kojève, and Lacan: The Metamorphoses of Dialectics. AcademyforthePsychoanalytic Arts.

57- Tokarev, D. (2024). Alexandre Kojève's photography: some reflections. Studies in East European Thought, 76(1), 75-90.

58- Kwiek, M. (1998). Between the community and the text (french philosophy, politics, and the figure of the intellectual—from Sartre to foucault). Trames, 2(52/47), 165-85.

59- Manghani, S. (2020). Neutral life: Roland Barthes' late work–An introduction. Theory, Culture & Society, 37(4), 3-34.

60- Kurzweil, E. (2017). The Age of Structuralism: From Lévi-Strauss to Foucault. Routledge.

61- Ginzburg, C. (2023). Readings of Mauss, Mauss' Readings. Mauss international, 3(1), 16-39.

62- Bielenberg, A. P. (2023). Anthropology, Negative and Positive: Heidegger, Levinas, Lévi-Strauss, Arendt (Doctoral dissertation, INSTITUTE OF PHILOSOPHY).

63- Wokler, R. (1996). Todorov's otherness. New Literary History, 27(1), 43-55.

64- Lucchelli, J. P., & McGowan, T. (2016). The Early Lacan: Five Unpublished Letters from Jacques Lacan to Alexandre Kojève. American Imago, 73(3), 325-341.

65- Kurzweil, *The Age of Structuralism*, 35–43.

66- Régis, H. R. X. (2024). Laughing At Castration: Bataille's Laughter In Lacan's" Return To Freud.

67- Tzirkoti, A. (2016). Reading Excess: Transgression and Communication In/between the Theory and Fiction of Georges Bataille (Doctoral dissertation, King's College London).

68- Connolly, S. P. (2014). Georges Bataille, gender, and sacrificial excess. The Comparatist, 38, 108-127.

69- Ko, T. W. (2022). The impossible knowledge of excess: an appraisal of works by Georges Bataille and Vladimir Nabokov. University of Kent (United Kingdom).

70- Lawtoo, N. (2005). Bataille and the Suspension of Being. Lingua Romana, 4(1).

المصادر:

أولاً: الكتب

1. Christofferson, M. S. French Intellectuals against the Left: the Antitotalitarian Moment of the 1970s. Vol. 2. Berghahn Books, 2004.

2. Colebrook, M. J. The Recurrence of the End Times: Voegelin, Hegel, and the Stop_ History Movements. Rowman & Littlefield, 2022.

3. Elliott, Anthony. Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva. London: Routledge, 1999.

4. Fukuyama, Francis. "The End of History?" The National Interest, no. 16 (1989): 3–18. https://apps.dtic.mil/sti/tr/pdf/ADA228233.pdf.

5. Ikäheimo, H. Recognition and the Human Life_form: Beyond Identity and Difference. Routledge, 2022.

6. Jacobs, I., and T. Wilson. Alexandre Kojève and Russian philosophy. 2023.

7. Kainz, H. P. Paradox, dialectic, and system: A contemporary reconstruction of the Hegelian problematic. Penn State Press, 2010.

8. Kaloianov, R. Hegel, Kojève, and Lacan: The Metamorphoses of Dialectics. Academy for the Study of the Psychoanalytic Arts, 1993.

9. Kurzweil, E. The Age of Structuralism: From Lévi_Strauss to Foucault. Routledge, 2017.

10. Nichols, J. H. Alexandre Kojève: Wisdom at the end of history. Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

11. O'Neill, J., ed. Hegel's dialectic of desire and recognition: Texts and commentary. State University of New York Press, 1996.

12. Rabaté, J. M. Jacques Lacan: Psychoanalysis and the subject of literature. Bloomsbury Publishing, 2001.

13. Reader, K. A. Intellectuals and the Left in France since 1968. Springer, 1987.

14. Roth, Michael S. Knowing and History: Misreadings of Rorty, Lyotard, and Foucault. Princeton: Princeton University Press, 1988.

15. Smith, T. Dialectical social theory and its critics: From Hegel to analytical Marxism and postmodernism. State University of New York Press, 1992.

16. Westphal, M. Hegel, freedom, and modernity. State University of New York Press, 1992.

17. Wilson, T. Alexandre Kojève and the Specters of Russian Philosophy. Northwestern University Press, 2024.

18. Régis, H. R. X. "Laughing At Castration: Bataille's Laughter In Lacan's 'Return To Freud'." 2024.

ثانياً: المقالات العلمية

19. Arabatzis, G. "Hegel and Byzantium (with a notice on Alexandre Kojève and scepticism)." Philosophical Inquiry 25, no. 1/2 (2003).

20. Arthur, C. "Hegel's master_slave dialectic and a myth of Marxology." New Left Review 142, no. 1 (1983).

21. Bell, P., and H. Cleaver. "Marx's theory of crisis as a theory of class struggle." The

Early Lacan: Five Unpublished Letters from Jacques Lacan to Alexandre Kojève." American Imago 73, no. 3 (2016).
34. Manghani, S. "Neutral life: Roland Barthes' late work–An introduction." Theory, Culture & Society 37, no. 4 (2020).
35. Patchen, K. "Alexandre Kojeve: Moscow's Mandarin Marxist Mole in France." National Observer, no. 58 (2003).
36. Rockhill, G. "The myth of 1968 thought and the French Intelligentsia: Historical commodity fetishism and ideological rollback." Monthly Review (2023).
37. Roth, M. S. "A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of history." History and Theory (1985).
38. Rutkevich, A. M. "Alexander Kojève: from revolution to empire." Studies in East European Thought 69 (2017).
39. Rutkevich, A. M. "Alexandre Kojève: revolution and terror." Studies in East European Thought 76, no. 1 (2024).
40. Sobel, R. "Work, recognition and subjectivization: some remarks about the modernity of Kojève's interpretation of Hegel." Journal of Philosophical Economics 8, no. 2 (2015).
41. Tokarev, D. "Alexandre Kojève's photography: some reflections." Studies in East European Thought 76, no. 1 (2024).
42. Weslati, H. "The Inexistent in the Ontology of Alexandre Kojève." China Media Research 13, no. 4 (2017).
43. Williams, C. "Philosophy and Psychoanalysis: Lacan, Kojève and Hyppolite on the concept of the subject." Parallax 3, no. Commoner 5 (Autumn 2002).
22. Berry, C. J. "Hegel on the World_historical." History of European Ideas 2, no. 2 (1981).
23. Cole, A. "What Hegel's master/slave dialectic really means." Journal of Medieval and Early Modern Studies 34, no. 3 (2004).
24. Connolly, S. P. "Georges Bataille, gender, and sacrificial excess." The Comparatist 38 (2014).
25. Dawson, R. "Hegel's master and slave." British Journal of Undergraduate Philosophy 1, no. 4 (2007).
26. Friedman, J. "The new consensus: I. The Fukuyama thesis." Critical Review 3, no. 3_4 (1989).
27. Ginzburg, C. "Readings of Mauss, Mauss' Readings." Mauss International 3, no. 1 (2023).
28. Gross, D. "Hyppolite, 'Studies on Marx and Hegel' (Book Review)." Science and Society 34, no. 3 (1970).
29. KałuŻa, M. "Power and force: Rethinking Kojève, Arendt and Camus in the populist era." Argument: Biannual Philosophical Journal 10, no. 1 (2020).
30. KrasnodĘbski, Z. "The past and present ends of history." The Sarmatian Review 25, no. 03 (2005).
31. Kwiek, M. "Between the community and the text (French philosophy, politics, and the figure of the intellectual—from Sartre to Foucault)." Trames 2, no. 52/47 (1998).
32. Lawtoo, N. "Bataille and the Suspension of Being." Lingua Romana 4, no. 1 (2005).
33. Lucchelli, J. P., and T. McGowan. "The

1 (1997).
44. Wokler, R. "Todorov's otherness." New Literary History 27, no. 1 (1996).

ثالثاً: فصول في كتب محررة / أوراق مؤتمرات

45. Betschart, A. "An Overview of the International Reception of Existentialism: The Existentialist Tsunami." In Sartre and the International Impact of Existentialism. 2020.
46. Burston, D., and D. Burston. "Jacques Lacan and Louis Althusser: Return to Freud?." In Psychoanalysis, Politics and the Postmodern University. 2020.
47. Habib, M. A. R., and M. A. R. "The Master_Slave Dialectic." In Hegel and Empire: From Postcolonialism to Globalism. 2017.
48. Jeffs, R. "Secularism stuck in the end_times: From Alexandre Kojève to the recent messianic turn." In Secularisations and their debates: Perspectives on the return of religion in the contemporary West. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013.
49. Kojève, A., and J. Lacan. "The Specular Philosopher." In Alexandre Kojève.
50. Marmasse, G. "The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre." In Hegel's thought in Europe: Currents, crosscurrents and undercurrents. London: Palgrave Macmillan UK, 2013.
51. Moya, P. P. "Self_Consciousness and Alienation: The Young Marx's Reception on Hegel's Master–Slave Dialectic." In Interpreting Hegel's Phenomenology of Spirit. Routledge, 2021.
52. Newell, W. R. "History and Nothingness." Alexandre Kojève: A Man of Influence

ملاحظة: تم دمج النسختين المكررتين) .(2022)
(له هنا تحت هذا التصنيف للتبسيط.

رابعاً: الأطروحات والرسائل الجامعية

53. Bielenberg, A. P. "Anthropology, Negative and Positive: Heidegger, Levinas, Lévi_Strauss, Arendt." Doctoral dissertation, Institute of Philosophy, 2023.
54. Boari, M. "End of history and fin de siecle politics. The political theory of posthistory." Doctoral dissertation, University of Hawai'i at Manoa, 1998.
55. Colebrook, M. J. "Eric Voegelin's Critique of the End of History Thesis." Doctoral dissertation, University of Dallas, 2015.
56. Ko, T. W. "The impossible knowledge of excess: an appraisal of works by Georges Bataille and Vladimir Nabokov." Doctoral dissertation, University of Kent (United Kingdom), 2022.
57. Ovcharuk, B. "The World of Equity: Phenomenology of Welfare Rights and Foundations of Cosmopolitanism in Hannah Arendt and Alexandre Kojève." Doctoral dissertation, Concordia University, 2021.
58. Tzirkoti, A. "Reading Excess: Transgression and Communication In/between the Theory and Fiction of Georges Bataille." Doctoral dissertation, King's College London, 2016.