ماكس هُورْكْهَايْمِر

النظرية التقليدية والنظرية النقدية

ترجمة وتقديم

ناجي العونلّي

منشورات الجمل

المادّية والميتافيزيقا
(١٩٣٣)

لقد انتهى ديلتي في دراسته للتصوّرات الفلسفية التي ظهرت في أوروبا منذ العصر القديم، إلى نتيجةِ أنّ جميع المحاولات الميتافيزيقية ترمي إلى إرساء منظومة جامعة ذاتِ مصداقية كلّية، من دون أن تكون إلى يوم الناس هذا، قد تقدّمتْ قيد أنملة في هذا الاتّجاه. وهو نفسُه عندما يعمل على دراسة أنماط رؤية العالَم على حِدة فإنّه يشدّد لهذه العلّة، على الطابع الذاتي للتصنيف الذي وجده. ذلك أنّ الإيقان من أنّ تلك المنظومة التي تصدق كلّيا، محالٌ، ينفي أيضاً الدعوى الميتافيزيقية التي يمكن أن تُرفع مع تصنيف المنظومات الجزئية نفسها.

والحقُّ أنّ الأقوال التي لا دلالة للتنميطية التي يضرب لها ديلتي إلاّ في سياقها، تهدف مثلها مثل المنظومات الميتافيزيقية التي تندرج ضمنها، إلى الإحاطة بالوجود في مجمله. ويرى ديلتي طبقاً لإيقانه من ثبات الطبيعة البشرية وهُوَوِيَّةِ العالَم، أنّ رؤى العالَم والمنظومات التي تتشكّل ضمنها، هي بمثابة إجابات مختلفة تنبع من «الحياة» وتتعلّق بعين اللغز الواحد للموجود. إذْ كما أنّ الفلسفة لم تزل

بخلاف البحث العلميّ، موجَّهةً نحو «لغز الحياة هذا.. ونحو هذا الكلّ المركَّز في حدّ ذاته والمُلغز كلّياً»[1]، فإنّ ديلتي نفسَه يعتبر أيضاً أنّ المشكل الذي يتعلّق بالمنشود من وجودنا في العالَم وبالغاية منه وبمآل حياتنا فيه، هو أكثر مشكل «يشغلنا»[2]. ذلك أنّ الصفات المميِّزة التي يحملها [ديلتي] على الروح الفلسفي الذي هو في الحقيقة الروح الميتافيزيقي، أعني التفكّر الذاتيّ، أي التساؤل الجذريّ والنسيق حول المعطيات الذاتية والموضوعية، وتنظيمَ كلّ ما يقبل المعرفة في سياق ترابط موحِّد، والسعيَ إلى تأسيس مصداقيةٍ كلّية للمعرفة من خلال الرجوع إلى آخِر أسسها المشرِّعة، إنّما تنطبق أيضاً على ما هو بسبيله. وحتّى عندما امتنع عن تطوير موقفه تطويرا فعليا في منظومة فلسفية، فإنّ تحليل رؤى العالَم لا يلتمس مع ذلك، مجرّدَ إبراز عناصر مفرَدة تشغل نظرية التاريخ، بل يُفترض في عمله أنّه يفضي على غرار الدين والميتافيزيقا الأصلية، إلى «دلالة الكلّ ومعناه»[3]. وعنده أنَّ كلّ منظومة تتورّط حقّا في نقائض، وأنّ الوعي التاريخي هو وحدَه الذي «يكسر السلاسل الأخيرة التي لم تستطع الفلسفةُ والطبيعيّاتُ، قطعها». لكنّ هذا الوعي المحرِّر «يُنقذ في الوقت ذاته، وحدة النفس الإنسانية والنظرة التي تنفذُ إلى ترابط الأشياء الذي يتجلّى أمام حيوية ماهيتنا على الرغم من أنّه ترابط لا يمكن سبرُه. بمقدورنا من دون حرج أن نُجلَّ

(١) ديلتي، **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Schriften*، المجلّد الثامن، لايبتسيش وبرلين، ص. ٢٠٦ والتي تليها.
(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه، ص. ٨٢.

في كلّ رؤية من رؤى العالَم هذه، جزءا من الحقيقة. وإذا جعلَنا مجرى حياتنا لا نقترب إلاّ من جوانب مفردة للترابط الذي لا يمكن سبرُه، وإذا تملّكتنا تملّكا حيّاً، حقيقةُ رؤية العالَم التي تعبّر عن هذه الجوانب، فإنّه بإمكاننا عندئذ أن نسلّم بذلك صاغرين، لأنّ الحقيقة تمثُل فيها جميعاً»[1].

إنّ التنميطية التاريخية والسيكولوجية لرؤى العالَم كما يشتغل عليها ديلتي وياسبرس، تعبّر عن نقد البرجوازية اللبرالية لإطلاقية فكرها. ذلك أنّ التسوية بين الأفكار الميتافيزيقية المختلفة والوعيَ بكامل مشروطيتها التاريخية، يدلاّن على سذاجة قوية بإزاء سطوة المقولات التي حوّلها في الأصل الفكر البرجوازي نفسُه إلى مقولات أزلية، على الرغمّ من أنّ المنظومات لم تُفهم على أنّها مُلزَمةٌ بمعرفة الشروط الاجتماعية لنشأتها وبوظيفتها الاجتماعية، بل على أنّها تخضع لمفهومات قد أقنُمت بدورها، أعني مفهومات الإنسان والحياة والشخصية والتطوّر الخلاّق. بيد أنّه مع هذا التحرّر الجزئي من مضامين الماضي المحدَّدة، كانت أشكال رؤية العالم قد تزيّنت في أثناء تحوّلها، ببريق المسار الميتافيزيقي. ذلك أنّ «جميع المواقف وصور العالَم والأفكار التي أنتجتها العقول البشرية فيما يتعلّق برؤى العالَم، لا يمكن أن تكون باطلا بإطلاق. لقد وُجدت في القديم بوصفها قوّة وهي ما تنفكّ تعود في الأكثر بكيفية نمطية... وأيّا يكن الطابع الخاطئ والباطل والموهم لهذه الأفكار، فإنّ للنفس الإنسانية طريقةً في الوجود تجد عبارتَها في مثل هذه الأفكار. ذلك أنّ النفس

(١) المصدر نفسه، ص. ٢٢٣؛ انظر أيضاً ص. ٢٧١.

الإنسانية تشهد أمورا تحرّكها في حدّ ذاتها، على نحو أنّ تلك العبارة الموضوعيةَ يُتعرّف عليها ولا يمكن أن يُتعرّف عليها إلاّ بوصفها عبارة ملائمة وبديهية وبوصفها تجليّاً وانكشافاً»[1]. مع انعدام الاعتقاد في المصداقية اللامحدودة لما يُنجَز من منظومات، كانت سلسلةُ التشكّلات الثقافية وإيقاعُها وتلازمها وتشابهها، قد حُوّلتْ إلى مادّة ثقافية، وكان تاريخ الفكر بما هو مادّةٌ ثقافية، قد حلّ من حيث الهيمنةُ، محلَّ المنظومات والمدارس القديمة. كان الاختلاف يكمن بالجوهر في استواء الأمر بإزاء المضمون المتعيّن للأفكار في حدّ ذاته. أمّا الاختلافات بين أشكال تركيب أفضل العوالَم الذي كانت المنظوماتُ القديمةُ قد سلّمت به باعتباره الماهية العقلية للعالَم الخُبري، فقد أخذت تفقد أهميّتها أكثر فأكثر مع تخلخل مشهد تشكيل الواقع الفعليّ في إطار النظام القائم، تشكيلا عقليّا، أي تشكيلا يتناسب مع الحاجات الكلّية. لقد أظهرت الهوّة السحيقة التي تفصل بين الواقع الفعلي والعقل، تهافتَ كلّ مسعى للتوحيد بينهما فلسفيّاً، بما في ذلك مسعى الربط بينهما بواسطة مفهوم المهمّة التي يجب القيام لها (الآوْفغابيه). إنّ فكرة الانسجام الذي لا ينقطع، تنتمي إلى المرحلة اللبرالية. فهي تتطابق مع اقتصاد قوميّ يتميّز بعدد كبير من باعثي المشاريع الاقتصادية المستقلّين. أمّا صورة التناغم بين مصالحهم والعمل السليم للكلّ، فتُسحب على المجتمع بأسره وعلى مختلف طبقاته وشرائحه الاجتماعية. ما تنفكّ مرحلة الأحادية

(١) كارل ياسبرس، **سيكولوجيا رؤى العالَم** - *Psychologie der Weltanschauungen*، برلين ١٩١٩، ص. ٤.

السياسية تنفي التناقضات الطبقية، ومع ذلك يتحوّل الصراع الحاصل على مستوى السوق العالمية بين مجموعات متسلّطة قليلة، إلى غرض رئيسي للعصر على نحو أنّ مفهومات من مثل التراجيدي والمصير، تظهر بوصفها مقولات تاريخية وفلسفية مركزية، لتحلّ عندئذ محلّ التوافق بين الموجودات الفردية. أمّا المصالح المادية للأفراد فتُعتبَر ممّا لا وزن له، من قبيل ما ينبغي مجاوزته أكثر ممّا ينبغي إشباعه. ومع ذلك، لا تميل الفلسفة الراهنة إلى مجرّد نفي المجهودات التي بُذلت في الماضي لتقديم مخطّط لمنظومات عقلانية. فهي تمجّد القوة المبدِعة وعظمةَ مؤلّفيها والصفاتِ الجمالية للوحدة «النامية» لآثارهم والحقيقةَ التي تعبّر عن نفسها في كلّ أثر منها على الرغم من التناقضات الحاصلة بين المنظومات، ومن ثمّ تستوجب الإعجابَ بأشكال الماضي وإجلالَها والاعتقاد الصوريَّ في العظمة والشخصية وصفة الزعيم، والحقُّ أنّها إذْ تسوّي من منظور بيولوجي وتأريخي، بين الاختلافات جميعاً، إنّما تنفي الدعوى الساذجة للمذاهب في أنْ تصدقَ من حيث المضمون. فهي تستبدل اختبار المنظومات القديمة من حيث أغراضها، بالاستشعار والتوصيف المتمّعِنيْن، ومن ثمّ تنقذ «وحدةَ النفس» من حيث ترفع تاريخ الفكر إلى مرتبة ميتافيزيقا جديدة، ولكنّها بذلك إنّما تمتنع عن تناول موضوعات هامّة تتعلّق بهذه النظرة نفسها التي تقوم على تاريخ الفكر.

ولمّا كانت نظرية رؤى العالَم تتعقّب مصالح ميتافيزيقية، فإنّها تركّز بكيفية جوهريةٍ صور الفكر التي تقدّمها، حول مقاصد تستوي فيما بينها من حيث التوجّه. ولهذا فإنّه من المحال في الأدبيات الفلسفية الراهنة، أن يُفهم ذلك التعارضُ الذي يتخلّل تاريخ الفلسفة

ويقوم بين المسلكيْن الفكريْن ويظهر من منظور وضعيتنا التاريخية على أنّه التعارض الحاسم، أعني التعارض بين المادية والمثالية. وهو تعارض يصدق بوصفه صراعا بين توجّهيْن ميتافيزيقيّيْن، صراعاً يسمح الإشكال الفلسفيُّ الحديث بحسمه من دون صعوبات كبيرة. أمّا سوء الفهم فموقوفٌ قبل كلّ شيء على أنّنا لا نقدّر النظرية والممارسة المادّيتيْن حقّ قدرهما. وحتّى عندما يصادق معظم ممثّلي المادّية على إشكالات ميتافيزيقية ويعارضون الأطروحات المثالية بأطروحاتهم، فإنّ تأويل هذا التوجّه الفكري الذي يتناول تلك النظرية وتلك الممارسة على أنّهما في الأساس، إجابة على أسئلة ميتافيزيقية، يقطع الطريق أمام تفهّم أهمّ خصائصهما الراهنة.

يرى ديلتي نفسُه أنّ المادّية هي ميتافيزيقا وأنّها حقّا نظريةٌ في علاقة أساس العالَم بالعالَم والنفس بالجسد[١]. وهو في هذا إنّما يتوخّى التصّور الفلسفي الطاغي وحسب. فهذا التصوّر لا يرى منذ عقود عديدة وفي غالب الأحيان، أنّ هنالك تعارضا بين المادّية والمثالية، بل أنْ ثمّةَ تعارضا بين المادية والروحانية. إنّ المادية والروحانية بوصفهما إجابتيْن «واقعيّتيْن» على السؤال عن ماهية العالَم، توضعان كلتاهما في تقابل مع مثاليةٍ تُفهم على معنى فلسفة الوعي[٢]. ربّما يتعيّن علينا أن نبحث عن الجذور الاجتماعية لهذه

(١) أنظر: المصدر نفسه، ص. ٩٧ وما بعدها.

(٢) أنظر على سبيل المثال من بين غيرهم: Ludwig Büchner, *Am Sterblager des Jahrhunderts*, Giessen 1891, 134; Raoul Richter, *Einführung in die Philosophie*, Leipzig und Berlin, 1920, 67ff; Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Band II, Berlin 1928, 382

المصطلحات في جبهتيْ الصراع اللتيْن فتحتهما البرجوازية في أثناء القرن التاسع عشر، ضدّ الإقطاع وضدّ البروليتاريا. من هذا المنظور تُردُّ الماديةُ إلى مجرّد تأكيدِ أنّ كلّ ما هو فعليّ يقوم على المادّة وحركتها. عندئذ، سواء اعتنق الفيلسوف المعنيّ بالأمر، منظورا مثاليا أو منظورا مادّيا، فإنّه سرعان ما تُسقَط الأطروحة المادّيّة في كلا الحالتيْن. إذْ بما أنّها لا تفضي حتماً في تناقض مع الفهم الأوّلانيّ، إلى بيان أنّ كلّ ما هو روحيٌّ، وفي المقام الأوّل الوعيُ والفاهمةُ نفسُها، إنّما هو مجرّد ظاهر، فإنّها تُضطَرُّ إلى اشتقاقه انطلاقا من مسارات مادّية وبواسطة فرضيات مُختلَقَة وإشارات مستشكِلة إلى ما سيأتيه العلم من اكتشافات. وعليه فإنّ التفاسير المفصّلة التي تتعلّق بالماديّة سرعان ما تفضي إلى مجرّد دحضها دحضا متوقَّعاً «لا يمكنها أن تردّه» بحسب ما يذهب إليه مؤرّخ المادّية فردريش آلبرت لانغه. ذلك أنّه «لا يمكن أن يُفسر الوعيُ من خلال حركات مادّية»[١].

لقد تكرّرت هذه الحجة ضمن الأدبيات الألمانية بوتيرة لم تخمد منذ خصومة المادّية التي نشبت في ١٨٥٤. «يبدو الأمر حقّا عند المعاينة السطحية، كما لو أنّ معرفة الحوادث المادية في الدماغ تمكّننا من فهم بعض الحوادث والأحوال الروحية... إنّ أقلّ تخمين يعلّمنا بأنّ ذلك وهمٌ»، كما يقول دو بوا-ريمون في خطابه الشهير حول الجهل و[حدود المعرفة][٢]. «لا بدّ أنْ يصير الفضاء النفسي

(1) Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, Band II, Iserlohn 1877, 3

(2) *Reden von Emile Du Bois-Reymond*, Leipzig 1886, 123.

في نظر المادّي، إلى مجرّد ظاهرة حيث يظلّ من غير المفهوم كلّياً كيف كان من الممكن أن تنشأ مثل هذه الظاهرة»[1]. «والحقّ أنّه قد كثر الكلامُ على أنّه عند كلّ شعور بالسرور وبعامّة على أنّ كلّ حادث في وعينا يرتبط ارتباطا وثيقا بمسار حركة ذرّات لا يمكن إدراكه، يقع في نصفي كرّة الدماغ. لكن، **لا يتولّد** السرورُ عن مسار الحركة هذا، بل لا يرتبط به إلاّ بكيفية غير محدّدة. ومن ثمّ فإنّ النظرية المادّية التي تقول بأنّ جميع الحوادث النفسية، ومثاله المشاعر أيضاً، هي حوادث تنتج عن حركة مادّية، إنّما هي نظرية خاطئة»[2]. «ستظلّ المقالةُ المادّية دائما متضاربةً بإزاء المعيش المباشر الذي يُلزمنا في كلّ خطوة بقبول الاختلاف الأساسيّ بين الواقع الفيزيائي والواقع النفسي... ومن ثمّ قلّما يكون اشتقاق [هذا من ذاك] ممكنا...»[3] «على هذا النحو لا يمكن أن تغيّر هذه الحجج (المادّية) كلُّها أيَّ شيء فيما يتعلّق بواقعة أنّ الحوادث النفسية التي نعيشها تختلف اختلافا كلّياً عن كلّ ما هو مادّي»[4]. «في الواقع، تُخفق النظريةُ منذ الخطوة الأولى. ذلك أنّها لا تعجز فقط عن البرهنة على كيفية نشوء مسار وعيٍ عن مسارات عصبية تقع في المكان والزمان، وكذلك الكيفية الفعلية لتكوّن أبسط مضمون من مضامين الشعور، بل تعجز أيضاً وبشكل مبدئي عن إفهام

(1) Oswald Külpe, *Die Realisierung*, Band III, Leipzig 1923, 148

(2) Eric Becher, " Erkenntnistheorie und Metaphysiqk", in: *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin 1925, 354f.

(3) Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1923, 125.

(4) Wilhelm Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, Wien und Leipzig 1923, 114.

هذه وتلك. بين هذا وذاك توجد **فجوةٌ لا تُتعقَّل** تماماً ولا يمكن لأيّ جسر أن يجتازها ليصل بشكل ناجح، بين طرفيْها»[1]. «ولكن من المحال على الفكر تحديدا أنْ يدرك صدور أخفت شعاع للحيوية الروحية عن مجرّد حركة مادّية، لأنّه من الممكن إثباتُ تولّد الروحي عن المادّي، ولكن لا يمكن فهمُه... في واقع الأمر، لا تقوم المادّية في غالب الأحيان على أحاديةِ مبدإٍ متّسقةٍ، بل تُدخل تحت أيّ قناع ومن أيّ مدخل خفيٍّ، وإلى جانب مجرّد المادّة، مبدأ ثانيا يصبح من الأيسر عندئذ أنّ تُشتَقّ منه الظاهرات الروحية»[2]. ويوضّح ياسبرس موقفه ضدّ المادّية التي يصفها بالوضعانية، قائلا: «إذا لم أكن شيئا آخر غيرَ الطبيعة القائمة ضمن الروابط السببية التي يمكن معرفتها، فإنّه ليس فقط ممّا لا يقبل الفهم أنّي أتعرّف إليها وأتدخّل فيها بناء على هذه المعرفة، بل من الخلف أيضاً أن أعلّل وجودي»[3]. ومن ثمّ تبدو المادّية على أنّها خطأ ميتافيزيقيّ بيّنٌ من السهل جدّا دحضه. إنّ الاستمرار في ردّ الأحداث الروحية إلى الأحداث المادّية، سيكوّن في واقع الأمر خُلفاً مثل الإقرار بأنّ «التفّاح هو نوع من الإجّاص (الكمثرى) وأنّ الكلاب هي نوع من القطط»[4]. في هذا السياق لم يعبّر إريش آديكيس عن موقفه الخاصّ وحسب،

(1) Nocolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Leipzig 1921, 100.

(2) Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin 1930, 78f.

(3) Karl Jaspers, *Philosophie*, Band I, Berlin 1932, 221.

(4) Wilhelm Windelband, ibid.

بل حكم على جميع الذين عكفوا في الأدبيات الفلسفية الراهنة، على دراسة المادّية. إنّ المادّية «تخلع عن نفسها صفةَ البداهة من جرّاء سطحيّتها ونقصها الأساسيّ، وهذا لا يحتاج إلى مزيد من التفسير»[1].

إنّ التكرار المتّصل خلال جميع التقابلات والتحوّلات التي شهدتها الفلسفةُ في العقود الأخيرة، للحجج نفسها ضدّ أطروحة ضعيفةٍ بهذا القدر، يتعلّق بالصراع التاريخي الذي احْتدم ضدّ الإثباتات والأحكام التقويميّة والمطالب غير المرغوب فيها. ذلك أنّ لفظة «مادّية» لا تشير فقط إلى أقوال مستشكِلةٍ تتعلّق بالجملة الشاملة للواقع الفعلي، بل كذلك إلى كامل سلسلة من الأفكار وكيفيات السلوك العملية. وهذه إنّما تبدو ضمن بعض النظريات المادّية وفي جزء كبير من الأدبيات الفلسفية الأخرى، على أنّها نتائج لتلك الأطروحة حول الطبيعة الشاملة للعالَم. لو قُوّضت الأطروحة الأساسية، لتعيّن طبقا للرؤية الطاغية وعلى الأقلّ عند المادّيين الذين يفكّرون بشكل واضح، أنْ تحلّ محلّها ميتافيزيقا أخرى، سواء كانت تنويعة أخرى من تنويعات «الواقعية» أو شيئا من قبيل الروحانية أو ما يُدعى بفلسفة الوجود الراهنة أو مثاليةً بيّنة. وحتّى إذا كان من الممكن أن تبدو المادّيةُ في مقابل التصوّرات الأخرى للعالَم بأسره، على أنّها لم تزل ناقصة، فإنّ أطروحتها الأعمّ التي تتعلّق بالعالَم بعامّة، تُتناوَل في سياق مكافحة المادّية أيضاً، من حيث تصدق بشكل أساسيّ

(1) Erich Adickes, in: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Band II, Leipzig 1921, 20.

بالنسبة إلى استتباعات عملية محدّدة، لا بل بالنسبة إلى تشكّل للحياة جامل وشامل، مثلما أنّ الميتافيزيقا المثالية تصلحُ بوصفها افتراضاً صادقاً لكيفيات فعلٍ مثاليةٍ. وإذا وجد أيُّ تعارض بين ما يرى الملاحِظ أنّه معنى منفتح للفعل وبين الطرح المادّي الذي يعتنقه الفاعل، فإنّه يخضع لمحكّ النقد، باعتباره تناقضا منطقيّاً. ما يصدق على المثالية إنّما يُفترَض أيضاً في المادّية على نحو أنّ «الأسئلة حول دلالة العالَم ومعناه تُحسَم على أساس صورة معيّنة للعالَم، ومن ثمّ يُشتَقّ المثال والخير الأعلى بإطلاق والمبادئ الأساسية العليا التي توجّه الحياة»[1]. إنّ بنية رؤى العالَم هذه، تبدو بالفعل من حيث «تسعى إلى تقديم حلّ كامل للغز الحياة»[2]، على أنّها تلازم سلسلة كاملة تتكوّن من مخطّطات نظامية مادّية، ولكن مع تحليل أدقّ يظهر أنّ صياغة مضمون النظرية المادّية تنسف بنيتَها الموحّدة. إنّ نقد مركّب الآراء والسلوكات هذا بواسطة مجادلة الأطروحة المادّية حول مجمل تقويم العالَم الذي يرى المرء أنّه شرطٌ له، قد ظلّ هو أيضاً عرضة لسوء الفهم، حتّى عندما كانت الأطروحة المنكَرَةُ تخضع لتأويل أدقّ وهو ما كان من المفروض أن يحصل.

عندما تشتغل الميتافيزيقا على «لغز» الوجود و«كلّ» العالَم وعلى «الحياة» و«الْفي ذاته» وغير ذلك، فإنّها تتعهّد أيّا يكُن توصيفُها لجنس تَسْآلِها، بإمكان استخلاص نتائج إيجابية فيما يتعلّق بالفعل. لا بدّ أن يكون للكينونة التي تصطدم بها الميتافيزيقا، نظامٌ ما تكون المعرفة به

(١) Dilthey، المصدر نفسه، ٨٢.

(٢) المصدر نفسه.

حاسمة بالنسبة إلى تدبير الحياة الإنسانية، ولا بدّ أن يوجد فعلٌ يتناسب مع هذه الكينونة. ما يتّصف به الميتافيزيقيُّ هو سعيه أن يربط حياته الشخصية في المجالات جميعاً، بالنظر في الأسس والعلل الأخيرة، سواءٌ أفضى به هذا النظر إلى الفعالية العالَمية العليا بإطلاق أو إلى الغبطة أو إلى الزهد، وسيّان أيضاً أن يتمثّل هذا المطلوب على أنّه متطابقٌ بالنسبة إلى كلّ العصور والبشر أجمعين أو على أنّه مختلفٌ ومتغيّر.

إنّ المنظومات التي هي بلا توسيط، لاهوتيةٌ هي التي تُفصح بالكيفية الأوضح عن الاعتقاد الميتافيزيقيّ في أنّ تشكّل الحياة الفردية يمكن أن يتأسّس على الكينونة التي ينبغي اكتشافها. يمكن أن يأمر الله البشرَ بسلوك محدّد ومَن يخالف هذا السلوك، يقع في المحرَّم. إنّ المنظومات اللاهوتية نسيقةٌ في حدّ ذاتها، إذْ وحده وجود شخصي يستطيع أن يضع أوامر ووحدها إرادة واعيةٌ يمكن أن تكون على بيّنة من أمرها بقدْر يسمح لها بأن تتعنّى في حدّ ذاتها حياة صائبة. إنّ الميتافيزيقا التي تكون علاقتها باللاهوت غيرَ واضحة، لا تميل إلى اعتبار تناسب الحياة الفردية مع مقتضى المطلق امتثالا، بل ترى فيه تكافؤا أو أصالة أو أصلانية أو بعامّة حكمة فلسفية. وحتّى عندما تظنّ الدغمائية أنّها بخلاف التوجّهات المثالية التي انبثقت عن الكنطية، تتعرّف إلى اللامشروط بوصفه «كينونة»، ولا تعتبره في الوقت نفسه بكيفية ساذجة بوصفه خيرا أعلى بإطلاق (سومّوم بونوم)، فإنّ اللامشروط يبدو مع ذلك على الأقلّ ضمن معظم منظومات الدغمائية، على أنّه يرتبط بكيفية ابتدائية بالقيمة، ذلك أنّ محافظة المرء على وجوده الخاصّ أو صيرورته إلى ما يكون عليه، يصدقان

عندئذ بوصفهما مسلّمة أخلاقية. بقدر ما لا تكتشف هذه التوجّهات المثالية اللامشروط بوصفه كينونة، بل بوصفه تشريعا أو واقعةَ فعل أو حتّى بوصفه مفهوما يشمل أفعالا حرّة، بقدر ما تقتضي في الآن نفسه انتباها إلى معنى هذه الأفعال وتطابقا للحياة الخُبرية للبشر مع العلّة العقلية للشخصية التي تلتمس الفلسفةُ تحصيلها. لكنّ الواقع الفعلي الذي يقوم مقام الأساس لا يصدق فقط حيثُ لم يزل الأصل الدينيُّ لعلاقة التبعية يُحفظ في شكل الوصيّة، بل يصدق كذلك بعامّة في جميع الحالات التي يُعتبر فيها تطابقُ وجودٍ ما مع علّته وأساسه اللذين تكتشفهما الميتافيزيقا، تطابقاً مشحونا بالقيمة. إنّ الموجود الذي يحمل عليه الميتافيزيقيّون «الاسم المفخَّم الذي هو الواقع الفعليّ»[1]، يتضمّن عندهم أيضاً، القاعدةَ التي تُرصَد للوجود الذي يملك زمام أمره.

تصدُّ الأطروحةُ المادّية من حيث طبيعتها، مثلَ هذه النتائج والاستتباعات. ذلك أنّ المبدأ الذي تشير إليه بوصفه واقعا فعليّاً، لا يصلح لتقديم معيار. فالمادّة هي في ذاتها خِلوٌ من المعنى ولا تَنتُج عن صفاتها أيُّ قاعدة تُستخدَم لتشكيل الحياة: لا بمعنى الوصيّة التي يُؤتَمر بها ولا بمعنى المثال الذي يُحتذى به. وهذا لا يعني أنّه لن يكون للمعرفة الدقيقة بالمادّة فضلٌ على الفاعل، فالمادّيُّ سيسعى طبقا لأهدافه إلى أنْ يتحرّى جيّداً بنية الواقع الفعلي، ولكن على الرغم من أنّ هذه الأهداف تظلّ دائما ضمن كامل المسار

(1) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §6.

الاجتماعي، مشروطةً أيضاً بالمعرفة العلمية المتخصّصة وبعامّة بوضع قوى الإنتاج، فإنّها لا تنتج مع ذلك عن العلم. والحقّ أنّ المعرفة التي تُكتسَب على أساس ممارسة بعينها وأهداف بعينها، تتفاعل مع فعال البشر وتساهم في تشكيل الواقع الفعلي الظاهر والباطن، ولكنّها لا تقدّم نماذج وقواعد وتعليمات تتعلّق بالحياة الحقيقية، بل تُتوسَّل في ذلك، فهي ليست تحفيزا، بل نظرية. إذا كان ماكس شلر على حقّ عندما يحيل في نهاية المطاف إلى أفلاطون ليوصّف الموقف الميتافيزيقي من جهة ما هو «محاولة الإنسان في أن يتعالى على نفسه بوصفه وجودا طبيعيا نهائياً، ومن ثمّ أن يتألّه أو يصير شبيها بالإله»[1]، فإنّ الواقع الفعلي الذي يسعى المادّيُّ إلى السيطرة عليه هو ضدّ الواقع الإلهيّ، وهو في سعيه هذا إنّما يريد بالأحرى أن يكون الواقع الفعليُّ على منواله هو لا أن يكون هو على منوال هذا الواقع.

بما أنّ المادّيين قد صاغوا قضايا ختامية من مثل أنّ كلّ ما هو بالفعل هو مادّة، فإنّ هذه القضايا تؤدّي ضمن مقالاتهم، وظيفة مغايرة للّتي توجد عند خصومهم، ذلك أنّها تنطوي على المحصَّلة الأعمّ والأكثر شكلية التي تنتج عن تجاربهم، وليست هي بأيّ حال من الأحوال قانونا لممارستهم. بالنسبة إلى معظم التوجّهات غير المادّية تكون الآراء أثرى من حيث الدلالة وأشدّ وقعاً من حيث النتائج، كلّما كانت أعمَّ وأشملَ وتعلّقت بالمحصَّلات والمبادئ، والحقّ أنّ ضدَّ ذلك تحديداً لا يصدق بالنسبة إلى المادّيين إلاّ في

(1) Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, 100.

حالة الحدّ الأقصى ومن ثمّ في حالة الاسمية الميتافيزيقية، ذلك أنّ درجةَ صلاحية المنظورات العامة التي تكون فاصلة بالنسبة إلى الممارسة، إنّما تتعلّق دائماً بالوضعية العينية للفاعل. ومن ثمّ، مناهضة أيّ أطروحة فلسفية عامّة بوصفها أطروحة حاسمةً بالنسبة إلى المسلك المادّي، إنّما تُجانبُ النمط الخاصَّ بالتفكير المادّي. إذْ قلّما تكون الأطروحة حاسمةً بالنسبة إلى القرارات التي تتعلّق بالمضمون، حتّى أنّ بعض أهمّ أعلام المادّية في عصر الأنوار مثلاً وعلى رأسهم ديدرو، قد ظلّوا متردّدين طوال مدّتهم حول هذه المسائل العامّة من دون أن يغيّر ذلك في أدنى شيء، طبيعةَ المواقف العملية التي اتّخذوها. وعند المادّيين أنّه من الممكن فعلا أن يُتحقّق في الممارسة، من المعرفة بالتوجّهات الكبرى التي تشتغل على الحاضر كما من المعرفة بالجزئيات، بل إنّهم يعارضون معارضةً نقدية الأطروحة التي تقول إنّه على العلم أن يقتصر على مجرّد معاينة «الوقائع»، لكنّ هذه الأحكام الشاملة بعامّة تبقى في نظرهم مستشكلةً جدّا وغيرَ ذات وزن لأنّها بعيدة جدّا عن الممارسة التي تُستخلَص منها. وعلى العكس من ذلك، من الدارج أن تكون النبرات الطاغية على المنظومات الميتافيزيقية، موزَّعةً وعادةً ما تُفهم المعارف الجزئية على أنّها مجرّد أمثلة للمعارف العامّة. بينما يبدو للمادّيين أنّ الخطأ يمكن أن يُغتفَر كلّما كان بعيداً عن الأحوال التي ما انفكوا يشدّدون على أهميتها العملية، يدرَج خصومهم على أنْ يحملوا الأمر على محمل الجدّ كلّما تعلّق بالمبدئي. يمكن أن تكون للمبدئيّ كما قيل ذلك، دلالة قصوى في نظر المادّيين أيضاً، ولكنّ العلّة في ذلك لا تصدر عن طبيعة المبدئيّ بما هو كذلك، ولا تكمنُ فقط في النظرية،

بل تنتج عن المهامّ التي ينبغي للنظرية أن تنجزها في الحقبة التاريخية التي تواجهها. على هذا النحو يمكن على سبيل المثال أن يؤدّي نقدُ مبادئ العقيدة الدينية ضمن مركّب التصوّرات المادّية، دورا حاسماً في زمان بعينه ومكان بعينه، والحال أنّه في ظروف مغايرة يعرى من أيّ أهمّية، وعلى هذا النحو أيضاً تمتلك المعرفةُ بالحركات والتوجّهات الاجتماعية الشاملة في حاضرنا دلالةً أساسية بالنسبة إلى النظرية المادّية، والحالُ أنّ المسائل التي تتعلّق بالكلّ الاجتماعي لم تزل في القرن الثامن عشر تتخلّفُ المسائلَ التي تتعلّق بنظرية المعرفة وعلوم الطبيعة والمسائلَ السياسية البحتة. غير أنّ النظرية المادّية قد اعتادت ألاّ تتّخذ مبتدأ ولا هدفاً «الترابط الذي للواحد، ما لا يقبل الإجابة، العظيمَ والمجهولَ»[1] الذي درجت الميتافيزيقا على أن تأخذه بعين الاعتبار.

إذا كان من الخطأ أن تُعالج المادّية معالجةً تصبّ في المسائل الميتافيزيقية، فإنّه لا ينبغي مع ذلك بأيّ حال من الأحوال أن تُعتبر علاقةُ المادّية بالميتافيزيقا علاقةَ سيّانيةٍ عامّة. ذلك أنّه ينتج عمّا قيل إلى الآن أنّ الرؤى المادّية تتنافى مع فكرة مطلوب مطلق. إذْ لا يمكن أن يكون لهذه الفكرة من معنى إلاّ إذا تأسّست على الاعتقاد في وعي مطلق. لقد شُدّد على هذه الفكرة في الميتافيزيقا المحدثة بالاستناد إمّا إلى تقويم بعينه للكينونة (سبينوزا) أو إلى منابع التفكير (المثالية الألمانية) أو إلى «ماهية الإنسان» (الاشتراكية الدينية) أو إلى سلسة مبادئ أخرى. ومن ثمّ فهي تنطوي بحسب الوضعية الاجتماعية التي

(١) Dilthey، المصدر نفسه، ٢٠٧

تُشاع فيها، على أكثر المضامين تنوّعاً، المحافِظة منها أو التقدّمية. وهي تعمل دوماً على تغطية الغايات البشرية التاريخية والجزئية بظاهر الأزلية وعلى ربطها بما لا يخضع للتغييرات التاريخية، ومن ثمّ بلامشروط. إنّ المحاولات الفلسفية التي تعمل راهناً بكيفية وصفية على إبراز طابع البحث من عمق الظاهرات نفسها، تُخفي حقّاً أنّ هذه الفكرة ترتبط ضرورةً بالتسليم بوعي مطلق، ومع ذلك فإنّ لجميع توجّهات الفكر طابعاً مثاليّاً بمقتضى هذا الارتباط ومن حيث أنّ مطلوب المطلق الذي يُرصد لكلّ فرديٍّ، يؤدّي فيها دورَ الباعث المحرِّك. إنّ الصراع بين المادّية والميتافيزيقا يبدو اليومَ أيضاً وبمقتضى هذه الإشكالية، على أنّه قبل كلّ شيء تقابلٌ بين المادّية والمثالية.

لقد كان التأسيس الديني والميتافيزيقيّ لأنواع المطالب جميعاً مشروطا في التاريخ إلى الآن، بالصراع القائم بين الفئات الاجتماعية. فالطبقات الغالبة كما الطبقات المغلوبة قد أشهرت بأنّ دعاواها ليست تعبيرا عن حاجاتها ورغباتها الجزئية وحسب، بل هي في الوقت نفسه مطالب ذاتُ كلّية مُلزِمة ومنغرسةٌ في منظَّمات متعالية، ومبادئُ تتناسب مع الماهية الأزلية للعالَم والإنسان. والحقّ أنّ وضعية المغلوبين لم تفض على الأقلّ في العصر الحديث، إلى حمل مطالبهم في كثير من الأحيان وبشكل مباشر، على محمل ما هو مطلق، بل إلى الوقوف على التناقض بين الواقع الفعليّ القائم والمبادئ التي يشدّد الغالبون أنفسُهم على أنّها صالحة. عندما طالب المغلوبون بالعمل كلّياً بالمبادئ الأخلاقية التي يتأسّس عليها النظام القائم والمهيمن، فإنّهم قد غيّروا في الآن نفسه، دلالة هذه المبادئ