من دون أن يستوجب ذلك تأسيسها تأسيسا ميتافيزيقيا جديدا. فالمطالبة بتطبيق المسيحية في أثناء حروب المزارعين، قد تضمّنت معنى مغايرا لمضمون المسيحية وقتئذ. وكذلك الأمر فيما يتعلّق بالمطالبة بتطبيق كلّي لفكرة العدالة البرجوازية التي لا بدّ أن تفضي إلى نقد ومجاوزة مجتمع التبادل الحرّ الذي أعطى في الأصل لهذه الفكرة مضمونها. إنّ إثبات التناقض بين مبدإ المجتمع البرجوازي ووجودِه يُظهر للوعي أحادية تعيين العدالة بواسطة الحرّية وتعيين الحرّية بواسطة مجرّد السلب، ويفضي إلى تعريف العدالة إيجابا بواسطة مخطّط عامّ لمجتمع معقول. وبما أنّ مفهوم العدالة قد تغيّر إلى ذلك الحدّ، فإنّ هذا الذي وُضع في الأصل على أنّه أزليّ، يُتعرّف عليه في نشوئه التاريخي وبوصفه مشروطاً بعلاقات الطبقات الاجتماعية ويُفهَم باعتباره نتاجا لأفكار أناس بعينهم. ولهذه العلّة فإنّ الصراع في أيّامنا هذه حول نظام أفضل، قد قطع مع التأسيس والتسويغ الماورائيّيْن. ذلك أنّ النظرية التي تنتمي إلى هذا الصراع إنّما هي نظرية مادّية.

لكن ما زال هنالك فرق آخر قائم بين مثالية الفئات الغالبة ومثالية الفئات التي تكافح الهيمنةَ. ذلك أنّه لا معنى للإحالة إلى مطلب مطلق إلاّ من حيث يقتضي فعل البشر طبقا لمصالحهم الدنيوية، إمّا تعديلا ما أو على الأقلّ تبريرا ما. والحال أنّ الغالبين لم يبحثوا من خلال هذه الإحالة إلاّ على تأسيس الحقّ في إشباع كلّي للغرائز لا يتقيّد إلاّ بوضع قوى الإنتاج، كان الأمر عند المغلوبين يتعلّق بالعمل على تحديد هذا الحقّ وتقييده. ومن المعلوم جيّدا أنّ الدفاع عن هذا التقييد في مجرى التاريخ باستعمال حجج دينية وميتافيزيقية لم يحصل

حيث كان هذا التقييد يعوق التطوّر وحسب، بل أيضاً حيث كان ضروريّا وخصبا لتنمية القوى البشرية في مجملها. إنّ ظهور تبرير غير معقول لا يفيد أيّ شيء فيما يتعلّق بمعقولية ما يُبرَّر. ومهما يكن من أمر فإنّ المادّية تسعى إلى استبدال تبرير الفعل بالتفسير الذي يقوم على الفهم التاريخي للفاعل. فهي ترى دائما أنّ في مثل هذا التبرير وهماً. وإذا كان معظم الناس يشعرون إلى الآن بحاجة ماسّة إلى هذا التبرير وإذا لم يكن بمقدورهم عند اتّخاذ القرارات الحاسمة، أن يكتفوا بمجرّد المشاعر من مثل الاستنكار والشفقة والمحبّة والتضامن، بل يربطون قواهم الغريزية بنظام مطلق للعالَم من حيث يشيرون إليها بوصفها قوى «أخلاقية»، فإنّ هذا لا يبرهن بأيّ حال من الأحوال على أنّ هذه الحاجة تُشبَع بكيفية معقولة. إنّ حياة معظم الناس بائسة والعوزَ والهوانَ دارجان، وبين الجهد المبذول والنتيجة المحصّلة بوناً فضيعا، حتّى أنّ المرء لا يفهم من ذلك سوى أنّ الرجاء وهذا النظام الدنيوي لعلّهما ليسا وحدهما الأمل والنظام الفعليّيْن. وبما أنّ المثاليةَ لا تفسّر هذا الرجاء على أنّه ما هو كائن، بل تلتمس عَقْلَنَتَه، فإنّها تتحوّل إلى وسيلة لتجميل الزهد في الغرائز الراسخ في الطبيعة والعلاقات الاجتماعية. لا أحد من الفلاسفة رأى بعمق مثل كنط أنّ التسليم بنظام متعال لا ينبغي أن يؤسَّس إلاّ على رجاء البشر. إذْ عنده أنّ نتيجةَ «أنّ شيئا ما يكون (ما يعيّن الغاية الممكنة القصوى)، لأنّ شيئا ما ينبغي أن يحصل»[1]، هي نتيجة

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Des Kanons der reinen Vernunft zweiter Abschnitt, B 834.

أنفسهم ويحوّلون أيضاً جميع علاقاتهم، فإنّه تحلّ عندئذ محلّ الأنطولوجيا والأثروبولوجيا الفلسفيّتيْن «جملةٌ ملخَّصة لأعمّ النتائج التي يمكن أن تُجرَّد انطلاقا من دراسة التطوّر التاريخي للبشر»[1]. إنّ إمكانية التعرّف بالاستعانة بهذه النتائج، على توجّهات التطوّر التي تشير إلى ما يتعدّى الحاضر الراهن، لا تبرّر نقل تلك الجملة الملخَّصة وحملها ببساطة على المستقبل. والحال أنّ كلّ ميتافيزيقا تلتمس النفاذ إلى ما هو مشحون بالماهية على المعنى الذي يُتناوَل فيه أصل المستقبل أيضاً بكيفية مسبَّقة، ذلك أنّ ما تكتشفه الميتافيزيقا لا يجب أن يؤسّس دائما الماضي وحسب، بل المستقبل أيضاً، فإنّ المادّية الراهنة لا تتجرّد من الاختلاف القائم بين الأبعاد الزمنية من خلال بناء مفهومات تتعدّى كُرَّةَ [الزمان]. حتّى إمكانية استخلاص معالِم كلّية معيّنة من دراسة البشر في الماضي، لا تفضي إلى أقنمتها واعتبارها أطوارا تتعالى على التاريخ. إنّ المجتمع الذي يقترن به وجود الإنسان، هو كلٌّ لا يقبل المقارنة وما ينفكّ يتحوّل من حيث بنيته، أمّا الشبه القائم بين بعض معالَم البشر في الحقب التاريخية الفائتة فيمكّن حقّاً من تكوين مفهومات تكون حاسمة فيما يتعلّق بفهم الحركات الاجتماعية الراهنة، ولكن لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن تُتأوَّل هذه المفهومات بوصفها أساسا للتاريخ في جملته. كلّما اشتغل الفهم على رصد ما يظنّ فيه أنّه «العناصر الأصلانية للوجود البشري» وتجرّد عن وعي، من كلّ معرفة سيكولوجية دقيقة، بدلا من

(1) Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, Gesamtausgabe, Band V, Berlin 1932, 13.

الوقوف على العلل الاقتصادية للعوَز المادّي، كان فهما مغرقا في المثالية.

إذا كانت النظرية المادّية تكوّن جانبا من المجهودات التي تلتمس تحسين العلاقات الإنسانية، فإنّها من ثمّ تتعارض رأساً مع جميع المحاولات التي تجعل المشاكل الاجتماعية تبدو على أنّها ثانوية وتابعة لمشاكل أخرى. ذلك أنّ النقد المادّي لا يكتفي فقط بأن يكافح باستمرار أدنى الظواهر الحادثة للروحانية التي تنوّم الفرد بكيفية مونادولوجية ومن ثمّ تخلع كلّ قيمة عن تشكّل الأسس الاقتصادية، بل يكافح أيضاً كلّ المساعي التي تلتمس التقليص من وزن تفهّم النظام الدنيوي من حيث توجيه النظر إلى نظام آخر يُزعم فيه أنّه الأكثر جوهريةً. والمادّية ترى بخاصّة أنّ كلّ ضرب من الفلسفة يعمل على تبرير الرجاء الذي لا يمكن أن يكون له أساس، أو يعمل فقط على إخفاء انعدام إمكانية التأسيس هذه، هو كذبة في حقّ البشر. وبالتالي، تحمل المادّية في حدّ ذاتها مسحة تشاؤمية، مهما كانت نزعة التفاؤل التي تقدّمها بالنظر إلى تغيير العلاقات وأيّا يكُنْ تقديرها للسعادة التي تصدر عن العمل على التغيير وعن التضامن. إنّ الظلم السابق لا يمكن استدراكه وجبرُه. وآلام الأجيال المندثرة لا يمكن تعويضها. لكن، والحال أنّ التشاؤمية تتعلّق اليوم ضمن التيارات المثالية، بالحاضر والمستقبل الدنوييْن، أي بأنّ سعادة الكلّ في المستقبل محالٌ، ومن ثمّ تظهر بوصفها جبرية أو تيّارَ انحطاط وأفول، يتعلّق الأسى الذي يسكنُ المادّيةَ، بالأحداث الماضية. إنّ التخمينات العامّة التي تتعلّق بمعرفة ما «إذا لم يبلغ العدد الجملي للبشر على الأرض طبقا للمبادئ الجارية إلى الآن، نسبة تزايد لا

تتناسب بعامّة مع إمكانية توسيع مدّخَر الغذاء بواسطة التقنية والعلم والتطوّر الاقتصادي»[١]، والأفكارَ التي تتعلّق بذروة الإنتاجية التقنية التي لم يعد من الممكن تجاوزها، والتصوّراتِ التشاؤمية التي تدور حول انحطاط الانسانية و«تغيّر يطرأ على كامل حياتها وشيخوختها»[٢]، - كلّ هذه الأمور هي غريبة عن المادّية. ذلك أنّها تعكس في سياق الإنسانية العاجزة، مأزق مجتمع يقوم شكلُه على كبح جماح القوى [البشرية].

إنّ مقالة النظام المطلق والمطلوب المطلق تفترض دائما دعوى في معرفة الكلّ وفي الجملة الشاملة وفي اللانهائي. لكنْ، إذا كانت معرفتنا ناقصة لا تكتمل، وإذا كان ثمّة بين المفهوم والكينونة توتّر لا يمكن رفعُه، فإنّه ما من مقالة يمكنها أن تزعم أنّها تنال شرفَ المعرفة الأكمل. لا بدّ أن تكون معرفة اللانهائيّ هي نفسُها معرفةً لا نهاية لها. إنّ المعرفة التي تعتبر نفسها ناقصة غيرَ مكتملة، ليست معرفة للانّهائي. لهذه العلّة تميل الميتافيزيقا إلى أنْ تعتبر كاملَ العالَم نتاجا للعقل. ذلك أنّ العقل لا يعرف معرفةً تامّة، غيرَ نفسه. إنّ الباعث المحايث الذي يهيمن على المثالية الألمانية والذي يجد فعلاً عبارتَه في استهلال **نقد العقل المحض**، أعني أنّه «لا يمكن في المعرفة قبْليّاً بالموضوعات، أن يُحمَل شيء غير ما تستمدّه الذات المفكّرةُ من نفسها»[٣] أو أنّه بعبارة أخرى، لا يمكن للعقل أن يبلغ معرفة مطلقة

(1) Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, 166.

(٢) المصدر نفسه، ١٦٧.

(3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur 2. Auflage.

غير المعرفة بنفسه، هو سرّ الميتافيزيقا بعامّة. وكذلك النقدية الخُبرية التي ينبغي أن تُدرج في سياق هذه الميتافيزيقا: فهي تثبت الانطباعات الحسية بوصفها الوجود الحقّ واللامشروط والقائم بذاته، لأنّ المعرفة بها هي معرفة مباشرة، أي معرفةٌ لا ترتبط إلاّ بنفسها. وعندما تضع الميتافيزيقا الأحدث بصريح العبارة، «ثبات معرفة نهائية بالكينونة»[١] موضع سؤال، فإنّها تحافظ مع ذلك على الوعي المطلق بوصفه انعكاسا متحرّكا للباطن العميق للوجود. إنّ العلم والمعلوم متطابقان في الميتافيزيقا الأصلية، والدازَيْن الذي تتكلّم عليه «يقوم على الانفتاح والتجلّي، أي على الفهم»[٢]. بهذا وحده تتأسّس الميتافيزيقا المحدثة كما القديمة من حيث إمكانُها، أيّا يكُن احتراس الميتافيزيقا المحدثة في تصوّر تطابق الذات والموضوع.

وعلى العكس من ذلك، تكتسب المادّية بالتعرّف إلى التوتّر الذي لا يمكن رفعه بين المفهوم والموضوع، مناعة نقدية تدفع عنها في حدّ ذاتها الاعتقادَ في لانهائية الفكر. فلا يبقى هذا التوتّر هو هو في المواضع جميعاً. ذلك أنّ العلم هو المفهوم الشامل للمحاولات التي تلتمس مجاوزة هذا التوتّر بكيفيات مختلفة. فالعلم لحظةَ يأخذ بعين الاعتبار سهمَ الذات في تكوين المفهومات، إنّما يُدرج في اعتباره الوعيَ بجدليته. ما يميّز مسارا جدلياً هو أنّه لا يمكن فهمه بوصفه مفعولا لعوامل مفرَدة تظلّ هي هي، ذلك أنّ أطواره ما تنفكّ

(1) Karl Jaspers, *Philosophie*, Band II, Berlin 1932, 260.

(2) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band VIII, Halle 1927, 230.

بالأحرى تتغاير في صلبه، على نحو أنّه لن يكون من الممكن أنْ نميّز بعضها من بعض تمييزا قطعياً. على هذا النحو تطوّرُ الطبع البشري هو حقّا مشروطٌ بالوضعية الاقتصادية كما بالقوى الفردية للفرد العين. لكنّ اللحظتيْن كلتيهما تتعايشان باستمرار على نحو أنّه من غير الممكن ضمن جملة التطوّر أن تُعرَض إحداهما بوصفها العامل الفعّال من دون أن تُنزَّل الأخرى ضمن هذا العرْض نفسه. والأمر شبيه بذلك فيما يتعلّق بالعلم بوصفه مسارا فعلياً. فالآكد أنّ مفهوماته مشروطةٌ بالموضوعات، ولكنّها في الوقت ذاته مشروطةٌ أيضاً بالعوامل الذاتية للبحث، فضلا عن المناهج وتوجّهات المصلحة النظرية. وعل الرغم من أنّه يلزم العلمَ أن يحدّد باستمرار سهمَ الذات ومن ثمّ أنْ يعمل على مجاوزة الاختلاف [بين الذات والموضوع]، فإنّه من المحال أن تُميَّز الذاتُ من الموضوع تمييزا كاملا ومحضا، أو وهو الشيء نفسه، أنْ تتطابق المعرفة والموضوع تطابقا جذريّاً، ولو كان ذلك في الانطباع الحسي الذي يخلو من المفهوم حيث يكونان متماعييْن بلا توسيط. ليس النشاط النظري كما النشاط العملي للبشر، معرفة مستقلّة لموضوع ثابت، بل هما نتاج للواقع المتغيّر. حتّى في مجتمع يتعيّن ذاتيّاً بحرّية، سيتوجّب أن تكوّن الطبيعة وإنْ كانت تتغيّر أيضاً ببطء، عاملا يقاوم تطابق [الذات والموضوع]. إنّ الفيزياء هي نتاج تجريد للبشر الفاعلين، ولا يمكن أن ترتبط دوما بالتجرُبة المقبلة إلاّ بوصفها فرضية مشروطة من أوجه شتّى، وليس البتّة بوصفها انعكاساً لماهية مزعومة لتاريخ الطبيعة.

يتضمّن المفهوم الكنطي للمهمّة اللانهائية شيئا من هذا الإقرار، ولكن ما يجعله يختلف عن التصوّر الجدلي هو من بين غيره، أنّ

إنجاز المهمّة يظهر على أنّه مسارُ تقدّم خطّي وعقليّ بكيفية محض، تقدّماً لا ريب أنّه لا يستغرق أبداً تنائي الهدف، ولكنّه في الحقيقة يفترض بالفعل الهدفَ، ولاسيّما الجملةَ الشاملة «من حيث يجوز لنا أن نطمح إليها ونصادر عليها»[1]. لكن لا ينبغي على العكس من هذه المقالة، وصف علاقة الذات-الموضوع بواسطة صورة عِظَميْن مستقرّيْن ومكشوفيْن تماما وقابليْن للفهم، عِظَميْن يتحرّك كلاهما صوب الآخر، بل تختلط بالأحرى بما نشير إليه ويُسمّى عوامل ذاتية، عواملُ موضوعية أيضاً، على نحو أنّه يتعيّن علينا حقّاً لكي نفهم تاريخياً نظرية بعينها، أنْ نعرض التداخل والتفاعل بين العامليْن [الذاتي والموضوعي] كليهما بوصفهما طوريْ الإنسانيّ والخارج على الإنساني، الفرديّ وما يتناسب مع الطبقة، المنهجيّ والموضوعيّ، من دون أن يكون ممكنا أن نعزل في فعاليته أيّاً من هذين الطوريْن عن الآخر عزلا كاملا. لا توجد صيغة عامّة لتداخل القوى التي تأخذها النظريات الفردية بعين الاعتبار، بل ينبغي أن تُكتشف هذه الصيغة بحسب الحالات حالةً حالةً. وإذا كان المرء على حقّ عندما يعتبر أنّ دراسة الطبيعة قد أفلحت في سياق تطوّر المجتمع البرجوازي، في تحقيق وحدة نظرية ونجاعة تقنية، ويصفها بالعلم الذي يقترب من الواقع، فإنّ الوعي من جانب آخر بأنّ هذا الوصف كما المقولات التي تُستخدم فيه، مقترنٌ بعمل البشر وسياق مصالحهم في العصر الراهن، لا يفنّد حقيقةَ هذا الإثبات، ولكنّه يحول بالفعل دون أنْ يُستخدَم مفهوما الواقع ومقاربة الواقع في شكل خطاطة

(1) Cf. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2 Auflage, Berlin 1914, 532f.

تتعالى على التاريخ في مجمله، ويحوّلا إلى فكرة أزلية في التقدّم أو التقهقر اللانهائيين. ونجد عند كنط نفسه أنّ هذه الفكرة ما زالت تُتصوّر في الغالب على نحو نقديّ ولا تعني في بادئ الأمر شيئا غيرَ أنّ البحث في الشرائط المتشابكة ينقصه حدٌّ معيّنٌ. ومع ذلك، فكرةُ كنط في ذهن يحْدِس، تفضي بالضرورة وعلى الرغم من أنّ هذا الذهن يكوّن «مشكلا»[1]، إلى ذلك التصوّر لمسار معرفة خطّي، ذلك أنّه لو كان من الممكن التفكير في أنّه سيُعطى لمثل هذا الـ«ذهن الأصلاني» أساس فعليّ فوقحسّي ومجهول بالنسبة إلينا، تقوم عليه الطبيعة، وأنّ «كامل الطبيعة» ستمْثل أمامه بالتالي بلا توسيطٍ، «بوصفها منظومة»[2] على نحو أنّه ما من تصويبٍ سيكون ممكناً، فإنّه يمكن للعلم الناظم عندئذ ألاّ يتقدّم في ما هو بسبيله، بل أن يرجع القهقرى أيضاً ويتخلّف بعضَ خطوات، ولكن ما يعمل هذا العلمُ على التعرّف إليه لا يتبدّل من جرّاء الأحداث الإنسانية التي ينتمي إليها هو نفسُه، فيبدو على أنّه لا يخضع للزمان. وعند كنط أنّ الضرورة القائمة بالنسبة إلينا نحن البشر والتي تجعلنا ندرك وفق الزمان، أي طبقا للتتالي، لا تتأسّس في الأشياء في ذاتها، بل هي إن جازت العبارة، وهَنٌ كامن في الذات المتناهية. «ليس الزمان... سوى شرط ذاتيّ لحدوساتنا (الإنسانية)... وهو في ذاته، [أي] خارج الذات، لا شيء»[3]. بل أنا نفسي حسب كنط لست أوجد حقّاً، في الزمان، ذلك أنّه «لو استطعت بنفسي أو استطاع موجود غيري أن

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 328.

(2) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe, Band X, 408f.

(3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 35.

يحدسني، من دون شرط الاحساسية هذا، لقدّمت هذه التعيينات بالذات التي نتمثّلها الآن بوصفها تغييرات، معرفةً لن يحصل معها تمثّل الزمان ولا تمثّل التغيّر... وعليه فالزمان ليس شيئا ما في حدّ ذاته ولا تعيينا يقترن موضوعيّا بالأشياء»[1]. مقالات كنط هذه تتعارض مع المفهوم الجدلي للمعرفة بوصفها مسارا غير مستقّل يُفترض ألاّ يُعيَّن إلاّ في ارتباط مع الدينامية الاجتماعية. لا بدّ بالطبع أن تكون للمفهومات من مثل النظرية والمعرفة، دلالة واضحةٌ ومستقرّة، إذْ لا يمكن أن تُفهم وتُستعمَل إلاّ على أساس تعريفات أو حدود حتّى وإن صيغت بكيفية إجمالية. غير أنّ المادّية الجدلية تفهم هذه الدلالات بوصفها تجريدات تكوّنت في سياق الوضعية الراهنة وانطلاقا من موادّ ووسائل تعود إلى الماضي، ولا تفهمها على أنّها عناصر ثابتة لا تتبدّل وتكوّن أساس المستقبل. والحقّ أنّ الأفكار العلمية للبشر كما أفكار علم الطبيعة المعروفة والتي ستُعرف، ستؤدّي دورا في المستقبل بوصفها أطوارا للدينامية التاريخية. لكنْ، بما أنّ مجمل المسار يحدّدها ويغيّرها بقدر ما تحدّده وتبدّله باعتبارها قوى إنتاج، فإنّه من الممكن أن يصير تطبيق التعريفات التي تكوّنت في سياق الوضعية الراهنة، أعني الدلالة الراهنة لهذه المفهومات، خلوا من المعنى، وأن تبدو من ثمّ، الصورةُ التي لمسار لانهائي ينتج عن العِظَميْن البسيطيْن للمعرفة والموضوع، على أنّها تَحمل على محمل المطلق دلالاتٍ مجرّدة. وتظهر الأَطْلَقَةُ (دي فِرْأَبْسُولُوتِيرُونْغْ) على أنّها الوجه الآخر للتنسيب المفرط للعلم الذي تضرب إليه شتّى التيارات الكنطية والمثالية. إنّ نقل الزمنية إلى الذات العارفة أو إلى

(١) المصدر نفسه، v B4 und Anmerkung.

أساس الوجود، يرفع عن العلم إمكانية التعرّف إلى الذوات من حيث تندرج هي نفسها في التاريخ، أو يخفض من شأن المعرفة التاريخية ليجعلها «مجرّد» معرفة خُبرية لا تخصّ البتّة الأمور برأسها. لكي يعير كنط شرفَ الحقيقة بعامّة لهذه المعرفة، ربطَ هذا العلم الذي يقتصر على مجرّد «الظاهرات»، بالجملة الشاملة أو بـ«الفي ذاته» بواسطة فكرة المهمّة اللانهائية.

لكن إذا كان من الضروريّ ألاّ يقتصر التحليل النقدي على العمل العلمي وأن يشمل أيضاً العمل الفلسفيّ، فإنّه يسقط حقّاً في التمييز الدغمائي بين الظاهرة والشيء في ذاته كما في التمييز الذي يناظره بين المفهومات العلمية والمفهومات الفلسفية، ولكن لهذه العلّة تبدو المعرفة نفسُها على أنّها ظاهرةٌ تاريخية. ولهذا فإنّ التطبيق المتّسق للنقد الكنطي يفضي على العكس من شتّى استتباعات الفلسفة النقدية التي تتعلّق برؤى العالَم، إلى تكوين المنهج الجدلي. لقد بسط هيغل هذا المنهج، ولكنّه اعتبر في الوقت ذاته أنّ هذا المنهج يبلغ ضمن منظومته، قصارى الغاية. لهذه العلّة لا يُطبّق المنهج الجدلي عند هيغل، على معرفة الحاضر، بل لا يُطبّق بالفعل إلاّ على النظريات الماضية. إنّ هيغل مثاليّ من حيث يضع منظومته بوصفها منظومة مطلقة، ومع ذلك فقد اخترع الآلة الفكرية لمجاوزة هذا التمشي الباطل. إنّ التطبيق الصحيح للمنهج لا يعني ببساطة أن نعالج الآن المنظومة الهيغلية أو بعامّة الرؤى التي تهيمن على حاضرنا، كما عالج هيغل الرؤى الماضية، بل يعني بالأحرى أنّها تخسر جميعاً صفة الدرجات والأطوار التي تؤدّي إلى المطلق الذي يرى هيغل إذْ يعتقد أنّ الجدلية قد بلغت عندهِ غايتها، أنّ النظريات السابقة لم

تزل تحمله في أثنائها. وبما أنّ فيورباخ وماركس وانغلس قد خلّصوا الجدلية من شكلها المثالي، فإنّ الماديّة قد اكتسبت الوعي بالتوتّر الذي ما ينفكّ يتبدّل ولا يمكن رفعه، بين تفكيرها والواقع، ومن ثمّ فإنّهم قدّموا لها مفهومَها في المعرفة. ومن البديهي أنّ الماديّة لا تُلغي التفكير. فحتّى مادّيو القرنين السابع عشر والثامن عشر كانوا بعيدين عن مثل ذلك. ولكنّ المادّية على العكس من المثالية، تفهم دائماً التفكير بوصفه تفكيرَ الناس الأعيان في زمن بعينه. إنّها لا تسلّم باستقلاليته.

إذا كانت المادّية تُطوّر هذا التصوّر المجرّد للجدلية الذي أشرنا إليه أعلاه وإذا كانت تتفكّر بعامّة علاقتها بهذه المسائل العامّة، فهذا لا يصدر عن دينامية محايثة لها بقدر ما يتولّد عن الحاجة إلى النقد الذي تتطلّبه الوظيفة الاجتماعية للميتافيزيقا. إنّ الأمر لا يتعلّق في نظر الماديّة، برؤى العالَم ولا بالنفس البشرية، بل بتغيّر الروابط المتعيّنة التي في سياقها يتألّم البشر وتصير نفوسُهم ذاوية. والحقّ أنّه حتّى هذا الشاغل يمكن أن يُفهم من منظور تاريخي وسيكولوجي، ولكن لا يمكن التأسيس له على نحو كلّي. هنالك صياغات شاملة تكتسي أهمية خارجية في نظر المادّية. وفي المقابل، تلك الأقوال المجرّدة التي تتّخذها المقالة المثالية مطيّة للنقد، ليس لها في نظر المادّية سوى مجرّد دلالة موسوطة. ترفع الميتافيزيقا إلى مقام «العينيّ» ما هو عامّ بإطلاق، من مثل العناصر التي تخصّ جميع البشر في كلّ الأزمنة وكلّ الأمكنة وكلّ الشرائح الاجتماعية، بل التي تتعلّق حيثما كان ذلك ممكنا، بكلّ موجود. وهي ما تنفكّ تجاوز نفسَها من حيث تنتج باستمرار مذاهب جديدة وخطاطات جديدة لكي تكتشف هذا القصيّ

والأصلاني والعينيّ ومن ثمّ تحيل إليه. أمّا المادّية فهي نسبيّا عقيمةٌ فيما يتعلّق بإنتاج مثل هذه الخطاطات، لأنّها قلّما ترجو شيئا يُذكر من ورائها يمكن أن يصلح لها في المهامّ التي تندب لها. والحال أنّ المثالية ما تنفكّ بمقتضى الدلالة المستقلة التي يمتلكها الفكريُّ في نظرها، «تضع من جديد موضع سؤال مفترضاتها»، يقوم امتحان المفترضات في المادّية على صعوبات فعلية تعترض النظرية التي تتعلّق بها. في هذا المضمار، المادّية هي أقلّ «عزما وحسما» من الفلسفة المثالية.

هذا أمر نجد عبارته أيضاً في معارضة المادّية للمثالية. فهي لا تطعن في المنظومات بوصفها كلاًّ، بل في إثباتِ معنى أصليّ لما يحدث. وهذا الإثبات لا يوجد حيث تُفسَر السياقات الدالّة على المعنى وحسب، بل كذلك في جميع المواضع التي يتعلّق القول فيها ببنيةٍ للعالَم أو للإنسان أصلانية ومرجعية، وسيّان في ذلك أنْ تصدق هذه البنية بوصفها «موضوعا» أو بوصفها شبكة من الأفعال التي تتقدّمُ كلَّ موضوعية. إنّ أنثروبولوجيا تنزع إلى مثل هذا، يتعيّن عليها حتماً أن تغضّ الطرْف على أنّ توجّه التجريد أو تمشّي البحث الذي تُكتَسب بواسطته البنى الأساسية، ينتمي هو نفسُه إلى وضعية تاريخية بعينها، وهذا يعني نتاجا لمسار جدليّ لا يمكن البتّة تقسيمه إلى عناصر ذاتية وموضوعية يمكن تمييز بعضها من بعض بكيفية خالصة، فلو فعلت لفهمت أنّ المؤدّى الذي تنتهي إليه هو نظرية تعي ذلك الطابع المتوتّر بدلا من أن تكون نفاذا مباشرا إلى أساس الوجود. إنّ نظرية المعنى أو الكينونة المحقَّقيْن أو اللذين ينبغي تحقيقهما، التي ترتبط حتماً بأقنمة المعارف هذه، ومعالَمَ المنظومات التي تقترن بها،

تتعارض رأسا مع المادية. بيد أنّ كثيرا من المذاهب المادية الشهيرة تحمل في ذاتها مثل هذه المعالم، وبخاصّة تلك التي تقرن بين إثبات أصلانية المادة وتمجيد الطبيعة أو الطبيعيّ، كما لو أنّ الأصلانيّ أو القائم بذاته يحظى في حدّ ذاته بشرف التقدير دون سواه[١].

ومن جانب آخر تنطوي منظومات مثالية كثيرة على معارف مإدّية ذاتِ قيمة عظيمة، معارف تعرض على الرغم من مقاصد واضعيها التي تتعلّق برؤى العالم، عناصر هامّة من التقدّم العلمي. لقد تولّدت الجدلية نفسُها عن المثالية. إذْ كثيرة هي مشاريع الميتافيزيقا الحديثة التي كانت لها بوصفها نماذج، دلالة قصوى فيما يتعلّق بالحكم على الإنسان الراهن، ذلك أنّها قدّمت «فرضيات» كما يشير إلى ذلك ديلتي نفسُه بخصوص منظومات الماضي[٢]. وغالبا ما يجد الطابع المثالي لأثر ما عبارته فيما يبدو على أنّه تفاصيل لا أهمية لها، من مثل الولعِ بفكرة معرفة مستقلّة، والأهميةِ التي طالما أعيرت لمسائل تعود إلى فلاسفة ينتمون إلى ماض بعيد، والفتورِ الذي يطغى على معالجة البؤس الفعلي للحاضر وعلله. لا ينبغي أن تؤسَّس تأسيساً نظاميّا دلالةُ التشديد على هذه الفوارق الدقيقة التي للفكر، وبعامّة التمييز بين المادّية والمثالية، بل لا تحصُل هذه الدلالة إلاّ ضمن الارتباط بالدور الذي يؤدّيه هذان التياران في عصرنا الحاضر. ليس

(١) والحقّ أنّ وحدة الوجود هذه (البانثوسية) تبدو في كثير من الأحيان على أنّها شكل من السهل أن يُفرد على حدة، ومثاله عندما يقول فانيني البطل «Natura, quae Deus est ثم يضيف بين قوسين: "enim principium motus" (*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, libri quattuor, Lutetiae 1616, 366)

(٢) المصدر نفسه، Dilthey, v 97.

سعي المثالية إلى أن تضع بشكل خاطئ، الفكر بوصفه لانهائيًا، هو الذي يجعل هذه الفوارق الفكرية تبرز بحدّة، بل يعود هذا إلى أنّ المثالية تردّ من ثمَّ تغيّرَ الشروط المادية لوجود البشر، إلى مسألة ثانوية جدًا.

تقتضي المادّيةُ التوحيد بين الفلسفة والعلم. فهي تتعرّف حقّاً إلى الاختلافات الفنّية بين المهامّ الفلسفية التي تكون أعمّ والمهامّ العلمية الجزئية، كما تتعرّف إلى الاختلاف القائم بين مناهج البحث ومناهج العرْض، ولكنّها لا تقرّ باختلاف جذري بين العلم بعامّة والفلسفة بما هي كذلك. وهذا لا يعني البتّة أنّ العلوم الجزئية الراهنة أو حتّى وعيها النظريّ ونظريتَها في العلم، سيُنظر إليها على أنّها تمثّل الدرجة القصوى للفهم في يومنا هذا. فالمؤسسة العلمية المهيمنة هي بالأحرى وتبعا للعلاقات القائمة، معزولةٌ عن العديد من التصوّرات الهامّة وتتّخذ من ثمّ شكلا بالياً. إنّ الحكمَ على مدى مطابقة البنية الجملية للعلوم الجزئية وهيئتها للمعرفة التي يمكن تحقيقُها، هو في حدّ ذاته مشكل نظريّ مركّب. ذلك أنّه مشكل لا يمكن حسمه نهائيّاً. وبما أنّ كامل العلم كان يقوم في القرنيْن السابع عشر والثامن عشر، على النظرية الميكانيكية في الطبيعة، نظريةً كادت تستغرقه برمّته، فإنّ المادّية لم تقرّ وقتئذ إلاّ بالعلم الطبيعي الميكانيكي-الرياضيّ بوصفه الشكل الوحيد لمعرفة الواقع الفعلي. وبالتالي فإنّ نظريتها في المعرفة والمنهج قد تطابقت مع هذه القناعة. ومع ذلك فإنّ المادية الفيزيائية لفوغت وهِيكل قد تخلّت عمليّاً في القرن التاسع عشر عن السعي إلى توحيد الفلسفة والعلم الوضعي، بما أنّ النظرية الميكانيكية في الطبيعة لم تعد تتطابق بإطلاق مع مضمون العلم، بل كانت قد فقدت قدرا

معتبرا من الراهنية مقارنةً بالعلوم الاجتماعية التي كان دورها حاسما فيما يتعلّق أيضاً بعلم المنهج. وعليه فإنّ مقالة هِيكِلْ في وحدة الوجود التي كانت تقوم بكيفية خالصة على علم الطبيعة، هي مادّية زائفة، وهو ما يتبيّن أيضاً من خلال وظيفتها التي تتعلّق برؤية العالم، وظيفةً كانت تصرف النظر عن الانشغال بالممارسة التاريخية. ولكن، إذا كان ماكس شلِرْ لم يزل في ١٩٢٦ يُدرج المادّية «ضمن سلسلة التصوّرات التي تغالي في تقدير القيمة المعرفية للنظرية الميكانيكية في الطبيعة»، ويُثبت أنّها «غفلت عن النسبية المضاعفة للتصوّرات الشكلانية - الميكانيكية للطبيعة وللنفس، ومن ثمّ جعلت الميكانيكيةَ «شيئا في ذاته» «[1]، فإنّه من البيّن أنّه لم يفهم بتاتا معنى المطلب المادّي الذي يقتضي توحيد العلم والفلسفة. هذا هو تحديداً ضدُّ أطلقةِ مضمون علميّ معيّن، ويقتضي بالأحرى ألاّ تُتناوَل بأيّ حال من الأحوال، كلّ معرفة على أنّها مجرّد نتاج اعتباطيّ، بل أن تُتناوَل بوصفها تصوّرا لبشر أعيان في لحظة تاريخية بعينها، تصوّراً يمكن أن يتحوّل بالفعلِ من نتاج إلى قوّة إنتاج. ليست المادّيةُ على الإطلاق حبيسةَ تصوّر معيّن للمادّة، بل لا يحسم هذا الأمر سوى علم الطبيعة نفسه في تطوّره. أمّا نتائجه فليست نسبية بالنظر إلى التعديلات والتصويبات المحايثة لمجرى تطوّره في المستقبل وحسب، بل كذلك من حيث أنّه إذا كانت الفيزياء هي التي تقدّم حقّا الصياغات الأعمّ لتجربة مجتمع بعينه تتعلّق بما يحدث في الزمان والمكان، فإنّها تظلّ

(1) Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ibid., 299ff.

تحمل في ذاتها فيما يتعلق بمصدرها الذاتي، ختماً ليس يمكن أبداً فكُّ شفرته بشكل نهائيّ.

بمفهوم العلم هذا تختلف المادّية عن المذهب الوضعي للقرن التاسع عشر ونقديته الخُبريّة. ذلك أنّ الملابسات التي جعلت الوضعيّة منذ نشأتها في عصر الأنوار مع تورغو ودالمبير[1]، تتضمّن «الاعتقاد العامّ في ثبات القوانين الطبيعية»[2]، وترفع إلى الوعي تبعيةَ الفعل للمعرفة بالنظام الطبيعي، لا تبعيّةَ النظام كما المعرفة به لنشاط البشر، كان لا بدّ أن تفضي بها إلى تصوّر العلم نفسه بكيفية غير تاريخية مهما رسخ اعتقادُها في تطوّره. وظلّ هذا النقص قائما حتّى عندما تعيّن تحديث ذلك الاعتقاد الذي تكوّن بخاصة في سياق النقدية الخُبريّة وصار قطعيّا بالنسبة إلى كافّة رموز الوضعية، أعني الاعتقاد في إمكانية تركيب العالم انطلاقا من عناصر تصدق فيه الانطباعات الحسّيةُ «بشكل مؤقّت»[3]، بوصفها مكوّناتِها الأخيرة. وعلى الرغم من فهم إرنست ماخ للعلم فهماً براغماتيّا موسَّعاً، فإنّ نظرته لا تختلف كثيرا من زاويةِ لا تاريخيةِ المعرفة، عن النظرة الكنطية. إذْ عنده أيضاً أنّ «كامل مجرى الزمان لا يرتبط إلاّ بشروط إحساسيتنا»[4]. والحقّ أنّه لا ينتج عن ذلك كما يعتقد كثير من الكتّاب

(١) أنظر: den Aufsatz von Georg Misch, "Zur Entstehung des französischen Positivismus", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 14.

(2) Auguste Comte, *Discours sur lesprit positif*, Paris 1909, 22.

(٣) أنظر: Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Auflage, Jena 1922, 24; und *Erkenntnis und Irrtum*, 4. Auflage, Leipzig 1920, 275.

(٤) أنظر: Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Auflage, Jena 1922, 24; und *Erkenntnis und Irrtum*, 4. Auflage, Leipzig 1920, 275.

المادّيين، أنّه ما كانت لتوجد طبيعةٌ قبْل الإنسان، أعني التناقض مع تاريخ الطبيعة. ذلك أنّه لا يتعيّن بأيّ حال من الأحوال ضمن خطاطة الزمان التي تُصمَّم من منظور ذاتيّ، أنْ يحتلّ النوع البشري المراتب الأولى، بل يمكن حقّاً أن يُنزَّل في طورٍ يتبع مرحلةً قبْلتارخيةً تطول إلى ما لا حدّ له. ولكنْ إذّاك، يحول إقرار الطابع الذاتي للزمان دون المطابقة بين الذات العارفة والإنسان المتناهي. إنّ النقدية الخُبريّة تترادف أيضاً مع الميتافيزيقا المثالية من حيث تفترض ذاتا مستقلة عن الزمان. ولهذه العلّة يجد النقد المادّي إذْ ينبّه إلى هذا الأمر، ضعفاً جوهريا في هذه النظرية.

لكن، ما زال يوجد اختلاف آخر بين جميع التوجّهات المادّية والتوجّهات الوضعية. والحقّ أنّ هذا الاختلاف لا يظهر للعيان ضمن أعمال ماخ، لأنّه كان شخصيّا في حلٍّ من موقف التواضع الجديد للعلماء إزاء النظر التأمّلي، من دون أنْ يُلزمه منظورُه الذاتويّ في واقع الأمر، بالامتناع عن ذلك الموقف[1]. تتباهى الوضعية بأنّها بخاصّة لا تنشغل بـ«ماهية» الأشياء، بل بالظاهرات وحسب، وبالتالي بما يُعطَى لنا منها بالفعل. «...كلّ ذي عقل سديد يقرّ اليومَ بأنّ دراساتنا الفعلية تقتصر على تحليل الظاهرات قصد اكتشاف قوانينها

(١) انظر فيما يتعلّق بموقف التواضع ذاك من بين غيرهم، هنري بوانكاري في مؤلّفه ذي الدلالات الثرية **المادّية الراهنة** (باريس، ١٩١٨، ص. ٥٠ وما بعدها): «طالما أنّ العلم ناقص، فإنّ الحرية ستحافظ على حيز صغير، وإذا توجّب أن يتقلّص هذا الحيّز باستمرار، فإنّ هذا يكفي مع ذلك، لتكون الحرّية **موجّها لكلّ شيء** انطلاقا من هذا الحيّز؛ بيد أن العلم سيظلّ دائما ناقصا،... إذْ طالما أنّ الفكر يتميّز من موضوعه، فإنّه لن يتمكّن من معرفته معرفة تامّة، لأنّه **لن يرى منه إلاّ الظاهر**». (التشديد من عند م.هـ).

الفعلية، أي علاقات تواترها أو تشابهها الثابتة، وأنّه من المحال أن تتعلّق بطبيعتها الباطنة، وبعلتّها الأولى أو الغائية، وبالنمط الجوهري لإنتاجها»[1]. كذلك يعرّف جون ستوارت ميل في **منطقه**، الأجسام «بوصفها العلل الخارجية **الخفية** التي ترتبط بها إحساساتنا». وعنده، أننا لا نعرف عن طبيعة الجسم والفكر، «تبعا لأفضل النظريات التي توجد الآن، سوى الأحاسيس التي يثيرها الأوّل ويخبِرها الثاني». فـ«الجسم هو شيء ملغز تماما يدفع الفكر إلى الإحساس، والفكر هو شيء غامض يحسّ ويفكّر»[2]. تُبرم الوضعية معاهدة سلام مع جميع ضروب الخرافة، بواسطة تلك المقالة في وجوب أن يقتصر العلم على الظاهرات، أو بالأحرى من خلال القول إنّ العالَم المعروف يُردّ إلى مجرّد ظاهر. وهي تخلع الجادّة عن النظرية التي تُظهر تحقّقيتها وقيمتها في ممارسة الحياة. إذا كانت الميتافيزيقا غير الوضعية ترفع من شأن فكرة معرفتها من حيث يتعيّن عليها أن تقرّر بكيفية متّسقة، استقلاليتها، فإنّ الوضعية تخفض ما هو في نظرها المعرفة الوحيدة الممكنة إلى جمع من المعطيات الخارجية. وفضلا عن ذلك، تغفل الوضعية عن التناقض القائم بين التوصيف الميتافيزيقيّ للواقع الفعلي بما هو ظاهرة وبين الظاهر من جانب وتحوّطها المزعوم من جانب آخر الذي ينطوي في واقع الأمر على ذلك الفصل غير الجدلي [بين الظاهر والواقع الفعلي]. «فرْضُ أنّ الحقّ لا يُعرف وأنّه لا يُتعرّف إلاّ

(1) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 5e édition, Paris 1893, Band II, 338.

(2) John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, übersetzt von J. Schiel, Braunschweig 1862, 1. Teil, 74ff.

إلى ظهور الزمني والعرَضي، أي إلى **الباطل** وحسب، ذلك هو **البطلان** الذي شاع في الفلسفة وما زال شائعا إلى يوم الناس هذا، والذي صارت له الكلمة الفصل»[1]. إنّ ما يعارض به هيغل الفكر التنويريَّ، يصدق اليوم قبل كلّ شيء وبخاصّة ضدّ الفلسفة الوضعية التي نشأت في سياق الفكر التنويريّ. هيغل نفسُه وهو ما يمكن أن يظهر من هذا الشاهد، لم يفصل البتّة بين الحقيقة ومعرفة الزمني، بل على العكس من ذلك، جعل معرفة الزمني بما هو زمني، مضمونا حقيقيّا للفلسفة، وفي هذا يكمن العمق الفكري لهيغل. والحقّ أنّ مثاليته تقوم على الاعتقاد في «أنّ الإشارة إلى شيء ما بوصفه متناهيا أو محدودا تتضمّن الدليلَ على **حضور فعلي** للانهائي واللامحدود، وأنّ معرفة الحدود لا يمكن أن تستقيم إلاّ من حيث يمثُل غير المحدود في الوعي **فوق** تلك الحدود»[2]. وعلى الرغم من معارضة هيغل للفكر التنويريّ الفعليّ، فإنّ له مع ذلك قرابةً تشدّه إليه أقوى من التي تشدّه إلى الوضعية، من حيث أنّ هيغل لا يترك لمجرّد الحدس الغامض أيَّ مجال منغلق بكيفية أساسية على المعرفة البشرية. وفي المقابل، تعي الوضعيةُ جيدّا تسامحَها في هذا السياق، ذلك أنّها أرادت صراحةً لدلالة تسميتها أن تُفهم أيضاً بما هي نقيض «السلبيّ»، أي ضدّ نفي مثل هذه الحدوسات الغائمة. إنّ الفلسفة السليمة كما يقول أوغست كونت، تستأصل حقّا الأسئلة التي لا أجوبة لها

(١) هيغل في استهلاله لدرسه الافتتاحي ببرلين في ٢٢ أكتوبر ١٨١٨، ضمن: **الأعمال الكاملة**، كلوغنر، المجلد ٨، شتوتغارت ١٩٢٩، ٣٥.

(2) Hegel, *Enzyklopädie*, §60.

بالضرورة، ولكنّها في ذلك هي أكثر حيادا وتسامحا من خصومها، ذلك أنّها تدرس شروط دوام وأفول المنظومات العقدية الماضية «من دون أن تُفصح البتّة عن نفي مطلق... وبهذه الكيفية فهي لا تقدّر حقّ قدرها شتّى المنظومات التوحيدية وحسب، بما في ذلك المنظومة التي تزول اليوم في ديارنا، بل أيضاً المعتقدات التي تقوم على تعدّد الآلهة وعلى النزعة الوثنيّة، من حيث تُرجعها دائما إلى الحقب التي توافق التطوّر الأساسيّ»[1]. إنّ الفهم التاريخي لهذه التصوّرات يعني هنا في الوقت ذاته، إقرارا بمجال مستغلق بكيفية مبدئية على المعرفة، مجالا تحيل إليه هذه التصوّرات ولم يُتناوَل في سياق التاريخ الجدلي.

تلتمس المادّيةُ هي أيضاً فهم التشكّلات الفكرية كلّها من منظور تاريخي. ولكن، لا ينتج بالنسبة إليها عن قولها بامتناع معرفة لانهائية، انعدامُ الحياد بإزاء دعوى المعرفة المتناهية بأنّها مع ذلك لانهائية. إنّ الإقرار بمحدودية التفكير لا يتلازم مع وضع مجالاتٍ قد يكون من غير الممكن أن يُستخدَم فيها: هذا الرأي الوضعيّ بالذات هو بالأحرى تناقض. أنّنا لا نعرف كلّ شيء، فهذا لا يعني البتّة أنّ ما نعرفه هو غير جوهري وأنّ ما لا نعرفه هو الجوهريّ. إنّ أخطاء الحكم هذه التي بواسطتها أبرمت الوضعية عن وعي معاهدة السلام مع الخرافات وشنّت الحرب على الميتافيزيقا، أظهرت استخفاف برغسون بالتفكير النظري ونشأة الميتافيزيقا الحدْسية الحديثة بوصفها نتيجة للفلسفة الوضعية. في واقع الأمر، الوضعية هي أوطدُ قرابةً إلى

(1) Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, ibid., 52.

ميتافيزيقا الحدْس منها إلى المادّية التي دأبت على الاقتران بها بكيفية مغلّطة. وحتّى عندما تظهر الوضعية منذ مطلع القرن على أنّها ليست بالقدر الكافي نظريةً «عينية» بإزاء الميتافيزيقا المهيمنة، أي في الحقيقة أنّها ليست روحانية بالقدر الكافي، فإنّ الأمر يتعلّق في الوضعية والميتافيزيقا كلتيهما، بطوريْن مختلفيْن لفلسفة واحدة تحطّ من قيمة المعرفة الطبيعية وتُؤقْنِم بنًى مفهوميةً مجرّدة. فبرغسون إنّما يؤسّس مثل فلسفة الحياة بعامّة، ميتافيزيقاه في **الديمومة** على نظريةِ معطى مباشر ينبغي درْكُه بالاستبطان، مع فارق وحيد هو أنّ هذا المعطى لا يجب أن يقوم عند برغسون على عناصر منفصلة بعضها عن بعض، بل لا بدّ أن يقوم ضمن سيل الحياة كما يُفترَض أن يدركه الحدسُ. إنّ ميتافيزيقا العناصر وتأويل الواقع الفعلي بوصفه مفهوما يشمل معطيات هي في الأصل مُفرَدةٌ، والاعتقاد الراسخ في ثبات القوانين الطبيعية والاعتقاد في إمكانية منظومة مغلقة ونهائية، هي كلّها أطروحات ميتافيزيقية تختص بها الوضعية؛ وأمّا ما تشترك فيه مع مذهب الحدْسية فهو التقرير الذاتيّ للمعطيات المباشرة والأصلانية التي هي في حِلٍّ من التفكير، بوصفها الواقع الفعليَّ الحقيقيّ. كما يشتركان في أداة الحصر «وحسب» التي يلتمسان كلاهما بواسطتها حصْرَ النظرية التي تقوم على التوقّع العقليّ، والتي يسيئان في واقع الأمر، فهمَها من حيث يتناولانها من منظور ميكانيكي بحت. ومن ثمّ فهما يجتمعان على مكافحة المادّية. وحتّى عندما يظهر للعيان ضعف هاتين الفلسفتيْن أمام كلّ التوجّهات الفوقطبيعية، وبخاصّة عجزهما الحادّ أمام المذهب الروحاني ومذهب القوى الخفية، هذين الشكليْن الغليظيْن للمعتقدات الخرافية، فإنّ برغسون لا يزال يفضّل في ذلك

كونت. إنّ الميتافيزيقا التي يكون لها مضمون، تحتّل بالفعل من خلال تأمّلاتها النظرية، المجالات المتعالية، على نحو أنّها كما يعيب عليها كونت ذلك، «لم تستطع أن تكون إلاّ نقديّة»[1] بإزاء نظريات الأُخروَيّ المهيمنة. ومن ثمّ يتعيّن على برغسون أن يتأكّد أوّلا وبصريح العبارة، من أنّ تعالي الوعي هو «محتمَل جدّا حتّى أنّ البرهنة ستعود إلى من ينفي، لا إلى مَن يُثبت»، وأنّ الفلسفة تفضي بنا «شيئا فشيئا إلى حالة تكادُ تعدل اليقين»[2]. وفي المقابل، يظلّ كونت في الأساس وبمقتضى مماهاته بين الواقع الفعلي والمعطيات الذاتية أو مجرّد ظاهرات، بلا حول ولا قوّة أمام كلّ ما يُقرَّر من البدء بوصفه اختبارا وتجارب معيشةً لما فوق الحسّ. أمّا في حاضرنا فما زال يعسر على المرء أن يميّز بين تنويعات هذه الفلسفة التي تزيد أو تنقص نزوعا إلى الوضعية والحدْسية، والتي يُشار إليها بأنّها تُفضي إلى مذهب القوى الخفية. ومن الواضح حسَب هانس دريش أن نظريّته «لا تتناقض مع كلّ «ما هو خفيّ»، بل تكاد تمهّد له السبيل»[3]. أمّا برغسون فلا يجد حرَجا في أحدث كتاب صدر له، في أن يؤكّد «أنّه إذا تشكّكنا في حقيقة «تجلّيات التخاطر» على سبيل المثال، بعد آلاف الشهادات المتطابقة التي سُجّلت حولها، فإنّ هذا هو شهادة البشر بعامّة على أنّه سيتحتّم إنكار وجوده في نظر العلم: إلى ماذا سيصير التاريخ؟» ولا يرى أنّه من المحال «أنّ بصيص نور

(1) Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, ibid., 51.

(2) Henri Bergson, "L'âme et le temps", in der schon erwähnten Sammlung *Le matérialisme actuel*, 47f.

(3) Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921, 387.

من هذا العالم المجهول سيتراءى لعيني الجسم»[1]. بل إنّه يعتبر جادّاً أنّه يمكن أن يحدث عن هذه الرسائل المتأتّية من العالَم الآخر، تحوّل تامّ للبشرية. إنّ إهمال النظريّ لصالح مجرّد المعطى المباشر يخلع عن العلم كلّياً مفعولَه التنويريّ. «حيثما يصدق الإحساس في استقلاليته المزعومة، بوصفه معيارَ الواقع الفعلي، يمكن أن يُصبح التمييز بين الطبيعة والأشباح تمييزا مترمرم»[2].

لقد جوّد اللاحقون لكونت وبخاصة النقديون الخُبريون والمدرسة المنطقية، مصطلحاتِه حدَّ أنّ الاختلاف بين مجرّد الظاهرات التي يُفترَض أنّ العلمَ يشتغل عليها، والجوهريّ لم يعد يحصل في العلم. غير أنّ الحطَّ من شأن النظرية يصير دارجا بكيفيات شتّى، ومثاله عندما يوضّح فتغنشتاين في **رسالته في المنطق والفلسفة** التي هي فضلا على ذلك، رسالة مدهشة، فيقول: «إننا نشعر أنّ مشاكلنا الحياتية ما زالت لم تُلامَس بعدُ، حتّى عندما تكون جميع الأسئلة العلمية الممكنة قد وجدت إجابة. وبالطبع، لم يعد يوجد إذّاك أيّ سؤال، وهذا هو تحديدا ما يكوّن الإجابة... ثمّة ولا ريب ما لا يَنْقال. إنّه **يتبدّى**، وهو العنصر الروحاني»[3]. إنّ المادّية لا تعتقد البتّة هي أيضاً كما عرضنا أعلاه، أنّ مشاكل الحياة يمكن حلّها بكيفية نظرية بحتة، ولكن ما لا يقبل التفكير أيضاً في نظرها هو إمكان أن يصير بكيفية

(1) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, 342.

(2) Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Auflage, Berlin 1914, 495.

(3) Wittgensetein, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922, 186.

مغايرة، «معنى الحياة واضحا بعد شكّ طويل»[١]. ليس يوجد إذْ يُؤقنَمان بهذه الكيفية، لا «العنصر الروحاني» ولا «معنى الحياة».

تشترك المادّيةُ مع المذهب الوضعيّ في أنّها لا تتعرّف إلاّ إلى ما يثبتُ في التجربة الحسيّة، بوصفه فعليّاً. ذلك أنّها تتضمّن في حدّ ذاتها مذْ نشأتها، النزعة الحسّوية (سِنسُوياليسموس). لقد قال إبيقور إنّ «كلّ ما نراه في الفكر إنّما يصدر عن الإدراكات الحسية»[٢]. «عندما تُسقِط الإدراكات الحسية جميعاً، فلن يتبقّى لديك أيّ شيء يمكن أن تستند إليه عند حكمك على تلك التي تؤكّد أنّها خاطئة»[٣].

لقد تمسّكت المادّية طيلة تاريخها بنظرية المعرفة هذه. وهي تستخدمها كما تستخدم سلاحا نقديّاً ضدّ المفهومات الدغمائية. لا بدّ أن يُتثبَّت من كلّ دعوى في التجربة الحسية. لكن المادّية لا تتّخذ من النزعة الحسّوية مطلقاً. ذلك أنّ اقتضاء إثبات كلّ وجود بواسطة الاحساسية لا يعني أنّ هذه لا تتغيّر ضمن المسار التاريخي أو أنّه سيُفترض أن يُنظر إلى عناصرها بوصفها حجرَ الزاوية للبنيان الثابت للعالَم. إذا كانت البرهنة بواسطة التجارب الحسية تنتمي بالضرورة إلى أسس الأحكام التي تتعلّق بالوجود، فإنّ التجارب الحسية ما زالت مع ذلك لا تتطابق مع العناصر الثابتة للعالَم. وبقطع النظر عن كوْن النظرية هي دائما أكثر من مجرّد الاحساسية وأنّها لا تُردّ كلّياً إلى الانطباعات الحسّية، وأنّ الإحساسات هي طبقا للتطوّرات الأخيرة

(١) المصدر نفسه.

(2) Epikur, *Die Nachsokratiker*, übersetzt von Nestle, Jena 1923, Band 1, 183.

(٣) المصدر نفسه، ٢١٣.

للسيكلوجيا، أبعد ما يكون عن أن تكوّن العناصر الأصلانية للعالَم أو حتّى الحياة النفسية، وأنّها في الأكثر لا تحصل إلاّ من خلال مسارِ تجريد مركّبٍ وبخاصّة انطلاقا من تقويض أشكال نفسية قائمة، ومن ثمّ تحصل بوصفها مشتَقّات[١]، فإنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تُحمل على إحساسيّتنا صفة الأزلية. إنّها مشروطة ومتغيّرة مثلها مثل علاقة «الذات» بـ«المعطيات» [الخُبرية]. حتّى في عصرنا الراهن، هنالك نزاع حول معاينات الذوات الفردية، نزاعا لا يُحَلّ البتّة بالاستناد إلى مجرّد الأغلبية، بل بالاستعانة بالنظرية. إنّ المعيش الحسّي يكوّن أساس المعرفة، ونحن نحيل إليه في كلّ موضع، لكن

(١) انظر على سبيل المثال في هذا الغرض: Hans Cornelius, *Transzendentale Systematik*, München 1916, 154 حيث يقول: «بدلا من توحيد ما كان في السابق مفصولا، ضمن اختصار الحواس للكثرة»، يظهر الفصل بين الأجزاء بمقتضى المباينة داخل الكلّ الذي يعطى مباشرة ضمن مسار الوعي...»؛ Koffka, "Psychologie", in: *Die Philosophie in ihren Einzelwissenschaften*, Berlin 1925, 548 حيث يقول: «ليست الأحاسيس التي تقوم من السيكولوجيا مقام الأساس، نقاط بداية، بل هي مؤدّيات تطوّر، النتائج الأخيرة لمسار الفصْل الذي فكّك المعطيات الطبيعية الحافّة، مكوّنات مفردة تتّخذ أشكالا متطوّرة لم تكن تمتلكها بوصفها عناصر طبيعية للكلّ الأصليّ...وعليه فالأحاسيس هي حقّا نتاجات مصطنعة...»؛ Wertheimer,"Über Gestalttheorie" in: *Symposion*, Band 1, Heft 1 : إننا نرى «أنّ ما هو ابتدائيّ، ما يقع حقيقةً في الأساس، وفي البداية، لا علاقة له بالمشتقّ المتأخّر الذي لدينا، نتاجنا الثقافيّ الذي هو الأحاسيس». هذه مواضع انتزعناها بشكل عرضي من أعمال حديثة نسبيا. قارن بخاصّة: Koffkan, "Zur Psychologie der Wahrnehmung" in: *Geisteswissenschaften*, 1914 وكلّ الأدبيات التي تتعلّق بنظرية القشطالت حيث نجد هنا وهناك في أعمال تجريبية، وعلى العكس من مجرّد الطعن الفلسفي في نظرية العناصر النفسية، أدلّة صارمة على أنّ الأحاسيس ليست عناصر تقوم قياما ذاتيّا.

لا يمكن في الوقت نفسه أن تكون نشأة المعرفة وشروطها مطابقة لتكوين العالم وشروطه.

عندما تجتمع التيارات الوضعية مع جميع التيارات الفلسفية تقريبا، على مناهضة المادّية، فإنّ هذا لا يتعلّق طبعاً بالفوارق التي أفصحنا عنها أعلاه وحسب، بل كذلك بالنظرية المادّية في اللذّة. لقد حاولنا أن نبيّن أنّ الأفعال في نظر المادّية لا تنتج بالضرورة عن أطروحة نهائية ومطلقة. والحقّ أنّ المادّي سيشير لكي يؤسس لقراراته، إلى وضعياتِ أشياء تزيد أو تقلّ عموميةً، ولكنّه في ذلك لا يجهل أنّه لا ينبغي مع افتراض ما يقدّمه من أسس معيّنة، أن تُتوقَّع قرارات مماثلة إلاّ في سياق وضعيات نفسية مماثلة. ولهذه الوضعيات بدورها شروطها الاجتماعيةُ والفردية، فهي تتنزّل في صيرورة تاريخية، وبالتالي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يُشتقّ فعلٌ بعينه بوصفه ضرورياً، من صلاحية معرفة بعينها من دون اعتبار الأحوال النفسية الفعلية. ليست لهذه النظرة المادّية دلالةٌ سلبيةٌ وحسب، أعني رفض أخلاق ينبغي أن تتأسّس ميتافيزيقياً، بل يفهمها المادّيون دائما على معنى أنّ توق البشر إلى السعادة يجب أن يُتعرّف إليه بوصفه ميلاً طبيعياً لا يحتاج بما هو واقعةٌ، إلى أيّ تبرير. لقد بيّنت أعمالُ إريش فروم بكيفية مستفيضة، إلى أيّ مدى يمكن لسيكولوجيا اقتصادوية ساذجة أن تفهم دون غيرها هذا الميل إلى السعادة فقط على معنى إشباع حاجات مادّية فظّة. إنّ بنية الحاجات ضمن الأشكال الاجتماعية المختلفة، عند الفئات الاجتماعية الجزئية كما عند الأفراد، هي بنية متغيّرة ولا يمكن عرضُها إلاّ بالنظر إلى عصر بعينه وإلى وضعية عينية. والمدافعون عن روح المادّية، المعروفون منهم والمغمورون،

الذين فقدوا منذ آلاف السنين الحرّية أو الحياة من جرّاء سعيهم وراء أهداف شتّى ولكن في غالب الأحيان بسبب التضامن مع الذين كانوا يتعذّبون، يشهدون على أنّ الحرص على عافية الأجساد لا يقترن بهذا التوجّه الفكري أكثر من أيّ توجّه فكري آخر. وهُمْ من حيث يطعنون في أوهام الميتافيزيقا المثالية، قد كانوا في حِلٍّ من أيّ رجاء في جزاء فرديّ يُنزلهم مُنزَل الخلود، وبالتالي في حلٍّ من كلّ باعث رئيسي يعبّر عن الأنانية ويكون فعّالا في غير هذه الحالة. إنّ المحاولات المتكرّرة باستمرار التي ترمي إلى إقامة تناقض بين تفانيهم الخالص في الانشغال بمصالح الإنسانية، والقناعات المادّية التي يشهرون بها، تعرى من أيّ مشروعية فلسفية. ودرءا للسيكولوجيا الساذجة التي تفضي إلى سوء الفهم هذا وتكوّن أساس مغلب النظريات التي تحرص على أخلاق مطلقة، تقول المادّية اليوم وهي على حقّ إنّ البشر أجمعين ينزعون إلى السعادة ولا ينزعون إلى اللذة. فهم لا يراعون لذّتهم بقدر ما يضعون في الحسبان ما يهيّأ لهم اللذّة، ذلك أنّ كلّ امرئ تعوّد كما يقول هيغل في ما يُدعى الروحيّ، على أن ينشغل «بالشيء بوصفه شيئا، وليس بالالتذاذ، أي مع التفكّر الدائم في العلاقة بالذات بما هي فردية...»[1]، ومع ذلك فالمادّية ترفض أن تضع لهذه العلّة، تمييزا بين السعادة واللذّة بدعوى أنّ إشباع اللذّة سيقتضي على العكس من «البواعث» العليا، تأسيسا أو اعتذارا أو تبريرا. يمكن في مجتمع بعينه ولأجل أفعال بعينها أن يكون هذا

(1) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Zweiter Band, in: *Sämtliche Werken*, Glockner, Band 18, Stuttgart 1914, 465.

التبرير مطابقا للغاية بإطلاق، ولكن عندئذ لا يكون كذلك إلاّ بالنظر إلى سلطة تضع نفسها بنفسها، أو سلطة توجد سلفا، وليس على أساس نظام غير مشروط. ربّما لا يكون توصيفا سيكولوجيا مناسبا جدّا أن نقول إنّ البشر معيّنون بـ« ردودِ فعلٍ أوّلانية تتعلّق باللذّة وانعدام اللذّة»، ولكنّ في هذا إشارةً جيّدةً إلى تلك الواقعة التي لا تستنكرها المادّية على العكس من الموقف الفكري المثالي. وعلى الرغم أيضاً من أنّ بعض الفلاسفة المثاليين الآخرين، ومثاله هيغل، يتّفقون هنا تماما مع المادّية، فإنّ هذه النقطة تكوّن إذ ترتبط بغياب معنى تأويلي للعالم، الباعث على اجتماع توجّهات متضادّة فيما بينها على ردّ المادّية مرارا وتكرارا إلى الأطروحة الميتافيزيقية المتهافتة التي تقول بأنّ للمادّة وحدها واقعا فعليا، وهذا ردّ يراد منه دحضُ المادّية بأيسر جهد ممكن.

إنّ ما تتميّز به المادّية الراهنة ليس بخاصّة الأبعاد الشكلية التي يُشدَّد عليها في تقابل مع الميتافيزيقا المثالية، بل هو مضمونها، أعني النظرية الاقتصادية للمجتمع. فتلك الأبعاد الشكلية للرؤى [المادّية] السابقة لا تظهر اليومَ بوصفها علامات فارقة وهامّة إلاّ من خلال تجريد تلك الأشكال من هذا المضمون. وبالتالي فالنظريات المادّية المتنوّعة ليست مثالا على فكرة ثابتة. لم تنشأ النظرية الاقتصادية للمجتمع والتاريخ عن بواعث نظرية محضٍ، بل تولّدت عن الحاجة إلى فهم المجتمع الراهن، ذلك أنّ هذا المجتمع قد بلغ حدّاً صار يحرم معه عددا ما ينفكّ يتزايد من الناس، من السعادة الممكنة التي يمكن أن تحصل على أساس الثروة العامّة للقوى الاقتصادية. في هذا السياق يتكوّن تصوّر لواقع فعليّ أفضل يصدر عن الواقع المهيمِن

اليوم، والتحوّل من هذا إلى ذاك هو الذي صار موضوع النظرية والممارسة الراهنتيْن. ولهذه العلّة فإنّ المادّية لا يعوزها التفكير في الأمثل. ذلك أنّ الأمثل يتحدّد انطلاقا من حاجاتِ الكلّية [البشرية] ويُقدَّر طبقا لما هو ممكن مع القوى الإنسانية الموجودة وفي مستقبَل متوقّع ومرئيّ. لكنّ المادّية تمتنع عن تأسيس التاريخ، ومن ثمّ الحاضر، على هذا الأمثل بوصفه أفكارا مستقلّة عن البشر. إنّ ميل المثالية هذا يفي بمقتضيات التاريخ أكثر ممّا يتعهّد بالفكرة. يمكن أن يصير الأمثل إلى قوى محرّكة طالما أنّ البشر يعملون على تحويله من مجرّد تصوّرات وإن كانت ذات سندٍ، إلى واقع فعليّ. غير أنّ التاريخ نفسَه لم يكفّ إلى الآن ولهذه العلّة، عن كونه مفهوما شاملا للصراعات. وحتّى لو سلّمنا بأنّنا قد بلغنا طور تفعيل الأمثل وتحقيقِه، فإنّ المادّية تمتنع عن التنويه كما يفعل تاريخ الفكر، بأنّ «ما حدث ويحدث، الحدث الأوحد والعرضي والمؤقّت...» يحيل إلى «ترابط مشحون بالمعنى وبالقيمة»[1]. لهذه العلّة، سيكون من الصعب على تاريخ الفكر هذا وعلى الميتافيزيقا، أن يفهما المادّية.

(1) Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Leipzig und Berlin 1927, 3.

النظرية التقليدية والنظرية النقدية
(١٩٣٧)

يبدو أنّ السؤال عمّاذا هي النظرية، لا يثير بالنظر إلى الوضع الراهن للعلم، صعوبات كبيرة. فالنظرية تصدُق في دائرة المباحث القائمة، باعتبارها مفهوما يشمل جملة من القضايا تتعلّق بغرض من الأغراض، قضايا ترتبط فيما بينها على نحو أنّه يمكن أن تُشتَقّ من بعض القضايا بقيةُ القضايا. وكلّما تقلّص عدد المبادئ العليا بإطلاق بالنظر إلى النتائج، كانت النظرية أكمل. وأمّا مصداقيتها الفعلية فتقوم على أنّ القضايا المشتقّة تتطابق مع الأحداث في الواقع الفعلي. وفي المقابل، إذا ظهرت تناقضات بين التجرُبة والنظرية، فلا بدّ أنْ تُراجع هذه أو تلك. فإمّا أنّ المرء لم يُحسن المعاينة وإمّا أنّ في المبادئ النظرية خللاً ما. لهذه العلّة وبالنظر إلى الوقائع، تظلّ النظريةُ فرْضا. وعلى المرء أن يستعدَّ لتغييرها عندما تظهر آثار متنافرةٌ مع معالجة الموادّ. النظريةُ إنّما هي تشعّبُ المعرفة في شكلٍ يجعل ممكنا استخدام التوصيف المفصَّل للوقائع. يقارن بوانكاريه العلم بمكتبة يُفترَض أن تتنامى إلى ما لا نهاية. وتؤدّي الفيزياء التجريبية دور المكتبيّ الذي يتعهّد باقتناء الكتب، أي يُثري المعرفة من حيث يمدّها بالموادّ. وأمّا الفيزياء الرياضية، نظرية العلم الطبيعيّ بالدلالة