

ההוכחה האונטולוגית לקיום האל

הגל מזכיר את ההוכחות השונות לקיום האל לאורך כל כתביו. בסמסטר הקיץ של 1829, העביר סדרת הרצאות שנושאה הוא ההוכחות לקיום האל. מלבד סדרת הרצאות זו, ולבד מן האזכורים השונים של ההוכחות לאורך כתביו, עיקר הדיון בהוכחות השונות לקיום האל מופיע ב'הרצאות על הפילוסופיה של הדת' (אותן העביר ארבע פעמים, בשנים 21, 24, 27, 31). במסגרת הרצאות אלה, הדיון בהוכחות השונות מתרחש בהקשר של הדתות המסוימות שלהן משייך הגל כל אחת מן ההוכחות, כמבטאת את מושג האל של הדת האמורה. ההוכחה הקוסמולוגית מבטאת את מושג האל השייך למה שהגל מכנה "דתות הטבע", כמו גם לדתות היהודית והיוונית. ההוכחה הטלאולוגית מבטאת את מושג האל השייך לדת הרומית (ולפי הרצאות 1831 גם לדת היוונית). ואילו ההוכחה האונטולוגית מבטאת את מושג האל הייחודי לנצרות. הטקסט שלפנינו מובא מתוך *הרצאות על הפילוסופיה של הדת* שהעביר הגל בשנת 1831, היא שנת מותו.

כאשר עוסקים בספֶּרָה של דת ההתגלות יש לבחון תחילה את *המושג* המופשט של *האל*. המושג החופשי, הטהור, הנגלה, הוא הבסיס; ההתגלמות שלו, הוויתו עבור אחר, היא הקיום שלו, והקרקע של הקיום שלו היא *הרוח הסופית*. כאן אנו מגיעים לנקודה השנייה; הרוח הסופית והתודעה הסופית הן קונקרטיות. העיקר בדת זו הוא להכיר בַּתְּהַלִּיךְ שבו האל מתגלם ברוח הסופית ובה הוא זהה לעצמו. *הזהות* של המושג ושל הקיום היא הנקודה השלישית. (הזהות, במקרה זה, היא למעשה ביטוי מטעה, כיוון שבאל ישנה למעשה חיות מהותית).

בצורות הקודמות [של ההוכחה] התקדמנו כלפי מעלה, כאשר התחלנו מהגדרות שונות של הקיום. תחילה הובנה ההוויה בהגדרתה הרחבה ביותר בתור הוויה מקרית *בהוכחה הקוסמולוגית*: האמת של ההוויה המקרית היא ההוויה ההכרחית כשלעצמה ועבור עצמה. לאחר מכן נתפס הקיום כמכיל בתוכו יחסים תכליתיים, וזה הפיק את *ההוכחה הטלאולוגית*: כאן חלה התרוממות, התחלה מקיום נתון, נוכח. הוכחות אלה נכללות לפיכך בהיבט הסופי של הגדרת האל. מושג האל הוא חסר-הגבול, לא חוסר-גבול במובנו הרע, אלא תחת זאת חסר-הגבול שהוא בה בעת המוגדר ביותר, ההגדרה-העצמית הטהורה; הוכחות ראשונות אלה משתייכות ל*חס הסופי*, לקביעה הסופית, שבה מתחילים *מתנון*. כאן, לעומת זאת, ההתחלה היא המושג החופשי, הטהור, ומתוך שלב זה מופיעה אפוא *ההוכחה האונטולוגית* של קיום האל, המהווה את הבסיס המטאפיסי המופשט של שלב זה. היא התגלתה לראשונה בנצרות על ידי *אנסלם מקנטרברי*. לאחר מכן שיחקה תפקיד אצל כל הפילוסופים המאוחרים, *דקארט*, *לייבניץ*, *וולף*, אך תמיד לצד ההוכחות האחרות, אף כי היא *לבדה* ההוכחה *האמיתית*.

ההוכחה האונטולוגית יוצאת מתוך המושג. המושג נחשב כדבר-מה סובייקטיבי ונקבע כך כמנוגד לאובייקטים ולממשות; הוא ההתחלה, והמטרה היא להראות, שמושג זה מפיק גם את ההוויה. להלן המהלך המפורט: מציבים את המושג של האל, ומראים כי לא ניתן לתפסו אחרת מאשר ככולל את ההוויה בתוכו. ככל שההוויה נבדלת מן המושג, כך הוא סובייקטיבי בלבד במחשבתנו אנו; כסובייקטיבי באופן זה, הוא הבלתי-מושלם, מה שנמצא רק ברוח הסופית. כעת יש להראות, כי הוא אינו רק מושגנו אנו, אלא שהוא כמו כן *מצוי* באופן בלתי תלוי במחשבתנו.

אנסלם מבצע את ההוכחה באופן הבא: *האל הוא המושלם ביותר*, זה שלא יעלה על הדעת דבר-מה למעלה ממנו. אם האל הינו ייצוג גרידא, אזי הוא אינו המושלם; ואולם עניין זה עומד בסתירה למשפט הראשון, מאחר שהדבר אותו אנו מעריכים כמושלם, אינו זה שהינו רק ייצוג, אלא זה שגם ההוויה שייכת לו. אם האל הוא סובייקטיבי בלבד, אזי ביכולתנו להעמיד דבר-מה נעלה יותר, שיש לו גם הוויה. העניין ממשיך אם כן להתפתח. אנו מתחילים במושלם ביותר, אותו אנו מגדירים כישות הממשית-ביותר, כהתגלמות הממשות כולה; נוהגים לכנות זאת בשם *אפשרות*. המושג כסובייקטיבי, כל כמה שהובדל מן ההוויה, הוא האפשרי בלבד, או לכל

הפחות הוא צריך להיות האפשרי. האפשרות, לפי הלוגיקה העתיקה, מצויה רק במקום בו לא ניתן להדגים כל סתירה. לפיכך צריכות הממשויות באל להיות מובנות מצידן האפירמאטיבי בלבד, ללא גבולות, כך שיש להשמיט את השלילה. קל להראות שאז נותרת רק ההפשטה של האחד עם עצמו. שכן, כאשר אנו מדברים על ממשויות, אזי ישנן הקביעות הנבדלות, כגון חכמה, צדק, כל-יכולת, וידיעת-כל. קביעות אלה הן תכונות שקל להראות כי הן עומדות בסתירה זו לזו: הטוב אינו הצדק; היכולת המוחלטת סותרת את החכמה, כיוון שהאחרונה מניחה מראש תכליות אחרונות בעוד היכולת הינה אי-המוגבלות של השלילה והיצירה. כך שאם, לאור הדרישה האמורה, על המושג שלא לסתור את עצמו, אזי ההיקבעות כולה חייבת לסגת, כיוון שכל הבדל מתקדם אל עבר ניגוד. האל הוא התגלמות כל הממשויות, כך אומרים; כעת, גם ההוויה היא אחת מהן: כך משוייכת ההוויה למושג. – הוכחה זו שרדה מאז ועד לעת החדשה; בפרט אנו מוצאים אותה מוצגת במועדי שחר למנדלסון¹. שפינוזה מגדיר את מושג האל כזה שלא ניתן לחושבו ללא ההוויה. הסופי הוא זה שקיומו אינו תואם את המושג. הגנוס מתממש באינדיבידואלים הקיימים; אולם אלה בני חלוף. הגנוס הוא האוניברסלי עבור עצמו, בו הקיום אינו תואם את המושג. לעומת זאת, באינסופי המוגדר כשלעצמו, חייבת הממשות לתאם את המושג – זוהי האידיאה, אחדות הסובייקט והאובייקט.

קאנט ביקר הוכחה זו; השגתו הינה כדלקמן: אם קובעים את האל כהתגלמות כל הממשויות, אזי ההוויה אינה אחת מהן, מאחר שההוויה אינה ממשות. כלומר, דבר אינו מתווסף למושג – או שהוא קיים או שהוא איננו, הוא נשאר אותו הדבר. כבר בזמנו של אנסלם היה נזיר שהעלה את אותו הטיעון; הוא אמר: העובדה כי אני מעלה דבר-מה על דעתי, עדיין לא עושה אותו ליש. קאנט טוען: מאה טאלרים, בין שאני מדמה אותם בלבד בין שהם בידי, נותרים בפני עצמם אותו הדבר; לפיכך ההוויה אינה ממשות, כיוון שאינה מוסיפה דבר למושג. ניתן להוסיף כי ההוויה אינה קביעה של תוכן; אך איננו צריכים להוסיף דבר למושג (זה על כל פנים מטעה למדי לכנות כל קיום עלוב מושג), אלא תחת זאת להסיר ממנו את ליקויו, את היותו סובייקטיבי בלבד ולא האידיאה. המושג שהינו

¹ Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin 1785.

סובייקטיבי בלבד, שנפרד מן ההוויה, הוא אפסות. בצורה של ההוכחה, כפי שמציג אותה אנסלם, האינסופיות מובנת בדיוק כמה שאינו חד-צדדי, סובייקטיבי גרידא, שההוויה אינה מצויה בו. השכל שומר בחומרה את ההוויה והמושג זו מחוץ לזה, כל אחד מהם זהה לעצמו. ואולם, כבר לאור הייצוג הנוהג, המושג ללא ההוויה הוא חד-צדדי ולא אמיתי, וכמו כן ההוויה, שאין בה מושג, היא ההוויה הלא-מושגית. ניגוד זה, המצוי בסופיות, אינו יכול להתרחש כלל באינסופי, באל.

אך כעת מתעוררת הבעיה שבגינה ההוכחה היא בלתי-מספקת. המושלם מכל והממשי מכל הוא למעשה קדם-הנחה, שלעומתה ההוויה עבור עצמה והמושג עבור עצמו מוערכים כחד-צדדיים. אצל דקארט ושפינוזה מוגדר האל כסיבת עצמו; המושג והקיום הם זהים, או במילים אחרות: האל אינו יכול להיחשב כמושג ללא ההוויה. אי-המספיקות נובע מכך שזו הינה קדם-הנחה, כך שלעומתה חייב המושג להיות מוערך כסובייקטיבי.

אך הסופי והסובייקטיבי אינו מוערך כסופי רק לעומת קדם-הנחה זו: הוא סופי כשלעצמו ולפיכך הוא הניגוד של עצמו; הוא הסתירה הבלתי-פתירה מכל. ההוויה צריכה להבדל מן המושג; מאמינים שניתן לאחוז בו כסובייקטיבי, כסופי, ואולם הקביעה של ההוויה היא במושג עצמו. סופיות זו של הסובייקטיביות מסולקת במושג עצמו, והאחדות של ההוויה ושל המושג אינה קדם-הנחה אל מולו, שלעומתה הוא מוערך. – ההוויה באי-אמצעותה היא מקרית; ראינו כי האמת שלה היא ההכרחיות. יתר על כן, המושג מכיל בהכרח את ההוויה: זהו בפשטות יחס עצמי, אי-אמצעות. המושג, כאשר אנו בוחנים אותו, הוא זה שבו כל ההבדלים נספגים, שבו כל הקביעות הן אידיאליות בלבד. אידיאליות זו היא התיווך שסולק, ההבדל שסולק, צלילות שלמה, בהירות טהורה והיות אצל עצמו. החירות של המושג היא בעצמה יחס-עצמי מוחלט, הזהות, שהינה כמו כן אי-האמצעות, אחדות נטולת תיווך. לפיכך, יש למושג את ההוויה בתוכו, הוא עצמו זה שמסלק את חד-צדדיותו. אם האדם מאמין שהפריד את ההוויה מן המושג, זוהי דעה גרידא. כאשר קאנט אומר שלא ניתן לחלק מן המושג את הממשות, הרי שהמושג נחשב כאן כסופי. ואולם הסופי הוא שימה-לעל עצמית זו; ובאשר צריכים היינו לשקול את המושג בנפרד מן ההוויה, היה לנו בפשטות היחס-העצמי, שהיא ההוויה בתוך עצמה.

אך למושג אין את ההוויה בתוכו רק כשלעצמו – לא רק אנחנו רואים זאת – אלא הוא ההוויה גם עבור עצמו; הוא בעצמו שם-לעל את הסובייקטיביות שלו והופך עצמו לאובייקטיבי. האדם מממש את תכליותיו, היינו, מה שהיה תחילה אידיאלי בלבד, נלקחת ממנו חד-צדדיותו, ונעשה בכך לקיים; המושג הוא לעולם פעילות זו, של הצבת ההוויה כזוהי לו. בהסתכלות, בתחושה וכן הלאה, ישנם לפנינו אובייקטים חיצוניים; אך אנו מקבלים אותם לתוכנו, ובאופן זה האובייקטים הם אידיאליים בתוכנו. המושג הוא, לפיכך, הפעילות של שימה-לעל של ההבדל שלו. כאשר מובן טבעו של המושג, אזי הזהות עם ההוויה אינה עוד קדם-הנחה אלא תוצאה. המהלך הוא כזה, שהמושג הופך את עצמו לאובייקטיבי, לממשות, וכך הוא האמת, אחדות הסובייקט והאובייקט. האל הוא חיות בת-אלמוות, אמר אפלטון, שהגוף והנפש שלה מוצבים באחד. מי שמפריד בין שני הצדדים הללו אינו מתקדם מעבר לסופי ולבלתי אמיתי.

נקודת המבט בה אנו מוצאים את עצמנו היא זו הנוצרית. – כאן יש בידינו את מושג האל במלוא חירותו; מושג זה זהה להוויה. ההוויה היא ההפשטה הדלה ביותר; המושג אינו דל במידה כזו שלא יכיל קביעה זו בתוכו. אל לנו להבין את ההוויה בדלות של ההפשטה, במיידיות העלובה, כי אם עלינו להבין את ההוויה כהוויה של האל, כהוויה קונקרטיית לגמרי, נבדלת מן האל. התודעה של הרוח הסופית היא ההוויה הקונקרטיית, החומר של מימוש מושג האל. אין מדובר כאן על הוספת ההוויה למושג, או על אחדות פשיטא של המושג וההוויה – ביטויים שכאלה הם מטעים; את האחדות יש להבין תחת זאת מתהליך מוחלט, כחיות של האל, כך ששני הצדדים שבה גם נבדלים, אך שהינה הפעילות המוחלטת של יצירה-עצמית נצחית. כאן יש לנו את הייצוג הקונקרטי של האל כרוח. המושג של הרוח הוא המושג הקיים כשלעצמו ועבור עצמו, הידע; מושג אינסופי זה הוא היחס השלילי לעצמו. בהצבתו זו, הרי שהוא השיפוט, ההבדלה-העצמית; המובדל, שתחילה נראה כחיצוני, כחסר-רוח, כמחוץ לאלוהי, למעשה זהה למושג. ההתפתחות של אידיאה זו היא האמת המוחלטת. בדת הנוצרית ידוע הדבר, שהאל התגלה, ושהאל הוא בדיוק זה שמגלה את עצמו. ההתגלות היא הבדלה-עצמית; מה שהתגלה הוא בדיוק זה שהאל הוא המתגלה.

הדת חייבת להיות עבור כל בני-האדם: עבור אלו שטיהרו את מחשבתם עד כדי כך, שאת מה שישנו, הם יודעים ביסודות הטהורים של החשיבה; שהגיעו להכרה הספקולטיבית של מה שהאל הינו; כמו גם עבור אלו שלא התקדמו אל מעבר לתחושה ולדימוי. האדם אינו רק חשיבה טהורה, כי אם החשיבה עצמה מתגלמת כהסתכלות, כדימוי; האמת המוחלטת שהתגלתה לאדם חייבת, כמו כן, להיות עבורו כמדמה, כמסתכל, כאדם חש ומרגיש. זו הצורה שבשלה נבדלת הדת באופן כללי מן הפילוסופיה. הפילוסופיה חושבת את מה שבדרך-כלל קיים רק עבור הדימוי וההסתכלות. האדם המדמה הוא גם אדם חושב, והתוכן של האמת מגיע אליו כחושב; רק לחושב יכולה להיות דת, והחשיבה היא כמו כן דימוי; ואולם הראשונה לבדה היא הצורה החופשית של האמת. גם השכל הוא חשיבה; ואולם הוא נעצר בזהות: המושג הוא מושג, וההוויה היא הוויה. חד-צדדיות שכזו נותרת קבועה עבורו; באמת, לעומת זאת, סופיות [Endlichkeiten] שכאלה אינן מחזיקות עוד בהיותן, כזהות עבור עצמן, אלא הן רק מומנט של הכוליות.

אלו המגנים את הפילוסופיה על כך שהיא חושבת את הדת, אינם יודעים מה חפצם. השנאה והיוהרה גם יחד פועלות כאן מאחורי התדמית החיצונית של הענווה; הענווה האמתית משמעה שיקועה של הרוח באמת, בפנימי ביותר, שיהיה בה האובייקט כשלעצמו ולא דבר מלבדו; כך נעלם כל הסובייקטיבי שעדיין נוכח בתחושה. – עלינו לבחון את האידאה באופן ספקולטיבי טהור ולהצדיקה כנגד השכל, כנגד זה שמתקומם אל מול כל תוכנה של הדת באופן כללי. תוכן זה מכונה מיסתורין [Mysterium], בהיותו נסתר מן השכל, מאחר שהאחרון אינו נכנס לתהליך שהוא אחדות זו: לפיכך, עבור השכל, כל הספקולטיבי הוא מיסתורין.

(מגרמנית: יפתח הלרמן-כרמל, מיכל סגל)

אחרית-דבר

מיכל סגל

1. הלא מבדיל בין קודש לחול

נתחיל מן הסוף. מי הם אלו "המגנים את הפילוסופיה על כך שהיא חושבת את הדת"? הם עשויים בהחלט להיות אנחנו. למה שתרצה הפילוסופיה, בימינו אלה – המפוכחים, האקדמאיים, הביקורתיים, בימים בהם מועבר לפיד ההתנגדות-לדתיים מאב משכיל-למחצה, שעוד זוכר את עילת ההתנגדות, לבן משכיל-לכאורה, שמשמר את השלהבת, בחינת התנגדות לשם התנגדות – למה שתרצה הפילוסופיה לשוב אל הדת, ועוד אל ההוכחות לקיום האל? לו מדובר היה בהפרכת ציטוט לאויר, בזמן-אויר, מתורתנו ה"מיתולוגית", ניחא. גם לא היה מפריע לנו שתעסוק המחשבה בדת בחינת עתידה המתנפץ של אשליה, בחינת נזירות המונים או אפיוס להמונים. כמעט והיינו מוכנים לקבל אף את עיסוקה בדת במסגרת התבונה בלבד. אך שתעסוק לה כך בדת – מתוך קבלה מלאה את הדת, מתוך אמונה שלמה – את זה קשה לנו לבלוע. כיצד יכולה הפילוסופיה לקבל את התוכן הדתי כתוכן האמיתי – או כפי שמגדיל הגל לטעון: כתוכן האמיתי המוחלט ואף היחיד – מבלי שתהפוך לאלתר לפילוסופיה מטאפיסית קדם-ביקורתית, או לדרשה שאינה בעיתה ושאינה במקומה?

כך, אכן, נתפס העיסוק בתוכן הדתי בעיני ההוגים בתקופתו של הגל, שאיתם הוא מתפלמס, ושכלפיהם מכוונת הפיסקה האחרונה בטקסט שלעיל, הפיסקה המגנה את המגנים. התקופה המודרנית צומחת כתקופה מודרנית, בדיוק בשל התנגדותה לימי-הביניים, וימי-הביניים מובנים על ידה כחשוכים, בדיוק בשל עריצותם הדתית, שלא הותרה כל מקום לחירות. גם הפילוסופיה של ימי-הביניים אינה מצליחה להחזיק בחירות המחשבה היוונית, אלא מרכינה את ראשה ונעשית לשיפחת הדת, עד שכל משימתה וכל הרשאתה היא הצדקת והוכחת אמיתות התכנים הדתיים. כך מתאר הגל את הדברים בדיסטוריה של הפילוסופיה. והנה הוא לוקח על

עצמו משימה זו בדיוק: הצדקת והוכחת אמיתות התכנים הדתיים. וזו אינה המשימה שהוא לוקח על עצמו כאן – בדיון בהוכחה האונטולוגית, או בהרצאות על הדת בכלל – אלא זוהי משימתה של הפילוסופיה שלו כולה ובשלמותה. למעשה, צריך היה לומר, שהלוגיקה ההגליאנית אינה אלא הצורה המתוקנת והשלימה של ההוכחה לקיום האל.

וזאת הגל עושה בעיצומה של תקופה בה תובעת המחשבה את חירותה המוחלטת ואת השתחררותה מכבלי הדת. אותה התשובה הידועה של קאנט לשאלה 'מהי נאורות' – יציאתה של האנושות מחוסר בגרותה, שהיא עצמה אחראית לו – מתייחסת בדיוק למצב בו התבונה קיבלה סמכות חיצונית כמקור לאמיתות, במקום לייצר את האמת מתוך עצמה ובסמכותה שלה בלבד. הנאורות אינה יכולה לקבל את הסמכות הדתית, ולא את התוכן הדתי, כל כמה שהם סמכות חיצונית לתבונה. לפנינו, אם כן, אחד הטעמים להתנגדותם של אלו "המגנים את הפילוסופיה על כך שהיא חושבת את הדת".

אך אותם המגנים "אינם יודעים מה חפצם", אומר הגל. הם אינם יודעים, שהשתחררות המודרנית מכבלי ימי-הביניים, היא עצמה אינה אלא הגשמת הדת; שהתביעה הפילוסופית לחירות מוחלטת אינה אלא התביעה הדתית; שיציאת האנושות מחוסר בגרותה, אינה אלא יציאת מצרים, מעבדות לחירות. הם אינם מבינים, בקצרה, שאותו הדבר שעליו הם מתעקשים, ושבשמו הם פונים כנגד התוכן הדתי – אינו אלא הדת עצמה. על תנועת המרי של המודרניות להבין, לדידו של הגל, שהיא אינה מתנגדת לדת ולתכניה, אלא להפרדה המוחלטת שנוצרה בימי-הביניים: בין קודש לחול, בין הדתי ל"חילוני" או לעולמי, בין העולם הזה לעולם הבא או לאל מרוחק הנמצא מעבר לעולם. למעשה, המודרניות אינה מותירה את הדת מאחור, כְּעָבֵר, כמציאות ימי-ביניימית שחלף זמנה, אלא היא מפיקה את המהפכה הפרוטסטנטית: היא מורידה את השמיים הימי-ביניימיים אל האדמה המודרנית.

והאדמה המודרנית ספוגה כל כולה באל, גם אם אינה מכירה בכך. החל במדע, עבור במדינה וכלה בפילוסופיה. האל לא חלף מן העולם כי אם,

להפך, הוא משלים את ירידתו אל העולם. האל האמיתי – האל הלא מבדיל בין קודש לחול, בין שמיים וארץ – מתקרב לקו הסיום, לסגירת מעגל, לסוף התנועה המעגלית שמערבלת את כל הערכים ואת כל ההבדלים. כמובן שירידתו אל העולם אינה נשלמת, כל עוד הלוקחים בה חלק הכרחי אינם מכירים בכך. ולצורך השלמתה של משימה זו, נחלץ הגל לעזרה.

2. המבדיל בין מים למים

משימת החילוץ אינה נפרדת מן העיסוק בהוכחה האונטולוגית לקיום האל, וההוכחה האונטולוגית אינה נפרדת מן הנצרות. לדידו של הגל, הוכחה זו שייכת באופן בלעדי לנצרות, והיא ההוכחה האמיתית היחידה לקיום האל. נשאל, אם כן, תחילה, מדוע דווקא ההוכחה האונטולוגית היא האמיתית, ולא ההוכחות הקוסמולוגית או הטלאולוגית לקיום האל? זאת משום שהשתיים האחרונות (שהן, למעשה, הראשונות, ואותן הגל משייך לדתות הקודמות לנצרות), מתחילות מדבר-מה נתון – מהעולם, מהניתן המידי, מהעובדה הקונטינגנטית – ומבקשות להתקדם ממנו אל עבר האל. הן מבקשות להסיק מן החלקים את השלם או מן הריבוי את האחד, מן הדברים חסרי העצמיות את העצמות שמאחוריהם, מן התוצאות את סיבתן, מן הסדר את המסדר. כלומר, הן מתחילות במותנה ומבקשות לטפס ממנו אל הבלתי-מותנה, להגיע מן הסופי אל האינסופי. מכיוון שכך, הוכחות אלה מתקדמות בכיוון ההפוך, שאינן הולם את מה שיש להוכיחו, או את הצורה של הוכחה פילוסופית. עליונותה של ההוכחה האונטולוגית היא בדיוק בכך, שהיא מתקדמת בכיוון הנכון: היא מתחילה מהמושג, ולא מהקיום, מהעולם או מהעובדה האמפירית. מבחינה זו, הגל נאמן לחלוטין לפרויקט המודרני, שאינו מוכן לקבל כל סמכות חיצונית אלא את סמכותה של התבונה לבדה: ההוכחה חייבת להיעשות באופן מושגי, לנבוע מן המושג בלבד. ההוכחה האונטולוגית, אם כן, היא ההוכחה האמיתית היחידה לקיום האל, משום שהיא ההוכחה היחידה המתחילה מן האינסופי – מן המחשבה, מן המושג, מן האל – וממנו נעה אל עבר הסופי.

ההוכחה מתחילה במושג האל ומבקשת להגיע מן המושג אל ההוויה, אל קיום האל. הליקוי שמוצא הגל בנוסחי ההוכחה האונטולוגית שקדמו לזה שלו הוא, שזהות המושג וההוויה מונחת מראש: מאחר שאנו מתחילים במושג האל, שאותו אנו מניחים כישות העליונה והמושלמת ביותר, אין כל ספק שמושגה של ישות שכזו חייב לכלול את קיומה, שאם לא כן, היינו יכולים להעלות על הדעת ישות מושלמת יותר, שמושגה אכן כולל גם את קיומה ואינו מושג גרידא. משום שמדובר באל – באינסופי, בשלמות העליונה – איננו יכולים להניח כי הוא חסר דבר-מה, לא כל שכן את עצם קיומו וממשותו. המסקנה, לדידו של הגל, היא המסקנה הנכונה, אלא שיש אכן להגיע אליה כמסקנה, ולא להציבה כקדם-הנחה. אם ברצונה אכן להוכיח את מה שהיא מבקשת להוכיח, על ההוכחה להראות, להדגים ולהמשיג כיצד אחדות שכזו – של מושג וקיום, או של מחשבה והוויה – מתרחשת, כיצד היא מתקבלת כתוצאה, ולא מונחת-מראש.

מלבד ליקוי זה של ההוכחה האונטולוגית, הנובע מניסוחי ההוכחה של אלו המחזיקים בה כתקפה, ישנו הליקוי של ההוכחה, בו מאשימים אותה אלו שאינם מחזיקים בה כהוכחה תקפה. וכמו תמיד, במקרה של הגל, מדובר, בראש ובראשונה, בקאנט, או בפילוסופיה הביקורתית, שאת בקורתה צריך הגל, בתורו, לבקר ולהפריך. הביקורת הקאנטיאנית ככלל, מציבה את האל כדרישה של התבונה המעשית, ולעולם לא כדבר-מה שהתבונה התיאורטית יכולה להדגימו או להוכיחו. ובעוד האל הוא פוסטולאט בתחום של המוסר, האמונה באל נותרת סובייקטיבית בלבד. ואולם, התיקון שיש, לדעת הגל, להכניס בהוכחה, ישיב בה בעת על שני הליקויים. לגבי שני המקרים, יש להראות את אותו הדבר עצמו – שהמושג אינו אידיאלי בלבד, סובייקטיבי בלבד, במחשבתנו בלבד, אלא שהמושג עצמו, בתוך עצמו, כולל גם את ההוויה: המושג קיים, וזאת במובן החמור של המילה, היינו, הוא לא רק קיים כמושג, אלא הוא קיים באופן ממשי, במציאות. זוהי המשימה שלוקח על עצמו הגל בשיטתו כולה (שביאורה המלא מופיע ב'אנציקלופדיה'): הוא מבקש להראות, כיצד המושג מביא את עצמו לידי קיום, נותן לעצמו הוויה, הופך את עצמו לאובייקט, לעולם, לטבע, לאדם, שאינם אלא השלמתו של המושג עצמו. זאת הגל עושה גם בטקסט שלפנינו, על ההוכחה האונטולוגית.

נבחן אפוא בקצרה את מהלך ההוכחה. בראש ובראשונה, הגל מראה שהמושג אינו בעל קביעה יציבה וחסרת-תנועה, אלא שהמושג עצמו אינו אלא תנועה ויחסים. הקטגוריות כולן – ובתוכן הסופיות והאינסופיות – אינן קיימות אלא במעברן האחת דרך השניה, האחת אל עבר השניה. לו היה האינסופי מותיר את הסופי מחוץ לעצמו – הוא לא היה אינסופי כלל. בכדי להיות באמת אינסופי, כולל-כל, חייב האינסופי להכיל גם את הסופי. מנגד, הסופי – באשר הוא מוגדר כעצמאי וכנפרד מהאינסופי – אינו אלא סתירה עצמית: כל הגדרתו היא להיות דבר-מה שנועד לכיליון, כלומר, לא להיות. קטגוריות הסופיות והאינסופיות מקבלות את משמעותן האמיתית והמלאה רק כאשר הן מובנות זו לאור זו, כתנועה זו לעבר זו. טרם "יצאנו" מגבולות המחשבה אל עולם המציאות, וכבר אנו מגלים, שטבעו של המושג עצמו הוא יחסים. בתוך המושג מתרחשים תיווך ותנועה. תנועה: האם ייתכן שדבר נע, הנע בתוך ומתוך עצמו, בכוחו שלו – יהיה נטול חיים, נטול קיום או הוויה? תיווך: המושג, הנדמה כאחדות מיידית, אינו אלא תיווך והבדל שכבר הושמו-לעל, בהפיכתם לאידיאליים בתוך המחשבה. יחסים: הוויה אינה אלא יחס-עצמי, או היחס לעצמיות – יחס מיידית ללא תיווך; והלא זהו בדיוק המושג עצמו – יחס עצמי ומיידית. לפיכך המושג, כיחס עצמי ומיידית, אינו אלא הוויה. ו"באשר צריכים היינו לשקול את המושג בנפרד מן ההוויה, היתה לנו בפשטות הזיקה-העצמית, שהיא ההוויה בתוך עצמה". חשבנו שאנו בוחנים את המושג לבדו, ללא ההוויה, אך למעשה, "אם האדם מאמין שהפריד את ההוויה מן המושג, זוהי דעה גרידא". בכנותו אמונה זו "דעה גרידא", הגל מבטא את הטענה, שקביעת המושג כסובייקטיבי, היא בעצמה הקביעה הסובייקטיבית. משום כך טוען הגל, שאיננו צריכים להוסיף דבר למושג – איננו צריכים להוסיף על הסובייקטיביות שלו גם אובייקטיביות – אלא להפך, עלינו להסיר ממנו את הליקוי, שהינו ליקוי בהבנתנו שלנו אותו: עלינו להפסיק להבינו כסובייקטיבי בלבד, ותחת זאת להבינו פראוי – כאידיאה, כאל, כמה שמחצין את עצמו, כאחדות של הסובייקט והאובייקט.

ההוכחה האונטולוגית, והשיטה ההגליאנית בכללה, אינן מבקשות להראות אלא זאת: שהמושג דוחף את עצמו החוצה, מחצין את עצמו, בורא עולם ומלואו בצלמו ובדמותו, ורק כך, ורק אז, נשלם בתור המושג שהינו.

השלמת הניסוח הספקולטיבי של הלוגיקה, היא בה בעת השלמת ההוכחה האונטולוגית כסדרה וכתקנה. הלוגיקה של הגל היא ההוכחה המתוקנת, הפילוסופית והאמיתית, לקיום האל. העיקרון העליון שלה הוא האל של הנצרות: האל המתגלה, המתגלם, המתגשם בבשר, הוא האידיאה שהצננה-העצמית כלולה בה, אחדות הסובייקט והאובייקט. "ההתפתחות של אידיאה זו היא האמת המוחלטת. בדת הנוצרית ידוע הדבר שהאל התגלה, ושהאל הוא בדיוק זה שמגלה את עצמו. ההתגלות היא הבדלה-עצמית; מה שהתגלה הוא בדיוק זה שהאל הוא שמתגלה". התוכן של הנצרות, של "דת ההתגלות", הוא "התוכן האמיתי", לא רק משום שהאל או האמת התגלו בה סוף סוף, אלא משום שבה הובנה ההתגלות של האמת כמהותית לאמת, התגלות האל כמהותית לאל. הרוח מתגלה, היא מתגלמת בבשר, היא מחצינה את עצמה. מה שהצננה-העצמית של הרוח מגלה, זה שהרוח היא הצננה-עצמית. מה שירידת רוח הקודש אל האדם מגלה לאדם, זה שרוח הקודש יורדת אל האדם. התוכן "האמיתי והמוחלט" של הדת הנוצרית, אינו תוכן מסויים כלשהו בין אחרים, בו יש להאמין, אלא הוא בדיוק זה שמלמד כיצד התוכן הזה לצורה, כיצד ניתן להצדיק תוכן בכלל, כיצד הקונטינגנטי, הסופי, האנושי, מקבל ערך מוחלט, הכרחי, ובכך מתרומם אל האינסופי, אל המוחלט. ישו הוא הגילום העליון של היחסים הפילוסופיים ה"חדשים" שהגל מבקש לקבוע – בין הסמכות הפוזיטיבית לסמכות האוטונומית של התבונה, בין החיצוניות של הטבע, של הקונטינגנטיות, לבין החירות הפנימית והאמיתית של הרוח, בין הקליטות הפאסיבית לבין הספונטאניות האקטיבית.

התנועה של ההוכחה האונטולוגית היא התנועה האונטולוגית עצמה: מהמושג אל ההווה, מהאל הבורא אל עולמו הנברא. לכן, אומר הגל, הטענה של ההוכחה האונטולוגית אינה בפשטות 'האינסופי הינו', אלא 'האינסופי הוא סופי'. משום שמה שהאל בורא, הסופי שהוא מבדיל מעצמו, אינו אלא הוא עצמו: "המובדל, שתחילה נראה כחיצוני, כחסר-רוח, כמחוץ לאלוהי, למעשה זהה למושג". התגלות, קראנו זה עתה, היא הבדלה-עצמית. האל מבדיל את עצמו מעצמו. הוא מבדיל בין מים למים, או מוטב, בין רוח לרוח, כך שלמעשה אין כל הבדל של ממש. התהליך כולו הוא התנועה של האל. זהו, כמובן, אינו האל של היהודי, כי אם זה של

הנוצרי – זה שבריא את העולם ואת האדם היא החצנתו-העצמית, זה שמתגלם כעולם, מתגלה לאדם וכאדם, ובאמצעות זהותו לאדם מגשים את עצמו, מגיע להיות זהה לעצמו. לפיכך, הנצרות לבדה, אומר הגל, מאפשרת להבין את האל "מתהליך מוחלט", כאל חי, כ"פעילות המוחלטת של יצירה-עצמית נצחית". הגל מבין בפעילות זו של האל את האהבה הנוצרית, את החסד האלוהי. הנצרות "מלמדת שהאל הוריד את עצמו אל האנושות, אף לצורה של משרת" (ההוכחות, הרצאה 5). ואולם, לפי ההיגיון הנוצרי-ספקולטיבי, אין מדובר אלא באהבה-עצמית של האל. האל אינו עושה זאת בפשטות עבור האדם, כהענקה של מתנה, אלא הוא עושה זאת עבור עצמו, מתוך מושגו, משום שרק כך יכול האל, שהינו תהליך, להתממש. האדם הוא "החומר של מימוש מושג האל". האל הוא רוח, הוא תודעה-עצמית, כך שהוא יכול להכיר את עצמו רק באמצעות אחר, דרך הכרתו של האחר אותו. העיקרון העליון של התודעה-העצמית, של כל הכרה-"הדדית", של כל מאבק לחיים ולמוות של אדון ומשרת, היא ההכרה-העצמית של האל.

3. המסתורין הספקולטיבי

ההוכחה האונטולוגית מבטאת את התנועה מן האינסופי אל הסופי – זוהי תנועתו של האל אל עבר האדם והעולם. משום כך הוכחה זו שייכת באופן מובהק ובלעדי לנצרות: רק בנצרות מובן האל הנגלה, רק היא מבינה את ירידתו אל האדם, אל התודעה האנושית, שהגל מכנה 'הרוח הסופית'. ואולם, היחסים הדתיים ה"אמיתיים", הם יחסים הדדיים בין האל והאדם, והם מבטאים תנועה דו-כיוונית: של האל אל עבר האדם, ושל האדם אל עבר האל. התנועה של הדת, שהיא גם תנועת המחשבה, היא כפולה: מן הסופיות אל האינסופיות, ומן האינסופיות אל הסופיות. המעבר הכפול של הסופי והאינסופי האחד לתוך השני – שהוא הליכה של הדת – כבר הסתבר מתוך הקביעה הלוגית של הסופיות והאינסופיות. אך אם כך, הרי שההוכחה האונטולוגית, המבטאת את תנועתו של האל אל עבר האדם, אינה מספקת בפני עצמה, שכן, יש לבטא גם את הכיוון הנגדי של התנועה – את תנועתו או התרוממותו של האדם אל עבר האל, את התנועה שמן הסופי אל האינסופי, אותה מבטאות ההוכחות הקוסמולוגית והטלאולוגית

לקיום האל. מבחינה זו, אף שההוכחה האונטולוגית היא, לדידו של הגל, ההוכחה האמיתית היחידה לקיום האל, ואף שבמעבר אליה נפתרים הליקויים של ההוכחות הקוסמולוגית והטלאולוגית, היא בכל זאת נדרשת להוכחות האחרות, ונשלמת על ידן. רק כאשר נחשבות ההוכחות כולן יחדיו כשלמות אחת, ניתן להגיע למושג ההולם והשלם של האל.

מצד אחד, אם כן, ההוכחה האונטולוגית נדרשת, לשם השלמתה, לפניה לעולם ולאדם, שמספקות ההוכחות הקוסמולוגית והטלאולוגית. הן מבטאות את התנועה המתחילה בטבע, עוברת דרך הרוח הסופית ומגיעה אל האל, בעוד היא מבטאת את התנועה המתחילה באל, ועוברת אל הטבע ואל הרוח הסופית. ואולם, מן הצד השני, ההוכחה האונטולוגית אכן ממצה ומספקת. בהשימה-לעל את ההוכחות האחרות, היא כוללת אותן כבר בתוכה, וכך היא כוללת את התנועה כולה. אין לטעות: בין אם מהמושג אל ההווה או מההווה אל המושג – התנועה היא תנועת המושג; בין אם מהאל אל האדם, או מהאדם אל האל – התנועה היא תנועת האל. התנועה, על שני כיווניה, היא אחת: הבדלה-עצמית, החצנה-עצמית, כריאה-עצמית, התגלות-עצמית. ההתחלה מן האל היא מוצדקת, שכן האל הוא התהליך כולו, וזה הוא – ולא מלאך – שפועל בשני הכיוונים: בהפיכתו לסופי, הוא מרים את הסופי אל האינסופי, כך שההתרוממות האנושית עצמה אינה אלא הירידה האלוהית – זוהי השיבה של האל אל עצמו.

שאלת המספיקות של ההוכחה האונטולוגית (או שאלת יחסה להוכחות האחרות), היא שאלת המספיקות של הלוגיקה במסגרת השיטה ההגליאנית כולה (או שאלת היחס בין הלוגיקה לבין הפילוסופיה של הטבע והפילוסופיה של הרוח). אין כל ספק, כי רק כאשר נלקחים כל שלושת החלקים של השיטה יחדיו, הם מהווים אחדות אורגנית אחת, וכי שלושתם נדרשים בכדי שהמושג יגיע למימושו. אך גם אין כל ספק, כי הכרח זה של תיווך משולש, של יחסי התלות ההדדיים בין שלושתם, נמצא כל כולו כבר במסגרת הלוגיקה. אמנם, להיוותר עם הלוגיקה לבדה, משמע להיוותר עם הפשטה, עם אידיאליות גרידא. מבחינה זו הלוגיקה אינה מספקת, ויש לצאת ממנה אל העולם. אך יציאה זו אל העולם, בעצמה כבר מוכלת בלוגיקה, שאינה אלא מושגו של האל, ומושגו, ראינו, כולל את קיומו.

הלוגיקה לעולם אינה מובנת 'לבדה', כשם שהאל (של הנצרות) לעולם אינו מובן ללא העולם. טבעו לברוא עולם, ועולם זה שברא, "למעשה זהה למושג": העולם אינו אלא החצנתה העצמית של האידיאה, שמבחינה זו כבר מכילה את הכל, את השיטה כולה, ואין בילתה. במובן החמור ביותר, התיווך המשולש הוא הסטרוקטורה של האחד: אין אחד 'פשוט', שאינו כבר שילוש; אין אחד 'מייד', שאינו כבר תיווך. זהו ההיגיון הדיאלקטי-נוצרי: השניים הם אחד, האחד הוא שניים, ומשום כך מדובר בשלושה. שלוש הפרסונות – האב, הבן ורוח הקודש – הן אל אחד ויחיד.

העובדה שאין מדובר בשתי תנועות אלא באחת, היא מה שהגל מכנה 'ספקולטיבי'. כאן נעוץ ההבדל בין ההבנה של הנצרות את האל, העולם והאדם, לבין ההבנה ההגליאנית, המבקשת להעניק לתוכן זה את צורתו האמיתית, את הצורה הפילוסופית-ספקולטיבית. עבור הנצרות, מדובר עדיין בשני היבטים, או בכפילות של התנועה, שמשום כך עדיין אינה מובנת כתנועה אחת ויחידה: החירות האנושית והחירות האלוהית אינן אותה החירות; תנועת האדם אל עבר האל, והאל אל עבר האדם, אינה אותה התנועה. התובנה הספקולטיבית, המבינה תנועה זו כתנועה אחת ויחידה, היא זו שמאפשרת את הידע המוחלט, או את הידע על המוחלט. אמנם, גם עבור הנצרות, האל מאפשר לאדם להכירו (אין מדובר בעמדות נוצריות כאלו ואחרות, שעשויות להתנגד לטענה זו, אלא בנצרות כפי שיש להבינה לדעת הגל): מאחר שהנצרות מבינה את האל כאל הנגלה, מאחר שהיא מאמינה בישו, היא יודעת שהאל אינו מונע מהאדם להכירו, כי אם, להפך, הוא נעשה לאדם ואומר לאדם 'הנה, אני כאן, אני מגלה לך את עצמי, כולי לפניך, מה עוד תרצה בכדי להבין שביכולתך להכיר אותי?'. האל אינו מתרעם על האדם, שמבקש להכירו עד גמירא, אלא הוא מטיל עליו משימה זו כחובתו העליונה – להכיר ולדעת את האל. האל יורד מגבהיו הבלתי-נתפסים והופך לנתפס.

ואולם, בטרנספיגורציה של התוכן הדתי לצורתו הפילוסופית, העדות ההיסטורית של ישו אינה מהווה אופן הולם של הוכחת אפשרות הידע המוחלט. התובנה הספקולטיבית – המבינה את התנועה כולה כתנועה של האל או של המושג – היא זו שמצדיקה את אפשרות האדם להכיר את

המוחלט: לא העובדה שהאל מגלה את עצמו לאדם, כי אם העובדה שהתגלות האל לאדם אינה אלא התגלותו-העצמית של האל, התגלותו בפני עצמו, מסירתו את עצמו לעצמו. הידע של האנושות על האל הוא מן האפשר, משום שידע זה עצמו אינו אלא הידע-העצמי של האל. "ליתר דיוק, מה שמכיר את האל, אינו מה שמכונה התבונה האנושית על גבולותיה, אלא, תחת זאת, זוהי רוח האל באנושות; [...] זוהי התודעה-העצמית של האל שמכירה את עצמה בהכרה של האנושות" (ההוכחות, 5). לכן קובע הגל, כי מי שמונע את הכרת האל, אינו האל עצמו, אלא אנו, המתעקשים, שלא בצדק, על כך שגבולות התבונה האנושית מונעים את הכרת המוחלט. מבחינת הגל, מדובר בהתעקשות שרירותית, בענווה מדומה. בזאת אנו שבים לפיסקה בה התחלנו, לפיסקה הסוגרת את הטקסט: "אלו המגנים את הפילוסופיה על כך שהיא חושבת את הדת, אינם יודעים מה חפצם. השנאה והיוהרה גם יחד פועלות כאן מאחורי התדמית החיצונית של הענווה; הענווה האמתית משמעה שיקועה של הרוח בַּאמת, בפנימי ביותר, שיהיה בה האובייקט כשלעצמו ולא דבר מלבדו; כך נעלם כל הסובייקטיבי שעדיין נוכח בתחושה. – עלינו לבחון את האידאה באופן ספקולטיבי טהור ולהצדיקה כנגד השכל, כנגד זה שמתקומם אל מול כל תוכנה של הדת באופן כללי. תוכן זה מכונה מיסתורין [Mysterium] בהיותו נסתר מן השכל, מאחר שהאחרון אינו נכנס לתהליך שהוא אחדות זו: לפיכך, עבור השכל, כל הספקולטיבי הוא מיסתורין".



השיטה ההגליאנית אינה אלא הניסוח הספקולטיבי של הדת הנוצרית. אי לכך, אין לכחש, לעדן, או לטעות: לא ניתן להחזיק בדיאלקטיקה של הגל, או לנסות לפתח או לשכלל את תובנותיה, מבלי לקבל בכך מלכתחילה, גם אם מבלי דעת, את הדוגמה הנוצרית. לא ניתן "לטהר" את השיטה מהתיאולוגיה, ועדיין להיוותר עם דיאלקטיקה "מתפקדת". הנצרות אינה היבט אחד בין אחרים של המחשבה ההגליאנית, שכן, מחויבויות היסוד של האמונה הנוצרית הן בסיס השיטה ההגליאנית וכל תוכנה.

ובנוגע לשותפותן של הללו. הגיון הזהות-הספקולטיבית מנסח, באופן פילוסופי, את ההיגיון הנוצרי של זהות האדם והאל. זהות זו אינה זהות יציבה וקבועה בין שני דברים או עצמים, אלא היא התהליך בו כל קביעה הופכת לניגודה, ומבחינה זו נעשית זהה לניגודה. לפיכך, במסגרת "זהות" זו, אף קביעה אינה יציבה, כי אם זמנית בלבד – מומנט או רגע חולף. מאחר שהנצרות, ובעקבותיה השיטה ההגליאנית, שמה לעצמה כמטרה את הפיוס השלם של הרוח עם עצמה, את ההתגברות על הפיצול ועל הנפרדות, אין היא יכולה להותיר על כנם אף פיצול, הפרדה, גבול. והגבול בין האדם והאל אינו הגבול האחרון שיש לחצות, כי אם הראשון, שחצייתו היא התנאי לאפשרות השיטה כולה, והעיקרון העליון שלה. זהו, אם כן, ההיגיון של הצלב: עקרון המעבר או החצייה – The cross; ההיגיון שמצדיק, ובכך מחייב, את חציית הגבולות כולם. הנצרות (ובעקבותיה השיטה ההגליאנית) עוברת כל גבול. ומאחר שהמהות של הרוח, או חובתה, היא לשלול כל קביעה ולעבור כל גבול, הרי שהיפוכו של דבר מהווה את הבגידה ברוח: כל התעקשות על קביעה, על הפרדה וגבול, היא אם כל חטאת.

ומיהו החוטא? מיהו העקשן, המתעקש על הקביעה, על הגבול, על ההבדלה, כמו זו שבין קודש לחול? זהו, כמובן, היהודי. הוא מאמין, תצילנה אוזניים, שהרע הוא רע, והטוב הוא טוב, שהסופי – סופי, והאינסופי – אינסופי, ושהם נבדלים בממש, הרוח והחומר. הוא מתעקש על כך ששלושה אינם אחד, ואחד אינו שלושה, ושהאל המתהווה, הנזקק לאדם לשם התפתחותו, אינו אלא כפירה. מבחינת היהודי, ביטול הגבול המוחלט הוא ביטולו של המוחלט: זהו מות האל. קהילת הבנים היא אכן רצח האב. אך ליתר דיוק – מאחר שְׁלֵמוֹת-האל אין ביהדות כל מובן (אין כל מסורת או "מיתולוגיה" של רצח אב) – מדובר, עבורו, בפשטות, בעבודת אלילים. היהודי, אם כן, מתנגד להיגיון הכפול, לזהות האדם והאל, לחציית הגבולות. הוא רואה בחובת השלילה את שלילת החובה. הוא מתעקש על הטרנסצנדנציה של האל, כשם שהוא מתעקש על החוק או על השיפוט. ואולם החוק, השומר בנוקשות ובחומרה את הנבדלים בנפרד, מהווה בעיה עבור הנצרות, שעבורה "האמת של הרוח" היא אחדות הנבדלים, היא הפיוס והסליחה. החוק הוא הבעיה שהסליחה היא פיתרונה.

וכל עוד היהודי מתעקש על החוק, הוא אינו יכול להכיר באמת של האחדות, של הפיוס, של הסליחה, טוענת הדיאלקטיקה-נצרות, והיא כמוכּן צודקת. וצודק היהודי שאינו מוכּן להכיר באמת שכּוּ. הוא יודע טוב מאוד מדוע הוא מתנגד לדיאלקטיקה. הוא גם יודע שמנסים להמיר אותו. משום שלהכיר בפיוס משמע להכיר באמיתותה של הסטרוקטורה המשולשת; משמע להכיר בסליחה כאמת של החוק, כלומר, בנצרות כאמת של היהדות; משמע להיות נוצרי.

כאשר השלילה הופכת לחובה, לקבוע היחיד – הופכים השינוי, ההפרה וההמרה, לחובה המוסרית. מן ההיגיון של השלילה הכפולה נובע, שההפיכה, או הבגידה, אינן אלא הנאמנות האמיתית; פריצת הגבולות (או הפריצות) אינה אלא הפעילות המוסרית; והפרת החוק אינה אלא מימוש. זאת, כמוכּן, כל עוד לא יופר חוק השלילה הכפולה, שכלפיו חובתה הבלתי משתנה היחידה של "הרוח", כ"חופשית", כדיאלקטית או כנוצרית. מתקבלת שיטה שאינה מוכנה להתחייב לאף קביעה, לאף היררכיה, מלבד זו הקובעת את הסליחה כאמת של החוק, את הנצרות כאמת של היהדות, ואת עליונותו המוחלטת של השילוש. מתקבלים מושגים של 'אוניברסליות', של 'שיוויון' או 'זהות', המצדיקים, ולמעשה מחייבים מלכתחילה, כל המרה, וכל המרה היא תמיד המרה למחשבה הדיאלקטית-נוצרית. לאורך כל ההיררכיות המתהפכות תמידית, ישנה זו, שאינה מתהפכת לעולם, המושתתת על האפשרות של ישו, של זהות הסופי והאינסופי; המציבה את הסליחה מעל לחוק, ושליפה, עצם ההתעקשות על חוק, שיפוט, גבול והבדלה, מעידה על נחיתות רוחנית.

זוהי הנחיתות הרוחנית של היהודי קשה-העורף. וכאשר הוא מסרב לכל ההמרות הללו – מבשר לרוח ומרוח לבשר, מחוק לסליחה, מהבדלה לפיוס הנבדלים – הוא יודע היטב מה ומי מוקרב על המזבח, בנסיקתה של הרוח אל עבר הרוח. אם שילוק תובע את הבשר, או בשם הבשר, הרי זה משום שבתחילתו ובסופו של דבר, זה הוא עצמו, בשר מבשרו, שמוקרב על מזבח הסליחה הרוחנית. היהודי מסרב לטראנסובסטאנציה של הסליחה, למטאמורפוזה של הרוח. ועיקשותו זו, עבור הנצרות, כמו עבור הגל, היא

חטא כנגד הרוח. הכל נסלח, אומר הגל, חוץ מהחטא כנגד הרוח. הכל נסלח – חוץ מההתנגדות להמרה, חוץ מההתעקשות להישאר יהודי.

כמובן שלא בכדי מציבה את עצמה הנצרות אל מול היהדות. כצומחת מתוך היהדות, וכחייבת להבחין את עצמה ממנה, גם אין זה מקרה שהנצרות חייבת לאשר את היהדות ולהתנגד לה בו זמנית. התנועה הכפולה היא מחויבת המציאות. והדיאלקטיקה-הספקולטיבית למדה היטב מן הנצרות את כל שיטותיה. מה שמנוסח אצל הגל כשלילה הכפולה, או כשימה-לעל, מופיע כבר אצל פאולוס כ'טלוס', על כפילות משמעותה של המילה כ'הגשמה' וכ'קץ' (המשיח הוא ה'טלוס' של התורה). כך שכאשר היהודי אומר 'לא', הנצרות אינה נבהלת: אין בכוחו של ה'לא' הפשוט לערער אותה, היא הרי נולדה עם הידיעה כיצד משיבים לשלילה. היא אומרת 'לא לא'. וכך, באמצעות השלילה הכפולה, היא מצליחה "לבטל", "לסלק", "לשים לעל" את היהדות. זהו הפתרון הסופי: הנצרות-דיאלקטיקה אינה צריכה להשמיד את היהדות, ואף לא לדחות אותה לחלוטין, משום שבאמצעות התנועה הכפולה, של שימור תוך ביטול, היא יכולה בפשטות להפוך לישראל האמיתי, למגשימה האמיתית של הבשורות, ליורשת החוקית של כל ההבטחות והבריתות (אך לא החוקים) של "הברית הישנה". זוהי אפוא הלוגיקה או אסטרטגית-הניצחון הנוצרית-דיאלקטית-ספקולטיבית, הנחת (הניצחון) המבוקש.

יש המגנים את ההגיון ההגליאני, בשל ההיררכיה המוחלטת שהוא מציב, היררכיה שמביסה לאלתר כל 'לא', כל התעקשות, כל ניסיון התנגדות. אלה הן הטענות המוכרות לעיפה כנגד ההגמוניה ("האירופאית הלבנה הזכרית"), או כנגד המונופול שלוקח לעצמו הידע המוחלט, המאמין כי הוא יכול לסווג ולמקם כל דבר בהתאם לשלב המפותח יותר או פחות שבו הדבר נמצא, ביחס אליו עצמו כעליון, כמובן. ויש המגנים הגיון זה, מן הצד השני, בשל נזילות הגבולות שאינה מאפשרת לקבוע דבר ולא להעמיד כל היררכיה. שתי הטענות מוצדקות. להלן התנועה הכפולה. מצד אחד, מאחר שלשיטתו של הגל, אף קביעה אינה יציבה, הרי ששיטה זו אינה מסוגלת לייצר היררכיות. ואולם, מצד שני, הקביעה כי לא ניתן לקבוע דבר באופן מסקני, נחרץ ומוצדק, היא הקביעה המסקנית, הנחרצת והמוצדקת;

היא המסקנה העליונה והבלתי משתנה; היא ההיררכיה המוחלטת שהשיטה קובעת. ואל נא ימהר הקורא לגחך על היררכיה זו – שמציבה כעליון בהיררכיה את חוסר-היכולת לקבוע היררכיות – פן יפסול במומו. משום שהיררכיה מופרכת זו אינה אלא המובן-מאליו של המחשבה הפוסט/מודרנית-תרבותית-פוליטית שהיא לחם חוקו של הקורא. זהו הפוסטולאט של הדמוקרטיה, של הליברליזם, של הפלורליזם, של מובן מסוים מאוד של חופש, שעליהם אין כל עוררין באקלים המחשבתי הנוהג. היררכיה זו, שאינה מרשה היררכיות, מדקלמת השכם והערב, שלא ניתן לקבוע דבר באופן מסקני, וכי זוהי המסקנה העליונה, הנאורה והראויה; שאיננו יכולים לקבוע דבר, בוודאי שלא עבור האחר או לגביו, מלבד העובדה שהוא חייב להגיע לאותה המסקנה כמונו – להבין בעצמו שאינו יכול לקבוע דבר – אחרת הוא בהכרח נחות, לא נאור, לא אתי, ואינו אוחז באמת. חוץ מזה הכל נסלח.

המחשבה הפוליטית עשויה לא להכיר את הגל. היא עשויה להתעלם מהדת, להתנגד לדת, לפעול 'במסגרת התבונה בלבד', אך היא עושה זאת מתוך ולאחר קבלה מלאה וחילונית-לכאורה את כל הפוסטולאטים שהתיאולוגיה הנוצרית ייצרה וממשיכה לייצר. ואותה התנועה הכפולה, אותו ההיגיון הספקולטיבי, או אותה האסטרטגיה – שבאמצעותה הגל שם-לעל את כל העמדות השונות מעמדתו, שבאמצעותה הנצרות ממירה את כל העמדות הלא נוצריות – היא האסטרטגיה שבאמצעותה מביס הפלורליזם את כל העמדות הלא-פלורליסטיות. פרדוקס הפלורליזם הוא הפרדוקס הנוצרי. אם עמדתו של הגל מופרכת, אזי העמדה המערבית-נוצרית מופרכת. זוהי המופרכות של המציאות בה אנו חיים. ניתן לכנותה מציאות הגליאנית, אך נכון יותר לכנותה מציאות נוצרית.

מה שמתרחש בשדה המודע יותר לכאורה, בשדה הפילוסופי, שאמור היה לחשוב את הבעיות הללו, אינו שונה בדבר. גם ההגות הפוסט-הגליאנית, או הפוסטמודרנית – שמבקשת לנתץ, או לכל הפחות לבקר, את התפיסות המסורתיות – נאמנה ללא כחל וסרק לאותן ההנחות של אותה המסורת. אם הזהות ההגליאנית אכן אינה מאפשרת עוד כל זהות וכל היקבעות, הרי שלכך ממשיכה ההגות שלאחר הגל להיות נאמנה ללא סייג: לצו

ההימנעות מכל קביעה, לאי-האפשרות להתחייב ולהכריע באופן מסקני, לנזילות של כל גבול. המחשבה על האחר – הגדול, הקטן, המוחלט, הבלתי נתפס, שאינו נכלל בשום שיטה – היא ללא ספק ניסיון היחלצות מן השיטה שאינה מתירה לאף אחר להישאר אחר באמת, מבלי לנכסו או לבולעו לתוכה. זהו ניסיון להשתחרר מן ההיררכיות שהשיטה מייצרת, לתקן את שגיאותיה או להתגבר על שיגיונותיה. אך ניסיונות אלו, ללא יוצא מן הכלל, מקבלים על עצמם לחלוטין את הנוסחה הדיאלקטית-נוצרית, לפיה ההתעקשות על הקביעה היא אם כל רע. גם עבורם, הניגוד היסודי ל"חירות האמיתית" היא ההיקבעות. כך שהמעבר אל מחשבת האחר, הזר, חסר-הכוח, חסר-הקול – אינו אלא המשך ישיר של אותן ההנחות עצמן. הדגש ההגליאני על זהות מתחלף בדגש על הבדל, אחרות, דיפרנס; הרוח מוחלפת ברוח-רפאים; הידע המוחלט (או בפשטות 'המוחלט') מוחלף בחסר-ידע מוחלט, היינו באי-המוחלטות ובאי-האפשרות (לדעת, לתקן, להכריע, לתרגם); הריפוי של הפיצול או של הקרע, מוחלף בקרע עצמו, בשסע, בפצע; וכך בדיוק, מה שמובן כבקורת, אינו אלא הקצנה (או הפנמה) של אי-הזהות של כל זהות, לכדי חשד בכל גבול, הבחנה, קביעה, שיפוט, היררכיה, כוח, סמכות, הגמוניה (שהופכים כולם ל"נראטיב"), וכל זאת אגב הצבת היררכיה בלתי מתפשרת ובלתי משתנה, הקובעת באופן נחרץ את עליונותו של חשד זה (שכבר אינו רפלקסיה כי אם רפלקס), את עליונות אי-אפשרות הקביעה, את התשובה האולטימטיבית גם וגם'.

סטרוקטורת המחשבה המוצבת על ידי הנצרות-הגל, אינה נעצרת בהגל. הניסיון לפרק את מחשבתו מפרק את הכל חוץ ממנה, והבעייתיות אינה נפתרת אלא רק מחריפה במסגרת זו. ובל נטעה: אין מדובר בהגות הקונטיננטלית לבדה, שכן, ניתן להצביע על המשכיות ברורה בין הגל ניטשה, היידיגר, דרידה, אך גם פופר, הברמס, רורטי, דיואי וכן הלאה – בכל הנוגע למחויבויות היסוד של מחשבתם. עד כה נדמה, שהמערב הפוסט/מודרני אינו יכול לייצר עמדה שממנה ניתן לבקר הנחות אלה, וכי הסיבה היא שותפותם של הללו (המערב המודרני, על הפילוסופיה, הפוליטיקה והתרבות שלו) במרחב המחשבה הנוצרי, או בפשטות: 'נצרותם'. זוהי גם נצרותנו. היהדות ה"חילונית" – הישראלית, המערבית, הציונות (המציבה את דימוי עובד האדמה העברי והבריא בניגוד לדימוי

החולה של היהודי הגלותי), ההשכלה (המבקשת לצאת מן האהל היהודי בכדי להיות "אדם") – אחראית בעצמה על התבטלותה של העיירה היהודית בפני הכפר הגלובאלי של הדיאלקטיקה-נצרות.

זהו גם דינו של ה"שיח" הפילוסופי האופנתי על היהדות. היהודי משמש בו כבעל הסוד (דרידה), כדיפּרַנְד (ליוטר), כמקור לאתיקה של אחרות (לוינס) ועוד כהנה וכהנה. היהודי נותר, אמנם, האחר, מופת לזרות המתמדת, אלא שזרות זו עצמה הופכת כעת ליתרון, לאיפיון חיובי, למקור הצדק האמיתי, למעין 'מוצא' אחרון מהכלכלה האימננטית, מההכלה הקורניבורית של הדיאלקטיקה-ההגליאנית-נוצרית. זהו, ללא ספק, ניסיון למצוא ביהודי את התשובה לבעיות השיטה הנוצרית-הגליאנית. אך זהו ניסיון נוצרי-הגליאני מכל וכל (שלא לומר כניעה נוסח צרפת). בנאמנות גמורה להנחיות ולהנחות של השיטה, ההיקבעות נותרת התכונה ה"רעה", אלא שכעת, בהיפוך היוצרות, היהודי, ולא הנוצרי-הגליאני, הוא זה שיודע חוסר-היקבעות מהו, מהי נוודות, כיצד לא לטעת שורש. אין זו השתחררות מן הדיאלקטיקה ההגליאנית אלא קבלה מלאה של הסטרוקטורה הדיאלקטית תוך היפוך הייחוס של ערכיה – כעת זהו היהודי שיכול ללמד את הנצרות או את הפילוסופיה את האמת על עצמה, ולא הן שיכולות ללמד את היהודי את האמת על עצמו.

איפיון היהודי, במקרה זה, אינו משנה כלל. היהודי יכול עדיין לסמן את החוק (שמאבד, במקרה זה, את איפיונו ה'בעייתי': הקשית, החמור והסמכותי), אך גם להפך – היהודי יכול לסמן את מה שאינו יכול להפוך לחוק, ואף את זה שיודע סליחה אמיתית מהי; הוא יכול להיותר מחוץ לכל מובן, או לייצג את רדיפת המובן והפשר; מחוץ להיסטוריה, או כדגם ההיסטורי האמיתי; מחוץ למחשבת השלילה, או כשולל האמיתי, כמהפכן האמיתי. כך שניתן להבין את היהודי כמקרה הפרדיגמטי של מה שנותר מחוץ לשיטה – מחוץ ללוגוס, לדיבור, לדיסקורסיביות, להיסטוריה, לפוליס, לפוליטיקה, להכרה ההדדית או להדדיות כלשהי, מחוץ ליחסי-שיויון, מחוץ לשאלת ההווה או *conatus essendi*, כחוק-פילוסופי, כקדם-פילוסופי, כאחר של הפילוסופיה, כ"מודחק" או ה"מוכחש" של הדיאלקטיקה, הנצרות, אירופה. אך ניתן, בה במידה, להבין את היהודי

דווקא כמקרה הפרדיגמאטי של השיטה עצמה. מכאן או מכאן – בין אם רואים ביהודי מופת למה שהדיאלקטיקה מבקשת להשיג, ובין אם רואים בו מופת למה שאינה יכולה להשיג – מדובר באותו הדבר עצמו (כשם שהפוליטיקה של הזהויות והפוליטיקה של האחרות היא אותה הפוליטיקה עצמה). הצבת היהודי כמופת של דבר ושל היפוכו, היא בכל מקרה הצבתו כהומניסט האמיתי, כליברל האמיתי, הסוציאליסט האמיתי, המאטריאליסט האמיתי, הפרגמאטיסט, האוטופיסט, המאמין, המוסרי, בהתאם לצרכי השעה ולאופנה הפרשנית המתחלפת. אין ולו כוכב אחד שמעז להגן על היהודי באמצעות הגנה על העיקשות או על הקביעה; באמצעות הצגתו, שומו שמיים, כארכי-שמרן (שכן 'שמרנות' היא מילה גסה, בדיוק במסגרת אותם ה'פוסטולאטים' המובנים מאליהם). מדובר, אם כן, באותה המסורת, ההופכת כל ריבונות, שמרנות, מקור-סמכות ושיפוט, לנחותים, ללא כל דיון (וכל דין וכל דיין). אין ולו קריאה אחת ביהודי שאינה 'דיאלקטית-נוצרית', שאינה מקבלת – בניגוד לכוונתה ולטענתה המפורשת – יסודות אלו כמובן מאליו של המחשבה.