الفصل الثامن

تيارات أخرى معاصرة

- الوضعية المنطقية :

سميت هذه الحركة الفلسفية المعاصرة بهذا الاسم لأن أنصارها « وضعيون » بمعنى أنهم — كالعلماء — يريدون للانسان أن يقف بفكره عند الحدود التى يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبرته ، وأن يثبت صدق أقواله اثباتا يستند الى الملاحظة الحسية ، واذن فلا يجوز له أن يجاوز بشطحاته التأملية هذه الحدود ، بحيث يزعم ما ليس فى وسعه أن يستند فيه الى الخبرة الحسية ، والى هنا لا جديد فى هذه الحركة ، لأن « الوضعية » بهذا المعنى بدأت بصورة جادة منذ « كانت » و « أوجست كونت » اللذين كان من رأيهما كذلك ألا يعدو الانسان — اذا ما تحدث عن العالم وما فيه — ظواهر الأشياء كما تقع له فى خبرته ، لكن هذين الفيلسوفين كليهما قد ظن أن وراء تلك الظواهر المشاهدة حقائق ليس فى وسع الانسان أن يدركها بأدواته الحسية ، فكأنهما أرادا أن يقولا ان قدرة

الانسان على معرفة الكون محـدودة ، وانه لو كان مركبا على نحو آخر لجاز أن يكون فى مستطاعه ادراك ذلك الجانب الغيبى الذى يجاوز عالم الحس والشهادة ، أما هؤلاء « الوضعيون المنطقيون » فيذهبون الى غير هذا ، اذ يعتقدون أن الأمر هنا ليس عجزا من الانسان كما هو الآن ، بل ان استحالة الحديث عن تلك الحقائق المزعومة وراء عالم الحس استحالة « منطقية » بمعنى أن كل عبارة يقولها قائل عن تلك الحقائق الغيبية المزعومة ، لو حللناها ، وجدناها فارغة من المعنى ، لأنها استخدمت ألفاظ اللغة فى غير ما وجدت له تلك الألفاظ ، فكأنما المشـكلات الفلسفية كلها ، تلك المشكلات التى قيل عنها انها مستعصية على الحل لعجز فى قدرة الانسان الفكرية ، ان هى فى حقيقة الأمر الا « أشباه مشكلات » وليست بالمشكلات الحقيقية ، هى « أشـباه مشكلات » لأنها تضع المشكلة المزعومة على هيئة سؤال يتطلب الجواب ، فاذا لم نجد للسؤال جوابا ، قلنا انه سؤال عسير ، فوق مقدور الانسان أن يجيب عنه ، مع أن الأمر كله لا يزيد على خلط فى استخدام العبارات اللغوية خلطا يوهم بأن السؤال المطروح سؤال كهذه الأسئلة التى يلقيها العلماء على أنفسهم ، والتحليل المنطقى لأمثال هذه الأسئلة كفيل أن يفضح مواضع هذا الخلط ، وهو بالتالى كفيل أن يمحو هذه المشكلات المزعومة من قائمة التفكير الجاد المنتج ،

ولهذا كانت الفلسفة عند الوضعيين المنطقيين تحليلا صرفا ، لا تقول من عندها شيئا ، بل تترك للعلماء حق الحديث عن العالم بما لهم من أدوات الملاحظة والتجارب العلمية ، وعلى الفيلسوف واجب واحد ، هو أن يحلل العبارات اللغوية التى يستخدمها هؤلاء العلماء — أو غيرهم — تحليلا يقوم على منطق اللغة ذاتها ، وبذلك يفرقون بين ما يجوز قوله وما لا يجوز [1] .

ولعله من الخير أن نذكر فى ايجاز كيف نشأت هـذه الجماعة من الفلاسفة المعاصرين ، لأن نشأتها تلقى ضوءا قويا على اتجاهها ، فقد نشأت أول أمرها فى ڤينا عاصمة النمسا ، ولذلك أطلق على أنصارها الأولين اسم « جماعة ڤينا » ولا يزال هذا الاسم دالا على أنصار الحركة ، لأن كثيرين من هؤلاء الأنصار الأولين لا يزالون هم قادة الحركة فى الولايات المتحدة بنوع خاص ، كان فى جامعة ڤينا تقليد تراعيه وهو أن يكون البحث الفلسفى فيها مناصرا للفلسفة التجريبية ومنصرفا باهتمامه الى العلوم الطبيعية، وبدأ هذا التقليد فى تلك الجامعة منذ أن شغل « ارنست ماخ » [2] كرسى الأستاذية لفلسفة العلوم فى الفترة الواقعة بين سنة ١٨٩٥

(١) راجع للمؤلف الفصل الأول من كتابه « خرافة الميتافيزيقا » وفيه شرح للفكرة القائلة بأن عمل الفلسفة هو تحليل العبارات بصفة عامة والعبارات العلمية بنوع خاص .

(٢) Ernest Mach

وسنة ١٩٠١ ، فحدث سنة ١٩٢٢ أن أسندت الأستاذية فى هذا القسم من الجامعة الى « مورتس شليك » [١] الذى ولج ميدان الفلسفة من باب العلوم الطبيعية ، كسائر أسلافه لكنه تميز من هؤلاء الأسلاف بالمامه التام بالفلسفة ، وقد كان أسلافه لا يعرفونها معرفة الخبير ، وسرعان ما تكونت حول « شليك » جماعة من المشتغلين بالعلوم الطبيعية والرياضة ، والمهتمين فى الوقت نفسه بالدراسات الفلسفية ، نخص بالذكر منهم « وايزمان » [٢] و « نوراث » [٣] و « فايجل » [٤] و « كارناب » [٥] و « كرافت » [٦] و « كاوفمان » [٧] و « چيدل » [٨] .

كونت « جماعة ڤينا » حلقة فلسفية على النمط الحديث الذى يجعل البحث الفلسفى تعاونا كما هو الحال بين جماعة العلماء الذين يتعاونون على حل مشكلة بذاتها ، ولم يكن الأمر فيها أمر فلسفة من الطراز التقليدى الذى يتلقى فيه الأتباع آراء أستاذهم ، تعاونت هذه الجماعة على التحليل ، بحيث لم يكن رئيسهم « شليك » أبرز الأعضاء ، فكلهم ممن نبغ فى مجال العلوم الطبيعية أو الرياضة ، وكلهم قادر قدرة زميله ، فلا يبقى الا أن يدور بينهم البحث على تعاون ومساواة ، وقد كان «ڤتجشتاين»[٩] على اتصال بهم وان

---

(١) Moritz Schlick (٢) Waismann (٣) Neurath
(٤) Feigl (٥) Carnap (٦) Kraft
(٧) Kaufmann (٨) Goedel (٩) Wittgenstein

لم يشاركهم فى اجتماعاتهم ، فكان له فى توجيههم أعمق الأثر.

لبثت « جماعة ڤينا » فى ڤينا نفسها حينا ، وجعلت تزداد نشاطا باشتراك أعضائها فى المؤتمرات الفلسفية وباصدارها لمجلة خاصة بهم ؛ حتى حدث عام ١٩٣٨ أن ضمت النمسا الى ألمانيا وتلا ذلك من أحداث السياسة العالمية ما تلا ، فانحلت تلك الجماعة وتفرقت ، أما « وايزمان » و « نوراث » فقد ذهبا الى انجلترا ؛ وأما « فايجل » و « كاوفمان » و « چيدل » و « كارناب » فقد رحلوا الى الولايات المتحدة، أضف اليهم من قادة الوضعية المنطقية ممن لم يكونوا فى ڤينا نفسها ، ولكنهم رحلوا كذلك الى الولايات المتحدة بمناسبة الحرب العالمية الثانية « رايشنباخ » [1] و « ڤون ميزس » [2] — وهؤلاء وأولئك جميعا هم الآن على رأس حركة فلسفية عميقة نشيطة فى الولايات المتحدة ، قوامها التحليل الفلسفى للقضايا العلمية .

والوضعيون المنطقيون على اختلاف نزعاتهم يجمعون على نقط رئيسية أهمها أربع ،حتى ليجوز لنا أن نقول عن هذه الموضوعات الأربعة المشتركة بينهم انها أهم ما يشغل أنصار هذه الحركة اليوم فى الولايات المتحدة ، وقد ذكرنا من هذه النقط اثنتين : الأولى هى أن مهمة الفلسفة تحليل لما يقوله العلماء وما يقوله الناس فى حياتهم اليومية ، لا تفكير تأملى ينتهى بالفيلسوف الى نتائج معينة يصف بها الكون

---

(١) Reichenbach (٢) Von Mises

وما فيه ، والثانية هى نتيجة ترتبت على النقطة الأولى ، وهى حذف الميتافيزيقا من مجال الكلام المشروع ، لأن التحليل — تحليل عباراتها الرئيسية تحليلا منطقيا — قد بين أنها عبارات خالية من المعنى ، أى أنها ليست بذات مدلول حتى يصح وصفها بالصواب أو بالخطأ ، وأما النقطة الثالثة فهى اتفاقهم على نظرية « هيوم » فى تحليل السببية تحليلا يجعل العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ارتباط فى التجربة ، لا علاقة ضرورية عقلية ، أى أننا اذا شاهدنا فى تجاربنا شيئين « ا » و « ب » متصلين دائما ، حدث بينهما ارتباط فى أذهاننا بحيث اذا حدثت بعد ذلك « ا » توقعنا أن تحدث معها « ب » كما حدثت معها فى الخبرات السابقة ، لكن لا ضرورة هناك تقتضى حتما أن يتبع حدوث « ا » حدوث « ب » فالأمر كله احتمال وترجيح ، لا ضرورة ويقين — وبهذه النظرة تغير الرأى فى القوانين العلمية كلها ، اذ أصبحت هذه القوانين قائمة على درجة كبيرة من الاحتمال ، لا على أنها يقينية حتمية ، وبعبارة أخرى أصبح العلم الطبيعى قائما على نفس الأساس الذى يقوم عليه الاحصاء ، فان دل الاحصاء على أن ظاهرة معينة مرجحة الوقوع فى ظروف معينة ، كان ذلك قانونا علميا ، مع أنه لا يقين هناك ، اذ ما يدل الاحصاء على أنه يقع غالبا ، قد يحدث أحيانا ألا يقع .

وهنا ننتقل الى النقطة الرابعة والأخيرة مما يتفق عليه الوضعيون المنطقيون جميعا ، وهى أن قضايا الرياضة —

وكذلك قضايا المنطق الصورى — تحصيلات حاصل لا تضيف عن العالم الخارجى علما جديدا ، فالقضيةالرياضية مثل قولنا ٢ + ٢ = ٤ ان هى الا تكرار لحقيقة واحدة برمزين مختلفين ، فالرياضة معادلات ، والمعادلة معناها أن جانبيها متساويان ، أى أن ما عبرنا عنه برمز معين فى ناحية ، نعبر عنه هو نفسه برمز آخر فى ناحية أخرى ، ومن ثم قيل ان قضايا الرياضة كلها تحليلية ، أو تكرارية ، واذن فهى تحصيل حاصل ، اذ أنى أحصل فى الشطر الثانى من المعادلة نفس الشيء الذى حصلته فى الشطر الأول منها ، ولا يغير الموقف أن يكون ما حصلته فى الشطر الأول مرموزا له برمز معين ، وأن ما حصلته فى الشطر الثانى مرموز له برمز آخر ، لكنه يساويه — تلك نتيجة خطيرة انتهت اليها تحليلات الوضعية المنطقية ، لأنها تفسر يقين الرياضة ، فالرياضة يقينية لأنها لا تقول شيئا ، وعلى عكس ذلك العلوم الطبيعية ، فقوانينها احتمالية لأنها تتعرض لوصف العالم الواقع ، ومن ثم جاز أن تتعرض للخطأ فى وصفها .

٢ ـ عودة الى « عمود الفلسفة » [1] .

لعلك قد لاحظت فى معظم الاتجاهات الحديثة والمعاصرة

---

(١) استعير هذا التعبير من تاريخ الأدب العربى ، حين قامت حركة تدعو إلى التزام التقاليد فى الشعر العربى ، وأطلقت على هذه التقاليد عبارة «عمود الشعر» — فكذلك ترى الآن فى الولايات المتحدة حركة فلسفية تنادى إلى التزام مايسمونه =

محاولات للخروج على الطريق التى ألفته الفلسفة طوال القرون : البراجماتيون ، والواقعيون ، والطبيعيون ، والوضعيون المنطقيون ، وغير هؤلاء وأولئك يحاولون ألا يتقيدوا بمألوف التقاليد الفلسفية فى وجهة النظر ، فكان من الطبيعى أن يقوم فيلسوف أو فلاسفة ليصدوا هذا التيار الجارف نحو التجديد ، وليناديوا بالعودة الى السبيل التى سارت عليها الفلسفة عصورا طوالا ، كأنما يريدون أن يقولوا : ماذا يعيب القديم حتى نندفع بكل هذا التهور نحو الجديد ؟ ان « التقاليد العظيمة » التى سادت الفلسفة « منذ أفلاطون الى هيجل » لجديرة بالرعاية والتقدير .

ولم يكن هؤلاء الداعون الى الأخذ بوجهة النظر التقليدية فى الفلسفة على رأى واحد فى كل التفصيلات ، بل هم لا يجتمعون معا الا على هذه الدعوة ، ثم بعد ذلك يفترقون فلكل سبيله ولكل مذهبه ، وهم اذ يجتمعون على الدعوة الى الأخذ بالنظرة التقليدية فانما يعنون على وجه التخصيص تلك النظرة التى تحاول أن ترى للكون معنى مفهوما ، ان الفلاسفة على مر التاريخ لم يتفقوا على مذهب بعينه حتى يقال ان الأجدر بنا أن نعود الى الأخذ بذلك المذهب ، لكنهم كانوا — مع اختلاف مذاهبهم — يحاولون تفسير الكون

= « بالتقليد العظيم » The Great Tradition ، ذلك التقليد الذى امتد — على حد تعبيرهم — من أفلاطون إلى هيجل ، فهى — إذن — حركة تدعو إلى التزام « عمود الفلسفة » كما عرفته القرون السالفة .

تفسيرا يخرجه من الفوضى والخبط العشوائى ، ويجعله مكانا معقولا يستحق أن يكون مسكنا للانسان ، وأن يكون من صنعة الله الذى لم يرد بخلقه أن يسير على غير هدى ، وفى ذلك يقول « ولبر ايربن » [1] — الذى سنحدثك عنه فى هذا القسم لنتخذ منه مثلا لهؤلاء الداعين الى الأخذ بالتقاليد الفلسفية القديمة المجيدة — يقول : « انه منذ أفلاطون حتى هيجل ، كان طابع الفلسفة التى ما انفكت قائمة على مر السنين ، هو فكرة معقولية العالم ، وهى معقولية ترتد الى ما وراء عالم الحس والظاهر » [2] .

أحس « ايربن » بأن العالم ذو معنى ومغزى ، وأن له هدفا معقولا مقصودا ، لكنه تلفت حوله فرأى ضروبا من العلم وألوانا من الدراسات كلها يدور حول محور واحد ، وهو أن العالم مجموعة من الظواهر تأتلف أو تختلف ، دون أن يكون وراءها معنى أو أمامها هدف ، حتى الذات الانسانية قد تفككت — على يدى علم النفس الحديث — حالات يعقب بعضها بعضا ، واذا كان هذا هو الشأن فى الطبيعة وفى الانسان ، فأين تكون « القيمة » فى هذا الوجود ؟ ان كان كل ما هنالك ظواهر تحس بالبصر أو بالسمع أو بغيرهما من الحواس ، اذن فلا وجود «للقيم»

---

(١) Wilbur M. Urban

(٢) Urban, The Intelligible World : ص ١ .

لأن « القيم » — قيم الأخلاق والجمال — ليست من نوع الظواهر التى تحس ، وبغير « القيمة » لا يكون لأى شىء معنى مفهوم ، يقول « ايربن » : « ان عالم الواقع كما نحياه وكما نعرفه ، لا يصبح عالمنا الا اذا صيغت خبراتنا عنه فى مقولات القيمة ، اننا نوجه أنفسنا فى العالم على هدى من علاقة « فوق » و « تحت » ، و « يمين » و « شمال » ، و « أكثر » و « أقل » ، لكننا كذلك نوجه أنفسنا — الى جانب تلك العلاقات — بعلاقات ليست دونها خطرا ، وهى علاقات « أعلى » و « أدنى » و « أفضل » و « أسوأ » [1] .

لقد كان « كانت » قد فرق بين العقل والأخلاق من حيث أصل الادراك وطبيعته ، اذ قال اننا اذ ندرك ظواهر الطبيعة ادراكا معقولا مفهوما ، فانما نصوغ مدركاتنا الحسية فى قوالب — أو مقولات — فطرية فى عقولنا ، وبهذا وحده تكتسب معناها ، فلولا هـذه المقولات التى هى جـزء من طبائعنا ، لجاءتنا الاحساسات من العالم الخارجى أشتاتا مهوشة ، لكننا بتلك المقولات نصوغ الأشتات فى تماسك ووحدة ، ونخلق من الهائش اتساقا ومعنى ، لكنه لم يمد هذا الأساس ليشمل عالم القيم أيضا ، فليس لدينا — بناء على وجهة نظره — مقولات فطرية ندرك بها ما فى الأشياء من قيم ، بعبارة أخرى ليس « العقل الخالص » أو العقل

(١) المرجع السابق ص : ٣٦٢ .

النظرى هو المنوط بادراك القيم ، انما نضطر الى هـذا الادراك اضطرارا بحكم أوضاع الحياة العملية ، أى أنه اذا كان ادراك الطبيعة من شأن « العقل النظرى » ، فادراك القيم من شأن « العقل العملى » — ويحلل « ايربن » وجهة النظر الكانتية هذه ، لينتهى الى ازالة التفرقة التى أقامها « كانت » بين العالمين : عالم الطبيعة وعالم القيم ، ويجعلهما معا معتمدين فى ادراكهما على مقـولات فطرية فى طبيعة الانسان ، اذ يجعلهما معا داخلين فى نطاق العقل النظرى ، أو العقل الخالص ، فهو الذى يدرك « الشىء » كما يدرك « القيمة » على حد سواء ، هو الذى يدرك الزهرة ويدرك جمالها فى آن معا ، وهو الذى يدرك الاحسان ويدرك ما فيه من فضيلة فى وقت واحد ، فالشىء وما له من قيمة جانبان متصلان لا ينفصلان فى عملية الادراك ، والأداة التى بها ندرك أحد الجانبين ، هى نفسها الأداة التى ندرك بهـا الجانب الآخر .

و « القيمة » التى يدافع عن وجودها « ايربن » قيمة مطلقة ، أعنى أن وجودها لا يتوقف على صالح الانسان ، انها ليست هناك بالنسبة الى الانسان وحده ، أو بالنسبة لفريق من الناس هنا أو هناك ، فى هذا العصر أو ذاك ، بل قيمة العالم موجودة فيه ، لذلك لم يوافق ، بل لم يفهم دعوى البراجماتيين والتطوريين حين زعموا أن قيم الأشياء

انما تكون بالنسبة لنفع تلك الأشياء وأهميتها فى حياة الانسان ، وعلى هذه الدعوى يرد « ايربن » ردا مفحما اذ يقول : ان فى هذا الكلام مغالطة الدور ، لأنه كلام يجعل النتيجة سببا ثم يجعل السبب نتيجة ، اذ لماذا يكون لما ينفع الحياة قيمة ؟ هكذا نسأل البراجماتيين وأنصار التطور البيولوجى ، ولا أحسبهم الا مجيبين الجواب الأوحد الذى لا جواب سواه ، وهو : لأن للحياة قيمة .. اذن فقد افترضنا منذ البداية وجود « القيمة » أى أنها كانت هى « المبدأ » الذى على أساسه يحكم بعد ذلك على مختلف الأشياء بالصواب أو بالخطأ ، فما يخدم تلك « القيمة » الأولية — قيمة الحياة لذاتها — هو الصواب ، وما لا يخدمها هو الباطل ، وهكذا اذ يجعل البراجماتيون وأصحاب التطور القيمة نسبية ، يكونون فى الوقت نفسه قد افترضوا افتراضا سابقا بوجودها وجودا مطلقا .

ويسوقه هذا الى البحث فى نظرية المعرفة من أساسها ، ليرى هل يمكن أن ينفصل الحق والباطل فى معارفنا عن معيار قيمى ، وما هو الا أن ينتهى الى نظرية ميتافيزيقية عرف بها بين الفلاسفة المعاصرين ، ومؤداها أن تحليل المعرفة مؤد حتما الى التوفيق بين المثالية والواقعية ، لأن أصولها تمتد الى ما وراء نقطة الاختلاف بين هذين المذهبين ، ذلك أن تحليل المعرفة لابد أن يؤدى فى النهاية الى أن ثمة ذواتا

شاعرة على صلة بعضها ببعض لتنتقل الذات الواحدة الى الذات الأخرى ما تعرفه ، لكن هذا التبادل فى المعرفة هو فى ذاته تبادل فى القيم أيضا ، لأن المعرفة لا تكون صوابا الا اذا كان فى صوابها قيمة ، ولكى يتفق اثنان يتبادلان المعرفة على صواب ما ، فلابد بالتالى أن يكونا متفقين على القيمة التى هى أساس ذلك الصواب — هذا الأساس لتبادل المعرفة بين الناس قائم سواء كان المتبادلان للمعرفة من أنصار الواقعية أو أنصار المثالية أو خليطا من هؤلاء وأولئك ، واذن فالبحث فى نظرية المعرفة وردها الى أصولها الأولى ، سرعان ما يجاوز بنا حدود الاختلاف الناشب بين المثاليين والواقعيين ، ومن ثم اطلاقه على فلسفته اسم « ما وراء المثالية والواقعية » .

ورأيه فى المعرفة يتلخص فى هذه المبادىء الثلاثة الآتية : أولا — لا يمكن دراسة الفاعلية التى تحدث أثناء عملية المعرفة دراسة علمية ، لأن العلم ذاته ان هو الا ضرب من المعرفة التى تقتضى تلك الفاعلية ، فان كانت الفاعلية العقلية مفروضة كأساس أولى للمعرفة العلمية فكيف يمكن أن نخضع تلك الفاعلية نفسها للمعرفة العلمية ؟ ثانيا — لابد أن يكون موضوع المعرفة شيئا آخر غير التفكير نفسه ، أعنى أن التفكير نفسه يستحيل أن يكون موضوعا لمعرفة حقيقية ، لكننا اذا ما عرفنا شيئا وجب أن يكون هنالك سبيل لانتقال تلك المعرفة من عقل الى عقل ، وهذا الانتقال

محال بغير افتراض سابق وهو أن من يتبادلون المعرفة قد تم اتفاقهم على قيم معينة ، وثالثا — ان نظرية المعرفة تضرب بجذورها الأولى الى ما وراء نقط الاختلاف بين الواقعية والمثالية ، لأن كلا المذهبين قائم على أساس التبادل والتفاهم والاتفاق على القيم التى بغيرها لا يكون تفاهم ولا تبادل لفكر (١) .

على أن هذه النقطة الأخيرة بحاجة الى تفصيل ، لأنها — كما قلنا — قد أصبحت صفة مميزة لـ « ايربن » بين الفلاسفة المعاصرين ، وبخاصة بعد أن أخرج سنة ١٩٤٩ كتابه الذى جعل عنوانه « ما وراء الواقعية والمثالية » فماذا يعنى على وجه الدقة ؟ يريد أن يقول ان الصراع بين الواقعية والمثالية هو صراع بغير موجب ، وأن الفلسفة التقليدية الخالدة قد استطاعت أن تعلو على وجهتى النظر هاتين بنظرة تشملهما معا ، فليست الواقعية فى ذاتها أو المثالية فى ذاتها « معرفة » حتى يجوز أن يصطرع أنصار هذه مع أنصار تلك ، أعنى أنهما لا يختلفان على حقيقة بعينها أو واقعة بذاتها حتى يمكن فض ما بينهما من خلاف بأى من مناهج البحث ، فلا المنهج التجريبى ولا المنهج العقلى بقادر على أن يحسم موضع النزاع ، لأن موضع النزاع ليس هو مما يقع فى مجال الخبرة حتى ينحسم بالمنهج التجريبى ، ولا هو

---

(١) Blau, Joseph, Men and Movements in American Philosophy. : ص ٣٠٨ .

مما يقع فى مجال التفكير العقلى — كالرياضة مثلا — حتى ينحسم بمنهج ذلك التفكير .

واذن ففيم يختلف هذان المذهبان ؟ الحق أن كلا منهما هو طريقة للنظر الى « المعرفة » وقد ينظر الى الأمر الواحد بعدة طرق مختلفة ، على ألا تكون تلك الطرق متناقضة بعضها مع بعض ، وان صح أن يكون هناك اختلاف حقيقى فهو ذلك الذى يقع بين الواقعية والمثالية كليهما من جهة وبين المذاهب الطبيعية من جهة أخرى ، لأن هذه الأخيرة — على خلاف ذينك المذهبين — لا تعترف بشىء اسمه « المعرفة » بصفة عامة شاملة ، انما الأمر عندها ينحل الى « معارف » جزئية أو معلومات ، ومن مجموعة هاته المعارف أو المعلومات تتكون « المعرفة » — أما ذانك المذهبان — الواقعية والمثالية على السواء — فهما على العرف التقليدى فى الفلسفة يعتقدان بأن « المعرفة » بصفة عامة موضوع للتفكير ، وهو مختلف عن المعارف المتفرقة ، ثم هما بعد ذلك يبحثان فى : كيف أمكن تحصيلها وما مصدرها وما حدودها الى آخر هذه المباحث التى شغلت الفلاسفة فى العصر الحديث بصفة خاصة ، بعبارة أخرى ، الواقعية والمثالية كلاهما يعلو على المعارف الجزئية التى تراها متمثلة فى قضايا العلوم المختلفة وقوانينها ، هما يعلوان على هذه المعارف الجزئية لينظرا الى « المعرفة » باعتبارها حقيقة

مجردة غير هذه الحقائق المفردة المتعينة التى تقول كل منها شيئا بعينه عن عالم الطبيعة أو عالم العقل ، واذن فلا اختلاف بينهما من حيث الأساس ، وان اختلفا فى التقدير ، كلاهما يذهب الى أن الانسان « يجب » أن يعرف [1] ، وهما بتقرير هذا « الوجوب » انما يجعلان للمعرفة « قيمة خلقية » تكون قائمة قبل أن يبدأ الانسان فى تحصيل معارفه الجزئية المتفرقة ، انه يبدأ فى هذا التحصيل صادرا عن « وجوب » ، أى صادرا عن « قيمة » فهاهنا يتفق المذهبان ، هما متفقان على المبدأ القيمى الأولى قبل أن يفترقا مذهبين : واقعية فى ناحية ومثالية فى ناحية أخرى ، ومن ثم كانت تسمية « ايربن » لكتابه « ما وراء الواقعية والمثالية » .

---

(١) Blau, Joseph, Men and Movements in American Philosophy. ص ٢١٠ .

مراجـــع

مراجع عامة

ADAMS, G.P., and Montague, W.P., Contemporary American Philosophy.

BALW, Joseph, Men and Movements in American Philosophy.

TOWNSEND, H.G., Philosophical Ideas in the United States.

مراجع خاصة مرتبة حسب فصول الكتاب

KOCH, A., and Peden, W., The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson.

CLARK, H.H., Thoman Paine.

* * *

RUSK, R.L., Life of Ralph Walds Emerson.

KRUTCH, J.W., Henry David Thoreau.

THOREAU, Walden ; or Life in the Woods.

EMERSON, Essays.

وقد نقله الى العربية الأستاذ أمين مرسى قنديل

وقد نقل الأستاذ محمود محمود مختارات كثيرة من أهـــم مقالات امرسن ، بعنوان « مختارات من امرسن »

* * *

BOWNE, Borden Parker, Metaphysics.

ROYCE, Josiah, The Religious Aspects of Philosophy.

ROYCE, Josiah, The Spirit of Modern Philosophy.

,, ,, , The Conception of God.

ROYCE, Josiah, The World and the Individual.
„ „ , The Philosophy of Loyalty.

* * *

PEIRCE, Charles Sanders, Collected Papers (6 Vols.).
BUCHLER, Justus, Charles Peirce's Empiricism.

* * *

PERRY, Ralph Barton, The Thought and Character of William James.
JAMES, William, Pragmatism.
„ „ , The Will to Believe.
„ „ , A Pluralistic Universe.
„ „ , Essays in Radical Empiricism.
„ „ , Varieties of Religions Experience.
SCHILPP, Paul A., (editor) The Philosophy of John Dewey.
DEWEY, John, How to Think.
„ „ , School and Society.
„ „ , Human Nature and Conduct.
„ „ , Freedom and Culture.
وله ترجمة عربية بقلم الأستاذ أمين مرسى قنديل
„ „ , A Common Faith.
„ „ , Art as Experience.
„ „ , Ethics (with James Tufts).
„ „ , Experience and Nature.
„ „ , The Quest for Certainty.
„ „ , Logic.

* * *

MONTAGUE, W.P., The Ways of Things.
LOVEJOY, A.O., The Revolt Against Dualism.

PERRY, R.B., Present Philosophical Tendencies.
SELLAR S.R., W., Critical Realism.

* * *

SCHILPP, Paul A., (editor) The Philosophy of George Santayana.
SANTAYANA, G., Scepticism and Animal Faith.
,, , The Life of Reason.
,, , Realms of Being.
WHITEHEAD, A.N., Process and Reality.
,, , Adventures of Ideas.
,, , Science and the Modern World.

* * *

URBAN, W.M., The Intelligible World.
,, , Beyond Realism and Idealism.

openkandl.com