

תוכן העניינים

9	פתח דבר
13	מבוא
47	ביבליוגרפיה נבחרת

הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח

על ההכרה המדעית 51 היסוד של האמת הוא המושג, ותבניתה האמיתית היא השיטה
 המדעית 63 העמדה העכשווית של הרוח 65 העיקרון אינו ההשלמה; נגד
 הפורמליזם 73 המוחלט הוא טובייקט 85 ומה טיבו של זה 88 היסוד של הדעת 104
 ההתרוממות לידי כך היא הפנומנולוגיה של הרוח 108 גלגולם של המדומה ושל המוכר-
 מכבר לידי מחשבה 114 ושל זו אל המושג 119 באיזה מובן הפנומנולוגיה של
 הרוח היא שלילית, או מכילה בתוכה את השקרי 128 אמת היסטורית ואמת מתימטית 132
 טבע האמת הפילוסופית והמתודה שלה 143 נגד הפורמליזם העוסק בסכימאטיזציה 150
 [פירוט] 152 הדרישות בלימוד הפילוסופיה 165 החשיבה הטיעונית בהתייחסותה
 השלילית 167 ובהתייחסותה החיובית; הנושא שלה 168 ההתפלספות הטבעית
 כשכל בריא וכגאונות 180 סוף דבר: יחסו של המחבר אל הקהל 185

191	לוח מונחים
193	מפתח

פתח דבר

ה'פנומנולוגיה של הרוח' היא החיבור השיטתי הראשון שכתב היגל הבוגר, ובו הניח למעשה את היסוד לשיטתו. זהו גם חיבורו המקורי ביותר. היגל בן ה-36 סיים את כתיבתו ב-1806, סמוך לקרב יינה שהתחולל ליד עיר מגוריו. את ההקדמה שלפנינו כתב בסוף, ובה הציג כמה מעיקרי רעיונותיו החדשים. היגל מסביר עם זאת שהוא מציג רעיונות אלה באופן תלוש מן ההקשר ולכן בצורה המחמיצה את תוכנם. הפילוסופיה חייבת להיות שיטה שלמה וכוללת, שכל חלקיה תומכים זה בזה הדדית. לכן אי־אפשר לבטא אותה בכמה הכללות, וגם לא בצורת הלשון הרגילה, הפרדיקטיבית, הבנויה על רצף של פסוקי נושא-נשוא. מכאן הקושי המיוחד שיש בכל הבעה פילוסופית, קושי שקוראי היגל מכירים מכל כתביו, והניכר גם בטקסט שלפנינו.

ואמנם ההקדמה כוללת כמה קטעים קשים להבנה, אם מצד התחביר ואם מצד התוכן. לעומתם, יש בהקדמה זו כמה פתגמים קצרים וחדרי הבעה (כגון "האמיתי הוא השלם", "המוחלט הוא תוצאה"), המטעים את הקורא לחשוב שהם מכילים את משמעותם בתוך עצמם, אך למעשה הם זקוקים לפיתוח נרחב כדי שיוכנו. ובכל זאת, ההקדמה ל'פנומנולוגיה' היא אחד המבואות הטובים ביותר לשיטת היגל. אלפי סטודנטים וחוקרי היגל, בתקופות שונות ובלשונות רבות, גילו את הערך המיוחד הגלום בטקסט הזה, בתנאי שמשקיעים בו את תשומת הלב הדרושה ונעזרים בפירוש מתאים.

התרגום

התרגום שלפנינו נעשה לפי מהדורת הופמייסטר.¹ כותרות המשנה לקוחות מתוכן העניינים המפורט של המהדורה הגרמנית המקורית. טיטה ראשונה של התרגום הכנתי לפני שנים רבות, ומאז סבבה בחדרי הכיתה באוניברסיטה העברית ואף יצאה לאור במפעל השכפול של "אקדמון". עכשיו יש בידי להציע לקורא מבוא להגותו של היגל הבנוי על טקסטיסוד ופירוש נרחב, שאני רואה כחטיבה אחת.

בינתיים הגמשתי מעט את לשון התרגום, אבל בזהירות, כדי לא לפגוע בדיוק שהוא לי כאן העיקר. מונחים אחדים הוצרכתי לחדש. הבולט בהם הוא המונח 'לשים לעל': זהו משחק מלים השומר על שניים משלושת מרכיבי הביטוי ההיגלי aufheben, שפירושו גם שלילה, גם שימור וגם העלאה. לתרגום המונח Selbst (כאנגלית self), שגם אותו קשה לתרגם, השתמשתי לרוב ב'עצמי' (כשם עצם) ולפרקים ב'עצמות', לפי צורכי הפסוק. בעברית יש קושי מוסיקלי וסגנוני הנובע מריבוי המלים הפילוסופיות הנגזרות משורש אחד. למשל, הביטויים 'עצם', 'עצמי', 'כשלעצמו' ו'הוא עצמו' משמשים לתרגום המושגים Selbst, Substanz, er selber, an sich — שכולם שונים זה מזה. בגרמנית (ובשפות אחרות) אין קושי לפגוש את כל המלים הללו באותה פיסקה, אך בעברית שכנותן מכבידה.²

"קורא יקר, למד לטינית והשלך את תרגומי אל האש" — היא העצה הטובה ביותר שניתנה לקוראי תרגומים מאז ומעולם, ואני מצטרף אליה. אינני מתיימר שהצלחתי ליצור תרגום עברי קל לקריאה. אך מי שקרא את המקור יודע, שגם הוא אינו כזה (ומבחינה זו התרגום מתאים למקור). אני מקווה שהערות הפירוש, הכתובות בלשוני, יצליחו להסביר גם את עצמן וגם את הטקסט החשוב והמרתק של היגל.

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister 1
(Hamburg, Meiner, 1952)

2 רוגמה נוספת, המוכרת לקוראי שפינוזה, היא ריבוי המלים הנגזרות משורש פעל: 'פעולה', 'הפעלה', 'היפעלות' ו'הפעליה' מופיעות כולן, לעתים בסמיכות, בתרגום קלצקין.

הפירוש

הפירוש הניתן כאן צמח בסמינריונים שונים שניהלתי באוניברסיטה העברית ומחוצה לה במשך השנים. זהו ביאור עוקב של הטקסט וגם פרשנות פילוסופית שלו, הניתנים ברצף אחד. ייתכן איפוא שהקורא המתחיל יפגוש שתי דרגות קושי בהבנת ההערות. מכיוון שמטרת הפירוש היא להכניס את הקורא למושגי יסוד של היגל, הרי בנקודות רבות אני מרחיב מעבר למה שנאמר בטקסט. החלטתי לא להבחין בין שני סוגי ההערות כי בלאו הכי יהיה צורך לקרוא את הדברים יותר מפעם אחת, ובקריאה שנייה חזקה על הקורא שיבחין בעצמו בין הביאור השוטף לבין ההרחבות. כמו-כן, נפח ההערות גדול בהתחלה, כאשר נדרשת כניסה לעולמו של היגל, וקטן בהמשך, כאשר הקורא כבר הכיר חלק ניכר של המושגים.

הפירוש מנסה להיות נאמן להיגל ההיסטורי, ולשחזר את רעיונותיו שלו בתוך הקשרם. התנזרתי ככל האפשר מערבוב של העדפותי הפילוסופיות עם הפירוש שנתתי לטקסט של היגל. באחד הימים אולי אפרסם ספר עזר בנוסח "מבוא לקריאה בהיגל", ובינתיים אני מפנה את הקוראים למאמר "תבונה, ממשות ושיח פילוסופי לפי היגל" שפרסמתי ברבעון הפילוסופי 'עיון' 26 (1975). כתביהם של מחברים אחרים — וגישות פרשניות שונות משלי — ניתנים בכיכליוגרפיה.

שלמי תודה

לא נותר לי אלא להודות לכל מי שסייע בהכנת הספר הזה. בראש ובראשונה יזכרו תלמידי במשך השנים, בעיקר באוניברסיטה העברית, וכן באוניברסיטת פרינסטון, בסורבון ובמקומות אחרים, שמכולם למדתי. כמה ממשתתפי הסמינריונים הראשונים הם היום מלומדים ידועי שם (ביניהם יעקב גולומב, מיכאל הד, אבי רביצקי ואחרים), דבר הגורם קורת רוח למורה ותיק. כמובן, איש מלבדי אינו אחראי לשגיאות שנפלו בטקסט או בהערות. עמיתים בחו"ל שמהם למדתי כוללים את צ'ארלס טיילור, דיטר קְנֶרֶך, ריצ'ארד שאכט, ובשנים עברו — ז'אן אֵיפּוֹלִיט וכן וולטר

קאופמן (שאינני שלם עם עבודתו, אך הערכתו את החופש שבו ידע לבקר דווקא את מי שהעריך). מעל לכל עלי להזכיר את יעקב (אז'ן) פליישמן ז"ל, מורי בשנים הראשונות בירושלים, שדרכו הכרתי את היגל לראשונה וגיליתי את עוצמת החיים והמחשבה החבויה מתחת לטקסט ההיגלי, הנראה במבט ראשון כה סתום ואקדמי. פליישמן היגר אחר כך לצרפת וכתב בה שני ספרים על היגל, אך בעיקר היה מורה כריזמאטי, נוקב ואירוני, שהעביר לתלמידיו את התחושה שהפילוסופיה בכלל, והחשיבה הדיאלקטית בפרט, על עושרה וריבוי פניה, היא עניין הנוגע לחייהם. פליישמן היה אדם דיאלקטי בעצמו, חסר מנוח וללא סינתיזה בין ניגודיו. קשה לי לחשוב על איש מתאים יותר להקדיש לו את הספר הזה. תודתי לאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים שהעניקה לי הקצבת מחקר בשלביה הראשונים של עבודתי על ספר זה. לבסוף, בשלבים האחרונים של הכנת כתבי־היד לדפוס סייעו לי מאוד פנחס (פיני) איפרגן וטל אבירן, שגם ערכו את המפתח; ותודתי לשניהם. תודה מיוחדת לחוה שור, העורכת האחראית של הרבעון הפילוסופי 'עין' ועוזרתי במשך שנים רבות, שסייעה לי גם הפעם בעצה על מבנה הספר ובסקידה מקצועית על צורתו המדעית.

הערה למהדורה השנייה

במהדורה זו הרחבתי את המבוא (על ידי תוספת פרק על "היגל, פיכטה, שלינג, הלדרלין"), והכנסתי כמה תריסרי תיקונים קטנים לטקסט ולהערות, המצטרפים, כתקוותי, לשיפור ניכר של הספר. ירמיהו יובל

ירושלים, אפריל 2001

מבוא

מבוא זה אינו בא במקום הערות הפירוש, אלא כהשלמה להן. מטרתו לפרט כמה סוגיות מיוחדות, שמסגרת ההערות אינה מאפשרת להרחיב אותן במידה מספקת. בעיקר אחיחס לפתגמים המפורסמים של היגל – המוחלט כסובייקט, האמיתי הוא השלם. כן אנסה לאפיין, באופן ארעי, כמה מקווי היסוד של הדיאלקטיקה, ואבחין בה שני כיוונים – דיאלקטיקה כמסע ודיאלקטיקה כמדע.

(א) היסטוריה, אונטולוגיה, ודת

תחילה כמה מלים על גישתי. כל פירוש הוא פרשנות ובחירה של דגשים. קוראים שונים רואים בהיגל דברים שונים. יש המוצאים אצלו מגמה מיסטית, או גם דתית שגרתית, ולזה אינני שותף. אחרים הדגישו את תורת החברה והמדינה של היגל כניתוק מן האונטולוגיה שלו, וחדצדדיות זו אני מבקש לתקן. אי-אפשר להבין את היגל החברתי וההיסטורי בלי האונטולוגיה שלו, כלומר בלי תורתו המיוחדת בדבר ההווה, שאינה ממשית וגמורה מראש אלא מתפתחת לידי ממשות. יתר-על-כן, ברקע תורת ההווה של היגל מסתתרים אינטרסים השאובים מן התיאולוגיה ובעיותיה, וגם זאת נצטרך להדגיש. אמנם היגל רואה את הדת כמטאפורה נחותה של הפילוסופיה, אבל היא כזו רק מבחינת צורתה. מבחינת התוכן יש שיתוף מלא בין הדת ובין הפילוסופיה, ולשתיהן אותו מושא. זוהי

עמדה חריגה בפילוסופיה המודרנית, שהפרידה בין הדת לפילוסופיה וייחודה לפילוסופיה תפקיד נפרד, ולרוב גם צנוע יותר. לכן, כדי להבין את תורת היגל עלינו גם לעמוד על התוכן והרקע הדתי שלה, וגם לחרוג ממנו, וזאת בשני מובנים עיקריים.

(א) הפילוסופיה הממשיגה את תוכן הדת עומדת בכך בדרגה רוחנית גבוהה יותר: התבונה עליונה על הדימוי והמטאפורה. אמנם אין ניגוד מוציא בין יסודות אלה, אך הגורם הכולל והמקיף את כולם הוא המושג התבוני. מצד אחר, המושג הוא תבוני ממש רק כאשר הוא כולל בתוך עצמו גם את תמצית החוויה של הדימוי, הרגש, והקשר למסורת ההיסטורית. זו הזווית שממנה ניתן לראות את מקום החשיבה התבונית אצל היגל. היגל מתנגד לעמדת הרציונליזם של ה"נאורות", הדוחה ומוציאה את הדת, את הדימוי, ואת ההיסטוריה מפני התבונה; לחשיבה כזו היגל קורא "שכל" ולא "תבונה". אבל בסופו של חשבון, בתוך הסינתיזה שכל הגורמים הללו אמורים לכונן, הצורה התבונית חוזרת ומתייצבת בתור הצורה העליונה: בדרך זו ה"נאורות" נשמרת גם אצל היגל, לאחר שכללה את יריביה בתוכה, במקום להוציאם מפניה.

(ב) גם בתוך עולם הדימויים הדתי היגל נוקט עמדה הטרודוקסית חריפה: היש המוחלט, אלהים עצמו, אינו קיים מראש במוחלטותו, אלא הוא הולך ומתפתח, הולך ומתהווה במיצוע התהוותו של הרוח המוחלט, ולכן במיצוע ההיסטוריה האנושית. זוהי הגרסה הדיאלקטית שהיגל נותן לנצרות: אלהים לא רק נעשה אדם (בדמות ישוע), הוא גם נעשה אלהים — באמצעות היעשותו אדם. ההיסטוריה היא גילוי תופעת של התהוות הרוח, ועל-ידיה של התהוות אלהים עצמו. אמנם אלה מטאפורות ולא מושגים, אבל, כאמור, המטאפורה הדתית יש לה משקל פילוסופי רב אצל היגל, היא ביטוי של הכוח המדמה לאמת המוחלטת.

במלה אחת: תורת החברה של היגל תלויה בהיסטוריה, ואת זו יש להבין על רקע תורת היש (האונטולוגיה) ומתוך זיקה אל הדת. הדת היא מערכת דימויים הנותנת לדיון הפילוסופי ממד של עומק חווייתי והיסטורי. עם זאת היגל חורג מדימוי הדת אל מושגי הפילוסופיה הגבוהים מהם, ובתוך עולם הדימויים הדתי הוא חורג אל עמדה הטרודוקסית, המפרשת את הדת בצורה מאד בלתי-שגרתית.

הדרך שבה אני קורא את היגל מעניקה איפוא עליונות למחשבה הכללית, ללוגוס – אבל בדרך דיאלקטית, המנסה לכלול בתוכו את גורמי הדימוי, החוויה, ההיסטוריה, והחיים. היגל אינו מיסטיקן, להיפך; אבל חוויית-החיים שהוא מכנה "הדעת המוחלטת" אמורה להעניק לאדם, בדרך רציונלית, את מה שהמיסטיקה הבטיחה לו בדרכים לא-רציונליות של התלהבות ורגש סתמי – כלומר: איחוד דיאלקטי עם המוחלט, המתרחש בחווייתו הקיומית השלמה של האדם ולא רק בתודעתו השכלית. זה גם ההבדל בין היגל להוגים כמו אפלטון או שפינוזה, שאיחוד כזה מתרחש אצלם בהכרה השכלית ובאירוע תודעתי נפרד ויוצא-דופן. ואילו אצל היגל הדבר אמור להיעשות במידה ניכרת באמצעות עולם החיים הרגיל, החילוני – חיי היומיום, המשפחה, העבודה, המדינה, העשייה החברתית – ואף הפולחן הדתי הרגיל, ורק משם הוא עשוי להגיע לביטוי מושגי טהור.

"הדעת המוחלטת" אצל היגל, כפי שאני מבין אותו, אינה איפוא אירוע שכלי גרידא אלא חוויה ואופן חיים. בתור כזו היא נישאת על גביה של צורת חיים קונקרטי, הממוקמת בזמן היסטורי ובמקום גיאוגרפי וחברתי. זהו האופן שבו האדם משוקע בתוך היקום, בתוך החיים החברתיים, בתוך סביבתו התרבותית, במגעו עם החיים הארציים. אין כאן אידיאל של פרישות לשם ריכוז אינטלקטואלי טהור. המצב הרוחני העליון מתגשם אצל היגל בתוך חיי היומיום הארציים ובאמצעותם. אמנם לא מדובר בחיי הכלכלה דווקא (כמו בקלוויניזם), אלא במסגרות של סולידריות פרטית וכללית כמו המשפחה והמדינה. חיי הכלכלה הם בעיני היגל "מלחמת הכל ככל" של אינטרסים פרטיים, ולכן בפני עצמם הם נעדרים רוחניות. אבל יש לזכור שהמדינה אינה תחום לעצמו, אלא היא שימחה לעל (Aufhebung) של החברה האזרחית, ובמובן זה עקרונה חודר גם את חיי הכלכלה ונותן להם משמעות כללית שמעבר לעצמם.

באחת, תורת היגל מעניקה חשיבות ודגש לחיים החילוניים, הארציים, ועם זאת רואה אותם כרוויים במשמעות שמעבר לעצמם, משמעות "תבונית" בלשונו, שהיא תרגום והאצלה של משמעות דתית-אימננטית. הרוח מתגשם בעולם הזה, אבל העולם הזה אינו סתם יש נחות, מקרי, אלא הוא גילוי של הרוח. וגם הדעת המוחלטת במשמעה האינטלקטואלי

אינה נפרדת מכלל החיים הארציים, אלא מתגשמת בתוכם ובאמצעותם. עד כאן הערות רקע כלליות. עכשיו נפנה אל שני הפתגמים העיקריים בהקדמה ל'פנומנולוגיה של הרוח'.

(ב) המוחלט כסובייקט

הפסוק החשוב ביותר בהקדמה קובע:

על-פי התובנה שלי...הכל עומד על כך שנבין ונבטא את האמיתית לא בתור עצם [סובסטנציה], אלא באותה מידה גם בתור נושא [סובייקט]. (עמ' 79)

למימרה זו כמה פשרים ורמות ביטוי בשיטת היגל. מבחינה היסטורית, מנוסחת כאן דרישה ליצור סינתזה של מושג העצם של שפינוזה עם מושג הסובייקט של קאנט (ופיכטה). דבר זה אמור לחלץ כל אחד משני קטבים אלה מחדצדיותו ולאפשר את "הדעת המוחלטת". היגל מכריז שיצירת הסינתזה הזו היא עיקר מפעלה של הגותו. הוא אף רואה בה משימה המגדירה את המודרניות בפילוסופיה בכלל. ואמנם, לפחות בגרמניה, פרוייקט זה עמד במרכז העניין הפילוסופי, הרוחני – וגם הפוליטי – במרוצת המאה שלאחר קאנט. הניסיון לאחד בין קאנט לשפינוזה (בדרכים שונות ומנוגדות) היה ציר מרכזי בהגותם של פיכטה, שלינג המוקדם, היגל עצמו, שופנהאור, כמה מן ההיגליאנים הצעירים, ובאופן גלוי פחות, גם של מארקס. על מרכזיות הניסיון הזה בשיטת היגל מעידים, בצד ההקדמה שלפנינו, גם טקסטים חשובים אחרים. לפי 'מדע הלוגיקה', העיקרון הפילוסופי המייסד את ההגות המודרנית הוא עקרון האידיאליזם שגילה קאנט, הקובע כי ל"אני" יש תפקיד מכונן לגבי הממשות. תגלית מהפכנית זו הוליכה את הפילוסופיה מן השלב שהיגל מכנה "לוגיקה אובייקטיבית" אל השלב המודרני והאחרון, הקרוי "לוגיקה סובייקטיבית". פירוש הדבר שעוברים מתפיסת ה"לוגוס" העולמי כדבר או כמין עצם – כלומר, כאובייקט בלבד – אל תפיסתו גם כסובייקט. על-ידי תפנית זו אנו עוברים מן המטאפיסיקה הדוגמאטית, ששיאה בשפינוזה, אל המטאפיסיקה הביקורתית (האידיאליסטית) שראשיתה אצל קאנט. ומבחינת סדר

הקטגוריות האונטולוגיות עוברים בכך מקטגוריית ה"ממשות", שבמרכזה מושג ה"עצם" של שפינוזה, אל קטגוריית ה"מושג" ההיגלית, הנוטלת את דגם היסוד שלה מן ה"אני חושב" של קאנט.¹

אותו רעיון בניסוח אחר מופיע ב'הרצאות על תולדות הפילוסופיה', בפרק המוקדש לשפינוזה. היגל אומר שתורת שפינוזה היא היסוד לכל פילוסופיה, אך יש ללכת מעבר לה ולהציג את המוחלט כרוח ולא כעצם בלבד. אלהים הוא אימננטי לעולם וזהה עם כוליותו, כמו אצל שפינוזה; אך בזה אינו סתם טבע או עצם, אלא הוא תהליך רוחני. יתר-על-כן, אלהים אינו רוח חיצוני לבני האדם, מין סובייקט נפרד ונשגב, אלא הוא מגולם בהיסטוריה ובתרבות האנושית ומתפתח בתוכן. בכך נאמר למעשה, שאלהים מתגשם באמצעות האדם, והסובייקטיביות של האל — היותו בעל תודעה או אישיות — מתווכת על-ידי התודעה של בני-האדם הפרטיים, ועל-ידי התרבות המלכדת אותם.

מבחינה אונטולוגית, הטענה שהמוחלט הוא סובייקט משמעותה קודם כל שההוויה עצמה קיימת כתהליך: היא מתממשת ואינה נתונה מראש במצבה המושלם. כיוון שכך, היש המוחלט הוא תוצאה — של תהליך תנועתו והתהוותו העצמית. בזה הוא גם תהליך תכליתי, כאשר הוא עצמו — במהותו המוגשמת — מהווה תכלית אימננטית לתנועתו. בכך נאמר עוד, שתנועת העיון — ההכרה העצמית הפילוסופית — אינה חיצונית ליש אלא היא תנועתו שלו. היש כסובייקט יודע את עצמו, וידיעה זו מגשימה ומממשת אותו לפי מהותו האמיתית.

כדי לעמוד על רעיון עמוק וקשה זה עלינו לשים לב כי התנועה שבה מדובר אינה רק תנועתו של משהו בתוך המציאות, אלא זוהי תנועת המציאות עצמה — התפתחותה לקראת אופני ממשות גבוהים יותר. בשלבים נמוכים, אופיו הסובייקטיבי של היש (תנועת התממשותו) מתגלה בתחום האורגני: תופעת החיים. בשלבים גבוהים יותר זוהי תנועה היסטורית: תנועת התרבות, חיי המעשה, המוסדות החברתיים, ותנועת

1 ראה על כך 'מדע הלוגיקה', חלק ב ("על המושג"), *Wissenschaft der Logik*, ed. F. Hogemann & W. Jaeschke (Hamburg, Meiner, 1981), 2:18. ישנה איפוא הקבלה כמעט שלמה בין הדיון ב'מדע הלוגיקה' לבין מה שנאמר בהקדמה ל'פנומנולוגיה'.

התודעה הגלומה בהם או מבטאת אותם. ובשלב גבוה עוד יותר זוהי תנועת התודעה העצמית, העיון הטהור, והרוח המוחלט. ברקע השקפה זו עומד רעיון אריסטוטלי: ישנן דרגות ממשות שונות, והמציאות מתפתחת מאחת לשנייה עד שהיא מגיעה לממשות בפועל, ל"אנטלכיה" (השווה גם רמב"ם: "אחדות השכל, המשכיל והמושכל"). אבל היגל מכניס לכאן שינויים מרחיקי לכת ברוח הפילוסופיה האימננטית וההיסטורית. אצל אריסטו, האל כאחדות היודע והידוע קיים מחוץ לאדם ואף מחוץ לעולם (או על גבולו). כמורכב, האל הנהנה ממצב שלמותו מנצח ועד נצח, בלי יחס לזמן ולתוכני המציאות המפורטים. ואילו אצל היגל, האל הוא אימננטי: הוא קיים רק בתוך העולם והזמן ההיסטורי, ומגיע לידי מצבו השלם על-ידי התפתחות האדם ותרבותו. ל"סובייקטיביות" של הממשות יש איפוא שני מובנים משלימים: (א) תנועה של התממשות היש; (ב) ידיעה עצמית של היש. המובן השני הוא שיאו של הראשון, או מעין אנטלכיה שלו. שני המובנים מזדהים בשלב העליון, שבו הישות מתממשת על-ידי הבנתה את עצמה. הבנה זו מתרחשת באמצעות הפילוסופיה, הדת, והאמנות של האדם. וכך, מרעיון המוחלט כסובייקט נובע, שהתרבות האנושית אינה יחס מקרי או חיצוני שהיש נכנס אליו, אלא היא מצב התפתחותו של היש עצמו. לכך יש אצל היגל השלכה גם לגבי מושג האמת המטאפיסי (להבדיל מאמת של היגד אמפירי או "שכלי"). בפילוסופיה, האמת אינה התאמת המושג למציאות חיצונית. האמת היא, קודם כל, התאמת המציאות למושג הפנימי, כלומר לתכליתה. האמת היא בכך מצב אונטי ולא רק מצב תודעה. היא קשורה בתהליך של התממשות היש על דרגותיו השונות. ברוח זו נוהג היגל לומר על דרגה גבוהה יותר בתהליך, שהיא ה"אמת" של זו שמתחתיה. כוונתו לומר שהדרגה הגבוהה לא רק חושפת את מה שחבוי בזו שמתחתיה, אלא בכך גם מממשת אותו.

שלילה עצמית וזהות עצמית

מובן עיקרי נוסף של ראיית המוחלט כסובייקט נוגע למבנה התנועה שהישות מתממשת על-ידיה, ולתפקיד שהשלילה ממלאת במסגרתו. לכך

יש השלכה ישירה הן על הלוגיקה של הפילוסופיה והן על המתודה שלה.

להיות סובייקט פירושו להתקיים לפי תבנית (או "לוגיקה") ישותית מסוימת, הנבדלת מזו של עצם או של דבר גרידא (res). ההבדל נעוץ בכך, שסובייקט הוא ביסודו פעילות שוללת. שלילה זו מכוננת קודם כל כלפי עצמו, וכן כלפי כל תוכן או מצב פרטי ומסוים שהסובייקט נראה כמזוהה עמו מראש. לכן, הסובייקט קיים כנבדל מעצמו, הוא חורג מתוך מצביו הפרטיים, ושולל כל אי-אמצעות הקיימת בתוכו או המיוחסת לו. אמנם, בסופו של דבר יש לסובייקט גם פעילות חיובית, שבה הוא מזהה תכנים יציבים מסוימים כ"שלו", מזדהה אתם, וחוזר ומכונן באמצעותם את זהותו העצמית (או: מעניק זהות לעצמו). אבל פעילות חיובית זו מתבצעת גם היא על-ידי שלילה נוספת. למעשה היא מתבצעת על-ידי סדרה של שלילות, שאינן מחזירות את התהליך לנקודת המוצא, אלא כל אחת מכוננת מצב עניינים (ומצב תודעה) חדש. כתוצאה התהליך הזה, הסובייקט מייחס לעצמו מגוון של צורות ותכנים, הנחשב, במבט לאחור, לביטוי של עצמיותו, ואפילו למעין התפרטות שלה. אבל זוהי עצמיות (Selbst, self) שהיא-גופה נתונה בהתהוות, ואינה קיימת באופן ממשי אלא בסוף הדרך. במלים אחרות, כל עוד התהליך נמשך, אין בנמצא סובייקט ממשי.

הזהות העצמית

היגל רואה הבדל מכריע בין זהותו של עצם לבין הזהות שמייחסים לסובייקט. עצם או דבר סתם נחשב לזהה עם עצמו במישרין: זהותו העצמית נתפסת כנתון ראשוני ופשוט $A=A$. לסובייקט אין זהות פשוטה וראשונית בנוסח "אני=אני". את זהות הסובייקט יש להבין כאמור כפעולה של זיהוי עצמי, המתרחשת באמצעות האחרות — כלומר במיצוע ניגודיו של הסובייקט — והנתונה רק בסוף הדרך. לכן הסובייקט אינו זהה לעצמו במישרין, אלא, כפי שאמרנו, הוא רוכש את זהותו ומכונן אותה באמצעות התהליך השלם, וכתוצאה שלו.

זהו רעיון בעל פוריות רבה גם לגבי הוויכוח בימינו בשאלת הסובייקט:

האם יש או אין לו זהות ומעמד אונטולוגי. למעשה, רעיון מקורי זה כבר עלה ב'ביקורת התבונה הטהורה', בפרק הידוע על "הגזירה הטרנסצנדנטלית של מושגי השכל הטהורים" (הקטגוריות), שבו קאנט מנהיר את מבנה ה"אני חושב" מתוך פולמוס עם דקארט. דקארט הציג את ה"אני חושב" (א) כנתון פשוט וראשוני, (ב) כעצם, (ג) כדבר חושב (*res cogitans*). שפינוזה, אחריו, הציג את האל עצמו כעצם וכדבר (*res*), שאינו חושב ואין לו "אני". בניגוד לדקארט, קאנט ניסה להראות ש"אני חושב" אינו עצם ואינו נתון פשוט, אלא מבנה מורכב, שזהותו העצמית מניחה מראש סדרה של תנאים מוקדמים. בתמצית: זהות האני מתאפשרת על-ידי כך, שהאני מתייחס לריבוי של דימויי חושים הנתונים לו, מלכד אותם לפי דפוסי הקישור של השכל — הנובעים מן האני עצמו — ומייחס את הקשרים הללו לאחדותו של עולם אובייקטיבי הנבדל מן האני ועומד מולו. רק באמצעות התהליך הזה יכול האני לחזור אל עצמו כזהותי, לומר לעצמו: "אני חושב", ובכך לכונן את הזהות העצמית שלא היתה לו מלכתחילה.

מרעיון זה נובע (כבר אצל קאנט): (א) הזהות העצמית של הסובייקט מתרחשת כתוצאה ולא כנתון ראשוני; (ב) היא פעולה של זיהוי עצמי, ולא עובדה נחה; (ג) הסובייקט הטהור מזדהה עם עצמו במיצוע ניגודי: רשמי החושים המנוגדים לשכל, והעולם החיצוני המנוגד לאני.

היגל מאמץ דגם קאנטי זה, אך מרחיב את חלותו מתחום האני הסופי אל תחום הממשות הכוללת והאינסופית. היש המוחלט עצמו הוא בעל מבנה של סובייקט. גם הוא אינו מלכתחילה מה שהנו, אלא הולך לקראת עצמו דרך ניגודיו: דרך הריבוי והאחרות. נוסף לכך, הריבוי והאחרות נחשבים אצל היגל לפירוטיו של הסובייקט עצמו. היגל פורץ בכך את גבולות ביקורת התבונה הקאנטית הדורשת שכל תוכן פרטי יבוא לסובייקט ממקור חיצוני, ונותן למושג הסובייקט פשר מטאפיסי (ואף תיאולוגי) מרחיק לכת. הסובייקט שבו מדובר אצל היגל אינו רק האני של בני-אדם סופיים — של פלוני או אלמוני — אלא גם הסובייקט הכולל, אלהים האימננטי לטבע ולהיסטוריה, או העצם של שפינוזה שנעשה לסובייקט-אובייקט. בלשון אחרת: היגל משתמש בדגם הסובייקט הקאנטי — בתיקון מסוים — כדי להנהיר לא רק את האונטולוגיה של

ישים מותנים וסופיים, כפי שעושה קאנט, אלא גם את האונטולוגיה של היש האינסופי והמוחלט. (ברור מכאן מדוע הדגשתי את הרקע הדתי, אמנם ההטרודוקסי, של ההגות ההיגלית.)

לעתים קרובות נתקלים קוראי היגל בבעיה הנשאת עלומה בשבילם. היגל, בניגוד לקאנט, דורש לראות את ריבוי הפרטים שהסובייקט משייך לעצמו לא כחיצוניים לו אלא, במובן מסוים, כהתפרטות של הסובייקט עצמו. רעיון זה קשה מאד להבנה (ועוד יותר להסכמה) כאשר מדובר באני הפרטי בלבד, בניתוק מן ההקשר של הרוח הכולל, או במלים אחרות, כאשר מנסים להבין את העניין כבעיה אפיסטמולוגית טהורה. מי יכול להסכים בראש צלול שפרטי החושים, למשל, או עובדות המציאות הכפויות עלינו, מקורם בתודעתנו גם מבחינה תוכנית? רבים וטובים כשלו על בעיה זו וייחסו להיגל עמדה מיסטית (דומה יותר לשלינג המוקדם), לפיה התודעה מתפרטת מתוך עצמה, באופן ספונטאני. דומני שניטיב להבין את כוונת היגל אם נראה שהקשר הדיון הראשוני שלו אינו האפיסטמולוגיה של התודעה הפרטית, אלא האונטולוגיה (והתיאולוגיה) של האני או הרוח הכולל. מתוך פרספקטיבה זו נוכל לראות: (א) ההתפרטות שמדובר בה אינה של פרטי המציאות המקריים (עובדות, נתוני חושים וכו') אלא קודם כל של הקטגוריות האונטולוגיות: אלה נובעות מתוך הסובייקט המוחלט בדרך של פיתוח-פנימי דיאלקטי (כפי שמתאר 'מדע הלוגיקה'), ולא על-ידי ליקוט אמפירי (כפי שעושים אריסטו וקאנט). (ב) כל שאר גורמי התוכן הנכנסים בהמשך לשיטה הפילוסופית (מושגים כמו "חומר", "תשוקה", "משפחה", "סטואיציזם", "מגנטיזם", "חברה אזרחית" וכו') מלוקטים בשלב ראשון מן הניסיון ההיסטורי; אך כיוון שניסיון זה יש לו מבנה פילוסופי — הוא תהליך פריסתו העצמית של הרוח — אפשר לומר כי כל אלה הם גם פירוטיו העצמיים של הרוח המוחלט בתהליך התפרטותו והתממשותו, ומבחינה זו אינם חיצוניים או קונטינגנטיים. אמנם מנקודת מבטו של הפרט הם נראים — ובצדק — חיצוניים ומקריים. אבל כאן בא השלב השני בפילוסופיה זו, שבו הפרט מכין את עצמו, את תודעתו, את ההיסטוריה שלו, ומגיע לידי כך שיראה רכיבים אלה כשייכים לעצמיותו שלו ולא ככפויים עליו על-ידי המקרה. לשם כך נחוץ שהיחיד יגיע לתודעה עצמית המבינה את שייכותו למכלול

של הרוח, וכן שיחיה בתקופה ובנסיבות שאינן מנוכרות לגמרי, אלא מאפשרות לו מידה ניכרת של הזדהות תבונית עם מרכיבי יסוד במציאות התרבותית והפוליטית שבה הוא שרוי.

במקרה זה אפשר לומר שגם בשביל היחיד, תוכני המציאות הפרטיים אינם חיצוניים וקונטינגנטיים לגמרי אלא מהווים התפרטות (לפחות חלקית) של רוחו — במידה שרוחו מזדהה עם הרוח הכללי בגילוייו בזמנו. מכל מקום, הבעיה כולה אינה צריכה להידון במונחים אפיסטמולוגיים — זה שורש הכישלון בהכנת רעיון ההתפרטות של היגל — אלא במונחי ה"היזכרות" ההיסטורית. (ראו על נושא ה"היזכרות" להלן, עמ' 76, 113-114, 145.)

המוחלט ככוליות מתהווה

כאמור, גם היש המוחלט, בהיותו סובייקט, אינו זהה לעצמו במישרין ואינו קיים ככוליות [טוטאליות] נחה ומוגמרת (כמו העצם-האל של שפינוזה), אלא הוא מתקיים ככוליות מתהווה. פירוש הדבר, שהיש הכולל — האל האימננטי — מכונן את זהותו העצמית על-ידי כך שהוא נעשה אחר מעצמו, ותווד ומגלה את עצמו בתוך האחרות שלו, וכתוצאה מהתפתחותה. ביתר פירוט: המהות התבונית (=האלוהית) החבויה של מכלול היש מחצינה את עצמה בעולם האמפירי, ומתקיימת בצורות קיום שונות ומגוונות בטבע ובהיסטוריה. צורות קיום אלה נוגדות את המהות הפנימית ואף מנכרות אותה לעצמה. כתוצאה מכך דומה, שהמהות התבונית הולכת לאיבוד בתוך סתירותיה העצמיות. אולם, למעשה, מהות זו מוסיפה להתקיים ולפעול בתוך סתירות אלה, ולהבנות באמצעותן את תנועת המציאות המתפתחת. תהליך זה נמשך עד שהמציאות עצמה מגיעה בהתפתחותה לשלב שבו המהות התבונית מסוגלת לחזור ולגלות את עצמה בתוך העולם האמפירי ובאמצעותו, וכך גם להגשים את עצמה באופן תואם. שלושת השלבים הראשיים בתהליך הזה מתרחשים באמצעות תהליכי-משנה רבים, שגם הם בנויים כשלילה ושלילה-חוזרת, ופירוטם ניתן ב'פנומנולוגיה של הרוח' ובכתבי היגל שבאו לאחריה.

מבחינת האדם, תהליך זה מסתיים בשלב התבונה או החירות; ומבחינת הישות בכלל הוא מסתיים במימוש היש המוחלט, כאשר הכוליות מגיעה

להבנת עצמה באמצעות התרבות האנושית.² אירוע זה מגשים באופן שלם את הסובייקטיביות של העצם ועושה אותו לסובייקט-אובייקט. יוצא איפוא שלפי היגל, הופעת "הדעת המוחלטת" היא אירוע מכריע לא רק בהיסטוריה האנושית, אלא בהיסטוריה של הישות עצמה.

החברה והפוליטיקה כתנאי ל"דעת המוחלטת"

ואמנם היגל קובע — זה אחד מיסודות תורתו — שהתהליך האונטולוגי (והתהליך הידיעה המשרת אותו) מתבצע באמצעות תהליכים חברתיים והיסטוריים. הדעת הפילוסופית יכולה לצמוח רק לאחר שהתפתחה מציאות חברתית ופוליטית מסוימת, וכך המשגה שלה. מכאן חשיבותה המכרעת של ההיסטוריה המעשית של האדם כתנאי להתממשות המוחלט-כסובייקט.

הסובייקטיביות של המוחלט רומזת לכך, שחיי החברה, התרבות, וצורות התודעה המגוונות של היחיד והציבור הם אופן קיומו והתפתחותו המובהקים של היש. אמנם שיא ההתפתחות הוא הכרתי ונעוץ בדיעה, אבל עיקר בניינה של ההתפתחות ההיסטורית נעוץ בחיי הרוח הפרטי והקיבוצי — המשפחה, החברה, מוסדות המדינה, הדת והאמנות, חיי התודעה והנפש של הפרט בתוך זמנו ותרבותו. היגל עושה את אלה מצע להתפתחות הידיעה ותנאי הכרחי בשבילה.

כאן מונח חידוש עיקרי של היגל. ידיעה פילוסופית אינה מתרחשת בחלל לוגי טהור משל עצמה אלא, כאמור, היא מיצוי והמשגה של צורות חיים חברתיים, תודעתיים, פוליטיים וכו', כפי שכבר נתגשמו במציאות. הידיעה תלויה גם בהיסטוריה של עצמה, וגם בהיסטוריה של צורות תרבות אחרות, מעשיות, המגולמות בעולם האובייקטיבי, שאותן היא מנהירה. זהו המושג ההיגלי של "רוח הזמן" (Zeitgeist), שבו הפילוסופיה חושפת ומבטאת את המשמעות החודרת את שאר צורות התרבות בעידן מסוים — בכלל זה העידן האחרון.

2 היידגר שאב רעיון זה מן המסורת ההיגלית, אך סילק את אופיו התכליתי.

חשיבות מיוחדת נודעת כאן למוסדות החברה והמדינה. היגל אומר שהעולם החברתי ומוסדותיו הוא התבנית החיצונית (ה"אובייקטיבית") של הרוח, שרק באמצעותו (ובאמצעות ה־Aufhebung שלו) יכול הרוח להתממש ולהתגלות לעצמו גם בממדיו הפנימיים. בכך נאמר שעולם החברה, המשפחה, המדינה הוא מקדמה הכרחית של הפילוסופיה, וכן של האמנות והדת, שבהן הרוח מתממש ונעשה מוחלט. היגל אינו מסתפק בהכרזה סתמית אלא מעבד ומפרט עיקרון זה לידי מגוון עשיר של צורות חיים חברתיים ותודעתיים, הגודש את דפי ה'פנומנולוגיה' וכתבים אחרים, עד שאפשר לומר כי זהו התחום הנרחב ביותר (או לפחות הגלוי ביותר לעין) שבו מתממש אצל היגל הרעיון של המוחלט-כסובייקט. חיי החברה, המעשה, המדינה מבוססים על צורות מוחצנות ומופנמות של יחסי התודעה עם עצמה ועם תודעות זולת; וגם יחס התודעה למושאי הטבע מתווך על-ידי יחסיה עם תודעות זולת, כלומר, על-ידי החברה. מאחר שכל אלה עומדים ברשת של יחסי גומלין, הרי תחום "הרוח האובייקטיבי" הוא בעל מצע סובייקטיבי בעצמו, ובתור כזה הוא מספק את המרקם והמצע להתפתחות הסובייקט-אובייקט, ולשיטה הפילוסופית המנהירה אותו.

לרעיון המוחלט כסובייקט יש השלכה ישירה גם על שאלת המתודה הפילוסופית. אך לפני שנעבור לכך מתבקשות עוד שלוש הערות.

(* ביסוד עמדתו של היגל עומד מוניזם דיאלקטי. היש הכולל, אלהים או הרוח המוחלט, נתפס כאינדיבידואל יחיד, שאחדותו עשויה כסינתיזה מתממשת של כל אותם ממדי ישות שהפילוסופיה הרגילה רואה כמוציאים זה את זה, ואילו כאן הם נתפסים דווקא כמכוננים זה את זה: אחדות וריבוי, זהות ושונות, כלליות ופרטיות, מחשבה והווייה, רוח וטבע, עיון ומעשה, פנימיות וחיצוניות וכו'. על-ידי כך, ראיית המוחלט כסובייקט מונעת את פיצול הישות לתחומים מנותקים וחסרי תיווך (כמו שקורה בדואליזם), ועם זאת מאפשרת להיגל לראות כל תחום מיוחד כזה כהיבט או כמגזר מופשט של היש המוחלט האחד.

(* מושג היחיד הכולל, או הרוח, מבטא מגמה כעין-פנתאיסטית שרווחה בקרב בני זמנו של היגל מגיתה עד שלינג. הטבע נתפס כיצור כולל, חי, שרוח מפעם בתוכו, ולא כמסה אינרטיית של חומר ותנועה. היגל שותף למגמה זו, אך אצלו הרוח הוא היש החי והפעיל, והטבע הוא רק

ממד או "מומנט" של הרוח. הטבע נחות מן הרוח (וההיסטוריה) אך כלול בתוכו כמצע וכבסיס. היגל חולק בכך על הנטורליזם של שפינוזה תוך שהוא מקבל ממנו את עקרון הפילוסופיה האימננטית. כשביל היגל, לא הטבע (natura) אלא הרוח המודע לעצמו (Geist) הוא היש האימננטי הכולל.³ במקביל, היגל דוחה את פילוסופיית הטבע הרומנטית של שלינג ואת יסודותיה אצל גיתה. הטבע עצמו אין בו שום רוחניות, ובתור כזה אינו אלוהי: זו תהיה פאגאניות כשביל היגל. הטבע הוא קודם כל הקיום של פריטים בחלל ובזמן, זה מחרץ לזה, באופן אינרטי הניתן לכימות ולמדידה. אמנם, במבנה העומק של הטבע ניתן לגלות גם מבנה אורגני ודמוי-סובייקט, ובכך פוטנציאל של רוחניות — אבל מימוש פוטנציאל זה מוציא אותנו מן הטבע ומעבירנו אל ממלכת הרוח, שהטבע משמש לה מצע בלבד. וכך, גם כשהיגל חורג מן האורתודוקסיה הנוצרית לעבר מין של פנתיאיזם, הוא עושה זאת באופן נוצרי מובהק, המדגיש את הרוח על פני הטבע ואת זהות האל עם גילומו האנושי בהיסטוריה.

(*) אם היש הכולל מגיע לידיעת עצמו דרך הידיעה האנושית, הרי זה משום שהידיעה האנושית היא חלק פנימי שלו. היגל מדגיש שמדובר בידיעה מבפנים, כלומר ידיעה המעיינת כמושאה מתוכו ושייכת לעצם בניינו. זאת ידיעה של ה"תבונה" ולא ידיעה של ה"שכל" המדעי הרגיל, ההוגה בדברים מבחוץ ושומר על החיץ בינו לבינם. העיון הפילוסופי אינו רק עיון על אודות הממשות, הוא עיון של הממשות בעצמה; ולכן, מבחינת האדם, יש כאירוע זה איחוד דיאלקטי של המתפלסף עם היש הכולל. היגל מציע בכך גרסה משלו, רציונלית ולא מיסטית, לאותם הישגים רוחניים שהמיסטיקה מציעה להולכים אחריה — לדעת היגל, לשווא. האדם הסופי, כאשר הוא נתון בפעולת ההבנה של היש וכמעשה החברתי שהיא מושתתת עליו, הוגה ביש האמיתי מבפנים, כבמומנט דיאלקטי של היש הזה עצמו, ובכך אין הוא סתם מתאחד עם היש המוחלט אלא עוזר לכונן אותו. הפילוסופיה אינה עיון שכלי מנותק, אנליטי, אלא

3 להרחבה על כך, ר' ירמיהו יובל, 'שפינוזה וכופרים אחרים', תל-אביב, ספרית פועלים, 1988, ספר ב (גלגולי הפילוסופיה של האימאננטיות), פרק 2 ('עצם ללא רוח: שפינוזה והיגל').

התנסות, חוויה, אופן קיום של האדם המעיין ביש מבפנים. אבל אין זו חוויה עמומה ורומנטית, שכן המדיום של אירוע זה הוא החשיבה המושגית, וכן חיי המעשה בחברה.

גם מבחינה זו יש בשלב "הדעת המוחלטת" שימה-לעל (Aufhebung) של הדת ואף של המיסטיקה, תוך שימור האינטרסים היסודיים שלהן. ההבדל לעומת המיסטיקה נובע קודם כל מן האופי המושגי של הדרך ההיגלית, המתרגמת הכל לרמת התבונה. הבדל שני הוא בכך, שמרכיב החוויה הנשמר אצל היגל בשלב הדעת המוחלטת ניזון במידה רבה מחיי המעשה (הפרקסיס), מהיות היחיד שקוע בעולם הזה. אין זה אירוע פסיכולוגי טהור ומיוחס, המתרחש בדל"ת האמות של נפשו פנימה או המוציא את האדם אל עולם שמעבר-מזה. גם בשלב העליון מוסיף האדם לחיות את חייו הרגילים בעולם החיצוני, בחברה, ביומיום, בעבודתו המקצועית, במשפחה ובפוליטיקה, ללא פרישות והסתגרות, וגם ללא היסחפות והתלהבות רומנטית. זוהי הגרסה שהיגל מציע ל"אהבת אלהים השכלית" של שפינוזזה, וביתר הרחבה, לרעיון המיסטי האומר כי ידיעה של היש היא איחוד עמו.

הלוגיקה והמתודה של הפילוסופיה

לאופיו הסובייקטיבי של המוחלט יש השלכה מרחיקת לכת גם על השיטה הפילוסופית והלוגיקה שלה. מכיוון שהיגל מייחס מבנה דמוי-סובייקט לממשות עצמה, הרי הוא מסיק שהלוגיקה הפילוסופית — האמורה לבטא את מבנה הממשות — צריכה גם היא להיות בעלת מבנה כמו הסובייקט. מבחינה מתודולוגית, לומר שהמוחלט הוא סובייקט פירושו איפוא, שהמבנה השליט בממשות-בפועל אינה הלוגיקה הצורנית המקובלת, אלא לוגיקה דיאלקטית. (אגב, הביטוי "לוגיקה דיאלקטית" מקובל בספרות הפרשנית הרבה יותר מאשר אצל היגל עצמו.)

ראינו כי עצם וסובייקט מתקיימים לפי לוגיקה ישותית נבדלת. הלוגיקה של עצם היא זו של ישים הזהים עם עצמם במישרין ובאופן טאוטולוגי, $A=A$, ולפיכך הם כפופים לחוק הסתירה. כמו-כן, בתחום זה שלילת השלילה גם היא טאוטולוגיה, המחזירה בפשטות לנקודת המוצא:

~ A=A. אולם ישים כאלה, כפי שנראה בהמשך, אינם ישים ממשיים לפי היגל, אלא הפשטות. הממשות האמיתית, בהיותה סובייקט, נשלטת על-ידי לוגוס מסוג אחר, לוגוס של מערכות דמויות-סובייקט, מתפתחות, שאינן זהות עם עצמן מלכתחילה, שאינן כפופות לחוק הסתירה, ושבהן שלילת השלילה יוצרת משהו חדש.

מסקנה נוספת של עקרון המוחלט-כסובייקט היא, שהלוגיקה הפילוסופית צריכה לנבוע ממבנה העניין שבו היא עוסקת ולא להיות מיושמת עליו מבחוץ. היגל משתמש במונח "לוגיקה" כנגזרת של מושג ה-logos במובן היווני, שבו הלוגוס נחשב למבנה את הממשות. אין כוונתו לתחשיב לוגי הניתן להצרנה, ולא למתודה אפריורית הקודמת לחומר הדיון שלה. היגל חוזר ומדגיש שהלוגיקה הפילוסופית, דמוית-הסובייקט, אינה ניתנת להצרנה, גם לא בנוסחה כמו "תיזה-אנטייתזה-סינתזה", השייכת לפיכטה ולא להיגל.⁴ כל מה שאפשר לקבוע מראש לגבי הלוגיקה הפילוסופית הם מספר אפיונים כלליים, למשל שכל תחום דיון יהיה בעל מבנה דמוי סובייקט, ובמובן זה: מתפתח, אורגני, בעל זהות המתמשת במיצוע האחרות, ולכן מתמשת באופן תלת-שלבי, "החוזר לעצמו" כתוצאה. אבל מעבר לתבנית עקרונית זו לא ניתן להצדיק כללי נוהל מחייבים שיתגשמו בכל מקום ונושא, אלא צריך להיעזר במין אינטואיציה שכלית המשתקעת בחומר הפילוסופי עצמו ועוקבת אחרי תנועתו "מכפנים".

אשר ללוגיקה הצורנית, הרי כוחה יפה בתחומי-דיון כמו מדעי הטבע, המתמטיקה, והשיח היומיומי, שהיגל רואה כמופשטים, מכיוון שהם תופסים את היש רק בממד חדצדדי שלו ולא בממשותו השלמה. בתחומים אלה שליט חוק הסתירה, מכיוון שעיסוקם ביחידות דיון פשוטות וזהות לעצמן, ומפני שהם כפופים לצורת הזהות של העצם ולא של הסובייקט.

4 פיכטה בנה את שיטתו על שילושים בנוסח "תיזה-אנטייתזה-סינתזה", המופיעים בכל פינות חיבורו השיטתי 'תורת המדע' כנוסחה אפריורית חוזרת על עצמה. היגל כמעט אינו משתמש בנוסחה זו, שדבקה בו משום-מה בספרי הלימוד ובתודעה הציבורית. אמנם גם הדיאלקטיקה של היגל, בקוויה הגדולים, מתקדמת בקצב משולש, אבל באופן שונה, חופשי יותר ובלי נוסחה אפריורית מחייבת.

מסיבה זו, הלוגיקה הצורנית היא חוק עליון של ה"שכל" ולא של ה"תבונה". הישים הנדונים בתחומים אלה (נתונים פשוטים, מספרים, סמלים, עובדות, טיעונים זהותיים, מערכות אינרטריות ואובייקטים הבנויים כהצברים חיצוניים של ישים כאלה) הם בעיני היגל ישים מדומים ומופשטים, אמנם לא אין גמור אלא היבט נחות של הממשות, בערך כמו שה"תופעות" בעולמו של אפלטון אינן אין גמור אלא בכואות של היש הממשי.

יש אירוניה בעובדה, שגם היגל וגם הפוזיטיביסט מותחים זה על זה אותה ביקורת. בשביל הפוזיטיביסט, העולם הקונקרטי בנוי על היחידות ה"פשוטות" לכאורה (התצפיתיות והלוגיות) שביסוד מדעי הטבע; לכן, מי שמדבר כמו היגל על "פנימיות מושגית" המתבטאת בפריטים האמפיריים נחשב למטאפיסיקן דוגמאטי. ואילו בעיני היגל, דווקא הפוזיטיביסט הוא מטאפיסיקן דוגמאטי, מפני שהפשטות וישים מדומים הם בשביל הפוזיטיביסט ממשות בפועל.

הלוגיקה דמוית-הסובייקט מתאימה לדיון בכל התחומים שבהם מתבטאת תנועתו של היש הממשי — באונטולוגיה, בפילוסופיה של התודעה, החברה, התרבות וההיסטוריה — וקודם כל, באופן שבו הפילוסופיה עצמה מתייחסת למושאייה ומבנה אותם. שהרי גם הפילוסופיה היא אופן של תנועת היש והתממשותו, ולכן הלוגיקה הדיאלקטית, דמוית הסובייקט, אמורה להתבטא במבנה ובארגון של שיטת הפילוסופיה על כל תחומיה.

הדרישה המתודולוגית העיקרית הנובעת מכאן היא, שהאמת הפילוסופית תתעצב כמערכת אורגנית שלמה, המקיימת את עצמה דרך שלילותיה. לשון אחרת, כיוון שהפילוסופיה אמורה לבטא את מבנה הממשות מבפנים, ומבנה זה הוא דמוי-סובייקט, צריך שגם לשיטת הפילוסופיה יהיה מבנה כזה. מכאן המימרה השנייה בהקדמה שלנו — "האמיתי הוא השלם" — המשלימה את המימרה ש"המוחלט הוא סובייקט".