الفصل السادس

الفلاسفة يتشبهون بالعلماء

١ ـ الواقعية الجديدة :

كان غرور الانسان منذ أقدم عصوره قد خيل له امتيازا لنفسه عن سائر الكائنات ، فهو ذو عقل وبقية الكائنات لا عقول لها ، فان كان يبدو فى رأى العين واللمس أنه جسد كسائر الأجساد ، فذلك جانب منه ظاهر ، وأما جانبه الآخر الخفى ، جانبه الحقيقى ، فهو عقله أو نفسه أو روحه أو ما شئت من هذه الألفاظ التى تتفق على الاشارة الى ما ليس بجسد من حقيقة الانسان ، واذن فالانسان فى حقيقته عنصران مختلفان : جسم يشترك فى طبيعته مع ما فى الطبيعة من أجسام ، وعقل يمتاز به من سواه ، ثم وسع الانسان رقعة هذا التخيل الذى أوهم به نفسه عن طبيعته ، حتى شمل به الكون كله ، بحيث جعل هذا الكون أيضا ذا عنصرين : طبيعة مادية ، يكمن فيها أو وراءها أو فوقها عقل كبير يسيرها ويدبرها كما يسير عقل الانسان جسده ويدبره .

هكذا لبث الانسان قرونا طويلة يعتز بنفسه اذا قيست الى سائر الكائنات ، وبكوكبه الأرضى اذا قيس الى سائر الكواكب ، اذ لبث يتوهم طوال تلك القرون انه فى هذا الكون سيد مكرم ، من أجله خلق العالم ، وحول أرضه تدور الكواكب .

ثم جاء العلم الحديث ، فلم يزل به خطوة بعد خطوة ، كاشفا له عن حقيقة نفسه ، مزيحا لهذه الغشاوة عن عينه ، حتى أوشك آخر الأمر أن يقنعه بأن أرضه كوكب كسائر الكواكب ، وبأنه هو نفسه ظاهرة طبيعية كسائر الظواهر ، وبدأت مجهودات العلم فى هذا السبيل « بكوبرنيق » — فى القرن السادس عشر — الذى أثبت أن الشمس — لا الأرض — هى مركز المجموعة الشمسية ، حولها تدور أجزاء تلك المجموعة ومن بينها الأرض ، واذن فالأرض مسكن الانسان هى كغيرها جرم يدور حول الشمس ، لا يزيدها شرفا عن غيرها أن الانسان يسكنها .

فأخذ الانسان بعد هذه الضربة العلمية لغروره ، يعزى نفسه ويغذى غروره بأنه وان زالت عن الأرض مكانتها الممتازة بين سائر أخواتها الكواكب ، فلا يزال الانسان بين ساثر الكائنات التى تسكن تلك الأرض صاحب امتياز وسيادة ، وهنا جاءت الخطوة العلمية الثانية على يدى « دارون » ، اذ أوضح له بنظريته فى التطور أنه كغيره من

الكائنات الحية حلقة فى سلسلة التطور ، وأنه كغيره من تلك الكائنات نتيجة لعوامل الانتخاب الطبيعى الذى يمحو ما ليس يصلح للبقاء فى هـذه المعركة الدائمة بين الطبيعة من ناحية ، وبين صنوف الكائنات الحية من جهة أخرى .

فاستمسك الانسان بآخر حصن له فى الاعتداد بنفسه ، وراح يقنع نفسه بأنه وان تكن العوامل الطبيعية قد أمدت كل ضرب من ضروب الأحياء بالوسيلة التى تعينه على دوام البقاء ، فقد كانت الوسيلة التى اختصت بها الانسان هى أرقى الوسائل ، اذ وسيلته فى معركة البقاء هى العقل ، بينما وسائل الكائنات الأخرى فى تلك المعركة ذاتها هى الغرائز ، وها هنا جاءت الضربة العلمية الثالثة على يدى « فرويد » الذى أزاح آخر ما بقى لنا من قناع الوهم ، اذ بيَّن لنا كيف نصـدر فى سلوكنا عن اللاشعور لا عن العقل ، وان خيل الينا أن سلوكنا ذاك صادر عن عقل ومنطق .

هكذا انتهى العلم الى « تطبيع العقل » — ان صحت هذه العبارة — أى الى جعل « العقل » جزءا من الطبيعة وظاهرة من ظواهرها ، فأزال بذلك تلك الثنائية التى ظلت شغل الفلسفة الشاغل منذ « ديكارت » الذى شطر الانسان شطرين : فعقل طبيعته التفكير من ناحية ، وجسم طبيعته الامتداد من ناحية أخرى ، ولو جاز لنا أن نلخص أهم

مجهودات الفلاسفة فى هذه العصور الحديثة منذ «ديكارت» الى يومنا هذا فى عبارة واحدة موجزة قصيرة ، لقلنا انها مجهودات منصبة حول مشكلة « المعرفة » التى تترتب على هذه الثنائية التى شقت الانسان نصفين ، فما وسيلة العقل الى معرفة عالم الأجساد ، أى عالم الأشياء ، أو الطبيعة ، اذا كان العقل على هذا الاختلاف كله عن موضوع معرفته ؟ كيف يتصل العقل بالمادة ليعرفها ؟

لكن وجهة النظر الحديثة ان تكن قد انتهت الى « تطبيع العقل » — كما قلنا — فقد اقتضى ذلك بالبداهة الى « تعقيل الطبيعة » فى الوقت نفسه ، اذ أين نذهب بهذه الظاهرة ذات الطابع الخاص المميز ، ظاهرة السلوك المعين الذى اصطلحنا على تسميته « عقلا » ، أين نذهب بهذه الظاهرة ان لم ندمجها فى ظواهر الطبيعة الأخرى ، باعتبارها واحدة منها ، وبذلك نكون — بفعلة واحدة — قد جعلنا العقل طبيعة ، كما جعلنا الطبيعة محتوية على عقل ؛ واذكر ما أسلفناه لك فى الفصل السابق من المذهب البراجماتى الذى جعل الفكرة عملا ، واذكر كذلك نظرية « وليم جيمس » فيما أسماه بالتجريبية المتطرفة ، التى كان من أجزائها ردّه العقل والمادة الى أصل واحد محايد لا هو بالعقل ولا هو بالمادة ، بل يرتب على نحو فيكون عقلا ، ثم يرتب على نحو آخر فيكون مادة .

وانما نقول ذلك كله لنقرر به أثرا من آثار سيادة العلم في عصرنا الحديث على التفكير الفلسفي ، لكن الأثر الأكبر للعلم الحديث على الفلسفة الحديثة — في رأيي — ليس هو في اصطناع الفلسفة لفكرة معينة وانتهائها الى رأى بذاته ، بل هو في انتهاج الطريقة العلمية في التفكير ، بعد أن كان للفلسفة طريقتها الخاصة بها ، كان الفيلسوف فيما مضى وحدة فكرية قائمة بذاتها — مهما تكن علاقته بسابقيه ومعاصريه ولاحقيه — لأنه كان دائما يستهدف بعمله الفلسفي اقامة بناء كامل ونسق شامل يسع كل شيء ويفسر كل شيء ، فكان يتخذ لنفسه مبدأ يدركه بالحدس ، ثم يستنبط من ذلك المبدأ نتائجه ، ثم النتائج التي تترتب على هذه النتائج ، وهكذا ، حتى يتكامل البناء من سقفه الأعلى الى أرضه السفلى ، واذا بهذا البناء فيه عن كل جوانب الوجود ما يفسرها في ضوء ذلك المبدأ ، حتى اذا ما جاء فيلسوف آخر ، ولم يعجبه هذا البناء ، أقام لنفسه بناء آخر من سقفه الأعلى الى أرضه السفلى ، ليسع هو الآخر كل شيء ويفسر كل شيء على ضوء مبدأ جديد ، وهلم جرا .

لكن ما هكذا العلماء ، فان كانت الخاصه المنهجية للفيلسوف هي أن ينفرد ببنائه ، فخاصة العالم هي أن يتعاون مع زملائه العلماء ، كل يضيف شيئا ، وان يكن هدف الفيلسوف أن يجعل الكون كله موضوع بحثه دفعة واحدة،

فهدف العالم هو أن يقتصر — مع زملائه فى البحث — على جزء واحد أو مشكلة واحدة ، ولا عجب أن كان المكان المختار للفيلسوف ، المكان الذى يختاره ويفضله أثناءقيامه بعملية التفكير ، مكانا معزولا ، كالدير أو ما يشبهه ، وأن يكون المكان المختار للعالم معملا يلتقى فيه مع زملائه ، وكان السكون وكانت الظلمة من موحيات التفكير عند الفلاسفة ،فأصبحت الحركة وأصبح النور من لوازم التفكير عند العلماء .

وأراد الفلاسفة المحدثون أن يتشبهوا — من حيث المنهج — بالعلماء ، فلم يطمع الواحد منهم فى أن تخرج من رأسه الحكمة كلها كاملة التكوين كما خرجت « منيرفا » من رأس « زيوس » فى أساطير اليونان ، بل ما هو أكثر من ذلك ، لم يطمع واحد منهم فى أن ينفرد بنفسه فى وضع كتاب فى موضوع بحثه ، حتى لقد أصبح الطابع الذى يميز التأليف الفلسفى فى العصر الحاضر أقرب جدا الى أن يتعاون جماعة من الفلاسفة على اخراج كتاب واحد فى موضوع واحد ، كل منهم يتناول الموضوع من ناحية خاصة على أن يكون بين الجميع أساس مشترك ، هو وجهة النظر .

ومن الأمثلة على هذا الاتجاه العلمى فى منهج البحث عند الفلاسفة ، جماعة « الواقعيين الجدد » ، ففى عام ١٩١٠

اجتمع ستة من الفلاسفة الأمريكيين [1] ليضعوا فيما بينهم أساسا يتفقون عليه جميعا ، ثم يتعاونون معا على بناء فلسفة واقعية على ذلك الأساس المشترك ، ولما كانت واقعيتهم التى اتفقوا على أساسها جديدة ، فقد أسموها بهذا الاسم ، ثم عرفوا به فى الكتابات الفلسفية المعاصرة ، ولم يلبثوا بعد بضعة اجتماعات عقدوها للمناقشة والمباحثة والدرس ، أن أصدروا — فى يوليو سنة ١٩١٠ — بيانا أطلقوا عليه هذا العنوان : « برنامج ومنصة أولى لستة من الواقعيين » [2] ، ومضى بعد ذلك عامان ، فأخرج هؤلاء الستة أنفسهم كتابا تعاونوا عليه ، جعلوا عنوانه : « الواقعية الجديدة » [3] — دراسات تعاونية فى الفلسفة — فكان هذا الكتاب المشترك هو بداية تسميتهم فى دوائر البحث الفلسفى حتى يومنا هذا باسم « الواقعيون الجدد » .

لم يكن معنى اشتراكهم هذا اتفاقا بينهم على كل التفصيلات ، ولا كان معنى اختلافهم فى التفصيلات اختلافا

---

(١) هؤلاء الستة هم : « برى Perry » و « هولت Holt » وكانا أستاذين للفلسفة فى جامعة هارفارد ، و « مونتاجيو Montague » و « بتكن Pitkin » وكانا أستاذين للفلسفة فى جامعة كولمبيا ، و « سبولدنج Spaulding » وكان أستاذاً للفلسفة فى برنستن — ثم « مارفن Marvin » وكان أستاذاً للفلسفة فى جامعة رتجرز .

(٢) A Program and First Platform of Six Realists

(٣) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy

كذلك على المبادىء ، بل كانوا على اتفاق من حيث المبادىء ثم ظهرت بينهم اختلافات تفصيلية لم تمنع أن يكون بينهم وحدة مشتركة فى وجهة النظر ، وماذا يكون موضوع البحث عندهم الا هذا الموضوع الذى شغل الفلاسفة فى العصور الحديثة كلها ، وأعنى به « المعرفة » : عندما يعرف الانسان شيئا ، فهنالك عارف ومعروف ، فما العلاقة بينهما ؟ أمن الضرورى فى تحديد تلك العلاقة المعرفية بين الطرفين أن ندرس الطرفين ذاتيهما أم يجوز الاكتفاء ببحث العلاقة دون الايغال فى بحث العارف على حدة والمعروف على حدة ؟

أخذ الواقعيون الجدد بهذا الرأى الثانى ، وهو أن البحث فى « المعرفة » انما يقتصر على تحليل « العلاقة » الكائنة بين الشخص العارف والشىء المعروف ، وهم فى تحليلهم لتلك العلاقة قد دمجوا ثلاثة من المذاهب الفلسفية فى مذهب واحد .

فأما المذهب الأول فهو الذى كان قد شاع فى انجلترا عندئذ على يدى « چورچ مور » وعرف باسم « فلسفة الحس المشترك » [1] التى تعتمد على خبرة الانسان المباشرة

(١) The Philosophy of Common Sense — راجع كتابى « خرافة أليتافيزيقا » الفصل الخامس ، وهو شرح لفلسفة « مور » ؛ وقد أبديت وجهة نظرى فى ترجمة عبارة « Common Sense » بالحس المشترك ، أو بالفهم المشترك ، لأنها فلسفة تقوم على إدراك الناس للأمور بفطرتهم المشتركة ، وهذه الفطرة هى فى أساسها « حس » واستخدام « للحواس » .

فى حياته اليومية ، فما ينبىء به « الحس المشترك » هو صحيح ، ولسنا بحاجة الى اثبات صحته بالبراهين أيا كان نوعها ، فهذه الدواة أمامى وهذا القلم فى يدى ، ولو تركت القلم الى جانب الدواة على المنضدة وخرجت من الغرفة لا أراهما ولا أمسهما ، فسيظل القلم والدواة موجودين على الرغم من غيابى وعدم ادراكى لهما ، هذا هو ما ينبئنى به « الحس المشترك » وهو نبأ صحيح ، فان جاء مذهب مثالى بعد ذلك يحاول أن يبرهن لى على أنهما ليسا موجودين الا باعتبارهما فكرتين فى رأسى ، كان كاذبا فى دعواه وكان كاذبا فى برهانه على السواء ، ودليل الكذب عندى هو نبأ « الحس المشترك » الذى لا يحتاج الى دليل ، وكذلك ان جاء مذهب واقعى يعترف معى بوجود القلم والدواة على الرغم من عدم ادراكى لهما أثناء غيابى عن الغرفة ، كان صادقا فى دعواه كاذبا فى برهانه ، لأنها دعوى لا تحتاج الى برهان ، فبين التجريبيين الانجليز « باركلى » — فى أول القرن الثامن عشر — الذى يدير مذهبه على مبدئه المشهور « وجود الشىء هو فى ادراكه » أى أن مالا يدرك لا وجود له ، لكن هذه الواقعية الجديدة تأخذ بغير ذلك ، اذ تأخذ بأن الشىء الموجود موجود بغض النظر عن ادراكنا أو عدم ادراكنا له ، فاذا كنت وأنا أدرك الدواة أمامى على وعى بما أدرك ، أى أنه اذا كان الوعى عنصرا من عناصر الموقف الادراكى ، فليس معنى ذلك أنه اذا غاب هذا العنصر زالت

بقية عناصر الموقف كلها ، بل قد يغيب عنصر الوعى ، وبالتالى يمتنع الادراك ، ومع ذلك يظل الشىء المدرك على حاله موجودا كما كان ، ولئن كانت حالة الادراك تحدث تغييرا ما فانما يقع هذا التغيير فى الشخص المدرك ، اذ يصبح على وعى بما لم يكن على وعى به .

وأما المذهب الثـانى من المذاهب الثلاثة التى أدمجها الواقعيون الجدد فى فلسفة واحدة ، فهو الاعتراف بالوجود الضمنى للمعانى الكلية جريا على المبدأ الذى أخذ به أفلاطون فى « نظرية المثل » — فالمشكلة كما رآها أفلاطون ، صاحب هذا المبدأ ، يمكن وضعها كما يلى : خذ — مثلا — فكرة « العدالة » ، فلو سألنا أنفسنا « ما العدالة ؟ » كان من الطبيعى للاجابة عن هذا السؤال أن نستعرض أمثـلة من العدالة ، فنستعرض هذا الفعل العادل وهذا وذاك ، لكى نستخرج منها ما هو مشترك بينها ، فيكون هذا المشترك هو معنى « العدالة » لأنه من غير المعقول أن نطلق اسما واحدا على هذه الأفعال المختلفة دون أن يكون بينها جانب مشترك هو الذى يبرر لنا أن نسلكها جميعا تحت ذلك الاسم الواحد هذا الجانب المشترك هو « العدالة » نفسها ، « العدالة » الخالصة قبل مزجها بعناصر أخرى لتكون هذا الفعل العادل أو ذاك ، وقل هذا فى كل اسم كلى آخر ، حيث ينطبق الاسم الواحد على مسميات كثيرة لأنها مشتركة فى طبيعة واحدة

أو جوهر واحد ، وهذا الجوهر الواحد ، أو الفكرة الواحدة التى تلبس السياقات المختلفة ، التى هى الجزئيات المسماة باسم واحد ، هى ما يسميه أفلاطون « بالمثال » — فمثال « العدالة » أو « فكرتها » موجودة وجودا ليس هو بذاته وجود الجزئيات التى تسمى بها ، ولما كانت تلك « الفكرة » متمثلة فى الجزئيات الكثيرة المتصفة بها ، فهى ليست جزئية مثلها ، بل « كلية » تنطبق على أمثلة كثيرة ، وبالتالى ليست هى مما يدرك بالحس كما تدرك الجزئيات ، كلا ولا هى متغيرة كما تتغير الجزئيات — هذا هو المبدأ الأفلاطونى فى الأفكار الكلية ، أو المعانى الكلية ، هى موجودة ، لكن وجودها من نوع يختلف عن وجود الجزئيات ، ولنسم وجودها ذاك « وجودا ضمنيا » تمييزا له عن وجود الجزئيات الذى هو وجود علنى ظاهر [1] ، والواقعيون الجدد من رأيهم أن المعانى الكلية موجودة « وجودا ضمنيا » حتى فى حالة عدم تفكيرنا فيها وادراكنا لها ووعينا بها ، على غرار ما قالوه عن الأشياء المحسوسة انها تكون موجودة حتى فى حالة غيابنا عنها وعدم ادراكنا لها ، أى أن وعينا للحقيقة ليس شرطا لازما لوجودها ، فى ذلك يقول « موتناجيو »

(١) الوجود الضمنى هو ما يعبر عنه فى الإنجليزية بكلمة subsistence لتمييزه من الوجود العلنى المحسوس المتمثل فى الأفراد الجزئية ، ويعبر عنه فى الإنجليزية بكلمة existence .

أحد الواقعيين الجدد : « ان حقيقة كون ٧ + ٥ = ١٢ يمكن تفسيرها تفسيرا كاملا بتفسيرنا لطبيعة السبعة وطبيعة الخمسة وطبيعة اثنا عشر ، وليس هذا التفسير بمعتمد اطلاقا على طبيعة الوعى (بهذه الحقيقة) » [١] .

والمذهب الثالث من المذاهب التى اندمجت على أيدى الواقعيين الجدد ، هو أن ادراكنا للشىء الذى ندركه انما يأتى مباشرة ولا يأتى عن طريق حلقة وسطى تقع بيننا وبينه ، وذلك أن الواقعية التقليدية — واقعية « لوك » مثلا — كانت تفترض ارتسام صورة ذهنية للشىء الذى ندركه بحواسنا ، ثم يكون فعل التفكير على هذه الصورة الذهنية ، فكأن الصورة الذهنية حلقة وسطى تقوم بين الشىء المدرَك من ناحية ، والعقل المدرِك من ناحية أخرى ، ومذهب الواقعية الجديدة التى نحن بصددها الآن ، هو أن الادراك انما يجىء مباشرا ، فلا وساطة بين المدرِك والمدرَك ، ومن هذا تنتج نتيجة هامة ، وهى ألا فرق بين الشىء كما هو فى حقيقته الخارجية ، وبينه كما هو فى وعينا اذا ما أدركناه ، لأننا بالغاء الوساطة بيننا وبينه ، فقد ألغينا بالتالى احتمال أن يكون الشىء فى حقيقته الخارجية مختلفا عنه فى شعورنا به ، كان « لوك » — وكذلك كان « ديكارت » — يذهب الى أن عملية احساسنا بالشىء تغير منه ، كما تغير حرارة الشمس

---

(١) Montague, W.P., The Ways of Things : ص ٢٣٨ .

قطعة الشمع باذابتها ، فاذا ما أدركت عقولنا تلك الصور الحسية التى رسمها الاحساس للأشياء المدركة ، فانما هى تدرك شيئا مختلفا عما هو فى الحقيقة كائن خارج عقولنا ، فنحن — مثلا — ندرك اللون والطعم على نحو يختلف عما كان مبعثا للاحساس الذى أحدث هذا اللون أو الطعم ، وباختصار ، كان « لوك » يعتقد أننا ندرك « تأثير » الشيء فينا ، لا الشيء نفسه ، وأما الواقعية الجديدة فمذهبها هو أن الادراك يكون للشيء نفسه ، على أن أنصارها قد اختلفوا اختلافا بيّنا فى هذا الجانب من الموضوع .

تلك هى الاتجاهات العامة عند الواقعيين الجدد ، وسنحصر الحديث الآن فى واحد منهم ، هو أشهرهم ، ولعله أبرزهم وأقدرهم فى آن واحد ، وهو « پرى » [1] الذى بسط وجهة نظره فى بحث مشهور عنوانه « حرج التمركز الذاتى » [2] يهاجم به المذهب المثالى وما ينحو نحوه ، فى قوله بأن وجود الشيء معتمد على ادراكنا له ، أو ادراك العقل له ، أيا كان ذلك العقل ، وبغير هذا الادراك العقلى للشيء لا يكون له وجود ، فيرد « پرى » على ذلك قائلا : نعم انه محال على انسان بشرى أن يدرك شيئا معينا بحواسه أو بفكره دون أن يكون

(١) Ralph Barton Perry

(٢) The Egocentric Predicament

ادراكه هذا قائما بالنسبة لشخصه ، انه لا خلاف فى ذلك مهما يكن المذهب الذى ينتمى اليه الفيلسوف ، فلا اختلاف فى الرأى هنا بين واقعى ومثالى ، لأننا نقول بديهية اذ نقول ان الانسان وهو مدرك لشىء ما ، يكون مدركا لذلك الشىء فى علاقته به ، وكيف يكون الأمر غير ذلك ، ما دام الانسان وهو مدرك للشىء بحواسه أو بفكره ، تكون الحواس حواسه هو والفكر فكره هو ؟ لكن سؤالنا هو هذا : هل يقتضى ذلك أن يكون « وجود » الشىء متوقفا على كونه مدركا عند فرد أو أكثر من الناس ؟ ألأننا لا نستطيع أن نتحدث بعضنا مع بعض الا فى حدود أفكارنا التى فى رءوسنا عن الأشياء التى أدركناها ، أو بعبارة أخرى ، لا نستطيع تبادل الحديث عن الأشياء الا اذا حولناها الى أفكار فى رءوسنا ، نستنتج بالضرورة ألا وجود للأشياء الا على صورة أفكار فى رءوسنا؟ كلا ، فكل ما فى وسعنا استنتاجه من ذلك هو أننا لا نستطيع « ذكر شىء الا بعد أن يتحول عندنا الى فكرة » لكن ذلك لا يعنى ألبتة « ألا وجود الا لأفكارنا » ، فالتمركز فى الذات انما يتناول « الفكر » لا « الوجود الشيئى » ، فعن « الفكرة » نقول بغير شك انها لا تكون الا بادراكنا لها ، أى لا توجد الا بتفكيرنا فيها ، لأننا عندئذ لا نقول فى الحقيقة شيئا أكثر من تكرارنا للموضوع الواحد مرتين ، فكأننا نقول : « لا يكون التفكير الا اذا حدث التفكير » ، أما عن « الوجود » بالنسبة للشىء الذى هو

موضوع التفكير ، فالأمر جد مختلف ، لأنه يكون موجودا اذا أدركناه ويكون موجودا اذا لم ندركه على حد سواء[1].

ان « پرى » ليرفض أن يسلم بأية وجهة من وجهات النظر ، يكون من شأنها أن تعلق وجود الشيء على علاقة الانسان به ، ومن هنا وجّه النقد كذلك الى المذهب البراجماتى ، الى الحدود التى يكون فيها هذا المذهب صنو المثالية فى تعليق الوجود على الانسان المدرك ، فهو لا يقبل — مثلا — من البراجماتية أن تقول — والقول هنا لوليم چيمس — ان معرفتنا تخلق الواقع[2] ، على اعتبار أن الواقعة المعينة لا تعنى الا ما استخدمها به استخداما يحقق صالحى ، لكن « پرى » لا يرضى عن مثل هذا الاتجاه الذى اذا سار فيه صاحبه الى آخر الشوط ، انتهى به الأمر الى نسبية مطلقة لا تترك حقيقة واحدة ثابتة فى ذاتها ، فستتغير الحقائق العقلية بالنسبة لتغير الناس واختلاف مواقفهم وظروفهم — ولا يمانع « پرى » فى هذه النسبية[3] — وستتغير كذلك طبائع الوقائع الخارجية نفسها ، أى سيتغير الوجود الخارجى ، بتغير الأشخاص واختلاف أنظارهم

---

(١) Perry, Present Philosophical Tendencies : ص ١٣١ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢١٨ .

(٣) Joseph Blau, Men and Movements in American Philosophy. : ص ٢٨٥ .

وأفكارهم ومصالحهم ، وذلك ما لم يقبله « پرى » بحال من الأحوال .

الى هنا لم نقل شيئا عن « پرى » سوى ما وجهه من نقد الى المثالية والبراجماتية على السواء ، وكان مدار نقده لكلتيهما هو اصراره على أن يظل للشيء الخارجي وجوده المستقل عن معرفة الانسان اياه ، لكن لـ « پرى » رأيا ايجابيا الى جانب نقده السلبى ، ويبدأ « پرى » عرض مذهبه الايجابى هذا — كما هى العادة عند الكثرة الغالبة من فلاسفة العصور الحديثة — بالبحث فى نظرية المعرفة [1] ، ومنها يستطرد الى عرض مذهبه الواقعى الجديد ، وما مشكلة المعرفة — فى رأيه — الا تحديد « العلاقة بين عقل ما وبين ذلك الذى يتصل بذلك العقل على أنه موضوع معرفته » [2] فأول ما نلاحظه بين طرفى العلاقة — أى بين العقل العارف من ناحية والشيء المعروف من ناحية أخرى ، بين العقل والشيء المتصل بالعقل — هو أن « العقل » عامل فى كل منهما ، واذن فخير سبيل نسلكه فى تحليل الموقف الذى نحن بصدد تحليله ، هو أن نبدأ بمعرفة ماذا عسى أن يكون المقصود بهذا العامل — الذى هو العقل — المشترك بين الطرفين

---

(١) Joseph Blau, Men and Movements in American Philosophy. ص ٢٨٥ .

(٢) Perry, Present Philosophical Tendencies : ص ٢٧٣ .

المرتبطين أحدهما بالآخر فى حالة المعرفة ، لأننا لو حددنا المعنى المقصود « بالعقل » ثم طرحنا هذا المعنى من الطرفين ، تبقى لدينا الطرف الخارجى — طرف الشىء المعروف — مطروحا منه عامل العقل ، فيكون لدينا بذلك حقيقة الشىء الخارجى مستقلا عن علاقة العقل به أثناء عملية الادراك .

ولمعرفة « العقل » طريقتان تقليديتان ، كان يلجأ الباحث الى احداهما أو الى كليهما حسب وجهة نظره ، فاما أن تستبطن نفسك وتلاحظها من داخل لترى ماذا هناك مما نسميه عقلا — وعندئذ تكون الملاحظة ذاتية خاصة مقصورة على صاحبها وحده — واما أن تنظر الى الطبيعة أو الى الناس من خارج كيف يسلكون فرادى أو مجتمعين ، فاذا ما شاهدنا الطبيعة كيف يطرد سيرها ، والناس كيف يتصرفون على نمط معين هو الذى نسميه تصرفا عاقلا ، كان لنا بذلك معنى « للعقل » كما يشاهد من الخارج الظاهر ، وعندئذ تكون المشاهدة موضوعية عامة يشترك فيها كل من أراد ، وواضح أن هاتين الطريقتين فى البحث عن « العقل » لا تؤديان الى نتيجة واحدة فى كلتا الحالتين ، لأن ما يمكن مشاهدته فى الداخل بالتأمل الباطنى شىء يختلف كل الاختلاف عما يمكن مشاهدته فى الخارج بالملاحظة الخارجية ، حتى لترى من المفكرين من ينكر على هذه المشاهدات الخارجية الظاهرة فى حركات الطبيعة وسلوك الانسان ، أن تكون هى نفسها « العقل » ، بل هى « ظواهر » تدل على عقل كامن فى

الباطن ، وهو الذى يعبر عن نفسه بهذه « الظواهر » والرأى الذى يتقدم به « پرى » فى هذا هو اعتبار الجانبين معـا ، وفى وقت واحد ، « عقلا » وعندئذ يكون العقل ذا جانبين ، تنظر اليه من جانبه الباطن فاذا هو هذا الذى تدركه فى نفسك وأنت تتأملها ، وتنظر اليه من جانبه الظاهر فاذا هو هذا السلوك الذى نراه ، شأنه فى ذلك شأن الدرع المحدب من جانب والمقعر من جانب آخر ، دون أن يكون معنى اختلاف الجانبين أن الدرع درعان ، انما هو درع واحد ذو مظهرين ، واذن فلا الذى نلاحظه فى بواطن أنفسنا اذ نحن نفكر هو العقل كله ، ولا الذى نلاحظه خارج أنفسنا من نتيجة التفكير هو العقل كله ، بل العقل هو هذا وذاك معا ، وتستطيع بادئا من أحد الطرفين أن تستدل الآخـر ، فمن مكنون العقل تعرف ما السلوك الذى ينتج ، ومن الناتج السلوكى تعرف ماذا كان فى مكنون العقل من مضمون ، وليس الطرفان بمختلف أحدهما عن الآخر من حيث العنصرية كما كان الظن قديما ، بل ما فى الداخل وما فى الخارج يتألفان من عناصر بعينها ، اختلف ترتيبها فى كلتا الحالتين ، كانت مرتبة على نحو فكانت عقلا من الداخل ، ثم كانت مرتبة على نحو آخر فكانت عقلا من الخارج ، وأما عناصر التكوين نفسها فمحايدة ، لا هى عقلية خالصة ولا طبيعية خالصة [1] .

(١) منشىء فكرة المحايدة فى العناصر المكونة للعقل والمادة معا هو وليم جيمس فى مقالته « هل للوعى وجود ؟ » فارجع إلى ما قلناه عنه فى الفصل السابق .

ولما كان الناس على اختلاف فيما بينهم من حيث اهتمامهم كان كل منهم مسوقا بميله الخاص الى ناحية معينة من بيئته فترى أحدهم مشـــغوفا بما لا يطرأ على زميـــله ببال ، وفى مقدور الباحث دائما أن يلاحظ الى أى ناحية من البيئة يتجه فرد معين باهتماماته ورغباته ، ومنها يسير مستدلا ماذا يكون فى باطن نفسه من تفكير ، على أنه مهما اختلف الناس فى ألوان نشاطهم الفكرى ، فهم على كل حال أفراد من نوع واحد هو النوع البشرى ، والنوع البشرى — كسائر أنواع الأحياء الأخرى — تريد له الحياة أن يبقى ، ولذلك زودته بما يعينه على البقاء ، فهذه الاهتمامات المختلفة والرغبات المتباينة عند الأفراد ، انما تلتقى جميعا فى أرومة واحدة ، هى حفظ بقاء النوع ، ثم تتفرع فروعا يقابل كل منها طبيعة فى الفرد الواحد أن يحفظ ذاته وبقاءه ، أريد أن أقول ان كل فرد من الناس — بما يبديه من أوجه النشاط — يستهدف غرضين فى آن واحد ، حفظ بقائه هو ، وحفظ بقاء النوع الذى هو أحد أفراده ، فلو جمعت هـــذه الرغبات الى الوسائل التى تتخذ لتحقيقها كان لك بذلك ما نسميه «عقلا» فعقل الفرد الواحد هو ميوله ورغباته واهتماماته — وكلها فى النهاية يرمى الى حفظ بقائه وبقاء نوعه — مضافاً اليها الوسائل التى تحققها ، ولما كان محالا أن تفصل بين النشاط العقلى وبين الشىء الذى هو موضوع ذلك النشاط ، كان ذلك الشىء جزءا من العقل حين يكون موضوعا لنشاط

العقل — وعندئذ يكون « فكرة » — لكن هذا الشيء نفسه لا تستنفد وجوده هذه العلاقة وحدها ، اذ قد يكون بينه وبين شيء آخر علاقة أخرى ، واذن فلابد من الاعتراف له بوجود مستقل عن كونه موضوعا لمعرفة عقلية فى لحظة معينة وبعبارة أخرى فان الشيء الواحد المعين قد يكون « فكرة » آنا ، وشيئا ماديا آنا آخر ، بل هو فى اللحظة الواحدة المعينة قد يكون « فكرة » بالنسبة الى العقل الذى يدركه ، و « شيئا » بالنسبة الى أشياء أخرى بينه وبينها ضروب أخرى من العلاقات .

على هذا الاعتبار تكون « المعرفة » علاقة قائمة بين العقل والشيء ، وذلك هو نفسه الأساس الذى يقيم عليه « پرى » نظريته فى القيم [1] — القيم الخلقية والجمالية — فقيمة الشيء هى فى علاقته بفرد معين ، وقوامها قدرة الشيء على حفز الانسان على نحو ما ، وقد تكون القيمة موجبة أو سالبة فهى موجبة لو كان للشيء قدرة جاذبة ، وهى سالبة اذا كان فيه ما ينفر ، ولا تكون الجاذبية أو النفور دائما على صورة بعينها ، فللجاذبية صور مختلفات وكذلك للنفور ، على أن المجموعة الأولى تتفق فى عنصر مشترك ، وكذلك المجموعة الثانية ، واذن فلا يكمل وجود « القيمة » الا بوجود الطرفين معا : الشيء والشخص ،أى أن القيمة لا تكون فى الشيء

(١) راجع كتابه « نظرية عامة فى القيمة General Theory of Value »

وحده دون وجود الشخص الذى ينجذب اليه أو ينفر منه ، وكذلك لا تكون القيمة فى الذات وحدها دون وجود الشىء الذى يجذب أو ينفر ، على أن موضوعية القيمة وواقعيتها تزداد حين نعلم أنه ليس حتما على الشخص المعين أن يكون هو نفسه المنجذب الى الشىء أو النافر منه لكى يحكم لذلك الشىء بقيمته ، بل حسبه أن يعلم أن للشىء ذلك الأثر فى غيره من الناس ، وذلك كما تحكم على الرصاصة بأنها قاتلة دون أن تكون أنت قتيلها ، وهكذا يجعل « پرى » من القيمة وادراكها فى الأشياء ، ضربا من « المعرفة » كسائر ضروبها ، فيجعل لها جانبها الذاتى وجانبها الموضوعى بنفس المقدار الذى يجعله لهذين الجانبين فى حالات « المعرفة » ، فأنا « أعرف » ان للشىء الفلانى قيمة جمالية — مثلا — سواء جاءت هذه المعرفة عن طريق اتصال الشىء بذاتى ، أو اتصاله بشخص آخر ، وهكذا يصبح فى مقدورنا أن نعلم أن لشىء ما قيمة معينة بمجرد ملاحظة سلوك الآخرين ازاءه ، أى قبل أن نمارس نحن أنفسنا قيمته بالنسبة الى ذواتنا ، فمقياس « القيم » — اذن — عام وواقعى ، وليس هو بالذاتى الخاص .

٢ ـ الواقعية النقدية (١) :

بنفس الروح العلمية التى اجتمع بها الواقعيون الجدد ،

(١) Critical Realism

والتى تتلخص فى تعاونهم على موضوع البحث كما يتعاون العلماء فى المعمل ازاء مشكلة واحدة ، بدل أن ينفرد كل منهم ببنائه الفلسفى الخاص ، وفى أن يتناولوا المشكلات الجزئية واحدة بعد واحدة ، دون أن يشطح بهم الطموح الواهم — كما شطح بالفلاسفة الأقدمين — الى تناول الكون كله دفعة واحدة موضوعا لبحثهم ، كأنما ذلك فى حدود المستطاع ، أقول انه بنفس هذه الروح العلمية التى اجتمع بها أنصار الواقعية الجديدة ، اجتمعت جماعة أخرى من الواقعيين الذين رأوا فى عمل زملائهم شيئا من السذاجة فى التحليل ، حتى لقد نعتوهم بهذه الصفة — صفة السذاجة — فذهبت فى الكتابات الفلسفية مميزا لهذا النوع من الواقعية التى لا تمعن فى النقد والتمحيص اذا ما تعرضت لتحليل « المعرفة » ، وأما هذه الجماعة الجديدة فقد وصفت نفسها بأنها « نقدية » أى أنها أكثر دقة فى عملية التحليل .

تألفت هذه الجماعة من سبعة فلاسفة فى الولايات المتحدة [1] ، تعاونوا على البحث المشترك ، وخصوصا فى

---

(١) هم « ديورانت دريك Durant Drake » الأستاذ بكلية فسار ، و « آرثر لفجوى Arthur Lovejoy » الأستاذ بجامعة جونز هوبكنز ، و « جيمس برات James Pratt » الأستاذ بكلية وليامز و « آرثر روجرز Arthur Rogers » الأستاذ بجامعة ييل ، و « روى سلرز Roy Sellars » الأستاذ بجامعة ميشجان ، و « جورج سنتيانا Santayana » الذى كان من قبل أستاذاً بجامعة هارفارد ، و « ستروننج A.C. Strong » الذى كان من قبل أستاذاً لعلم النفس بجامعة كولمبيا .

الفترة الواقعة بين عامى ١٩١٦ — ١٩٢٠ ، وكزملائهم أعضاء « الواقعية الجديدة » فى تعاونهم على مؤلف مشترك ، أخرج هؤلاء أيضا مؤلفا اشتركوا فيه جميعا ، عنوانه « مقالات فى الواقعية النقدية » [١] ثم أضافوا الى هذا العنوان الرئيسى عنوانا فرعيا يعبر عن روح التعاون ، وهو « دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة » ، وقد كان الاتفاق بين هؤلاء — كما كان بين أولئك — منصبًا على موضوع البحث ووجهة النظر الأساسية ، لا على التفصيلات التى ذهب كل منهم فيها مذهبه الذى قد يختلف فيه مع بقية الزملاء ، فكان مما اتفقوا عليه جميعا أنه فى بعض حالات المعرفة يمكن التمييز بين الشىء المعروف وبين الحالة الشعورية التى تكون عندئذ وسيلة للشخص العارف فى معرفة ما يعرفه عن ذلك الشىء ، فلئن كانت « الواقعية الجديدة » قد تنكرت تنكرا تاما لكل انقسام بين العارف والمعروف فى حالة المعرفة ، وأصرت على أن تجعل الموقف كلا واحدا لا تمييز بين طرفيه ، فقد عادت « الواقعية النقدية » الى الاعتراف بهذه الثنائية التى يمكن التمييز فيها بين الشخص العارف من ناحية والشىء المعروف من ناحية أخرى ، لكنها اذ اعترفت بامكان هذا التمييز ، حرصت ألا تجعل الشخص العارف منحصرا فى معرفته وفى

---

(١) Essays in Critical Realism, a cooperative study of the problem of Knowledge

حالته الشعورية بحيث يقال — كما تقول المثالية — ان كل ما يعرفه ذلك الشخص هو نفسه ، وألا سبيل أمامه الى معرفة ما فى العالم الخارجى من أشياء ، وذهبت الى أنه على الرغم من أن الانسان يتصل بالشىء الذى هو موضوع معرفته فى حالة معينة ، عن طريق حالته الشعورية — سواء كانت هذه الحالة الشعورية ادراكا حسيا أو ادراكا عقليا أو تذكرا لادراك ماض — الا أن هذه الحالة الشعورية المتوسطة بين الطرفين لا تحجب العقل العارف وراء ستار ، بل انه ليتصل بالشىء الخارجى ذاته ، ومعنى ذلك هو القول بأن الشىء المعروف موجود فى الخارج ، وتجىء معرفتى اياه فتبصرنى بهذا الوجود ، دون أن تكون معرفتى هذه هى الخالقة له المنشئة لوجوده ، بل هو موجود وجودا مستقلا سواء صادفه الشخص المدرك أو لم يصادفه ، أضف الى هذا أن ما أعرفه عن الشىء حين أعرفه انما هو كل حقيقة الشىء ، وليس الأمر هنا — كما ذهب « كانت » — مقصورا على ادراك الظواهر وحدها ، دون الجوهر ، أو ما أسماه « كانت » « الشىء فى ذاته » ، المعرفة الانسانية اذا ما ألمت بشىء ألمت به كله ظاهره وخافيه ، ولا تفرقة بين ما هو عرض وما هو جوهـــر .

وعملية المعرفة فى كل حالاتها تبدأ عند بداية معينة ، دون أن تكون هذه البداية نفسها جزءا من العملية المعرفية ،

كما يبدأ حل المشكلة بوجود مشكلة دون أن تكون المشكلة نفسها جزءا من الحل ، وهذه البداية هى ما اصطلح الواقعيون النقديون على تسميته « بالمعطىَ » [1] وهاهنا نصل الى صميم المذهب الواقعى النقدى ، وهو التمييز بين الشىء المعروف وبين « المعطى » الذى يبعثه ذلك الشىء الى الانسان فتبدأ به عملية المعرفة ، هذا « المعطى » هو بطبيعة الحال حلقة شعورية وسطى تقع بين الشىء من ناحية ومعرفة الشخص له من ناحية أخرى ، خذ مثلا ادراكى لهذا المصباح القائم أمامى ، كيف أدركه ؟ يأتينى منه انطباع على عينى ، وهذا هو « المعطى » ، وعندئذ أبدأ فى « تفسير » ذلك الانطباع بأنه مصباح ، فالمعطى نفسه ليس جزءا من عملية التفسير ، كلا ولا هو المصباح القائم فى الخارج ، انما هو حلقة الاتصال بينى وبين الخارج ، وهنا أجد مواضع النقص فى تحليل « الواقعيين الجدد » أو « الواقعيين السذج » — كما أطلق عليهم زملاؤهم النقديون — لأنهم قالوا ان الانسان حين يدرك شيئا انما يتصل به مباشرة بلا وساطة كائنة ما كانت ، كأنما المصباح الذى أدركه الآن يدخل فى رأسى بأكمله ، مع أن الأمر يصبح — بعد التحليل — واضحا وهو أن ما أدركه عن المصباح صورة تصوره وتمثله ، أو هو « المعطى » أو « المعطيات » التى يعطيها اياى المصباح فتكون عندى نقطة ابتداء لعملية معرفتى له .

(١) Datum وجمعها Data ، وترجمة الجمع هى « معطيات » .

فمن رأى الواقعيين النقديين أنه لابد من التمييز فى عملية المعرفة بين « المعطيات » التى هى « حاضرات » فى العقل ، وبين « الأشياء » التى ليست بحاضرة فى العقل الا عن طريق الانابة أو التمثيل ، اذ ينوب عنها « معطياتها » ، لكن هذا معناه اعتراف ببعض جوانب المذهب المثالى ، لأنه اعتراف بأننا فى حالة المعرفة نجاوز حدود الخبرة المباشرة ، لأن الخبرة المباشرة هى معطيات ، ثم نجاوزها الى ما ليس فيها ، لنقول ان وراءها حقائق هى الأشياء الخارجية ، لا ، بل انا لنذهب الى ما هو أبعد من ذلك فى التجاوز لحدود خبراتنا المباشرة اذا ما تعرضنا لأى تفكير علمى من شأنه أن يصوغ القوانين العامة ، فليس ما نخبره من الأشياء « قوانين عامة » ، ان كل ما نخبره هو خبرة جزئية فى لحظة جزئية هى اللحظة الحاضرة ، فاذا توقعت ما سيحدث فى المستقبل فى ظروف معينة ، وكذلك اذا تذكرت ما قد حدث فى الماضى ، فأنا فى كلتا الحالتين لا ألتزم حدود خبرتى الجزئية المرتهنة باللحظة الجزئية الحاضرة ، بل أجاوزها الى ما ليس منها .

ومع ذلك فهم لا يودون أن يخلطوا بين أنفسهم وبين المثاليين ، لأنهم واقعيون يعترفون بوجود العالم الخارجى مستقلا عن عقل الانسان وأفكاره ، ولا يوافقون على تفرقة المثاليين — وبصفة خاصة عمانوئيل كانت — بين الشىء من حيث ظواهره المدركة ، والشىء فى ذاته الذى هو مستحيل

على الادراك ، لا يوافقون على هذه التفرقة ويجعلون كل شيء جزءا من هذه الطبيعة : العقول المدركة والأشياء المدركة على السواء ، وبالتالى ليس هنالك ما يصح أن يقال عنه انه وراء الطبيعة أو فوقها أو مفارق لها بأى وجه من الوجوه .

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الواقعيين النقديين — أو بعضهم على الأقل — من « الطبيعيين » الذين جعلوا محور تفكيرهم هو المبدأ القائل بأن قاموس الطبيعة محيط بكل شيء ، وعلى رأس هؤلاء « چورچ سنتيانا » — لكنى أوثر أن أفرد للحديث عن هذا الجانب فصلا خاصا ، هو الفصل التالى ، لأهمية الفكرة فى الفلسفة الأمريكية المعاصرة.