

حول بعض الاستعمالات الأمريكية لـ «هيفل»



ريتشارد رورتي
ترجمة: محمد جديدي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

مصدر المقال:

Richard Rorty, «Some American Uses of Hegel», in: W. Welsch, K. Vieweg (Hrsg.), Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht (München: Wilhelm Fink Verlag, 2003), p. p. 33- 46.

الملخص:

يناقش ريتشارد رورتي في هذا المقال الأثر الهيجلي في الفكر الفلسفي الأمريكي، أو كيف استقبلت أمريكا فلسفة هيغل في نهاية القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين من خلال أربعة فلاسفة هم: جوزيا رويس، وجون ديوي، ويلفريد سيلارز وروبرت براندوم. أهمية المقال تكمن ضمن هذه المقاربة الرورتية في تبين التأثير الذي مارسه فلسفة هيغل المثالية على الفلسفة الأمريكية من خلال النماذج الفلسفية المختلفة المختارة، وهي تشكل أطيافاً بارزة في سماء الفلسفة الأمريكية مع موازنة هذا التأثير في جوانبه السلبية والإيجابية. وإذا كان رويس قد تلقى فكر هيغل عبر وسائط إنجليزية وألمانية وحتى أمريكية، وظلّ وفيّاً للمثالية الهيجلية بما قدّمه من نسخة أمريكية عن مثالية مسندة بدعائم المنطق تبعاً لنصيحة بيرس، فإنّ ديوي لم يظلّ على قناعاته بفلسفة هيغل في بداية منحاه الفكري، بل إنّه لم يستمر على هذه القناعة قبل بداية القرن العشرين لمّا تحول إلى البراغماتية، وصار أحد روادها، ومع ذلك بقيت عناصر هيغلية ماثلة في فلسفته الوسيطة حتى تخليه عن هيغل، يكفي أن نستحضر تاريخانية هذا الأخير التي زوجه ديوي بتطورية داروين فطبعن هيغل كما أمثل داروين في توحيد جعل الاثنين أقرب إلى تقبل الاثنين أمريكياً.

أمّا سيلارز وبراندوم وعلى الرغم من كونهما ينحدران من آراء تتبع الفلسفة التحليلية إلا أنّهما قدّما قراءتين لهيغل مكّنت من تحيين هيغل وجعله مستساغاً تبعاً لتطور الدرس والبحث الفلسفيين، وخاصة مع درس المنعطف اللغوي حيث كان بحث سيلارز: النزعة الإمبريقية وفلسفة الذهن صيغة لغوية لجزء من نص هيغل فينومينولوجيا الروح، وذلك ما فعله أيضاً فتغنشتاين. يقول رورتي: وكلاهما ساعدانا، على فكرة هيغل في اجتماعية العقل. وأمّا براندوم فقد تمثّل إسهامه الكبير في فهم فلسفة هيغل وفي إدراك الحقيقي فيها، أو إن شئنا ما هو حي فيها، وأنّ الفكرة التي تعتمد ما مثالية هيغل لا تشبهها إلا فكرة وفقاً لقول بركلي.

ويسعى رورتي في نصه هذا أخيراً إلى جذب هيغل نحو البراغماتية أكثر ممّا فعل مع كانط، ذلك أنّ الهيجلية إذا تخلصت من شوائبها المثالية فإنّها تقترب أكثر من البراغماتية، وخاصة في صيغتها الديويّة خلافاً للكانطية.

المقال:

لم يحظ هيغل بقراءة واسعة في الولايات المتحدة الأمريكية طيلة القرن المنصرم. [أي في القرن التاسع عشر] وبالتالي، فإنَّ هيغل في أمريكا قد لا يبدو موضوعاً واعداً. ومن الصحيح أنَّه قبل الأعمال الأخيرة لـ Pippin، وبينكار Pinkard وفورستر Forster، فإنَّ بلادي لم تنتج قطَّ تعليقات مهمة حول كتابات هيغل. ومع هذا، فإنَّ بعض الفلاسفة الأمريكيين من المصاف الأول فصلوا بعض خيوط الحزمة المعقدة لكتابات هيغل ليقوموا بنسجها ضمن مادة أفكارهم الخاصة.

لنكن متفائلين ونتخيل أنَّ مؤرخي سنة 2100 سيعتبرون القرن الحادي والعشرين وكأنَّه ذلك الذي توقف أخيراً خلاله أساتذة الفلسفة عن أخذ المشكلات الديكارتية بجذ، وهم بهذا تمكنوا من التخلص من الوصاية التامة لكانط. وإذا كان الحال كذلك، فإنَّ المؤرخين سوف ينسبون الفضل في هذا التحرير المرحب به إلى بعض الهيجليين الجدد الأمريكيين في القرن العشرين.

أقترح عليكم تقديم سرد التشابهات والاختلافات بين أربعة فلاسفة أمريكيين. الأول والثاني قدَّما الجزء الغالب من عملهم في بداية القرن: جوزيا رويس Josiah Royce (1855-1916) وجون ديوي John Dewey (1859-1952)، الثالث ويلفريد سيلارز Wilfrid Sellars (1912-1989) عرف شهرته في أواسط القرن، أمَّا الرابع روبرت براندوم Robert Brandom فما يزال في منتصف مساره المهني.

إنَّ قراءة رويس لـ «هيغل» أقنعت به بوجوب التخلي عن النزعة الشكية الكانطية - أي الفكرة القائلة إنَّ القدرات المعرفية الإنسانية غير كافية لإدراك طبيعة الواقع الحقيقية -. فقد اعتقد رويس أنَّ استبدالاً هيغلياً للمثالية المتعالية من طرف المثالية المطلقة أظهر أنَّ الفلسفة يمكنها أن تمدنا بمعرفة لمثل تلك الطبيعة.

كتب رويس «إمّا الذهن» أو اللامعرفة؛ أنت من يقرر. «إنَّ الحجاج الفلسفي كان قادراً، حسب رويس، على إثبات وجود كائن لا مادي، أبدي وكامل يشمل (...) مجموع الواقع. وهكذا، فإنَّه قادر على البرهنة بأنَّ الواحديين أمثال بارمنيدس وسينوزا كانوا يسировون في الطريق الصحيح، وبأننا نحيا، نتحرك ونوجد في الله.

اعتقد رويس أنَّ «خطأ النزعة اللاأدرية الحديثة الزاعمة بأنَّها علمية يكمن في عدم تمكنها من التمييز في أي مستوى يشكل العالم المكاني- الزماني (...) جزءاً تابعاً كلياً للواقع، «وأنَّ إخفاقاً مثل هذا قابل للبرهنة عقلياً، سواء كنا أصحاب حدوس دينية أم لا. إنَّ ما يسميه «تحليلاً جافاً» لحالاتنا القصصية يكشف لنا الحاجة ليس فقط لإبستمولوجيا كليّة، بل لميتافيزيقا عقلية: يتساءل: «أليس من البديهي» أنَّه إذا كان هذا العالم الذي أنتمي إليه نوعاً ما قابلاً للمعرفة، يجب أن يكون بالأساس، في ذاته ولذاته، عالماً عقلياً؟ (...) هل بمستطاعي

(...)، كما يفترض ذلك الحس المشترك، مماثلة أفكاري للأشياء؟ لنفكر في هذه النقطة. فبعد كل شيء، ما الذي يتفق جيداً مع فكرة، إن لم يكن فكرة أخرى؟

أما الحجة الأسوأ لرويس لصالح () وجود المطلق فقد رسمت كحلٍّ لمشكلة القصدية: «كيف يمكنك أن تعني ()، كيف يمكنك التصويب، كيف يمكنك التمييز، كيف يمكنك التعرف على ما هو غير حاضر مسبقاً في ماهيته ضمن أنك الخاص المخفي؟ (...) لا يمكنك الإشارة إلى ما هو غريب كلياً. فأنت تشير إلى موضوع، وتثبت شيئاً بشأنه، تتقبل جهلك الخاص والفردى بخصوصه فقط بقدر ما يكون أنك أكبر، وشخصيتك أكثر عمقاً، شمولية وعيك العادي له سلفاً تمسك () بهذا الموضوع. (...) الأنا الذي يشك ويؤكد، بل حتى الذي يحس بجهله الخاص بخصوص موضوع، والذي على الرغم من ذلك يهدف إلى موضوع كهذا، هو في جوهره مطابق للأنا الذي من أجله يوجد هذا الموضوع في حقيقته الكاملة ومدرَك بكيفية واعية.»

قَبْلَ ديوي الشاب هذا البرهان الواهي، ففي مقاله: «السيكولوجيا كطريقة فلسفية» Psychology as Philosophical Method، المنشور في سنة 1886، وفي الوقت الذي كان ديوي يبلغ من العمر سبعة وعشرين سنة، نعثر على مقطع رويسيا [نسبة إلى رويس]، كان سيجعل من كاتبه يحمر (يخجل) لو ذكر به عشر سنوات من بعد: «الفلسفة، ولا نمل من تكرارها في الغالب، تتضمن رؤية الأشياء من الباطن تحت صيغة الأبدية أو فيما يتصل بالكون. إذا كان الإنسان، في الواقع، لا يعي طبيعة الأبدى والكوني في ذاته، مثل ماهية كينونته ذاتها، وإذا كان لا يحمل، بوعي مرحلة من تجربته ثم فيما بعد ضمناً لكل التجارب الأخرى، بهذا الكوني والأبدى، إذن فمن البديهي القول إنه لا يعي الأشياء كما هي كونياً وأبدياً».

في سن العشرين، وبينما كان ينشر نصوصه الفلسفية الأولى، كان ديوي أيضاً مسيحياً - مسيحياً، مثل رويس، يلجأ إلى هيغل ليعطي شكلاً فلسفياً لحدوسه الدينية. فالآثار السلبية التي لا تطاق لتربية ديوي الكالفينية تبدو جليلة بشكل خاص في محاولة غير سارة تعود لسنة 1884 بعنوان «واجب معرفة الله»، تبدأ هذه المحاولة باقتباس لطيف للكتابة: «ما هو غير إيمان فهو خطيئة». ولها نتيجتها «الله أبدي من حولنا، الإخفاق في معرفته يعود إلى التأكيد على أننا لا نرغب في معرفته».

ومع هذا، وحتى في الفترة التي كتب فيها ديوي محاولته هذه، ساعده هيغل على التخلص من تأثير كالفن. فقد تأتى إلى اعتبار التصور الهيجلي للتجسد (للتعين)، وكأنه وحي مستمر من الإله إلى الإنسان منتشراً عبر التاريخ البشري، باعتباره صيغة (طبعة) للمسيحية قابلة لاستبدال الصيغة القاسية التي تركز على مفاهيم الخطيئة والمصير المحتوم (المحدد سلفاً). يتذكر ديوي، خمساً وأربعين سنة من بعد، أن فكر هيغل، وقد كان في العشرين من عمره، أنه استجاب لاقتضاء توحيد من دون شك حاجة وجدانية شديدة، بالتأكيد كان الأمر يتعلق بعطش لا يطفى ظمأه سوى موضوع فكري. (...) فمعنى الانقسامات والانفصالات التي كانت، ما يبدو لي، متجذرة بداخلي بوصفها إراثاً لثقافة إنجلترا - الجديدة - وهي الانقسامات التي تضمنت عزل الأنا

عن العالم، الروح عن الجسد، الطبيعة عن الإله - مؤلمة لي بقمعها - أو أكثر تدقيقاً، كانت هذه الانقسامات تمزقاً حميماً (...) ومع كل هذا، فإنّ التآليف الهيجلي للذات والموضوع، بين المادة والروح، بين الإلهي والإنساني، لم يكن مجرد صيغة عقلية؛ بل كان يعمل وكأنّه خلاص رائع، تحرر. إنّ التصور الهيجلي للثقافة البشرية، للمؤسسات والفنون، اقتضى فصلاً مماثلاً للسياسات الشديدة، وجذبني بشكل خاص».

هكذا ظلّ ديوي يقرأ هيغل في الخامسة والعشرين مثلما كان رويس يقرؤه دوماً: باعتباره خليفة بارمنيدس وسبينوزا، بوصفه فيلسوفاً يتوجب إبرازه أكثر والابتهاج بالوجود الأبدي لشيء ما يشمل الكل، يكون موحداً وكاملاً. فكلاهما رويس وديوي الشاب يُكنّان احتراماً كبيراً لهيغل التاريخاني، المفكر الذي استلهم في جزء كبير من هردر ومن مآسي تاريخ العالم. لكنّ الاثنين فكراً أنّ ما قام به هيغل أساساً تمثل في حل مشكلة الشر، هذا التوتر البارز بين الكمال الإلهي الهادي والمحكمة الدموية للتاريخ البشري. فحسبهم، وبتفسير مجازي لمذهب التناسخ (التجسيد)، أمكن لهيغل أن يقيم مصالحة بين التطور الزماني والحضور الأبدي.

في سنة 1900، خلّص ديوي إلى وضع الإله جانباً، ومعه مشكلة الشر، والحل الذي قدمته المثالية المطلقة. فقد آمن مذاك «بكفاية وبعمق الاتجاهات الدينية للبشر ليعتقد بأنّها تتكيف مع كل تغير فكري يتبين أنّه ضروري». تتضمن مثل هذه التغيرات تلك التي أثّرت من قبل داروين. فقد اقتنع ديوي الآن بأنّ الدين المسيحي مثله مثل فلسفة هيغل ملوث بميزة الأبدية على الزمان- وهو امتياز، كما رآه ماركس، معادٍ للتقدم الاجتماعي. على الرغم ممّا احتفظ به ديوي دوماً بوحي يدين به لهيغل، فقد قضى سنة 1890 في التخلص نقطة نقطة من المذهب الهيجلي على غرار ما حصل مع ماركس، فالمذهب التاريخاني لهيغل أعطى ديوي الأفكار المركزية لأعماله اللاحقة، غير أنّ الاثنين وضعاً بين قوسين المقاطع (الفقرات) الهيجلية التي لا تتناسب مع داروين.

في تنقيح لسلسلة محاضرات جيفورد لرويس التي نشرت في عام 1902، أعرب ديوي عن نفوره الصريح بخصوص الواحدية وعن طموحه بالهروب من الزمانية. «هناك فرق في الشكل والنوع بين وعينا والمطلق»، كما كتب، «يجعل ببساطة ومرة واحدة وإلى الأبد، الطريقة الميتافيزيقية مستحيلة». ففي المصطلحات المزعجة والمربكة لديوي، يشير مصطلح «الطريقة» إلى نوع من الفكر الفلسفي الذي يبدد الحواجز التي أقامتها الثنائيات الفلسفية بين ميادين الحياة والثقافة الإنسانية.

إنّ مصطلح «المنهج» هو واحد من التسميات التي يلجأ إليها ديوي ليشير إلى هدف الفلسفة - أي شكل من أشكال الحياة الفكرية التي من شأنها ضمان عدم معاناة الأجيال القادمة من التمزقات الباطنية التي عرفها هو في شبابه. إنّ الثنائية البدائية التي يجب التغلب عليها لتحقيق هذا الهدف هي تلك التي يتعارض فيها الإلهي مع البشري. بينما في العشرين من عمره، اعتقد ديوي أنّ هيغل قد وحدّ الإنساني والإلهي بكيفية غير ثنائية، أمّا في سنه الأربعين فقد كان على يقين من أنّ مثل هذه المحاولة لا يمكن أن يكون لها نتيجة

ناجحة. لقد استبدل، كموضوع خاص بالتطلعات الإنسانية، يوتوبيا إنسانية بحثة، سوسيو-سياسية بالاتحاد مع الإلهي.

ومع ذلك، وطوال حياته اتفق ديوي مع أنه الشاب ومع رويس بأن الفلسفة لا يمكن أن تركز تقدماً إلا إذا تم استبدال كانط بهيغل. في مقاله بعنوان «كانط والمنهج الفلسفي» [Kant and Philosophical Method]، الذي يُعدّ المثال الأول له في استخدام معين لمصطلح «المنهج»، حيث أكد أنه «ضمن المفهوم المتطور للوعي بالذات، نعثر على معيار الحقيقة. نظرية الوعي بالذات هي المنهج.» وهو إذ يشيد باستيعاب كانط لهذه النقطة، ولكنه استفاده من خلال قراءة كانط بنظارات هيغلية.

في الواقع، وافق ديوي هيغل أن مساهمة كانط الرئيسية في الفلسفة تمثلت في تهيئة الأرضية لهيغل نفسه: «(...) والمنطق، الذي توقعنا بداية العثور عليه في المنطق المتعالي لكانط، هو عبارة عن نظرية المفاهيم أو مقولات العقل التي تُشكّل الخبرة الداخلية والخارجية، الذاتية والموضوعية، لنظرية متصورة كنسق، بوصفها الوحدة العضوية حيث يتم تعيين كل جزء فيها في المكان الذي يعود إليه. إنه المنهج المكتمل في الفلسفة.»

ومع ذلك، بقي ديوي الشاب غامضاً جداً كلما تعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان هذا «المنهج المكتمل في الفلسفة» كائناً أبدياً موجوداً دائماً، أو على العكس مرحلة في تطور البشرية. في سنة العشرين، كان ما يزال بشكل محرج، بقدّم واحدة على كل جانب من جانبي الفجوة الفاصلة بين هذين الاتجاهين المتعارضين، وهي الاتجاهات التي قال عنها في وقت لاحق إن الهيجلية Hegelianism قد اعتنقتها دورياً أثناء القرن التاسع عشر: «أحد [هذه الاتجاهات] كامن في وحدة وجود معلنة (كما هو الحال لدى شتراوس) وآخر في الإلحاد، مؤكداً أن الإله لا ينفذ إلى حيز الوجود في تطور الأفراد الإنسانيين.» يراوغ أيضاً ديوي عندما يحاول الإجابة عن سؤال هودجسون شدورث Shadworth Hodgson «إذا كان علم النفس منهجاً فلسفياً، فعن أي علم نفس يتعلق الأمر؟ هل يتعلق الأمر بعلم النفس الفسيولوجي أم بسيكولوجيا لنفس لا مادية؟» «كلّ ما تمكن من القيام به بهذا السؤال الممتاز تمثل في قوله إن هيغل قد تجاوز التمييز الذي وضعه هودجسون، من دون تحديد كيف أمكن لهيغل إنجاز مثل هذا العمل الفذ.

جدير بالذكر أن ديوي لم يُعدّ أبداً إصدار مؤلفات الشباب التي أتيت على ذكرها. ومنذ مطلع القرن [أي القرن العشرين]، توقف عن استخدام كلمة «الأبدي» كمصطلح إيجابي. هذه الكلمة، وكذلك كلمة «اللانهاية» لا تظهر من الآن في أعمال ديوي إلا لوصف تضليل الأرواح الجبائنة، تلك التي لا تقدر أن تجد الشجاعة الكافية لتكون طبيعية أو تجريبية. ففي العقد الأول من القرن العشرين، قضى ديوي وكذلك جيمس معظم أوقاتهم في معالجة مطلق رويس بازدرء - وقد افترضاً أنه أيضاً مطلق هيغل - كلاهما ارتابا في الرضا (الإشباع) complacency الاجتماعي والسياسي، الذي ينطوي عليه الفكر القائل إن الشر والمعاناة

يختفيان بطريقة أو بأخرى ضمن فهم الذات للمطلق. بينما اعتقد رويس أنّ اختفاء كهذا يمثل إحدى السمات الأكثر جاذبية للميتافيزيقا المثالية، اتفق ديوي، وهو في الأربعين من العمر، مع جيمس على أنّها من أسوأ الخصائص. وكلا البراغماتيين رأى فيها في ذلك محاولة حذرة للهروب من الواقع، شبيهة بمذاهب ماري بيكر إيدي، Mary Baker Eddy مؤسسة العلوم المسيحية.

وبانفكاك الروابط التي كانت تصله في الوقت نفسه بكل من المسيحية ورويس، انتهى ديوي إلى اعتبار الصيغة الهيجلية للواحدية السبينوزية بوصفها علامة على التخلف الثقافي وعلى النزعة الفكرانية التي تنكر الحكمة السامية لهيغل نفسه. تكمن هذه الحكمة السامية في رفض التسليم بالثنائية الكانطية للعقل النظري والعقل العملي فضلاً عن نموذج البراغماتية الذي مكّنه من اعتبار كلّ تقدم فلسفي استجابة لحاجات ثقافية واجتماعية وسياسية. اعتقد ديوي منذ ذلك الوقت أنّ هيغل المحق هو هيغل الهيردري [نسبة إلى هيردر]، التاريخاني الذي اكتفى بتبجيل عرضي وبشكل محض للأبدي. لقد بدأ ديوي بتفسير المطلق الهيجلي كما لو أنّه في أفضل الأحوال تسمية خاطئة تشير إلى شمولية التاريخ البشري، وفي أسوأ الأحوال محاولة غير مجدية ورجعية سياسياً في التعامل مع عملية كهذه على أنّها انبثاق إلهي. في سنة 1908، كتب ديوي فقرات كالآتي: «تضمن عمل هيغل في محاولته ملء ذهن كانط الفارغ بالمحتوى الفعلي للتاريخ. بدا صوته مثل صوت أرسطو وتوما الإكويني وسبينوزا مترجماً إلى لغة ألمانية [شفابن]، لكنّ يديه تشبهان أيدي مونتسكيو، وهيردر، وكوندورسيه والمدرسة التاريخية الناشئة. الشيء الذي أسفر تأكيداً عن أنّ التاريخ عقل والعقل تاريخ، الواقعي عقلاني، والعقلاني واقعي. هذا ما أعطى انطباعاً لطيفاً (بأنّ هيغل لم يبحث بكثير من الصرامة عن تبديد) ليكون في المقام الأول بأمثلة الأمة البروسية، وبالمناسبة دفاعاً منهجياً عن الكون برمته. لكنّ تأثيره الفكري والعملي تمثل في ترقية فكرة صيرورة تقف خلف أصول وغايات ثابتة، وتقديم النظام الاجتماعي والأخلاقي، وكذلك النسق الفكري، باعتباره لوحة صيرورة (تحول)، وتحديد العقل في مكان ما وسط صراعات الحياة.»

خلال الأربعين سنة التي تلت ذلك، لم يذكر ديوي هيغل بحسن إلا لبلوغ ثلاثة أهداف. أولاً ليعرب عن امتنانه للمساعدة التي أسداها له هيغل آنفاً للهروب كالفن Calvin؛ وثانياً للدفاع عنه ضد المنتقدين الذين صوروه بسخرية [كاريكاتورية] بخلطهم شكل مثاليته مع نوع من الذاتية البركلية [نسبة إلى بركلي]، ثالثاً في تقريضه لإصراره على الطابع الاجتماعي للمعرفة، وعلى أمر تأكيده حقيقة أنّ «الضمير الأخلاقي للفرد ما هو سوى مرحلة ضمن العملية الاجتماعية»، وبذلك مهّد الطريق للعلوم الاجتماعية المقبلة. ومع ذلك، فمثل هذه الملاحظات الوديعة هي أقل عدداً بكثير من مثل هذه المقاطع الآتية، والتي يدين فيها ديوي هيغل كمطلق جديد New Absolutist. «فقد ارتكب هيغل خطأ نموذجياً نوعياً يرجع إلى افتراضه أنّ مهمة الفلسفة كامنة في إنتاج أنماط تعبير بطبيعتها أسمى من تلك التي تخصّ الذوق الفطري والعلوم، والتي يمكن أن تفسر ضمنها الشمولية عقلانياً.»

وليس هناك سبب يدعو للاعتقاد بأن ديوي قد قرأ ترجمة كتاب كروتشه Croce، ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل، المنشور سنة 1915. ولكن إذا كان الأمر كذلك، يكون قد وافق على معظم انتقادات كروتشه. بوجه خاص، سيكون مؤيداً للمقاطع التي يثبت فيها كروتشه بأن هيغل لم يرد منح استقلالية ذاتية حقيقية لا للفن، ولا للتاريخ، ولا للعلوم الطبيعية، لأنه تمسك كثيراً بجعل جميع دوائر الثقافة تابعة للفلسفة. أعتقد أن ديوي وهو في سن الخامسة والخمسين كان سيوصي بشدة بأن تاريخ العقل الموضوعي - لتطوير المؤسسات السوسيو/سياسية - النقطة التي تتوج القصة الهيجلية وتكون القسم الأخير من فينومينولوجيا الروح. في الواقع، في تلك الفترة، انتهى ديوي إلى اعتبار الفن والدين والفلسفة - الأشكال الثلاثة التي اتخذها العقل المطلق - بوصفها تعابير عن الطموح الاجتماعي ومساهمات في السياسة الثقافية. وينبغي ألا ينظر إليها كما لو كانت تنويعاً لعملية يسهم فيها التغيير الاجتماعي والسياسي، بل بالأحرى ككيفيات لتشجيع مثل هذا التغيير.

وبشكل أخص، يجب ألا ينظر إلى الفلسفة بطريقة كانط أي باعتبارها شبه علم، وإنما كيف تساعدنا في تقييم الفرق بين الماضي البشري والمستقبل الإنساني في المستقبل المحتمل، ممجداً كيفية إدراك زماننا في الفكر بغية مقارنته دون مجاملة مثل هذا المستقبل. ينبغي على الفلسفة أن تصبح خادمة للسياسة. مثل ماركس، اعتقد ديوي أن مشاركة كهذه في السياسة تمدنا بالإسمنت الاجتماعي الذي كانت حتى الآن تقدمه المعتقدات الدينية أو الميثاقية المشتركة. وكما كتب ديوي سنة 1930، «أن يبدي الإنسان ضعفاً يرثى له للعقل أفضل من أن يفترض انتشار الفلسفة من غير تحديد في فضاء المشكلات والأنساق التي ورثناها منذ ألفي سنة من التاريخ الأوروبي. بالنظر إليه من منظور شامل للمستقبل، ومجمل تاريخ أوروبا الغربية كله هو حلقة أسقفية.» وقد واصل بالتنبؤ أن «الحركة التركيبية المقبلة في الفلسفة ستظهر عندما تصبح أهمية العلوم الاجتماعية والفنون موضوع اهتمام مفكر به - بالقدر نفسه الذي تشكلت به العلوم الرياضية والفيزيائية بوصفها مواضيع للفكر في الماضي - وحينما تتخذ القدر الكامل.»

لقد تمّ تنفيذ هذا التوقع، في سياق العالم الفلسفي الأنغلوفوني، من خلال ظهور الوضعية المنطقية، هي نفسها المنحدرة من الكانطية الجديدة الجرمانية. إن استيراد هذه الحركة في الولايات المتحدة ما بين 1933 و1940 الناتج بالأساس من الهجرة بدافع الإرهاب النازي، أفضى بمعظم الفلاسفة الأمريكيين إلى التحول عن ديوي، ومعه هيغل. فقد اشتدت قبضة كانط، خاصة في شكل هاجس بالقضايا المتصلة بالرياضيات والفيزياء. خلال الأربعين عاماً التي انقضت منذ وفاته في عام 1952، لم يسترع ديوي أيضاً سوى القليل من الاهتمام من الغالبية العظمى من الفلاسفة الأمريكيين من هيغل ذاته. فمعظم هؤلاء الفلاسفة اتفقوا مع مايكل فريدمان Michael Friedman على التأكيد أن الفيزياء الرياضية تشكل، أكثر بكثير من السياسة الديمقراطية، المثال النموذجي للعقلانية. وديوي كان سيعتبر إجماعاً كهذا بمثابة تراجع أو تدهور يرثى له.

وأنتقل الآن إلى الثنائي الآخر من الهيجليين الجدد: سيلارز Sellars وبراندوم Brandom. فهذان الرجلان تلقيا تعليمهما ضمن التقليد الذي نسميه «الفلسفة التحليلية»، وهو تقليد تطور ابتداء من الانتقادات الذاتية للوضعية المنطقية التي صاغها مفكرون مثل كواين Quine وفتغنشتاين Wittgenstein. ومثلهم مثل معظم الفلاسفة الذين تمّ حثهم على اتخاذ ما أسماه غوستاف برغمان Gustav Bergman بـ «المنعرج اللغوي»، وكلاهما وضع السيمنطيقا مركزاً للفلسفة. وبالتالي فقد اقترحا علينا هيغل في نسخة لغوية، حيث تغيرات المفردات والعلاقات الاستدلالية بين المنطوقات تُشكّل تطور الوعي الذاتي للعقل. فقد تخليا عن المحاولة الديوية [نسبة إلى ديوي] في جمع «الخبرة والطبيعة» وفق طريقة بيولوجية غامضة، شبه برغسونية [نسبة إلى برغسون] لصالح محاولة هدفها إظهار كيف يمكن اعتبار السلوك اللغوي بكيفية ثنائية البؤرة، إمّا مثل طبيعة أو عقل، وإمّا كتفاعل سببي، أو باعتباره تطابقاً مع معايير اجتماعية.

على الرغم من أنّ عمل براندوم يستمد من عمل سيلارز، إلا أنّهما يختلفان الواحد عن الآخر كما يختلف ديوي عن رويس بشأن تصوراتهما الخاصة بدور الفلسفة في الثقافة. فسيلارز ميتافيزيقي مادي، اعتبر أنّ «مصالحة الصورة الجلية للإنسان مع صورته العلمية» شكّلت المهمة المركزية للفلسفة. فقد تعلق الأمر بالنسبة إليه بالنظر إلى الألوان والروائح مثل مجموعات من الجزيئات الأولية. ومن وجهة النظر هذه، يكون سيلارز قريباً جداً من الفلاسفة المعاصرين، مثل فرانك جاكسون Franck Jackson أو ديفيد لويس David Lewis. سيلارز مثلهم مقتنع بأنّ للواقع طبيعة باطنية، وبأنّ الفيزياء الحديثة تفصح عمّا هي هذه الطبيعة.

في المقابل، ليس لبراندوم هذا الخيط الميتافيزيقي. ولا يقوم بتعيين أيّ أولوية للذرات ولل فراغ. إنّهُ يعتبر الهاجس الكانطي والتجريبي للرياضيات والفيزياء مع النزعة الشكّية نفسها بمثابة ما يكون لدى ديوي. ومع ذلك، يتفق سيلارز وبراندوم على أنّ أعظم فضل لهيغل يتمثل في إصراره على ما أسماه بنكار Pinkard «اجتماعية العقل». بحسب هذا التصور، ليس العقل صلة بين البشر وطبيعة الأشياء، بل بالأحرى علاقة اجتماعية بين البشر.

فواجبنا أن نكون عقلانيين ليس واجباً تجاه الحقيقة أو الواقع، ولكن ببساطة هو التزام لتسوية معتقداتنا مع نظراتنا. براندوم، خلافاً لسيلارز، يدرك أنّ مثل هذا التغيير في المنظور يدعو إلى الشك حول فكرة الميتافيزيقيا ذاتها، سواء المادية أو المثالية.

هذه الطريقة للتفكير في العقلانية باتت أيسر بلا شك بواسطة المنعطف اللغوي، ذلك أنّ منعطفاً كهذا سمح لنا بوضع بعض القضايا جانباً مثل «مّمّ نصنع التجربة حقاً؟ وهل هي فعلاً واقعية؟» لصالح أسئلة من قبيل: «ما الذي يجب أن نتحدث عنه؟» من خلال إعادة صياغة النسخة الديوية لهيغل بعبارات اللغة بدلاً من الخبرة، سيلارز وبراندوم لدينا جعلنا في موضع أفضل للتعامل مع ما تعودّ الفلاسفة التحليليون تسميته

«حدوسنا الواقعية. «فهم يساعدوننا على التوفيق بين حدسنا والذي حسبته تكمن المعرفة في تمثيل دقيق للواقع مع التصور البركلي، والذي وفقاً له لا يمكن للأفكار أن تقارن بأفكار أخرى. وباستبدالهم «الأفكار» ب «المنطوقات» و«الذهني» ب «المعياري» أنقذوا هذا التصور للنزعة اللامادية، بينما كان رويس (وربما هيغل نفسه) يعتقد أن الواحدة تستلزم الأخرى.

إن أولوية السؤال «ما الذي يجب أن نتحدث عنه؟» يتفق مع المحاولة الديوية لوضع النقاش حول الرغبة في الاقتراحات بشأن التغير الاجتماعي والسياسي في صميم اهتمامات الفلسفة. هذا التداخل للفلسفة بواسطة السياسة الثقافية يمكن اعتباره نتيجة طبيعية في الطرح البراغماتي لبيرس الذي مفاده أن أي فرق في النظرية يجب أن ينتج عنه فرق في الممارسة، وكذلك القول المأثور لجيمس ومفاده أن الحقيقي هو الحسن على طريقة الاعتقاد.

في الواقع، هذه المذاهب البراغماتية، وقد ترجمت إلى نصائح عملية، أصبحت محاولات لإعادة توجيه انتباه الفلاسفة من العلاقة بين المعتقدات والواقع نحو المبررات التي يقدمها بعضنا لبعض حول معتقداتنا والممارسات الاجتماعية التي توفر معايير لمثل هذه المبررات. وباستعادة كلمات براندوم، فهذه المذاهب تقترح أن نفكر في الحقيقة، باعتبارها ما هو محتفظ به في الاستدلالات الصالحة والصلاحية بوصفها قبولية جماعة مستخدمي اللغة. إن براغماتيين مثل ديوي وبراندوم يختزلون المسألة الإستمولوجية لأفضل الطرق في العثور على الحقيقة في مسائل عملية متضمنة في التساؤل عن الممارسات الاجتماعية التي يجب تشجيعها أو تثبيطها.

إن هذه الطريقة في تقديم الأشياء تسلط الضوء على العلاقة بين البراغماتية والمثالية. كما أن هذا من شأنه أن يساعدنا على جعل حقيقة أن الفلاسفة مثل براندوم وأنا كذلك في كثير من الأحيان نتعرض لانتقادات لاقتراحنا ما يُسمى بازدراء «مثالية لغوية»، وهو اتهام يفترض أن إعجابنا بهيغل يؤكد. ونعتبر أننا فقدنا كل اتصال مع الذوق الفطري والواقع. لكننا نرد على هذا الانتقاد بأنه حالما يتم تطهير المثالية المطلقة لهيغل، وتنقى مرة واحدة من دلالاتها اللامادية، يفتح الطريق أمام البراغماتية، بينما تبقى المثالية المتعالية لكانط تُشكل عقبة في طريقها [أي في طريق البراغماتية]. لهذا السبب لم يكن كانط في تقدير ديوي، وهو ما يوافق فيه رويس في النهاية، سوى ربيبي متشكك. ولهذا السبب أيضاً، لم يتمكن بيرس، وهو من الكانطيين المتحمسين والمتمسكين بعادتهم، أن يقدم نسخة متسقة من براغماتيته.

إن وريثة كانط في الفلسفة المعاصرة هم أولئك الذين يصرون على التساؤل بقدر كبير من الجدية عما إذا كان البشر بمقدورهم الدخول في اتصال مع الأشياء في ذاتها وكيف يمكنهم ذلك. بعض هؤلاء الفلاسفة، مثل لويس Lewis وجاكسون Jackson، يتفقون مع سيلارز حول حقيقة أن العلم الفيزيائي، وإن كان هذا لا يعجب كانط، يزودنا بمعرفة الطبيعة الباطنية للواقع. بينما آخرون من أمثال باري سترود Barry Stroud

وتوماس نيغل Thomas Nagel، اعتقدوا أنّ نزعة كانط الشكّية المتعلقة بمغزى العقل البشري مشروعة. ولكن جميعهم يشتركون في وجوب أخذ مسألة علاقتنا بالواقع على محمل الجد، على غرار رويس.

في المقابل، يعتقد ورثة هيغل أنّ القضايا الفلسفية الجادة ترتبط بالكيفية التي تستطيع بها الكائنات الإنسانية اكتشاف أوصاف الطبيعة والثقافة التي من شأنها تيسير المشاريع الاجتماعية المختلفة. إنّ مسألة العلاقة بين المعتقدات والطبيعة الباطنية للأشياء تختفي، لأنّ الإجابة عنها لا تحدث أي فرق في الممارسة العملية. وتغدو هذه الإشكالية برمتها «علاقتنا مع الواقع» في طي النسيان، حاملة معها الميتافيزيقا والإبستمولوجيا.

ومن خلال تشويه كانط والتأكيد على الفجوة، بدلاً من الروابط الموجودة بينه وبين هيغل، فإنّي أرفض تفسيراً يرتكز على تعارض أقلّ حدة بين هذين الفيلسوفين، وهذا هو التفسير المقترح، في صيغ مختلفة، من قبل بيبان Pippin وبرانندوم Brandom.

برانندوم، برأيي، أكثر تسامحاً مع كانط عندما يؤكد «أنّ فكرة [كانط] الأساسية هي أنّ الأحكام والأفعال يجب أن تفهم، بداية، بعبارات كيفية نوعية نكون نحن مسؤولين عنها،» وأيضاً عندما يدعم أنّ «اهتمامات كانط هي في الأساس معيارية، بمعنى أنّ المقولات الأساسية هي تلك الخاصة بالطريقة الأخلاقية بالالتزام وبالترخيص، بدلاً من الطريقة الخاصة بالحقيقة، للضرورة والإمكانية، كما تفهم بمعناها الحالي». إنّ إعادة تفسير براندوم للمذهب الكانطي في أولوية العملي هو أيضاً متسامح بقدر ما هو بارع، ومع ذلك لست متأكداً من أنّ كانط سيرضى بهذا.

إنّ الاستعارات القانونية التي تميّز عمل كانط ساعدت دون أيّ شك على جعل تصور هيغل في التنشئة الاجتماعية للعقل ممكناً. ولكنّ مثل هذه الاستعارات ليست بأيّ حال من الأحوال هي الصفات الأبرز في فكره. قبل سيلارز، تجاهل قراء كانط الأنغلوفونيون في القرن العشرين قضايا الطريقة الأخلاقية الواجبية deontic بتفضيلهم الطريقة الخاصة بالحقيقة alethic.

إنّهم لم يعثروا لدى كانط على ما وجده براندوم، والحال ليس كذلك اليوم. فعلى العكس، لم يأخذوا على محمل الجد إلا هذه المشكلات الديكارتية المتعلقة بالذات والموضوع التي ظنّ كانط نفسه أنّه قد أفلح في معالجتها بإعلانه أنّ المكان والزمان هما محض ظاهريين. إنّها المشكلات نفسها التي طمح البراغماتيون في التخلي عنها، مع بقية ما أسماه ديوي «المشكلات والأنساق التي وراثناها طيلة ألفي سنة من التاريخ الأوروبي».

إنّ المنعطف اللغوي، بحد ذاته، لم يساهم كثيراً في غرس الشك حول الأولوية الملحة لمثل هذه المشكلات. إنّ أعمال راسل، آير وغالبية الفلاسفة الذين اتبعوا هذا المنعطف كانوا، مثلما يقول براندوم، مجرد استمرار «للتصورات الإمبريقية التقليدية بوسائل أخرى».

لم تشرع الأمور في التغير إلا مع نشر عملين ثوريين في منتصف الخمسينيات: الأبحاث الفلسفية لفتغنشتاين والبحث الطويل لسيلاز المعنون «النزعة الإمبريقية وفلسفة الذهن»، كلاهما اقترحا صيغة لغوية لدرس الفصل حول «اليقين الحسي» لفينومينولوجيا الروح، أي - بتعبير براندوم - «فحتى (...)» التقارير «reports» غير الاستدلالية ينبغي أن تكون مبنية استدلالياً. إنها تستهدف بوضوح الأدلة التي بسببها عُدَّت روى التجريبيين التأسيسية التقليدية وهمية. فقد عزز بحث سيلاز وعمق حجة فتغنشتاين بخصوص اللغة الخاصة التي تفيد بأن الخطاب العام بشأن عناصر الحياة الداخلية مثل الأفكار والخبرات كيفما كان ممكناً إنتاجها.

لقد ساعدنا كلٌّ من سيلاز وفتغنشتاين على اكتساب تقييم جديد لاجتماعية العقل. ولكن عمل سيلاز، خلافاً لفتغنشتاين، أظهر معرفة بتاريخ الفلسفة. وبجعله جلياً مرجعاً كهذا مناسباً لهيغل - وربما المرجع الأول من نوعه من قبل فيلسوف أنغلوفوني منذ الحرب العالمية الثانية. فقد قدّم سيلاز الحجة التي مفادها: «لوصف حلقة أو حالة بوصفها معرفية، فنحن لا نعرض وصفاً تجريبياً لتلك الحلقة أو الحالة، إنما نضعه في الفضاء المنطقي للأسباب، والتبريرات والقدرات على تسويغ ما أثبتناه».

كما لاحظت آنفاً، يتعلق الأمر بتصور طمح براندوم إلى ربطه بمذهب كانط في أسبقية العمل. لكن يبدو لي أنه من الأيسر بكثير العثور عليه حيث وجده بنكار - ضمن قسم «الوعي بالذات» لظواهرية الروح - منه في أي نص آخر لكانط. وفقاً لبنكار، هيغل يبين لنا في هذا الجزء أن «نشاطاتنا في التصور لا ينبغي أن تؤول حسب نموذج فهمنا للموضوعات؛ فمعرفة شيء ما هي على العكس مؤولة وكأنها شكل من الفعل (...)». إن النشاط التصوري يصبح معرفة حالما يسهم في إرضاء رغبات ومشاريع الفاعل». وفي رأيي، فإن كانط غير مستعد للموافقة على هذا الطرح البراغماتي. وينسحب الأمر على غالبية الفلاسفة التحليليين المعاصرين.

إن أهم إسهام لبراندوم في الفلسفة تمثل في تفعيل وتعزيز جدل سيلاز ضد الاعتقاد، الصريح لدى أرسطو وهيوم، والضماني في التصور الكانطي عن التنوع اللاتركيبي للحدس الحسي، حيث «للعقل البشري قدرة فطرية ليكون على وعي ببعض الأنواع المحددة. طالما لدينا هذا الاعتقاد، فإنه من المستحيل التخلص من الحدس التجريبي الذي وفقاً له فإن الأنواع التي تسجل وجودها عبر أعضائنا الحسية اللاواعية تمتلك ميزة تفتقر إليها معظم الأنواع الأخرى. فأولئك الذين تبنوا أنطولوجيا للتنوع المحسوس، مثل راسل وآير، وكذلك من تبنوا أنطولوجيا الذرات والفراغ، مثل لويس وجاكسون، ذلك بأنهم كانوا تحت تأثير هذا الحدس. في الواقع إن المعيار الذي يسمح، في عيون من ذكرناهم للتو، بتفضيل الإلكترونيات والكواركات [ذويرات، أي تصغير للذرات] على حساب التقاليد الأدبية والمؤسسات السياسية هو أن الأوائل، وخلافاً للمتأخرين، يمكن استخدامهم لشرح لماذا نرى ما نراه. إن التصورات التجريبية، وخاصة الأطروحة القائلة إن حجم وشكل الخصائص «الأولية»، يعود إلى المرحلة التي ظهرت فيها الفسيولوجيا البصرية الحديثة.

فقط الفيلسوف الذي يعاني من فكرة أنّ إدراك الأشياء الفيزيائية يحدث اتصالاً مع الواقع لا يمكن للخيال الشعاعي أن يزودنا به، وحده مثل هذا الفيلسوف يمكن أن يكون على حق بتفضيل تقارير الإدراك أو التفاعلات الفيزيائية للجسيمات تتيح لنا إعداد مثل هذه التقارير على حساب، على سبيل المثال، الإبداعات الشعرية أو المشاريع السياسية.

إنّ فيلسوفاً كهذا فقط من يأخذ على محمل الجد التمييز بين الأشياء التي هي «مبنية اجتماعياً» والأشياء التي ليست كذلك. إنّ الفلاسفة الذين يجتنبون مثل هذا التمييز، كما هي (في العادة) حالة براندوم، سيكتفون بالتمييز غير الإشكالي واللاميتافيزيقي بين الأشياء التي تشمل فيها المقدمات السببية الفعل الإنساني والأشياء الأخرى.

لقد ساهم براندوم أكثر من أي فيلسوف أنغلوفوني معاصر في مساعدتنا على تجديد إدراكنا لما هو حقيقي في المثالية، على تمييز بذور من الحقيقة في قول بركلي المأثور ومفاده أنّه لا شيء يمكنه أن يشبه فكرة سوى فكرة أخرى. هذا هو القول المأثور الذي أعاد رويس صياغته على النحو التالي: «إنّ الوجود الذي ليس له سمة عقلية يكون لي مبهماً للغاية»، وهذا هو القول المأثور نفسه الذي أعاد غادامير صياغته كالآتي: «إنّ الوجود الذي يمكن أن يفهم هو اللغة». «إنّ ما هو صحيح في صيغة غادامير أعيد تضمينه في مذهب براندوم، ومفاده أنّ وجود موضوع يتضمن أن يكون شيئاً حيث نعرف كيف نتحدث عنه. هذا المذهب يأخذ كذلك ممّا هو صحيح في أطروحة فيكو القائلة إنّنا لا نعرف إلا ما فعلناه.

إنّ قبول هذه الأطروحات يرجع إلى تعجيز تفضيل خطاب على حساب آخر، بأيّ طريقة منهجية أو ميتافيزيقية كانت. فالامتياز الوحيد الذي قد يكون لخطاب على آخر يكمن في منفعته الكبيرة في خدمة بعض المشاريع الإنسانية. لكن لا «اكتشاف الحقيقة» ولا «الاتصال بالواقع» - وهي المشاريع الزائفة التي افترضت الإستمولوجيا والميتافيزيقا أنّها خدمتها - ستحظى بأهمية في نظر براندوم.

فقد تمّ استبعادها لنوع الأسباب نفسها التي قدّمها براندوم عندما أكد أنّ كلمات «الوجود» و«الهوية» لا يمكنها أن تلعب دوراً في الاستدلال - لا يمكن أن يكون لها دلالة - إلا إذا كانت تابعة لنوع معين من الأشياء.

وسم براندوم الفرق بين المقاربة السيلارزية للمضمون والمقاربة التقليدية باعتباره فرقاً بين الاستراتيجية البراغماتية والاستراتيجية الأفلاطونية. فالبراغماتي يعتقد بعدم وجود مضمون قبل وجود استدلال، وبأنّه لا يوجد أي استدلال قبل أن يبدأ البشر في الكلام. وهو يعتقد، كما يذكر براندوم، أنّ «استخدام عبارات لغوية (...) يوفر لهم المحتوى المفاهيمي. «ومع ذلك، يذكرنا براندوم بأنّ تبعية المعنى sense-dependence

لا يتضمن تبعية المرجع reference dependence. فعدم وجود مضمون قبل أن يبدأ الناس في الكلام لا يعني بالتالي عدم وجود، سابقاً وفي بداية الخطاب، أشياء سيدور حولها النقاش.

بينما الأفلاطوني يعتقد أنه بمقدورنا فصل الواقع حسب الألفاظ، وأن الحكم على الثقافات يكون وفقاً لقدرتها في الكشف عن هذه الألفاظ، بالنسبة إلى البراغماتي ولا أي واحد من الألفاظ يكون ثقافياً أو طبيعياً أكثر من الآخر. وهكذا على سبيل المثال، فإن التمييز بين الأحمر والأزرق أو بين الإلكترونات والنترونات ليس له من أفضلية مقارنة بالتمييز بين النزعة الرومانسية والنزعة الكلاسيكية أو بين الحرية والاستبداد.

ومن ثم فمَن يحكم على الثقافات؟ براندوم وهيغل قدما الإجابة نفسها، الثقافات الأخرى، وعلى وجه الخصوص الثقافات القادمة، إن تاريخ الخطاب الإنساني هو تاريخ التقدم إلى حد أنه تاريخ امتداد للحرية - حرية النظر إلى مختلف الخطابات بمزاياها وعيوبها النسبية. وإذا ما اعتقد هيغل أن المزيد من الحرية أمر لا مفر منه، فإنه كان مخطئاً، والمستقبل ليس حاكماً جيداً على الماضي تلقائياً، لأن الأشرار يمكنهم جداً أن يسودوا، بحرق الكتب وغسل الأدمغة وتشويه التواصلات. لكن إذا كان الأمر خلاف هذا، إذا ما بقي الفكر حراً على الأقل، كما هو الحال الآن (وبشيء من الحظ، أكثر حرية، بكيفية لا نستطيع توقعها حتى)، فإن حكم ذريتنا سيكون أفضل من حكمنا لبلدنا، وذلك لسبب بسيط هو أنهم سيكونون أكثر وأحسن اطلاعاً منا. وأنهم سيعرفون أكثر منا، في جزء على الأقل، لأنه مثلما قال ت. س. إليوت T. S. Eliot في سياق آخر سنكون نحن مادة لما يعرفونه.

كان من الصعب على براندوم تبيان أن الحجة القائلة إن مصدر تصحيح معتقداتنا وأهدافنا الحالية ليس هو الواقع وليس هو الحقيقة، بل المستقبل البشري، لا تدخل في خلاف الرأي العزيز على الذوق الفطري، ومفاده أن «هناك» أشياء في كل مكان من المحتمل أن يخطئ حولها البشر في نواح كثيرة. هيغل مثل براندوم لا يشعر بالحاجة إلى القول إن قيم المنظومات عن الحقيقة تتغير عند تغير الإجماع.

ومع ذلك، فإن هيغل في كثير من الأحيان يقول أشياء رويسية [نسبة إلى رويس]، عادة ميتافيزيقية، عن الذهن الذي يتأتى إلى الوعي بطبيعته بشكل إطلاقي ونهائي وإيجابي حقيقي. وبراندوم لا يمكنه أن يؤكد أي شيء من هذا القبيل. وفقاً له، على الرغم من أنه يمكن أن نخطئ بخصوص الإلكترونات أو الرومانسية، فإننا لا يمكن أن نخطئ حول الواقع. وهو هكذا لأننا لا يمكن أن نكون على حق بشأنه. «الواقع» ليس مصطلحاً له مرجع، لأنه لا يوجد معيار اجتماعي يسمح بالحسم في المسائل الميتافيزيقية، بدلاً من القضايا المتصلة بما يجب أن نتحدث فيه. وإذا كنت تملك سياسة ثقافية، فلن تكون بحاجة لا إلى الميتافيزيقا ولا إلى تصورات التجريبيين الوهمية. إن السبيل الوحيد لجمع أولوية الممارسة واجتماعية العقل يكمن في التأكيد أن السياسة الثقافية مستقلة، وأن الحرية الثقافية هي التعبير النهائي لكرامة الإنسان.

ومع ذلك فقد يتساءل المرء عما إذا كان الفرق بين اهتمام رويس وسيلارز بالطبيعة الداخلية للواقع واهتمام ديوي وبراندوم بمسألة ما ينبغي معرفته حول أي نوع من الخطابات يتوجب على ثقافتنا استخدامه، وما الفرق الذي سينتج. فهل البراغماتي قادر على تبيان أن ما يختلف حوله مع الأفلاطوني مهم في تحقيق غرض عملي؟ وهل يمكن للمستدل البرندومي [نسبة إلى براندوم] أن يفسر لماذا يجب على الجميع الاعتناء بالفرق بينه وبين التمثيلي الديكارتية؟ لم يحاول براندوم الإجابة عن هذه الأسئلة، ولكن اعتقد أنه قد يميل إلى استعارة جوابه من فقرات ديوي التي ذكرتها.

وبإمكانه التأكيد أن الثقافات التي لا تتصور أنها هي المسؤولة عن أي شيء باستثناء مستقبل الإنسان أفضل من الثقافات التي تتصور نفسها مسؤولة عما هو عليه شيء ما، متجاهل ومجرد عن كل حاجة إنسانية. إنها أفضل من غيرها للسبب نفسه الذي كان فيه ديوي أفضل وهو في سن الأربعين من ديوي وهو في سن العشرين، وللسبب نفسه فإن الثقافات العلمانية أفضل من الثقافات الدينية. إنها أفضل من غيرها لأن لديها المزيد من الثقة في نفسها. ولا تعاني من قمع كبير من نمط الثنائيات التي تربي عليها ديوي. بإمكاننا التعبير عن سبب الانتقال من كانط إلى هيغل بعبارات تمثيلية، بالقول إن هيغل فهم العقلانية والمحتوى المفاهيمي، بينما كانط حط من قيمتهما. ولكن الأمر يختلف عن ذلك بأكثر إقناعاً في التأكيد على أن فلسفة كانط تعزز بالضبط أشكال الحياة الاجتماعية التي حبذتها النزعة الكالفينية التي انتهى ديوي إلى مقفها.

وبإمكانني أن ألخص التاريخ الذي سردته الآن بالعودة إلى الأطروحة التي تصب في صالح هيغل، في نظر رويس، وقد اقترحت حجة دامغة: نحن نحيا ونتحرك ونوجد في الله. منذ أوغسطين، هيمن على اللاهوت المسيحي التوتر بين هذه الأطروحة والشعور بأننا تماماً منفصلون عن الله بسبب الخطيئة الأصلية. إن النسخة الرويسية لهيغل تعجب ديوي الشاب لأنها تؤكد على الموضوع السبينوزي في الوحدة مع الألوهية على حساب الموضوع الكالفيني والكيركيغاردية في الاختلاف اللانهائي بين الإنساني والإلهي. كان ديوي على استعداد للتسليم بأن التوتر بين الشعور بالوحدة مع كائن أكبر منا وبين الشعور بالاغتراب مقابل هذا الأخير سيكون مصيره التحمل.

من الممكن أن يدوم هذا طويلاً طالما البشر لديهم الوقت للتأمل والفحص الذاتي. ولكن علمنة الثقافة جعلت هذا التوتر أقل إبلاماً. هذا هو أحد الأسباب الذي دفع ديوي إلى محاولة استبدال أخروية دينية بأخروية دنيوية (علمانية).

في الثقافة العلمانية، يعبر مثل هذا التوتر بشكل رئيس في صيغة تباين بين مستقبل اجتماعي/ سياسي مثالي والوضعية الحاضرة. بفضل كوندورسيه Condorcet وهيردر Herder وهيغل Hegel وماركس Marx وديوي Dewey أمكن لمعظم المثقفين العلمانيين العيش، والتحرك والوجود ضمن رواية التقدم

البشري نحو مزيد من الحرية ومزيد من المساواة. إنّ بناء مثل هذه الروايات كان النشاط الرئيس للمثقفين في القرن التاسع عشر. وهذا هو النشاط الذي انخرط والتزم به ديوي خلال النصف الأول من القرن العشرين.

مثل هذه الروايات تقادمت في العقود الأخيرة، على الأقل وسط أساتذة الفلسفة. وكثير من الفلاسفة الأوروبيين انتهبوا إلى تقاسم الشكوك نفسها حول هذه الروايات، كالتي يمكن أن نعثر عليها لدى كُتّاب ما بعد ماركسيين مثل فوكو Foucault وليوتار Lyotard. فهم يعتبرون الماركسية آخر الروايات الكبرى. إنّ العديد من فلاسفة البلدان الأنغلوفونية خلصوا في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأنّ الفلسفة ينبغي أن تتكبد على حلّ المشاكل بدلاً من العثور على السياق الذي يحتوي الكل، وضمنه نستطيع إدراج الإنتاجات والتغيرات الثقافية.

أعتبر أنّ النزعة الهيغلية - الجديدة «التحليلية» لبراندوم قد جمعت الفلسفة بوصفها حلاً للمشكلات ورواية كبيرة - أي الرواية الهيغلية لمحادثة إنسانية تتسع باستمرار، إنّها محادثة تتطلب حرية ومساواة أكبر حالما تستمر في التوسع. بتفسير تطور العقلانية باعتبارها مسؤولية تجاه جماعات دوماً أكبر وأكثر تنوعاً من البشر، لقد أعانتنا هذه الهيغلية الجديدة على تجميد مبدأ الأنوار، ومفاده أنّ البحث العلمي يُعدّ براديجم العقلانية. يشير مؤلف براندوم إلى إمكانية أن تتوقف فلسفة اللغة عن أن تصبح (كما هو الحال في الوقت الراهن) ذراعاً ميتة ومعزولة للحياة الجامعية، ويمكنها أن تسقط في التيار المهيمن للحياة الفكرية.

باختصار، لقد أظهر براندوم كيف يكون بإمكان الفلسفة التحليلية تجاوز نفسها. في الواقع، أظهر أنّ الحل الذي يبدو مشكلات تقنية بحتة لفلسفة اللغة وفلسفة المنطق من المرجح أن يساعدنا في التغلب على الثنائيات التي أقيمت سواء داخل ما أسماه هيدغر «أنطو - تيولوجيا» أو داخل الإشكالية الديكارتية - الكانطية - وهي الإشكالية التي ما يزال، مع الأسف، العديد من الفلاسفة التحليليين غارقين فيها.

إنّ التخلص من هذه الثنائيات يساعدنا على سدّ الفجوة، إن لم يكن بين المثالي والفعلي، على الأقل بين النظر والعمل وبين المعرفة والأمل. كما ساعدنا هيغل وديوي وبراندوم على وضع الحرية في المنزلة التي خصّ بها العصر الوسيط الإله والتي خصصتها الأنوار للطبيعة، وإلى تحقيق ذلك من دون الحطّ من قيمة دوافعنا الدينية ولا من نجاحاتنا العلمية.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com