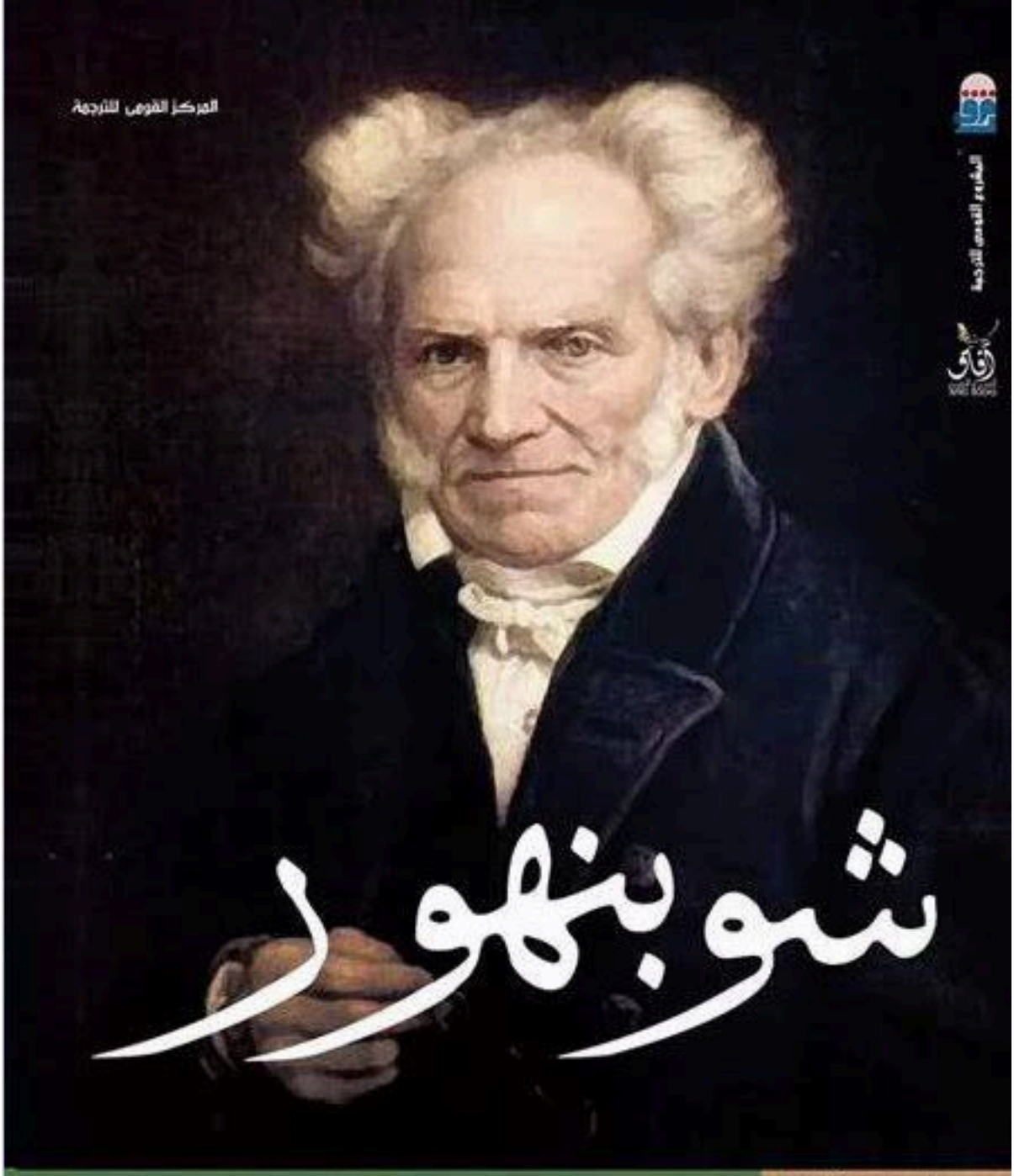
المركز القومي للترجمة



شوبنهور

عقول عظيمة

روبرت فيكس

ترجمة: د. سعيد توفيق

1985

شوبنهاور

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر 2006 تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- **العدد:** 2635
- **شوبنهاور**
- **روبرت ويكس**
- **سعيد توفيق**
- **الطبعة الأولى** 2016

هذه ترجمة كتاب:

Schopenhauer

By: Robert Wicks

Copyright © 2008 by Robert Wicks

First published 2008 by Blackwell Publishers Lt.

The right of Robert Wicks to be identified as the author of this work has been asserted in accordance with the UK Copyright, Designs, and Patents Act 1988

All Rights Reserved. Authorized translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with the National Center for Translation and is not the responsibility of Blackwell Publishing Limited. No Part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Limited.

المركز القومى للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: 27354524 فاكس: 27354554

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: Tel: 27354524 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

شوبنهـــاور

تأليــف: روبرت ويكس
ترجمة وشروح: سعيد توفيق

2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ويكس ، روبرت.
شوبنهاور -تأليف: روبرت فيكس.؛ ترجمة وشروح: سعيد توفيق،
المركز القومى للترجمة ط1 - 2016
224 ص، 24 سم.
1 - الأدباء، القاهرة،
أ - (مترجم)
ب- العنوان

رقم الإيداع 14495 / 2016
الترقيم الدولى 978 - 977 - 765 - 053 - 3
طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

طُبِع لأول مرة بواسطة دار بلاكوِل للنشر Blackwell Publishing، سنة 2008، ضمن سلسلة «عقول عظيمة Great Minds».

إن النزعة المادية هي فلسفة الشخص الذي لا يعبأ بأن يقيم وزنًا لنفسه.

العالم إرادة وتمثلا، الجزء الثاني،الفصل الأول، بعنوان « عن الرؤية الأساسية للمثالية»
(ترجمة E. F. Payne، ص. 13، وترجمة Haldane and Kemp، ص. 176)

إن كل فكر هو وظيفة فسيولوجية للذهن، تمامًا مثلما أن الهضم وظيفة للمعدة.

الحواشي والبواقي، الجزء الأول، «شذرات عن تاريخ الفلسفة»
(الفصل الرابع، ص. 46)

المحتويات

مقدمة المؤلف

عِرفان

قائمة المختصرات

1 – فلسفة مفكر مُنشَّق

الباب الأول: فلسفة شوبنهاور النظرية

2 – خلفية تاريخية

3 – مبدأ العلة الكافية

4 – مثالية شوبنهاور ونقده لكانط

5 – العالم في ذاته باعتباره بلا معني وبوصفه إرادة قادرة على كل شيء

6 – تفسيرات نقدية للعالم بوصفه إرادةً

الباب الثاني: فلسفة شوبنهاور العملية

7 – المعاناة التي لا تنتهي في عالم الحياة اليومية

8 – السكينة: الجلال والعبقرية والخبرة الجمالية

9 – السكينة: الفضيلة شِبه المسيحية والوعي الأخلاقي

10 –السكينة: الزهد والتصوف والبوذية

الباب الثالث: شوبنهاور من خلال منظور مقارن

11 – شوبنهاور ونيتشه والحياة الأبدية

12 – شوبنهاور وهيجل والعمل الاغترابي

13 – شوبنهاور وڤتجنشتين والمسكوت عنه

خاتمة: المثالية وإرادة السلام

ببليوجرافيا

تصدير

لطالما عانى آرتور شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860) من سمعة لازمته طويلًا باعتباره متشائمًا متطرفًا، ومشاكسًا شرسًا، كارهًا للبشر، وناقدًا لاذعًا للفلاسفة المثاليين الألمان من أمثال فيشته J. G. Fichte (1762-1814)، أستاذه بجامعة برلين؛ وشيلِنج F. W. J. Schelling (1775-1854)، الذي كان معاصرًا مباشرًا له؛ وهيجل G. W. F. Hegel (1770-1831)، زميله المنافس له في كلية الفلسفة بجامعة برلين. وشوبنهاور مشهور أيضًا بتحيزه ضد جنس النساء، وبأنه- فيما يروى عنه من نوادر- قد تورط في دعوى قضائية أقامتها ضده خياطة كانت تقيم بمنزله ببرلين بسبب دفعه لها بعنف. كما أن الدراسين لفريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) سيتذكرون أيضًا تساؤله المشاكس في كتابه ***فيما وراء الخير والشر Beyond Good and Evil*** ، حيث يتساءل متعجبًا: كيف أمكن لشوبنهاور أن يكون متشائمًا أصيلًا، إذا كان يستمتع بالعزف على الفلوت يوميًا تقريبًا[1]؟! وإن أولئك الذين على معرفة بنشأة شوبنهاور في طبقة راقية، ربما يتحيرون أيضًا حينما يتساءلون: كيف يمكن لشخص ما نشأ في بيئة مميزة ومرفهة اجتماعيًا أن ينتهي إلى القول بأن العالم في أساسه سجن مُحبَط بائس، وأن الاستجابة العقلانية الوحيدة إزاءه هي اللجوء إلى حالة من الانعزال والسلام الباطني.

ولكن الصورة الفلسفية لشوبنهاور التي نقدمها الآن تلطِّف من الصورة السابقة في رسم ملامح شخصيته، وذلك من خلال الاعتراف بنزعته في الزهد، في الوقت الذي تبرز فيه بشكل إيجابي فضائلَ السكينة التي تتبدى في حالة الانعزالية البوذية، باعتبار أن هذه الفضائل تبقى في مواجهة التقدير الخافت لإمكانيات الإنسان الباطنية. وأي امرئ على معرفة بتفاصيل حياة بوذا لن يُدهشه أن يجد شخصًا ارستقراطيًا ما- مثل بوذا نفسه- قد أمكنه أن يصف اتجاهًا انعزاليًا أكثر سموًا في مواجهة العبثية المتضمنة في التشبث على

(1) Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil (1886), § 186.

الدوام ببلوغ إشباعات مادية. كما أنه لا غرابة على الإطلاق حينما نجد فكر شوبنهاور يركز بشكل أساسي للغاية على الخبرة والقيم الجمالية، إذا عرفنا أن بوذا قد يقدم وردة في جلال وصمت تام كمثال على الذهنية المستنيرة.

وفيما يتعلق بعلم الجمال عند شوبنهاور، وبرؤيته الفلسفية في مجملها، فإننا سوف نرى أن المفهوم الجمالي الأساسي هنا هو مفهوم الجلال sublimity، لا الجمال. وشوبنهاور يكرس جانبًا كبيرًا من فكره لمسائل الفن، ولكن هذا يتبدى من خلال اهتمام متشبث بالزهد الديني- وهو زهد يتسم بحالات من استنارة الوعي تنطوي بوضوح على مزيج جليل من الألم والسكينة. وخاصية الزهد هذه التي تميز رؤية شوبنهاور مقدمة أساسًا من خلال مصطلحات بوذية، مانحةً بذلك دورًا ثانويًا للصلات الروحية بين فلسفته وطابع السكينة والتصوف ووحدة الوجود في المسيحية، وأسلوب الوعي الذي يُمارس في رياضة اليوجا الذهنية على نحو ما نجده في الفكر الهندي الكلاسيكي. لقد قرأ شوبنهاور أثناء الأمسيات *كتب الأوبانيشاد Upanishads** على غرار قراءة الكثيرين للإنجيل، وهذا ما يشجع على تأملات جريئة ومفيدة وتوفيقية فيما يتعلق بوشائج القربى بين كتاب العالم إرادةً وتمثلًا وتقاليد الفكر الڤيدي** السابق على التقاليد البوذية. ومع ذلك، فإن الرؤية البوذية لا الهندوسية- من حيث الاتساق الفلسفي- سوف تمدنا بتفسير أكثر تماسكًا لميتافيزيقا شوبنهاور(2)***.

مجموعة الكتابات الفلسفية في مجال العقيدة والحكمة الهندية القديمة، وتتضمن شرحًا لكتب الڤيدا المقدسة Ve-das التي تقع في أربعة كتب باللغة السنسكريتية القديمة. (المترجم)

** نسبة إلى كتب الڤيدا التي تعد أقدم الكتابات الهندية المقدسة. (المترجم)

(2) في متحف مقتنيات شوبنهاور ببرلين (كما يتبدى في عام 2006)، نجد أن الغرفة التي تحتوي على مكتبة آرتور هيبشر (1897-1985) Arthur Hübscher المتخصص في شوبنهاور- تبدو مرتبة بشكل درامي ، حيث ينتصب وسط جدرانها التي تملؤها الكتب تمثال كبير لبوذا يتبدى فيه الطابع المتحفي. كما أن غرفة مكتب شوبنهاور بفرانكفورت قد اشتملت أيضًا على تمثال لبوذا كان قد مضى على إنتاجه مائة عام، ربما يكون من الحديد أو النحاس المكتسي بالطلاء الأسود الأصلي للتمثال. ولقد طلب شوبنهاور هذا التمثال من باريس، وكان يعتقد أنه ربما كان مصدره من إقليم التبت. وقدم قام بطلائه بالذهب سنة 1857، قبل وفاته بثلاث سنوات.

*** ومع ذلك فإننا ينبغي ألا نغالي في مثل هذه النزعة في التفسير، وأن نتناولها بحذر: فإذا كان شوبنهاور- على سبيل المثال- يصرح بأن معرفة التعالم الواردة في كتب الأوبانيشاد تعد مطلبًا ضروريًا لفهم فكره الوارد في كتابه العالم إرادةً وتمثلًا، فإنه أيضًا يصرح في الصفحة ذاتها والسياق ذاته قائلًا «... إذ أنني بمقدوري التأكيد- ما لم يتبد في ذلك كثير من الزهو- على أن كل حكمة بمفردها وعلى حدة من مجمل الحِكَم التي تتألف منها كتب الأوبانيشاد، يمكن استخلاصها كنتيجة من الفكر الذي أود الإفصاح عنه هنا، بينما العكس غير صحيح على الإطلاق، وهو القول بأن فكري الوارد هنا يمكن التماسه في كتب الأوبانيشاد (انظر ترجمتنا لكتاب ***العالم إرادة وتمثلا***، المشروع القومي للترجمة، الجزء الأول، ص. 32). (المترجم)

سوف نسلِّم برؤية شوبنهاور الشهيرة بأن العالم هو تجلٍ لقوة عمياء مندفعة لاواعية يمكن وصفها «بالإرادة» «will»، وبأن وعينا بهذه الإرادة يعكس بوضوح النحو الذي يكون عليه الواقع في ذاته. ويصرح شوبنهاور بأن معرفتنا بالعالم في ذاته ليست مطلقة، ولكنه يفترض عادةً أنها أقرب إلى أن تكون مطلقة، على الرغم من تناهينا كموجودات بشرية.

ومن هذه الزاوية الفلسفية، فإن توصيفه التشاؤمي لعالم الحياة اليومية باعتباره عالمًا من الإحباط، إنما ينبثق على أساس من ارتباطه بتوصيفه للطبيعة البشرية واقتفائها للمعرفة العلمية. إن شوبنهاور يؤكد أننا يمكن أن ندرك طبيعة الأشياء فقط من خلال وضعنا الإنساني المتناهي، ولكن يبقى السؤال عما إذا كان تناهينا الإنساني يتيح لوعينا أن يدرك الكيفية التي تكون بها الأشياء مطلقة، أم أنه يعوقه ويحول دونه. إن الإجابة الأكثر اتساقًا عن هذا السؤال- كما سنبرهن عليها بلغة شوبنهاور- هي أن نفترض أننا ندرك الطبيعة النهائية للأشياء كما لو كنا ننظر من خلال عدسة شفافة رقيقة أو من خلال ورقة سوليفان ملونة. وهذا في طرف منه يختلف عن القول بأننا نكون في مواجهة جدار صلد، بحيث تبقى الحقيقة المطلقة بعيدة المنال على الجانب الآخر من الجدار. وهو في طرف آخر منه، لا يعني القول بأننا يمكن أن نفهم الحقيقة المطلقة كما لو كان حضور إدراكنا وفاعليته أشبه بمرآة مجلوة تمامًا لا اختلاف بين ما تظهره وذلك الذي ندركه.

إن شوبنهاور يوافق على القول بأن العامل البشري يؤثر دائمًا في إدراكنا لأي شيء مهما كان، سواء كنا ندرك موضوعًا عاديًا أو نحاول فهم الحقيقة الباطنية الخفية لذلك الموضوع، فهذا العامل يجب أن يوضع في الاعتبار عند أي عرض دقيق لرؤيته. وسوف توضح نظرية الجلال هذا الدور للعامل البشري، وسوف تكون في صدارة عرضنا. ونتيجة لذلك، فإن أنماط الوعي المثالية عند شوبنهاور- وهي الوعي الجمالي والأخلاقي والديني- سوف تتبدى كأساليب للوعي بالجليل أكثر من كونها أساليب للوعي بالجميل. وهذا سوف يتضمن أن مستويات الخلاص والهدوء الباطني لا تكون خلوًا من الألم. كما أن أنماط الوعي هذه لن تكون منفصلةً بشكل مطلق وبطريقة لاواقعية عن المنظور الإنساني.

وهناك تأملان إضافيان يشكلان الأساس الذي يقوم عليه تركيزنا على الجلال وعلى الفكرة القائلة بأنه من الممكن فحسب الاقتراب من معرفة الكيفية التي تكون عليها الأشياء

بإطلاق، حتى إن كان هذا الاقتراب صعب المنال. وتركيزنا الأول سيكون على نظرية الإدراك الحسي كما عبر عنها إمانويل كانط (1724-1804) Kant الذي لا يمكن التقليل من شأن تأثيره على شوبنهاور. إن تفسير كانط لإدراكنا الحسي للموضوعات العادية سوف يمثل نموذجًا يقوم عليه فهمنا لتوصيف شوبنهاور لإدراكنا للحقيقة المطلقة، ولطبيعتنا الباطنية اللازمانية، وللماهيات اللازمانية للأشياء الأخرى. إن شوبنهاور يؤكد على أهمية الإدراك الحسي في مقابل التصور الخالص، وهو يدعونا فعليًا لنكتشف كيف تُلقِي نظرية كانط في الإدراك الحسي الضوء على منظوره الفلسفي الخاص.

وثانيًا، فإننا- عندما نبين الأساس الذي تقوم عليه رؤية شوبنهاور- سوف نعيِّن العلاقة المنطقية السائدة التي تقدم لنا تعبيرًا أكثر اتساقًا عن دعاواه الميتافيزيقية التي تهدف جميعها إلى الكشف عن الوحدة الجوهرية للعالم. وهذا يكون على الضد من منطق «العلة والمعلول» «logic of «cause and effect الذي يكون أكثر ميلًا إلى التجزئة، حيث يبقى كل من «العلة والمعلول» متمايزان في علاقة كل منهما بالآخر، تمامًا مثلما أن كرة البلياردو تحرك كرة أخرى غيرها عند الاحتكاك بها. فمنطق شوبنهاور- وهو منطق مبني، كما سنرى، على علاقة بديلة من التجلي manifestation أو التجسد الموضوعي objectification- يُعد منطقًا ملائمًا بوضوح للتعبير عن مسائل متعلقة بالدرجة واالتواصل والوحدة بين العناصر الماثلة في هذه العلاقة.

ويمكننا أن ندرك هذه الملائمة بشكل موجز بليغ من خلال مثال أوليّ بأن نتأمل العلاقة بين مكعبات الثلج والماء. فالماء لا يسبب «مكعبات الثلج». وإنما مكعبات الثلج- بخلاف ذلك- هي تجل أو تجسد موضوعي للماء. إن كلمات من قبيل: «التجلي» أو «التجسد الموضوعي» تجعل من الممكن القول بأن مكعبات الثلج والماء متماثلان في الجوهر، ولكنهما غير متماثلين في الصورة؛ حيث إن الماء يمكن أن يتخذ صورة سائل أو بخار بالمثل. وسوف نستخدم منطق التجلي هذا كمفتاح لفهم المبادئ الأساسية لفلسفة شوبنهاور؛ لأنه يؤمن بأن «الإرادة» Will تشبه الماء كما نصفه هنا.

إن هذه الدراسة تنقسم إلى ثلاثة أجزاء: (1) فلسفة شوبنهاور النظرية، (2) فلسفة شوبنهاور العملية، (3) شوبنهاور من خلال منظور مقارن. والجزء الأول يبين الأسس التي يقوم عليها فكر شوبنهاور في المسائل المتعلقة بالإدراك الحسي، والتفسير، والتأمل الميتافيزيقي. بينما الجزء الثاني يعرض الجوانب من فكره الأكثر ألفة المتعلقة بالحِكمة،

من قبيل: تفسيره للعالم باعتباره منطويًا على إحباط لا نهاية له، وتوصيفاته للخلاص من خلال الخبرة الجمالية والخبرة الأخلاقية وخبرة الزهد.

أما الجزء الثالث، فيُعنَى بالعلاقات والتأثيرات البنيوية الكائنة بين فلسفة شوبنهاور وثلاثة من الفلاسفة ذوي الشهرة العالمية، أعني فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)، هيجل G. W. F. Hegel (1770- 1831)، ولودڤيج ڤتجنشتين Lud-wig Wittgenstein (1889-1951). ولقد كان نيتشه- خاصةً في فترة شبابه- مدافعًا في حماس عن فلسفة شوبنهاور. وكان هيجل- في نظر شوبنهاور- عدوًا رئيسيًا. أما ڤتجنشتين - الذي كان له تأثير كبير في القرن العشرين- فقد تأثر بنزعة التصوف الزهدي لدى شوبنهاور. إن الفصلين اللذين يتناولان نيتشه وهيجل يعرضان لرؤية شوبنهاور للعالم من خلال منظورين نيتشوي وهيجلي على التتابع. أما الفصل الذي يتناول ڤتجنشتين فيكشف عن بعض الدَيْن الذي تدين به الفلسفة الأنجلو أمريكية في القرن العشرين لشوبنهاور. وهذا الفصل يبين أيضًا صلة ڤتجنشتين المؤكدة في فكره الأخير بشوبنهاور، متجاوزين بذلك الرأي الشائع الذي يقول بأن تأثير شوبنهاور على الكتابات الفلسفية لڤتجنشتين قد بدأت وانتهت حينما كان هذا الأخير لا يزال شابًا.

لقد تعاطف شوبنهاور مع نزعة السكينة في المسيحية والهندوسية والبوذية، وسوف ينتهي عرضنا الختامي إلى أن التطلع إلى مستوى عميق من فهم نزعة شوبنهاور الشخصية نحو التجرد النزيه والهدوء النفسي الباطني، هو أمر يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأهداف الأخلاقية لهذه الديانات الكبرى العالمية الثلاثة. وهذا يضع فلسفة شوبنهاور بين تلك الرؤى التي تحمل رصيدًا هائلًا من المضمون الروحي غير الموظَّف. إن الموالين الحاليين للمسيحية والهندوسية والبوذية يشكلون في الوقت الراهن أكثر من خمسين في المائة من مجموع البشر الذين يقطنون المعمورة، ومن المنطقي أن الهدوء النفسي الذي يُربَّى عليه المرء- مهما تحقق- يصبح حتمًا محصورًا في مجال اجتماعي دنيوي يُعد ذلك الشخص جزءًا حيويًا فيه. وإذا كان هذا هو الحال، فإن موقف التجرد النزيه لدى شوبنهاور يمكن أن يقودنا إلى غاية اجتماعية تكفل قدرًا أكبر من السلام النفسي دون تحمل العبء الخلافي الكامن في التفاصيل العقائدية للأديان.

غير أن هذا ليس كل ما هو هنالك. فالجاذبية الكبرى لفلسفة شوبنهاور تكمن في إغوائها لأولئك الذين تكون لديهم عواطف أخلاقية قوية، ولكنهم يضمرون شكوكًا

حول وجود الله، وهي شكوك تنشأ غالبًا عن استيائهم مما يرونه في العالم من قسوة ولاعقلانية. وعلى الرغم من أن فلسفته تنادي بتعاطف كوني، فإنها بالتأكيد إلحادية. إن هذا المزيج من القضايا يعد في حد ذاته كافيًا لإثارة الفضول العقلي للمرء؛ حيث إنه من الشائع الاعتقاد بأن القيم الأخلاقية لا يمكن الدفاع عنها أو اقتراحها بشكل معقول، ما لم يسلم المرء بها باعتبارها تستند في وجودها إلى علة خالدة وعقلانية وخيرة وحقيقية. ولو أننا أضفنا القطاع الضخم من قاطني المعمورة من غير الملحدين واللاأدريين إلى المؤمنين الذين أشرنا إليهم من قبل؛ فإن النفع الكامن في فلسفة شوبنهاور الذي يمكن أن نجنيه منها نفع هائل؛ حيث إنه يرشدنا إلى اتجاه أخلاقي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعواطف أي امرئ يسلم بالأخلاقية التقليدية، سواء كان أم لم يكن ملحدًا.

ومع ذلك، فإن شوبنهاور يؤمن بأن أساس هذا الكون بلا معنى، وبأن الموت الجسدي هو إعدام لوعينا الفردي. والصفحات التالية تبين لنا لماذا يؤمن بهذا. وإن بعضًا من الجاذبية المحيرة والطاغية لرؤية شوبنهاور تكمن في تعاطفه مع الجوهر العاطفي الأخلاقي للديانات العالمية الأساسية، بينما أن إقراره بذلك من خلال رؤية ميتافيزيقية يعني أن الشخصيات الفردية لا حول لها ولا قوة إزاء عالم يسير بلا معنى. ومن بين الديانات العالمية الأساسية، فإن البوذية أقربها لرؤيته، وسوف نركز على الارتباط الروحي فيما يلي من كلامنا الآن.

شكر وعرفان

لم يكن لهذا العرض لفلسفة شوبنهاور أن يتحقق لولا أن إيڤان زول Ivan Soll قد أعانني منذ سنوات خلت على إدراك أن آرتور شوبنهاور يستحق انتشارًا فلسفيًا على نطاق أوسع كثيرًا. وأنا أود أن أهدي هذا الكتاب لإيڤان زول كتعبير ضئيل عن امتناني لصداقته وإلهامه الشخصي لي في حياتي المهنية والخاصة على السواء، التي أمضيتها متنقلًا من وسكونسن إلى ألمانيا، وعبر أريزونا إلى أوكلاند. كما أن ديڤيد روث .A David Roth وهربرت جيرليك Herbert Garelick يستحقان جزيل الشكر والتقدير، وإن جاء متأخرًا، لأنهما أول من أطلعاني على رائحة فلسفة شوبنهارور التي تنبعث من غمار الذكريات عن بيئة ميتشجن البيضاء الثلجية. وبالمثل، فإن رونالد سوتر Ronald Suter كان منبعًا لبعض من ذكرياتي الفلسفية النشطة التي كان لها تأثير بالغ عليّ في الوقت الصحيح من مرحلة تعليمي، وقد كان إعجابه بفلسفة ڤتجنشتين مصدر إلهام لى فرَض ذاته عليّ.

وفي نيوزيلندا، تفضل قسم الفلسفة وكلية الآداب بجامعة أوكلاند بمنحي بعثة ممولة وفترة تفرغ أكاديمي في ألمانيا ونيويورك، وهي الفترة التي تم فيها إنجاز معظم هذا الكتاب في هدوء. وخالص عرفاني كذلك لطلابي في أوكلاند الذين درَّست لهم فلسفة شوبنهاور والفلسفة الأسيوية ، والذين طالما أثاروا عبر سنوات الدراسة العديد من تأملاتي المتضمنة في هذا الكتاب. ومن بين زملائي الأخيار في أوكلاند، كان لچوليان يونج Julian Young بوجه خاص دور إيجابي وداعم فيما يتعلق باهتمامنا المشترك بفكر شوبنهاور. فجزيل الشكر لچوليان، ولسين كينسلر Sean Kinsler وماركوس ڤايدلر Markus Weidler على أهمية المناقشات التي دارت بيننا. كما أن أرشيف شوبنهاور بفرانكفورت قد تفضل بمساعدتي في بحثي، حينما كنت في ألمانيا أثناء صيف عام

2005. ويسعدني أيضًا أن أتوجه بالتقدير والعرفان لستيف نادلر Steve Nadler لسعة أفقه، ولتشجيعه لي أثناء بدايات هذا المشروع في دراسة شوبنهاور، ويمتد عرفاني وتقديري لچيف دين Jeff Dean؛ لنظرته الفاحصة واسعة الاطلاع على الأدبيات، ولصبره الدءوب، وحكمته في تحرير النصوص، وهي أمور قد ساهمت جميعها بشكل جوهري في تحسين هذا الكتاب.

إن الترجمات الواردة هنا لنصوص عن الألمانية والفرنسية هي ترجماتي الخاصة. كما أن سخاء ومعرفة چيمس ستيورات James Stewart بلغة الأسفار البوذية المقدسة Pali language- ذلكما السخاء والمعرفة اللذان يشبهان نظيريهما لدى البوديستاڤي*- قد شكَّل بصورة جوهرية في ترجمة الحقيقة النبيلة الأولية لدى بوذا. وجزيل الشكر- فضلًا عن ذلك- لزميلي كريس مارتن Chris Martin الذي أطلعني على خبرته المهنية في اللغة اللاتينية، وفي مسائل دقيقة. ويسعني في هذا المقام أن أتوجه بالشكر لبول وارِن Paul Warren لمناقاشاته المثمرة معي عن كارل ماركس Karl Marx عبر سنوات عديدة؛ لأن هذه المناقشات قد قادتني إلى إدراك صلة القرابة التي تربط بين شوبنهاور والتقليد الفكري الذي ينشغل بشكل إنساني للغاية بورطة الجهد الإنساني الاغترابي.

وأخيرًا، فإن آفاق تفكيري قد اتسعت بشكل لا حدود له بفعل حضور كاثلين هيجينز Kathleen M. Higgins وروبرت سولومون Robert Solomon خلال زيارتهما السنوية الأكاديمية لأوكلاند في العقد الماضي، وما كان لمحاضرتهما كأستاذين زائرين من تأثير على دروسي التي تلقيتها عليهما في الفلسفة الألمانية، وما دار في قاعات الدرس من مناقشات مثيرة حول موضوعات مرتبطة بشوبنهاور في مجال المثالية الألمانية وعلم الجمال بوجه عام في القرن التاسع عشر. ولقد كان الموت المبكر لبوب Bob في يناير من عام 2007 خسارة كبيرة، وأنا آمل أن تكون هذه الدراسة احتفاءً بشكل ما بذكرى حضوره الملهم وما كان يمثله من قدوة بالنسبة لي.

أوكلاند، نيوزيلندا

مارس 2007

* البودويستاڤي bodhisttava- في العقيدة السنسكريتية القديمة- هو المرء الذي يستنير بضوء المعرفة، حتى إنه يتخلى عن ممارسة النيرڤانا كيما ينقذ الآخرين. (المترجم)

قائمة المختصرات

PSR: Principle of Sufficient Reason

مختصرات أعمال شوبنهاور

BM: "On the Foundation of Morality" [1840]

FFR: The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason [1813]

FW: "On the Freedom of the Will" [1839]

MSR (I-IV): Arthur Schopenhauer, Manuscript Remains in Four Volumes

PP (1): Parerga and Paralipomena, Vol. I [1851]

PP (II): Parerga and Paralipomena, Vol. II [1851]

WWR (I): The World as Will and Representation, Vol. I [1818]

WWR (II): The World as Will and Representation, Vol. II [1844]

ZA: Arthur Schopenhauer, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden

مختصرات أعمال أخرى

CPR: Critique of Pure Reason [1781/87]

لأجل مزيد من التفاصيل، انظر الببليوجرافيا. وفي المراجع والملحق سوف نذكر الصفحات في Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Diogenes, [ZA] 1977، جنبًا إلى جنب مع ترقيم الصفحات وفقًا لترجمة E.F. Payne [P]، وترجمة Haldane and Kemp [HK] في الموضع المخصوص لكل منهما. أما البنط الذي يرد مكتوبًا بخط مائل في كل الاقتباسات، فإنه يشير إلى النسخة الأصلية من مخطوط شوبنهاور.

الفصل الأول
فلسفة مفكر مُنشَّق
(1788-1860)

1 - سنوات عدم الاستقرار 1788 - 1831

يقدم لنا آرتور شوبنهاور، باعتباره واحدًا من أعظم المفكرين في تاريخ الفلسفة الغربية سعةً في المعرفة وعالمية الرؤية، صورةً للعالم صادمة ورصينة في وقت واحد. ومع أنه لم يغادر أوروبا طيلة الاثنين وسبعين عامًا التي عاشها، فقد جاب متأملًا عبر القارة الأوروبية، متسلحًا بإتقانه للغات الألمانية والفرنسية والإنجليزية واليونانية واللاتينية، ومن بعد الأسبانية في سنوات لاحقة من حياته. ومن حسن حظه أنه قد عاش في الفترة التي وصلت فيها من الهند النصوص الدينية التراثية من خلال ترجمات سهلة المنال، وأصبح مشهورًا بكونه من أوائل الفلاسفة الغربيين في قيامه بدمج الموضوعات القيدية Vedic والبوذية في رؤيته الفلسفية. كما أن اتجاهه الفلسفي كان له طابع عالمي بشكل واضح في سعيه لتأسيس نتائج تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان. وفضلًا عن كونه معروفًا بأنه واحد من كبار المتشائمين في مجال الفلسفة، فإنه يتميز أيضًا- كما سيتبدى لنا في الفصول الأولى التالية- بأنه قدم لنا فلسفة تجمع بين الواقعية العملية والإدراك الجمالي والتصوف الديني.

لقد جاء شوبنهاور إلى العالم في بيئة لها مكانتها ووضعها الاجتماعي المتميز؛ إذ وُلِد لعائلة ناجحة في ممارسة التجارة بمدينة دانتسيج Dantzig الحرة (التي تُسمَّى الآن جدانسك Gdansk وتعد من مقاطعات بولندا)، وهي عائلة ترجع أصولها إلى هولندا.

ولقد كان والده هاينريش فلوريس شوبنهاور Heinrich Floris Schopenhauer (1747- 1805) يخطط لأن يسلك الابن آرتور مسلكه ويدير تجارة العائلة، ولأن يهيئ نفسه لأن يخلفه في قيادة شؤون العائلة. ولهذا فإن آرتور في صباه قد نال قسطًا وافرًا من الرحلات عبر أوروبا، وقد توافق ذلك فيما بعد مع إلحاقه بمدرسة خاصة في هامبورج Hamburg معروفة بسمعتها في إعداد صغار الشباب للنجاح في التجارة العالمية. ولقد كانت دانتسيج مدينة تجارية حرة حينما وُلِد شوبنهاور، ولكنها أصبحت ضمن نفوذ بروسيا حينما كان شوبنهاور في الخامسة من عمره. وقد اضطر ذلك العائلة لأن تنتقل إلى هامبورج التي تعد مرفأً آخر للتجارة الحرة، حيث يمكن لوالده المعادي للدولة البروسية أن يشتغل بالتجارة في جو مريح.

مما أمه يوحنا هينريته تروزينر شوبنهاور Johanna Henriette Trosiener Schopenhauer (1766-1838)، فكانت أصغر من أبيه بتسع عشرة سنة؛ ولذلك كانت علاقتها به تعبر عن هذا الفارق في عمرهما. وبعد ولادة آرتور مباشرة، انتقلت يوحنا ذات الاثنين وعشرين ربيعًا للعيش في ضاحية العائلة خارج مدينة دانتسيج، بينما بقى هاينريش فلوريس معظم أيام الأسبوع يتابع أعماله بالمدينة، ليعود في نهاية الأسبوع ليرى زوجته الشابة وابنه. ورغم أن عائلة يوحنا كانت أقل ثراءً من عائلة زوجها، فقد كان لها مكانة مرموقة في مجتمع دانتسيج. وقد كان أبوها أحد أعضاء مجلس شيوخ المدينة، وقد رسَّخ زواجها من هاينريش فلوريس من صلات العائلة بالطبقة العليا في المجتمع. وكانت يوحنا تحب استضافة الناس الذين ينتمون إلى المجتمع الراقي في عصرها، إذ كانت تمقت الملل والوحدة، وقد أظهرت فيما بعد موهبةً تدعو للإعجاب في كتابة القصة وأدب الرحلات. ولقد نُشِرَت أعمالها كاملةً في أربعة وعشرين مجلدًا سنة 1831. وحينما أقدم شوبنهاور على نشر كتاباته لجأ للناشر نفسه بمدينة ليبتسِج Leipzig، وهو فريدريش آوجُست بروكهاوس Friedrich August Brockhaus.

ويبدو أن شوبنهاور قد عاش حالة من الوحدة في طفولته إلى حد ما، كان يتخللها مشاعر من الخوف والإحساس بالهجر. ووفقًا لرواياته هو عن نفسه، فإن المناسبة التي شعر فيها حقًا بالسعادة وبالألفة لم تتحقق في صحبته لوالديه، ولا في إقامته بألمانيا، وإنما في فرنسا، فيما بين التاسعة والحادية عشرة من عمره، حينما أقام في منزل أحد شركاء والده في التجارة، ويُدعى جريجوار دي بليزيمير Grégoires de Blésimaire.

وفي مدينة الهاڤر Le Havre أقام صداقة مع الابن الأصغر للعائلة، وهو آنتيم جريجوار Anthime Grégoires، وتعلم نطق الفرنسية بطلاقة بالغة وبشكل طبيعي تمامًا، حتى إنه عند عودته إلى هامبورج وجد مشقة في تذكر الكيفية التي ينبغي بها أن يتواصل مع الناس في ألمانيا.

ولقد شهد آرتور في السنوات القليلة التالية الحفلات الفخمة التي كان يقيمها والديه لصفوة المجتمع في هامبورج. ولم يكن يستهويه الانخراط في هذه التجمعات، وأظهر بشكل متزايد كلما مرت السنوات عدم اكتراثه بأن يكون عضوًا في جماعة وجهاء المجتمع. وهذا بخلاف موقف زملائه في الدراسة الذين نُشئوا على اتخاذ مكانة محترمة وقوية في المجتمع التجاري بمدينة هامبورج. فقد كان آرتور أكثر ميلًا للتأمل والاهتمام الأكاديمي، وهو ما خيب فيه آمال والده كثيرًا.

وحينما أمضى شوبنهاور سنوات المراهقة وأصبح من الضروري تهيئته لمسار وظيفي معين في الحياة، وافق والده على أن يواصل آرتور اهتمامه بالدراسات الأكاديمية، شريطة ألا يفوته اهتمام آخر باغتنام الفرصة الممنوحة له بالسفر المتكرر عبر أوروبا. غير أن ضريبة السفر لم تكن تتضمن فحسب التخلي عن متابعاته الأكاديمية، وإنما أيضًا عن التزامه بأن يشرع في التدرب على ممارسة الأعمال التجارية على الفور من عودته. ولقد تخير آرتور السفريات الأوروبية الجذابة، وارتحل سنة 1803– في الخامسة عشرة من عمره– مع والديه عبر هولندا وبلچيكا وإنجلترا وفرنسا وسويسرا والنمسا، عائدًا إلى الهاڤر التي كانت له فيها ذكريات. وبينما كان في انجلترا، أُلحِق لفترة قصيرة بمدرسة داخلية بويمبلدون Wimbledon (من 30 يونيو حتى 20 سبتمبر من سنة 1803)، أثناء سفريات والديه عبر بريطانيا. وبعض من كتابات يوحنا شوبنهاور في أدب الرحلات تصف لنا في بهاء المدن والبلدات التي زارتها أثناء رحلتها مع زوجها في انجلترا وسكوتلندا.

لقد أتاحت هذه التجارب لشوبنهاور فرصة مهيأة للتأمل؛ إذ أنه قد تأثر في أسى بالأحوال البائسة التي يحيا فيها كثير من الناس الذين شاهدهم. ولم تفارقه الذكريات أبدًا، وقد كتب فيما بعد مبينًا كيف انجذب– في السابعة عشر من عمره– إلى تأمل الحياة الإنسانية بما تنطوي علية من معاناة وألم دائمين، مثلما انجذب إلى بوذا. أما الإيمان بالله فقد كان مستحيلًا بالنسبة له؛ إذ أنه وجد أنه من غير المتصور أن يكون هذا العالم الفيزيقي

نتاجًا لإله خيِّر تمامًا، قادر على كل شيء، عليم بكل شيء. وعلى الرغم ذلك، وبرغم أن خبراته بالارتحال كمواطن عالمي cosmopolitan experiences قد ساهمت في أن يتحول إلى ملحد، فإن هذا لم يضعف من إحساسه بالواجب والعرفان؛ إذ أن شوبنهاور قد أوفي بوعده لأبيه عند عودته من الأسفار، وبدأ في التدرب على ممارسة التجارة بشكل جدي.

اعتقد شوبنهاور بأنه ورث عن أبيه الميل إلى الشعور بالقلق، وربما كان لديه سبب كافٍ لتفسير شخصيته على هذا النحو. وسواء كان أبيه قد عانى من القلق أم لم يكن يعانِي منه، فهذا أمر غير مؤكد، ولكن احترام شوبنهاور لأبيه قد وُضِع موضع الاختبار عند موت هاينريش فلوريس في العشرين من أبريل سنة 1805 عن عمر ثماني وخمسين سنة، حينما كان آرتور قد بلغ السابعة عشرة سنة وشهرين تقريبًا.

لقد وُجِدت جثة فلوريس في قناة خلف منزل شوبنهاور في هامبورج، الذي كان الجانب الخلفي منه يشكل مخزنًا للبضائع الخاصة بتجارة العائلة. والظاهر أنه قد سقط من أحد الأدوار العليا للمنزل. ولكن الموقف يعد غامضًا؛ فقد اعتُبِر موته من الناحية الرسمية حادثة، رغم أنه ربما كان انتحارًا. فقد كان هاينريش فلوريس مريضًا في الشهور السابقة على موته، وكان يعاني من فقدان متكرر للذاكرة، كما أن تجارته لم تكن تسير على ما يرام. ولقد اعتبر آرتور أمه مسئُولة عن انتحار أبيه، معتقدًا أنها قد أهملته إهمالًا جسيمًا حينما كان مريضًا ومكتئبًا. وعلى خلفية هذه الحادثة المأساوية، فإن رؤية آرتور السلبية للعالم قد تعمقت فحسب، وعلى الرغم من أنه لم يكن على وفاق مع أبيه، فإنه قد عانى عاطفيًا من افتقاده.

أما يوحنا فقد قامت بتصفية النشاط التجاري للعائلة خلال شهور قليلة، ورحلت بعد مرور سنة إلى ڤايمار Weimar مع آديلده Addele– الأخت الأصغر لشوبنهاور (لويزه آديليده لافينيا شوبنهاور 1849 – 1797) Luise Adelaide Lavinia Schopenhauer. وفي أثناء ذلك، واصل شوبنهاور التدرب على ممارسة التجارة لسنتين أخريين، ثم اتخذ في التاسعة عشرة من عمره قرارًا بدعم من أمه بأن يتخلى عن أن يمارس حياته كتاجر، وهو ما كان أبوه قد ألزمه به بالفعل. وانتقل شوبنهاور بعد ذلك إلى جوتا Gotha على مقربة من ڤايمار حيث تعيش أمه، كي يلتحق بمدرسة تؤهل الطلاب لتلقي الدروس الجامعية. وكان ذلك سنة 1807.

ولقد أبلى شوبنهاور بلاءً حسنًا في دراساته الأولية، ولكن نضجه العقلي المبكر قد أفضى إلى حدوث موقف سيئ؛ إذ سخر من أحد أساتذته مُظهِرًا تعاليه عليه من خلال قصيدة هجائية، وكان نتيجة ذلك عزله عن المشاركة في مجتمع المدرسة. وعندما فكر شوبنهاور في الفرار عائدًا إلى ڤايمار، وجد ممانعة من جانب أمه التي لم تكن تريد أن يعيش معها خشية أن يفسد الصالون الثقافي الذي أنشأته. لقد كان ليوحنا علاقات اجتماعية واسعة في ڤايمار، وكانت تزهو بأن يكون من رواد صالونها أناس من أمثال جوته Goethe وڤيلاند Wieland والأخوان جريم Brothers Grim وشليجل Schlegel الذين كانوا يجتمعون بمنزلها لأجل مناقشة المسائل الثقافية[1].

وقد اشترطت يوحنا على آرتور كي تدعم وجوده في ڤيمار، أن يعيش في منزل منفصل بحيث يمكنه أن يزورها أثناء النهار. قبل شوبنهاور هذه الاشتراطات، وانتقل من جوتا إلى ڤيمار، وبدأ في إعداد نفسه للدراسات الجامعية من خلال مدرس خاص كان متخصصًا في الأدب اليوناني، وهو فرانتس باسوڤ (1786–1833) Franz Passow . وعند نهاية سنة 1809، في الواحدة والعشرين من عمره، تم قبوله كطالب يدرس الطب بجامعة جيتنجن Göttingen المعروفة بسمعتها العلمية، حيث ظل بها لمدة سنتين، لينتقل بعد ذلك إلى جامعة برلين سنة 1811، وهو في الثالثة والعشرين من عمره.

درس شوبنهاور الفلسفة في جيتنجن على الفيلسوف الشاك جوتلوب إرنست شولتسه (1761-1833) Gottlob Ernst Schulze الذي نصحه نُصح الحكيم بأن يدرس اثنين من أكثر الفلاسفة تأثيرًا في تراث الفكر الغربي، أعني أفلاطون وكانط. لقد شكل هذين المصدرين الأساسيين في الفكر الغربي فلسفة شوبنهاور، وعلى الرغم من أن كلًا من أفلاطون وكانط قد قدما إجابات مختلفة فيما يتعلق بالسؤال عما إذا كانت المعرفة الميتافيزيقية ممكنة، فإنهما قد اشتركا في اتخاذ اتجاه إزاء الحياة يتصف بالنظرة العالمية الواسعة وبأنه يحترم العقل، وهو اتجاه يؤسس الوعي الأخلاقي والعلمي على قوانين عامة وضرورية. كذلك فإن سعي شوبنهاور نحو تحقيق أسلوب من الرؤية العالمية الواسعة قد أصبح واحدًا من المفاتيح الرئيسة لفلسفته.

---

(1) بعد أن لاقى جوته استهجانًا من مجتمع ڤايمار لعزمه على الزواج من خادمته كريستيانا Christiana، كانت يوحنا شوبنهاور من بين القلائل في حرصها على دعوته هو وكريستيانا إلى منزلها واستقباله في حفاوة.

لقد اعتاد شوبنهاور منذ صباه الاحتكاك الاجتماعي بالناس ذوي النفوذ والتأثير؛ ومن ثم فلا غرابة أنه قد بات منجذبًا إلى جامعة برلين ، حيث كان يحاضر واحد من أعظم الفلاسفة شعبيةً في تلك الأيام، وهو فيشته J. G. Fichte في أواخر سنة 1811 وأوائل سنة 1812؛ فواظب على حضور محاضرات فيشته «في حقائق الوعي ونظرية العلم»، مثابرًا في جدية على تدوين محتويات كل محاضرة تقريبًا بتفاصيلها الدقيقة.

ومع ذلك، فإن محاضرات فيشته قد خيبت تدريجيًا آمال شوبنهاور، وبعد ستة أشهر من الدراسة المكثفة وتدوين الملاحظات، انتهى شوبنهاور إلى أن فلسفة فيشته كانت غامضة ومبهمة ويصعب تصديقها. ونادرًا ما يُلتَفت إلى أهمية معرفة شوبنهاور بفلسفة فيشته التي قدمها لنا على نحو يدعو للإعجاب: فتدوينه المفصَّل لمحاضرات فيشته كان حرفيًا تقريبًا، ويبلغ قرابة 200 صفحة مطبوعة، ويشكل كتابًا صغيرًا قائمًا بذاته. إن عبارات فيشته ذاتها هي السائدة في النسخة الخطية التي دونها شوبنهاور، ولكن الجانب المتعلق بتعليقات شوبنهاور العديدة الساخرة والغاضبة يكشف عن عقلية ثاقبة البصيرة ومتمكنة وناقدة.

وفي سنة 1812 – حينما مضى عامان على وجود شوبنهاور في برلين– كان غزو نابليون لروسيا وما تبعه من هزيمة، قد أدى إلى تدفق القوات الفرنسية المصابة بجروح بالغة إلى برلين. وشهد شوبنهاور معاناتهم الهائلة. وبحلول عام 1813 بدأ استغلال ضعف المكانة العسكرية لنابليون من جانب أولئك المتطلعين لاستقلال ألمانيا، ونشأ عن ذلك معسكر مناهض للفرنسيين. وعندما وقعت برلين على الفور تحت تهديد مباشر بهجوم فرنسي، غادر شوبنهاور– الذي بلغ إذ ذاك الخامسة والعشرين– جامعة برلين في شهر مايو، وبعد إقامة قصيرة في مدينة ڤايمار، اعتزل في بلدة رودُلشتات Rudolstadt حيث أمضى شهورًا عديدة في كتابة رسالة دكتوراه صغيرة تحمل العنوان المتخصص التالي: ***الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason***.

وفي شهر أكتوبر قدم شوبنهاور المخطوط للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة ينا Jena، ومُنِح الدكتوراه **غيابيًا in absentia**. وقد زعم فيما بعد أن المخطوط ينطوي على لب فلسفته في نضجها. وبعد أن نشر المخطوط على نفقته الخاصة، عاد إلى ڤايمار ليعيش مع أمه، وأرسل بافتخار نسخة منه– بمجرد ظهوره– إلى جوته صديق أمه، آملًا أن

يَلقى إعجابًا لدى عملاق الأدب ذي المكانة المرموقة. ولقد تقبل جوته رسالة شوبنهاور في الدكتوراه قبولًا حسنًا؛ وقد أدى ذلك إلى زيارات عديدة متبادلة بين الرجلين بعد ذلك مباشرة.

وقد كان رحيل شوبنهاور عن ڤايمار- في مايو 1814 بعد مرور ستة أشهر فقط على وصوله- بفعل نزاع نشأ بينه وأمه بخصوص أحد المقربين من رفاقها وحاشيتها في السفر، وهو موظف حكومي يدعى جيرشتينبرج Gerstenbergk الذي كان يبدو، في الثالثة والثلاثين من عمره، أشبه بأخ أكبر لشوبنهاور أكثر مما يبدو- كما سرت الشائعات- زوجًا مرتقبًا لأمه. ولم تَسِر العلاقة على ما يرام بين شوبنهاور ابن السادسة والعشرين و جيرشتينبرج في منزل أمه، وعندما طلبت يوحنا آخر الأمر من ابنها أن يبحث عن تأجير مسكن بديل، فإن إيثارها لجيرشتينبرج قد أدى إلى رحيل شوبنهاور عن ڤايمار غاضبًا جريح الشعور. كما أن يوحنا قد أبلغت آرتور بشكل قاس عنيف في رسالة فارقة بأن يستقل بنفسه بشكل دائم. وبعدئذ غادر أرتور ڤايمار إلى دِرسدِن Dersden، ولم ير أمه بعد ذلك أبدًا طيلة حياتها. وقد عاشت أربع وعشرين سنة أخرى، ولم تتزوج مرة أخرى.

إن السنوات الأربع التي قضاها شوبنهاور في درسدن- من 1814 حتى 1818 - كانت بمثابة فترة الحمل والولادة لعمله الأكثر شهرةً وتأثيرًا، وهو ***العالم إرادةً وتمثلا*** ***The World as Will and Representation***، الذي اكتمل في أوائل سنة 1818، ونُشِر في مستهل سنة 1819. وقد سبق هذا العمل الأساسي ظهور كتابه ***عن الإبصار والألوان*** ***On Vision and Colors*** (سنة 1816) الذي دافع فيه عن نظرية جوته في الألوان. ويبدو أن أصدقاء شوبنهاور الحقيقيين كانوا قلة خلال فترة السنوات الأربع هذه، ولكنه كان يواظب على مشاهدة المسرح بانتظام، ويختلف إلى المنتديات التي يتجمع فيها المثقفون، واكتسب شهرة اجتماعية باعتباره شخصية صريحة مثيرة للجدل.

لقد أمضى شوبنهاور كثيرًا من الفترة التي قضاها في درسدن في القراءة والكتابة والدراسة، موليًا اهتمامًا خاصًا بالنظرية المادية لدى كلود أدريان هلفيشيوس Claude Adrien Helvétius (1771-1715) وبيير چان چورچ كابنيس Pierre Jean Georges Cabanis (1808-1757) ، بالإضافة إلى كتب الأوبانيشاد Upanishads. وهذه الكتب الأخيرة- من بين نصوص أسيا الجنوبية التي كانت تبزغ في المشهد الثقافي الحداثي-

قد أصبحت في متناول القارئ الأوروبي لأول مرة في سنتي 1801 و 1802 من خلال ترجمة إلى اللاتينية (عن طبعة فارسية) للنص الأصلي باللغة السنسكريتية. وقد ظهر العمل المترجم- الذي أنجزه المستشرق الفرنسي إبرهام آنكوتيل-دوبرو Ibraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1805-1731)- في مجلدين ضخمين، وحمل عنوان *Oupnek'hat*، وسوف يشير شوبنهاور بشكل متكرر إلى هذا العمل المترجم فيما يلي من سنوات. وقبل ذلك بفترة قصيرة- في سنة 1813- كان قد بدأ بحماس في قراءة ترجمة دوبرو لكتب الأوبانيشاد أثناء إقامته في ڤايمار، بفضل مناقشاته مع المستشرق فريدريش ماير Friederich Majer (1818-1771) الذي عرفه من خلال صالون أمه.

وكان أحد جيرانه في درسدن الفيلسوف كارل كريستيان فريدريش كراوسه Karl Christian Frederich Krause (1832-1781)، الذي كانت سيرته الشخصية والأكاديمية مشابهة على نحو فريد لسيرة شوبنهاور. فقد التحق كراوسه- قبل شوبنهاور بسبع سنوات- بجامعة يينا Jena من سنة 1797 وحتى 1801، حيث واظب على حضور محاضرات فيشته وشيلنج Schelling. وبعد أن حصل على شهادة الدكتوراه في سنة 1801، قام بإلقاء محاضراته الخاصة في الفلسفة منذ سنة 1802 وحتى 1804، حيث كان زميلًا لشيلنج وهيجل (الذي كان غير معروف نسبيًا آنذاك). ومن يينا انتقل كراوسه إلى رودُلشتات سنة 1804، وهي المدينة التي سيشرع فيها شوبنهاور في كتابة رسالته للدكتوراه سنة 1813، وبعد ذلك انتقل إلى درسدن ليقيم فيها سنة 1805.

وأثناء إقامة كراوسه في درسدن، قام بالتدريس لسنوات عديدة في أكاديمية الهندسة، وانضم بشكل قَدَري برابطة الطائفة الماسونية Freemasons. وفي سنتي 1812و1813 - أي بعد ذلك بقرابة عقد من الزمان- أمضى فترة قصيرة كمحاضر في برلين، حيث كان يجد تحفيزًا وتشجيعًا من فيشته- أستاذه السابق-الذي كان رئيسًا للجامعة آنذاك. وبعد فشله في الحصول على وظيفة دائمة لتدريس فلسفة فيشته بعد موته سنة 1814، رجع كراوسه إلى درسدن سنة 1815، ليكون جارًا لشوبنهاور. ويبقى الأمر غامضًا فيما يتعلق بمعرفة السبب الذي جعل كراوسه ينتهي إلى المكان نفسه الذي انتهى إليه شوبنهاور، وجعل شوبنهاور يختار رودُلشتات ليكتب فيها رسالته للدكتوراه، ولكن ما نعرفه أن كلًا من كراوسه وشوبنهاور كانا معًا في جامعة برلين سنتي 1812-1813، حيث كانا منشغلين بالدراسات الفلسفية في تلك الجامعة، وحيث كانا على اتصال بفيشته باعتبار

أحدهما تلميذ سابق والآخر تلميذ لاحق. وهناك العديد من الشواهد التي توحي بأن شوبنهاور وكراوسه قد التقيا من قبل في برلين. وفي الفترة التي انتقل فيها كراوس إلى درسدن سنة 1815، أظهَر اهتمامًا ملحوظًا بالفلسفة الهندية، وتعلم اللغة السنسكريتية، وطالع المجلات التي تتناول الفكر الآسيوي، وكان ممارسًا لرياضة اليوجا في التأمل. وبما أن شوبنهاور كان مفتونًا من قبل بكتب الأوبانيشاد حينما كان يطالعها في ڤيمار، فقد وجد حينذاك جارًا له في درسدن يشاركه اهتماماته بفلسفة كتب الڤيدا، وله سيرة فلسفية تشبه سيرته.

وعلى الرغم من التجاور المنزلي لمدة عامين بين كراوسه وشوبنهاور، فإن علاقتهما كان لا بد أن تتوتر بسبب اختلافهما الملحوظ من حيث الاتجاه الفلسفي. فكراوسه- على نحو أشبه باتجاهي هيجل وفيشته- قد عبر عن رؤية تفاؤلية وتطورية وعدت بمجتمع منسجم وأخلاقي، بينما شوبنهاور- في مقابل ذلك- لم يتصور أبدًا على محمل الجد أن يكون للعالم مصدر خيِّر وأخلاقي وعقلاني. ورغم هذا الاختلاف، فإن مذهب اتحاد الكل في الله *panentheism لدى كراوسه (أي الإيمان بأن «الكل في الله» all-in-god في مقابل مذهب وحدة الوجود pantheism الذي يقول بأن «الكل هو الله» all-is god) هو مذهب يرجع صدى التفسير الصوفي الأوبانيشادي لفلسفة شوبنهاور، والذي سوف نتعرف عليه في الفصول التالية، مثلما يرجع صدى رؤيته الماسونية والكونية للأخلاق. فمن العسير غض النظر عن أن كراوسه قد أثر بشكل هام في شوبنهاور، وكان لوجوده في درسدن تأثير على رؤية شوبنهاور الفلسفية التي عبر عنها في كتابه ***العالم إرادةً وتمثلا***.

لقد ظل كارل فريدريش كريستيان كراوسه مجهولًا بالفعل بين الفلاسفة الأكاديميين في العالم الناطق بالإنجليزية، برغم ارتباطه التاريخي في يينا وبرلين بفيشه وشيلنج

---

* في اليونانية تعني كلمة pan «الكل»، وتعني كلمة theos «الإله»، بينما تعني كلمة en «في»؛ وعلى ذلك فإن كلمة panentheism المركبة من هذه الكلمات تعني «أن الكل في الله». وعلى الرغم من أن هناك اختلافًا حول تصور الألوهية بين هذا المذهب الأخير، ومذهب وحدة الوجود pantheism الذي يعني «أن الله هو الكل»- على الرغم من ذلك، فإن كل المذاهب الدينية التي تقول بالألوهية تتحدث عن الإلوهية في علاقتها بالكل: فالله يمتلك كل القدرة وكل المعرفة، عليم بكل شيء، وخالق لكل شيء. انظر في ذلك: Mircea Eliade, ***The Encyclopedia of Religion***, Vol. II., p.165. (المترجم).

وهيجل. وهذا يرجع في بعض منه إلى الضرر الذي ألحقه كراوسه بنفسه من جراء نشره لكتاب مثير للجدل عن الماسونية: إذ ناقش على الملأ الرمزية الماسونية التي ترى أن المنظمة السرية يُفضَّل أن تظل خاصة. كما أن كراوسه نشر أعمالًا في فلسفة القانون والسياسة، ومن خلال هذه الأعمال الأخيرة أصبح له تأثير في إسبانيا وأمريكا اللاتينية. وقد امتد هذا التأثير أيضًا إلى القرن العشرين، حتى إن آراء كراوسه- فيما يرى بعض الكتَّاب- قد استُخدِمت كأساس أيديولوچي للثورة الكوبية في الخمسينيات[2]. فنظريته الأساسية- التي تعد معبرة عن النزعة التفاؤلية المثالية الألمانية، قد أصبحت معروفة في إسبانيا وأمريكا اللاتينية باسم «الكراوسية» Krausism (Krausismo)، وقد أكدت على أن المجتمع يمكن الارتقاء به عقليًا، على نحو يشبه كثيرًا روح النظرية الاجتماعية الماركسية والهيجلية.

وفي بداية سنة 1818، أرسل شوبنهاور المخطوط الكامل لكتاب ***العالم إرادة وتمثلا*** إلى الناشر بروكهاوس الذي نشر العديد من مخطوطات أمه، ثم رحل في أكتوبر في أول رحلة من رحلتيه إلى أوروبا. كما أن كراوسه نفسه كان قد غادر درسدن ورحل إلى إيطاليا في السنة السابقة. ولقد كانت الشهور التسعة التي أمضاها هناك منعشة بالنسبة له، ولكن تخللتها خبرات غير مثمرة وأخبار مزعجة. فبينما كان في ڤينسيا Venice- على سبيل المثال- حمل رسالة تعارف من جوته إلى اللورد بيرون Lord Byron، ولكنه أثناء صحبته لرفيقة له تجنب فرصة لقائه ببيرون على شاطئ الليدو[3].

وبعد أن سافر إلى بولونيا Bologna وروما ونابولي Naples وفلورنسا، ثم رجع إلى ڤينيسيا، وخالط الجماعة الألمانية في روما لفترة طويلة نسبيًا؛ اكتسب شوبنهاور سمعة باعتباره مجادلًا عنيفًا. وخلال تلك الفترة، حينما كان يضع نصب عينيه البحث عن زوجة محتملة، نما إلى علمه ولادة طفلة له في درسدن، من جراء علاقة غرامية بامرأة شابة لم يكن ينوي التزوج منها. ولسوء الحظ ماتت الطفلة بعد شهور قليلة في شهر سبتمبر.

---

(2) See: Richard Gott, «Karl Krause and the Ideological Origins of the Cuban Revolution». University of London, Institute of Latin American Studies, Occasional Paper, No. 28, 1992.

(3) لقد وصف ريدجر سافرانسكي Rüdiger Safranski بشكل شيق هذه الفترة من حياة شوبنهاور في كتابته لسيرته للذاتية بعنوان ***شوبنهاور وسنوات الجموح في الفلسفة -Schopenhauer and the Wild Years of Philiso-phy***، الذي ترجمه Ewald Osers ، والذي ندين إليه إلى حد كبير في هذا الفصل [Cambridge, MA: Har-vard University Press, 1990. pp. 240-1].

وبينما كان شوبنهاور في ميلانو Milan- حينما اقتربت رحلته من نهايتها- سمع أيضًا عن إفلاس وشيك الوقوع لمؤسسة دانتسيج للاستثمار التي كانت أمه وأخته تستثمران فيها ثروتهما، والتي كان قد أودع فيها جزءًا من ثروته. وقد عاني شوبنهاور من تهديد وضعه المالي بشكل لا بأس به، بينما كانت أمه وأخته أقل حظًا منه. وقد رجع إلى ألمانيا في يوليو 1819 قبيل موت أمه، وقرر أن ينخرط في الحياة الجامعية في هايدلبرج Heidelberg.

وبعد شيء من التروي، اختار شوبنهاور برلين كساحة فكرية لتقديم رؤاه الفلسفية- وهي مدينة كانت الثقافة الفلسفية فيها آنذاك تقع تحت التأثير القوي لهيجل الذي شغل كرسي فيشته في الفلسفة. وعلى هذا، فقد تقدم بطلبه إلى جامعة برلين مرفقًا به عينة من كتاباته، وألقى محاضرة أنموذجية وقدم دفاعًا شفاهيًا (في حضور هيجل)؛ وبناءً على ذلك فقد مُنِح وظيفة **أستاذ جامعي بمكافأة عن تدريسه للطلاب** *Privatdozent* لمدة ست ساعات أسبوعيًا. وكان المقرر الدراسي الذي ابتدأه في ربيع 1920 بعنوان «***نظرية طبيعة العالم والعقل البشري***» «***doctrina de essential mundi et mente humana***».

وقد اختار شوبنهاور في حماس جدوله لتدريس مقرره الدراسي في الساعات نفسها التي يقوم فيها هيجل بإلقاء محاضرته الأساسية، فحضر قليل من الطلاب للقاعة التي يدرس فيها. ولم يبلغ تدريس المقرر الدراسي نهايته أبدًا طيلة الفصل الدراسي، وبدأ عندئذ مسار شوبنهاور كمحاضر جامعي لأول مرة، ولكن هذا الدور انتهى آخر الآمر بخيبة أمل. ولم يظهر أبدًا أنه كان يكن احترامًا كبيرًا لهيجل، ولكن منذ سنة 1820 فصاعدًا لا نجد في كتابات شوبنهاور أثرًا لكلمات طيبة عن هيجل.

لقد كان لشوبنهاور شخصية مقاتلة، ولكنه كان حساسًا من الناحية العاطفية، وقد عانى أحيانًا من الكوابيس والمخاوف، ومنها تخوفه من إقامة دعوى بإشهار إفلاسه ماليًا. وهذه الحالات من فوبيا القلق قد ساعد على إثارتها إلى حد ما فترة العلاقة غير المتوافقة التي نشأت بينه وبين امرأة تبلغ من العمر سبعًا وأربعين سنة تُدعى كارولين لويس مارجيه Caroline Louise Marguet التي كانت تعيش في النُّزُل الذي يقيم فيه. ولقد حدثت تلك الواقعة العرضية في حياة شوبنهاور بعد عام ونصف تقريبًا من الفصل الدراسي الذي قام فيه بالتدريس في الجامعة متنافسًا مع هيجل. وفيما يروى من أخبار شائعة عن شوبنهاور، فإن هناك بعضًا من سوء الفهم فيما يتعلق بما حدث.

وكان شوبنهاور قد طلب في وقت سابق من صاحب النُّزُل الذي يقيم فيه أن ينظر في مسألة الضوضاء التي تأتيه من خارج شقته، والتي كانت تصدر غالبًا عن السيدة مارجيه Marguet وأصدقائها. وعندما لم يجد شوبنهاور لطلبه سوى قليل من الأثر، وواصلت السيدات الضجيج مرة أخرى خارج غرفته في الردهة التي كان يستأجرها أيضًا؛ فقد طلب من السيدات أن يغادرن الردهة. ولم تشأ السيدة مارجيه أن تستجيب لطلبه؛ وقد أفضى هذا إلى أن أمسكها بقوة ودفعها خارج الردهة. ولما عادت لدخول الردهة- على مرأى من شوبنهاور الغاضب- كي تستعيد بعض حوائجها؛ فقد أفضى ذلك إلى أن يدفعها مرة أخرى خارج الردهة، وعندئذ تعالى صراخها ملفتة انتباه الآخرين كي يشهدوا الواقعة. وفي تلك الحاثة سقطت السيدة مارجيه على الأرض. وقد تبع ذلك أن رفعت ضده دعوى قضائية، وقد انتهى قرار المحكمة بعد ستة شهور بتوقيع غرامة مالية بسيطة على شوبنهاور مع تبرئة شوبنهاور من ارتكاب جُرم كبير.

ولكن المسألة القانونية لم تتوقف عند هذا الحد؛ إذ استأنفت السيدة مارجيه الدعوى بأن رفعت للسلطات دعوى مستعجلة لتسوية ذلك الأمر. ولكن تسوية الأمر لم تتم بشكل مستعجل، وغادر شوبنهاور برلين في مايو سنة 1822 في رحلة استغرقت سنة، دون أن ينتظر سماع قرار المحكمة. وبعد مرور ثلاث سنوات، استدعته المحكمة- في مايو 1825 - ليمثل أمامها في برلين. وكانت السيدة مارجيه في غضون تلك السنوات قد رفعت دعوى بأنها قد عانت من ضرر بدني بسبب وقوعها على الأرض مما أثر على قدرتها على العمل، وقد خسر شوبنهاور القضية غيابيًا. وترتب على ذلك تجميد أمواله بوضعها تحت الحراسة، وعندما رفع شوبنهاور عند عودته لبرلين دعوى يطالب فيها بإعادة النظر في الأمر، كان قرار المحكمة النهائي ضده بعد سلسلة من المرافعات. وفي مايو 1827 - بعد انقضاء ست سنوات على وقوع الحادثة الأصلية، ومرور سنتين على عودته لبرلين- تم إلزام شوبنهاور بدفع تعويض مادي متواصل للسيدة مارجيه، والذي استمر حتى وافها الأجل بعد انقضاء عشرين سنة*.

* ومن المعروف أن شوبنهاور كتب عندئذ في مذكراته تلك العبارة: «ماتت العجوز وانزاح العبء» obit anus, abit onus- وهي عبارة لا تكشف فحسب عن موقف شوبنهاور النفسي إزاء التحرر من هذا العبء، وإنما تكشف أيضًا- مثلما تكشف في مواضع أخرى عديدة- عن بلاغة شوبنهاور في التعبير باللغة اللاتينية حينما يتلاعب بمعاني الألفاظ من خلال تغيير حرف أو حرفين من حروفها. (المترجم).

وبدأ شوبنهاور يتذكر اهتمامه في أن يصبح أستاذًا للفلسفة وفي الاستقرار من خلال حياة زواج برجوازية. ولكنه فيما يبدو لم يجد أبدًا الجامعة الملائمة أو المرأة المناسبة. وحينما كان في برلين، تقدم سنة 1827 لشغل درجة الأستاذية في جامعتي ڤيرتسبورج Würzburg وهايدلبرج Heidelberg، ولكنه لم ينجح في تحقيق مسعاه. ولقد تذكر أيضًا ارتباطه بممثلة كان منجذبًا عاطفيًا نحوها، وهي الممثلة كارولين ريشتر Caroline (1802-1882) Richter التي التقى بها سنة 1821. ورغم أن كارولين كانت امرأة عزباء مهيأة للزواج، فإن انشغال باله بأمر مرضها، فضلًا عن كونها قد أنجبت طفلين (في سنتي 1820 و 1823)؛ هو ما جعله يرغب عنها.

وفي غضون فترة سنوات الإحباط هذه، حاول شوبنهاور أن يحصل على توقيع عقود لمشروع في الترجمة. وفي سنة 1829 سعى شوبنهاور لتوقيع عقد ترجمة إلى الإنجليزية لكتب شوبنهاور في ***نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason***، ***ومقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصير علمًا Prolegomena***، ***ونقد الحكم Critique of Judgment***، ولكن المفاوضات بشأن ذلك باءت بالفشل. كما أنه كان في مشروعه ترجمة عمل بالتازار جراشيان (1601-1658) Balthazar Gracian الذي يحمل عنوان **فن الحكمة الدنيوية** (1647) **Oraculo Manual y Arte de Prudenica**. وقد نُشِرت هذه الترجمة آخر الأمر بعد انقضاء عقود في سنة 1862.

كان شوبنهاور دائمًا قلقًا إزاء المخاطر التي يمكن أن تهدد صحته، وعندما دخل وباء الكوليرا برلين آتيًا من روسيا سنة 1831، قرر شوبنهاور أن يغادر المدينة. وبصرف النظر عن احتياطاته وشكوكه، فقد طلب من كارولين أن تغادر في صحبته، غير أن خططه باءت بالفشل. فلم يوافق شوبنهاور على طلبها بأن تصطحب معها أصغر ولديها، وهو كارل ميدون Carl Medon ابن الثامنة من عمره. ومن ثم فقد غادر برلين وحده، وظل أعزبًا طيلة حياته الباقية. وقد اختار شوبنهاور فرانكفورت Frankfurt بديلًا لبرلين؛ إذ كانت خالية من الكوليرا، فمكث فيها تسعة شهور. وبعدئذ انتقل ليعيش في مانهايم Manheim لمدة سنة، وعاد بعدها سنة 1833 إلى فرانكفورت ليستقر فيها بشكل دائم. وكان آنذاك في الخامسة والأربعين من عمره، ولم يحدث أبدًا أن غادر هذه المدينة طيلة السنوات السبع والعشرين التالية من عمره، اللهم إلا عبر رحلات يومية قصيرة.

2 - **سنوات الاستقرار:** 1833-1860

كانت شقة شوبنهاور في وسط مدينة فرانكفورت تقع في موقع جذّاب من مقاطعة صغيرة على نهر الماين Main. وكانت الشقة التي تطل على نهر الماين- مشرفةً على مشهد رائع Schöne Aussicht بالقرب من الجسر القديم Alte Brucke- تقع على بعد ثلاث دقائق سيرًا على الأقدام من مركز التجمع اليهودي، وعلى مسافة مماثلة تقريبًا من الكاتدرائية الرئيسة بالمدينة القديمة. وكان مطعم الحانة الإنجليزية the Englischer Hof الذي يتناول فيه شوبنهاور غذائه يقع على بعد خمس عشرة دقيقة سيرًا على الأقدام من شقته، على مقربة من Hauptwache الذي يقع بجوار مركز المدينة. وكان دائمًا ما يأخذ معه أواني الطعام الفضية الخاصة به.

وخلال تلك العقود الثلاثة الأخيرة، كان شوبنهاور يميل إلى الحفاظ على نظام روتيني في الحياة يسير على وتيرة واحدة. فكان عادةً ما يستيقظ مبكرًا، ويمارس الكتابة لعدة ساعات، وبعد ذلك يعزف على الفلوت قبل أن يتناول الغذاء. وبعدئذ يتناول غذاءه في مطعم الحانة الإنجليزية، ثم يصطحب كلبه البودِل في جولة في فترة ما بعد الظهيرة، ثم يزور مكتبة للقراءة ليحصل على آخر الأخبار، وربما يذهب بعد ذلك لحضور عرض مسرحي أو موسيقي حسبما اتفق الأمر، ثم يتناول عشاءه، ويعود بعد ذلك لشقته ليمضي ليلة هادئة. وكان غالبًا ما يقرأ كتب الأوبانيشاد قبل أن يخلد إلى النوم. كما كان شوبنهاور يحتفظ بمسدس وسيف على مقربة منه؛ كي يحمى نفسه إزاء أي اقتحام لشقته. وقد احتفظ في شقته بتمثال نصفي لكانط، وبتمثال كامل لبوذا، بجانب لوحتين من تصوير البورتريه لجوته وشكسبير، وهو ما أضفى شيئًا من التوازن الجمالي والروحي على جو المكان. وقد عبر أسلوب حياته عن رغبته في أن يبقى حرًا، منعزلًا، وقادرًا على تدبير أمور حياته بنفسه، وقد اقترن هذا الأسلوب في الحياة بطابع ملحوظ من التوكيد والاتساق والنظام الذي يمكن تفسيره باعتباره سعيًا من أجل خلق شعور بالتوازن الباطني وصحة النفس، إن لم يكن الشعور بالأمان.

لقد ارتحل شوبنهاور كثيرًا وشاهد الكثير حينما كان صغيرًا. فقد خالط أصنافًا متنوعة من الناس رغم أن خياراته الاجتماعية المتاحة لم تمكنه من الالتقاء بجمهور مؤسساتي كما هو الحال بالنسبة للمدرس والسياسي أو الجندي. وقد عانى أيضًا قدرًا من الإحباط

في علاقاته الاجتماعية، من قبيل: علاقته بأمه، وعلاقاته العاطفية برفيقاته، ومحاولاته في أن يؤمِّن لنفسه عملًا بالجامعة، وسعيه لأن ينال اعترافًا فلسفيًا واسعًا. وحينما بلغ شوبنهاور الخامسة والأربعين من عمره، انعكف على نفسه مقتصرًا على قراءة كانط ومكرسًا نفسه لكتاباته وقضاء أوقات فراغه. فهناك حالة من العزوف تشكل جزءًا هامًا من أسلوب حياة شوبنهاور في تلك المرحلة الفاصلة منها.

لقد تابع شوبنهاور إنجازه الفلسفي، واستغرق ثلاث سنوات لينشر بعدها كتابه ***عن الإرادة في الطبيعة*** (1836) ***On the Will in Nature***- وهو عمل استهدف أن يبين أن الآراء الميتافيزيقية التي دافع عنها منذ عقدين من الزمان تقريبًا في عمله ***العالم إرادةً وتمثلا***، قد عضدتها التطورات العلمية الأخيرة. وقد كان متحمسًا للغاية للفصل الذي يحمل عنوان «علم الفلك الفيزيائي»، وكان يشير إليه فيما بعد باعتباره صورة مكثفة للأفكار الأساسية لفلسفته. وفي سنتيِ 1838-1839 ركز انتباهه في مشكلة حرية الإرادة، وتقدم بمقالات في مسابقتين أقيمتا على التوالي تحت رعاية جمعية العلوم والآداب الدنمركية الملكية وجمعية العلوم الهولندية الملكية.

أما المقال الذي تقدم به شوبنهاور أولًا بعنوان «**في حرية الإرادة الإنسانية**» **Über die Freiheit des menschlichen Willens (On the Freedom of Human Will)** فقد مُنِح الجائزة الأولى للجمعية النرويجية؛ وأما المقال الثاني بعنوان «***في أسس الأخلاق***» **Über die Grundlage der Moral (On the Foundation of Morality** فقد مُنِح جائزة الجمعية الدنمركية الملكية، رغم أن مقاله كان هو المقال الوحيد الذي تقدم به. ولكن إخفاق شوبنهاور في تقديم تبرير لعباراته التي تعبر عن ازدرائه لهيجل، أدى إلى حجب الجائزة عنه. وقد أظهر شوبنهاور مثالًا على الثقة بالذات حينما نشر كلا المقالين معًا سنة 1841 بعنوان «***المشكلتان الأساسيتان لعلم الأخلاق***» ***The Tow Fundamental Problems of Ethics***.

وفي سنة 1844 - وهي السنة التي وُلِد فيها نيتشه- كتب شوبنهاور جزءًا ثانيًا من كتابه ***العالم إرادةً وتمثلا***، ونجح في نشره مع الجزء الأول في طبعة ثانية شاملة. وقد بيقي المجلد الأول الصادر سنة 1818 بلا تغيير على وجه العموم، اللهم إلا من إضافات إلى الملحق الذي تناول فلسفة كانط تناولًا نقديًا. ولقد تشكل ملحق الطبعة الأولى في ضوء قراءة شوبنهاور للطبعة الثانية فحسب من كتاب كانط في «***نقد العقل الخالص***» (الصادرة

سنة 1787)، ولكنه بعد أن قرأ الطبعة الأولى (الصادرة سنة 1781)، وشعر بأنها أكثر امتيازًا وإلهامًا، أجرى تعديلًا على ملحقه النقدي عن كانط.

ينطوي المجلد الثاني الإضافي من كتاب **العالم إرادةً وتمثلا** على سلسلة من المقالات التي تتوافق مع موضوعات المجلد الأول، وهي مقصودة كي تُقرَأ على التوالي وعلى أساس من ارتباطها بالمجلد الأول. وكما سنلاحظ في الفصل السادس أن هناك شيئًا من الخلاف بين المتخصصين حول إذا ما كانت رؤى شوبنهاور في السادسة وخمسين من عمره التي بلغها سنة 1844، تتوافق تمامًا مع الرؤى الواردة في الطبعة الأولى الصادرة سنة 1818 حينما كان في الثلاثين من عمره. وسوف نبرهن في هذا الصدد على أن رؤاه في سنتي 1818 و 1844 تبقى واحدة في جوهرها.

وفي سنة 1851 حصد شوبنهاور ثمار السنوات الست التالية التي أنفقها في العمل، ننشر عمله الذي يحمل العنوان الفريد ***الحواشي والبواقي -Parerga and Paralipomena*** (بمعنى المسائل العارضة والإضافية). وقد توجه بهذه الكتابات إلى الجمهور العام، وهي تنطوي على حِكَم وتأملات شيقة في حكمة الحياة، وفي النساء، والأخلاق، والميتافيزيقا، والدين، والشهوة الجنسية. ولقد نجح كتاب الحواشي والبواقي في لفت الانتباه على نطاق جماهيري أوسع إلي إنجاز شوبنهاور الفلسفي، وبدأ الاعتراف به بشكل فعَّال سنة 1853 من خلال مقال نُشِر في مجلة ***Westminster and Foreign Quarterly Review*** بعنوان «تحطيم الأصنام في الفلسفة الألمانية» "Iconoclasm in German Philosophy" [الذي ألفه جون أوكسينفورد John Oxenford، وتم نشره بدون توقيع]، وهو المقال الذي انتهى فيه إلى وجود ارتباط دقيق بين فلسفتي شوبنهاور وفيشته[4].

لقد تلقى شوبنهاور في النهاية العرفان الثقافي الذي كان يبحث عنه، ونشر طبعة ثالثة من كتاب **العالم إرادة وتمثلا** سنة 1859. وفي جامعة ليبتسيج أصبح عرض ونقد فلسفته موضوعًا للمنافسات الثقافية. وفي سنة 1859 أيضًا أنجزت النحاتة إليزابيت ناي Elisabet Ney (1907-1833) تمثالًا نصفيًا لشوبنهاور، كما قام فنانون آخرون بتصوير

(4) لقد كتب أوكسينفورد كذلك مقالًا عن شوبنهاور قبل ذلك بسنة، ولكن الترجمة الألمانية لمقاله المنشور سنة 1853 بالمجلة المذكورة أعلاه، وهي الترجمة التي نُشِرت بمجلة ***Vossische Zeitung*** كانت بداية شهرة شوبنهاور في ألمانيا.

لوحات زيتية وصور فوتوغرافية له، وهي الصور التي تظهر غالبًا الآن على أغلفة نشرات كتبه. ومع ذلك فإننا ينبغي أن نتذكر أن الأفكار الفلسفية التي اشتُهِر بها شوبنهاور، قد نُشِرت حينما كان شابًا نسبيًا في الثلاثين من عمره.

توفي شوبنهاور في السنة ذاتها التي تم فيها- عبر الجانب الآخر البعيد من المحيط الأطلنطي- انتخاب أبراهام لينكولن Abraham Lincoln رئيسًا للولايات المتحدة الأمريكية التي رأى شوبنهاور في تأييدها للعبودية أمرًا بغيضًا من الناحية الأخلاقية. وقد مات في هدوء عن اثنين وسبعين عامًا في 21 سبتمبر سنة 1860، في شقته التي تطل على نهر الماين. وقد كان يعاني من ارتجاف القلب منذ أبريل، وأصيب بالتهاب رئوي في سبتمبر. وعندما وافته المنية، كان قد مر على رحيل كل من أمه وأخته زمنًا طويلًا، ولم تكن له زوجة ولا أولاد يمكن أن يترك لهم ميراثًا. وما تبقى من ثروته فقد رصده كوديعة لصالح الجنود البروسيين العجزة ولعائلات الجنود الذين قتلوا أثناء قمع ثورة 1848. وقد قام مُريد شوبنهاور الداعم له يوليوس فراونشتات Julius Frauenstädt (1813-79) بإصدار طبعات جديدة من أعمال شوبنهاور، وفي سنة 1873 قام بجمع الطبعة الكاملة الأولى من أعمال شوبنهاور (في ست مجلدات). وقد تبنى فيما بعد مشروع منحة شوبنهاور الدراسية آرتور هِبشر Arthur Hübscher (1897-1985) الذي جمع وحرر أعمال شوبنهاور خلال القرن العشرين.

(5) انظر على سبيل المثال: ***ZA*** **PP** (II), Chapter IX, ‹›On Jurisprudence and Politics››§127, p. 253, 275.

قراءات إضافية

Bridgwater, Patrick, Arthur ***Schopenhauer's English Schooling*** (London and New York: Routledge, 1988).

Copleston, Frederick, ***Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*** (London: Burns Oates and Washbourne, 1946).

Gardener, Patrick, ***Schopenhauer*** (Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1967).

McGill, V.J., ***Schopenhauer: Pessimist and Pagan*** (New York: Haskell House Publishers, 1971).

Safranski, Rüdiger, ***Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy***, trans. Edward Osers (Cambridge, MA: Harvard University Press, 197 1).

Wallace, w., ***Life of Schopenhauer*** (London: Walter Scott, 24, Warwick Lane, 1890).

Zimmern, Hellen, ***His Life and Philosophy*** [1876] (London: George Allen & Unwin Ltd., 1932).

ºhÕG †ƒ„dG

فلسفة شوبنهاور النظرية

الفصل الثاني
خلفية تاريخية

1 - السمات المتوقفة على الذهن في مواجهة السمات المستقلة عن الذهن:

لا يمكن أن نقدر رؤية شوبنهاور الميتافيزيقية حق قدرها، ما لم نصبح على وعي بالمشكلات الفلسفية التي كانت تهدف إلى حلها. وهذه المشكلات بالصورة التي ورثها شوبنهاور، قد انبثقت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر من التأملات العلمية حول مسألة طبيعة الخبرة الإدراكية. فجاليليو جاليلي (1564-1642) Galileo Galilei قد أكد على أن العالم الخارجي- العالم اليومي الشائع الذي توجد فيه المناضد والكراسي والشمس والقمر ...إلخ- يتألف فحسب من الأشكال والحركات وعلاقتها العددية. أما الألوان والمذاق والأصوات والروائح والملمس، فقد رأى أنها ليست شيئًا آخر سوى الأعراض الجانبية للتأثير الجمالي للعالم الخارجي في اتصاله بأعضائنا الحسية[1].

والواقع أن جاليليو برسمه لهذا التمييز الثاقب، لم يعمل فحسب على تطوير التفكير العلمي بطريقة درامية، بل إنه أوجد بذلك أيضًا إشكاليات فلسفية معقدة فيما يتعلق بالتساؤل عن الكيفية التي يمكن بها أن نصبح على وعي بالعالم الخارجي. وبالتالي فإن مفكرين من أمثال چون لوك (1632-1704) John Lock قد أنشأوا نظريات فلسفية حاولت أن تفسر لنا كيف نصبح على وعي بعالم موضوعي عام هو بذاته بلا لون أو مذاق أو رائحة أو ملمس، ولا ينطوي إلا على صفات مرتبطة بالمكان والصلابة: كالامتداد والشكل والعدد والحركة. وكما سيتبين لنا من خلال فقرة موجزة مقتبسة من شوبنهاور في نهاية هذا الفصل، فإن شوبنهاور كان يكن احترامًا بالغًا لجهود چون لوك الفلسفية، وكانت مصدرًا لبعض من إلهاماته.

(1) See Galileo's 1623 essay, «II Saggiatore» («The Assayer»).

ويمكننا البدء بالنظر في المعاني الفلسفية المتضمنة في تحليل جاليليو ولوك للإدراك البشري. وهذا يتضمن تتبع المشكلات التي تنشأ حينما نميز بشكل حاد صفات من قبيل الإحساس بنعومة الحجر وإدراك لونه عن صفات من قبيل شكله ووزنه الذي يمكن إحصاؤه رياضيًا. والتقابل الأساسي هنا يكون بين الصفات **المتوقفة على الذهن** mind-dependant والصفات **المستقلة عن الذهن** mind-independent، وفيما يتعلق بالحالة التي نحن بصددها الآن، فإن الأمر سوف يعني نقل بعض خصائص الخبرة اليومية التي غالبًا ما يُنظر إليها باعتبارها مستقلة عن الذهن إلى المجال الذهني الخاص بما يكون متوقفًا على الذهن.

إن الصفات المتوقفة على الذهن هي تلك الصفات التي إن لم نكن موجودين فإنها لن يكون لها وجود أيضًا، رغم أن موضوعات العالم الخارجي التي تُحدِث هذه الصفات سوف تبقى على حالها تمامًا. فنحن يمكننا أن نركز أو لا نركز عيوننا على الموضوعات، نحرك رءوسنا جيئة وذهابًا، نرتدي نظاراتنا أو نخلعها، نوقد الإضاءة أو نطفئها، ونُحدِث كل أنواع التغيرات في إدراكنا لجملة من الموضوعات على منضدة ما على سبيل المثال. وفي الوقت الذي تحدث فيه كل هذه التغيرات، فإن الموضوعات تبقى في ذاتها غير خاضعة للتأثر بالتغيرات التي تحدث في إدراكنا لها؛ وهذا يخول لنا التمييز بين الصفات التي تتوقف على إدراكنا والصفات المستقلة عن الذهن التي تتميز بها الموضوعات على نحو ما تكون في ذاتها.

إن لوك يعرف كيف أننا ندرك أشياء العالم الخارجي كما تتبدى لنا باعتبار أنها لها في ذاتها ألوان وملمس وروائح أو أصوات، ولكنه على قناعة بأن هذه الصفات- كما ندركها في الخبرة- لا يمكن أن تكون كائنة بالفعل في الموضوعات. ولنتأمل كمثال واضح على ذلك كم تتبدى درجة حرارة هواء الغرفة دافئة بالنسبة لجسمنا حينما يكون في حالة برودة، وكم تتبدى باردة حينما يكون جسمنا في حالة دافئة. فالدفء والبرودة هما ضربان من الإحساس يكونان ماثلين فينا، وهما ينشآن من خلال علاقتنا بدرجة حرارة الهواء الماثلة في الغرفة، ولكنهما لا يكونان ماثلين في درجة حرارة الهواء ذاته.

ولإيضاح تلك الحال، فإن لوك يذهب إلى الافتراض التالي: إن الموضوعات **المباشرة** التي تتبدى لوعينا ليست موضوعات مستقلة عن الذهن على الإطلاق. فما ندركه بشكل مباشر إنما هو **صورنا الذهنية** التي تتوسط بين وعينا في صورته الأصلية والموضوعات

الشائعة في العالم الخارجي. وهذا يعني أننا ندرك مباشرةً صورنا الذهنية ولا ندرك مباشرةً الموضوعات الخارجية. وهو يزيد على ذلك القول بأنه لكي تتأسس صلة إدراكية بين صورنا الذهنية وتلك الموضوعات، فإن هذه الصور تتشبه بها بدرجات متفاوتة.

وعلى هذا، فإن الإدراك يشبه النظر في ألبوم من الصور الفوتوغرافية، حيث تكون «الصور الفوتوغرافية» بمثابة صور ذهنية تشابه الموضوعات الخارجية في أبعادها الرياضية والهندسية، ولكن الألبوم يشتمل أيضًا بجانب هذا على صور أخرى لها سمات غير مشابهة. ومن هذا ينتهي لوك إلى القول بأننا عندما نتفحص الصفات التي نجدها في صورنا الذهنية، فإننا عندئذ إنما ندرك **على نحو غير مباشر** العلة الخارجية التي أوجدت تلك الصفات، وهذا هو ما يفسر لنا النحو الذي به ندرك الموضوعات المادية الخارجية.

وبناءً على هذه النظرية، فإننا عندما ندرك- على سبيل المثال- قلم رصاص أصفر، فإننا لن ننظر إلى صفرة اللون التي نراها في صورتنا الذهنية لقلم الرصاص باعتبارها موجودة بالفعل على سطح القلم الرصاص في حقيقته المادية. فنحن بدلًا من ذلك سوف نستنتج أن القلم الرصاص في حقيقته المادية يتمثل في كونه رفيعًا مستديرًا، ولكنه أيضًا له صفاته غير المدركة حسيًا (من قبيل حركة الذرات الدقيقة غير القابلة للإدراك) التي هي السبب في إحساسنا بالاصفرار. فخاصية الاصفرار هي- مثل خاصية الدفء والبرودة- هي إحساس يوجد لدينا فحسب؛ ومن ثم فإن الإدراك الحسي للقلم الرصاص ذاته يمكن أن يولِّد نمطًا مختلفًا من الإحساس البصري بالنسبة لموجود له عين مختلفة عن عيوننا (كذبابة على سبيل المثال). وبلجوء لوك إلى ذلك التمييز بين الصفات المتوقفة على الذهن والصفات المستقلة عن الذهن؛ فإنه بذلك يُنشِئ نظرية في الإدراك الحسي تعد متسقة مع التمييز الذي عقده جاليليو مدفوعًا بأسباب علمية.

ولسوء الحظ فإن هناك مشكلة فلسفية تنشأ في هذه الحالة حينما ننظر إلى صورنا الذهنية باعتبارها صورًا غائمة ونضعها في مرتبة وسطى (من المفترض أنها في مكان ما في رؤوسنا) بين وعينا الإدراكي والعالم الخارجي. وحالنا هنا يبدو كما لو كنا سجناء في زنزانة حيث نشاهد عرضًا على شاشة ڤيديو يُفترَض أنه يُظهِر لنا صورًا من خارج الزنزانة. ومكمن المشكلة هنا هو أننا إذ نكون غير قادرين على مغادرة الزنزانة؛ فإننا لا يمكن أن نستنتج نتائجَ موثوقًا بها من مضامين صورنا الذهنية، أو من خلال شاشة العرض الخاصة بنا، بالنسبة لما يُفترَض أن تمثله من عالم الأشياء المادية.

إن نظرية الإدراك الحسي باعتباره تمثُّلًا تفترض أن صورنا الذهنية تكون أشبه بلوحات أو صور فوتوغرافية أو شاشات عرض تليفزيوني، دون أن تشبه عدسة شفافة للألوان أو منظار نشاهد من خلاله مباشرةً الأشياء التي لها وجود مستقل عن الذهن. وبالتالي فإن هذه النظرية لا تمدنا بأية وسيلة لاختبار دقة صورنا الذهنية من خلال مقارنتها بشكل مستقل ومباشر بالموضوعات الخارجية التي من المفترض أن هذه الصور تمثلها. ذلك أنه وفقًا للتشبيه السابق، إذ نجلس منعزلين في زنزانة؛ فإن شاشة الڤيديو يمكنها أن تعرض سلسلة من اللقطات التي سبق تسجيلها، بدلًا من أن تعرض بشكل حي ما يحدث خارج الزنزانة. فنحن لن نرى عندئذ ما يحدث في الخارج، رغم أنه سيبدو كما لو كان كذلك على شاشة العرض.

فلو كانت صورنا الذهنية هي موضوعات الإدراك الحسي المباشرة، لكان من اليسير الشك في أن- ومن المستحيل عن طريق الفحص إثبات أن- هناك عالمًا ماديًّا مستقلًا عن الذهن، دع عنك كونه مؤلفًا أساسًا من الامتداد والشكل والحركة. وهذا يكشف عن نتيجة غير مرغوب فيها تؤدي إليها نظرية لوك في الإدراك الحسي بوصفه تمثلًا، أعني أنها تؤدي إلى الشك في وجود العالم الخارجي. فهو يصوغ نظرية قياسًا على مثل هذا العالم الذي يمكن قياسه علميًا، ولكن النظرية تسجننا في المسرح أو ألبوم الصور الخاص بصورنا الذهنية دون أن يكون هناك صلات كافية بالعالم الخارجي.

ويُعد بيشوب جورج بركلي Bishop George Berkeley (1685-1753) من بين الفلاسفة التجريبيين الإنجليز الذين تصدوا لهذه النتيجة الشكية. فبدلًا من تفسير الكيفية التي ندرك بها حسيًا العالم المادي الخارجي بثقة أكبر مما تسمح به نظرية لوك، نجد أن بركلي يرفض الافتراض بأن هناك وجودًا لأي عالم مادي خارجي، قانعًا مبدئيًا بأن يدع كلًّا منا بمفرده في عالم صورنا الذهنية الخاصة أو «تمثلاتنا»ideas كما يسميها. ومع كونه متفقًا مع لوك في أن كل منا يكون واعيًا مباشرةً بأفكاره، فإنه يضيف إلى ذلك بشكل حاسم أن تمـــثُّلًا ما يمكن أن يشبه فحسب تمثل أخر، وأن التمثلات هي ذاتها كائنات يمكن فقط أن تحدث، ويمكن فقط أن تنشأ من خلال الوعي أو الروح.

لقد رأى بركلي أنه من غير المتصور أن تشبه الكائنات الذهنية اللافيزيقية أي صورة من صور المادة اللاحية. وهو أيضًا يرفض القول بأن المادة اللاعاقلة اللاحية يمكن أن تتسبب في حدوث الكائنات اللامادية من قبيل التمثلات؛ ثم إننا لا يمكن أن نستنتج من

هذا أن العالم الخارجي اللاحي والمادي يمكن أن يتسبب في حدوث التمثلات التي لا ننشئها بأنفسنا تخيليًا. ولكي نفسر أصل هذه التمثلات الأخيرة، فإنه من الأفضل القول بأن سبب حدوثها يكون مستقلًا عن أذهاننا، ولكنها تكون عقلانية، وفائقة القدرة، وروحية. فسبب حدوث هذه التمثلات المستقلة عن الذهن يجب أن يكون من نفس طبيعة الجوهر الذهني مثلما تكون الأفكار ذاتها؛ وحيث إننا لا نتسبب في حدوث هذه التمثلات، فإن بركلي يستنتج من ذلك أنه لا بد أن يتسبب في حدوثها عقل آخر.

ويرى بركلي أن أفضل مرشح لتمثيل هذه العلة الروحانية هو الله، وهو يعيد صياغة موقف لوك بوضع الله في الموضع الفلسفي الذي كان يشغله من قبل العالم المادي المستقل عن الذهن. وبهذا الإحلال فإن كل خَلْق يصبح تعبيرًا عن جوهر روحاني إلهي، ومن خلال ذلك- فيما يدعي بركلي- فإن موضوعات الحس التي توجد في «العالم الخارجي» والتي تحدث في خبرتك أو خبرتي- من حيث إنها لم تعد الآن سوى مجموعات مختارة من أفكارنا الخاصة- تحوي في باطنها الصفات ذاتها التي تتبدى عليها. فالموضوعات المحسوسة التي تحدث في التجربة هي في واقع الأمر تلك الموضوعات التي تتصف بصفات من قبيل: خضراء، زرقاء، مرتفعة الصوت أو ناعمة، حلوة الطعم أو غضة، صلبة أو حادة، على نحو ما يصفها الحس المشترك بين الناس. فهي ليست تلك الكائنات الشبحية التي لا تُفهَم بطريقة مباشرة، والتي تكون لها فحسب الصفات التي يمكن قياسها علميًا والخاصة بالامتداد والشكل والحركة.

إن تفسير بركلي يتيح لنا أن نميل إلى القول- وهو القول الذي تردد مع شوبنهاور بعد قرن من الزمان- بأن «العالم هو تمثلي» the world is my idea؛ لأنه وفقًا لبركلي فإن ما يوجد هو فحسب الأذهان وصورها الذهنية، أو- كما يصفها- الأرواح وتمثلاتها. وهذا الموقف يستدعي المقارنة بمملكة الله والملائكة التي لا يكون لأي منها أجسام فيزيقية، ولكنها تشكل معًا جماعة الأرواح التي يحكمها الله.

ومن ثم يمكننا القول بالمعنى الأكثر اتساعًا بأن العالم عند بركلي ليس هو على وجه الحصر جملة تمثلات المرء؛ حيث إنه يوجد هناك الوعي الممتلئ بالتمثلات لدى أناس آخرين، كما أن الله- باعتباره الروح المستقلة العليا- يُحدِث كل التمثلات التي تشكل بالنسبة لكل منا ما نسميه بعالم الحس أو الأشياء العادية. وهذه الأشياء هي مجرد مجموعات مختارة من التمثلات، ولكنها لها تحقق موضوعي طالما أن الله يُحدِثها.

فالشمس والقمر والنجوم تكون ماثلة فقط في أذهاننا، ولكنها ليست نتاجات أذهاننا.

إن نظرية الإدراك الحسي عند بركلي تعد أكثر اتساقًا منطقيًا من نظرية لوك، ولكن نظريته تصبح موضع شك حينما نلاحظ ضعفها في البرهنة على وجود الله- وهي البرهنة التي يقوم عليها معظم نظريته. ذلك أننا إذا سلمنا بأن سبب التمثلات التي لا نُحدِثها بأنفسنا يجب أن يكون بالغ العقل والقدرة، ويشبه طبيعتنا أكثر مما يشبه المادة اللاحية كما تتبدى لنا؛ فإنه لا يترتب على ذلك القول بأن هذه العقلانية الحاكمة يجب أن تكون هي «الله» كما نتصور ذلك عادةً. فقد يكون هذا السبب متناهيًا أو ليس عقلانيًا تمامًا أو يكون مجموعة من الأرواح أكثر من كونه روحًا واحدة. وحينما نتأمل مسألة وجود الله، نجد أن شوبنهاور يضيف إلى ذلك- ويمكننا أن نرى إلماعًا إلى رأي شوبنهاور هنا- أنه إذا كان هناك وجود لسبب روحي للعالم، فإن وجود المعاناة المتفشية في العالم هو أمر يوحي بأن هذا السبب شيطاني أكثر من كونه ملائكيًا.

وما إن نتعرف على بدائل للإله العليم القدير الخيِّر الذي يسلم به بركلي باعتباره السبب في حدوث تلك التمثلات التي لم نوجدها بأنفسنا، حتى نجد أن اللايقين المترتب على ذلك فيما يتعلق بوجود روح عليا مستقلة عن الذهن، يصبح مناظرًا لشكوك بركلي نفسه فيما يتعلق بقول لوك بوجود عالم مادي مستقل عن الذهن. وبناءً على هذا المأزق؛ فإننا نصبح في حاجة إلى وصف أكثر إقناعًا لتلك التمثلات التي لم نوجدها بأنفسنا، ناهيك عن حاجتنا لطريقة أكثر إقناعًا لتفسير أنماطها المطردة.

ولقد تضخمت هذه الصعوبات الفلسفية بفضل ديڤيد هيوم (1711-David Hume 76) الذي يعد أحد المدققين والمحللين اللوذعيين للتجربة في إطار التقليد التجريبي الإنجليزي. فهو من خلال براهين قوية تتحدى مشروعية التسليم بوجود أنماط طبيعية (من قبيل قوانين الطبيعة) تصدق على تجربتنا في المستقبل- من خلال ذلك ساهم بالكثير في تقويض أسس التفكير العلمي ذاته الذي يحفز في الأصل التقليد التجريبي الإنجليزي. كما أن براهين هيوم الشاكة قد أيقظت كانط من «سباته الدوجماطيقي»، وقد ألهمته في تشكيل بديل قوي للتجريبية الإنجليزية- وهو ما يقودنا مباشرة إلى شوبنهاور.

يذهب هيوم إلى القول بأنه لكي تكون المعرفة الإنسانية واللغة الإنسانية ذات معنى؛ فإن معاني كلماتنا يجب ردها إلى خبراتنا الحسية الأساسية. وبناءً على هذا الافتراض

التجريبي فإنه يتساءل بشكل حاسم عما سيكون عليه إذن المعنى الدقيق للعلاقة التي تشكل أساس البحث العلمي- أعني العلاقة بين العلة والمعلول. فهو يلاحظ أننا إذا قلنا إن الظاهرة (أ) قد أحدثت الظاهرة (ب)، فإننا عندئذ نفترض أنه عندما تحدث (أ)، فإن (ب) سوف تحدث بالضرورة. وعلاوة على ذلك، فإذا كان الافتراض السالف صحيحًا؛ فإنه يلزمنا عندئذ أن نقوم بملاحظة مناظرة لكل عنصر من عناصر التفسير السببي. وعلى وجه التحديد، إذا كان هناك معنى لقولنا إن (ا) تُحدِث (ب)؛ فإنه يجب أن تكون هناك ملاحظة للظاهرة (أ)، وملاحظة للظاهرة (ب)، والأهم من ذلك ملاحظة للعلاقة بين (أ) و(ب)، وهي العلاقة التي يُفترَض عندئذ أنها تكون علاقة ضرورية.

ويلاحظ هيوم أنه من السهل ملاحظة (أ) و (ب)، ولكننا لا يمكننا أبدًا أن تكون لدينا أية ملاحظة للرابطة الضرورية بين (أ) و (ب). فمن الممكن أن تحدث في خبرتنا الظاهرة (أ) (ولتكن على سبيل المثال تحريك عازف آلة الطبول لمضارب الطَرق الإيقاعية)، ويمكن أن تحدث في خبرتنا كذلك الظاهرة (ب) (وهي الصدى الصوتي العميق لآلة الطبول)، ولكن فيما يتعلق بالرابطة بينهما، فإن ما يحدث في خبرتنا- على الأرجح وفي أفضل الحالات- إنما هو شعور بالنقلة السيكولوچية من (أ) إلى (ب) الذي يربط بينهما في خيالنا. وهذا الشعور بالنقلة السيكولوچية يصبح جليًا خاصةً حينما نجد بشكل معتاد ومألوف أن خبرتنا بالظاهرة (ب) تعقب دائمًا خبرتنا بالظاهرة (أ).

غير أن هذا الشعور بتلك النقلة إنما يؤسس فحسب رابطة سيكولوچية، وربما لا يكون هناك وجود لأية رابطة موضوعية مستقلة عن الذهن بين الأحداث ذاتها. وهكذا نجد أنه مثلما أن لوك ينكر أن الألوان والأصوات وملمس الأشياء توجد وجودًا موضوعيًا في العالم الخارجي بما هو كذلك، فإن هيوم ينكر أن هناك ارتباطات ضرورية بين الأحداث توجد وجودًا موضوعيًا. وفي كلتا الحالتين، فإن ما يبدو لأول وهلة على أنه سمات موضوعية للعالم الخارجي إنما يتضح لنا باعتباره خصائص ذاتية يمكن أن تختلف من شخص لآخر.

وإذا ما قبلنا البرهان السابق، فإن «الارتباطات الضرورية» بين الأحداث، وهي الارتباطات التي نضعها في صيغة القوانين العلمية، لا تكون في واقع الأمر ضرورية ولا مستقلة عن الذهن. وبذلك فإن العالم أيضًا يتبدى لنا متجمعًا لأنه تصادف أن تبدى لنا متجمعًا دون أن تكون هناك علة معقولة لذلك، أو لأننا قد تمثلناه سيكولوچيًا من

خلال إسقاط ذهني للتداعي بين الأحداث- تلك الأحداث التي يؤكد هيوم على أنها في حد ذاتها تكون مفككة ومنفصلة تمامًا، وأنها كان من الممكن أن تسلك سبيلها في مسار مختلف تمامًا في أية لحظة ما. ومن سوء الطالع بالنسبة لإمكانية التنبؤ العلمي أن التداعيات السيكولوچية يمكن أن تكون تعسفية ومتباينة، وتفتقر إلى خاصية الصرامة التي تكون مطلوبة لتبرير التسليم بالقوانين العلمية.

ولقد انكب كانط- بوصفه مدافعًا عن البحث العلمي- على الموقف الفلسفي السالف، ناظرًا في الكيفية التي يمكن بها أن نفهم علة تصوراتنا الذهنية المستقلة عن الذهن، وفي الكيفية التي تفسر لنا طبيعة نتائجها المعقولة التي يمكن التنبؤ بها؛ لأنه أدرك أن العلم آنذاك أصبح محصورًا في زاوية فلسفية. لقد قوضت براهين بركلي التصور الذي يرى أننا عالم الامتداد والشكل والحركة المادي الخالي من العقل هو علة التصورات التي لا نكون نحن علة وجودها، كما أن نقد هيوم للعلاقة العلية ذاتها قوض التصور الذي يرى أن أنماط خبراتنا الماضية يمكن الاعتماد عليها في التنبؤ بالكيفية التي يمكن أن يتبدى عليها المستقبل.

هذه التهديدات لاستقامة التفكير العلمي هي ما دفعت كانط إلى إقامة نظرية مبتكرة في عمليات العقل، والتي سوف نبينها بعد قليل. إن هذه النظرية هي إحدى النظريات التي دافع عنها شوبنهاور بقوة. ولقد استطاع كانط من خلال جهوده في هذا الصدد أن يفسر لنا على نحو أكثر إقناعًا السبب في أن خبرتنا تكشف عن أنماط يمكن التنبؤ بها، ومن خلال ذلك فإنه يبرهن على مشروعية الاستدلال العلمي في مواجهة النزعة الشاكة لدى هيوم. رغم أن ضريبة إنقاذ العلم قد أدت إلى النظر إلى الطابع المميز للواقع المستقل عن الذهن الذي يشكل أساس عالم الخبرة اليومية على أنه بلا أهمية تقريبًا. لقد جعل كانط طبيعة هذا الواقع عرضة تمامًا للتأمل النظري، وجعل نفسه أيضًا- كما سنرى- عرضة لنقد شوبنهاور.

إن الاختلاف بين هيوم وكانط في السياق الذي نحن بصدده هو اختلاف يمكن إيضاحه على النحو التالي: يؤمن هيوم بأن الأحداث التي تقع في خبرتنا هي في حد ذاتها مفككة ومنفصلة، وأننا نفرض عليها ارتباطات ضرورية نعتقد أنها تربط بينها معًا بإحكام. غير أن هذه الارتباطات قد أصبحت عنده في النهاية مجرد ارتباطات سيكولوچية وليدة الاعتياد وتعسفية. وفي مقابل ذلك، فإنه يؤمن (بمعنى سنوضحه) أننا **نؤسس بشكل إيجابي** أحداثًا

باعتبارها مرتبطة بعضها ببعض من حيث الارتباطات الضرورية. وهو يبدي إعجابه بمنحى هيوم في وضع مصدر مفهوم العلية في عمليات العقل نفسه، ولكنه يختلف مع تحليله لهذا المفهوم من حيث التداعيات السيكولوچية فحسب. وبديلًا عن ذلك فإن كانط يؤصل مفهوم العلية على أساس من تشكيلات أقوى ومرتبطة **منطقيًا**، أكثر من كونها تداعيات سيكولوچية، في الوقت الذي يُبقِي فيه استبصار هيوم الذي يرى أننا يجب أن نبصر في أنفسنا وفي عملياتنا الذهنية كي نكشف عن طبيعة العلية.

وبالتالي فإن كانط يقبل نقط البدء في دعوى هيوم بأن العلاقات الخاصة بالارتباطات الضرورية بين الأحداث ليست متأصلة في الخبرة الحسية. وهذا يعني ضمنًا أنها إما أن تكون غير موجودة من الناحية الموضوعية، كما يدعي هيوم، أو أنها مستمدة من مصدر آخر. ولو التزم المرء برؤية لوك بأن العقل في الأصل أشبه بصفحة بيضاء، ولو اعتقد المرء بناءً على ذلك بأن المعرفة تبدأ من الخبرة الحسية وتنشأ فيها؛ فسيكون من الصعب عندئذ تحاشي النتائج الشاكة لدى هيوم.

وبشكل متوافق إلى حد كبير مع التقليد التجريبي الإنجليزي يقر كانط بأنه بدون مضمون تجريبي سوف يصبح- بشكل له دلالة بالغة- ما يسمى بالمعرفة شيئًا أجوف. ومع ذلك، فإنه يشير إلى دور حاسم للمعرفة الشكلانية الخالصة التي تفتقر إلى المضمون التجريبي، ذاهبًا إلى القول بأنه برغم أن كل معرفة **تبدأ من** التجربة، فليست كل معرفة **تنشأ من** التجربة.

إن القول بأن كل معرفة تبدأ من التجربة ولكنها لا تنشأ منها، هو أشبه بأن نلاحظ أن الخبرة بحلاوة السكر تبدأ بملمس بلورات السكر على اللسان، وإن كانت البلورات وحدها لا تستطيع أن تفسر لنا حلاوة الطعم. فلسان المرء ليس مجرد مستقبِل أو مرآة لصفات بلورات السكر. ونحن يجب أيضًا أن نرجع إلى البنية المتأصلة للسان في تفسير خبرة حلاوة الطعم. لأنه في حالة اللسان الذي تكون له بنية مختلفة يمكن لبلورات السكر ألا تبدو حلوة المذاق. ويؤكد كانط (على نحو مشابه لمسألة بنية اللسان) أن الذهن البشري يعمل وفقًا لمجموعة من الصور المجردة الدائمة التي نشكل من خلالها تجربتنا الحسية. وهو يضيف إلى ذلك القول بأننا إذا أردنا أن نفهم كيف تتشكل التجربة الإنسانية، فإننا لا يجب أن نرجع فحسب إلى إحساساتنا الممنوحة لنا، وإنما أيضًا إلى فاعلية تلك الصور المنطقية الزمانية- المكانية التي لا تحصى، وهي الصور التي يهبها

الفهم والتي نجلبها إلى مجال التجربة. وهو يقول في ذلك:

لا شك في أن كل معرفة لدينا تبدأ بالتجربة. إذ كيف يمكن لملكة المعرفة أن تمارس نشاطها، إن لم يكن ذلك من خلال الموضوعات التي تؤثر في حواسنا؛ من حيث إن هذه الموضوعات ذاتها في جانب منها تنتج تمثلات، وهي في جانب آخر منها تستدعي نشاطنا الذهني ليقوم بالمقارنة بينها، سواء بالربط أو الفصل بينها؛ وبذلك فإنها تهيئ المادة الخام من الانطباعات الحسية لتشكل المعرفة المسماة بالتجربة؟ ولذلك، فمن حيث ترتيب الزمان لا توجد لدينا معرفة سابقة على التجربة، فكل شيء يبدأ مع التجربة.

وعلى الرغم من أن كل معرفة لدينا تحدث من خلال التجربة، فليس كل ما يكون متضمنًا فيها ينشأ من التجربة. لأنه من الممكن حقًا (وكانط يؤمن بأنه كذلك) أن تتشكل معرفتنا التجريبية من خلال ما نتلقاه من انطباعات حسية، ومن خلال ما تمدنا به ملكة المعرفة لدينا من تلقاء ذاتها.

ولذلك فإن هناك مسألة على الأقل تتطلب النظر في شأنها عن كثب، ولا يمكن البت في أمرها بعجالة: وهي إذا ما كانت هناك معرفة يمكن بالتالي أن تكون مستقلة عن التجربة، بل عن كل انطباعات حسية. إن المرء ليصف هذه المعرفة بأنها **قبلية**، ويميزها عن المعرفة التجريبية التي تنشأ بطريقة **بعدية**، أعني في التجربة[2]؟

إن رجوع كانط إلى «ما تمدنا به ملكتنا في المعرفة من تلقاء ذاتها» إنما يعني ضمنًا أن التجريبيين الإنجليز يقولون نصف الحقيقة حينما يفترضون أن العقل قبل التجربة يكون فارغًا. والواقع أن كلمة «فارغ» كلمة ملتبسة؛ لأن هناك على الأقل أسلوبين يمكن أن يكون فيهما العقل فارغًا. فهو يمكن أن يكون فارغًا على نحو ما أن المرآة في حجرة مظلمة لا تعكس أي ضوء، ولكنها- في السياق ذاته- عندما تُضاء الحجرة تعكس بدقة تامة كل ما يتصادف أن توجَّه نحوه. وهذا النوع من المرآة الفارغة يشبه إلى حد كبير الرؤية التجريبية الإنجليزية للعقل التي قامت عليها رؤى لوك وبركلي وهيوم.

وفراغ العقل بمعنى آخر يعني أن العقل يمكن أن يكون أشبه بالمحمصة التي تشكل الكعك أو السكين التي تقطعه في حالة عدم وجود الكعك أو خليط العجين الذي يملؤها. وفي هذه الحالة الأخيرة، فإن هناك صورة محددة بشكل قبلي لسكين قطع الكعك، رغم

(2) ***CPR***, B1.

أنها تبقى ابتداءً فارغة من العجين (المضمون). وهذا المعنى للفراغ يشبه إلى حد كبير رؤية كانط للعقل باعتباره ينطوي في ذاته على صور عقلية بلا مضمون تمنح شكلًا أساسيًا لتجربتنا. وشوبنهاور يقبل تفسير كانط لعمليات العقل في خطوطه الأساسية، وخاصة فيما يتعلق بدورها التشكيلي للمكان والزمان.

إن كانط في جهوده للتحقق من صورة العقل البشري- أي كما هي مؤسسة بنيويًا وبشكل مستقل عن المضمون الحسي- يعتمد على تصورات لا تقبل شكًا ومدعومة بالبرهان مستمدة من الفلسفة اليونانية الكلاسيكية. هذه التصورات تحدد طبيعة الموجودات البشرية بوجه عام باعتبارها موجودات عاقلة وتأملية. وهو إذ يلاحظ بثقة أن مبادئ المنطق الأرسطي قد بقيت لألفي عام، ويفترض أنها ستبقى كصخرة صلبة، فإنه يؤكد أن الصور المجردة والأولية تجسد طبيعة العقلانية البشرية في صورتها الجوهرية. وهو يؤمن بأن هذه الصور تنظم بشكل نمطي العملية الذهنية في كل الموجودات البشرية، متى وأينما كان البشر. وكمثال على ذلك تلك الصورة الشرطية القائلة «إذا حدثت (أ) حدثت (ب)»، حينما تصف (أ) و (ب) بشكل نمطي أفعالًا أو أحداثًا (كأن نقول على سبيل المثال: «إذا رمى امرؤ الكرة في الهواء؛ فسوف تسقط»)؛ وكمثال على ذلك أيضًا الصورة المقولاتية: «س هي ص»، حينما تشير (س) إلى شيء فردي ما، وتشير (ص) إلى صفة كلية (كأن نقول على سبيل المثال: «الكرة بيضاء»).

إن كانط يصف بشيء من العمق الكيفية التي نفهم بها إحساساتنا وفقًا لطبيعتنا المنطقية؛ ومن ثم نفهم العالم باعتباره جملة من الأشياء المرتبطة عِليًا التي تحوز صفات معينة. وهو في رده على الصعوبة التي قال بها هيوم فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن بها أن نعزو بشكل مشروع ارتباطات متينة معينة بين خبراتنا، يرى أن هذه الارتباطات تنشأ من إسقاطات منطقية نشكل من خلالها بالضرورة تجربتنا وفقًا لتلك الصورة المعبرة بطريقة عِلية، وهي «إذا حدثت (أ) حدثت (ب)».

وباختصار، فإن كلًّا من هيوم وكانط يتفقان على أن الارتباطات السببية ليست كائنة في العالم على نحو ما يكون في ذاته، وإنما هي علاقات **معتمدة على** الذهن. والاختلاف بينهما هو أنه بدلًا من دعوى هيوم بأن الارتباطات السببية تعد تداعيات سيكولوجية غير ضرورية ولا يعتمد عليها، يرى كانط أنها تعبر عن إسقاطات منطقية تعكس طبيعتنا العقلية. وإذا كنا موجودات عاقلة، وكانت عقلانيتنا تتجسد في صور منطقية نسقطها بشكل شمولي

على كل إحساس معطى؛ فإن العلم عندئذ لن يكون فحسب نشاطًا مشروعًا، بل إنه أيضًا نشاط إنساني لا يمكن اجتنابه. وقد تكون الارتباطات السببية في العلم غير موجودة بشكل مستقل عن الذهن، ولكن كل موجود بشري يسقطها على النحو ذاته، وهذا يعد كافيًا- بالنسبة لكانط- لجعل خبرتنا تتسم بطابع من العلمية والقابلية للتنبؤ والثبات.

2 - المكان والزمان:

ولكي نكمل توصيف كانط «لما تستمده ملكة المعرفة لدينا من ذاتها»، فإنه يربط الصور المنطقية المتنوعة بزوجين مكملين من الصور المجردة المرتبطة بالإحساس، والتي يفسر أسلوب تنظيمها نوع العالم المشترك الذي يمر بخبرتنا. وهذه الصور ليست شيئًا آخر سوى المكان والزمان، حينما ننظر إليهما بطريقة مجردة باعتبارهما صورًا تجريبية مفترضة مسبقًا، خالية من أي مضمون تجريبي.

إننا، وفقًا لكانط، لا يمكن أن نتخيل أية تجربة ممكنة لا تكون في المكان أو الزمان أو فيهما معًا. ومع ذلك، فإننا يمكن أن نتخيل المكان والزمان بمنأى عن أية موضوعات جزئية مما يمكن أن تنطوي عليها خبرة ما. فالخبرة بكوب ما- على سبيل المثال- تعتمد على حضور المكان والزمان، ولكن المكان والزمان، اللذين يتصادف أن يوجد فيهما الكوب، لا يعتمدان على وجود ذلك الكوب المعين. إن «الوعاء» المكاني الزماني الذي يظهر فيه الكوب هو شرط مسبق لظهور الكوب، وهو مكون أساسي للتجربة أكثر من كون الكوب مكونًا لها. فبخلاف الكوب- الذي قد يكون أو لا يكون حاضرًا، فإن المكان والزمان هما مكونين كليين وضروريين (أي قبليين a priori) للتجربة.

وبرهان كانط هنا هو أنه إذا كانت «ب» (الكوب على سبيل المثال) تعتمد على «أ» (المكان والزمان على سبيل المثال)، وإذا كانت «أ» لا تعتمد على «ب»؛ فإن «أ» إذن تكون شرطًا ضروريًا لـ «ب». وحيث إن المكان والزمان في هذه الحالة يصبحان بلا أي محتوى حسي، ويعتبران بنيتين صوريتين فحسب؛ فإن كانط ينتهي من هذا إلى أن المكان والزمان خاصيتان للذهن البشري، وهما- بقدر ما نعلم- ليسا سوى أسلوبين لتشكيل إحساساتنا. إذ يقول:

> *ولذلك فإننا نستطيع أن نتحدث عن المكان، عن الأشياء الممتدة، فقط من خلال المنظور البشري. فلو أننا تخلينا عن الشروط الذاتية التي بمقتضاها يكون لنا وحدنا حدسًا خارجيًا، وهو ما أعنيه بقدرتنا على أن نتأثر بالموضوعات؛ فإن*

المكان والزمان لن يكون لهما معنى على الإطلاق(3).

... فالأشياء التي ندركها حدسيًا، ليست في ذاتها ما ندركها باعتبارها وجودًا. ولا علاقاتها مؤسسة في ذاتها على النحو الذي فيه تتبدى لنا. ولو أن الذات، أو حتى مجرد الشرط الذاتي للحواس بوجه عام قد استُبعِد؛ فإن عملية تأسيس [التجربة] برمتها، ومجمل العلاقات الكائنة بين الموضوعات في المكان والزمان، بل المكان والزمان ذاتيهما، سوف تختفي(4).

إن الاقتباس الثاني السالف يتوافق مع ملاحظة جاليليو بأنه إذا لم يكن هناك وجود للألسن والأنوف والعيون.. إلخ، ما كانت الطعوم والروائح والألوان. وهذه الملاحظة وثيقة الصلة بما يؤكد عليه كانط بشكل أساسي فيما يتعلق بالمكان والزمان، أعني أنه إذا لم يكن هناك بشر؛ فإن المكان والزمان لن يكون لهما أي معنى. ولنتأمل ملاحظة جاليلو التالية مقارنة بملاحظة كانط: « إنني أظن أن الأذواق والطعوم وما إلى ذلك، ليست سوى مجرد أسماء طالما أن الموضوع الذي نضعها فيه هو موضع اهتمامنا، ولذلك أظن أنها تكمن فقط في الوعي. ومن ثم؛ فإنه لو تم استبعاد المخلوق الحي؛ فإن كل هذه الصفات سوف تنمحي وتنتفي»(5).

وفي كتاب العالم إرادةً وتمثلا يردد شوبنهاور مرارًا أن الحياة أشبه بحلم. وإذا تأملنا خاصية حلاوة السكر المعتمدة على الذهن، وفسرنا الخبرة بالموضوعات الكائنة في المكان والزمان باعتبارها شبيهة بخبرتنا بحلاوة الطعم في اعتمادها المشابه على الذهن؛ فإنه يمكن عندئذ أن نفهم وندرك على الفور الخط الأول من كتاب شوبنهاور الرئيسي، وهو أن «العالم تمثلي» «The world is my representation». فالعالم المكاني الزماني للأشياء بعلاقاتها السببية، بالنسبة لكل من شوبنهاور وكانط، لا يمثل لنا الكيفية التي تكون عليها تلك الأشياء في ذاتها، تمامًا مثلما أن حلاوة السكر لا تمد معرفتنا بالطبيعة الكيميائية للسكر ولا بتكوينه البللوري.

---

(3) ***CPR***, A 26/B 42.

(4) ***CPR***, A 42/B 59.

(5) "Il Saggiatore" [1623] ("The Assayer") in ***Discoveries and Openions of Galileo***, trans. Simon Drake (Anchor/Doubleday Press, 1957), p. 274.

فلو طُلِب منا أن نستنتج من مذاق السكر فحسب الطبيعة التي يكون عليها السكر بشكل مستقل عن الذهن، فلن يكون لدينا عندئذ شيئًا نقوله. وفيما يرى كانط هناك صعوبة مشابهة في أن نستنتج من تجربتنا المباشرة النحو الذي تكون عليه الأشياء في ذاتها. لأننا إذا كان لدينا فحسب عالم التجربة الحسية كأساس نستمد منه استدلالاتنا، فلن تكون لدينا أية فكرة محددة عما تكون عليه الأشياء في ذاتها. وكما سنرى فيما بعد، فإن شوبنهاور يؤكد بطريقة أقل شكًا أن هناك طريقًا بديلًا لإدراك الوجود الحقيقي للموضوعات التي تبدو لنا، رغم أنه يسلم بأن توصيف كانط للمكان والزمان يضبط هذه المعرفة.

ولتلخيص الطريق الذي سلكناه لإرساء الأساس الكانطي لفلسفة شوبنهاور عبر التجريبية الإنجليزية، فإننا يمكن أن نقدم الآن وصف شوبنهاور الخاص لكانط من حيث صلته بلوك:

لقد برهن لوك على أن الصفات الثانوية للأشياء مثل: الصوت والرائحة واللون والصلابة والليونة والنعومة وما شابه ذلك، من حيث هي صفات تتأسس على التأثيرات التي تحدث في الحواس؛ هي صفات لا تنتمي إلى الجسم الموضوعي، إلى الشيء في ذاته. وهو فيما يتعلق بهذا الجانب الأخير قد انتهى بالأحرى إلى الصفات الأولية، أي إلى تلك الصفات التي تكون مفترضة سلفًا بالمكان واللانفاذية، وذلك من قبيل: الامتداد والشكل والصلابة والعدد والحركة.

غير أن هذا التمييز الذي من السهل أن نتبينه عند لوك- وهو التمييز الذي يظل عند السطح الظاهري- كان مجرد مقدمة استهلالية لتمييز كانط. فهذا الأخير يبلغ موقفًا أبعد بما لا يُقارن، يفسر من خلاله كل شيء مما اعتبره لوك صفات ثانوية *qualitates primatias* [primry qualities]، أي صفات الشيء في ذاته، باعتبارها تنتمي فحسب إلى مظهر الشيء في ذاته بالنسبة لملكتنا في الفهم؛ وهذا في واقع الأمر لأن شروط هذه الملكة، أعني المكان والزمان والعلية، تكون معروفة لنا بطريقة قبلية. إن لوك قد انتقل من

---

(6) ***WWW*** (1), "Appendix-Criticism of the Kantian Philosophy," p. 418, ***HK*** 6-7, ***ZA*** 514-15.
ويكرر شوبنهاور- حرفيًا تقريبًا- في كتابه ***الحواشي والبواقي*** في الجزء الأول في فصل بعنوان "مجمل في تاريخ مذهب المثالي والواقعي"، ص. 17، وفي ***أعمال شوبنهاور الكاملة***، 26. وفي كلتا الحالتين يتلو كانط فقرة من كتاب كانط ***Prolegomena*** (§13)، حيث يصف كانط رؤيته الخاصة باعتبارها تطويرًا لرؤية لوك.

الشيء في ذاته باعتباره القاسم المشترك للأعضاء الحسية في عالم المظهر، بينما أقصى كانط بعيدًا القاسم المشترك لدى ملكاتنا الذهنية (وإن لم يكن بهذه الصفة).

إننا نصل الآن إلى الإيجاز التالي لرؤية كانط، وهي: أن هناك حقيقة واقعية لا يمكن معرفة سماتها باعتبارها واقعة في إطار مكاني زماني أو مؤسِّسة لموضوعات ترتبط فيما بينها بعلاقات سببية. وهذا يرجع إلى أن المكان والزمان والعلية يمكن معرفتها فقط باعتبارها خصائص لأذهاننا الخاصة. ومهما تكن الحقيقة الواقعية المستقلة عن الذهن، فإنها في ذاتها غير قابلة للمعرفة، على الرغم من أننا نكون على وعي بأنها إلى حد ما مسئولة جزئيًا عن تجربتنا بالأشياء المرتبطة عليًا في المكان والزمان. فأذهاننا تمد تجربتنا بالصور المكانية الزمانية والعلية، والحقيقية الواقعية المستقلة عن الذهن تمدها بالمضامين التجريبية الجزئية. إن تجربتنا بعالم موضوعي من الأشياء العادية من قبيل المناضد والكراسي، يتم بذلك وصفه باعتباره مظهرًا لحقيقة واقعية مستقلة عن الذهن تكون خاصيتها الباطنية غير قابلة للمعرفة. **فمظهرها** هو ما يمكن معرفته، بسبب طريقتنا المخصوصة في إدراك الأشياء منطقيًا وكما تكون في المكان والزمان. غير أن الحقيقة الواقعية المستقلة عن الذهن تظل مبهمًا بالنسبة لنا. لأن أي موضوع ندركه لا يمكننا أن نعرف عنه شيئًا كما يكون في ذاته، أو لا يمكننا أن نعرف شيئًا عن الأشياء في ذاتها بوجه عام.

إن شوبنهاور- كما ذكرنا سابقًا- يحول هذه الرؤية الكانطية بحيث تسمح بمعرفة الشيء في ذاته. ومن المهم الآن أن نلاحظ أن كانط يتصور الأذهان- كما هي في طابعها التعميمي الذي وُهِب للإنسان- باعتبارها شبيهة بقوالب تشكيل الكعك، حيث يكون الشكل المتأصل في قالب تشكيل الكعك محددًا بصور المكان والزمان، وبالمقولات التصورية المستمدة من الصور الأساسية للحكم المنطقي الأرسطي، والتي من بينها مقولة العلية. وهذه الإطارات **القبلية** لأذهاننا تشكل كل شيء يحدث في تجربتنا، ولا يمكن لشيء ما أن يحدث في تجربتنا دون أن يكون لدينا في هذه التجربة في الوقت ذاته تصور لإطار من العلاقات العلية المكانية الزمانية في الموضوع الذي أسسناه. إن الوضع هنا يشبه تقريبًا قالب تشكيل كعكة ساخن إلى حد التوهج، ولكنه يلسع العجين عند ملامسته، ولا يعرف العجين إلا عند ملامسته. فإذا أراد أن يعرف ما هو العجين في ذاته قبل لسعه، وكما هو بشكل مستقل عن ملامسة قالب تشكيل العجين، فإن العجين في ذاته

لا يمكن معرفته.

وإذ يرتضي شوبنهاور هذه النظرية الكانطية في المعرفة، فإنه عادةً ما يشير إلى المكان والزمان والمقولات المنطقية بشكل منتظم، مستخدمًا براهين لاختزال المقولات المنطقية الاثنتي عشرة إلى مقولة العلية وحدها، ومقدمًا مصطلح واحد ينطوي تحته على مفاهيم المكان والزمان والعلية. وهذا المصطلح بالغ الشمول هو «مبدأ العلة الكافية»- وهو موضوع الفصل التالي- الذي كتب فيه شوبنهاور رسالته للدكتوراه. وهو المبدأ الذي كتب عنه فيما بعد قائلًا:

> *حينما نبدأ من الذات، ودون [أن نلجأ] إلى المعرفة، فإن الصور الجوهرية، ومن ثم العامة، لكل الموضوعات- وهي الزمان والمكان والعلية- يمكن أن نجدها ونعرفها بشكل تام. فهذه الصور- بلغة كانط- تكمن قبليًا في وعينا. واكتشاف هذا الأمر هو أحد فضائل كانط الأساسية، وهو اكتشاف له أهمية فائقة. وأنا أزعم الآن بشكل يتجاوز ذلك أن مبدأ العلة الكافية هو الصيغة العامة للصور القبلية الذي نكون على وعي به؛ ومن ثم أزعم أن كل شيء نعرفه بطريقة قبلية خالصة ليس شيئًا آخر سوى مضمون هذا المبدأ، وما يترتب عليه. ولذلك فإنه في واقع الأمر يعبر عن كل ما ينتمي إلى معرفتنا القبلية واليقينية*[7].

وأحيانًا يشير شوبنهاور إلى المكان والزمان بذاتيهما باعتبارهما «مبدأ الفردية»، إذ أنه يفسر وعينا بالأشياء الفردية بالرجوع إلى المكان والزمان. وهو أحيانًا يستخدم بدلًا من المصطلح الضيق «مبدأ الفردية» مصطلحًا أكثر اتساعًا هو «مبدأ العلة الكافية»، محدثًا بعض الالتباس. وسيكون مطلوبًا منا فيما يلي أن نتذكر أن استخدام شوبنهاور لمصطلحاته الأساسية يكون أحيانًا غير متسق عبر كتاباته، ولكننا إذا وضعنا التوصيف السابق في اعتبارنا، سيكون في إمكاننا الآن أن ننتقل إلى تناول المضامين الخاصة برسالته للدكتوراه عن ***الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية*** ***The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason***، كي نرسِّخ الدعائم التصورية لرؤيته الفلسفية.

---

(7) ***WWW*** (1), Book 1, § p. 5-6, ***HK*** 6, ***ZA*** 32.

قراءات إضافية:

Berkeley, George, ***A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*** [1710] (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Kant, Immanuel, ***Critique of Pure Reason,*** trans. Paul Guyer nd Allen W. Wood (Cambridge University Press, 1999).

Locke, John, ***An Essay Concerning Human Understanding*** [1689] (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Schopenhuer, Arthur, «Sketch of a History of the Doctrine of the Ideal and the Real», in ***Parerga and Paralipomena***, Vol. 1. (Oxford: Oxford University Press, 1979).

الفصل الثالث
مبدأ العلة الكافية

1 - جِذر كل تفسير:

في مقدمة شوبنهاور لكتاب **العالم إرادةً وتمثلا** (WWR)، نتعلم أننا كي ندرك حق الإدراك الفلسفة المتضمنة فيه؛ فإننا يجب أن نقرأ الكتاب مرتين، وأن نصبح على ألفة، لا فحسب بكانط، وإنما أيضًا بالأفكار المتضمنة في رسالته للدكتوراه عن **الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية** الذي كان قد كُتِب قبل ذلك بخمس سنوات. ونصيحة شوبنهاور مفيدة؛ لأن رسالته للدكتوراه تضيء بطريقة لها مغزاها البرهنة الأساسية في عمله الذي أنجزه سنة 1818. ولقد تناولنا آراء كانط في الفصل السابق، وسوف ننظر الآن في رسالته للدكتوراه كما كان يود.

لقد ظهرت في سنة 1847 طبعة ثانية من ***الجذر الرباعي*** تعد طبعة موسَّعة بالنسبة للطبعة الأولى[1]. وسوف ينصب تركيزنا هنا على تلك الطبعة الموجزة التي تمثل حرفيًا دراسة تمهيدية لكتاب ***العالم إرادةً وتمثلا***، مولين عنايتنا بوجه خاص إلي تلك الفصول من كتاب ***الجذر الرباعي*** التي لم تتطور موضوعاتها إلى حد بعيد في كتاب ***العالم إرادةً وتمثلا***، وإن كانت تضيف إلى العرض الوارد في هذا الكتاب. أما الموضوعات المشتركة بين كتاب ***الجذر الرباعي*** وكتاب ***العالم إرادةً وتمثلا***، والتي طرأ عليها تطورًا كبيرًا، فسوف نناقشها في فصول تالية.

إن عنوان رسالة شوبنهاور المصاغ في كلمات اصطلاحية يخبرنا بدقة عما يدور حوله موضوع الكتاب: فهو يُعنى بمبدأ العلة الكافية (الذي سنشير له هنا فيما بعد بالرموز

(1) إن الترجمة الإنجليزية التي نصادفها عادةً هي الترجمة الأقدم لهذه الطبعة الثانية. وهذا من شأنه أن يوجد حالة من الالتباس في إدراك ما كان شوبنهاور ينتظر بالفعل من افتراض مسبق ضروري لدى القراء، كي يفهمون الجزء الأول من كتابه العالم إرادة وتمثلًا الذي صدر سنة 1818.

PSR)*، وهو المبدأ الذي يحلله إلى جذر له أربعة جوانب مختلفة. وفي كتاب ***الجذر الرباعي*** يتأمل شوبنهاور العلاقات بين الجوانب الأربعة المحددة لمبدأ العلة الكافية، ويستخلص نتائج تتعلق بالميتافيزيقا ونظرية المعرفة.

إن مبدأ العلة الكافية على صلة تاريخية بقوانين الفكر التي جاءت إلينا من خلال أرسطو وعبر التاريخ الطويل للمنطق الأرسطي. فكل من مبدأ العلة الكافية وقوانين الفكر يهدف إلى أن يكون مبدأً أساسيًا من الناحية الفلسفية، وكلاهما نتاج لجهود التجريد العقلي في تعريف القواعد أو المبادئ الأكثر أولية للفكر البشري. فهي مبادئ تنطبق على **كل** فكر؛ ولذلك فإنها تكون مفترضة مسبقًا في صياغة الفكر ذاته. وهذا يجعل من المستحيل «**البرهنة**» على صدق مبدأ العلة الكافية أو قوانين الفكر؛ لأن أي برهان سوف يفترض مسبقًا صدقهما ابتداءً. فهذا سوف يبدو أشبه بالبرهنة على أن البراهين المنطقية لها قيمتها من الناحية العقلية. وشوبنهاور يدرك هذا، ويعرف أن كل موقف متسق عقلاني هو موقف يفترض مسبقًا صدق مبدأ العلة الكافية. وحتى كل تلك الآراء المتطرفة التي تهدف إلى معارضة مبدأ العلة الكافية، لا يمكن أن تبلغ هدفها بشكل تام، طالما ظلت في مجال المفاهيم المترابطة والكلام المتسق.

ووفقًا للاصطلاح المتعارف عليه، فإن قوانين الفكر الأرسطية تؤكد أننا يجب أن نفترض مسبقًا أن:

1 – مهما يكن ما نفكر فيه، فإنه ينبغي أن يبقى على هويته حينما نفكر فيه. فإذا لم يكن الأمر على هذا النحو، فإنه لن يكون هناك شيء يمكن أن نلتقطه ونشير إليه في تأملاتنا. فحتى عندما نقول– على سبيل المثال– إن الزمان ينساب بلا نهاية، أو عندما نقول– مع هراقليطس Heraclitus– إن المرء لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين، فإننا نعرِّف ونثبِّت بطريقة متسقة موضوعات أمام الانتباه تُسمى «الزمان» و«النهر».

2 – من بين الصفات المتنوعة التي تكون هناك، فإن كل صفة يكون لها ضد واحد دقيق، وإذا كان موضوع ما له إحدى هذه الصفات؛ فإنه لا يمكن عندئذ أن تكون له الصفة الأخرى. [المضادة].

---

* لن نستخدم هذه الرموز– كما يستخدمها المؤلف– في المتن، وإنما في الهوامش فحسب؛ كي لا نقطع تسلسل عملية القراءة. (المترجم)

3 – لا يمكن لموضوع ما أن تكون له صفتان مضادتان في الوقت ذاته، ومن نفس الناحية[2].

وإذا استخدمنا المصطلحات المتعارف عليها، فإن أول هذه القوانين يُسمى قانون الهوية Law of Identity (وصيغته الرمزية: أ هي أ)؛ والقانون الثاني هو قانون الوسَط الممتنع Law of Excluded Middle (وصيغته الرمزية: إما أن يكون الشيء أ أو لا أ)؛ والقانون الثالث هو قانون عدم التناقض Law of Non Contradiction (وصيغته الرمزية أن الشيء لا يمكن أن يتصف معًا بكونه «أ» ولا «أ»). وحينما نطبق هذه القوانين على الفكر والتجربة، فإنها تنتج عالمًا متسقًا تمامًا ينطوي في تميز ووضوح على حشد من الموضوعات والصفات والأحداث والناس..إلخ. وبما أن قوانين الفكر لها قدرة على تحويل تجربتنا إلى عرض يشبه الموزايك من خلال سعينا نحو عالمنا المحيط بنا؛ فإنه يبدو من الصعب لأول وهلة prima facie التعبير عن التموجات المتدفقة والسيولة أو الصيرورة الخالصة، دون تحويلها إلى سلسلة متدرجة من التغيرات يمكن التحكم فيها بطريقة أكثر عقلانية. فعندما نفهم السيلان الطبيعي والمتواصل للزمان، على سبيل المثال، فإننا نبدأ من المفهوم الثابت «للزمان»، كي يكون لدينا شيئًا ما محددًا نفكر فيه، وبعدئذ نقسم هذا المفهوم الأخير إلى قرون وعقود وسنوات وأسابيع وأيام وساعات ودقائق وثواني وأجزاء من الثواني، وهكذا، كي نحدد اتجاهنا ونزيد من فهمنا.

إن مبدأ العلة الكافية– وهو مبدأ ترجع أصوله إلى الفلسفة اليونانية القديمة لدى رجالات الفلسفة السابقة على سقراط من أمثال أنكسيماندر Anaximander (حوالى سنة 504 قبل الميلاد)– مبدأ ربيب لقوانين الفكر الأرسطية التي تنشأ على مستوى فلسفي تمهيدي مشابه. وعندما يمتد مبدأ العلة الكافية ليغطي كل الموضوعات، فإنه يؤكد بذلك على أن كل ما يكون، توجد هناك علة هي السبب في أنه يكون، ويؤكد على أنه ليست هناك مسائل لامعقولة بشكل أصيل. فهو يؤكد على أنه ليس هناك شيء يحدث بمحض الصدفة، أو بدون سبب، أو دون أن تكون له علة على الإطلاق، أو ببساطة ينشأ من المجهول.

---

(2) ويمكننا أيضًا أن نصوغ قوانين الفكر فيما يتعلق بالقضايا. فعلى سبيل المثال نجد أن قانون عدم التناقض Law of Non-Contradiction يرفض القول بأن "القطة حمراء" وإن "القطة ليست حمراء" باعتبارهما قولين يمكن أن يصدقان معًا على القطة ذاتها.

إن مبدأ العلة الكافية في تطبيقه الدقيق ينطوي على تضمنات مدهشة ومضادة للحدس. فإذا كانت كل النقاط في المكان متماثلة من الناحية الكيفية؛ لا يمكن للمرء عندئذ أن يبرهن على أن خاصيتها الكيفية المنتظمة لا تمدنا بعلة تفسر لنا السبب في أن الأرض قد بدأت تتحرك من الأصل في اتجاه واحد باعتباره مضادًا لاتجاه آخر. ومن ثم فإن الأرض قد ظلت ثابتة. وإذا كانت كل النقاط في الزمان متماثلة من الناحية الكيفية، لا يمكن للمرء عندئذ أن يبرهن على أن خاصيتها المنتظمة لا تمدنا بعلة تفسر لنا السبب في أن الكون قد خُلق في نقطة واحدة من الزمان باعتبارها مضادة لنقطة أخرى. وبالتالي يمكن للمرء أن يبرهن على أنه ليس هناك فردان يمكن أن يكونا متشابهين تمامًا؛ لأنه لن تكون هناك عندئذ علة تبرر السبب في أن فردًا واحدًا يكون في مكان واحد، وفي أن الآخر سيكون في مكان آخر.

إن مبدأ العلة الكافية- في واقع الأمر- يجعل تجربتنا عقلانية ويحكم ممارساتنا في تقديم التبريرات. وعندما نوسع من إطار هذا المبدأ بحيث يغطي كل الموضوعات، فإنه يؤكد أن كل شيء يكون قابلًا للتفسير. وعندما ننظر إلى تطبيقه في إطاره الضيق، فإنه يؤكد أن كل شيء يكون قابلًا للتفسير داخل إطار محدد. وكلما وسعنا من إطار هذا المبدأ، ازددنا تأكيدًا على أن العالم مكان عقلاني. وإذا ما وسعنا تمامًا من إطاره، فإننا عندئذ نؤكد على أن الواقعي هو العقلاني وأن العقلاني هو الواقعي، مثلما اعتقد هيجل.

إن ما يتجاوز نطاق مبدأ العلة الكافية- إذا كنا نعترف بوجود شيء ما وراءه- يكون بالتالي شيئًا لا يمكن بلوغه بطريقة عقلانية، ولا يمكن تفسيره فلسفيًا أو علميًا أو سيكولوجيًا بأية طريقة أخرى. ومبدأ العلة الكافية ذاته يعني ضمنًا- بشكل متسق تمامًا، وإن كان مثيرًا للاهتمام- أنه لا يمكن أن يكون هناك مجالًا من ذلك النوع الذي لا يقبل التفسير، فمبدأ العلة الكافية لا يرى شيئًا وراء ذاته، ولكن شوبنهاور يقر بطريقة تأملية بأننا يمكن أن نشير إلى مجال لاعقلاني وراء منظور مبدأ العلة الكافية، بل إنه في حقيقة الأمر يؤسس فلسفته على وجود هذا المجال وقابليه المباشرة للفهم.

إن كتاب ليبنتز Leibnitz في ***المونادولوجيا*** (1714) ***Monadology*** ينطوي على إقرار معروف لمبدأ العلة الكافية، حيث نجد فيه هذا المبدأ مرتبطًا بقانون عدم التناقض:

1 – 3 – إن تعليلاتنا تتأسس على **مبدأين** عظيمين، **مبدأ التناقض** الذي بفضله نحكم على شيء ما بأنه كاذب، ونحكم بالصدق على ما يكون مضادًا له أو متناقضًا مع ما يكون كاذبًا.

2-3 - **ومبدأ العلة الكافية** الذي بفضله لا ننظر إلى أية واقعة على أنها صادقة أو موجودة، ولا ننظر إلى أي قول على أنه صادق، ما لم تكن هناك علة كافية تبين لنا السبب في أنه ينبغي أن يكون على هذا النحو وليس على نحو غيره، رغم أننا غالبًا ما لا نستطيع أن نعرف العلل.

يميز شوبنهاور في رسالته للدكتوراه بين «جذور» مبدأ العلة الكافية والجوانب التابعة التي يوجد فيها الجذر على حد سواء. وهو يتبين عند جذر كل تفسير بنية ثنائية القطب، أعني **الذات the subject** التي تبحث عن تفسير ، وشيء ما تسعى الذات لتفسيره، وهو **موضوع** التفسير **the object**. وهذا التمييز بين الذات والموضوع لا يقع فحسب عند جذر كل تفسير، بل إن شوبنهاور يزعم أنه يشكل أساس كل «قابلية للتفسير» ذاتها، وهو ما يجعل من العسير تمامًا تجاوز مبدأ العلة الكافية. فهو يفلتر وعينا في مجمله. وهو يقول في الفصل الأول من كتابه ***العالم إرادةً وتمثلا*** (الجزء الأول):

> *إن القسمة إلى ذات وموضوع ... هي الصورة الوحيدة التي يندرج تحتها أي تمثل ممكن ويمكن التفكير فيه على الإطلاق، أيًا كان نوع هذا التمثل، سواء كان مجردًا أو حدسيًا، خالصًا أو تجريبيًا. وبالتالي فليست هناك حقيقة أكثر يقينًا أو استقلالاً عن سائر الحقائق الأخرى، وأقل احتياجًا إلى البرهان، من هذه الحقيقة، وهي: إن كل ما يوجد لأجل المعرفة- ومن ثم العالم برمته- إنما هو فحسب موضوع بالنسبة لذات، أي إدراك مُدرِك، وباختصار تمثل*[3].

ومن خلال الوحدة بين الذات والموضوع، يعرِّف شوبنهاور جذر متمم لمبدأ العلة الكافية، وهو ما صادفناه في مناقشة الفصل السابق لكل من هيوم وكانط. وهو يقرر أننا إذا أردنا أن يكون لدينا تفسير أصيل لواقعة أو موقف ما، فإن التفسير يجب أن يكون ضروريًا وليس تعسفيًا. وبناءً على هذا، فإنه يؤكد- على غرار كانط- أن فكرة **الارتباط الضروري necessary connection** تتضح في كل صورة من صور مبدأ العلة الكافية. فأنواع الموضوعات يمكن أن تتنوع- وسوف نرى هذا في التقسيم الرباعي للمبدأ- ولكن كل منها ينطوي علي ارتباطات ضرورية.

---

(3) ***WWR*** (1), § 1, p. 3, HK 3, **ZA** 29.

وهكذا فإن مبدأ العلة الكافية يولِّد لدينا إحساسًا قويًا بالعقلانية والقابلية للبرهنة؛ لأنه أيًا كان ما نريد تفسيره، يتطلب منا أن نسلم بأن الأشياء وعلاقاتها المنظورة لم يكن من الممكن أن تكون بخلاف ما هي عليه. وهو يعني ضمنًا أن كل العلاقات التفسيرية تعد ضرورية، وينتج عنه رؤية حتمية تمامًا. فإذا كانت هناك إرادة حرة؛ فلن تكمن بالتالي في المجال العقلاني القابل للتفسير. وكما سنرى، فإن شوبنهاور عندما يصف جوهر العالم بأنه «إرادة»؛ فإنه بشكل متسق يضعه باعتباره يبقى مستعصيًا على التفسير **خارج** نطاق مبدأ العلة الكافية.

يقدم شوبنهاور في وصفه لجذر مبدأ العلة الكافية صورة الحكم المنطقي الذي رأيناه في تحليل كانط للعلية، أعنى «إذا حدثت أ، فإنه يلزم عن ذلك حدوث ب». وهو يزعم أن كل صورة من التفسير تجسد هذا الأسلوب من التفكير، سواء كان تفسيرًا رياضيًا أو هندسيًا، سواء كان تفسيرًا ينطوي على تعريف لمفاهيم مجردة أو تفسير يتعلق بموضوع مادي ما قد تغير تحت تأثير ظروف معينة، أو أي تفسير يبين لنا السبب في أن شخصًا ما- بناءً على طبيعة شخصيته والموقف الذي يوجد فيه- يتصرف تصرفًا ما. وقصارى القول إذن إن جذر مبدأ العلة الكافية له سمتين أساسيتين هما: (1) التمييز بين الذات والموضوع، و (2) علاقات الارتباط الضروري.

2 - الصور الأربعة الأساسية للتفسير

كما يوحي عنوان الجذر الرباعي، فإن شوبنهاور يعتقد أن كل ما يكون قابلًا للتفسير ينقسم إلى أربع مجموعات، لكل منها أسلوبها التفسيري الخاص القائم بذاته. وهذه المجموعات هي: (1) الموضوعات الرياضية والهندسية، (2) التصورات المجردة، (3) الموضوعات أو التغيرات الفيزيقية، (4) الدافعية. وهذه المجموعات تناظر: (أ – 1) التفسير الرياضي والهندسي، (أ – 2) التفسير المنطقي، (أ – 3) التفسير العِلي، (أ – 4) التفسير الغائي (الذي يتخذ صورة «س تكون من أجل ص»).

وشوبنهاور يصر على أننا لا يمكن أن نربط بين تفسيرين أو أكثر من المبادئ الأربعة للتفسير (سالفة الذكر) داخل تفسير وبرهان واحد، ونتوقع أن نحصل من ذلك على نتائج متسقة. فهو يعتقد أنه من غير الملائم عقلانيًا أن نبدأ تفسير ما بموضوع له نمط واحد، ونتعهد بالالتزام بأسلوب التفسير المرتبط به، ثم ننتهي بموضوعات مرتبطة بأسلوب

مغاير من التفسير. إن هذا سيبدو كما لو أننا قد بدأنا بعصر قدر معين من التفاح وتوقعنا عن تدبر أننا يمكن أن نستخرج منه عصير البرتقال.

إن كل تفسير من هذه التفسيرات ينطوي على ارتباط ضروري، ولكن أنماط الارتباطات الضرورية تكون مختلفة. فالقول بأن تصور أو حكم ما تلزم عنه نتائج منطقية هو شيء مختلف عن القول بأن مجموعة ما من العلل الفيزيقية سوف يكون لها معلولات معينة. فالتفسيرات الهندسية أو الرياضية تختلف عن تفسيرنا للسبب في أن الناس يتصرفون في ضوء دوافعهم، رغم أن كل أسلوب من التفسير يقوم على أساس صيغة الصورة التالية: «إذا حدثت ب، حدثت أ». وبالمثل فإن التفسير التام للكيفية التي يعمل بها مخ شخص ما، لن يبين لنا بالضرورة ما يحتاجه الشخص.

ويستنتج شوبنهاور نتائج منطقية فلسفية هامة من هذا الحظر للربط بين أساليب مختلفة من التفسير. فهذا الربط يتعدى على فهمه لمبدأ العلة الكافية ومبادئ التفسير المرتبطة به؛ كأن نبدأ- على سبيل المثال- بتعريف تصوري يلائم مجال **التفسير المنطقي logical explanations** ، ثم يستخدم هذا لينتهي إلى القول بأن هناك أشياءً معينة موجودة تكون ملائمة **للتفسير العِلي causal explanation**. وهذا أحد أسباب رفضه لبرهان وجود الله الذي يبدأ بتعريف الله بوصفه موجودًا كاملًا. فالبرهان بافتراضه (على نحو جدلي) أنه من الأفضل أن توجد بدلًا من ألا توجد، يذهب إلى القول بأنه إذا كان الله يمتلك كل الصفات الإيجابية بحكم تعريفه، فإنه يجب أن يكون موجودًا.

وحيث إن هذا النوع من البرهان يُضمِر أساليب غير متسقة من التفسير؛ فإن شوبنهاور يستبعد بلا تعاطف كل الفلسفات التي تؤسس ذاتها عليه. وهو يضع من بين هذه الفلسفات الرؤى المثالية الألمانية لدى معاصريه من أمثال هيجل وشيلنج Schelling، فيقول:

> *إن المدى الواسع الذي يبلغه تبجيل السيد ف. شيلنج V. Schelling للدليل الأونطولوچي يمكن أن نجده في ملاحظة طويلة في صفحة 152 من الجزء الأول من كتاباته الفلسفية الصادرة سنة 1809. ولكن هناك ما هو أكثر دلالة من هذا، أعني كيف يكون افتراض متهور من صنع التكلف والتباهي كافيًا لأن يلقي بالتراب في أعين الشعب الألماني. بل إن واحدًا من الشخصيات التافهة تمامًا كهيجل- الذي كانت بالفعل فلسفته المخزية برمتها تضخيمًا صوتيًا هائلًا للدليل الأونطولوچي- قد حاول أن يدافع عن هذا الدليل على*

الضد من نقد Critique كانط، وهو يتبنى هذا التحالف الذي يتبرأ منه خزيًا الدليل الأونطولوچي ذاته، مهما يكن من تفاهة السبب الذي يمكن بشكل آخر أن يجعل من هذا الدليل معقدًا[4].

لقد درس شوبنهاور أرسطو إضافةً إلى كانط وأفلاطون، وهو يذكر أرسطو تعضيدًا لرفضه للبرهان الأونطولوچي ontological argument؛ إذ يرى أن أرسطو قد رفض هذا البرهان بشكل قاطع منذ قرون خلت، حينما ذهب إلى القول في **التحليلات الثانية Posterior Analytics** بأن وجود أي شيء جزئي لا ينتمي إلى ماهيته أو تعريفه. وهذه هي وجهة النظر التي استخدمها كانط ليؤسس عليها برهانه[5].

عندما نقرأ رسالة شوبنهاور للدكتوراه قياسًا على تاريخ الفلسفة، فإنه يبدو من الغامض معرفة السبب في أنه يحدد أربعة جوانب أساسية لمبدأ العلة الكافية، بدلًا من اثنين أو خمسة أو سبعة أو أي عدد آخر. غير أننا إذا تذكرنا نظرية أرسطو الخاصة في التفسير، يصبح من الواضح التناظر الكائن بين مذهب أرسطو في «العلل» (أو «الأسباب») الأربعة و«الجذر الرباعي» لمبدأ العلة الكافية عند شوبنهاور.

يقرر أرسطو إنه عند تفسير أي شيء تكون هناك أربعة أسئلة أساسية تستدعي التساؤل، ويمكن من خلال الإجابة عنها أن نشكِّل تفسيرًا كاملًا للشيء. وهذه الأسئلة هي: «مم صُنع الشيء؟» و«ما هو نوعه؟» و«من أين أتى؟» و«ولأجل ماذا؟»، وهي بالتالي أسئلة تشير على وجه التخصيص إلى العلل الأربعة للشيء: المادية material والصورية formal والفاعلة efficient والغائية final. فإذا كنا بصدد التساؤل عن ملعقة طعام، فإن الإجابات النموذجية سوف تكون كالتالي: «إنها مصنوعة من المعدن»، و«هي أداة للأكل»، و«قد صنعها متخصص في صنع أدوات الطعام»، و«الغرض منها هو المساعدة على التهام السوائل أو الطعام متماسك القوام». وإذا كنا بصدد موجود بشري ما، فإن التفسير سيكون كالتالي: «إنه مصنوع من لحم ودم»، و«هو حيوان عاقل»، و«وقد أتي من أصله البشري الذي ينتسب إليه»، و«غايته أن يتصرف بطريقة عقلانية».

---

(4) ***FFR***, p. 16, ***ZA*** 24.

(5) ***WWR*** (I), "Appendix: Criticism of Kantian Philosophy", p. 511, ***HK*** 129-130, ***ZA*** 623.

ونحن نجد في نظرية أرسطو أن الإجابات الأربعة تقدم لنا بشكل مترابط تفسيرًا أوليًا للشيء الذي يكون مقصودًا. وفي مقابل ذلك، فإن شوبنهاور- في إطار عمله الخاص- يجعل الأساليب الأربعة لمبدأ العلة الكافية منفصلة بعضها عن بعض؛ وبالتالي فإنه يضع الموضوعات المراد تفسيرها في وجوه منفصلة. فالشخص المعين- على سبيل المثال- يكون له جسم فيزيقي يخضع لقوانين الميكانيكا، ويكون له ذات سيكولوچية تخضع لقوانين الدافعية، ومحيط جسماني يمكن تحليله إلى أشكال هندسية، وذات عاقلة لأجل تقدير الاستقامة المنطقية. غير أن هذه الوجوه تبقى وجوهًا أربعة منفصلة للشخص. وكما لاحظنا، فإن من يؤمن بتعاليم شوبنهاور لن يقر أبدًا بأن الوصف التام لمخ شخص ما، يمكن أن يؤدي إلى وصف لدافعية الشخص، رغم أن كلا الوصفين سوف يوازي كل منهما الآخر باعتبارهما وجهين للعملة ذاتها.

لقد رأينا أن تأكيد شوبنهاور على ضرورة إبقاء موضوعات التفسير منفصلة قد أفضى به إلى رفض البرهان الأونطولوچي على وجود الله، ورفض كل الفلسفات التي أسست ذاتها عليه. فهذه الفلسفات تميل إلى البدء من مجموعة من التصورات المجردة، ثم تشرع في أن تستمد منها جملة الوجود، بما في ذلك مسار التاريخ الإنساني، باعتباره لزومًا منطقيًا عن هذه التصورات. فشوبنهاور يعارض مثل هذه النزعة العقلانية، ويتحاشى عن وعي أن يبدأ فلسفته بتصورات وخطط أو صور مجردة، كأن يستخلص العالم المكاني الزماني من هذه المجردات، على طريقة البرهان الأونطولوچي. وهو بدلًا من ذلك، يبدأ من التجربة المتعيَّنة التي تتجاوز ما يمكن أن تعبر عنه التصورات، ويُبقِي تركيزه عليها، لينشِئ فلسفته على ما يعتقد أنه أساس أكثر صدقًا وخصوبةً.

وهناك مسألة من التوتر تنشأ بناءً على تصريح شوبنهاور بأن مبدأ العلة الكافية- وهو المبدأ الذي لا يملك سوى افتراضه مسبقًا في تشكيله لفلسفته- ليس مبدأً مطلقًا، وإنما يعبر فحسب عن الصور الأساسية للمعرفة البشرية. فإذا كان مبدأ العلة الكافية ضيق النطاق إلى هذا الحد؛ فإنه سيكون من المثير للحيرة عندئذ أن نتساءل عن الكيفية التي أمكنته أن يكتب فلسفة استطاعت برغم ذلك أن تؤكد على أننا يمكن أن نعرف الأشياء بشكل مطلق. إنه يهدف إلى تجاوز مبدأ العلة الكافية، ولكنه يجب أن يؤلف فلسفته على وفاق معه، ببساطة لكي يستطيع توصيل رؤيته بمصطلحات في متناول الجمهور. ولكي يضفي على الأمور عمقًا، فإن المستويات الأكثر عمقًا من فلسفة شوبنهاور تسير وفقًا

لبنية جذر مبدأ العلة الكافية؛ حيث إننا يمكن أن نميز بنيته ثنائية القطب في عنوان نصه الرئيس: **العالم إرادةً** [من حيث هو ذات] **وتمثلا** [من حيث هو موضوع].

وخلال مجمل العرض الذي سيلي، سوف يتبين لنا توترًا بين ما يدركه شوبنهاور بوصفه حقيقة يمكن معرفتها والإفصاح عنها داخل قيود مبدأ العلة الكافية، وما يحب أن يشير إليه بوصفه حقيقة تشكل أساس، وتتجاوز إلى حد ما، كل شيء يمكن التعبير عنه داخل إطار مبدأ العلة الكافية. وهذا يعبر عن مقولة فلسفية نموذجية بالنسبة لأي امرئ يبدأ تأملاته من استبصارات كانط: فإذا كنا موجودات زمانية مكانية نحاول إنشاء نظرة فلسفية حقًا، فكيف يمكن للصور الزمانية المكانية للغة والمعنى أن تتجاوز ذاتها لتشير إلى أسلوب من الوجود مستقل عن مبدأ العلة الكافية وصوره الزمانية المكانية المرتبطة به؟ فليس من الواضح الكيفية التي يمكن بها تحقيق ذلك. والحل عند شوبنهاور- كما سنرى- هو أن يصف هذا الوجود بقدر ما يستطيع على أساس من التباين في الدرجة، كي يشير إلى أسلوب من الوعي يكون- غالبًا وليس تمامًا- مستقلًا عن مبدأ العلة الكافية. وفي الفصل الأخير عن فلسفة اللغة في القرن العشرين لدى لودفيج ڤتجنشتين Ludwig Wittgenstein، سوف نرى حلًا قريبًا من هذا، يعد صوفيًا بوضوح أكبر.

إن شوبنهاور إذ يدرك القيود التي يفرضها مبدأ العلة الكافية، فإنه يقرر أنه يهدف إلى أن يمدنا بأفضل صيغة «فلسفية» للعالم، بينما يعترف بأن هذه الصيغة ليست وصفًا بإطلاق لكل ما تنطوي عليه الحقيقة. وهو يعترف في رحابة عقل بأن التجربة الصوفية اللاعقلانية- وهو موقف يسميه «الاستنارة» illuminism- يمكن أن يكشف عن حقيقة أسمى من ذلك، رغم أن الفلسفة والفكر العقلاني بوجه عام لا يمكن أن يكون لديهما شيئًا إيجابيًا يقولانه عن هذه الأبعاد الصوفية الافتراضية. إن كل شيء يعبر عنه شوبنهاور بطريقة فلسفية، يتطلب القراءة في ضوء إدراك أساليب الوعي التي تستعصي على التفسير، رغم أن التفسير الذي يتم تقديمه سوف يهدف إلى إلغاء دلالة هذه الأساليب التي فيها الطابع الميتافيزيقي للوحي. غير أن الصعوبة التي تكمن في مركز فلسفة شوبنهاور، هي أنه على الرغم من إيمانه من صميم قلبه بأن ميتافيزيقاه في الإرادة متوافقة مع الوعي الصوفي؛ فإنه كلما زاد اعترافه بإمكانية وجود أبعاد صوفية للحقيقة، ضَعُف أساس تأكيده بأن الشيء في ذاته هو «إرادة» في صيرورة.

وحيث إن مبدأ العلة الكافية يعمل داخل مقاييس المكان والزمان والمنطق والرياضيات والهندسة والعلية؛ فإن شوبنهاور يصفه باعتباره مبدأ الفردية. إنه ينطبق على المظاهر أو الظواهر، ولكنه لا ينطبق على الأشياء في ذاتها. وهذا التأثير له مدى واسع، حتى إن جزءًا كبيرًا من هويتنا الشخصية- وهو الجزء الذي يتأسس، على سبيل المثال، من خلال الكيفية التي تبدو عليها هيئتنا الجسمية، وأين ولدنا، وما الخبرات الخاصة التي مررنا به- لا يعبر بالتالي عما يكون في جوهره لازمانيًا وحقيقيًا تمامًا بداخلنا.

وبما أن مبدأ العلة الكافية ينشئ مظهرًا مكانيًا زمانيًا متأسسًا تاريخيًا يعمل على صرف انتباهنا عن الحقائق الجوهرية التي تبقى بلا تغير؛ فإنه يمكن أن يتبدى كمبدأ للجهالة حينما نطبقه دون أن نكون مؤهلين لذلك. وبوصفه مبدأً للفردية يؤدي إلى الشقاق بين الأشياء، فإنه يحدث فينا إحساسًا بالانفصال عن غيرنا من الناس وعن الحقيقة في مجملها؛ فهو مبدأ «الأنا» « the I» أو «إنيتي» «my ego» وإحساسي بالفردية المتناهية. ويكمن الخطأ في الاعتقاد بأن هذه الانقسامات التي يحدثها مبدأ العلة الكافية تكون مطلقة ولا يمكن اجتيازها.

وهذا يدل على أن فلسفة شوبنهاور- وهي فلسفة كُتِبَت داخل قيود مبدأ العلة الكافية الذي يؤسس بنائها- إذ توجهنا نحو أساليب لتجاوز مبدأ العلة الكافية، فإنها تنتهي إلى تجاوز ذاتها كبناء فلسفي. إن تغير الوعي المرتبط بذلك، سوف يتضمن تجاوز إحساسنا بالانفصال عن غيرنا من الناس وعن العالم الفيزيقي في مجمله. فهو سيوجهنا لأن نرى من بين الوهم، من بين **حجاب المايا the maya**، أن مبدأ العلة الكافية ينشأ من خلال بلورته للعالم في جملة من الأفراد، ومن الأشياء المنفصلة. وفي النهاية سوف يتبين لنا أننا كنا في حالة من الجهالة أثناء تورطنا في فلسفة نظرية، وروتين معتاد، ونزعة تملك أنانية، ومطالب مادية. وسوف نتبين أننا كنا أشبه بمكعبات من الثلج تطفو في حوض من الماء، دون أن تعرف أنها قد تشكلت من الماء ذاته الذي وُضِعَت فيه. إن الجانب الفلسفي المتعالي في فلسفة شوبنهاور يتردد صداه بشكل بارع في ملاحظة ختامية بكتاب فتجنشتين ***رسالة منطقية فلسفية*** ***Tractatus Logico Philosophicus*** [1921]:

> *إن القضايا التي أنادي بها تصبح واضحة على هذا النحو: إن من يفهمني سيدرك في النهاية أن هذه القضايا بلا معنى حينما يقفز من خلالها، ومن عليها، إلي ما هو أبعد منها. (إنه يجب- إن جاز القول- أن يركل السلم بعد أن تسلقه).*

فهو يجب أن يتجاوز هذه القضايا، وعندئذ سوف يرى العالم على النحو الصحيح. (60.54)

قراءات إضافية:

Hamlyn, D. W. ***Schopenhauer: The Arguments of the Philosophers*** (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

Pruss, Alexander, ***The Principle of Sufficient Reason: A Rassessment*** (Cambridge University Press, 2006).

Schopenhauer Arthur, ***On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*** [1813/1847], trans. E. F. Payne (La Salle, Illinois: Open Court, 1974).

White, F. C., ***On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*** [Leiden: Brill, 1992).

White, F. C. (ed.), ***Schopenhauer Early Fourfold Root: Translation and Commentary*** (Aldershot: Avebury, Ashgate Publishing LTd., 199 7).

الفصل الرابع
مثالية شوبنهاور ونقده لكانط

1 - رفض الحقيقة المستقلة عن العقل:

إن نظرية لوك في الإدراك الحسي- كما رأينا في الفصل الثاني- تُخفي العالم الخارجي وراء شاشة للصورة الذهنية المعتمة، وتقدم لنا إجابة محبطة فيما يتعلق بالسؤال «ما الذي يُحدِث الصورة الذهنية التي لا نكون أنفسنا فيما يبدو سبب حدوثها؟» إن الافتراض الشائع هو أن الإجابة الشافية عن هذا السؤال سوف تصف بشكل إيجابي الواقع المستقل عن العقل الذي ترجع إليه فيما يبدو خبراتنا المشتركة بالعالم. فالقول بأن هناك واقعًا مستقلًا عن العقل إنما هو افتراض مسلم به فعليًا لدى معظم أصحاب النظريات الفلسفية ومعظم الناس. غير أن شوبنهاور ينأى عن رأي غالبية الناس وينكر وجود واقع مستقل عن العقل. وينبثق موقفه هذا في بعض منه من إشكالات وجدها في نظريتي الإدراك الحسي لدى كانط ولوك.

ومن المسلم به أن نظرية كانط في الإدراك الحسي تحل بعض المشكلات المزعجة لدى لوك من خلال تفسير أكثر نُجوعًا للكيفية التي يمكن بها أن تكون لدينا معرفة مباشرة بعالم خارجي مكاني زماني. وهو إذ ينظر إلى المكان والزمان والعلاقات المنطقية باعتبارها أساليب إنسانية مشتركة لتنظيم المعطيات الحسية؛ فإنه يضيف بذلك قدرًا من الشفافية للتدفق المباشر للصور الذهنية أمام عقولنا. وحيث إنه من الواضح بالنسبة لكانط أن الواقع المستقل عن العقل يؤثر فينا جميعًا على نحو مباشر، وأن أية تجربة للمرء تتشكل معرفيًا من خلال المكان والزمان والمنطق على السواء؛ فإنه يفسر المكان والزمان- في صلتهما بطبيعتنا العقلية- كما لو كانا عدستين نفهم من خلالهما ما يكون مستقلًا عنا. إن الواقع المستقل عن العقل يمسنا على نحو مباشر، وهو من خلال أساليبنا

المكانية الزمانية المنطقية في الفهم يقدم لنا على نحو مشاع سلسلة من الموضوعات الخارجية التي يمكن إدراكها على نحو مباشر. وهذا يُبقِي على فكرة الحس المشترك القائلة بأن تجربتنا اليومية هي نتاج واقع مستقل عن العقل نفهمه على نحو مشترك. غير أن هذا لم يكن بلا ثمن؛ إذ كان على كانط بالتالي أن يصف الواقع المستقل عن العقل بطريقة غامضة باعتباره لازمانيًا ولامكانيًا في ذاته.

إن كانط يفسر لنا الكيفية التي بها ندرك على نحو مباشر الموضوعات الخارجية، ولكنه يترك السؤال التالي: «وما هي إذن طبيعة الواقع المستقل عن العقل الذي يُحدِث الألوان والأصوات والطعم والملمس والأشكال والحركات في خبراتنا الحسية؟»، فلا يجيب عنه إلا إجابة واهية. ولقد واجه بركلي مشكلة مشابهة في سياق النظرية التمثلية للإدراك الحسي، بعد أن برهن على أنه لا يمكن القول بوجود عالم خارجي مستقل عن العقل، ولا يمكن بالتالي لهذا العالم أن يُحدِث الصور الذهنية التي ننتجها بأنفسنا بالتخيل. إن إجابة بركلي عن هذا السؤال- كما نعرف- هي أن الله- باعتباره حقيقة لامكانية، لازمانية، روحية، قادرة على كل شيء، مستقلة عن العقل- هو السبب في حدوث هذه الموضوعات.

يتبنى كانط اتجاهًا بالغ الحذر إزاء ما يمكنه إثباته، وهو يقر في ترو بأنه لا يمكنه البرهنة على شيء إيجابي يتعلق بعالم الوجود المستقل عن العقل باعتباره وجودًا في ذاته. غير أنه يضيف إلى ذلك القول بأننا يجب أن نرجع إلى شيء ما تأسيسيًا فيما وراء التجربة الإنسانية الممكنة؛ لأنه دون ذلك لن يكون لتجربتنا أساس ميتافيزيقي. ونحن يمكننا أن نتعرف على عقلانية كانط بسهولة: فهي تشبه- على سبيل المثال- الكيفية التي بها نسلم بأن نوعًا ما من المادة الكيميائية المحددة تكون سببًا أو محفِّزًا لخبرتنا بحلاوة المذاق؛ حيث إننا نعلم تمامًا أن مثل هذه الخبرات لا تكون عادةً مجرد نتاج لخيال شخص ما، وإنما تنشأ من ملامسة نوع معين من المادة للسان. إن الاقتباس التالي يُظهِر لنا برهان كانط نفسه، حيث يستخدم مفهومي «الموضوع» و «العلة» للإشارة إلى سبب إحساساتنا:

> *إن القدرة على الحدس الحسي هي في الحقيقة مجرد تلق للوجود المتأثر بالتمثلات على نحو معين... فالسبب اللامحسوس لهذه التمثلات*

يكون مجهولًا تمامًا بالنسبة لنا، ولا يمكننا بالتالي أن ندركه حدسيًا باعتباره موضوعًا... ومع ذلك، فإننا يمكن بوجه عام أن نسمي العلة المعقولة الخالصة للمظاهر بالموضوع الترانسندنتالي، ولكن فقط لكي يكون لدينا شيء ما يمكن أن تكون الحساسية كتلقي مناظرةً له. ونحن يمكن أن نعزو إلى هذا الموضوع الترانسندنتالي مجمل الامتداد والاتصال بين أشكال إدراكنا الممكنة، وأن نقول بأنه معطى في ذاته على نحو سابق على كل تجربة[1].

بما أننا- فيما يرى كانط- لا ندرك أبدًا الموضوعات كما تكون في ذاتها؛ فإن حالتها المستقلة عن العقل- باعتبارها غير قابلة للمعرفة كما هو متوقع- هي ما يحدد بشكل كبير خبراتنا بها. وهذا يذكرنا بالكيفية التي بها يشير لوك إلى الجوهر المادي باعتباره شيئًا ما لا يعرف هو ماذا يكون، وهو الجوهر الذي تتأصل فيه الصفات المستقلة عن العقل من قبيل الامتداد والصلابة؛ إنه جوهر معطى في ذاته[2].

يقبل شوبنهاور تمامًا التمييز بين الكيفية التي تظهر عليها الأشياء والكيفية التي تكون عليها في ذاتها، زاعمًا أن الاستخدام الفلسفي لهذا التمييز عند كانط هو أحد انجازاته الكبرى. ومع ذلك، فإنه يعارض بشكل صريح استخدام مصطلح «العلة» لوصف العلاقة بين إحساساتنا وما يشكل أساسًا ميتافيزيقيًا لها، متخذًا بدء الخيط من كانط نفسه: فكانط يؤكد على أن العلاقات العلية تعبر عن طبيعتنا المنطقية الخاصة، وعلى أننا لا يمكن أن نعرف إذا ما كانت تصف ارتباطات مستقلة عن العقل كائنة في العالم على نحو ما تكون في ذاتها. وعلاوة على ذلك، فإن كانط غالبًا ما يوحي بأنه عندما تكون علاقة أو صفة ما متوقفة على العقل، فإنها لا يمكن أن توجد في المجال المستقل عن العقل. فالتأكيد على ما هو بخلاف ذلك إنما هو أشبه بالتأكيد بشكل خلو من المعنى على أننا يمكن أن نكتشف خبرة حلاوة المذاق داخل مكعب من السكر لم نتذوق طعمه.

غير أن كانط أحيانًا ما يقرر على نحو أكثر اعتدالًا أن العلية والعلاقات ذات الأساس المنطقي لا يمكن البرهنة على أنها متأصلة في العالم كما تكون في ذاتها. وهذا يبدو مضادًا للقول على نحو قاطع بأنها ليست موجودة في هذا العالم. وأيًّا كان الأمر، فإن شوبنهاور يرى أنه لا اتساق في القول في الإطار الكانطي بأن العلاقة بين أنفسنا والشيء

(1) See Locke's ***An Essay Concerning Human Understanding***, Book II, Chapter XXIII, Section 2.
(2) ***CPR***, A494/B522.

في ذاته- أي بين أنفسنا والأساس الميتافيزيقي لإحساساتنا الذي يكون خارج حدود تجربتنا الإنسانية- يمكن وصفه معرفيًا بأنه علاقة علية. والواقع أن كانط نفسه يعتقد أن العلاقات العلية تنطبق على نحو يقيني فقط داخل مجال التجربة الإنسانية الممكنة، وليس فيما وراءها. فلو إننا طبقنا العلاقات العلية خارج حدود التجربة الإنسانية الممكنة؛ فإننا بذلك نمارس التأمل فحسب.

وينتهي شوبنهاور إلى أن كانط يناقض نفسه بالقول بأن الموضوعات المدرَكة كما تكون في ذاتها **تسبب** إحساساتنا. غير أن تصور أية أمكانية أخرى كان أمرًا عسيرًا بالنسبة لكانط؛ حيث إنه يعتقد أننا إن لم نوظف مفهوم العلية في تفسير مصدر إدراكنا؛ فإن موقفنا سيكون عبثًا لا طائل من ورائه.

إن برهان كانط هو إن كلمة «المظهر» appearance ذاتها تتضمن الإشارة إلى شيء ما يظهر، ويكون وجوده زائدًا عن النحو الذي يظهر عليه[3]. وإلا فإن «المظهر» لن يكون مظهرًا على الإطلاق، وإنما شيء ما يقدم ذاته في وجوده الكامل دون أن يُخفِي أي شيء وراءه. وكانط في سعيه لتعريف مصدر إحساساتنا لا يستطيع أن يتصور أي علاقة أخرى بالإضافة إلى علاقة العلية بحيث يمكن أن تفسر لنا هذا الاختلاف. وبالتالي فإنه يربط التمييز بين المظهر والحقيقة بالتمييز بين العلة والمعلول:

> *وفي مقابل ذلك، فإننا إذا لم ننظر للمظاهر باعتبارها أكثر مما هي عليه في واقع الأمر- أي إذا لم ننظر إليها باعتبارها أشياءً في ذاتها، وإنما باعتبارها مجرد تمثلات مرتبطة معًا وفقًا لقوانين تجريبية- فإنها عندئذ يجب أن تكون لها أسباب ليست بمظاهر. ولكن هذا السبب المعقول- إذا نظرنا إليه من حيث طابع عليته- لا يكون محكومًا من خلال المظاهر، رغم أن معلولاته تظهر، ومن ثم يمكن أن تكون بذاتها محكومة بالمظاهر الأخرى. ولذلك فإن العلة المعقولة، جنبًا إلى جنب مع طابعها العلي، تكون خارج سلسلة المظاهر، على الرغم من أن معلولاتها تُلتَمس في هذه المظاهر ذاتها. ولذلك فإن المعلول- حينما ننظر إليه في ضوء علته المعقولة- يمكن اعتباره حرًا، في حين أننا حينما ننظر إليه باعتباره مظهرًا يمكن اعتباره نتاجًا للمظاهر التي تحدث وفقًا لضرورات الطبيعة[4].*

(3) ***CPR***, Bxxvi.

(4) ***CPR***, Bxxvi.

وبالإضافة إلى هذا الارتباط، وبشكلٍ مستقل عن تفاصيل الفقرة السابقة التي تتعلق بالحرية الإنسانية، فإن كانط يعد متخندقًا داخل التقليد الفلسفي الذي غالبًا ما يوظف بشكل عام مفهوم العلية في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالأسس والأصول. فهذا المفهوم يتم توظيفه- على سبيل المثال- لتفسير إدراكاتنا داخل سياق الوصف العلمي للعالم، ولتفسير أفعالنا العادية، كما هو الحال حينما ننظر إلى دوافعنا باعتبارها علة سلوكنا، ولتفسير أصول نشأة الكون ذاتها (كما هو الحال بالنسبة لبرهان «العلة الأولى» [الكوزمزلوچي] على وجود الله).

وفضلًا عن ذلك، فإننا يمكن أن نتفهم استخدام كانط لمصطلح «العلية» إذا ما تذكرنا المثال السابق الخاص ببلورات السكر، وهو أنها عندما ملامستها للسان تؤدي إلى حدوث خبرة حلاوة المذاق. فنحن يمكن أن ندرك السكر مرئيًا على نحو ما يكون مستقلًا عن لساننا، ويمكن أن ندركه حينما يلامسه لساننا، ملاحظين بذلك كيف يتبدى السكر في حقيقته الواقعية المستقلة عن لساننا وفي مظهره المعتمد على لساننا. وبالتالي فمن المعقول أن نشير إلى السكر المستقل عن اللسان باعتباره علةً تؤدي إلى حدوث خبرة حلاوة المذاق، ومن الطبيعي أن نوظف هذه العلاقة لتوضيح التمييز الفلسفي الأكثر عمومية بين المظهر والحقيقة. وهذا التمييز يكون مقبولًا بوجه خاص حينما نحاول تفسير الخبرة الإدراكية.

وما إن ننظر إلى مجمل الخبرة الإدراكية على غرار أسلوب حلاوة مذاق السكر في المثال السابق، فإن تفسير كانط يؤدي بنا إلى أن نشير إلى الموضوعات الإدراكية على نحو ما يتم تصورها باعتبارها مستقلة عن المكان والزمان. فكانط يشير إلى هذه الموضوعات «الترانسندنتالية» transcendental، مفترضًا لها باعتبارها تمدنا بالشرط العِلي لتفسير الموضوعات الإدراكية التي تحدث في خبراتنا اليومية المشتركة. فهو يرى أن الموضوعات الإدراكية هي مظاهر ومعلولات الموضوعات الترانسندنتالية المستقلة عن العقل.

يرفض شوبنهاور هذا النموذج الكانطي، متبعًا شولتسه G. E. Schulze- أحد أساتذته بجامعة جيتنجن- الذي ذهب إلى القول بأن افتراض وجود حقيقة غير قابلة للمعرفة ومستقلة عن العقل، باعتبارها **علة** إدراكاتنا، إنما هو افتراض يمد نطاق مفهوم العلية فيما وراء تطبيقه المشروع. إن المشكلة هنا- فيما يرى شوبنهاور- تكمن في

افتراض أن «الإدراك التجريبي empirical perception- أو بمعنى أكثر دقة **الإحساس** الذي يحدث في أعضائنا الحسية والذي ينشأ عنه هذا الإدراك- يجب أن تكون له علة خارجية [مستقلة عن العقل]»[5]. وبالنسبة للحس العادي لدي الناس، فإن هذا الأمر لا يمثل مشكلة، بقدر ما يمثل افتراضًا طبيعيًا نموذجيًا.

وربما يكون من المعقول تمامًا القول بوجه عام- مثلما فعل لوك- بأن خبراتنا الإدراكية العادية لها علة تكمن في الموضوعات المتاحة بشكل عام التي تقع في المكان والزمان. ومع ذلك، فإن موقف كانط يبقى غير متماسك حينما يؤكد على أن مثل هذه الخبرات لها علة مستقلة عن العقل تقع خارج المكان والزمان. لأن العلية- وفقًا لنظريته- لا يمكن أن تنطبق معرفيًا خارج المكان والزمان. وشوبنهاور إذ يدرك هذه الارتباكات، فإنه يرفض فكرة الحقيقة المستقلة عن العقل اللامكانية واللازمانية (أي الشيء في ذاته)، التي تكون علة إحساساتنا باعتبارها شيئًا متسقًا. فمثل هذه الفكرة تؤدى إلى موقف غريب من الناحية الفلسفية؛ لأننا إذا لم نستطع القول بأن الحقيقة المستقلة عن العقل تسبب خبراتنا، فإنه سيكون من غير الواضح عندئذ ما الذي يبقى مقبولًا وبديلًا عن ذلك.

ولذلك فإن شوبنهاور إذ يتجه نحو موقف مثالي أكثر تحددًا، فإنه يستخلص نتيجة حاسمة، وهي أننا يجب أن نفهم كل شيء يحدث في خبرتنا بالرجوع إلى فاعليتنا وحدها، دون إحالة إلى حقيقة مستقلة عن العقل:

> *وفقًا لاكتشاف [كانط] نفسه الذي يعد اكتشافًا صحيحًا، فإن قانون العلية يكون معروفًا لدينا بطريقة قَبلية؛ ومن ثم فإنه يكون وظيفة تنتمي لطبيعة ذهننا، وبذلك فإنه يكون له طبيعة ذاتية. وفضلًا عن ذلك، فإن الإحساس نفسه- الذي نطبق عليه هنا قانون العلية- يعد بما لا يقبل جدالًا وظيفة ذهنية؛ وفي النهاية، فإنه حتى المكان الذي تقع فيه علة الإحساس بوصفها موضوعًا، هو صورة قائمة بطريقة قَبلية؛ ومن ثم صورة ذاتية تنتمي لذهننا. وبالتالي فإن مجمل الحدس التجريبي يبقى قائمًا تمامًا على أساس ذاتي، باعتباره شيئًا يحدث فينا، ولا يمكن أن نستمد شيئًا منه يكون مختلفًا ومستقلًا باعتباره شيئًا في ذاته، أو نبرهن على أنه يكون افتراضًا مسبقًا ضروريًا[6].*

(5) ***WWR*** (I), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy", p. 436, ***HK*** 30, ***ZA*** 535.

(6) ***WWR*** (I), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy", p. 436, 30-1, ***ZA*** 535-6.

إن اعتراض شوبنهاور على استخدام كانط لمصطلح «العلية» لوصف الصلة المزعومة بين الموضوعات الترانسندنتالية وخبراتنا، هو موقف يقربنا خطوة من آراء شوبنهاور الإيجابية. فنحن لدينا خبرات إدراكية (بالشمس والقمر، وما إلى ذلك) لا نكون واعين بأننا نتسبب في حدوثها وإرادتها شعوريًا، والبراهين السابقة ترغمنا على التسليم بأن خبراتنا الإدراكية ليست متأصلة في كيانات مستقلة عن العقل، على العكس مما يقول به الحس المشترك. وينتهي شوبنهاور من هذا إلى القول بأن أساس خبراتنا الإدراكية يجب أن يكون ذاتيًا في أصله، وإن كان يمكن تمييزه عن وعينا الشعوري. كذلك فإن هذا الموقف الفلسفي مشابه للموقف الذي وصل إليه باركلي بعد رفضه لقول لوك بالجوهر المادي المستقل عن العقل، والنظر فيما إذا كان الله هو الروح المستقلة عن العقل التي تُحدِث الأفكار التي لا نُحدِثها بأنفسنا.

ولكن المشكلة عند شوبنهاور مثيرة للتحدي أكثر مما هي عند باركلي؛ لأنه لا يستطيع أن يستخدم مفهوم العلية، ولا حتى فكرة الحقيقة المستقلة عن العقل لتفسير خواص خبرتنا التي نكون غير واعين بأننا نحدثها بأنفسنا. ولذلك فإن الحل الذي يقدمه للمشكلة هنا يعد بالغ التطرف. وسوف نتناول تلك المسألة في نهاية هذا الفصل، ولكن دعنا الآن ننظر في النقد الثاني الذي وجهه شوبنهاور لتصور كانط عن وجود حقيقة مستقلة عن العقل، كي نبرز الضغوط الفلسفية التي كان شوبنهاور يحاول مجابهتها.

2 - نظرية الإدراك الحسي عند كانط:

لكي نقدر نقد شوبنهاور الثاني لكانط حق قدره، فإننا يمكن أن نضيف هنا أولًا كلمات قليلة فيما يتعلق بنظرية الإدراك الحسي عند كانط. لقد ورث كانط مشكلة تبرير البحث العلمي باعتبارها نتاجًا لنقد هيوم الذي يشكل أساسًا لكل المحاولات التي تسعى لأن تستمد مفهوم العلية- كعلاقة ضرورية بين الأحداث- من مجال الخبرة أو التجربة. إن كانط يحل هذه الصعوبة بأن يستمد مفهوم العلية من الصور المنطقية الكائنة في أنفسنا، بدلًا من أن يستمدها من ملاحظة العالم الخارجي. وهو من خلال براهين متشابهة يبرهن على أن المكان والزمان هما صور لإدراكنا الحسي، بخلاف النظرة الطبيعية التي ترى أن المكان والزمان هما صور مستقلة من العالم كما يكون في ذاته.

وبهذا التفسير الذاتي للمكان والزمان والعلية، استطاع كانط- كما رأينا- حل مشكلة

معرفة العالم الخارجي لدى لوك. لأنه إذا كان المكان والزمان صورتان نسقطهما نحن على الأشياء؛ فإنه لا حاجة بنا إذن لأن ننظر إلى «العالم الخارجي» المكاني الزماني باعتباره وجودًا مستقلًا عن العقل، مختفيًا بعيد المنال وراء شاشة الصورة الذهنية. فالعالم الخارجي- عالم المكان، والزمان، والموضوعات الإدراكية التي يمكن تحليلها علميًا- يصبح بدلًا من ذلك، استنادًا إلى صفاته المكانية الزمانية، وجودًا معتمدًا على العقل نكون واعين به بطريقة مباشرة.

وعلى هذا، فإن كانط يرى أننا عندما ندرك حسيًا الشمس أو شجرة ما أو منضدة مستديرة بنية اللون، فإننا ندرك حقيقة مستقلة عن العقل بطريقة مباشرة ولا ريب فيها. فهذه الحقيقة تكون ماثلة أمامنا على الفور، ولكنها في حد ذاتها تفتقر إلى الأبعاد المكانية الزمانية. ومن خلال صلتها بنا- على أساس من طبيعتنا التي نكون عليها- فإنها تتبدى لنا في صورة موضوعات إدراكية مكانية زمانية. ونتيجة ذلك هي أننا ندرك حسيًا جملة من الموضوعات التي **تبدو** في حد ذاتها على أنها مستقلة عن العقل. وهذا «النحو الذي تبدو عليه الأشياء» يشبه النحو الذي فيه يبدو لون موضوع عادي على أنه مُشَّرب في سطح الموضوع ذاته، بينما خصائص اللون في واقع الأمر تكون فينا نحن، مثلما يكون مذاق السكر. إن الحقيقة المستقلة عن العقل هي السبب في حدوث مجمل الامتثال المكاني الزماني للموضوعات الإدراكية، ونظرًا لاستقلالها ذاتها عن العقل، فإنها تفرض علينا الوهم بأن النحو الذي تتبدى عليه يكون أيضًا مستقلًا عن العقل تمامًا.

إن المظهر المستق عن العقل الذي تكون عليه الموضوعات الإدراكية المألوفة- كما هو الحال في المثال الذي ذكرناه عن الشمس، والشجرة، والمنضدة المستديرة بنية اللون- لا ينطوي بالنسبة لكانط، إن شئنا مزيدًا من الدقة، إلا على صفات الموضوع المكانية الزمانية والمستمدة منطقيًا (أي على ما أسماه لوك «بالصفات الأولية»). وخاصية استدراة موضوع ما يمكن أن تكون مثالًا هنا. فخاصية الاستدارة يمكن إدراكها على مستوى الإدراك العام وعلى نحو علمي، ويمكن قياسها، حيث إنها مؤسسة على المكانية القبلية التي نعرف أننا كموجودات بشرية نقوم جميعًا بإسقاطها على الموضوع. وكون أننا جميعًا ندرك حسيًا على نحو متماثل وعام وضروري وفقًا لهذه الصور، هو ما يؤيد أن الموضوعات المكانية الزمانية ذاتها تكون مستقلة عن هذا العقل الفردي أو ذاك. وفي مقابل ذلك، فإن خاصية اللون البني للمائدة هي مسألة أكثر خصوصية، حيث إن هذه

الصفة الإدراكية تتباين من شخص إلى آخر، مثلما تتباين الإحساسات السيكولوچية. إنها مثل المذاق الحلو للسكر، وهو المذاق الذي يتباين بالمِثل.

وهكذا فإن موضوعات الإدراك الحسي **تكشف** جزئيًا عن علتها المستقلة عن العقل من خلال كونها متاحة للكافة (أي من خلال كونها موضوعات مشتركة بين الذوات) عبر صفاتها المكانية الزمانية والمستمدة منطقيًا. وهي أيضًا **تخفي** هذه العلة بالحضور المضاف للصفات المتنوعة من الناحية الفردية (وهي الصفات التي يتم تحديدها على نحو أكثر خصوصية) عبر الألوان والأصوات ومذاق الأشياء وملمسها وروائحها. إن الحقيقة المستقلة عن العقل تؤثر فينا جميعًا، وطالما أننا جميعًا نفكر بشكل متوافق، فإننا ندرك عالمًا مشتركًا ينطوي على موضوعات تبدو على أنها مستقلة عن كل فرد منا.

وفي الوقت ذاته، فإننا لا ندرك أبدًا معرفيًا الحقيقة المستقلة عن العقل كما تكون في ذاتها، حيث إنه لا الصفات المكانية الزمانية، ولا المستمدة منطقيًا، ولا المتحددة على نحو أكثر خصوصية، تتيح لنا أن ندرك الوجود الحقيقي للأشياء بشفافية كاملة. إن كل الصفات الإدراكية ترتبط بعلاقة مع الحقيقة المستقلة عن العقل، مثلما ترتبط الألوان والمذاقات بالموضوعات الإدراكية العادية: فهذه الصفات تكشف عن حضور حقيقة مشتركة بين الناس، ولكنها لا تماثلها.

ولكي نفهم هذا الوضع الاستثنائي من خلال تشبيه آخر، فإننا يمكن أن نتأمل كيف يكون لكل الذباب عين منشورية، ويكون عالم أية ذبابة بالضرورة في صورة منشورية. وإذا ماتت ذبابة ما، فإن البقية هو عالم موضوعي مشترك بين الذباب. فإذا قُدِّر أن يموت كل الذباب، عندئذ سيختفي العالم المنشوري الخاص برؤية الذباب، حيث إن علة العالم المنشوري للذباب المستقلة عن الذباب، ليست في ذاتها منشورية.

وبهذا المعنى، فإن كانط يؤكد على أن المكان والزمان (اللذين يماثلان هنا العين المنشورية للذباب) سوف يختفيان إذا لم يكن هناك أي ناس. وبذلك فإن نظريته في الإدراك الحسي تثير السؤال عما إذا كان استخدام التشبيه السابق، يعني أن موضوعًا منشوريًا ما في مجال الإدراك الحسي لذبابة ما، يعد موضوعًا «مستقلًا عن الذبابة». والإجابة هي أنه طالما يحدث هناك وجود مستقل عن الذبابة، ويكون بذاته حاضرًا في الموضوع الإدراكي المنشوري للذبابة؛ فإن الموضوع الإدراكي يكون مستقلًا عن الذبابة.

ولكن طالما أن الموضوع الإدراكي للذبابة يتبدى منشوريًا في ذاته، فإن الموضوع ليس مستقلًا عن الذبابة.

إن لوك يزعم أننا ندرك مباشرة صورنا الذهنية فحسب، وأن صفاتها المكانية الزمانية تشبه الصفات المكانية الزمانية المستقلة عن العقل التي توجد في موضوعات العالم الخارجي الذي نكون واعين به بطريقة غير مباشرة فحسب؛ مضيفًا إلى ذلك القول بأن الألوان ومذاق الأشياء.. إلخ، التي تكون داخل صورنا الذهنية، لا تماثل الصفات التي تكون في العالم الخارجي. وكانط يبقى قريبًا من هذه الصورة التي يرسمها لوك، باستثناء تأكيده- بخلاف ذلك- على أننا ندرك حسيًا العالم الخارجي بطريقة مباشرة، وليس بطريقة غير مباشرة. فنحن ندرك الموضوعات الخارجية بطريقة مباشرة، بكل من صفاتها الثابتة اجتماعيًا (كالأشكال على سبيل المثال)، وصفاتها المتغيرة فرديًا (كالألوان على سبيل المثال)، التي تكون مندمجة في إدراكنا الحسي. وهو يقول في ذلك:

> *إن الألوان التي ترتبط بالإدراكات الحدسية للأجسام، ليست بصفات للأجسام ذاتها، وإنما هي فحسب تكييفات لحاسة الإبصار التي تتأثر بالضوء على أنحاء معينة. وفي مقابل ذلك، فإن المكان باعتباره شرط وجود الموضوعات الخارجية، فإنه ينتمي إلى المظهر أو الإدراك الحدسي للأشياء على نحو ضروري. فالمذاقات والألوان ليست على الإطلاق شروطًا ضرورية على أساسها يمكن للموضوعات أن تكون موضوعات للحواس. إنها ترتبط بالمظاهر، فقط باعتبارها معلولات إضافية عارضة ترجع إلى الوضع الخاص الذي تكون عليه الأعضاء الحسية... فمن خلال المكان وحده يصبح من الممكن للأشياء أن تكون موضوعات خارجية بالنسبة لنا*[7].

إن **إسقاطنا الضوئي** (غير المعتم وغير الشفاف) على الموضوع المكاني الزماني الذي يبدو مستقلًا عن العقل، وفقًا لهذه النظرية الكانطية في الإدراك الحسي، سيكون له أهمية مركزية في فهم آراء شوبنهاور. ووفقًا لنظرية كانط، فإننا في حالة الإدراك الحسي ندرك مباشرةً موضوعًا تكون له صفات واقعية تجريبية (أي ندرك الصفات المكانية الزمانية العامة الثابتة المشتركة بين الذوات)، وهي الصفات التي **تندمج إدراكيًا** مع الصفات المثالية تجريبيًا (أي الصفات المتغيرة ذاتيًا كالمذاقات والألوان..إلخ)؛ ونحن نصبح

(7) ***CPR***, A 28-9.

في حالة ارتباط عام بالحقيقة المستقلة عن العقل عبر وعينا بالصفات الواقعية التجريبية الأولى. إن هذه الإضاءة الإبستمولوچية للموضوع الإدراكي تعد مهمة، لا فحسب بالنسبة لفهم كانط وفهم نقد شوبنهاور لكانط، بل يمكن أيضًا أن تفيدنا في فهم تفسير شوبنهاور الخاص للكيفية التي يمكن بها أن نصبح على وعي بالشيء في ذاته.

3 - استخدام كانط لمصطلح «موضوع»:

إن شوبنهاور ينتقد كانط على أساس من اتهامين، كلاهما يتعلق باستخدام كانط لمصطلح «موضوع» object. والاتهام الأول يقوم على تحليل شوبنهاور للمعرفة في كتابه **الجذر الرباعي**، حيث يؤكد على أن التمييز بين الذات والموضوع يكون متأصلًا في جذر مبدأ العلة الكافية (PSR). والنقد الثاني يؤكد أن الموضوعات الخارجية لا يمكن أن تكون مظاهر لموضوعات مستقلة عن العقل تعد من حيث المبدأ غير قابلة للمعرفة. دعنا نتناول كل نقد منهما على التوالي.

إن النقد الأول يوسع من نطاق الحظر ضد استخدام مفهوم العلية لوصف العلاقة بين الأشياء في ذاتها والإدراكات الحسية التي لم نحدثها بأنفسنا. فحيث إن مبدأ العلة الكافية (الذي ينطوي على مفهوم العلية) ينطبق فقط داخل مجال التجربة الإنسانية الممكنة، وحيث إن الأشياء في ذاتها تكون خارج نطاق هذا المجال؛ فإنه يترتب على ذلك أن التميز بين الذات والموضوع الذي يكون متأصلًا في جذر مبدأ العلة الكافية- وهو التمييز الذي يؤسس مفهوم الموضوع ذاته بوجه عام- لا يمكن أن ينطبق على الشيء في ذاته. ولذلك فإن كانط- فيما يرى شوبنهاور- يخطيء حينما يشير إلى أي حقائق مستقلة عن العقل باعتبارها «موضوعات»، ترانسندنتالية كانت أو خلاف ذلك:

من المدهش بالتأكيد أن [كانط] لم يستمد مجرد الوجود النسبي للمظهر من الحقيقة البسيطة التي يسهل بلوغها ولا يمكن إنكارها، وهي «لا موضوع بدون ذات»، وهي الحقيقة التي تتيح له أن يبين أنه في الأصل يكون كل موضوع- لأنه يكون على علاقة بذات في كل حالة من الحالات- معتمدًا على الذات ومشروطًا من خلال الذات. ولذلك فإن الموضوع يوجد، لا باعتباره موضوعًا غير مشروط في ذاته، وإنما باعتباره مظهرًا خالصًا(٨).

(٨) ***WWR*** (1), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy", p.434, ***HK*** 28, ***ZA*** 533.

... إن وجود موضوع ما هو أمر ينتمي بوجه عام إلى صورة المظهر، ويكون مشروطًا بوجود الذات بوجه عام، تمامًا مثلما أن أسلوب ظهور الموضوع يكون مشروطًا بصور المعرفة من جانب الذات. وبالتالي، فإذا افترضنا وجود الشيء في ذاته، فإنه لا يمكن أن يكون موضوعًا على الإطلاق[٩].

أما نقد شوبنهاور الثاني فهو أكثر حِرفية، ولكنه يشكك أيضًا في استناد كانط إلى «الموضوعات» المستقلة عن العقل. إن فحوى النقد هنا أن نظرية الإدراك الحسي عند كانط تنطوي على ثلاثة أنواع مختلفة من الكيانات، تناظرها ثلاثة تمييزات، ولكن أحد هذه الأنواع ليس بكيان بالفعل. فنحن لدينا هنا في مواجهة الأشياء: (1) تمثل لموضوع إدراكي ما مكاني زماني؛ (2) والبعد الأساسي للموضوع الإدراكي غير القابل للتجربة (أي «الموضوع الترانسندنتالي»)[١٠]؛ (3) والشيء في ذاته الذي هو الأساس النهائي للتأسيس الترانسندنتالي للموضوع[١١].

وينطوي في الفئة (1) الصورة المكانية الزمانية والصفات الحسية التي تشكل الموضوع الإدراكي. وتنطوي الفئة (2)- التي يشير إليها شوبنهاور أيضًا باعتبارها «موضوع التجربة»- على إسقاط يتخطى إحساسنا متجهًا لموضوع مستقل عن العقل يشكل أساس الموضوع الإدراكي الفردي ويكون متلازمًا معه. وأيًا كان الأمر، فإن الحقيقة المستقلة عن العقل مسؤولة في النهاية عن الموضوع الترانسندنتالي المستقل عن العقل المتلازم مع الموضوع الإدراكي، باعتبار أن هذا الموضوع الأخير الذي يتبدى في المكان والزمان يكون متمثلًا من خلال (الفئة 3 من الموضوعات).

إن شوبنهاور يزعم أن الموضوع الترانسندنتالي (الفئة 2) ليس بكيان، وهو ما يجعلنا نختزل الموقف الإدراكي إلى الفئة (1) والفئة (2) من الموضوعات. فهو لم يستطع أن يرى أي معنى في فكرة الموضوع الترانسندنتالي؛ حيث إن كل المضمون الإدراكي يكون في الفئة (1)، وحيث إن الفئة (3) تعد حقيقة مستقلة عن العقل كافية بذاتها.

إن «موضوع التجربة» [عند كانط] الذي يتحدث عنه باستمرار، وهو المادة الحقيقية للمقولات، ليس تمثل الإدراك الحسي. ولا هو التصور المجرد. فهو مختلف عنهما معًا،

---

(٩) ***WWR*** (1), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy", p. 503, ***HK*** 119, ***ZA*** 614.

(١٠) ***WWR*** (1), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy", p. 444, ***HK***, 41, ***ZA*** 545.

(١١) ***WWR*** (1), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy", p 444, ***HK***, 41, ***ZA*** 545.

ومع ذلك يمثلهما في الوقت ذاته، وهو ليس بكيان على الإطلاق ويكوْن محالا[12].

ننا عندما نفكر في الأمر بوضوح، فلن نجد هناك شيئًا آخر سوى التمثل -represen tation (Vorstellung) والشيء في ذاته thing-in-itself (Ding-an-sich). فالإدراج غير المبرر لذلك العنصر الهجين- أي موضوع التمثل- هو منبع أخطاء كانط[13].

إن الموضوع الترانسندنتالي هو الموضوع الذي يسبب إحساساتنا، وهو ما يكون عليه الموضوع الإدراكي بذاته مستقلًا عن العقل. وفي بعض المواضع يشير كانط أيضًا إلى الموضوع الترانسندنتالي باعتباره الموضوع النهائي لكل تمثلاتنا الجزئية. وشوبنهاور يتشكك في تماسك تلك الفكرة؛ لأن الموضوع الترانسندنتالي يقع خارج نطاق كل تجربة ممكنة، ومع ذلك يُعزى إليه فاعلية عليَّة. وعلاوة على ذلك، فحيث إن العمليات الذهنية المرتبطة بمبدأ العلة الكافية- وهي العمليات التي تكون مشروعة فقط في مجال التجربة الإنسانية الممكنة- هي ما يؤسس الموضوعات؛ فإنه لن يكون هناك عندئذ معنى لأن نشير إلى موضوعات لا يمكن أن تحدث في خبرة المرء مبدئيًا.

إن هذه الأساليب المتنوعة في نقد استخدام كانط لمصطلح «موضوع»، تضيء بطريقة غير مباشرة رؤية شوبنهاور الخاصة؛ لأن هذه الانتقادات لها التأثير الأساسي في منع استخدام مصطلح «موضوع» للإشارة إلى أي شيء يكون مؤسسًا على نحو مشروط في تجربتنا. وهذا يمهد الطريق لتفسير شوبنهاور البديل لمفهوم الشيء في ذاته، وهو التفسير الذي ينكر أنه يكون موضوعًا، وينكر أنه يكون مستقلًا عن العقل، ويؤكد أنه قابل للإدراك.

والتمييز السابق من حيث هو مسألة تتعلق بإيضاح المصطلحات- يتيح لنا أيضًا أن نعرِّف ثلاثة أساليب للإشارة إلى المجال اللاظاهري اللامكاني اللازماني، الذي ينشأ داخل هذه المناقشات. لنتأمل موضوعًا إدراكيًّا ما، كالمائدة على سبيل المثال. إن الاستخدام الأول للمفهوم هنا يوجه انتباهنا إلى المنضدة كما تكون في ذاتها، أو إلى «المنضدة الترانسندنتالية» التي ترتبط ارتباطًا تلازميًّا مع المنضدة كموضوع مدرَك. فالمنضدة هنا ستكون بمثابة المنضدة «في ذاتها»، أو ذلك الشيء «بذاته»، أو «الشيء في

(12) ***WWR*** (1), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy", p. 437, ***HK***, 32, ***ZA***, 537.
(13) ***WWR*** (1), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy", p. 444, ***HK*** 41, ***ZA***, 545.

ذاته» في هذا السياق الذي ندرك فيه هذه المنضدة الفردية. والاستخدام الثاني للمفهوم، يشير إلى المجموعة غير القابلة للمعرفة من الموضوعات الترانسندنتالية باعتبارها «أشياءً في ذاتها». أما الاستخدام الثالث للمفهوم، فهو «الشيء في ذاته» الذي يشير إلى الوجود الواحد غير القابل للمعرفة الذي يكون لامكانيًا ولازمانيًا، والذي يمثل «الحقيقة» كما تكون في ذاتها. وعلى أساس من هذا النقد لفكرة كانط عن الموضوع الترانسندنتالي، فإن شوبنهاور يستخدم مفهوم «الشيء في ذاته» بمعناه الثالث الأكثر عمومية. والسؤال الذي ينبثق هنا هو إذا ما كان بمقدورنا أن نفهم طبيعة الحقيقة في مجملها- وهي «الشيء في ذاته»- في حالة غياب الوهم أو التشويه.

4 - منطق التجلي:

من السمات الرئيسية في فلسفة كانط افتراض أننا في حياتنا اليومية تحدث لنا خبرة بمظهر الحقيقة المستقلة عن العقل غير القابلة للمعرفة، والتي تكون في ذاتها مختلفة عن الأسلوب الذي تظهر به. وبالتالي فإنه يقرر أن «الأشياء التي ندركها حدسيًا ليست هي ذاتها ما ندركها كوجود»[14]، ويرى أن الأشياء التي تحدث في تجربتنا تحتفظ على نحو ما بفرديتها واستقلالها التام عن العقل بوصفها أشياءً بذاتها. وهو يضيف إلى ذلك أن العلاقة العلية تنطبق، وإن كان بشكل غامض، فيما بين الموضوعات المستقلة عن العقل ومظاهرها المكانية الزمانية الخاصة بكل منها.

وإذا كان نقد شوبنهاور لكانط يلقى قبولًا، خاصةً إذا قبلنا القول بأنه من غير المشروع من الناحية المعرفية أن نتحدث عن موضوعات ترانسندنتالية تكون سببًا في حدوث أي شيء في خبرتنا، وإذا ميزنا إذن بين الحقيقية كما تكون في ذاتها في مقابل الكيفية التي تظهر لنا بها بخلاف ذلك؛ فإننا يجب أن نعرِّف جانبًا من العلاقة بين المظهر والحقيقة التي لا تكون علاقة علية. كما أننا ينبغي أن نتجنب الإشارة إلى الحقيقة في ذاتها باعتبارها موضوعًا من نوع ما.

وأحد الإشكالات الدقيقة المتعمقة الكائنة في مفهوم شوبنهاور عن العلية، هو أن هذا المفهوم يقدم لنا تقسيمات حادة داخل أي موضوع يقع في نطاقه. ونحن يمكن أن نرى ذلك حينما نلاحظ كيف يكون القول بأن أي شيء كان يمكن أن يحدث بذاته، هو قول

(14) ***CPR***, A 42/b 59.

بلا معنى. فلو كان كذلك، لكان ينبغي على الشيء أن يوجد قبل أن يحدث في الوجود، وهو قول لا اتساق فيه. فإذا أكد شخص ما أن «(أ) تُحدِث (ب)»؛ فإن (أ) و (ب) عندئذ لا يمكن أن يكونا شيئًا واحدًا. ولذلك فإن تطبيق علاقة العلية داخل أي موقف أو موضوع ما، يعني تقسيم ذلك الموقف أو الموضوع منذ البداية. فالفكرة القائلة بأن «الكل واحد بلا انقسام» هي فكرة تناقض المنطق ذاته، وتناقض تطبيق العلاقة العلية.

إن القول بأن «الحقيقة كما تكون في ذاتها» **تُحدِث** إحساساتنا؛ هو قول يجعل بالتالي الأمر يبدو كما لو كنا مختلفين عن هذه الحقيقة، وأنها يمكن أن تواصل وجودها حينما لا نعد موجودين. ولذلك فإن دخول علاقة العلية لوصف علاقتنا بالكيفية التي تكون عليها الأشياء في ذاتها، هو أمر يجعلنا بالتالي نغترب عن هذا الوجود الأساسي، كما لو كان من الممكن أن ننفصل عن هذه الحقيقة ذاتها، وكما لو أننا لسنا جزءًا جوهريًا فيها، وكما لو أنها ذاتها لم تصدر من خلالنا جميعًا على نفس المنوال.

وهذا الاغتراب عن الحقيقة الميتافيزيقية قد أحدث انطباعًا مزيفًا لدى الفلاسفة التالين لكانط من أمثال شوبنهاور، وشجعهم على نقد نظرية كانط في المعرفة. ومن الأمور المثيرة للجدل هنا أن جذر المشكلة يتضمن استخدام مفهوم العلية لوصف صلتنا الميتافيزيقية بما يوجد بشكل أساسي. وكما لاحظنا فيما سبق، فإن التحدي الفلسفي الذي يواجه شوبنهاور كان يتمثل في إيجاد طريقة لإدراك التمييز بين المظهر والحقيقة، في الوقت الذي يرفض فيه العلاقة العلية كطريقة لتفسير هذا التمييز.

ولاستبدال العلاقة العلية، يقدم شوبنهاور بديلًا عندما نطبقه على شيئين مختلفين، مثل (أ) و (ب)، فإنه يسمح لكل من (أ) و (ب) أن يكونا متماثلين جوهريًا، رغم أنهما يبدوان مختلفين. إن هذه العلاقة يمكن التعبير عنها على أنحاء شتى، وشوبنهاور يستخدم استخدامًا ذائعًا مصطلحات من قبيل «التجسد الموضوعي» objectification و«التجلي» manifestation لأجل هذا الغرض. فمكعبات الثلج- على سبيل المثال- هي تجل للمادة الكيميائية H^2O [أي الماء الذي يتألف من ذرتين من الهيدروچين وذرة من الأوكسيچين]؛ والضوء هو تجل للكهرباء؛ وأشعة إكس هي تجل للطاقة المغناطيسية الألكترونية. وفي كل حالة من هذه الحالات، فإن المادة الأساسية أو الطاقة تختلف. فمكعبات الثلج هي ماء، والضوء هو كهرباء، وأشعة أكس هي طاقة مغناطيسية ألكترونية.

وأحيانًا يكون الاختلاف بين الحقيقة الأساسية وتجلياتها اختلافًا حادًا، كما هو الحال حينما تتجلى مادة الكربون إما كفحم أسود أو ماس متبلور، أو حينما تتجلى المادة المؤلفة من H^2O- التي لها تركيب مجهري- إما كثلج صلب أو بخار ماء غازي.

وأحيانًا يكون الاختلاف بين حقيقة أساسية ما وتجلياتها، معبرًا عن اختلاف نسبي في الدرجة. ونحن نرى هذا في الكيفية التي يتجلى بها الزجاج في صور تتراوح بين الزجاج الشفاف النقي، والزجاج الشفاف إلى حد ما، والزجاج المعتم. وبالمثل فإن الشاي يتجلى كورقة على نبات ما، وكورقة شبه مجففة، وكورقة مجففة مجعدة، أو كمسحوق ناعم.

ومثال آخر هو الحشرة التي تتغير ببطء من شكل اليرقة إلى شكل الفراشة من خلال عملية الانسلاخ، حيث تكون الأطوار المتنوعة بمثابة تجليات أو تجسدات موضوعية لحياة الحشرة الواحدة ذاتها. ويمكن أن نتخذ مثالًا آخر يتمثل في الوعي ذاته، حيث إن الوعي يتجلى عبر مدى متصل يتراوح بين حالات الوعي التام، والنوم العميق، وحالات شبه اليقظة، والحالات العادية من الوعي، إلى حالات الوعي فوق العادية. والوعي هو المثال الأول هنا، لأن شوبنهاور يؤكد أن الحقيقة ذاتها لها طبيعة ذاتية متأصلة تشبه النوم العميق أو تشبه حالة للعقل عمياء ولاواعية.

وبصرف النظر عن أن العلاقة بين حقيقة أساسية ما وتجلياتها تكون علاقة حادة أو متصلة، فإننا عندما نتحدث عن (أ) باعتبارها تجليًا لـ (ب)، فإننا نفترض بذلك أن (أ) و(ب) متماثلان في معنى جوهري ما. وشوبنهاور يستخدم هذا النوع من المنطق في وصف العلاقة بين المظاهر والأساليب التي تكون عليها الأشياء في ذاتها. فهو عندما يشير إلى «العالم بوصفه تمثلًا» وإلى «العالم بوصفه إرادةً»، فإنه دائمًا ما يفعل ذلك على أساس من قناعته بأنهما متماثلان ميتافيزيقيًا، وأن العالم الأول هو تجل للعالم الثاني.

غير أن منطق التجلي ليس منطق التماثل السيمتري النمطي: فإذا كانت (ب) تجليًا لـ(أ)، فإنه لا يترتب على ذلك أن (أ) تكون تجليًا لـ (ب). فمكعبات الثلج هي تجل للماء، ولكن الماء ليس تجليًا لمكعبات الثلج. ولذلك فإن شوبنهاور عندما يقرر أنه «لا موضوع بدون ذات»، بناءً على افتراض أن الموضوعية هي تجل للذاتية؛ فإنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك موضوعات بدون ذوات. ولكنه لا يترتب على ذلك القول بأنه لا يمكن أن تكون هناك ذوات بدون موضوعات. وهذا يجعل من الممكن

الإشارة إلى طاقة أو أسلوب من الوجود يكون في ذاته ذاتيًا خالصًا. وشوبنهاور يسمى ذلك «الإرادة».

وقصارى القول أن نقد شوبنهاور لكانط يقودنا بطريقة سلبية إلى فهم الشيء في ذاته باعتباره ليس موضوعًا من أي نوع، ويقودنا بطريقة إيجابية إلى فهمه باعتباره علاقة تجل أو تجسد موضوعي للذوات الفردية ولعالم تجربتنا اليومية. إن جوهر الحقيقة لا «يُحدِث» طبقة إضافية ومنفصلة من المظهر الذي يكون مستقلًا ومتميزًا ميتافيزيقيًا عنه. فجوهر الحقيقة- بخلاف ذلك- يشكل الأشياء التي تظهر لنا. والمشكلة التي سيواجهها شوبنهاور تتمثل في الكيفية التي يمكن بها أن تكون هناك تجربة بالموضوعات الإدراكية التي نكون غير واعين بأننا ننتجها بأنفسنا، في الوقت الذي تفضي فيه نظريته إلى القول بأن هناك معنى ما نكون فيه بالفعل منتجين لها. فهو- كما سنرى- يفسر ذلك على نحو يشبه الكيفية التي يتم بها تفسير مضامين الحلم: فعندما نحلم، فإننا لا نكون واعين بأننا ننتج مضامين الحلم بأنفسنا، ولكن يبقى أن نتاجات الحلم هي تجل لعقولنا. وهو في الحقيقة يؤمن بأنه فيما يتعلق بآلام العالم ومعاناته، فإننا نكون تجليات لكابوس الحقيقة.

قراءات إضافية

Schopenhauer, Arthur, “Appendix : Criticism of Kantian Philosophy” in ***The World as Will and Representation***, Vol. I. trans. E. F. Payne (New York: Dover Publications, 1969).

Schulze, G. E., “Anesidemus”(excerpt) in Between Kant and Hegel: ***Texts in the Development of Post-Kantian Idealism***, translated and annotated by George di Giovanni and H. S. Harris (Albany: SUNY Press, 1985).

Young, Julian, ***Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*** (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987).

الفصل الخامس
العالم في ذاته باعتباره إرادةً قاهرةً بلا معنى

1 - الذاتية الكونية:

لقد رأينا من تونا كيف يتصور شوبنهاور العلاقة بين الحقيقة والمظهر، باعتبارها علاقة تتجلى فيها الحقيقة، بدلًا من أن تُحدِث مظهرًا معينًا. فعندما تتجلى (أ) في صورة (ب)، فإن (أ) و (ب) عندئذ يكونان متماثلين؛ أما عندما تسبب (أ) حدوث (ب)، فإنهما لا يكونان متماثلين. إن علاقة التجلي تُبقي على وحدة أساسية بين طرفي العلاقة، بينما للعلاقة العلية تفصل بينهما على نحو حاد. فالعلاقة الأولى تلائم ميتافيزيقا واحدية monistic metaphysics تؤكد على أن «الكل يكون في جوهره واحدًا»، بينما العلاقة الثانية تلائم روح ميتافيزيقا ثنائية أو تعددية dualistic or pluralistic metaphysics تؤكد على أن «الكل يكون في جوهره اثنين» أو «الكل يكون في جوهره كثير».

وهذا يقودنا إلى تصور شوبنهاور للوجود الكلي الذي يتجلى باعتباره العالم الذي يحدث في خبرتنا الإدراكية. ولكي يصوغ هذا التصور، فإنه يتأمل وجوده الباطني، آملًا أن يسبر غور أعماقه، بحيث يصل إلى بعده الذاتي في أساسه البعيد. إن منهجه التأملي هنا يشبه منهج ديكارت، باستثناء أنه لا يشك جذريًا في حضور بدنه إلى الحد الذي يجعله ينهي التفلسف مبتدءًا من موقف روح غير متجسدة بدنيًا. فشوبنهاور يرى أن وعيه البدني يبقى مسألة مركزية، وفلسفته تقوم على تحليل هذا الوعي.

إذا وضع كل منا يده على المنضدة، وراح يلاحظ ذلك بصريًا، وتأمل الصفة المدرَكة بوجه عام للمفردات التي تقع في إطار مجالنا البصري؛ فسوف نلاحظ أن أيدينا تشبه تمامًا بقية المفردات الأخرى، من حيث إنها يكون لها لون وملمس، وهكذا. وعندما نلاحظ يد شخص ما آخر، فإن يد هذا الشخص تبدو مماثلة لأيدينا، إنها تبدو كموضوع

فيزيقي يشبه الموضوعات المدركة الأخرى التي تكون فوق المائدة.

وبتعبير شوبنهاور، فإن يد امرئ ما أو بدنه، حينما ننظر إليها من حيث هي تمثل، لا تختلف جوهريًا عن أي تمثل آخر. والحقيقة أن رأيه الجدالي الأساسي هو أننا عندما ندرك العالم، فإن كل ما ندركه يكون متساويًا من الناحية الميتافيزيقية. فالأشياء كلها تشكل خبرة إدراكية، وهي بوصفها **موضوعات** (في مقابل ذوات واعية) فإن خاصيتها الفينومينولوجية [الظاهراتية] والميتافيزيقة الأساسية تكون متماثلة.

إن شوبنهاور يلاحظ أنه يكون لديه مدخل إضافي ومتميز لبدنه- وهو مدخل له دلالة فلسفية حاسمة:

> *بالنسبة للذات العارفة- التي تبدو كفرد من خلال هوية بدنه- يكون هذا البدن معطى على نحوين مختلفين تمامًا: أولًا باعتباره تمثلًا يحدث في إدراك عاقل كموضوع من بين الموضوعات، يكون خاضعًا لقوانين الموضوعات. وفي الوقت ذاته، فإن البدن يكون معطى أيضًا على نحو مختلف تمامًا، باعتباره ذلك الذي يكون معروفًا على نو مباشر لكل واحدٍ منا، وهو ما سوف تشير إليه كلمة* ***الإرادة***[1].

وقبل أن نتأمل معنى مصطلح «الإرادة» عند شوبنهاور، يمكننا القول بأنه بالنسبة لكل منا، ولسبب بسيط، يكون تمثلنا لبدننا له وضع متميز بين تمثلاتنا الإدراكية. فبخلاف جملة خبرتنا الإدراكية، فإننا ندرك في خبرتنا جانبًا «باطنيًا» ذاتيًا يكون متأصلًا في الجانب الموضوعي أو «الخارجي» لبدننا. فنحن يمكن أن نشعر بباطن يدنا بينما ننظر إليها موضوعة على المنضدة. ونحن لا يمكن أن نشعر بباطن يد شخص آخر، ولا يمكننا أن نشعر بباطن للشوكة والسكينة والصحن أو المنضدة التي نضع يدنا عليها. فمثل قطبي المغناطيس، تحدث اليد في خبرتنا الإدراكية باعتبارها ذات جانبين أساسيين ومرتبطين ارتباطًا وثيقًا، بينما الموضوعات الأخرى تظهر من خلال جانب واحد فقط، أعني جانبها الموضوعي. فهي تظهر باعتبارها ليست شيئًا آخر سوى موضوعات.

إن هذا اللاتماثل asymmetry بين الجانبين الثنائيين أو القطبين، بين تمثلنا لأبداننا وسائر تمثلاتنا الأخرى ذات المظهر الواحد، هو أمر يقدم صورة ملغزة بالنسبة لشوبنهاور؛ حيث إنه يلاحظ أن كل التمثلات الأخرى نراها ونسمعها ونتذوقها ونشمها

(1) ***WWR*** (I),Book II, p. 100, ***HK*** 129-30, ***ZA*** 143.

أو نحسها على نحو مشابه تمامًا من حيث خصائصها الموضوعية. فاللون البني لعين امرئ ما هو بالضبط اللون البني ذاته الذي نراه في بقعة لونية في لوحة ما. وبذلك فإننا ينبغي أن نقبل إما القول بأن تمثل بدننا هو التمثل الوحيد الذي يقع في خبرتنا التي تكون ننيتها لها جانب ذاتي أو قطبي، وهذا يفضي في النهاية إلى القول بالأنا وحدية -solip sism، أي القول «بأنني وحدي أوجد»- أو القول بأن بعض التمثلات الأخرى- وربما كل التمثلات الأخرى- تكون لها بالمثل بنية ذات جانب ذاتي أو قطبي.

إن الأنا وحدية ليست خيارًا قابلًا للتطبيق، ولكن الأسلوب الذي يبرهن به شوبنهاور على البديل يعد غير مسبوق. وأحد الجوانب غير المتوقعة في برهانه هي أنه لا يزعم أن التمثلات الأخرى المغايرة لتمثل المرء لبدنه يكون لها جانب ذاتي يرجع إلى خصائص مظهرها (من حيث إنها يكون لها مظهر إنساني على سبيل المثال). فهو يبرهن بشكل أكثر راديكالية- وبشكل مستقل عن الاعتبارات السلوكية والتطورية- بالقول بأنه بما أن كل التمثلات لها الخاصية الموضوعية ذاتها، بصرف النظر عما تبدو عليه، وبما أن الذاتية- إذا ما تذكرنا مبدأ العلة الكافية- هي النظير الفلسفي للموضوعية؛ فإنه يترتب على ذلك أن كل تمثل يجب أن يكون له جانب ذاتي. وهذا يؤدي إلي ما هو أكثر من حضور الناس الآخرين. فهو يؤدي إلى القول بأن كل شيء يمر بخبرتنا- كالأنهار والأشجار والشمس والقمر والسحب- له واقعية ذاتية تكمن خلفه. فليست هناك مواضع جامدة بلا روح؛ لأن الواقعية الذاتية لا تكمن وراء الأجسام البشرية والحيوانية فحسب، وإنما تكمن أيضًا وراء النبات والأجسام المادية اللاحية. ويشير شوبنهاور إلى الذاتية الكونية باعتبارها «الإرادة»، ويزعم أن هذه الإرادة هي الأساس النهائي للأشياء.

إن برهانه على النتيجة القائلة «كل ما هناك هو إرادة»، يبدو بطريقة خادعة كبرهان يقوم على قياس التشبيه. إذ يبدو الأمر كما لو أن شوبنهاور يبرهن على أنه إذا كانت جملة من المفردات (التمثلات) تشارك في جانب جوهري واحد (الموضوعية)، وإذا كان واحد منها (بدني) له جانب جوهري ثان (الذاتية)؛ فمن المعقول إذن أن نفترض أن جملة المفردات برمتها يكون لها كلا الجانبين (الموضوعي والذاتي). وبصرف النظر عن السؤال عما إذا كان الجانب الثاني يعد جوهريًّا حقًا، فإن البرهان غير مقنع. فالبراهين من خلال قياس التشبيه تسير بشكل نمطي في الاتجاه العكسي. فإذا كان لدينا جملة من المفردات التي تكون متماثلة في كثير من الجوانب الرئيسة، فيما عدا جانب واحد لا

نكون على يقين منه؛ فمن المعقول عندئذ أن نفترض أنه يحوز الجانب الآخر. وشوبنهاور يستخدم مصطلح «قياس التشبيه» في وصفه لبرهانه، ولكن تسميته غير الملائمة تصرف انتباهنا عن البنية الفعلية لبرهانه.

إن الأفكار الرئيسة في برهان شوبنهاور هي أن التمييز بين الذات والموضوع (أو من الأفضل أن نقول: قطبي الذات والموضوع) إنما يكون في كتاب ***الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية***، وإن كل التمثلات تكون موضوعات من نوع أو آخر. وهو أيضًا يفترض أنه من المستحيل أن نتصور تمثلًا من دون وجود لذات تقوم بهذا التمثل. فتصور الأمر على نحو آخر بخلاف ذلك، إنما يكون أشبه بمحاولة تخيل الخبرة بحلاوة المذاق من دون أن يكون هناك وجود لأي شخص يمر بهذه الخبرة.

ولنفترض إذن أنني (أو أي شخص آخر) يحدث في خبرته مجال ما من التمثلات. فإنني ألاحظ داخل هذا المجال أن موضوعًا معينًا منه- أعني بدني- يكون له جانب ذاتي يتطابق مع الذهن ذاته (الذي هو ذهني) الذي ينطوي على مجال التمثلات برمته، والذي يقع فيه ذلك البدن. وحيث إن بدني يكون تمثلًا، فإنه يكون ماثلًا في ذهني، ولكن ذهني يتخلل البدن ذاته من الداخل ويضفي الحياة عليه. ومع ذلك، فإنه لا يتخلل بقية التمثلات في مجالي الإدراكي ويضفي الحياة عليها. وداخل هذا السياق المعقد، فإن شوبنهاور يستنكر في دهشة أن تكون بقية التمثلات في مجالي الإدراكي- كالكرسي والمنضدة والسكاكين والأشواك، إلخ- موضوعًا للإدراك والفهم على النحو الذي أفهم به بدني مباشرةً باعتباره تمثلًا.

وهنا نجد البرهان نفسه، وإن كان من زاوية مختلفة قليلًا. ذلك أنه إنطلاقًا من وجهة النظر الذاتية، فإن كل تمثل يحدث في خبرتي، إنما هو «**تمثلي**» ويكون كيانًا ذهنيًا. والتمثلات تكون متماثلة من هذه الناحية. أما من وجهة النظر الموضوعية، فإن تمثل بدني تكون له خلفية ذاتية، ولكن حيث إن التمثلات الأخرى التي تقع في مجالي الإدراكي لا تكشف عن تمثل واحد؛ فإنه يصعب معرفة إذا ما كانت أم لم تكن واحدة. إن الخلفية الذاتية لبدني هي وعيي، وإذا- وتلك نقطة حاسمة- كان هناك وجود لاتساق تام ومتواز بين الموقفين الذاتي والموضوعي بوجه عام، كما يقرر ذلك **مبدأ العلة الكافية**؛ فإن بقية التمثلات في مجالي الإدراكي يجب أن تكون لها خلفية ذاتية بالمثل.

وبناءً على ذلك، فإن شوبنهاور ينسب خلفية ذاتية لكل تمثل، بحيث يصبح كل موضوع تجليًا لنوع ما من الذاتية. وبالتالي فإن حضور الذاتية في العالم لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى الأعمال التاريخية والتطورية الخاصة بالمادة والطاقة، كما سيزعم الماديون. بل إن العالم الفيزيقي- على العكس من ذلك- يتم تفسيره باعتباره تموضعًا لذاتية كونية، ذاتية لها صلة قرابة بمجمل العالم كتمثل، على النحو نفسه الذي تكون به خبرة الذوات الفردية لها صلة قرابة بكل بدن من أبداننا. فبدن المرء ووعيه هما كون مصغر؛ لأنه مثلما يكون له جانب ذاتي، فإن «العالم كتمثل» يكون له جانب ذاتي من نوع أوسع وأكثر كونية- وهو جانب ينطوي في باطنه بشكل محبوك على ذاتية الفرد الخاصة، جنبًا إلى جنب مع الجوانب الذاتية الخاصة بكل فرد وبكل شيء آخر.

ولا يعتمد شوبنهاور على افتراض حالات ذاتية كثيرة تناظر الأنماط المتنوعة من التمثل في أي مجال إدراكي، بل إنه يذكرنا بأن الكثرة ذاتها هي مظهر ينشأ عن مبدأ العلة الكافية ذاته، وأنها على وجه التحديد تنشأ من تصورات المكان والزمان والعلية. وهذا يتضمن بشكل درامي أنه عند مستوى الأشياء في ذاتها يكون الواقع الباطني المرتبط بكل التمثلات موحدًا؛ فهناك ذاتية كونية تكمن خلف تنوع التمثلات التي تحدث في الخبرة البشرية، متى وأينما تحدث هذه الخبرة.

وهذا يعني من الناحية الميتافيزيقية أن ذاتيتك وذاتيتي، جنبًا إلى جنب مع بلايين الذاتيات الإنسانية، هي تجليات لذاتية كونية واحدة- وهي الذاتية نفسها التي تحيي كل حيوان ونبات وكل صورة من صور المادة اللاحية. وهذه الذاتية يمكن وصفها على أنحاء متنوعة. إنها «عين واحدة» تطل بلا حدود زمانية من خلال كل ما يؤسس ذاتية العالم ككل، إنها «العالم كإرادة» الذي يتجلى باعتباره «العالم كتمثل»، إنها ذاتية واحدة لانهائية ونشطة، رغم أنها تكون نشطة على نحو أشبه بالحلم المهيمن وبطريقة لاواعية، إنها النفس الكونية اللاواعية.

إن هذه الرؤية الفلسفية قد تبدو خيالية، ولكنها مماثلة للميتافيزيقا المتضمنة في كتب الأوبانيشاد التي تنسب جانبًا ذاتيًا وموضوعيًا للكون ككل، أعني على وجه الخصوص كما هو الحال بالنسبة **لبراهمان وآتمان***. ومن بين التعاليم الجوهرية في **كتب الأوبانيشاد**

* كلمة براهمان Brahman أو براهما Brahma تعني في الهندوسية الوجود الواحد المطلق الذي يتخلل الأشياء ويوجد داخل المرء. أما كلمة آتمان Atman فتعني الروح الفردية الخالدة اللامتغيرة، والتي لا يمكن فصلها أو تمييزها عن الروح الكونية. (المترجم)

ذلك القول: "tat tvam asi" الذي يمكن ترجمته إلى «**ذاك هو ما تكون**» أو «**أنت هو ذاك**» "thou art that": أي إنك، بوصفك تلك الذات التجريبية، تكون نفس الموجود بعينه بوصفه موضوعًا- بل أي موضوع- يكون مدركًا في التجربة. إن إحساس المرء بالفردية التاريخية والمتناهية (أي بالأنا) المشروطة بالمكان والزمان، يكون بالتالي وهمًا يحجب رؤية الطبيعة غير المنقسمة التي توجد فينا جميعًا.

وهنا تكون «الذات» متماثلة مع «الموضوع»، وهذا التماثل في الهوية العام والميتافيزيقي بين الذات والموضوع، يعني أن كل أي فرد يمكن أن يدرك الماهية الباطنية العميقة للكون من خلال إدراك الماهية الباطنية العميقة لنفسه. إن العبارة القائلة «**اعرف نفسك**» "know thyself" تفترض دلالة ميتافيزيقية عميقة داخل هذا السياق. وفي تعاليم كتب الأوبانيشاد، هناك إيمان بأن هذه المعرفة يمكن بلوغها من خلال ممارسة التأمل الاستبطاني، وبخاصة من خلال ممارسة اليوجا.

2 - العالم تمثلًا :

ولكي يغلق شوبنهاور الذاتية اللازمانية التي تكشف عنها كل التمثلات، فإنه يتخذ مسارًا فلسفيًا أكثر من كونه تأمليًا وصوفيًا. فهو يتأمل العالم مستخدمًا المنطق، وملاحظة الحس المشترك، والحاجة إلى التسليم بنوع من الذاتية التي يمكن أن تلائم الطبيعة الباطنية لقطعة من الصخر لا حياة فيها مثلما تلائم موجود بشري قادر على التأمل. وبهذا المعيار، فإنه يكشف عن أعماق عقله في البحث عن **العنصر المهيمن القابع تحت** كل تمثلاته، التي تتعرى طبقة فوق طبقة من الصفات التي تميز الموجودات البشرية عن الحيوانات، والتي تميز الحيوانات عن النبات، وتميز النبات عن المادة اللاعضوية.

إن شوبنهاور حينما ينظر إلى جوهر ذاته ولبها العميق، لا يرى في ذلك فعلا من أفعال التأمل الذي يعي حضور الذات- فهو لا ينطح الصخر الصلد بالقول «بأنني أعتقد أنني موجود»، وهو القول الذي يصاحب كل تمثلاته- ولكنه بخلاف ذلك يدرك دافعًا لاعقلانيًا، لاتأمليًا، وغير قابل للإفصاح عنه، ولا وجهة له، وبلا معنى. وهذا سوف يتجلى في الموجودات البشرية بوصفه إرادةً صريحة أو غُفل (وهو يتجلى في النهاية بوصفه رغبة جنسية وتناسلية). وهو يؤكد على أن هذه الدافعية الحرون هي «الشيء في ذاته» الذي يبقى سرًا غير قابل للمعرفة في إطار فلسفة كانط، إذ يقول:

غير أن الأشياء في ذاتها هي فحسب الإرادة، وهي بذلك ليست على الإطلاق تمثلًا، وإنما هي مختلفة كليةً عنها. فهي ذلك الذي يكون بالنسبة له كل موضوع بمثابة المظهر، أي بمثابة التجلي المرئي، أي التجسد الموضوعي. إنها ذلك الذي يكون جوهر ولُب كل فرد، وكذلك لب وجوهر الكل. إنها تظهر في كل فعل أعمى لقوى الطبيعة، وكذلك في الأفعال المتدبرة التي يقوم بها الناس. والاختلاف الكبير بين هذين الأمرين يتعلق فقط بالاختلاف في المظهر، وليس في جوهر ما يظهر(2).

إن هذا هو الشيء في ذاته ... الذي لا يكون أبدًا بهذا الاعتبار موضوعًا، لأن كل موضوع إنما هو مجرد مظهر ... ينبغي التفكير فيه موضوعيًا، وهو يجب أن يستعير اسمه وتصوره من موضوع ما، من شيء ما يكون معطى بشكل ما موضوعيًا، وبالتالي من خلال أحد مظاهره. ولكي نقدم إيضاحًا لتلك المسألة، فإن هذا الشيء في ذاته لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى ما يكون الأكثر كمالًا بالنسبة لكل مظاهره، أي أوضح وأظهر ما يُستضاء بالمعرفة على نحو مباشر تمامًا. غير أن هذا هو الإرادة البشرية(3).

إن شوبنهاور يعترف بأن الموجود البشري هو أعلى تجلٍ للحقيقة الكلية والذاتية التي تكمن وراء الأشياء. وهذا يرجع في الأساس إلى أننا كموجودات بشرية يمكن أن نفهم هذه الطبيعة الجوهرية، بخلاف الحيوانات والنبات والصخور التي تكون لها قدرات محدودة أو مفتقرة إلى التأمل الانعكاسي. ورغم قدرتنا الباطنية على الاستبصار، فإنه يؤكد على أن ما يوجد بشكل تأسيسي، وما ندركه من خلال الوعي الذاتي، يكون في ذاته بلا معنى واندفاعًا لا عقلانيًا. ونحن يمكن أن نستحسن هذا التمييز لهذا الوضع بمقارنته ببديل فلسفي مرتبط به ارتباطًا وثيقًا. وهذا يركز الضوء بشكل أكثر جوهرية وخصوصية على الموجود البشري باعتباره الحضور في العالم الأعلى تطورًا، في مقابل الانكباب على تلك الحالة البدائية المتخلفة غير الواضحة التي يكون عليها كل شيء، كما يصفها شوبنهاور.

ويمكن للمرء أن يؤكد كخيار بديل أن الصور اللاإنسانية (من قبيل تلك التي تميز ذاتية وسلوك الحيوانات والنبات والمادة اللاحية) هي مجرد تعبيرات غامضة وغير متطورة عن

---

(2) ***WWR*** (I), Book, II, § 21, 21, p. 110, ***HK*** 142-3, ***ZA*** 155.

(3) ***WWR*** (I), Book II, § 22, p. 110, ***HK*** 143, ***ZA*** 155.

جوهر الكون، وأن ذلك الكون كان يتطور ببطء ويكافح من أجل تحقيق تلك الماهية- وهي ماهية نلقى تمثلها الناضج في بنيات الوعي الذاتي البشري.

ومن السهل استحسان الأساس المنطقي الكامن وراء هذا الخيار البديل. فلكي نفهم ماذا تكون شجرة البلوط في جوهرها، فإنها تكشف لنا القليل لكي نفحص جوزة البلوط، وتكشف لنا الكثير لكي نفحص شجرة بلوط ناضجة. وبالمثل فإننا كي نستحسن ما يكون عليه الكون في جوهره، فإنه يكشف لنا القليل كي نفحص صوره المتخلفة غير المتطورة من قبيل: الدافعيات العمياء، ويكشف لنا الكثير كي نفحص نتاجاته الناضجة والملحوظة بوضوح من قبيل: الموجود البشري.

وبدلًا من التفلسف وفقًا للمسار السابق- وهو المسار الذي اتخذه المثاليون الألمان من قبيل: فيشته، وشيلنج- فإن شوبنهاور يتبنى اتجاهًا مباشرًا يتجرد من التمثلات بوجه عام، طبقة فوق طبقة من الخاصية البشرية، لكي يصل إلى لب ميتافيزيقي قابل للإدراك بوضوح. وهذا اللب بالنسبة له ليس بمثابة بذرة غير ناضجة ومجردة أو وجود كامن غير متطور. إنه حقيقة أولية أساسية تبقى على نحو ما تكون بطريقة لازمانية، وهي تتجلى في صور متنوعة دون علة. إن الأساس المنطقي وراء اتجاهه يكون أيضًا قابلًا للفهم على الفور: إنه يماثل الكيفية التي بها تبحث الفيزياء والكيمياء عن عناصر ومكونات أساسية. فلكي نقدِّر- على سبيل المثال- الكيفية التي يكون عليها الماء في طبيعته الجوهرية، فإننا سوف نتبين الماهية المشتركة لكل مظاهره المتنوعة، بصرف النظر عن الاختلافات في المظهر الذي يتمثل في البخار والماء السائل والثلج.

إن «الإرادة» لدى شوبنهاور هي بمثابة ذاتية كونية تتجلى بطريقة موضوعية، ولكن دون أن تعرف أبدًا حينما تكون في حالتها الأولية أنها حتى تُموضِع ذاتها. إنها تماثل ذاتية حيوان أو نبات أدنى رتبة من الإنسان، طالما أن الحيوانات والنباتات لا تكون واعية بأنها موجودة. وهي أيضًا تماثل نفس المرء اللاواعية أو القابعة تحت عتبة الوعي التي تولد الحلم، بينما تبقى غير واعية بأنها تحلم.

إن التوصيف الناتج عن هذا للشيء في ذاته يعد بعيدًا للغاية عن التصورات الأكثر حميمية بالنسبة للإنسانية. فالشيء في ذاته يكون كلي القدرة، ولا يحده سوى ذاته، ويكون لازمانيًا، وحرًا تمامًا، ولكنه يكون لاواعيًا وعاريًا من المعرفة. إنه كفاح أعمى،

لاعقلاني، بلا هدف. إنه بالأحرى حالة متفشية في الوجود أكثر من كونها وحدة للوجود، وإنها- على وجه الدقة- حالة تتجاوز الخير والشر. إنها إرادة غفل حرة، من دون أية وجهة، سواء كانت وجهة أخلاقية أو عقلانية أو غير ذلك. إن تلك الإرادة وفقًا لشوبنهاور تتبدى لنا باعتبارها لب الكون الذي يكون خلوًا من المعنى، طالما كان بمقدورنا أن نفهم أنفسنا مباشرةً وأن نعبر فلسفيًا عن مضامين هذه التجربة الأولية.

هناك عين واحدة تطل منا جميعًا، ولكن هذه العين بلا وعي وبلا إحساس، وعمياء أخلاقيًا. وعلى الرغم من ذلك، فإننا جميعًا بمثابة تعبيرات عن هذا الوجود نفسه؛ وبذلك فإن كلًّا منا يحمل صلة باطنية بالكون ككل:

إن الإرادة تكشف عن ذاتها بشكل تام وبقدر كبير في شجرة بلوط واحدة، مثلما تكشف عن نفسها في الملايين منها: ذلك أن عددها وعدم تجزئها في المكان والزمان، ليس له أي معنى على الإطلاق بالنسبة للذوات الفردية العارفة الكائنة في المكان والزمان، وهي الذوات الفردية نفسها التي تتعدد وتنتشر من خلال الإرادة، التي يكون تكثرها ذاته متمثلًا مرة أخرى فقط في مظاهرها ولا يشغل بالها على الإطلاق. ومن هذا يمكن للمرء أن يؤكد أنه إذا قُدِّر لموجود واحد- على سبيل الاستحالة، حتى إن كان هو الأكثر تفاهةً- أن ينمحي تمامًا؛ فإن العالم برمته سوف يتلاشى عندئذ معه. وفي ضوء مثل هذا الشعور، يقول الصوفي الكبير آنجيلوس سيلزيوس Angelus Silesius:

«أعرف أنه من دوني
لا يستطيع الرب أن يوجد للحظة واحدة،
ولو قُدِّر لي أن أكف عن الوجود،
فإنه يجب عليه أيضًا أن يبدي روحه الميالة للعدم.

[Cherubinischer Wandersmann,I,8][4]

إن شوبنهاور يؤكد على ما سبق ذكره، في ضوء رؤيته القائلة بأنه رغم أن المبدأ الأساسي للمعرفة والتفسير- **مبدأ العلة الكافية**- يوَّلد مظهر الكثرة في الموجودات الفردية، فإن العالم في حد ذاته يبقى وحدة لا يمسسها سوء. فالواقع أن **مبدأ العلة الكافية**-

(4) ***WWR*** (I), Book II, § 25, p. 128-9, ***HK*** 167, ***ZA*** 176.

كما يقرر شوبنهاور في مرات عديدة- يكون أشبه بمِشكال* يقسِّم المظهر العام والذاتي للعالم إلى حشد هائل من الأفراد الذين ينتشرون عبر المكان والزمان. ونحن يمكننا الآن- واضعين هذا في الاعتبار- أن ننتقل إلى تفسير شوبنهاور للبنية ذات الشقين، أي للمظهر، أو إلى ما يشير إليه باعتباره «العالم تمثلًا»، باستدعاء البنية الأساسية لكتابه عن ***مبدأ العلة الكافية***.

3 - درجتا التجسد الموضوعي للإرادة: المُثُل الأفلاطونية والموجودات الفردية الزمانية المكانية

إن مبدأ العلة الكافية له جذر أساسي وأربعة مواصفات، كل منها يحدد أسلوبًا فريدًا من التفسير، ونمطًا مرتبطًا من الموضوعات. إن جذر مبدأ العلة الكافية هو التمييز المقترن بفكرة الارتباط الضروري؛ فتوصيفه الرباعي يتألف من التفسير المنطقي، والرياضي، والهندسي، والفيزيقي، وما يرتبط به من التفسير السببي والدافعي، وكلها تعد تفسيرات متوازية، وليست بأية حال أساليب متقاطعة من التفسير.

وبسبب تطبيق هاتين الدرجتين من التجسد الموضوعي للإرادة في كل لحظة من لحظات الوعي الإنساني، فإن العالم بوصفه تمثلًا- الذي هو نتاج مبدأ العلة الكافية- يبدو بالتالي كدرجتين من صور الإرادة. وفي هذا الصدد، فإن التمييز بين الذات والموضوع يتجلي في الأساليب العامة والمحددة التي تناظر الجذر العام لمبدأ العلة الكافية وأقسامه الأربعة. وفي مقابل جذر مبدأ العلة الكافية، فإن التمييز بين الذات والموضوع يتجلى في مضامين كلية. وفي هذا المستوى، فإن الذوات الكلية تصبح واعية بالموضوعات الكلية. وفي مقابل الصور المحددة لمبدأ العلة الكافية، فإن التمييز بين الذات والموضوعية يكشف عن ذاته في مضامين أكثر **فردية**؛ فالذوات الفردية تصبح واعية بالموضوعات الفردية في المكان والزمان.

وفي إطار الطبقة الأولى من تجلى الإرادة، أو ما يشير إليه شوبنهاور باعتباره تجسدًا «فوريًا» و«مباشرًا»، فإن الذوات الكلية المتحررة من الإرادة ومن الألم تصبح واعية بالموضوعات الكلية، أي تصبح واعية **بالمُثُل الأفلاطونية** أو الصور المثالية للأشياء. وفي إطار الطبقة الثانية من تجلي الإرادة، أو ما يشير إليه شوبنهاور باعتباره التجسدات

* جهاز ينطوي على قطع متحركة من الزجاج الملون، التي تشكل- من خلال تغير أوضاعها- أشكالًا هندسية مختلفة ومتعددة الألوان. (المترجم)

«غير المباشرة» للإرادة، فإن الذوات الفردية باعتبارها موجودات بشرية تاريخية لها شخصياتها النوعية المحددة، تصبح واعية بالموضوعات المادية الفردية، وبالمنبهات، والدوافع السيكولوچية. ونحن يمكن أن نشير بوجه عام إلى النموذج المؤلف من هاتين الطبقتين باعتباره يمثل تفسير شوبنهاور للصور القبلية للتجربة الإنسانية؛ لأن هاتين الطبقتين تنشأان من خلال حضور **مبدأ العلة الكافية**. إن «العالم بوصفه تمثلًا» هو من صنعنا إلى هذا الحد فحسب.

إحدى السمات الهامة لهذا النشاط يتمثل في أن كلا النوعين من الموضوعات– الكلية والفردية– ينشأ من تصورنا **لمبدأ العلة الكافية**. إن الموضوعات الكلية أو المُثُل الأفلاطونية تنشأ من تصورنا لجذر **مبدأ العلة الكافية**، وليست كيانات مستقلة عن العقل على النحو الذي تصور به أفلاطون هذه الكيانات[5]. إن الموضوعات الفردية التي تكون في المكان والزمان تنشأ من تصورنا للعلاقة السببية (التي يربط شوبنهاور بواسطتها المادة بالموضوعات المادية) في اقترانها بالتصور الزماني (كما في الرياضيات على سبيل المثال) والتصور المكاني (الهندسي على سبيل المثال).

وإذا ما ربطنا بتصورنا **لمبدأ العلة الكافية** تصور افتراض شوبنهاور لنشاط فردي لازماني وذاتي وكلي يكمن في لب الحقيقة؛ عندئذ تنبثق رؤية كاملة للعالم. ففي أساس كل شيء يتجلى نشاط فردي ذاتي وكلي، وهو– باعتباره وجودنا الواعي– يظهر لنا بوصفه عالمًا موضوعيًا. وهذا العالم «بوصفه تمثلًا» له مستويان، أعني مجال الموضوعات أو الماهيات ومجال الموضوعات الفردية التي تعكس على نحو ما يعكس المشكال تلك الماهيات.

كما وصفنا موقف شوبنهاور هنا، فإن رؤيته تذكرنا– رغم إحدى الاختلافات الحاسمة مع موقفه هنا، التي سنذكرها في السطور التالية– بأن الرؤية الأفلاطونية الجديدة لدى أفلوطين Plotinus (204-70 CE) ، الذي أدمج الفلسفة اليونانية بالدين الأسيوي. ووفقًا لأفلوطين، فإن الفاعلية الميتافيزيقية المفردة التي تسمى «الواحد» the "One" يفيض كما لو كان نبعًا أو شمسًا، كسلسلة هائلة من الوجود الذي يبدأ بمستوى

(5) See for example, ***WWR*** (I), Book II, Chapter I, "On the Fundamental View of Idealism," p. 5, ***HK*** 166, ***ZA*** 11-12.

من الماهيات الكونية وبعد ذلك تندمج في طبقة من الأشياء الفردية المتعينة التي تتدرج من الكائنات الحية إلى الكائنات اللاعضوية.

ومن المدهش إلى حد ما أن الرؤية الفلسفية لشوبنهاور تماثل أيضًا من الناحية البنيوية بشكل متزامن مذهب «البدن الثلاثي» الذي يعد أساسيًا بالنسبة لبوذية الماهيانا Ma-hayana Buddhism[6]. إن هذا المذهب يعد مذهبًا فلسفيًا وميتافيزيقيًا يكون فيه المبدأ البوذي الكوني بمثابة الحقيقة في ذاتها، التي تكمن في لب الأشياء. وهذا المبدأ المالتالي يحدد نفسه في سلسلة التجليات البوذية، أعني الآلهة من أمثال: فيروكانا Vai-rocana* وراتناسامبهافا Ratnasambhava وأميتابها Amitabha وأموجها سيدهي Amoghasiddhi** وأكسوبهايا Aksobhya الذين يمثلون الفضائل من قبيل: الحكمة ورباطة الجأش ووضوح الفكر والكياسة والتجرد والشفقة. إن هذه الفضائل تماثل صور الحكمة الأفلوطنية كالجمال والقوة، إلخ، كما جسدها آلهة اليونان مثل: أثينا وأفروديت وأبوللو. وأخيرًا، فإن المبدأ البوذي فضلًا عن ذلك يحدد نفسه في الأفراد التاريخيين الذي يعد من بينهم بوذا كشخص تاريخي.

وبناءً على هذه الارتباطات العابرة للثقافات، فإننا يمكن أن نصنف ميتافيزيقا شوبنهاور باعتبارها تنويع آسر للاهتمام على أسلوب عام وكوني من التأمل الفلسفي. وهذا يتضمن افتراض نزعة واحدية متغلغلة تمامًا باعتبارها أساسًا لكل وجود، ومفسرة لسائر الوجود باعتباره تجليات أو تعيُّنات لهذه القوة أو الفاعلية التأسيسية. وكما تتنوع توصيفات هذه الفاعلية التأسيسية، كذلك تكون الآراء الميتافيزيقية الناتجة عن هذا الافتراض. إن البعض يصف هذه الفاعلية الميتافيزيقية بطريقة تصورية ثرية، وينسبون له كثير من الخصائص المتعلقة بالحكمة والحصافة. في حين أن آخرين يصفونه بالحد الأدنى من ذلك، بأن يعزوا إليه القليل نسبيًا. وينتمي شوبنهارو إلى الأسلوب الثاني في النظر.

---

(6) This doctrine appears primarily in the Lotus Sutra [c. second century CE).

* واحد من البوذيين الخمسة المستنيرين Buddhas ، ويوصف بأنه الأعلى في بوذية اليابان، ويصورونه في الآثار الفنية في بوذية التبت مع زهرة لوتس زرقاء أو ممتطيًا أسدًا. نقلا عن الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: معجم ديانات وأساطير العالم، الجزء الثالث، مكتبة مدبولي.(المترجم)

** في بوذية الماهيانا هو أحد الصور الخمس لبوذا المتأمل الأصلي والمعصوم من الخطأ، ويرمز له بالصاعقة المزدوجة. أنظر المرجع السابق، الجزء الأول. (المترجم).

إننا حتى الآن لم نقل شيئًا فيما يتعلق بأصل الخواص الجزئية، سواء بالنسبة للموضوعات الكلية أو الموضوعات الزمانية المكانية التي تظهر في داخل البنية الميتافيزيقية لفلسفة شوبنهاور، وتحدثنا بوجه عام عن الصورة القبلية للعالم بوصفه تمثلًا يتبدى كتجلٍ لعالم الإرادة. ولا حاجة بنا إلى القول بأنه ربما يكون من المتوقع إلى حد كبير للغاية مِن أي فيلسوف أن يفسر لنا بدقة السبب في أن العالم تكون فيه تلك الأنواع الجزئية المحددة من الأشياء والخواص. إن كانط يجد نفسه في هذا الموقف الصعب حينما يبرهن جيدًا على الأصل الذاتي للمكان والزمان والعلية، ولكنه لا يستطيع أن يقدم لنا تفسيرًا مقنعًا بالمثل للسبب في أن القوانين المخصوصة للطبيعة تفترض الصور التي تكون لها. أما شوبنهاور فإنه يعرف مجال التفسير الممكن فقط في الإطار الذي يمكن أن يمتد فيه **مبدأ العلة الكافية**؛ ولذلك فإنه عن وعي ذاتي لا يفسر لنا السبب في أن الإرادة تتجلى في الصور الأفلاطونية الجزئية التي تظهر.

وبالتالي فإنه يقبل كواقعة مقررة سلفًا تلك السلسلة المتعارف عليها بشكل مشترك من الأنواع الطبيعية من قبيل: المعادن والمواد اللاعضوية والطاقات الفيزيقية والحيوان والنبات، ويحاول أن يربط هذه الأنواع بالتجلي الميتافيزيقي العام الذي يتعلق بالضرورات القبلية المرتبطة **بمبدأ العلة الكافية**:

> *... إن هناك درجة من هذه المرئية أو التجسد [للإرادة] تتجلى في النبات بصورة أكبر مما تتجلى في الحجر، ودرجة تتجلى في الحيوان بصورة أكبر من النبات؛ والحقيقة أن تحقق مرئية الإرادة، أي تجسدها، له تدرج بلا نهاية، تمامًا مثلما أن هناك تدرج بلا نهاية بين الشفق الخافت وضوء الشمس الساطع، وبين أعلى النغمات وصدى الصوت الأكثر نعومة*(7).

إن هذا الاقتباس يضيء لنا الكيفية التي يتصور بها شوبنهاور الطبيعة على أساس من الصور المتدرجة للتجسد الموضوعي للإرادة، ويميل إلى عدم الاعتراف بوجود فواصل لامادة بين الأنواع. ففي إطار عالم التمثل، نجد أن مبدأ الأفلاطونية الجديدة Neoplatonistic في الفيض أو الصدور emanation والتواصل هو مبدأ يمثل عن قرب الكيفية التي يتصور بها شوبنهاور العالم الطبيعي، على الأقل بقدر ما يمكننا إدراك التواصل الميتافيزيقي الذي يكمن وراء تقسيماتنا المنفصلة للطبيعة.

---

(7) ***WWR*** (I), Book II, §25, p. 128, ***HK*** 166-7, ***ZA*** 175-6.

وبالنسبة لهذه المقارنة بين موقف شوبنهاور ومذهب الأفلاطونيةالجديدة (وكذلك مذهب الأبدان الثلاثة البوذي)، فإننا ينبغي أن نسوق هنا مسألتين محددتين: المسألة الأولى أن نكرر القول بأن شوبنهاور لا يتصور التجسدات الموضوعية للإرادة بشكل واقعي، كما لو كانت الإرادة تجسد ذاتها موضوعيًا في المكان والزمان، بشكل مستقل عن التصورات الإنسانية والتواجد الإنساني. فهو يوافق على توصيف كانط للمكان والزمان، ويعادي أي «تفلسف تاريخي» (من قبيل ذلك الذي يجده لدى أفلوطين) ينسب المكان والزمان إلى الأشياء في ذاتها[8]. فهو يؤكد بخلاف ذلك على أن تجلي الإرادة في درجاتها المتنوعة يتطلب تواجدنا كموجودات بشرية وفاعلية **مبدأ العلة الكافية**.

والمسألة الثانية أنه في إطار عمل شوبنهاور- على الرغم من أن درجات التجسد الموضوعي للإرادة تكون في شكل متصل، وعلى الرغم من أن مضامين ذهن المرء تتدرج بشكل متصل بدءًا من من الحالات الواعية وحتى الحالات القابعة تحت الوعي والحالات اللاواعية- نجد الفعل اللازماني للتجسد الموضوعي للإرادة لا يعمل بذاته كمسألة تواصل. فهناك نقلة حادة بين الحقيقة الذاتية المتواصلة الباطنية وتجليها الموضوعي المتواصل. وهذا الانقطاع يكون جليًا في توصيفات شوبنهاور العديدة للعلاقة بين الإرادة في ذاتها والعالم بوصفه تمثلًا، حيث يذهب إلى القول بأن الإرادة في **مجملها** تكون مختلفة (أعني تكون مختلفة تمامًا من حيث النوع) عن العالم بوصفه تمثلًا. ويقدم النص التالي مثالًا على ذلك:

> *الحقيقة هي أن المرء- في مسار التمثل- لا يمكن أبدًا أن يتجاوز التمثل. فهي قوة كلية منغلقة على ذاتها وليس بداخلها أي خيط يمكن أن يقودنا إلى ماهية الشيء في ذاته المختلفة كليةً. فإذا كنا موجودات بشرية قادرة فقط على أن يكون لديها تمثلات، فإن الطريق إلى الشيء في ذاته سوف يكون مغلقًا تمامًا بالنسبة لنا. فالجانب الآخر من ماهيتنا هو فقط ما يمكن أن يكشف الجانب الآخر من ماهية الأشياء في ذاتها*[9].

إن الاعتبارات السالفة تنتج ميتافيزيقا تفترض كمسلمة وجود قوة ذاتية مركزية تسمى «**الإرادة**»، التي تتجلي بوصفها وعيًا بشريًا يكون لديه تمثلات. والتمثلات تكون مختلفة في النوع عن الإرادة كما تكون في ذاتها، وهي تعرض لنا سلسلة من الأشكال المتدرجة

(8) ***WWR*** (1), Book 1, §3, p. 7, ***HK*** 8, ***ZA*** 34.

(9) ***WWR*** (1), "Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy," p. 502, ***HK*** 118, ***ZA*** 613.

بلطف على نحو لا تقدم لنا فيه تصورات منفصلة للأنواع الطبيعية. وهذا يقدم لنا نظرية ذات مظهرين مزدوجين، حيث إن أحد هذين المظهرين يكون أوليًا من الناحية الميتافيزيقة ويتجلى في المظهر الثاني، الذي يكون مغتربًا ذاتيًا وصورة متجسدة موضوعيًا.

إن البنية الأساسية لرؤية شوبنهاور الفلسفية تشبه فعلًا من التأمل الذي يتصف بالوعي الذاتي المحبط، حيث تفكر الذات في موضوع يكون هو في الحقيقة بمثابة تلك الذات في صورة متجسدة موضوعيًا، وإن كانت تخفق في التعرف على هذا الموضوع باعتباره موضوعًا لتأملها الخاص. وهناك أمثلة عديدة على هذا النوع من الظاهرة. إنها أشبه بالوقوع في الحب مع شخص ما ينظر ويفكر بالضبط باعتباره ذاتًا واحدة، دون أن يدرك أنه قد وقع في الحب مع ذاته بطريقة نارسيسية. وهي أشبه بإقصاء عدو، دون إدراك أن الشخص هو موجود بشري آخر، وأن المرء بذلك يحاول إقصاء نفسه فحسب. وهي أيضًا تشبه كوننا خائفين من الوحوش المخيفة التي تأتينا في الكابوس، دون أن ندرك أن الوحوش المخيفة هي نتاج الحالة النفسية للمرء. وباستثناء القليل من الناس الذين أدركوا ما الذي يحدث بالفعل، فإن شوبنهاور يؤكد على أن الإرادة هي ما ينتابنا في الليل.

إن الأفلاطونية الجديدة لم تكن ملهمة في صياغة ميتافيزيقا شوبنهاور بقدر ما كان ملهمًا لها توصيف كانط للتمييز بين الحرية الإنسانية اللازمانية والفاعلية الإنسانية التي تجري في المكان والزمان. إن هذا التمييز قد عمل بشكل مهم على تحفيز التقابل الذي أنشأه شوبنهاور بين العالم بوصفه إرادةً والعالم بوصفه تمثلًا. إن كانط إذ يبرهن على أننا إذا أمكننا أن نعرف وندرك العالم المكاني الزماني بطريقة علمية؛ فإنن ذلك يعني أننا عندئذ يجب أن نعتبره بمثابة نزعة آلية يمكن التنبؤ بها. ويمكن للمرء بالتالي أن يتساءل عن الكيفية التي يمكن بها أن تكون الحرية الإنسانية ممكنة، ويجيب كانط على ذلك بأن آلية الطبيعة هي مجرد مظهر للعالم في ذاته، وأن الطبيعة لا تبين لنا كيف تكون الأشياء في ذاتها. وبالتالي فإنه يضع الحرية الإنسانية بطريقة تأملية على مستوى الشيء في ذاته، بدلًا من وضعها على مستوى المظاهر الطبيعية. وكل فعل إنساني يصبح بذلك قابلًا للتفسير على نحوين: باعتباره ناتجًا عن أسباب آلية، أو بشكل أكثر صدقًا عن فعل من الحرية يكون أصله الذي لا يمكن الإحاطة به مستقلًا عن المكان والزمان.

ذلك أن شوبنهاور يوسع من نطاق توصيف كانط للمشيئة الإنسانية اللازمانية؛ لكي ينشئ صورة ميتافيزيقة للعالم، موضحًا تأثير كانط على النحو التالي:

وإذن فإن تعاليم كانط تتعلق بالمظاهر التي يتبدى عليها الناس وأفعالهم، بينما تعاليمي تمتد لتشمل كل المظاهر التي تكون في الطبيعة؛ حيث إنها تؤصل هذه المظاهر في الإرادة بوصفها شيئًا في ذاته. وهذا الإجراء يكون مبررًا في المقام الأول من حيث إنه لا ينبغي افتراض أن الناس يكونون بوجه عام مختلفين نوعيًا وبشكل أساسي عن الموجودات والأشياء الأخرى الكائنة في الطبيعة، فالناس- على العكس من ذلك- يكونون مختلفين فقط في الدرجة[10].

ولكن بإيضاح الفكرة الديكارتية الكلاسيكية واللاهوتية القائلة بأن الموجودات البشرية لها وضع مميز وأسمى من الموجودات الطبيعية[11]**، يصبح شوبنهاور قادرًا على تعميم النظرية الكانطية في الحرية كي تشمل بقية الطبيعة. ولتحقيق ذلك، فإنه يقلص من تحديدات التصور الكانطي عن الإرادة العاقلة ويوسع من نطاقها، لتصبح مجرد إردة لا عاقلة عمياء وبدائية- ذلك النوع من الإرادة الذي يكون أكثر ملائمة لوصف الطبيعة الذاتية الباطنية التي تتجلى في الصخور والنبات والحيوانات.**

وبالتالي فإننا نجد أن شوبنهاور يبدأ بالقول بأنه في حالات الفعل لا نجعل أجسامنا تتحرك من خلال فعل للإرادة. ففعل الإرادة وحركة بدن المرء هما جانبان لنفس الفعل:

إن كل فعل حقيقي لإرادته يكون أيضًا بشكل مباشر ودون استثناء حركة لبدنه؛ فهو لا يمكن في واقع الأمر أن يريد الفعل، دون أن يدرك في الوقت ذاته أن هذا الفعل يتبدى بوصفه حركة لبدنه. ففعل الإرادة واستجابة البدن ليسا بحالتين مختلفتين، ذلك أن وضعهما ليس كوضع العلاقة بين العلة والمعلول. فهما بالأحرى شيئًا واحدًا، رغم أنهما يبدوان على نحوين مختلفين: فأحدهما يتبدى بشكل مباشر، والآخر يتبدي للذهن من خلال الإدراك الحسي. إن استجابة البدن ليست شيئًا مختلفًا عن فعل الإرادة المتجسد موضوعيًا، أعني الذي يتم جلبه إلى حالة مرئية. وسوف يتبين لنا فيما بعد أن هذا ينطبق على كل حركة من حركات البدن، ليس فقط من خلال تلك الحركات المرتبطة بالدوافع، وإنما أيضًا الحركات اللاإرادية التي تنتج بفعل مثيرات. والواقع أن مجمل البدن ليس شيئًا آخر سوى الإرادة متجسدة موضوعيًا، أعني الإرادة التي أصبحت تمثلا[12].

---

(10) ***WWR*** (II), Chapter XVII, "On Man's Need for Metaphysics", p. 174, ***HK*** 377, ***ZA*** 203.

(11) وهذا يعد سببًا آخر في أن شوبنهاور لا يتبّع صورة الأشياء كما نجدها في المثالية الألمانية لدى فيشته وشيلنج وهيجل، على الرغم من أن هذه الرؤى قد انبثقت أيضًا من توسيع ميتافيزيقي لإطار نظرية كانط في الحرية.

(12) ***WWR*** (1), Book II, §18,p. 100, ***HK*** 130, ***ZA*** 143.

هذا الاقتباس يكثف في جرعة واحدة نظرية شوبنهاور مزدوجة الجانبين، ونحن يمكن أن نرى بوضوح أكبر كيف أن جذر **مبدأ العلة الكافية**- وهوالتمييز بين الذات والموضوع- يتم التعبير عنه من خلال إضافة القول بأنه لا توجد موضوعات دون ذات فحسب، بل إن الاثنين شيء واحد في جوهرهما. وهذا يوفق بين حكمة الأوبانيشاد التي تتجلى في المبدأ الموحِّد القائل **tat tvam asi**، بمعنى «أنت هو ذاك» "thou are that"، والمبدأ الذي يقوم على تمييز «الذات في مواجهة الموضوع»، والذي يُنتِج رسالة مزدوجة الجانبين: فبوجه عام يمكن القول بأن **مبدأ العلة الكافية** يعبر بوضوح عن التقسيم، فهو يعبر على مستوى جذره وأساسه عن الانقسام والتقابل بين الذات والموضوع. ومع ذلك، فإن مبدأ الأوبانييشاد تكون له الغلبة بطريقة ضمنية وأساسية، بحيث يذكرنا بأن الكل هو واحد وبأن الذوات والموضوعات متماثلة في جوهرها. وهذا التوتر الكامن في جذر **مبدأ العلة الكافية** يتجسد في العلاقة الميتافيزيقية بين العالم بوصفه إرادة والعالم بوصفه تمثلًا: فهما من الناحية الإبستمولوچية [نظرية المعرفة] والظاهرية والخارجية يبدوان متعارضين، بينما هما من الناحية الميتافيزيقة والجوهرية والضمنية يكونان متماثلين.

قراءات إضافية:

Jacquette, Dale, ***The Philosophy of Schopenhauer*** (Chesham, UK: Acumen, 2005).

Magee, Bryan, ***The Philosophy of Schopenhauer*** (Oxford: Clarendon Press, 1983).

الفصل السادس
تفسيرات نقدية للعالم بوصفه تمثلا

1 - المعرفة النقدية، والمعرفة الفلسفية، والمعرفة الصوفية:

عندما يدعي شوبنهاور أن الشيء في ذاته هو الإرادة، فإن هذا يبدو توصيفًا مطلقًا وشاملًا لأساس الأشياء. وهذا سوف يضع شوبنهاور بشكل قاطع ضمن الفلاسفة المتفائلين التالين لكانط، الذين يؤكدون على أنه طالما أن الشيء في ذاته يكون قابلًا للمعرفة؛ فإن الميتافيزيقا التقليدية تكون ممكنة وقابلة للتفسير. ويعد هيجل أكثر هؤلاء الفلاسفة الطموحين شهرةً، وهو يبرهن بتفصيل بالغ على أن بنية الوعي الذاتي ليست شيئًا أقل من بنية الكون ذاته.

وإذا ما وضعنا أسلوب فكر شوبنهاور بجانب هيجل والميتافيزيقيين التالين لكانط؛ فإن هذا سوف يقتضي منا وصف شوبنهاور- كما كان سيقول كانط لو بُعِث من مرقده- بأنه فيلسوف دوجماطيقي [ذو نزعة مذهبية إيقانية] يؤمن بأننا يمكن أن نعرف الحقيقة المطلقة وأن نفسر ما يمكن أن تكون عليه هذه الحقيقة. وعادةً ما يتم تفسير فكر شوبنهاور على هذا النحو- وهو أمر نراه صائبًا- حيث إن تأكيداته المكررة على أن الشيء في ذاته هو الإرادة، سوف تحدث انطباعًا شاملًا لا يمكن مقاومته بأنه فيلسوف ميتافيزيقي تقليدي. غير أن هذا ليس هو الطريق لتفسير دعاوى شوبنهاور فيما يتعلق بالشيء في ذاته.

ومن الممكن أن نقرأ شوبنهاور بطريقة أكثر كانطية، باعتباره شخصًا ينكر أننا يمكن أن نعرف أي شيء بطريقة مطلقة فيما يتعلق بالشيء في ذاته. وفي ضوء ذلك، فإن دعواه بأن الشيء في ذاته هو الإرادة تتطلب قدرًا كبيرًا من تخفيف حدة النبرة، ولكن بعض الفقرات التي كتبها شوبنهاور تبدو كانطية إلى حد كبير. وإحدى هذه الفقرات الأكثر دلالة ترد في المجلد الثاني من كتاب ***العالم إرادةً وتمثلا***، التي نشرت بعد ست وعشرين

سنة تقريبًا من نشر المجلد الأول. وهذا التأريخ يبين لنا أن شوبنهاور وإن كان ميتافيزيقيًا دوجماطيقيًا في سنة 1818 [سنة صدور كتاب شوبنهاور]، فإنه كان كانطيًا بدءًا من سنة 1844.

ومع ذلك، فإنه قد يكون من الخطأ أن نشير إلى شوبنهاور «السابق» و«اللاحق» لتفسير إذا ما كانت فلسفة شوبنهاور تعد أقرب إلى كانط أم إلى هيجل؛ حيث إن شوبنهاور في واقع الأمر يقدم لنا ما يبدو على أنه ملاحظات متضاربة في السياقات الواحدة ذاتها. ولقد رأينا بعضًا من الاقتباسات الميتافيزيقية التقليدية في الفصل السابق. وبعض من الفقرات الكانطية المقابلة- كما لاحظنا من قبل- تجري على النحو التالي:

... إننا بالتالي ينبغي علينا أن نُرجِع عالم المظاهر برمته إلى ذلك الذي يتجلي فيه الشيء في ذاته من خلال السُتر الأكثر رقة وشفافية، ومع ذلك فإن هذا العالم يظل مظهرًا- فقط طالما أن ذهني الذي يكون وحده قادرًا على المعرفة، مختلفًا عني باعتباري المرء الذي يريد- وحتى العالم الذي في مجال الإدراك الحسي الباطني لا ينحي جانبًا صورة المعرفة في الزمان.

*وبالتالي فإنه حتى بعد هذه الخطوة الأخيرة بالغة التطرف، لا يزال ممكنًا بالنسبة للمرء أن يتساءل ماذا عساها تلك الإرادة- التي تتمثل في العالم وبوصفها العالم- أن تكون في ذاتها بشكل نهائي ومطلق. أي التساؤل عما سيكون مستقلًا تمامًا عن كونها تمثل ذاتها بوصفها إرادةً، أو كما تظهر بوجه عام، أعني عن كونها تكون معروفة بوجه عام. إن هذا السؤال لا يمكن أبدًا الإجابة عنه، لأن وجود المعرفة ذاته- كما قلنا من قبل- يتناقض مع «الوجود في ذاته»؛ لأن كل فعل من أفعال المعرفة إنما هو في حد ذاته مجرد مظهر. ولكن إمكانية هذا السؤال تدل على أن الشيء في ذاته- الذي نتعرف عليه على الفور في الإرادة، التي تكون خارج كل المظاهر الممكنة- **قد يكون له** [mag haben] تحديدات وكيفيات وحالات من الوجود تبدو بالنسبة لنا غير قابلة للمعرفة ومستعصية على الفهم تمامًا [والتأكيد على هذا النص بتمييز بنط الكتابة يرجع إلى كاتب هذه السطور]. ومثل هذه الأمور غير القابلة للمعرفة والمستعصية على الفهم تظل هي جوهر الإرادة، والذي تم عرضه مرارًا في الكتاب الرابع من عمل شوبنهاور باعتباره الإرادة، قد تم لذلك أقصاؤه تمامًا عن المظاهر، أو عن ما يمتد إليه نطاق معرفتنا، أعني أن هذه الإرادة قياسًا على العالم باعتباره مظهرًا، سوف تفضي بنا إلى العدم*

الفارغ. وهذا العدم سيكون ***مطلقًا****، إذا ما كانت الإرادة فحسب وبإطلاق هي الشيء في ذاته، ولكنها بخلاف ذلك تتبدى لنا بوضوح باعتبارها عدمًا نسبيًا*[1].

وأخيرًا، فإنه على الرغم من أنها معرفة مباشرة، فإن المعرفة التي تكون لدي عن إرادتي غير قادرة على أن تكون منفصلة عن معرفتي ببدني. إنني أعرف إرادتي، لا في مجملها، ولا بوصفها وحدة واحدة، من حيث كنهها، وإنما أعرفها فقط من خلال أفعالها الجزئية؛ وبالتالي فإنني أعرفها فقط كما تتجلى في الزمان، الذي هو الصورة الخاصة بمظهر بدني، مثلما هو هو بالنسبة لكل موضوع آخر. وبالتالي فإنني في واقع الأمر لا يمكنني أن أمثل هذه الإرادة من دون وجود بدني[2].

إن الاقتباس الأول- المدون سنة 1944، والذي يظهر حرفيًا تقريبًا خلال عشرين سنة سابقة في تدوينات شوبنهاور فيما بين سنتي 1818 و -1822 يلقي بظلال الشك على الفكرة القائلة بأننا نتعامل مع وجهين لشوبنهاور هما: شوبنهاور «في فكره المبكر» وشوبنهاور «اللاحق في فكره المتأخر»[3]. وهو في كلا الاقتباسين نجده مهتمًا بالحالات الفائقة للمألوف من الوعي الصوفي. وهذا السياق يعد إشكاليًا بشكل سيئ؛ لأننا لا يمكننا القول بأن المتصوف يعرف أي شيء بالمعنى الاصطلاحي والعلمي للكلمة، حيث إن الخبرات الصوفية تخفق في أن تجد الكلمات الملائمة. غير أنه من الحمق، في الوقت ذاته، أن نستغني عن التصوف.

وبعقل منفتح بشكل لائق، يميز شوبنهاور الخبرة الصوفية باعتبارها طريقًا ممكنًا لفهم الحقائق الميتافيزيقية. وهو ينتهي إلى القول بأنه إذا ما كان هناك مضمون أكيد يُنسَب إلى الخبرة الصوفية؛ فإننا يجب- فيما يعتقد- أن نتأمل أن هناك وجوهًا من «الشيء في ذاته» يمكن فهمها بطريقة صوفية، ولكن لا يمكن معرفتها سواء بالمعنى الاصطلاحي [أي العلمي] أو بالمعنى الفلسفي لكلمة «المعرفة». وهو في أغلب الوقت يستخدم كلمتي «يعرف» و«معرفة» بالمعنى الاصطلاحي الوارد في رسالته عن الجذر الرباعي لمبدأ

(1) ***WWW*** (II), Chapter XVIII, "On the Possibility of Knowing the Thing-in-Itself, "p. 197-8, ***HK*** 408, ***ZA*** 231.

وفي نهاية هذه الفقرة، يحيلنا شوبنهاور إلى السطور الأخيرة من المجلد الأول من كتاب ***العالم إرادةً وتمثلا***، وهي الفقرة التي اقتبسناها من قبل [§71, p. 412, ***HK*** 532, ***ZA*** 508]

(2) ***WWW*** (I), Book II, § 18, p. 101-2, ***HK*** 132, ***ZA*** 145.

(3) ***MSR*** (III), Reisebuch 1818, p. 41.

العلة الكافية، متابعًا رؤية كانط القائلة بأن المعرفة التجريبية- بالمعنى الدقيق- تهتم على وجه الحصر بالمظاهر، والتمثلات، وبفكرة كون الشيء موضوعًا لذات. وبالتالي، ليس هناك شيء وراء مبدأ العلة الكافية يكون قابلًا للمعرفة بالمعنى الاصطلاحي لكلمة المعرفة؛ ومن ثم يمكن وضع الخبرة الصوفية خارج حدود التناول العقلاني.

إن هذه التأملات تثير قضية عامة تتعلق باستخدام شوبنهاور لكلمة «يعرف» من حيث علاقتها بالسؤال السائد عما إذا كان الشيء في ذاته يمكن معرفته. وهو يقرر أن الشيء في ذاته ليس «موضوعًا»؛ وبالتالي فإن أي معنى لكلمة «يعرف» التي تتطلب كوننا واعين بموضوع ما، لا يمكن أن ينطبق على الشيء في ذاته. وهذا يعوق معرفته سواء باعتباره شكلًا من أشكال المعرفة التصورية أو باعتباره معرفة تجريبية عادية، حيث إن مثل هذه الأشكال من المعرفة تكون محصورة في نطاق مجال الظواهر التي يحكمها. فأية إحالة إلى المعرفة المرتبطة بمبدأ العلة الكافية، سوف يخبرنا فحسب بالكيفية التي يظهر عليها الشيء في ذاته، وليس بالكيفية التي يكون عليها «الشيء في ذاته» نفسه. فإذا كان النوع الوحيد من المعرفة المشروعة تكون مرتبطة بمبدأ العلة الكافية، كما يمكن أن يؤكد كانط على ذلك؛ فإن المعرفة المطلقة بالشيء في ذاته ستكون عندئذ مستحيلة.

إن هذه الاعتبارات تضع شوبنهاور في وضع فلسفي دقيق، لأنه يكون ميالًا إلى استخدام كلمة «معرفة» على النحو الكانطي المتعارف عليه في مبدأ العلة الكافية. وهو عندما ينتهي إلى القول بالإضافة إلى ذلك إلى أن الشيء في ذاته ليس موضوعًا، فإنه يخلق توترًا فلسفيًا ما داخل رؤيته: فطالما أن الشيء في ذاته ليس موضوعًا؛ فإنه لا يمكن معرفته وفقًا لمبدأ العلة الكافية، إلا إنه يصرح بأنه ليس كل شيء نكون على وعي به يعد موضوعًا. وهذا يفتح الباب الذي يمكن من خلاله أن نكون على وعي بالشيء في ذاته بطريقة أقل تقيدًا بمبدأ العلة الكافية، رغم أننا قد نتردد في الإشارة لهذا الوعي بوصفه «معرفةً» بالمعنى الدقيق. إن خبرتنا تنطوي على ذوات مثلما تنطوي على موضوعات، وفي الخبرة بما هي خبرة نتبين، فيما يرى شوبنهاور، أن الشيء في ذاته يكمن بكليته- وإن كان لا يمكن الإحاطة به- في الجانب الذاتي من الأشياء. وهذا يُدخِل بعدًا حيويًا غير كانطي في رؤية شوبنهاور.

إننا إذا ركزنا انتباهنا على الجانب الذاتي للأشياء، وإذا كان من الممكن أن نتبين ماهية هذا الجانب الذاتي؛ فإننا عندئذ سيكون لدينا أسلوبًا من الوعي يمكن أن يكشف بشكل تام عن طبيعة الشيء في ذاته، وعن أننا لا يمكن أن نصفها باعتبارها معرفة تتعلق بمعنى الموضوعي في مبدأ العلة الكافية. إن هذا الوعي الخاص يمكن أن يتخذ أحد هذين الشكلين: فهو إما أن يكون وعيًا صوفيًا يستعصي على الوصف، أو يكون وعيًا يمكن وصفه بطريقة ذاتية بينية [أي كما يحدث في الخبرات المشتركة بين الذوات]. إن شوبنهاور يعترف بكلتا هاتين الطريقتين من المعرفة، زاعمًا أن الوعي الذي يمكن وصفه باعتباره خبرة ذاتية بينية هو وعي يمدنا بالمعرفة الفلسفية. وأنا أعني بذلك أن هذا هو وعينا بالجانب الذاتي لتمثل أبداننا باعتبارها إرادة. وبالتالي فإن المعرفة الفلسفية تقف فيما بين المعرفة العلمية المرتبطة بمبدأ العلة الكافية، والمعرفة الصوفية. وهذا الوعي الخاص يمكن أن يتخذ إحدى هاتين الصورتين: فهو إما أن يكون وعيًا صوفيًا يستعصى على الوصف، أو يكون وعيًا يمكن أن نصفه من خلال خبرة ذاتية بينية. إن شوبنهاور يعترف بكلتا الطريقتين، زاعمًا أن الوعي الذي يمكن وصفه بطريقة ذاتية بينية يمدنا بالمعرفة الفلسفية. أقصد أن هذا هو وعينا بالجانب الذاتي لتمثلنا لأبداننا باعتبارها إرادةً. وبالتالي فإن المعرفة الفلسفية تقف بين المعرفة العلمية المرتبطة بمبدأ العلة الكافية، والمعرفة الصوفية.

إن ما يعقد موقف شوبنهاور هو أنه برغم كونه يسمح بأسلوب من الوعي ذاتي خالص لا يشير إلى الموضوعات، فإن نظريته لا تتيح مجالًا لأسلوب من الوعي ذي طبيعة ذاتية بينية تكون مستقلة عن كل صور مبدأ العلة الكافية. إن شوبنهاور على وعي بأنه في حجته الرئيسة التي نصبح فيها على وعي فاحص بالشيء في ذاته بوصفه إرادةً، فإننا نفعل ذلك من خلال خبرة زمانية. وحيث إن الزمان هو صورة قبلية لخبرتنا لا تعكس الكيفية التي تكون عليها الأشياء في ذاتها، فإن وعينا الفاحص للشيء في ذاته بوصفه إرادةً ليس مستقلًا عن مبدأ العلة الكافية.

عندما نتفحص بدننا- على سبيل المثال- فإننا نلاحظ أننا لدينا مدخلًا ذاتيًا له، وأن تمثلنا لبدننا له جانبين مزدوجين، أعني جانبًا زمانيًا ذاتيًا وجانبًا زمانيًا- مكانيًا موضوعيًا. وما إن نفصل الجانب الذاتي لأجل التفحص، ونضع جانبًا الجانب الزماني-المكاني الخارجي لبدننا؛ فإن الزمان باعتباره صورة للخبرة الباطنية تبقى ماثلة في إدراكنا للجانب

الذاتي لأبداننا. ولذلك فإننا ندركه من خلال صورة الزمان؛ لأن الزمان يكون ماثلًا بالضرورة في كل من الخبرة الباطنية والخارجية. وفي إطار هذا السياق، يعين شوبنهاور هوية ثلاث صور أساسية هي: الزمان والمكان والعلية، ملاحظًا أنه على الرغم من أن المكان والعلية يكونان غائبين عن فهم الإرادة بوصفها شيئًا في ذاته، فإن صورة الزمان تواصل وجودها بوصفها «أكثر صور السُتر رقةً وشفافية».

وفيما يتعلق بتحديد ما إذا كان شوبنهاور يعد من الناحية الميتافيزيقية أقرب إلى هيجل أو إلى كانط، فإن العائق في طريقنا هنا هو: أننا داخل الإطار الكانطي الأرثوذكسي، إذا ما فهمنا شيئًا ما في الزمان؛ فإننا عندئذ نفهمه باعتباره مظهرًا، وباعتباره وجودًا بالنسبة لنا لا يتمثل لنا على النحو الذي يكون عليه في ذاته. فالموقف هنا هو «كل شيء أو لا شيء»، حيث يكون حضور أية صورة قبلية للحساسية (أعني المكان أو الزمان) أو أية مقولة قبلية للذهن (كالعلية على سبيل المثال) حاكمًا لمعرفة الأشياء كما تكون في ذاتها.

إننا إذا ما نسبنا لشوبنهاور نظرية في المعرفة كانطية أرثوذكسية؛ فإن حضور الزمان عندئذ في خبرة المرء ذات الطبيعة الذاتية الباطنية، سوف تؤدي إلى القول بأن المعرفة المطلقة بالشيء في ذاته تكون مستحيلة. فالزمان يعرِّف صورة كل من الخبرة الباطنية والخارجية، حتى إنه إذا كان الشيء في ذاته ليس موضوعًا، وحتى إذا ما تجنبنا النظر إلى الخارج لنكتشف طبيعة الواقع الفعلي؛ فإن حضور الزمان يظل عائقًا بداخلنا.

وهذا فيما يبدو قريبًا للغاية من النزعة الشكية الكانطية، ولكننا نعرف أنه لا ينظر إلى نفسه باعتباره كانطيًا تمامًا. ومن ثم، فإنه من الضروري أن نبين الكيفية التي يمكن بها لشوبنهاور التأكيد على أن الشيء في ذاته هو إرادة، بينما يقر في الوقت ذاته بأننا عندما نعكف على ذاتيتنا الخاصة لنتبين طبيعة العالم، فإن صورة الزمان تغيم على رؤيتنا الصافية للذات. وفي كتاب شوبنهاور ***الحواشي والبواقي*** (1851)، وفي المجلد الثاني من كتابه ***العالم إرادةً وتمثلا*** (1844)، نراه يميز موقفه عن موقف كانط، كما يمكن أن نتبين ذلك من الاقتباسين التاليين. والاقتباس الأول- الذي يرجع إلى سنة 1851- يظهر أيضًا في مخطوطات شوبنهاور التي ترجع إلى وقت سابق في سنة 1825:

> *إن الشيء في ذاته يشير إلى ذلك الذي يكون مستقلًا عن أي شيء، مما يكون متاحًا لنا من خلال الإدراك الحسي؛ وبالتالي فإنه يشير إلى ذلك الذي يكون ماثلًا بالفعل. وقد كان هذا بمثابة مادة متشكلة بالنسبة لديموقريطس، وكان*

كذلك بالنسبة للوك. وكان بمثابة شيئًا مجهولًا بالنسبة لكانط، أما بالنسبة لي فهو الإرادة[4][5].

... إننا نسمى هذا الإرادة، وهي الكلمة التي يصعب بالتالي أن نشير إليها باعتبارها شيئًا مجهولًا، ولكنها على العكس من ذلك بالنسبة لنا- على الأقل من جانب واحد- أكثر ألفةً بلا حدود، وأكثر حميمية من أي شيء آخر[6].

ومن الواضح أن شوبنهاور يحاول أن يفسح مجالًا لإدراك العالم بطريقة ميتافيزيقية أكثر إيحاءً. ونحن نرى ذلك أيضًا في النص التالي الذي يبين لنا فيه كيف يكون التماثل في الهوية بين البدن الموضوعي للمرء وإرادته الذاتية مستقلًا عن المظاهر الرباعية لمبدأ العلة الكافية. وهذا يوحي بتصور أوسع للمعرفة التي تتضمن أساليب من المعرفة لا يشتمل عليها مبدأ العلة الكافية:

[إن هوية الإرادة والبدن] هي معرفة من نوع خاص تمامًا لا يمكن في واقع الأمر إدراج حقيقتها تحت واحد من العناوين الأربعة الرئيسة... التي بها قسمت كل حقيقة، أعني الحقيقة المنطقية والتجريبية والميتافيزيقية والمجاوزة للمنطق. وهذا يرجع إلى أن هذه المعرفة ليست- مثل كل هذه الحقائق- بمثابة الإحالة إلى تمثل مجرد بالنسبة لتمثل آخر، أو إلى صورة ضرورية من الحدس، أو إلى تمثل مجرد. وإنما هي بالأحرى الإحالة إلى حكم بالعلاقة الخاصة بتمثل الإدراك الحسي للبدن بالنسبة لذلك الذي لا يكون تمثلًا على الإطلاق، وإنما يكون مختلفًا تمامًا عن التمثل، أعني بذلك الإرادة. ولذلك، فإنني أود أن أميز هذه الحقيقة عن كل الحقائق الأخرى، وأن أسميها ***الحقيقة الفلسفية بلا منازع***[7].

إننا نجد هنا نوعًا من المعرفة المستقلة عن مبدأ العلة الكافية، أعني معرفة فلسفية. وهذا يشير بشكل صارخ إلى أن شوبنهاور عندما يستخدم كلمة «معرفة»، فإنه من الحاسم هنا أن نتأمل إذا ما كان يشير إلى المعرفة المرتبطة بنموذج مبدأ العلة الكافية (أي المعرفة

---

(4)(5) ***MSR*** (III), Berlin 1825, p. 41.
PP (II), Chapter IV, "Some Observations on the Antithesis of the Thing-in-itself and the Phenomenon", § 61, p. 90, ***ZA*** 102.

(6) ***WWR*** (II), Chapter XXV, "Transcendent Considerations on the Will as Thing-in-itself," p. 318, ***HK*** 66, ***ZA*** 372.

(7) ***WWR*** (I), Book II, §18, p. 102, ***HK*** 133, ***ZA*** 146.

العلمية)، كما هو الحال عادةً، أو أنه يشير إلى المعرفة الخاصة غير المرتبطة بمبدأ العلة الكافية (أي المعرفة الفلسفية)، أو أنه يشير إلى كليهما في وقت واحد، أو أنه يشير إلى شيء آخر تمامًا (أي المعرفة الصوفية).

وفي ضوء هذه التمييزات، فإن شوبنهاور عندما يزعم بطريقة تبدو كانطية أن الشيء في ذاته يمكن أن تكون له أساليب من الوجود تعد بالنسبة لنا مجهولة تمامًا وغير قابلة للإدراك، وهو يمكن فهمه هنا بطريقتين على الأقل. والطريقة الأولى تعد آمنة، وهي الطريقة التي يستخدم بها كلمة «معرفة» بالمعنى المرتبط بالنموذج العلمي لمبدأ العلة الكافية. فهذا النموذج يصل إلى حد القول بأنه فقط حينما يتم إدراك الإرادة، فإنه يتم إدراكها بطريقة لا يمكن تصنيفها في إطار الصور الرباعية لمبدأ العلة الكافية، ذلك أن الإرادة لا تعد موضوعًا، وأن هذا الإدراك يمدنا بالحقيقة الفلسفية في مقابل الحقيقة العلمية. فالمعرفة بالعالم بوصفه إرادةً ليست أمرًا علميًا، ولكن المعرفة بالعالم من حيث هي معرفة فلسفية لا تكون تأملية بشكل خالص ولا تكون منفصلة عن التجربة المباشرة.

أما الطريقة الثانية في فهم معنى كلمة «المعرفة» هنا، فإنها تبدو أكثر إشكالية ومثيرة للتحدي من الناحية الفلسفية، ونحن يمكن أن نفسر شوبنهاور هنا على أساس القول بأنه على الرغم من أن الشيء في ذاته يمكن معرفته بطريقة فلسفية، فإنه يظل قابلًا للمعرفة فقط بدرجة معينة. فطالما أن المعرفة بالشيء في ذاته ليست تامة أو مطلقة، فإن الجوانب الصوفية المبهمة من الشيء في ذاته يمكن أن تظل غير قابلة للمعرفة وغير قابلة للإدراك سواء بالمعنى العلمي أو بالمعنى الفلسفي. ولذلك فإننا بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان اعتراف شوبنهاور بالمعرفة الصوفية يجعله فيلسوفًا كانطيًا بالمعنى التام.

لكي نوضح هذه المسألة، فإننا ينبغي أن نميز بين سؤالين. والسؤال الأول هو إذا ما كانت المعرفة المطلقة بالشيء في ذاته هي معرفة يمكن الحصول عليها، بافتراض أننا يجب أن نصبح على وعي بالشيء في ذاته من خلال صورة الزمان. وعادةً ما يتحدث شوبنهاور كما لو كانت هذه المعرفة يمكن الحصول عليها، ولكن إذا كان الزمان مطلوبًا من أجل وعينا بالشيء في ذاته بوصفه إرادةً، فإن شوبنهاور عندئذ- على العكس من هذه الملاحظات- ينتهي بحيث يبدو فيلسوفًا كانطيًا يجب أن يسلِّم بأن المعرفة الميتافيزيقية تكون مستحيلة. والسؤال الثاني يمكن صياغته على النحو التالي: إذا كانت المعرفة الفلسفية أو الصوفية بالشيء في ذاته هي معرفة يمكن الحصول عليها؛ فهل تكون هذه

المعرفة مطلقة، أم أنها تكون محدودة؟

وإذا لم تكن المعرفة العلمية والفلسفية بالشيء في ذاته معرفة مطلقة، وإذا كانت الجوانب الصوفية من الشيء في ذاته تظل خارج إطار المعرفة العلمية أو الفلسفية؛ فإن هذا لا يعني أن الشيء في ذاته يظل عنصرًا مجهولًا لا يمكن معرفته بالمعنى الواسع «للمعرفة». فالتسليم بأن المعرفة بشيء ما لا تكون مطلقة، هو أمر لا يماثل القول بأننا لا نعرف أي شيء عنه على الإطلاق. كذلك فإن التسليم بأن المعرفة المطلقة يمكن الحصول عليها من خلال التصوف، هو أمر لا يماثل القول بأن المعرفة الميتافيزيقية تكون مستحيلة. إن شوبنهاور يعترف بالتصوف، وهذا يعد كافيًا لرفض التفسيرات التي تصوره في عجالة باعتباره فيلسوفًا كانطيًا تمامًا.

وفيما يتعلق بالسؤال الأول عما إذا كانت المعرفة بالشيء في ذاته يمكن الحصول عليها، وهو السؤال الذي يطرح تفسير شوبنهاور باعتباره كانطيًا تمامًا، فإن المشكلة الأساسية هنا هي إذا ما كان يمكن للتجربة أن تكون في الزمان وفي الوقت ذاته تنطوي على إدراك للشيء في ذاته على نحو ما يكون في ذاته، سواء بطريقة مطلقة أو إلى حد ما لا بأس به. وكما نعرف، فإن نظرية كانط في المعرفة تحول دون إمكانية وجود معرفة مطلقة بالشيء في ذاته. ولكي نحل مشكلة إذا ما كان نوع معين من المعرفة الصوفية بالشيء في ذاته تظل ممكنة داخل رؤية شوبنهاور، فإننا يمكن أن ننظر عن كثب لمناقشاته حول الزمان، حيث إن كانط ينظر إلى الزمان باعتباره عائقًا أمام الشيء في ذاته.

2 - الزمان المطرد في مواجهة الحاضر الأبدي:

إن الزمان بالنسبة لكانط هو صورة الوعي البشري، وهو يزعم أنه يحدث في خبرتنا باعتباره مقدارًا لانهائيًا يمتد إلى ما لانهاية في المستقبل والماضي. إنه بنية ضرورية حصرية وعامة لكل من التجربة الباطنية والخارجية، وعلى هذا النحو فإن كانط يؤمن بأنه إذا لم يكن هناك بشر؛ فإن الزمان سوف يزول نهائيًا.

إن شوبنهاور يقبل ذلك، ويوافق على القول بأن الزمان متوقف على الذهن البشري، مؤكدًا على أن الماضي والمستقبل «يكونان فارغين كما لو كانا حلمًا»[8]. وفي هذا

(8) ***WWR*** (I), Book I, §3, p. 7, ***HK*** 8, ***ZA*** 34.

الصدد، فإنه يربط الإدراك الحسي للعالم في الزمان بالتصور الڤيدي* للعالم الخاص «بحجاب المايا»، الذي ينظر إلى عالم الحياة اليومية باعتباره نوعًا من اللعبة أو الوهم. وعلى أساس من تأييد شوبنهاور لتفسير كانط للمكان والزمان؛ فإنه من السهل أن ننتهي إلى القول بأن إدراك الشيء في ذاته بوصفه إرادةً يجب أن يكون وهمًا أو مجرد ظاهرة، حيث إنها تظهر فقط من خلال بدن المرء في الزمان.

وهذا اختزال لموقف شوبنهاور من كانط، حيث يتم اختزال هذا الموقف في القول بأن كل الإدراكات التي تحدث في الزمان لا تخبرنا بأي شيء عن الكيفية التي تكون عليها الأشياء في الزمان، وهو اختزال يدعم الرؤية القائلة بأننا ينبغي أن نفسر شوبنهاور باعتباره كانطيًا، على الرغم من أقواله الخاصة التي تؤكد العكس. إن شوبنهاور يقر بأننا ندرك زمانيًا الشيء في ذاته بوصفه إرادةً، ولكن هذا الإقرار يبدو محبطًا للذات؛ لأنه إذا كان الإدراك الأساسي للشيء في ذاته بوصفه إرادةً يكون مجرد إدراك ظاهري ووهمي، فإنه سيكون من غير الملائم التأكيد على الكيفية التي يكون عليها الشيء في ذاته في حقيقته ذاتها.

إن أحد الأسباب الوجيهة التي تبرر الشك في مسار التفسير السابق هو: أن تصور الزمان الذي يُنتج بطريقة إشكالية الوهم التجريبي، ليس هو التصور الوحيد المتاح هنا. فنحن هنا كنا نشير إلى تصور للزمان يضع الماضي والحاضر والمستقبل على مستوى واحد. فعندما يقرر كانط أن الزمان يكون معطى لنا من خلال مقدار لامتناه، فإن يعني ضمنًا أن الماضي والحاضر والمستقبل يتبعون نموذج المسار الذي يمتد إلى ما لانهاية إلى الأمام والخلف، والذي تكون فيه كل النقاط لها قيمة كمية متساوية.

وفي مقابل هذا التصور العلمي الرياضي المنتظم في مسار خطي، فإن شوبنهاور يشير أحيانًا إلى الزمان بطريقة ليست كانطية. وهذا التصور البديل يجعل من المستحسن إدراك الشيء في ذاته بوصفه إرادةً من خلال صورة الزمان، وليس خاضعًا للقيود التي تفرضها نظرية كانط في المعرفة.

وعلى وجه التحديد، فإن شوبنهاور يقرر في مقابل التصور الكانطي للزمان أن الحاضر الوحيد هو الواقع الزماني الحقيقي، وأن الماضي والمستقبل هما من قبيل الأوهام. فهو

* نسبة إلى عقيدة الفيدانتا الهندوسية Vedanta. (المترجم)

لا يعزو وضع متساوٍ للماضي والحاضر والمستقبل، وهو يشير بشكل مهم إلى أن الوهم الأكبر ينتج من اعتقاد كانط بأن الماضي والمستقبل يكونان واقعيين مثل الحاضر:

وإذن فإن كل موضوع ليس سوى الإرادة، طالما أن الإرادة كانت تمثلًا، وطالما كانت الذات هي النظير الضروري المرتبط بالموضوع. ومع ذلك، فإن الموضوعات الواقعية تكون معطاة لنا فقط من خلال الحاضر: فالماضي والمستقبل ينطويان على مجرد تصورات وخيالات. ولذلك فإن الحاضر هو الصورة الضرورية لمظهر الإرادة ولا يمكن فصله عن ذلك؛ فالحاضر وحده هو ذلك الذي يكون هناك دائمًا ويكون راسخًا على نحو لا يمكن زعزعته. وبالنسبة للعين الميتافيزيقية- تلك التي ترى فيما وراء صور الإدراك الحدسي التجريبي- فإن ذلك الذي يمكن إدراكه بطريقة تجريبية باعتباره أكثر الأشياء العابرة، يطرح ذاته باعتباره ذلك الذي وحده يدوم، أي باعتباره اللحظة الآنية nunc stance لدى الفلاسفة المدرسيين. إن مصدر هذه الرؤية ودعامتها هي محتوى إرادة الحياة، أو الشيء في ذاته كما يتجلى فينا(9).

إن هذا الاقتباس يقرر أن «الحاضر» هو الصورة الضرورية لظاهرة الإرادة، في مقابل القول بوجه عام بأن «الزمان» هو صورتها الضرورية. وإذا ركزنا على تجربة الحاضر، ملاحظين أن «الحاضر وحده هو ذلك الذي يكون دائمًا هناك ويكون راسخًا على نحو لا يمكن زعزعته»، فإننا يمكن أن يكون لدينا إدراك أكثر نقاءً يكون مستقلًا بشكل تام عن المستقبل والماضي. وهذا يعني تقليل من شأن مشيئة الشخص، أو تقليل من شأن وعي المرء إزاء الهدف المستقبلي، وبشكل- أكثر عمومية- إزاء ذلك الأسلوب من الوعي الحاضر دائمًا. إن المرء يدرك الأشياء على نحو ينكب على الكيفية التي تقدم بها ذاتها هنا والآن، من دون إفراط في التصنيف المقولاتي والتفسير والتأمل للأشياء من حيث استخدامها العملي. وقصارى القول، فإن التركيز على الحاضر ينشئ لدينا أسلوبًا أكثر جمالية بالوعي النزيه(10).

---

9) (***WWR*** (I), Book IV, §54, p. 279, ***HK*** 359-60, ***ZA*** 352.

(10) In ***PP*** (II), Chapter VI, "On Philosophy and Natural Science," §153, 296-, ***ZA*** 322.

ويقول شوبنهاور في هذا الصدد:

إن هذا الاستغراق في الحاضر هو ذاته ما يضيف إلى البهجة التي نستشعرها في ملاطفة حيواتنا المنزلية الأليفة. فهم الحاضر مشخصًا، ويجعلونا إلى حد ما نشعر بقيمة كل ساعة من عمرنا تمضي من دون عبء وارتباكات، وهي اللحظة التي عادةً ما تمر بخاطرنا ونتغافل عنها.

وإذا طبقنا هذا الأسلوب الجمالي من الوعي على وعينا بالجانب المزدوج من التمثل الجسماني للمرء، فإننا يمكن أن ندرك الجانب «الداخلي» من يد المرء (على سبيل المثال) باعتباره هدفًا يتوجه إليه أو إرادة؛ حيث إن المستقبل الذي يمكن تحديد هذا الهدف بالنسبة له، سوف يتم إسقاطه من التجربة. إننا يجب أن ندرك الداخل والخارج من أيدينا باعتباره جانبين من العملة نفسها، ولكن من دون إلهاءات تنتج عن الانكباب الواضح على المستقبل والماضي. فنحن سندرك الداخل والخارج هنا باعتبارهما جانبين للعملة ذاتها، ولكن من دون إلهاءات تنتج من ملازمة المستقبل والماضي. فالحاضر سوف ينتقل ليحتل الصدارة، أما الماضي والمستقبل فسوف يتواريان في الخلفية، ولا يبقى هذا الأخير في الوعي إلا إلى الحد الذي تكون فيه التجربة مدركة. ويصف شوبنهاور هذا الأسلوب من الوعي على النحو التالي:

> *ليس هناك تضاد أكبر من ذلك الذي يكون بين الزمان الذي لا يتوقف عن الزوال- الذي يجر معه مضمونه الكامل- والرسوخ الصلب لما يكون حاضرًا بالفعل، والذي يبقى دائمًا على ما هو عليه. وإذا ما تبنى المرء هذا الموقف الأخير فيما يتعلق بأحداث الحياة التي تكون ماثلة أمام أعيننا بشكل أصيل وموضوعي؛ فإن اللحظة الراهنة Nunc stans في مركز عجلة الزمان سوف تصبح واضحة ومرئية*(11).

وهكذا فإن «ظاهرة» الإرادة تكون مفهومة إما بوصفها الإرادة المجرَّبة في الزمان بتأكيد متساوٍ على الماضي والحاضر والمستقبل، أو بوصفها الإرادة التي تكون مجربة برمتها في الحاضر. إن الموقف الأول يعرِّف تجربة معتادة عملية موجهة نحو هدف ما، تُنتِج فيها الإرادة الرغبات، في حين أن الموقف الثاني يُنتج تجربة الإرادة الجمالية المنفصلة عن الاهتمامات العملية. والموقف الأخير يكون أكثر ملائمة لتعريف الخاصية الباطنية للتمثل، طالما أننا نحاول أن ندرك طبيعة التمثل من الداخل بطريقة محايدة ووصفية ملائمة لكل الناس وبالنسبة لكل تمثلات، وبشكل مستقل عن اهتماماتنا العملية.

ولكي نصف الموقف هنا بلغة شوبنهاورية، يمكن القول بأن الأسلوب الجمالي للوعي حيث يحدث الزمان في خبرتنا بوصفه «لحظة آنية خارجية»، هو أنسب أسلوب نتبين من خلاله الحضور الخارجي للإرادة. إن التمييز بين الزمان الوهمي الخاص

(11) ***WWR*** (II), Chapter XLI, "On Death and its Relation Indestructibility of Our Inner Nature", p. 481, ***HK*** 272, ***ZA*** 564.

«بالماضي والحاضر والمستقبل» في مقابل الزمان الأقل وهمية الخاص «باللحظة الآنية الخارجية»، يسهم بذلك في تفسير الكيفية التي بها لا يتطلب حضور الزمان (أي تجربة الجانب «الباطني» أو «الذاتي» من التمثل) أن يتأسس من خلال فهم كانطي للزمان يستند إلى معرفة-مقيدة علمية منتظمة.

إن شوبنهاور لا يميز بوضوح بين هاتين الصورتين من الزمان مثلما نفعل نحن هنا، ويبدو أنه كان يضع في اعتباره التصور الكانطي للزمان حينما يطرح السؤال عما إذا كان يمكننا أن نعرف الشيء في ذاته بشكل مطلق. وفي الاقتباس التالي نجد واضحًا في رؤيته التوتر الناتج عن ذلك. ومن ناحية، نجد أن موقفه يتمثل في أن الشيء في ذاته يمكن أن يحدث في خبرته بطريقة مباشرة، لأننا أنفسنا نكون بمثابة الشيء في ذاته؛ ومن ناحية أخرى، فإنه يعترف بأن كل تجربة تكون في الزمان، وهو ما يعني ضمنًا أنه لا يمكن لأي تجربة زمانية أن تخبرنا بأي شيء بشكل مطلق عن الكيفية التي تكون بها الأشياء في ذاتها.

ولكي يخفف شوبنهاور من حدة هذا التوتر، فإنه يقبل الكثير من النظرية الكانطية بقدر ما يستطيع، في الوقت الذي يطور فيه تفسيرًا يسمح له بالحديث- بطريقة مختلفة تمامًا عن كانط- من حيث الاختلافات في الدرجة فيما يتعلق بمعرفة الشيء في ذاته. إن شوبنهاور يؤمن بأن صورة العالم سوف تختلف حينما نرى أن المكان والزمان والعلية يكونوا متضمنين في التجربة أو أن الزمان وحده هو ما يكون متضمنًا فيها. فهو ينظر إلى كل صورة قبلية من التجربة باعتبارها «حجابًا» شفافًا يمكن في بعض الحالات (أعني في المكان والعلية) إزالته كي نحصل على معرفة أكثر وضوحًا بالشيء في ذاته:

> *وفي الوقت ذاته، فإنه من المستحسن أن نلاحظ- وهو ما قد آمنت به دائمًا- أنه حتى الإدراك الباطني لإرادتنا، لا يقدم لنا على الإطلاق معرفة شاملة وكافية بالشيء في ذاته. فالأمر سيكون على هذا النحو، فقط إذا لم نكن وسيطًا بشكل تام هنا... ولكن معرفتنا بالشيء في ذاته ليست كافية كما ينبغي. فهي أولًا مرتبطة بصورة التمثل، أي أنها إدراك حسي؛ وبالتالي فإنها تنقسم إلى ذات وموضوع. وحتى في الوعي الذاتي، فإن الذات لا تكون بسيطة بشكل تام، وإنما تتألف من عارِف- أي من عقل- ومن معروف، وهو الإرادة. والأول ليس معروفًا والثاني لا يعرف، رغم أن الاثنين ينبثقان معًا من وعي الأنا. ولكن لهذا السبب، فإن*

هذه الأنا لا تكون على صلة حميمة بذاتها، فهي ليست مستضاءة تمامًا، بل إنها معتمة وتظل لغزًا بالنسبة لنفسها. ولذلك فإننا في المعرفة الباطنية لا نزال نجد تمييزًا بين الموضوع كوجود في ذاته، وإدراك هذا الموضوع من خلال الذات العارفة. غير أن هذه المعرفة تكون متحررة من صورتين من المعرفة يعتمد عليهما المظهر الخارجي، أعني ***صورة المكان***، *وصورة العلية اللتان ينتج عنهما كل إدراك حسي. وفي مقابل ذلك، فإن صورة الزمان تبقى، مثلما يبقى ذلك الذي يكون معروفًا وعارفًا بوجه عام. ففي هذه المعرفة الباطنية، يكون الشيء في ذاته قد تخلص من حجابه في الجانب الأعظم منه [والتأكيد على العبارة من وضعنا]، ولكنه يظل غير قادر على أن يتمثل بوصفه عاريًا تمامًا*[12].

وطالما يظل من الصعب أن نرى كيف يمكن للمعرفة الميتافيزيقية أن تكون ممكنة إذا كانت صورة الزمان ماثلة؛ فإن التطلع إلى اختزال رؤية شوبنهاور إلى نزعة كانطية صريحة، هو موقف يفرض مشكلة مزعجة تحتاج إلى حل. وإذا كان الحجاب معتمًا؛ فإن حجابًا واحدًا يستر الشيء في ذاته يكون كافيًا لسد الطريق أمام المعرفة الميتافيزيقية. ولا يهم وجود أحجبة معتمة عديدة، حيث إن المعرفة التي نسعى إليها يتم افتقادها مع وجود أول حجاب. ولذلك فإنه من الضروري أن نبين أن الأمر سيبدو شوبنهاوريًا بوضوح أكبر حينما نؤول الاقتراب المعرفي من الشيء في ذاته من حيث درجات الشفافية، باعتبارها مضادة للجزاء والطبقات والفواصل غير المترابطة، والأحجبة المعتمة.

لقد رأينا أن الزمان يمكن أن يحدث في خبرتنا على نحوين مختلفين، وأن أحد هذين النحوين– الذي نباشر فيه اللحظة الآنية الأبدية– يكون أكثر ملائمة لإدراك الشيء في ذاته بطريقة مطلقة؛ حيث إنها تكون منفصلة عن الرغبات المحددة. إن شوبنهاور يقرر في الاقتباس السابق أنه بما أن الوعي بالطبيعة الباطنية لتمثل المرء لبدنه يكون مرتبطًا بذلك التمثل، فإن صورة الظواهر يجب بشكل ما أن تدخل بصورة محرَّفة في كل من التجربة والمعرفة الناتجة. ومع ذلك، فإنه يمكن الاحتجاج هنا بأن إدراك الشيء في ذاته بوصفه الإرادة مستقلة عن المكان والعلية، يسمح للإرادة ذاتها أن تتجلى من خلال ذلك، وهو الأمر الذي يبرهن عليه شوبنهاور في واقع الأمر. فهو يعارض «الكل أو لا شيء» من رؤية كانط للزمان، ويؤمن بأن المعرفة بالشيء في ذاته هي مسألة درجة، ويقيس هذه الدرجة

(12) ***WWR*** (II), Chapter XVII, "on the Possibility of Knowing the Thing-in-itself," p. 196-7, ***HK***406, ***ZA*** 229-30.

من الشفافية بالاستناد إلى الأحجبة التي تستر الشيء في ذاته. وهو يشير مرارًا وتكرارًا إلى الزمان باعتباره أرق الأحجبة سمكًا، وهو ما يعني أنه ليس معتمًا.

وكما يمكن أن نرى الآن، فإن مجاز «الحجاب» هو في حد ذاته يعد ملتبسًا فيما بين سلسلة من السُتُر المعتمة وسلسلة من الستر الرقيقة من السوليفان الشفاف وإن كان ملونًا، والتي إن وُضعت في طبقات بعضها فوق بعض، سوف تُنتِج في النهاية حاجزًا معتمًا. إن المنطق من وراء استخدام مصطلح «تجلي» "manifestation"- الذي يسمح بوجود درجات- هو أنه يوحي بأن مجاز الستار السوليفاني الرقيق يعد أكثر ملائمة. إن مجاز الأحجبة المعتمة يعد أيضًا بلا نفع فيما يتعلق بإدراك روح دعوى شوبنهاور بخصوص الإزالة المتتابعة للمكان والعلية؛ ذلك أننا قد رأينا أنه إذا كان كل حجاب يكون معتمًا، فإن وجود حجاب معتم واحد يؤدي إلى نفس الضرر الذي يؤدي إليه العديد من الأحجبة المعتمة. والمسألة الأساسية هنا هي أنه إذا كان منطق شوبنهاور الأساسي هو منطق «التجلي»، باعتباره مضادًا لمنطق العلية؛ فإن الاقتراب من الشيء في ذاته من حيث درجات الشفافية، لا يكون فحسب ممكنًا، بل إنه يكون متسقًا مع وصفه لحجاب الزمان باعتباره «أرق الأحجبة سمكًا».

علاوةً على الدعوى الأساسية القائلة بأن المنطق الشوبنهاوري هو منطق يقوم على أساس فكرة التجلي، فإننا يمكن أن ندعم هذا النموذج الشفاف من المقاربة المعرفية بالرجوع إلى نظرية كانط في الإدراك الحسي- وهي وجهة نظر قد تناولناها في الفصل الافتتاحي عن النزعة التجريبية الإنجليزية. فقد لاحظنا من قبل كيف أن نظرية الإدراك الحسي التمثيلية لدى لوك، تقدم حجابًا للإدراك الحسي معتمًا، بحيث يمنع الوعي المباشر بالموضوعات المادية الخارجية، ويتيح المعرفة بهذه الموضوعات فقط بطريقة غير مباشرة من خلال استدلالات مستمدة من أفكارنا المقدَّمة بطريقة مباشرة.

وقد رأينا أيضًا- ردًا على هذه النزعة التجريبية- كيف يضفي كانط الطابع الذاتي على المكان والزمان، ويكشف لنا طريقًا لإعادة تفسير تجربتنا، يتيح لنا الإدراك الحسي المباشر للموضوعات؛ حيث إن المظهر الخارجي ذاته لهذه الموضوعات يصبح خاصية ووظيفة لذهننا. وفي إطار هذه النظرية في الإدراك الحسي المباشر، فإن كل تمثل لموضوع خارجي ينطوي على مزيج من مجموع الخصائص المتغيرة بطريقة ذاتية [مثل الألوان]، والخصائص اللامتغيرة فيما بين الذوات [مثل الأشكال]. فنحن ندرك

الاثنين في الوقت ذاته وفي ارتباطهما معًا. ومن خلال عملية من التجريد، نفصل من خلالها ذهنيًا الخصائص المتغيرة بطريقة ذاتية [أي الكيفيات الثانوية] عن الخصائص اللامتغيرة فيما بين الذوات [أي الكيفيات الأولية]، يمكننا أن نعرِّف ونفصل وندرك هذه الخصائص الأخيرة.

إن هذا النموذج الكانطي في الإدراك الحسي ينطبق بالمثل على الإدراك الشوبنهاوري للإرادة بوصفها شيئًا في ذاته. فمثلما أن المكان والزمان يكونان متأصلين فينا بناءً على رؤية كانط، كذلك فإن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً يكون متأصلًا فينا بناءً على رؤية شوبنهاور. إننا ندرك بالفعل الإرادة في الزمان، والخاصية الزمانية لهذه التجربة- سواء كانت الخاصية المنتظمة للماضي والحاضر والمستقبل، أو الخاصية الماثلة بطريقة خارجية- تشبه بالمثل الخصائص الثانوية للموضوع المادي المُدرَك حسيًا، من قبيل لون الموضوع. وبالمثل، فإن الإرادة في ذاتها يمكن تشبيهها بالخصائص الأولية. وعلى هذا، يمكن للمرء القول بأنه في إدراك المرء للإرادة المتجلية في الزمان يوجد جانب لازماني، ولكن هذا يكون حاضرًا بالاقتران مع البعد الزماني. وهذا يشبه القول بأنه في فهم الموضوع الإدراكي، يكون البعد الذي لا يختلف من شخص إلى آخر (أي الخصائص الأولية) حاضرًا دائمًا بالاقتران ببعد يختلف بالفعل من شخص لآخر (أي الخصائص الثانوية).

إننا لكي نستعرض القوة النسقية لهذا التفسير عبر رؤية شوبنهاور في مجملها، فإنه يمكننا ملاحظة أن الموقف السالف يلائم الكيفية التي يصف بها شوبنهاور إدراك المُثُل الأفلاطونية اللازمانية- وهو إدراك يمكن أن يحث فقط داخل شخص ليس له وجود زماني مكاني فعلي:

> *... فالجزئي يمكن إدراكه أيضًا بوصفه كليًا، أعني حينما يتم رفعه إلى مستوى المثال [الأفلاطوني]، ولكن في هذه الحالة- التي قد حللتها من قبل في الكتاب الثالث- يقفز العقل فيما وراء قيود الفردية، ومن ثم فيما وراء قيود الزمان*[13]*...*

(13) ***WWR*** (II), Chapter XV, "On the Essential Imperfections of the Intellect," p. 141, ***HK*** 336, ***ZA*** 146.

وفي حالة إدراك الإرادة المتجلية في الزمان من خلال أفعالها الجزئية، فإننا لا ندرك المثال الأفلاطوني، وإنما ندرك البعد اللازماني الإرادة ذاتها، وهو البعد الذي رأينا شوبنهاور يصوغه على أساس من تفسير كانط للحرية. فهذا فعل تلقائي يتخذ أساسه خارج الزمان والمكان- ويجب أن نضيف إلى ذلك أنه فعل يكون ملهَمًا بالبرهان الكوزمولوجي على وجود الله، وهو البرهان الذي يتم فيه افتراض العلة التي بلا سبب- أو الفعل اللازماني- باعتبارها علة الكون. وبناءً على تفسير شوبنهاور، فإن هذا الفعل ليس هو الله، وإنما هو الفعل الإبداعي واللازماني لإرادة قادرة على كل شيء وكونية وعمياء. وبذلك فإننا إذا ما ربطنا نظريات كانط في الإدراك الحسي والحرية، واضعين في الاعتبار أيضًا تفسير شوبنهاور للإدراك الحسي للمثل الأفلاطونية؛ فإننا يمكن أن نصل من ذلك إلى نماذج نتبين من خلالها أن إدراك الإرادة لا يلزم أن يكون تجربة ظاهرية* على وجه الحصر، وأن هذا الإدراك يمكن تفسيره باعتباره يمدنا بوعي أكيد بالإرادة في ذاتها، منظورًا إليها باعتبارها الشيء في ذاته.

وهناك اعتبار آخر يدعم الفكرة القائلة بأننا يمكن أن نزيل «الأحجبة» الشفافة المتباينة من الإدراك الحسي المشروط بمبدأ العلة الكافية، لكي يتجلى لنا الشيء في ذاته بوضوح. وهذا يتعلق بالطبيعة الذاتية للشيء في ذاته. وبشكل مستقل تمامًا عن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً، يبرهن شوبنهاور على أن الشيء في ذاته ليس موضوعًا، وإنما هو وجود ذاتي. إننا إذا ما تأملنا تجليات هذا الوجود- على نحو ما نتأمل أنفسنا، على سبيل المثال، حينما ينتابنا الإرهاق ببطء أو نستيقظ ببطء- فإننا نجد أن السمة الغالبة هنا هي الاتصال. فنحن هنا نكون أشبه بكتلة من الماء تصبح غير مستبانة المعالم كلما حاولنا إدراك أعماقها، وأقل شبهًا بمبنى ذي طوابق علوية وسفلية عديدة متدرجة. فوعينا يكون له في الوقت نفسه جوانبَ متصلة ومتدرجة، ولكنه- في صوره الطبيعية السليمة- يميل بشكل أساسي إلى أن يكون متكاملًا ومتصلًا ومتدفقًا بانسياب، أكثر من كونه متشظيًا وآليًا.

إن هذه التأملات تبين لنا ما يلي: إننا بشكل واضح وعلى نحو مطلق لا يمكننا أن نفهم الشيء في ذاته على نحو ما يكون في ذاته، ولكن من المعقول القول بأن إدراكنا للإرادة التي تتجلى في الزمان- خاصةً في صورتها الماثلة في الحاضر الأبدي- يمدنا بإدراك

* Phenomenal experience، أي تجربة تتعلق بعالم الظواهر، وليس بعالم الشيء في ذاته (المترجم).

شفاف للشيء في ذاته الذي يقترب من الشفافية. إن هذا الإدراك يُظهِر الشيء في ذاته على النحو الذي يكون عليه في ذاته، كما لو كان المرء يراه من خلال ورق سوليفان ملون. وبقدر ما يمكننا أن نتبين هذا على نحو استبطاني وفلسفي، فإننا يمكن عندئذ أن نصف الشيء في ذاته بوصفه إرادةً- أي بوصفه إرادةً يشبه فعلها الزماني فعل الخلق الإلهي، مع التحفظ بأن هذا الفعل يفتقر إلى الوعي الذاتي والذهن والأخلاقية.

ويمكننا أن نعبر عن رؤية شوبنهاور بالقول بأن الشيء في ذاته يكون في جوهره إرادةً، وأن هذا الجوهر يظهر في التجربة الإنسانية مرتبطًا بخصائص أخرى غير جوهرية، أبرزها الخاصية الزمانية. والسؤال المهم الذي يبقى سؤالًا عن حقيقة المعاني الضمنية التي ينبغي أن نستمدها من القول بأن الشيء في ذاته- رغم أنه يمكن معرفته بطريقة شفافة على درجة عالية من الوضوح- يظل غير قابل للمعرفة بشكل مطلق وبشفافية تامة.

قراءات إضافية:

Janaway, Christopher, ***Self and World in Schopenhauer's Philosophy*** (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Young, Julian, ***Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*** (Dordrecht: Martinus Nijjhoff, 1987).

È f f<dG † f „dG

فلسفة شوبنهاور العملية

الفصل السابع
معاناة لانهائية في عالم الحياة اليومية

1 - إرادة كونية بلا هدف:

إذا كان مبدأ العلة الكافية يجعل تجربتنا عقلانية، وإذا كانت الحقيقة النهائية هي «إرادة» بلا انقسام، لازمانية، بلا حس، وبلا توجه؛ فإنه يترتب على ذلك نتائج عملية عديدة. فكما رأينا أن المكان والزمان والعلية- التي تعد جميعًا صياغات لمبدأ العلة الكافية- هي مبادئ تتعلق بالتقسيم الفردي الذي ينتج تجربة تتكامل أجزاؤها في ارتباط منظم. إنها أشبه بمنشور يقسِّم إلى شظايا الإرادة الواحدة اللامنقسمة، وهو يعمل على غرار المشكال على تنظيم الأجزاء الصغيرة المنقسمة في نموذج قابل للفهم والإدراك. وفي الوقت نفسه، فإن مبدأ العلة الكافية لدينا- بشكل ينطوي على مفارقة- يُنتج أيضًا صراع العالم. فهو يجعل الإرادة مدرَكة، ونحن أيضًا نجعلها عنيفة.

إن فاعلية مبدأ العلة الكافية الباعثة على الانشقاق لا تسبب بذاتها حدوث تضارب وانفصال وتمزق. ولكن طبيعة ما يقسمه مبدأ العلة الكافية إلى شظايا تكون في شقاق. فعلى سبيل المثال، إذا كانت الحقيقة النهائية تتمثل في وجود منسجم يلازمه مبدأ وحدة الأضداد؛ فإن تشظي هذا النمط من الوجود سوف ينتِج إذن سلسلة من الأفراد ستعمل طبيعتها الباطنية في النهاية على المصالحة بين اختلافاتها.

ولأن الشيء في ذاته عند شوبنهاور حالة دافعية غفل أو إرادة عمياء؛ فإنه ليس فيه أي مبدأ من الوحدة سوى من أجل واحديته وفرديته. فعندما يقسم مبدأ العلة الكافية هذه الإرادة العمياء إلى شظايا- وهذا يعني أيضًا القول بأنه طالما أن مبدأ العلة هو مظهر لأنفسنا، أي أننا نقوم بتقسيم الإرادة إلى شظايا، وطالما أننا نكون بمثابة تجليات للإرادة، وأن الإرادة تقسم ذاتها إلى شظايا- فإنه يترتب على ذلك وجود كثرة من الأفراد المندفعين، مفتقدي الوعي، والمتصارعين على الدوام. وإذا بدأنا فلسفيًا بهذا النمط للشيء في ذاته

[عند شوبنهاور]، فإن فاعلية مبدأ العلة الكافية قد تقدم لنا العقلانية، ولكنها قد تُنتِج أيضًا عالمًا لاأخلاقيًا amoral مليء إلى ما لا نهاية بالأفراد الأنانيين والعدوانيين.

وداخل هذا الغاب الشوبنهاوري الذي تتدافع فيه الموجودات، فإن الشيء في ذاته «يتغذى على نفسه» بطريقة خلاقة، ويكون مدمرًا لذاته، وذلك إلى ما لا نهاية. وفي مثال جدير بالذكر هنا يصف لنا شوبنهاور نملة البولدوج الاسترالي الذي يمثل بشكل جيد عالمًا مصغرًا لرؤيته في الحياة اليومية التي نحياها:

> *إن نملة البولدوج الأسترالي تقدم لنا أكثر الأمثلة سطوعًا في هذا الصدد؛ لأنه إذا قسمه المرء إلى نصفين، تنشأ معركة بين الرأس والذيل. فالرأس يعض الذيل بأسنانه، والذيل يدافع عن نفسه ببسالة بأن يلدغ الرأس. وعادةً ما تستمر المعركة مدة نصف ساعة، إلى أن يموتا أو يجرهما نمل آخر. وهذا يحدث في كل حين*(1).
>
> *وإن الرجوع إلى هذا العالم، إلى تلك الساحة التي تبقى فيها الموجودات المعذبة منساقة إلى معاناة الألم فقط من خلال أكل الواحد منها للآخر، حيث يكون بالتالي كل حيوان مؤذٍ بمثابة مقبرة مستعرة لآلاف من الحيوانات الأخرى، وحيث يكون تغذيها الذاتي بمثابة سلسلة من حالات الموت الأليم... إن ذلك كله هو أن الناس قد ارتبطوا [عبثًا] بمذهب التفاؤل optimisim، وأرادوا البرهنة على أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة*(2).

إن الموجود البشري هو طرف مشارك في هذا المشهد القاسي، حيث إن تطلعنا للمعرفة يتطلب مبدأ العلة الكافية، وهذا المبدأ يقسم الشيء في ذاته إلى أجزاء متخاصمة. إن الشيء في ذاته يكون في جوهره إرادةً واحدة عمياء لازمانية؛ وبذلك فإن مبدأ العلة الكافية حينما يقسم الشيء في ذاته، فإن المسرح الدائم للموت والدمار ينشأ بشكل مروِّع. والحقيقة أن المعرفة البشرية مسئولة بشكل أساسي عن هذا الكابوس المروع: فبدون التطلع إلى المعرفة، لن يوجد المكان والزمان، ولن تكون هناك انقسامات، ولا أفراد، ولا عنف. وبذلك فإننا نكون بمثابة مكونات جوهرية لإنتاج عالم من عنف الأفراد، الذين يكشف كل منهم عن ظاهرة الإرادة التي تتغذى على ذاتها. أما السؤال

---

(1) ***WWR***(I), Book II, §27, p. 147, ***HK*** 192-3, ***ZA*** 198.

(2) ***WWR*** (II), Chapter XLVI, "On the Profound Emptiness and Suffering of Life," p. 581, ***HK*** 392, ***ZA*** 680.

عن السبب في أن الإرادة تتجلى كموجودات بشرية يخلق تعطشها للمعرفة هذا العالم القاسي، فهو سؤال يتجاوز مبدأ العلة الكافية؛ ومن ثم فإنه سؤال ليست له إجابة ممكنة.

كما أننا أيضًا نتغذى على أنفسنا في مستوى تأملي؛ لأن حسنا الأخلاقي يرتد إلى الحالة الوحشية، وإلى العالم المليء بالعدوانية الذي تولده معرفتنا. إن الأخلاق والمعرفة، أي الممارسة والنظرية، يكونان هنا متعارضين داخل الموجود البشري، بطريقة عدائية وتدميرية. فالناس يكونون بالضرورة في خصام مع أنفسهم، وبينما تتغذى إرادتنا على ذاتها داخليًا وخارجيًا، فإنه يصبح من الواضح أن نفي الإرادة بواسطة الإرادة ذاتها هو أمر ينتمي إلى طبيعتنا ذاتها.

إن تفسير شوبنهاور للطبيعة البشرية يتردد صداه بشكل واضح للعيان في قصة آدم وحواء، أي في ذلك الزوج من الموجود البشري في الديانتين اليهودية والمسيحية، اللذين- بسبب تعطشهما للمعرفة بالخير والشر- قد أُقصيا من عالم مثالي لازماني فعليًّا ليُلقى بهما في عالم من الشقاء والمعاناة والموت. والحالة البشرية مماثلة لذلك في فلسفة شوبنهاور، اللهم إلا من حيث تعبيره عن تلك الحالة بالاستناد إلى ميتافيزيقاه في الإرادة منظورًا إليها مقترنةً بمبدأ العلة الكافية. والحقيقة أن صياغته لهذا الأمر تعد معقدة بطريقة ممعنة في التأمل: ولكننا في إطارها نبقى مشاركين في خطيئة آدم وحواء: فتطلعنا إلى المعرفة يقحمنا بشكل مسئول في عالم بغيض من الناحية الأخلاقية مليء بالعنف والألم والسقوط. إن هذه النتيجة المكفرة عن نظرية كانط في المعرفة تعد شوبنهاورية بشكل متفرد: فكانط لم يتخيلها على الإطلاق، حيث إنه لم يصف الشيء في ذاته باعتباره يحوز خصائص سوف تولد عدوانية بلا نهاية بمجرد أن ينقسم معرفيًا.

وبشكل متوافق مع هذا، يصف شوبنهاور الشيء في ذاته باعتباره «نقصًا» أساسيًا: فهو هدف ينبغي إشباعه بوجه عام، من دون سبب أو موضوع معين. ويمكن للمرء القول هنا بأن الحقيقة هي فراغ لا يمكن تفسيره يهدف إلى الإشباع، ولكنه ليس له هدف على الإطلاق. ومن السهل تخيل شخص ما ينتابه مثل هذا الشعور، عندما يكون ضائعًا من الناحية الروحية أو عندما يكون عدميًا. وبشكل أكثر اتساعًا، فإن هذا الوصف يمكن أيضًا أن يمتد ليصف الحالة البشرية، حيث إننا نعيد إنتاج أنفسنا ونكافح من أجل تنوع لانهائي من الأهداف، في الوقت الذي لا نعرف فيه شيئًا عما يمكن أن تكونه نقطة وصولنا إلى هدف نهائي، أو حتى إذا ما كان لدينا نقطة نهائية يمكن أن نسعى إليها.

ومع ذلك فإن فكرة الإرادة التي بلا هدف تمامًا تظل فكرة محيرة من الناحية النظرية، حيث إنه من الصعب أن نفهم تلك الإرادة التي لا تريد شيئًا محددًا، أو تريد دون أن تريد شيئًا بعينه، أو تكون موجَهة بشكل هادف دون أن يكون لها أي هدف محدد أو نقطة وصول تبلغها. فالمرء يتوقع شيئًا من التخصيص فيما يتعلق بذلك الذي تهدف إليه الإرادة بطبيعتها (كأن تهدف- على سبيل المثال- إلى أن تصبح وعيًا ذاتيًا، أو تهدف إلى قوة أكبر). دعنا إذن نتناول طرائق قليلة لنصل إلى فهم أفضل لهذه الفكرة المتفردة.

2 - لاغرضية الشيء في ذاته عند شوبنهاور:

إن الطريقة الأولية لكي نفهم حق الفهم تصور شوبنهاور للشيء في ذاته بوصفه إرادةً عمياء، هي أن نلاحظ أنها نتاج لأسلوب كانط في التفكير الفلسفي. فأسلوب التفكير الفلسفي عند كانط يتضمن من الناحية النمطية اتخاذ بعض الأفراد المتعينة، ويفصل من الناحية العقلانية بين مكوناتها المختلفة، تمامًا مثل الكيميائي التحليلي. وأحد الأمثلة الأكثر شهرة في هذا الصدد يتبدى في تحليل كانط للموضوع إلى مظاهره الحسية والتصورية والحدسية بطريقة تصورية، إذ يذهب إلى القول التالي:

> *ولذلك فإننا في الإستطيقا الترانسندنتالية سوف نعزل أولًا الحساسية، كأن نستبعد أي شيء يفكر فيه الذهن من خلال تصوراته، كي لا ندع هناك أي شيء سوى الحدس التجريبي. وثانيًا، فإننا سوف نفصل أيضًا عن هذا كل شيء ينتمي إلى الحساسية، كي لا ندع هناك شيئًا ما سوى الحدس الخالص والصورة الخالصة للمظاهر، وهي الصورة التي يمكن أن يمدنا بها الحدس على وجه الحصر بطريقة قبلية. ومن خلال هذا الفحص، فإننا سوف نجد أن هناك صورتين خالصتين للحدس القابل للحس باعتبارهما مبدأين للمعرفة بطريقة قبلية، أعني المكان والزمان*(3)...

وبالمثل فإن شوبنهاور ينزع طبقة عن طبقة مما ينظر إليه باعتباره خصائص عارضة لبدنه، ويعرِّف «الإرادة» باعتبارها المظهر الأساسي لبدنه. وهذا يُظهر له فكرة الإرادة التي تفتقر إلى العقلانية أو أي هدف محدد. وبلغة كانط يمكن القول بأَن شوبنهاور يصل

---

(3) ***CPR***, A21/B36.

وهذا الأسلوب من التفكير المجرد د لدى كانط هو الأساس الذي يقوم عليه برهان شوبنهاور في أن جذور مبدأ العلة الكافية تكون واضحة متميزة.

إلى الصورة الكلية للإرادة التي تكون لدى كل مشيئة بالضرورة. وهذه أيضًا هي الصورة المجردة للمعاناة، كما سوف نرى.

إن الإرادة عند شوبنهاور، باعتبارها توجهًا هادفًا عامًا يفتقر إلى أي هدف معين، لها صلة قرابة مدهشة بفكرة «الغائية دون غاية» «purposiveness without a purpose» (Zweckmässigkeit ohne Zweck) التي تتمثل بشكل مركزي في نظرية كانط عن الجميل. فكانط يؤكد على أننا عندما نصف على وجه الدقة موضوعًا ما بأنه «جميل»، فإننا حينئذ نتأمل بطريقة نزيهة بنيته المتسقة، ونشعر عند مشاهدته بأننا مضطرين على نحو عقلاني إلى أن النظر للموضوع باعتباره نتاجًا لتصميم فني ذهني، بشكل مستقل عن النظر إلى ما يمكن أن يتبدى عليه الغرض من الموضوع. ذلك أن «الغائية دون غاية» عند كانط، إنما ترتكز على إدراكنا الحسي للبنية النسقية للموضوع؛ ومن ثم فإنها تكون لها دائمًا خاصية عقلانية، وهذا الارتباط بالعقلانية هو ما يجعل كلمة «الجميل» هنا كلمة لائقة.

إن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً عند شوبنهاور، يكشف أيضًا عن غائية دون غاية، ولكنها إرادة لاعاقلة. فالإرادة تهدف إلى أشياء، وهي بهذا المعنى تكون غائية. وهي أيضًا لا تهدف إلى شيء معين، وهي بهذا المعنى تكون دون هدف. ومع ذلك، فحيث إن الإرادة تفتقر إلى بعد لاعقلاني، فإن غائيتها تعد غريبة على النسقية والعقل والأخلاق، وهي كلها خواص يربطها كانط بالجمال*. إن لب الكون عند شوبنهاور- بمنأى عن كونه جميلًا- يعد على الضد من ذلك فاقد الشعور ومخيفًا.

ولا شك أن التضاد بين شوبنهاور وكانط فيما يتعلق بحضور العقل داخل هذا السياق، ينشأ من توجه الذات الملحوظ عند كليهما في مواجهة المواقف الموجَّهة نحو الموضوع. غير أن شوبنهاور إذ يهدف إلى اكتشاف الحقيقة المطلقة، فإنه يرى داخل نفسه بطريقة استبطانية قوة عمياء عاتية تقع في المستوى الأكثر عمقًا لوجوده. وفي مقابل ذلك، فإن اهتمام كانط موجه نحو السؤال الخارجي عما إذا كان يمكن أن ندرك التزاماتنا الأخلاقية في الحياة اليومية، ويوجه نفسه نحو العالم الخارجي في نظريته عن الجمال، ملاحظًا الشكل النسقي في الموضوعات الطبيعية الجميلة، ويتساءل متعجبًا عما إذا كان

* ولهذا يصف كانط "الجميل" بأنه غائية دون غاية محددة، بمعنى أننا نشعر دائمًا بأن الجميل ينطوي على حالة من النظام والاتساق والمعقولية بحيث يوحي بالغائية دون أن نجد له غاية محددة. (المترجم)

تصميم هذه الموضوعات يمتلك ذهنًا وعقلًا أخلاقيًا كامنًا فيه. إن هذه الاختلافات بين كانط وشوبنهاور تعد اختلافات مهمة، ولكن ما يمكن أن نحصل عليه من خلال هذا الارتباط بين الإرادة عند شوبنهاور ونظرية الجمال عند كانط هو أمر قد ينطوي على شيء من الاستحسان لتصور شوبنهاور عن الإرادة التي بلا هدف، حيث إن هذا التصور يبدو غير مفهوم في البداية.

ولكي نجعل والقارئ قادرًا على أن يفهم بشكل أفضل تصور شوبنهاور للشيء في ذاته بوصفه إرادةً تكافح أو تريد، وإن كانت تكافح وتريد من أجل لاشيء على وجه التحديد أو التعيين؛ فإننا يمكن أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، بحيث نقارن ذلك بالكيفية التي أراد بها كل من إدموند هوسرل (1859-1938) Edmund Husserl وچان بول سارتر (1905-1980) Jean-Paul Sartre أن يصفا طبيعة الوعي. فكلاهما يرى أن «القصدية» Intentionality هي أمارة طبيعة الوعي. فرؤيتهما أن «القصدية» تكون دائمًا **وعيًا** بموضوع ما أو بآخر، حيث يمكن للموضوع أن يبقى غير متعين. فهذه القصدية تعبر عن «المباشرة» «directedness»، ولكن بسبب مستواها العالي من التجريد؛ فإن التوجه الذي يتخذه الوعي يبقى غير متعين. وهذا يرجع على وجه الدقة إلى أن الهدف النظري هو وصف طبيعة الوعي بوجه عام[4]. وقصارى القول أننا يمكن أن نصف الشيء في ذاته عند شوبنهاور، ليس فقط باعتباره صورة كل مشيئة أو باعتباره نوعًا من الغائية دون غاية محددة، وإنما باعتباره يعرض الصورة المجردة للقصدية، أو الصورة المجردة للوعي.

3 - الحياة من حيث هي مريرة: شوبنهاور والبوذية:

تنشأ التطبيقات الوجودية من ميتافيزيقا الإرادة عند شوبنهاور في ارتباطها بمبدأ العلة الكافية. فحيث إن الإرادة في ذاتها تكون عدمًا مطلقًا أو فراغًا في جوهرها؛ فإن كل شخص- باعتباره تجليًا للإرادة- يشعر بأنه أجوف في جوهره؛ طالما أنه يكون دائمًا محتاجًا لشيء ما أكثر مما لديه، ويكون باستمرار منساقًا إلى إشباع هذا النقص. ونحن نشعر بأننا نسعى إلى تحقيق حالة ما، لن نبلغها أبدًا من حيث المبدأ. وربما نصل إلى ما نريده في هذه أو تلك الحالة، ولكن طبيعتنا الجوفاء في جوهرها تقودنا إلى مواصلة بحثنا عن الامتلاء:

(4) وعلى نفس المنوال، فإننا لو حتى اعتبرنا الإرادة في ذاتها قوة منتِجة يقينًا بوجه عام، بدلًا من اعتبارها "نقصًا" على الطريقة الشوبنهاورية، فإننا نصل عندئذ إلى قوة منتِجة لا تنصرف إلى شيء معين، وتحقق شيئًا معينًا فقط في سياق ما آخر يمكن أن تُعطى من خلاله مضمون محدد ما. ونحن نواجه هذه الرؤية في فلسفة نيتشه، الذي يتحدث عن إرادة القوة will-to-power باعتبارها ليست سوى قوة من التمدد الغفل والدينامية.

ذلك أن كل مشيئة تنشأ عن شعور بالحاجة؛ وبالتالي تنشأ عن الشعور بالنقص؛ ومن ثم عن الشعور بالمعاناة. إن الإشباع يُنهي الشعور بالحاجة، ولكن إزاء كل رغبة يتم إشباعها تبقى هناك على الأقل عشر رغبات أخرى في حاجة إلى الإشباع. وفضلًا عن ذلك، فإن الرغبة تدوم طويلًا، والاحتياجات تمتد إلى ما لا نهاية؛ في حين أن الإشباع لا يدوم إلا قليلًا ويكون محدودًا. وحتى الإشباع النهائي يكون وهمًا هو في حد ذاته مجرد وهم؛ فكل رغبة يتم إشباعها تفسح المجال لرغبة أخرى... ولذلك فإنه طالما يكون وعينا مليئًا بإرادتنا، طالما أننا نسلم أنفسنا لحشد الرغبات التي بكل آمالها ومخاوفها الدائمة، وطالما كنا الذات المريدة، فإننا لن نصل أبدًا إلى سعادة دائمة أو سكينة... وهكذا فإن الذات المُريدة تتمثل على الدوام في عجلة إكسيون، فهي أشبه بماء ينساب على الدوام من إناء دانيدس Danaids، وهي في جوهرها أشبه بتنتالوس Tantalus المتعطش إلى الأبد[5].

إن كل هذه الأقوال التي يذكرها شوبنهاور قد استُهجنت باعتبارها مسؤولة عن قتل الناس الذين كانت تربطهم الروابط الاجتماعية أو روابط الدم. ففي الحالة الأولى قد تم الحُكم على دانيدس* بغرف الماء من خلال مصفاة، لقتل أزواجهن الذين فُرضن عليهن؛ أما تنتالوس فقد تم الحكم عليه بالعطش الأبدي لأنه قتل ابنه وقدمه طعامًا للآلهة، مرتكبًا جريمة الخداع والعمل على أكل لحوم البشر. في حين أن إكسيون الذي كان أول موجود بشري يسفك الدماء، قد حُكم عليه بأن يُربط إلى الأبد بعجلة مشتعلة تدور على الدوام، وأن يصيح بصوت عال قائلًا: «ينبغي أن تكشف عن الامتنان لكونك محسِنًا». إن القرابة اللصيقة المتضمنة هنا توحي لنا بأن هذه الشخصيات كانت تؤذي نفسها بالمعنى الواسع، وبأسلوب أكثر حَرفية فإنهم يلمحون إلى الكيفية التي بها تلتهم الإرادة ذاتها. إن شوبنهاور يربط هذا الالتهام الذاتي بالذنب، وهذا يحيلنا إلى خطيئتنا الأصلية وإلي تصور البشر باعتبارهم نسل آدم وحواء**[6]**. وفي كل هذه الحالات تكون الحالة الإنسانية مرتبطة بالعقاب:**

---

(5) ***WWR*** I, Book III,

* تشير كلمة دانيدس Danaides في الأسطورة اليونانية إلى بنات دانوس Danaus اللاتي قتلن عرسانهن بناء على أوامر والدهن، فعوقبن في هاديس (أو العالم السفلي) باغتراف الماء من خلال مصفاة لا يبقى الماء فيها أبدًا. (المترجم)

** حُكِم عليه في العالم السفلي بأن يتراجع الماء عنه كلما بلغه، وأن تبتعد عنه الثمار كلما أوشك أن يقطفها. (المترجم)

(6) ***WWR*** (II), Chapter XLVIII, "On the Doctrine of the Denial of the Will-to-Live," p. 608, ***HK*** 426, ***ZA*** 712:

"إن هذه الخطيئة الأصلية تعد بذاتها في الحقيقة بمثابة التأكيد على إرادة الحياة، بينما إنكار إرادة الحياة الذي ينشأ من معرفة أفضل، هو الخلاص. ولذلك فإن ما هو أخلاقي إنما يقع بين هذين الاثنين."

إذا ما أراد المرء أن يعرف ما يستحقه الناس- من الناحية الأخلاقية- في مجموعهم وبوجه عام، فإن المرء ينبغي أن يتأمل مصيرهم في مجموعهم وبوجه عام. وهذا المصير يتمثل في الحاجة والبؤس والنواح والعذاب والموت. فالعدالة الأبدية هي ما يسود هنا. فإذا لم يكن الناس- بوجه عام- وضيعين؛ فإن مصيرهم لن يكون جديرًا بالشفقة. وبهذا المعنى يمكن القول بأن محكمة العالم ليست شيئًا آخر سوى العالم ذاته. وإذا أمكن للإنسان أن يضع كل شقاء العالم في كفة واحدة من الميزان، وأن يضع كل ذنوب العالم في الكفة الأخرى، فإن مؤشر الميزان سوف يعتدل في الوسط ليشير إلى تساويهما(7).

إن اللب والروح العميق للمسيحية يماثل اللب والروح العميق للبراهمية والبوذية: فهذه الديانات جميعها تعلمنا أنه مما يترتب على وجودها ذاته أن البشرية تحمل في باطنها ذنبًا ثقيلًا، وكل ما في الأمر أن المسيحية تخفق في التعبير بشكل مباشر وصريح عن هذا الذنب، على نحو ما تم التعبير عن ذلك في العقيدتين السابقتين عليها.

وعلى الرغم من أن مبدأ العلة الكافية يؤدي إلى حدوث المعاناة من خلال تفتيت طبيعة الشيء في ذاته بوصفه إرادةً، فإن الشيء في ذاته له طبيعة إشكالية؛ لأنه يحمل في باطنه بذور المعاناة. إنه بوصفة إرادة يعبر عن احتياج، أو هو توجه هادف دون أن يكون له أي هدف محدد، وهو صورة كل حالات المشيئة. وطالما كان احتياجًا، فإنه يؤدي إلى المعاناة؛ فالإرادة بوصفها شيئًا في ذاته ليست شيئًا آخر سوى صورة المعاناة ذاتها(8).

وبالتالي فإن لب الكون عند شوبنهاور يكون لازمانيًا، ولاعقلانيًا، واحتياجًا كونيًا، وتكون صورته هي صورة الألم. وهذا الوضع الذي تكون فيه الموجودات البشرية هو وضع مزدوج يبعث على الجنون؛ لأننا إذا بقينا مركزين انتباهنا في عالم الحياة اليومية، فإننا سوف نعاني من أحداث عنيفة محبطة، وإذا ما غيرنا انتباهنا نحو الإرادة في ذاتها؛ فإننا سوف نجعل هويتنا تكمن أساسًا في صورة المعاناة التي تملأ عالم الظواهر بالبؤس. ويبدو أنه ليس هناك مهرب من صورة مضمون المعاناة، وهذا يكون متسقًا مع قول شوبنهاور: «إن كل حياة هي معاناة»(9).

(7) ***WWR*** (I), §63, p. 352, ***HK*** 454, ***ZA*** 438.
لقد قدم شوبنهاور هذا الحكم على أساس من القيم الأخلاقية المسيحية التقليدية. فإذا أراد المرء أن يتخلى عن هذه القيم- مثلما فعل نيتشه- فإنه لن يترتب على ذلك إذن النتيجة التي تقول بأن الموجودات البشرية لها قيمة متدنية.

(8) ***WWR*** (II), Chapter XLVIII, "On the Doctrine of the Denial of the Will-to-Live, p. 604, ***HK*** 421, ***ZA*** 707.

(9) ***WWR*** (1), Book IV, §56. p. 310, ***HK*** 401, ***ZA*** 389.

إن القول بأن «كل حياة هي معاناة» هو قول يلمح إلى تشابه مع الحقيقة الأولى من الحقائق الأربعة السامية للبوذية، وبما أن شوبنهاور يؤمن بأن البوذية لها الصدارة على الديانات العالمية الأخرى؛ فإنه من المفيد أن نعرِّف بعضًا من المظاهر البوذية الأساسية في تفسير شوبنهاور للعالم[10]. ولكي نوفق بين الموقفين؛ فإننا يمكن نركز انتباهنا في **الحقائق السامية الأربع** التي تعد من العقائد الأساسية في الديانة البوذية. إن الحقيقة السامية الأولى يتم ترجمتها غالبًا على أنها تقول أو تتضمن القول بأن الحياة هي معاناة، مع التسليم بالقول بأن هناك مرضًا روحيًّا متفشيًا. كما أن البوذيين يؤمنون- كما يتحدد ذلك من خلال الحقيقة السامية الثانية- بأن تلك المعاناة تحدث بسبب الرغبة؛ وبالتناظر مع تقييم شوبنهاور لوضعنا الوجودي، فإن الحقيقة الثالثة تمدنا بقرار يتعلق بإذا ما كان أم لم يكن مرضنا الروحي مميتًا؛ أما الحقيقة الرابعة فهي بمثابة وصفة طبية من أجل حياة أفضل صحةً. وهذه الحقائق الأربعة يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1 - إن الحياة **كما نعيشها بشكل اعتيادي** تكون محبطة وغير مشبعة.

2 - هناك سبب لعدم الإشباع هذا، الذي يعد من أبرز صوره التي تتمثل في أشكال السعي بقوة (أي في التشبث القوي بالأشياء، محاولين «التمسك بها» بشكل مبالغ فيه).

3 - وإذا ما تم اختزال كثافة هذه المساعي القوية، فإن الحياة اليومية سوف تصبح أقل إحباطًا وأكثر سلامًا.

4 - وهناك منهج لتقليل كثافة هذه المساعي، وجزء مهم منه يتضمن إدراك أن كل شيء جزئي أو حالة جزئية مصيره الفناء، وكل شيء يتغير. وبناءً على إدراك هذا التقلب المستمر في حال العالم؛ فإن التشبث بالأشياء كما لو كانت دائمة يصبح أقل أهمية وجاذبية.

وإذا ما تأملنا أهمية القول بأن «كل حياة هي معاناة» في المذهب الشوبنهاوري والبوذي، فإنه سوف تبزغ أيضًا بعض الاختلافات المهمة بين كلا الرؤيتين. فشوبنهاور على قناعة بأن متع الحياة لها قيمة ضئيلة نسبيًا، مؤكدًا على أن القطبين اللذين تتأرجح بينهما الحياة هما السأم والألم: سواء شعرنا بالإشباع لفترة قصيرة وسرعان ما استولى علينا الملل بعد

(10) ***WWR*** (1), chapter XVII "On Man's Need for Metaphysics", p. 169, ***HK*** 371, ***ZA*** 197.

ذلك، أو استغرقنا في السعي نحو الحصول على هدف ما، وعانينا من نقص ما حصلنا عليه. وفي أثناء تلك العملية، فإننا نموت، نموت بطريقة تراچيدية وهزلية. وحيث إن شوبنهاور يؤمن بأنه- في واقع الأمر- لا يرغب أي امرئ في الموت، فإننا بذلك نؤثر أن نرتد إلى أتون الرغبة كي يتجنب تحطم السفينة. وبالتالي فإن الحياة الإنسانية تجسد رابطة ثلاثية من السأم والألم والموت، تستدعي الهروب من الثلاثة جميعًا.

إن موقف البوذية التقليدية إزاء عالم الحياة اليومية يشبه موقف شوبنهاور، وإن كان بشكل أقل حدةً. ونحن يمكن أن نرى هذا من خلال تأمل الحقيقة السامية الأولى:

إن أولئك الرهبان هم الحقيقة السامية التي تعلو على الحياة المليئة بالألم [dukkha]: فالميلاد مؤلم، والشيخوخة مؤلمة، والموت مؤلم. إن الحزن والنواح والألم والأسى واليأس، كلها أحوال أليمة. والارتباط بما هو غير محبب، وهو الانفصال عن المحبوب، يعد أيضًا أليمًا. وعدم حصول المرء على ما يريده، يعد أيضًا حالًا أليمًا. وقصارى القول إن هذه المجموعة الخمسة العتيقة المؤسسة على الإدراك تعد أليمة[11].

إن كلمة dukkha المستمدة من لغة الأسفار البوذية المقدسة Pali تعني بالضبط «مؤلم»، وهي تقابل كلمة sukha التي تعني «سكر» أو «حلو». وهذا يكشف عن التأمل الأكثر ميتافيزيقية الذي يرى أنه مهما يكون الألم dukkha، فإنه يمكن أن يحول مذاق المزيج الحلو إلى مذاق مر أو حمضي. فمهما يكن الألم، فإنه يميل إلى إفساد الحياة كما تفسد الديدان الفاكهة الطازجة. إن الحياة في مجملها ليست معاناة، ولكن الحياة كما نعيشها بشكل معتاد تنطوي على مقاطع مليئة بالمرارة أو بمذاق حمضي. وكما تذكرنا الحقيقة السامية الأولى، فإن هذا يحدث بالضبط عندما نفتقد من نحبهم أو عندما نكون محبطين، أو عندما نرى بوجه عام أن المعاني التي أرسيناها في العالم- من قبيل: عائلاتنا وعلاقاتنا الاجتماعية وإنجازاتنا المهنية، وما إلى ذلك- تبدأ في التغير من حيث أهميتها، وتتلاشى. إن هذه الخبرات الأليمة يمكن أن تشبه «نزوات السعي في الحياة» كما يقول نيتشه[12]، وتنصحنا البوذية بشدة ألا نسمح لهذه النزوات بأن تفسد حياتنا الروحية. ويصبح حال المرء أكثر مرارة بتقدم العمر مثلما تكون الفاكهة الرديئة، ولكن البوذية تؤمن بأن هناك طريقةً للإبقاء على رؤية طازجة وسليمة للعالم.

(11) أي أن العقل المريد ذاته، في مكوناته الخمسة، يكون أليمًا.

(12) ***Thus Spoke Zarathustra***, Book II, "On the Rabble".

إن الوصفة الأساسية للبوذية تشبه أيضًا تلك الوصفة التي تقدمها الرواقية الرومانية: فنحن ينبغي أن نرى الأشياء على النحو الذي تكون عليه، وأن نتجنب المواقف من الأشياء التي تكون غير متوافقة مع طبيعتها. والراهب البوذي ينصحنا بأن ننظر بعين الاعتبار إلى الكيفية التي تكون بها كل الأشياء التي تحدث في عالم الحياة اليومية موضوعات زائلة، وبأن ندرك أننا حينما نعتقد أن هذه الأشياء دائمة، فإننا نرتبط بالعالم بصورة مشوهة وغير مستنيرة تفضي حتمًا إلى المعاناة. أما إدراكنا أن الأشياء العادية التي تحيط بنا هي أشياء زائلة، فهو الخطوة الأولى نحو الاستنارة البوذية.

هذه التأملات تكشف عن الاتجاه الفلسفي البوذي الذي يتبنى بوضوح تام موقفًا شكيًا إزاء أي شيء يقدم نفسه باعتباره دائمًا. وحينما يتطرق هذا الاتجاه إلى المجال للفلسفي، فإنه يصبح اتجاهًا شكيًا إزاء الكيانات الخالدة من قبيل المثل الأفلاطونية Pla-tonic Ideas، والجواهر التي لا تتغير، والحالات التي تشكل في معناها الجوهر الثابت للواقع. إن هذا يُظهِر لنا اختلافًا حاسمًا بين البوذية وفكر الأوبانيشاد؛ حيث إن هذا الفكر الأخير يسلم بوجود جوهر للكون خالد لا يتغير ومطلق. أما العالم البوذي فهو أشبه برياح تهب باستمرار، ودخان يدور كالدوامة، ونار تحترق، ولا أكثر من ذلك.

إن تسليم فكر الأوبانيشاد بجوهر لا يتغير، لم يقنع بوذا، وأفضت به إلى معارضة تمارين اليوجا التنسكية كوسيلة للاستنارة. وهو من خلال جهوده الخاصة لكي يصل إلى أقصى درجات الوعي، يدرك أن التطلع إلى بلوغ أساس لا يتغير بناءً على بعد متعال، كان مجرد محاولة أخرى للإمساك بشيء ما راسخ ويُعتمد عليه، في الوقت الذي يكون الإمساك نفسه مشكلة. ولكي يصبح على استنارة، فإنه يدرك أن المرء يجب أن يدع كل الأشياء تذهب.

وفي فكر الأوبانيشاد، فإننا نرى نفس نمط الإدراك الأخروي الذي نجده في الأفلاطونية، والذي يكون متأصلًا من خلال تفسير لعالم الحياة اليومية باعتباره صيرورة مستمرة، ويكون بمثابة جهد مرتبط لإدراك بُعد لازماني ولامكاني يكفل حقيقة ثابتة. وبدلًا عن ذلك، فإن البوذية تسلم بأنه لا شيء يكون دائمًا على نحو غير مشروط، سواء في عالم الحياة اليومية أو في أي عالم آخر. وهذا يجلب تجربة الزمان إلى الصدارة، حيث إن الزمان هو محطم الأشياء الزائلة ويعد عنصرًا لا مهرب منه في التجربة الإنسانية، الخارجية منها والباطنية.

إن انجذاب شوبنهاور للبوذية هو أمر واضح بجلاء في كثير من الفقرات التي يكتبها ننها. وهو في أغلب هذه الفقرات يكون منجذبًا لتصورها عن الاستنارة (أو النيرڤانا Nir-vana)، ولما ينظر إليه باعتباره يمثل المثالية الفلسفية البوذية. وفيما يتعلق بهذه الأخيرة، فإنه يحتفي بالبوذية جنبًا إلى جنب مع البراهمية Brahmanism والمسيحية، باعتبارها جميعًا تعبر عن موقف إزاء عالم الحياة اليومية، ينظر إلى هذا العالم باعتباره أشبه بحلم، لا باعتباره حاضرًا ثابتًا غير مشروط. وبالنسبة لشوبنهاور، فإن من دواعي سروره أن هذا يتوافق مع موقف كانط الذي يرى أن كل تجربة إنسانية تكون مشروطة بمبدأ العلة الكافية؛ ومن ثم يكون ذا خاصية ذاتية ونسبية. وغالبًا ما يقارن شوبنهاور البوذية والبراهمية والمسيحية- التي يشير إليها بحماس باعتبارها ديانات «تشاؤمية»- باليهودية والإسلام والديانات التي تؤمن بتعدد الآلهة، وهي الديانات التي يفسرها باعتبارها أكثر ارتباطًا بالواقع وتعد بطريقة غير مقبولة ديانات «تفاؤلية»[13]. وفي هذه السياقات من المقارنة، فإنه لا يركز على البوذية على وجه الحصر، ولكنه يتناولها بالتأييد في إطار ارتباطها بالديانات التشاؤمية.

والأكثر وضوحًا من ذلك يبدو في المواضع التي يتناول فيها شوبنهاور الاستنارة البوذية، أو النيرڤانا، لأن هذه المواضع تعكس الاهتمام الفلسفي الزائد بالكشف عن حالة من الوعي مستقلة عن مبدأ العلة الكافية. فالبنسبة للحظة الحاضرة، يمكننا أن نلاحظ أن شوبنهاور يصف باستحسان الاستنارة البوذية باعتبارها لا تقرر أية حقائق خالدة مؤكدة، وإنما باعتبارها تنطوي فحسب على مجرد تحرر من المعاناة. كما أنه يؤمن بأنها تتوافق مع تصوره عن إنكار الإرادة.

إنه [أي موضوع الاستنارة الشوبنهاوري] يهب تلقائيًا الوجود الذي نكون على معرفة به: فإن ما يأتيه بخلاف ذلك إنما هو عدم في أعيننا. وهذا يرجع إلى أن وجودنا- فيما يتعلق بذلك التصور الآخر، إنما هو عدم. إن الإيمان البوذي يستدعي هذه النيرڤانا، أي أنه يعبر عن هذا الانقطاع [مع عالم الحياة اليومية][14].

---

(13) بالنسبة لشوبنهاور، فإن "الواقعية" و "التفاؤلية" هما مصطلحان مذمومان. ورؤيته هذه تكمن بشكل أعمق في توجهه نحو المثالية والنزعة التشاؤمية.

(14) ***WWR*** (I), Chapter XLI "On Death and its Relation to the Indestructibility of Our Inner Nature," p. 508, ***HK*** 308, ***ZA*** 596.

... إن معاناة الأفراد المتواصلة وموتهم هي أمر مؤكد في الحياة، سوف يسعى الفرد فيها إلى أن ينتزع نفسه من جذع النوع البشري وأن يتخلى عن وجوده فيها. ومهما يكن من الحال الذي سوف يصبح عليه المرء، فإننا لا يكون لدينا في حقيقة الأمر أية تصورات، ولا أية معطيات لتلك التصورات. فنحن فقط يمكن أن نصف تلك الحال باعتبارها تلك التي تكون متحررة من إرادة الحياة أو غير متحررة منها. والبوذية تصف هذه الحالة المتحررة من إرادة الحياة **بالنيرفانا**(15).

يؤكد شوبنهاور على المعاناة التامة لعالم الحياة اليومية بدرجة أكبر مما نجده في البوذية، ولكن اتجاه كل منهما متماثل: فكلاهما يؤمن بأن عالم الحياة اليومية لا غناء فيه تمامًا، وكلاهما يتفق على أن الرغبة تسبب المعاناة، وكلاهما يقدم لنا وصفة إرشادية مفادها أننا يمكن أن نخفف من معاناتنا بأن نقلل من رغبتنا. ومع ذلك، فإن شوبنهاور- على غرار البراهمية- يسلم أحيانًا بحقيقة ذات بعد أسمى تكمن وراء المشاهد الدنيوية. وهو في أحيان أخرى لا يتخذ تلك الخطوة المتعالية، ويفهم الاستنارة على نحو أكثر بساطة وبطريقة بوذية باعتبارها اتجاهًا منفصلًا يمكن أن نتبناه داخل عالم الحياة اليومية، أي اتجاهًا لا يتطلب حالة فائقة من الوعي لكي نخفف من معاناتنا. فلدى شوبنهاور ميتافيزيقا أوبانيشادية تساوي بين الجوانب الخارجية والباطنية للحقيقة، وهو يذيل ذلك بتصور بوذي عن الاستنارة، بحيث تبدو غاية حالة الاستنارة عنده بطريقة سلبية خالصة. وهذا الربط بين البراهمية والبوذية يخلق بعض التوترات داخل رؤيته، سوف نكشف عنه فيما بعد.

إن الفصول العديدة التالية تصف أساليب شوبنهاور المتنوعة للخلاص، التي تهدف ابتداءً إلى تلك الأساليب التي تقف في المنتصف بين عالم الحياة اليومية المليء بالمعاناة وما يصفه في النهاية باعتباره نيرڤانا، أي باعتباره انطفاءً لإرادة الحياة. والفكرة الرئيسة هنا مفادها أنه طالما كان مبدأ العلة الكافية يقسم الشيء في ذاته من حيث هو إرادة إلى أجزاء متصارعة تعتدي بعضها على بعض وتتغذى عليه، فإن المعاناة سوف تتلاشى عندما نستطيع أن نقلل الإحساس بالكثرة التي يصنعها مبدأ العلة الكافية. إن مبدأ العلة الكافية يقدم الكثرة من خلال المكان والزمان والعلية؛ ومن ثم ستكون هناك معاناة أقل في إطار

(15) ***WWR*** (II), Chapter XLIV "The Metaphysics of Sexual Love," p. 560, ***HK*** 374, ***ZA*** 656.

التوجه اللازماني اللامكاني نحو العالم، ومعاناة أقل إذا ما قاومنا تفسير العالم بطريقة علمية من حيث العلة والمعلول.

إن الهدف الرحيم لتقليل المعاناة يدور حول المبدأ القائل بأنه كلما كانت تجربة المرء منطوية على قدر كبير من الكثرة، كان هناك قدر كبير من الصراع والمعاناة. فكلما قلَّت الكثرة؛ أدى هذا بالتالي إلى قلة المعاناة. إن التحليل يصنع الكثرة، بينما التركيب يخفف منها؛ والتعارض يخلق التوتر، بينما التوافق يزيله؛ والفردية تؤدي إلى الذاتية والأنانية، بينما التفكير الكلي يؤدي إلى إحساس بالشخصية أكثرة قدرة على الاحتضان الاجتماعي والوعي الأخلاقي.

إن مسعى شوبنهاور في استبعاد التعارض بين الأفراد- وهو مسعى واضح في تصوره للأخلاق- مألوف لدى كثير من مفكري هذا العصر، بمن فيهم كانط والفلاسفة المثاليين من أمثال فيشته Fichte وشيلنج Schelling وهيجل. وقد تجلى هذا المسعى لدى هذا الأخير في منطقه الجدلي في «الوضع القائم وضده والتصالح بينهما»، مستخدمًا في ذلك فعل الوعي الذاتي باعتباره نموذجًا. ففي التركيب الجدلي للأضداد، يتم تجاوز الاختلافات بين الأفراد، ويتم حل تعارضهم من خلال اندماج أكثر تعقيدًا لمفردات العناصر المتعارضة. وسوف نكشف عن هذا التقابل بين شوبنهاور والمثالية الألمانية في الفصل الثاني عشر.

إن شوبنهاور- الذي كان متأثرًا بقوة كبيرة ومحافِظة بأسلوب كانط في التفلسف- يستعمل منطقًا أرسطيًا أكثر تقليدية، يتحقق بواسطته التصالح بين الأضداد من خلال تجاهل الاختلافات العارضة بين الأشياء من أجل الكشف عن جوهر مشترك. ونتيجة لذلك، فإننا نراه عادة باعتباره يهدف إلى أفكار كلية منفصلة عن الإطار المكاني الزماني الذي يوجد فيه الأفراد. وهو يسعى إلى هذا الانفصال لأنه يرى عالم الحياة اليومية باعتباره وهم كابوسي نخلقه من خلال نشاطنا المعرفي.

وبالتالي فإن شوبنهاور يحدد ثلاثة أساليب مختلفة لتقليل الإحساس بالكثرة في تجربتنا اليومية، أعني: الوعي الجمالي، والوعي الأخلاقي، والوعي الزهدي. ولكل أسلوب من هذه الأساليب موضوعه الجدير بالاهتمام، وكل منها يؤهلنا للتخلص من المعاناة إلى مدى مختلف. إن الوعي الجمالي يهدف إلى بلوغ مُثُل أفلاطونية لازمانية.

والوعي الأخلاقي يؤكد على المبادئ العامة اللازمانية المتعلقة بطبائع الناس ويكشف عن الفعل الفردي للإرادة التي تعبر عن نفسها باعتبارها مجمل الإنسانية ككل. أما الوعي الزهدي فهو يتمركز حول «إنكار الإرادة» ويؤدي إلى صعوبة في وصف أسلوب الوعي الذي يحقق الخلاص[16]. وسوف نتناول الآن كلًّا من هذه الأساليب الثلاثة من الوعي على التوالي.

(16) لقد صاغ أيضًا سيرين كيركيجارد Søren KierKegard رؤيته بالرجوع إلى المواقف الجمالية والأخلاقية والدينية، وهو بالمثل يضع الموقف الأخلاقي في بؤرة الضوء. غير أن إيضاحات كل من كيركيجارد وشوبنهاور لهذه السلسلة الثلاثية تختلف بشكل حاد؛ حيث إن كيركيجارد ينظر إلى كل موقف باعتباره متصارعًا مع الآخر، بينما ينظر شوبنهاور إليها باعتبارها تشترك معًا في التوجه نحو نفس الهدف في الخلاص.

قراءات أخرى:

Dauer Dorothy, ***Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*** (Berrne: Lang, 1969).

Janaway, Christopher [ed.], ***The Cambridge Companion to Schopenhauer*** (Cambridge, Cambridge University Press, 1999).

Sedar, Jean W, ***India in the Mind of Germany: Schelling, Schopenhauer , and their Times*** (Washington, DC: University Press of America, 1982).

الفصل الثامن

السكينة (1): الجلال والعبقرية والخبرة الجمالية

1 - المُثُل الأفلاطونية والخبرة الجمالية

لكي نخفف من إحباط الرغبة المتواصلة، فإن شوبنهاور ينصحنا بأن نغير اتجاهنا المعتاد إزاء الحياة اليومية. وبما أنه يؤمن بأن الرغبة هي السبب الرئيس للمعاناة، وبأن الفردية لا تعضد فحسب الرغبة، وإنما تؤدي أيضًا إلى تضارب الرغبة مع غيرها من الرغبات التي تملأ الفرد؛ فإنه يبحث عن طرائق لتفسير العالم أقل فردية وأكثر عمومية. ومفاد رؤيته أن المنظور الأكثر عمومية سوف يخفف عنا حالات التدافع والشد والجذب والتضارب والإشباع العابر الذي هو سمة الحياة اليومية.

ولعلنا نتذكر أنه في ميتافيزيقا الإرادة عند شوبنهاور، يكون الشيء في ذاته باعتباره إرادةً متجسدًا من خلال مبدأ العلة الكافية (أي أنه يكون متجسدًا من خلالنا كأفراد) في سلسلة من المُثُل الأفلاطونية العامة، ويتجسد (مرة أخرى من خلالنا) في سلسلة من الموضوعات المكانية الزمانية. وحيث إننا نهدف إلى قدر أكبر من العمومية والسكينة؛ فإن الخطوة الأولى في التحرر من تفسيرنا المعتاد للعالم المكاني الزماني، تجلبنا بالتالي إلى مستوى المُثُل الأفلاطونية. فهذه المثل الأفلاطونية عند شوبنهاور هي بمثابة الموضوعات الأولية للخبرة الجمالية، وهو يؤمن بأن تأملنا يمدنا بمقياس للتحرر من طبيعة التوجه الأناني المتشبث بالحياة المعتادة.

إن هذا التحول عن عالم الموضوعات المكانية الزمانية نحو مجال المُثُل الأفلاطونية، يحدث داخل إطار تصورنا لبناء العالم. وكما لاحظنا في مناقشتنا من قبل، فإن المُثُل الأفلاطونية لا يمكن أن توجد بشكل مستقل عن الوعي فيما يرى شوبنهاور: ذلك أن مبدأ العلة الكافية له جذر عام وسلسلة من الصياغات المخصوصة، وهو عندما يشرع

في مهمته يعمل على خلق مستويين من الموضوعات تناظر على التوالي جذره وصياغاته الرباعية. ففي مستوى مبدأ العلة الكافية، نجد أن التمييز العام بين الذات والموضوع يستدعي وجود مستوى من الموضوعات العامة، أي من المُثُل الأفلاطونية، إذ تُنتج الصياغات الرباعية لمبدأ العلة الكافية موضوعات مكانية زمانية. وحيث إن مبدأ العلة الكافية يعتمد على حضورنا؛ فإنه لن يكون هناك أي وجود لمبدأ العلة الكافية في حالة غيابنا؛ ومن ثم لن يكون هناك وجود لأية مُثُل أفلاطونية.

على الرغم من أن مبدأ العلة الكافية في تطبيقه الرباعي المحدد يخلق حالة عنيفة من الأمور الدنيوية، فإن الجذر الأقل فردية لمبدأ العلة الكافية حينما يُنظَر إليه منعزلًا، فإنه يفتح مستوى من الوعي يكون فيه الاختلاف والتضارب- جنبًا إلى جنب مع دلالة المكان والزمان- أقل بشكل ملحوظ. إن المُثُل الأفلاطونية تكون مستقلة عن عالم الحياة اليومية الذي تحدث داخله المعاناة، وبذلك فإن تأمل هذه المُثُل يؤدي إلى حالة السكينة والارتياح.

وكمبدأ عام، فإن شوبنهاور يفترض أن خاصية وعينا تعكس خاصية الموضوعات التي نتأملها. وأحدها هي الموضوعات التي يأكلها المرء، إن جاز التعبير. فإذا انكببنا على الموضوعات المتناهية، فإن وعينا يتخذ عندئذ خاصية متناهية بوضوح؛ وإذا ما تأملنا موضوعات لامتناهية، فإن اللانهائية إذن سوف تسود وعينا؛ وإذا ما تأملنا الموضوعات الكلية، فإن تفكيرنا عندئذ سوف يكون أكثر كلية؛ وإذا ما استحوذت الموضوعات العنيفة على انتباهنا، فإننا سوف نصبح أكثر عدوانية أو اتخاذًا لمواقف دفاعية، وهكذا. وبالتالي فإن شوبنهاور يعتقد أننا إذا ما اعتدنا تأمل المُثُل الأفلاطونية، فإن رؤيتنا سوف تصبح أكثر كليةً؛ ومن ثم أكثر تحررًا من الرغبات اليومية وما تسببه من معاناة.

وربما يبدو غريبًا أن شوبنهاور يربط الخبرة الجمالية بالإدراك الحسي للمثل الأفلاطونية، حيث إن أفلاطون ينتقد بقوة الفن والفنانيين [في اعتمادهم على الإدراك الحسي]*. ومع ذلك، فإن اهتمام أفلاطون بالأمور الدنيوية يكون بتنمية القيادة السياسية العقلانية، بدلًا من التحرر من المعاناة. وهو فلسفته في الحياة يرى أن الفنانين ليسوا على صلة بالنماذج الخالدة للأشياء، التي تقوم فحسب بدور الصور المحاكية التي تقدم لنا

* ما بين الأقواس عبارة شارحة من وضعنا (المترجم).

نسخًا مصوَّرة للأفعال والموضوعات الفيزيقية. فالصورة ثنائية الأبعاد لسمكة ما، إنما تمثل عنده الحقيقة اللازمانية «لكونها سمكة»، على نحو أكثر اصطناعًا مما تكون عليه الصورة ثلاثية الأبعاد للسمكة الحية. أما القائد الذي لا يعلم عن الحرب إلا من خلال مشاهدته للأفلام والذهاب إلى المسرح، فإنه لا يُقَارن بالشخص الذي يفهم شراستها بالمخاطرة بحياته في صراع حقيقي معها*. وحيث إن التمثلات الفنية تمدنا بمعرفة أقل مما تمدنا به الكيانات الواقعية التي تحاول هذه التمثلات أن تصورها؛ فإن أفلاطون يؤمن بأن انجذابنا نحو هذه الصور إنما هو مقياس أساسي لجهلنا.

إن ما لا يقدره أفلاطون، بينما يقدره شوبنهاور، هو أن الفنانين لا ينسخون أساسًا الأشياء أو يقلدونها، سواء بطريقة ميكانيكية كما تفعل الكاميرا، أو بطريقة تظاهرية فحسب مثلما يفعل الأطفال في اللعب أو المحاكاة التمثيلية. فهم غالبًا ما يفسرون أو يقدمون نماذجَ للموضوعات التي يحاكونها، تمامًا مثلما أن النحات اليونانيين الكلاسيكيين قد قدموا نماذجَ للجسم البشري في تماثيلهم المتقنة في نسب أجزائها ونوعها الجنسي. كذلك فإنه في فن التصوير التقليدي، لا ينسخ فحسب الفنانون الوجه البشري، وإنما يهدفون إلى جعل الطبيعة الباطنية للشخصية مرئية من خلال تصوير نموذجي لصورته البدنية. فشوبنهاور يقدر قيمة إعادة التفسيرات التخيلية التي ينطوي عليها إبداع الفنانين، إذ يرى أن الإبداع الفني إنما يكون في المقام الأول تخيلًا لصور مثالية للأشياء. فهو يرى أن إعادة التفسير الفني للأشياء يمكنه (رغم أنه لا يلزمه) أن يقدم ماهية الأشياء على نحو أكثر وضوحًا مما تكون عليه حالة ما عادية غفل.

إن كلمة الجميل «aesthetic» مستمدة من الكلمة اليونانية «aistheta» التي تعني «الأشياء الجزئية المحسوسة» أو «الموضوعات المدركة حسيًا»، وهناك صلة إيتمولوچية etymological بين ما هو جمالي وما يُدرَك في الخبرة الحسية. فالمُثُل الأفلاطونية عند شوبنهاور ليست نتاجًا لتجريد حرفي وآلي؛ فهي تظهر مباشرةً وعلى الفور وبطريقة تخيلية وجمالية داخل خبرتنا الجمالية:

> *إننا لا نسمح للفكر المجرد أو التصورات العقلانية أن تسيطر على وعينا. وبدلًا من ذلك، فإننا نُسلِم قدرتنا الذهنية كاملةً للإدراك الحسي، بحيث نكون مستغرقين في*

* لعل المؤلف هنا يشير إلى النوع العملاق من الأسماك الذي سبق أن نوهت إليه في بعض كتاباتي المؤخرة التي تناولت خبرة الصيد (المترجم).

الإدراك الحسي ونتيح لوعينا بكليته أن يمتلئ بالتأمل الخالص للموضوع الطبيعي الذي يكون حاضرًا بالفعل، سواء كان مشهدًا طبيعيًا أو شجرة أو صخرة أو مبنى أو أي شيء آخر. وإذا استخدمنا أسلوبًا من الكلام المحمَّل بأصل ألماني، فإنه يمكن القول بأننا نفقد أنفسنا تمامًا في الموضوع، أعني أننا ننسى فرديتنا وإرادتنا، ونبقى فقط باعتبارنا ذاتًا خالصة، أي كمرآة صافية للموضوع. إن الأمر يبدو هنا كما لو أن الموضوع كان موجودًا بذاته، بدون وجود أي شخص يدركه، في حين أن المرء لا يمكن أن يفصل الشخص المدرك عن الموضوع المدرَك. فكلاهما بالأحرى قد أصبح شيئًا واحدًا، حيث إن الوعي برمته يكون ممتلئًا تمامًا ومأخوذًا بصورة حسية مفردة... وبالتالي فإن ما يكون معروفًا لم يَعُد هو الشيء المفرد في حد ذاته، وإنما هو بالأحرى المثال، الصورة الخالدة، أي التجسد الموضوعي للإرادة كما يتجلى في هذا المستوى. ففي هذا الإدراك الحسي لم تعُد الذات تُفهَم باعتبارها الفرد، حيث إن الفرد قد فقد عندئذ ذاته في هذا الإدراك، وأصبح بدلًا من ذلك ذاتًا عارفة **خالصة** من الألم ومن الإرادة... وإذن فإنه في مثل هذا التأمل يصبح الشيء المفرد دفعةً واحدة **مثالا** لنوعه، ويصبح الفرد العارف ذاتًا عارفة خالصة. فالفرد بما هو كذلك يعرف فقط الأشياء الفردية؛ أما **الذات العارفة الخالصة** تعرف فقط المُثُل*[1].*

وهنا نجد أن شوبنهاور يصف أسلوبًا من الوعي لا نعتد فيه بإرادتنا الفردية، وننظر إلى أنفسنا باعتبارنا «ذاتًا خالصة». وحينا يصف هذه الذات، فإننا نشعر بأننا «لم نعد أفرادًا»، حيث إننا نصبح «ذاتًا عارفة خالصة لازمانية متحررة من الإرادة والألم». والحقيقة أن

* الكلمة الألمانية المقصودة هنا هي einfühlung التي تعني "التشاعر"، بمعنى استغراق المتأمل في الموضوع الجمالي بحيث يستغرق فيه تمامًا، وبحيث ينتقل الشعور- بل الإحساسات اللمسية والعضلية- من الموضوع إلى الذات. (المترجم)

(1) ***WWR*** (I), Book III, §34, p. 178-9, ***HK*** 23, ***ZA*** 232.

إن التركيز على الموضوع في ذاته لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى وعي عام، وإنما يمكن بدلًا من ذلك أن يجعلنا نستغرق بشكل أكبر على الدوام فيما يشبه أسلوب عقيدة الزن Zen، أو في المنحى الجمالي لدى كيركيجارد. فالوعي العام لا ينتج من ملازمة الموضوع ذاته "كما يوجد هنا والآن" in its thisness أو كما يوجد في حضوره الحسي المباشر. ويبدو أن شوبنهاور لم يدرك ذلك، وربما كان منقادًا في عجالة بتلك النظرية الميتافيزيقية وبالاهتمام الوجودي في التحرر من المعاناة.

غير أننا نرى أن الملاحظة السابقة للمؤلف تجانب الصواب تمامًا، ولا تعبر عن فهم تعاطفي أمين مع فلسفة شوبنهاور الجمالية، فتأكيد شوبنهاور الدائم على أن الموضع الفردي المدرك حسيًا يرتفع من خلال الإدراك الجمالي إلى مثال نوعه، أي يصبح دلالة إنسانية عامة معبرًا عنها في حال فردية، هي حقيقة تدحض هذا القول، ومن شاء أن يطمئن إلى هذا الرأي، فليرجع إلى ترجمتنا لكتاب شوبنهاور الرئيس "العالم إرادةً وتمثلا". (المترجم).

إمكانية الاقتراب من الخبرة بمثل هذه الحالة الذهنية المتحررة من الإرادة والزمان في مجال الحياة الواقعية، إنما هي سمة أساسية في مجمل فلسفة شوبنهاور.

ومن الإنصاف أيضًا القول بأن شوبنهاور يصف تلك الحالة الجمالية الترانسندنتالية [المتعالية] بكلمات مبالغ فيها؛ لأننا إذا ما تأملنا جماليًا شجرة- على سبيل المثال- فإنه من التناقض القول بأن خبرتنا هنا لا يكون فيها أي عنصر زماني، ويكون من المستهجن القول بأننا نصبح غير واعين تمامًا بالتفاصيل الفردية المدركة حسيًا للشجرة. فنحن بينما ندرك ماهية الشجرة، فإننا نستمر في النظر إلي الشجرة الفردية. ومن خلال **فعل الخيال الذي يقوم بالتصور المثالي** للشجرة التي لا تزال هناك أمامنا، فإننا ندرك الصورة اللازمانية التي تكون الشجرة الفردية مثالًا لها، باعتبارها صورة تسطع من خلال الشجرة الفردية في تفاصيلها التي تستغرق تمامًا انتباهنا.

إن الشجرة الفردية لا تتلاشى من مجال إدراكنا الحسي، وإنما تكون مدركة حسيًا في ضوء دلالتها الكلية، تمامًا مثلما أننا حينما ننظر إلى شخص آخر وننفذ برؤيتنا فيما وراء فردية الشخص ونبلغ ببصيرة أعمق حالة الإنسانية التي يكون الشخص مثال عليها. ونحن حينما ندرك الإنسانية تسطع من خلال الشخص، فإن الشخص الفرد لا يتلاشى. وبالمثل فإن الناس لا يتلاشون حينما ندرك حسيًا هذا الشخص أو ذاك باعتباره «الجندي» أو «العامل» أو «الشخص الهادئ» أو «الشخص الشجاع» أو «الشخص القديس»، ذلك أن الشخص هنا يحمل الخصائص العامة التي تستولي على انتباهنا[2]*.

(2) إن هذه العقلية التعميمية لها جانب مثير للاعتراض؛ لأنها يمكن أن تقودنا إلى توصيف نمطي للناس (على سبيل المثال: الشخص العنصري، والشهواني، والوطني..إلخ) وتجعلنا نتجاهل الخصائص الباطنية التي تنتج عن سماتها الفريدة المتجلية بشكل فردي. فالمرء لا يتحدث بوجه عام عن "الإيطالي" أو "الأيرلندي" أو "الأسباني" أو "الألماني" بوجه عام، وإنما يتحدث عن الأفراد الذين يبدون على نحو أكثر تعقيدًا كما يعيشون الحياة.

* من العجيب أن أغلب ما يقوله المؤلف هنا هو أيضًا ما يقوله شوبنهاور إذا ما فهمنا نصوصه في مجملها، ولكن المؤلف هنا يريد أن يقف عند كلمة هنا أو هناك في نص ما، ولا يريد أن يفهم الكلمات في سياقها من نص ما بالقياس إلى غيره؛ ومن ثم فإنه لا يفهم حق الفهم مقاصد شوبنهاور هنا. ذلك أن شوبنهاور عندما يتحدث عن التأمل الجمالي باعتباره إدراكًا للمثال الأفلاطوني، فإنه لم يكن يعني بالمثال الأفلاطوني هنا تلك الصورة المجردة المفارقة للمحسوس، وإنما كان يعني المعنى الكلي والدلالة العامة كما تتجلى من خلال هذا المحسوس؛ فالموضوع المحسوس هو مصدر تلك الدلالة، ولكن الدلالة أو الصورة الكلية أصبحت تعلو عليه؛ لأننا نكتشف أن حالته الفردية كما تجلت في مكان وزمان ما بكل تفاصيلها، هي حالة يمكن أن تتجلى في أي مكان وزمان آخر، وفي هذا يقع سر الفن ولغزه.. ويكفي في هذا الصدد أن نتذكر كلام هيجل أو هيدجر عن قطعة الحجر أو الصخر التي تفقد حضورها في الهنا والآن، لتعبر عن حقيقة الصخر التي تتبدى في التعبير عن عالم ما، كما تتجلى في معبد أو عمل معماري ما. (المترجم)

وحيث إن الفردية لا تتلاشى تمامًا في الإدراك الجمالي، فلا يمكن لأي شخص أن يصبح ذاتًا خالصة لامتجسدة، متحررة من كل ألم، أو تكون لها خبرة لازمانية. ومن الأكثر دقة القول بأنه في الخبرة الجمالية يصبح الشعور بفرديتنا وألمنا وإحساسنا بالزمان مستغرَقًا ومتلاشيًا في الخلفية، حينما نتأمل الخبرة من خلال أبعادها الأكثر عمومية. إننا ندرك المُثُل الأفلاطونية من خلال الخبرة الزمانية، ومن ثم فإن الخبرة الزمانية لا تتلاشى.

إن هذا الأسلوب من التفكير الوجودي متسق مع تفسير شوبنهاور للشيء في ذاته بوصفه إرادةً. فتمامًا مثلما أن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً لا يمكن إدراكه إلا من خلال أرَّق حجاب للزمان، كذلك فإن المُثُل الأفلاطونية لا يمكن إدراكها إلا من خلال هذا الحجاب الرقيق. إن إحالات شوبنهاور الدرامية إلى الذوات العارفة الخالصة اللازمانية والمتحررة من الإرادة هي ذوات لاواقعية، كما أن تفسيره للخبرة الجمالية يقتضي أن يبقى متسقًا مع موقفه الأساسي الذي يرى أننا يمكن أن نعرف الشيء في ذاته على نحو مطلق ومتحرر من الزمان.

حينما نلاحظ كيف يعدِّل دائمًا الحجاب الزماني الرقيق من إدراكنا للمثل الأفلاطونية، فإننا هذا يجعلنا ندرك أهمية نظرية الإدراك الحسي عند كانط في إضاءة طبيعة الخبرة الجمالية عند شوبنهاور. ولنتذكر أننا في نظرية كانط ندرك بطريقة حسية مباشرة موضوعًا له خصائص ثابتة مشتركة بين الذوات (من قبيل: الامتداد والشكل والحركة) جنبًا إلى جنب مع الخصائص المتباينة فيما بين الذوات (من قبيل: اللون والمذاق والملمس والصوت والرائحة). فنحن ندرك كلا النوعين من الخصائص في الموضوع ونميز الألوان عن الأشكال- على سبيل المثال- من خلال فعل من أفعال التخيل[3].

وعلى نحو مماثل، فإننا يمكن في حالة الإدراك الجمالي عند شوبنهاور أن نفصل بطريقة تخيلية التفاصيل الحسية لموضوع ما غير جوهري وعابر عن الماهية العامة التي

---

(3) إن الأحكام الخالصة عند كانط المتعلقة بالجمال تتضمن السعي فقط إلى بلوغ خصائص زمانية مكانية للموضوع، من أجل تأمل شكل الموضوع على نحو مستقل عن الخصائص الحسية التي تتباين من شخص لآخر (على سبيل المثال: ألوان الموضوعات ومذاقها وروائحها وخصائصها الصوتية وملمسها). وبالمثل فإن شوبنهاور يشير إلى الإدراك الجمالي لموضوع ما باعتباره تأملًا لموضوع ما "دون غرض"، ويردد صدى تفسير كانط للإدراك الجمالي للخالص باعتباره إدراكًا "لغائية من دون غاية محددة" (Zweckmäss-gkeit ohne zweck) كما تتجلى في موضوع ما. أنظر: purposiveness without purpose (***WWR*** (II), chapter XXXI, "On Genius. p. 377, ***HK*** 139, ***ZA*** 446).

تسطع من خلال الموضوع الفردي. وهذا يشبه تمامًا الكيفية التي يصف بها شوبنهاور الخبرة بالنغمات الخالصة:

> *بسبب ترددات هذه النغمات بحسب مادتها الخاصة، فإنه ليست هناك آلة موسيقية لا يمكن أن تضيف مكونًا إضافيًا دخيلًا على الصوت النغمي الخالص، الذي يتألف فحسب من الترددات الصوتية في الهواء... فهذا يضيف صوت مصاحب يصبح من خلاله كل صوت خالص متميزًا بوصفه صورة أصلية، سواء كان هذا الصوت الإضافي مستمدًا من المثيولا أو الفلوت على سبيل المثال. وكلما كان هذا الخليط الصوتي أقل حضورًا، كان النغم أكثر نقاءً*(4).

إن شوبنهاور يتحدث عادةً كما لو أنه يمكن للمثل الأفلاطونية أن تحدث في خبرتنا بنقائها الخالص، ولكن الخبرة الجمالية تتشكل بدقة على غرار المثال السابق للآلة الموسيقية (أي من خلالنا كما نكون في الزمان) التي تهدف إلى عزف صوت خالص (أي تهدف إلى أن ندرك المثال الأفلاطوني باعتباره لازمانيًا). إن حضور الآلة الموسيقية يؤثر حتمًا على خاصية النغم المعزوف، رغم أننا في فعل من أفعال التخيل والتصور للمثال، يمكننا أن ندرك الخاصية الخالصة للنغم من الخلال الصوت المحدد للآلة الموسيقية. وهذا يعني أن الخبرة الجمالية يمكن أن تخفف من المعاناة إلى حد ما، وربما إلى حد كبير؛ ولكن بما أن هذه الخبرة لها بعد زماني، فإن شيئًا من الرغبة الضئيلة سوف تبقى داخل الخبرة. وبسبب حضور الزمان، فإن كل مثال على فهم الخصائص الكلية- سواء كان جماليًا أو غير ذلك- سوف ينطوي على رغبات من نوع ما.

على الرغم من أننا عندما نتصور ذلك بالتوازي مع إدراك الشيء في ذاته بوصفه إرادةً، فإن الخبرة الجمالية بالمُثُل الأفلاطونية تنطوي على عنصر زماني ضروري يفسح مجالًا كبيرًا لتخفيف المعاناة. ولنتأمل موقفًا يعاني فيه المرء من خيب مسعاه. فإن تعرف المرء على نفسه باعتباره مجرد واحد من الكثيرين في الجماعة الكلية لأولئك الذين لم يحالفهم النجاح، هو أمر يمكن يكون له تأثير كبير على تخفيف حدة الإحباط الذي يعاني منه المرء. فهنا يشعر المرء بحالة من التشارك في العزاء مع غيره من ملايين البشر الذين كان لهم نفس القدر من المعاناة. وبتبني هذا الموقف الأكثر عمومية، فإن التفاصيل غير

(4) ***PP*** (II), "Ideas Concerning the Intellect Generally and in all Respects", §49, p. 64, ***ZA*** 74.

الجوهرية الخاصة بالمرء تتراجع إلى الخلفية.

وقصارى القول أننا إذا نظرنا إلى أي موقف محبط باعتباره مجرد مثال على نمط لحالة ما، وركزنا انتباهنا على وجه الحصر تقريبًا في النمط ذاته منفصلًا عن موضوعاته وأغراضه الجزئية؛ فإن المعاناة سوف تتلاشى. ومن خلال هذا المسلك في إعادة التفسير، يتحول العالم إلى مسرح كبير، ويصبح المرء ممثلًا لدور في مسرحية كونية، عارفًا بأن الآخرين قد مثلوا دوره من قبل، وأن الآخرين سوف يمثلون دوره من جديد، في نوع من العَود الأبدي. إن شوبنهاور يؤمن بأننا يمكن أن نجد شيئًا جوهريًا من السلوى من خلال تبني هذه الرؤية الجمالية والنظرية الأقل أنانية والأكثر كونية وانعزالًا عن وقائع الحياة الجزئية؛ وهو يوصي بها لكل فرد باعتبارها طريقًا لتقليل المعاناة.

2 - العبقرية الفنية ونظرية الفن باعتباره تواصلا

على الرغم من جاذبية فكرة إدراك الجوانب العامة للحياة على نحو متواصل، فإنها تظل فكرة يصعب إدراكها. فأثناء شرب كوب من الماء- على سبيل المثال- فإن قليلًا من الناس يرون أنفسهم باعتبارهم يجسدون الفكرة اللازمانية للموجودات الحية التي تهضم السوائل من أجل تغذيتها، متوحدة بذلك مع بعض الديناصورات المنقرضة منذ زمن طويل، التي تجمعت ذات يوم حول بركة من أجل الشرب. وأثناء الحديث إلى أصدقائهم، فإن قليلًا من الناس يرون أنفسهم باعتبارهم يجسدون لحظيًا الفكرة اللازمانية عن الموجودات الحية التي تتواصل بطريقة بنَّاءة بعضها مع بعض، التي ربما تتوحد مع الموجودات البدائية التي أومأت بعضها إلى بعض بحماس لكي تُبلغها أنها اكتشفت نبعًا جديدًا للغذاء. وعندما تؤذي نفسها أو تصبح عليلة فإن القليل منها ترى نفسها باعتبارها تجسد لحظيًا الفكرة العامة للموجودات التي أصابها أذى، أو للموجودات التي أصبحت عليلة، والتي ربما تتوحد مع سمك السالمون الذي يخوض تيار الماء المعاكس، أو مع ماعز قد لقي حتفه بعد معاناة على سفح الجبل منذ عشرات الآلاف من السنيين. إن قليلًا من الناس ينظرون عادةً إلى أنفسهم في المرآة ويرون الوعي العام للإنسانية يشرق عليهم من جديد. وبسبب الضغوط العملية للحياة اليومية؛ فإنه من الطبيعي أن نرى أنفسنا على نحو ما نكون في اللحظة الراهنة وأن نحصر أنفسنا في مجال ضيق من الاهتمامات والتأملات.

إن الإدراك الفوري للجانب العام في كل ما يفعله المرء، هو أمر يتطلب خيالًا قويًا وقوة إرادة. ومع ذلك، فإن بعض الناس غير العاديين يمرون بخبرة هذا الأسلوب من الوعي بدرجة عالية من الكثافة والاتساق. إنهم عند شوبنهاور العباقرة الذين يدركون العالم بطريقة جمالية على نحو لا عناء فيه نسبيًا. فهم بخلاف معظمنا يهدفون إلى بلوغ ما يكون لازمانيًا داخل الخبرة العادية، وليس من الغلو القول بأنهم يعيشون في مناخ مختلف، في عالم غير عاد، ينبعث فيه وميضًا عامًا من كل سلوك فردي ومن كل موضوع جزئي؛ حيث لا تصبح الرغبات الشخصية مهمة، وحيث تصبح الأمور الجزئية الخاصة بالموقف ضئيلة الأهمية.

حيث إن رؤية العبقري أمر عزيز نادر، وبناءً على افتراض شوبنهاور بأن المعاناة ينبغي تخفيفها؛ فإنه يعزو لعباقرة الفن دورًا اجتماعيًا في حياة شعوب العالم: فهم يجب أن يخدموا الغالبية العظمى من البشر بأن يقدموا إبداعاتهم من صور الفنون الجميلة للحقائق الخالدة[5]. ومن خلال كشف المُثُل الأفلاطونية لأولئك الذين يدركونها بطريقة غامضة، فإن عباقرة الفن يرشدون كل امرئ إلى رؤية أكثر عمومية وأقل معاناة.

وباعتبار ذلك نظرية في الإبداع الفني، فإن اهتمام شوبنهاور المخصص لإدراك المُثُل الأفلاطونية وانتقالها، هو أمر يبقى عُرضة للنقد. ذلك أن بعض الفنانين لا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مجرد ناقلين للحقائق الخالدة. كما أنه ليس كل الفنانين يكون لديهم في أثناء العملية الإبداعية رؤية تامة لعملهم في صورته النهائية قبل اشتغالهم بالمواد الطبيعية التي يستخدمونها، فالقليل منهم هم الذين يعبرون عن رؤية مسبقة في وسيط مادي، كما قيل عن موتسارت Mozart بأنه كان يفعل ذلك حينما يدون موسيقاه. وفضلًا عن ذلك، فإن القدرة على إدراك الماهيات الكلية، هو أمر لا يكفل في حد ذاته الموهبة التقنية المطلوبة لكي يعبر الفنان عن رؤيته بشكل جيد في وسيط مادي. وهذا كله يدلنا على أن تفسير شوبنهاور للإبداع الفني ينطبق فقط على فنانين بعينهم وعلى أعمال فنية معينة، لا على الفن في مجمله.

يمكننا أيضًا أن نسأل عما إذا كان شوبنهاور يقدم لنا نظرية مقبولة في التذوق الجمالي. وتُثَار الأسئلة على الفور من موقف الجمهور المتلقي للفن؛ لأننا فيما يتعلق بأي عمل

(5) القول بأن نشاط فن التصوير أشبه بحلم يسعى إلى أن يكشف للجمهور عما كان موضوعًا للحلم، هو قول يرتبط ارتباطًا وثيقًا بما يصفه شوبنهاور هنا. وهذا ما يجعل علم الجمال لدى شوبنهاور له صلة بشكل ما بالسريالية.

فني لا يمكننا أن نكون على يقين من أن الفنان قد نجح في تصوير المثال الأفلاطوني الذي أدركه الفنان في الأصل. ومن المشكوك فيه أيضًا القول بأن الأعمال الفنية تقوم أساسًا بتوصيل المُثُل الأفلاطونية، بدلًا من كونها تقوم بوظائف وقيم أخرى مغايرة. كما أن الأعمال الفنية العظمى تسمح بالتفسيرات المتعددة، إن لم تكن بلا نهاية؛ حتى إن تقييد أيًا من معانيها في مثال أفلاطوني مفرد هو أمر يتعارض مع ثراء الروائع الفنية. فكما هو الحال بالنسبة لنظرية شوبنهاور في الإبداع الفني، فإن مثل هذه الاعتبارات تكشف لنا المدى المحدود لتفسيره للتذوق الفني. وربما يكون هذا هو السبب في أنه قام بتفصيل هذا التفسير وفقًا لاهتمامه بكشف المعاناة، بدلًا من تأمل الإبداع الفني والتذوق الجمالي لحسابيهما الخاص.

وعلى الرغم من محدودية تفسير شوبنهاور، فإن توصيفه للخبرة الجمالية يدرك الكيفية التي يمكن بها أن تنطوي هذه الخبرة على شعور بالانتقال إلى مستوى أعلى من الوعي؛ ذلك أن الرؤى التي تكفلها لنا روائع الأعمال الفنية غالبًا ما تمدنا بمسافة تنأى بنا عن المشكلات التي نواجهها من يوم إلى آخر، وتتيح لنا أن نفهم الحياة بقدر أكبر من الحكمة. وربما تكون نظريته في الخبرة الجمالية غير مقبولة باعتبارها تفسيرًا عامًا للفن، وإنما باعتبارها ملائمة لنوع مهم من الفن.

إن شوبنهاور يقدم لنا تفسيرًا للقدرات الإدراكية الفائقة للعباقرة- من قبيل تلك التي نجدها لدها بيكاسو Picasso ومانيه Manet أو مايكل أنجلو Michelangelo- من خلال التأكيد على أن هؤلاء العباقرة يكون لديهم عقل يتجاوز ما يتطلبه الإدراك العادي، وأن هذا الإفراط في القدرة العقلية يجعل عقلهم منفصلًا عن الاهتمامات العامة للإرادة، كي يمارس فعله من تلقاء ذاته[6]. كما أن هذا الانفصال للعقل عن الإرادة يولد حالة ذهنية خالية من الألم نسبيًا:

> *إن ما يسميه المرء بنشاط العبقري، ساعة الإلهام المقدس، تلك اللحظة الروحية، ليست شيئًا آخر سوى العقل وقد أصبح متحررًا. فالعقل حينما يتحرر عندئذ وقتيًا من عبوديته للإرادة، فإنه لا ينغمس بذلك في البلادة والكلل، وإنما يكون نشطًا بذاته ولأجل ذاته لوقت قصير. وعندئذ فإنه يكون أكثر صفاءً،*

(6) "تكمن العبقرية في زيادة حقيقية مفرطة وفائقة تمامًا للقدرة العقلية، لا تكون مطلوبة في خدمة أية إرادة". (***WWR*** [II], Chapter XXXI, "On Genius", p. 388, ***HK*** 153, ***ZA*** 459).

ويصبح بمثابة مرآة صافية للعالم؛ لأن العقل حينما يكون منفصلًا تمامًا عن أصله، أعني الإرادة؛ فإنه يصبح حينئذ- مركزًا في وعي واحد- بمثابة العالم باعتباره تمثلا(7).

إن كل الأمور البائسة تأتي من الإرادة، بينما المعرفة- على العكس من ذلك- هي بذاتها حالة من الصفاء مبهجة وخالية من الألم(8).

إن العقل الصافي تمامًا يؤدي إلى حالة من التحرر من الألم، وبقدر ما نكون قادرين على التركيز بطريقة لا شخصانية على المسائل العقلانية؛ فإننا نكون على الأرجح أقل معاناةً في تجربتنا. غير أن الانفصال عن الانشغال بالحياة العملية- كما سبق أن ذكرنا- لا يمكن أن يكون أبدًا بشكل مطلق. فهناك فحسب درجات من عدم الانشغال، ولكن كلما كان أكثر انفصالًا عن الحياة العملية، فإن المرء فيما يرى شوبنهاور يكون أكثر وجودًا.

ولذلك فإننا قد نتوقع أن يكون لدي العباقرة ميولًا نحو السكينة. ومع ذلك، فإن شوبنهاور- بخلاف ذلك- يشير في مواضع عديدة إلى سمات معينة من العبقرية التي تعمل على توتر حالة السكينة هذه. فهو- على سبيل المثال- يرى أن العباقرة يعانون أكثر مما يعاني الناس العاديون، وأنهم يتميزون بالانفعالات الشديدة، مضيفًا إلى ذلك القول بأنه «لا يمكن للشخص العادي الرزين أن يكون عبقريًا»(9).

إن هذه السمات الانفعالية المتضاربة تبين لنا كيف تكون سيكولوچية العبقري منساقة نحو التوتر، وكيف تكون السكينة والبصيرة العميقتان يمكن أن ترتبطا بمعاناة كبيرة. والحالة الذهنية في إجمالها هنا تتسم بالجليل أكثر من كونها تتسم بالجميل الهادئ والمتناسق، وهي يمكن أن تكمن في أي مكان عبر الطيف الماثل بين «السكينة الممزوجة بالرعب» و«الرعب الممزوج بالسكينة».

وهناك مزيج مشابه من السكينة والمعاناة ينشأ في الحالتين الأخريين من العلو اللتين يصفهما شوبنهاور، أعني حالتي الوعي الأخلاقي والزهدي. وهذه الحالات الثلاثة معًا- التي تشترك في تأسيس جوهر فلسفة شوبنهاور العملية- تتيح توصيفات بلغة علم جمال الجليل.

---

(7) ***WWR*** [II], "On Genius", Chapter XXXI, p. 380, ***HK*** 143-4, ***ZA*** 450.

(8) ***WWR*** [II], "On Genius", p. 380, ***HK*** 144, ***ZA*** 451.

(9) ***WWR*** [II],], "On Genius", p. 389, ***HK*** 156, ***ZA*** 461.

3 - تراتبية الفنون البصرية واللفظية

إن تأملات شوبنهاور التصنيفية للفنون الجميلة تتأسس على تراتبية المُثُل الأفلاطونية، حيث تمتد التجسدات الموضوعية بدءًا من الطبيعة اللاحية حتى الموجودات البشرية. وهو يشير إلى السلسلة التصاعدية للماهيات الأفلاطونية لكي يحدد لنا تسلسلًا من الموضوعات الفنية، ويربط في علاقة تناظرية الفنون البصرية واللفظية المتنوعة بالأجزاء المتباينة لهذا التراتب، بادئًا بالفنون التي تشير أساسًا إلى القوى المادية للأشياء اللاحية، مرورًا بتلك التي تتعلق بالنبات والحيوانات، انتهاءً بالفنون التي تعبر عن الروح الإنساني. وهو يضع الموسيقى في مجال خاص بها، حيث إنها لا تشير إلى تجسدات موضوعية للإرادة [أعني المُثُل الأفلاطونية]، وإنما تشير إلى حالات ذاتية مباشرة للإرادة [أعني الانفعالات الإنسانية].

إن نظرية شوبنهارو الجمالية- التي نراها مركزة في الكتاب الثالث من المجلد الأول من عمله العالم إرادةً وتمثلًا- هي أقل اتساقًا مما نجده لدى الفلاسفة المثاليين الألمان من أمثال هيجل أو شيلنج. فشوبنهاور يستخدم الترتيب التصاعدي للمثل الأفلاطونية كمرشد لتوجهاته في تناول المسألة، ولكنه أحيانًا يقدم تحليلات مؤسسة على طبيعة الوسائط المادية الفنية ذاتها، بدلًا من الموضوعات الفنية نفسها. ويدخل في نسيج هذا التوجه، أقواله عن المبادئ والتقييمات النقدية للفن. وفي إطار هذا السياق- كما هو الحال في غيره- يصف شوبنهاور الفن من حيث قدرته على تخفيف المعاناة. وبالتالي فإنه لا يهدف إلى الجمال الطبيعي بقدر ما يهدف إلى تصوير الحالة الإنسانية بطريقة فنية.

يبدأ تناول شوبنهاور للفنون بفن العمارة الذي يعبر عن صراع أساسي بين قوى الجاذبية والصلابة، باعتبار أن هذه القوى تتجسد وتتضح من خلال العلاقة بين الدعامة والثقل. وبرفقة فن المعمار يضع شوبنهاور فن التنسيق الجمالي للمياه، كما نشاهده في النوافير والشلالات الصغيرة ومساقط المياه والينابيع. وحيث إن هذا المستوى الأساسي من المُثُل الأفلاطونية يشير إلى المواد والموضوعات اللاحية؛ فإنه يضع ضمن هذا المستوى اللوحات الخاصة بالآثار المعمارية ودواخل الكنائس، غير مبالٍ بالتمييز بين الأعمال المعمارية والأعمال الفنية التي تمثلها[10]. ومن المفترض أنه سوف يضع

(10) إن مساواة شوبنهاور بين "العالم كإرادة" و"العالم كتمثل"، بجانب رؤيته المثالية لهذا العالم الأخير، ربما يكون للأسف هو ما قاده إلى التقليل من شأن الاختلاف بين شيء ما وتمثل ذلك الشيء.

حدائق الزن الصخرية [اليابانية] عند هذا المستوى الأثري بالمثل، بسبب طبيعتها المادية اللاحية.

ويواصل شوبنهاور رؤيته للفنون بتناوله لأشكال الفن المرتبطة بحياة النبات والحيوان، من قبيل: الحدائق الرسمية، وفن تصوير المشاهد الطبيعية، والطبيعة الصامتة، وفن تصوير الحيوان، وفن النحت المعبر عن الحيوان. وهذا التناول يمتد ليشمل الأنشطة، من قبيل: فن تصوير الموضوعات التاريخية، وفن النحت المعبر عن الموضوعات التاريخية، والأدب، والدراما. إن الاختلافات بين الوسائط الفنية تعد غير مهمة في هذا البناء التصوري الذي يشبه السُلم ؛ وهو الموضوع الأساسي الذي يستحوذ على انتباه شوبنهاور ويحدد ترتيبه النظري للفنون.

وعلى قمة تراتبية الفنون البصرية، وعلى وفاق مع اهتمامات شوبنهاور الفلسفية الواسعة، نجد فن تصوير الموضوعات الدينية الذي يعبر عن الروح العميقة للمسيحية. فالموضوع السائد هنا هو فضيلة **التخلي** *resignation* التي نجدها بشكل نموذجي في أعمال رافائيل Raphael وكوريجيو Correggio. وبهذا الإنجاز النموذجي في التعبير الفني، تفي الفنون البصرية بمهمتها وغاياتها:

> *ها هنا ذروة كل فن، بعد أن تتبع الإرادة كما تتجلى في تجسدها الموضوعي الملائم، أعني تتبع المُثُل التي من خلال كل منها ومن خلال كل مستوى من مستوياتها تتكشف طبيعة الإرادة، بدءًا من أدناها حيثما تكون متأثرة بعلل ما، ثم بمثيرات، وفي النهاية بالدوافع. فالفن هنا ينتهي بتمثل التحييد الذاتي الحر للإرادة [Selbstaufhebung] ، الذي ينشأ من خلال الهدوء التام الذي يأتي إلى الذات من خلال المعرفة الأتم بطبيعتها*[11].

وعلى الرغم من أن رؤية شوبنهاور أقل بناءً من الناحية التاريخية، فإن أولئك الذين هم على ألفة بعلم الجمال الهيجلي سوف يلاحظون في الاقتباس السابق، قضية «نهاية الفن» end of art، وإن لم تكن في صورتها المتطورة. إن تراتيبية الفنون عند هيجل تركز على الوسائط المادية وقدراتها على توصيل الفكرة القائلة بأن الوعي الذاتي هو مركز كل شيء. فهو يرى أن الفنون تتطور تاريخيًا من الفنون ثلاثية الأبعاد إلى الفنون ثنائية الأبعاد

(11) ***WWR*** [II], Book III §48, p. 233, ***HK*** 301, ***ZA***

وصولًا إلى الفنون ذات البعد الواحد (أي اللامكانية) على نحو ما بلغت عمقًا دلاليًا أكبر فأكبر كلما تطورت بدءًا من فن العمارة إلى النحت، فالتصوير، فالموسيقى، فالشعر. كما أن هيجل أيضًا يدعي بأن الفن، باعتباره التجلي المحسوس للحقيقة الميتافيزيقية، يبلغ أجمل تجلياته أو «نهايته» في النحت اليوناني الكلاسيكي؛ ولكنه حينما يصبح فيما بعد ذا رؤية أكثر روحانية خلال الفترة المسيحية، فإنه عندئذ يصل إلى مرحلة التعبير الانفعالي والتصوري الأكثر كمالًا من خلال فنون الشعر.

وبتطور الشعر من خلال أشكاله الملحمية والغنائية والدرامية، يؤكد هيجل أن الفن يبلغ ذروته التي يضطلع فيها أسلوبين آخرين - أعني الأسلوب الديني والفلسفي- بالتعبير بطريقة أكثر فاعلية عن مركزية الوعي الذاتي. إن البناء التراتبي أو الهرمي لدى شوبنهاور أقل نسقية وشمولًا من نظيره لدى هيجل، ولكن كلاهما يصف الفن الجميل باعتباره وسيلة لنهاية روحية، وكلاهما يشير إلى غاية الفن باعتبارها الهدف الذي يستطيع الفن من خلاله التعبير عن رسالته الروحية ما أمكنه ذلك.

4 - التراجيديا والجلال

جنبًا إلى جنب مع اللوحات التي تعبر عن روح التخلي المسيحية، فإن فن التراچيديا المسرحية يتخذ مكانًا رفيعًا في البناء الهرمي للفنون عند شوبنهاور. فالتراچيديا- بخلاف العديد من الفنون الأخرى- تصور الجانب المروع من الحياة، وبتعبير شوبنهاور فإنها تعبر عن طبيعة الإرادة التي تعتدي على ذاتها:

> *... إن الألم الذي يند عن الوصف، وشقاء الإنسانية، وانتصار الشر، وغلبة الحظ الساخرة، والانهزام الذي لا مهرب منه للعادل والبريء، هي ما يتم تقديمه لنا هنا، وهنا تكمن الدلالة ذات المغزى لطبيعة العالم والوجود... ذلك أن الإرادة هي نفس الإرادة الواحدة التي تتجلى في كل هذه الحالات، والتي تتصارع مظاهرها فيما بينها وتمزق بعضها بعضًا إربًا إربا*[12].

لا ينتهي شوبنهاور- مثلما فعل أرسطو ونيتشه- إلى القول بأن الفن التراچيدي يسمو على مِحَن الحياة بطريقة إيجابية تؤكد الحياة. فهو يرى أن المشاهد المسرحية التي تصور المعاناة إنما هي تصوير يمثل المعاناة الأصلية للناس، ويستحضر سلوكهم الذي

(12) ***WWR*** (I), Book III, p. 253, ***HK*** 326-7, ***ZA*** 318.

يكشف عن الرعب والمقت. وهذا الرأي يخفق في التمييز بين المعاناة الفعلية والتمثلات الفنية للمعاناة، ومع ذلك فإن الأسلوب الفني التراچيدي يتيح لنا أن نرى بطريقة أكثر موضوعية- من خلال مسافة فنية- كيف تبدو الحياة قاسية. ذلك أن عرض معاناة الحياة من خلال التراچيديا يشبه عجلة الحياة البوذية، حيث يمسك «ياما» Yama- إله الموت- برسم تخطيطي يبين كيف تتشكل حبائل المعاناة التي نقع جميعًا في نطاقها بشكل طبيعي وسيكولوجي وثقافي. إن «ياما» يمسك بهذه العجلة ويعرضها علينا من مسافة فنية معينة، ليعيننا على أن نرى فحوى الحياة بطريقة أكثر موضوعية وخاصةً حينما نكون أقل انغماسًا فيها.

وحينما يتضح لنا مغزى هذه الإشارة إلى «عجلة» الحياة؛ فإن توصيف شوبنهاور للتراچيديا عندئذ يتردد فيه صدى البوذية. ومع ذلك، فإنه أيضًا يستلهم نظرية كانط في الجليل، التي يؤمن بأنها تعد القسم الأكثر امتيازًا في فلسفة كانط الجمالية[13]. ويرى كانط أننا حينما نعايش الظواهر بالغة القوة من قبيل: شلالات المياه والجبال أو العواصف المرعبة التي تكون قواها الكامنة قادرة على تدميرنا فيزيقيًا، فإننا نكون- إن لم يتملكنا الخوف- في موقف مثالي يتيح لنا أن نحترم ذلك الجانب من وجودنا الذي لا يمكن أن ينال منه التدمير الفيزيقي، وهذا الجانب هو ما يتحدى نزوع الإرادة نحو حفظ الذات الذي تستثيره المواقف المهددة للحياة.

إن هذا الحس الأسمى بالذات هو الوعي بحريتنا، وبالأخلاقية، وبالإرادة العقلانية الخالصة؛ وبالتالي فإن هذا الوعي يكشف- بالنسبة لشوبنهاور- عن جانب من أنفسنا يكون مستقلًا عن أية رغبات معينة. وعندئذ يتبدى الإدراك منيعًا؛ فالظواهر المروِّعة تفقد خصائصها المهددة وتتخذ بعدًا يتسم روح أكبر من الشعور بالعزاء، حيث إن هذه الخصائص المهددة تصبح رمزًا على وجود لازماني يتجاوز ذلك. فالجيفة والجمجمة ورمز الموت والهيكل العظمي، لم تعد تمثل نقطة النهاية المطلقة للموت الفيزيقي في نطاق الجليل، ولكنها بخلاف ذلك نقطة تقودنا إلى مشهد الحياة الأبدية.

على الضد من نظرية الجمال الهادئة، فإن هذه التأملات تكشف عن دور مركزي للجليل داخل رؤية شوبنهاور. وينبغي أن نضيف هنا أن عرض شوبنهاور الجمالي يعطي

(13) ***WWR*** (I), "Appendix Criticism of the Kantian Philosophy," p. 532, ***HK*** 155-6, ***ZA*** 647.

انطباعًا مختلفًا؛ حيث إنه ينقل نظرية المُثُل الأفلاطونية إلى نظرية في الجمال، ويذكر فقط بشكل عابر أن الجليل يكون له نفس الهدف الذي يكون للجميل [بأن يولي انتباهًا للمُثُل الأفلاطونية على سبيل المثال][14] . ومع ذلك، فإنه لجدير بالذكر هنا أن نقطة البداية النظرية في تفسيره للخبرة الجمالية هي نظرية المُثُل الأفلاطونية أكثر من كونها نظرية الجمال. فالخبرة بالمُثُل هي همه الرئيس، وبعد وصفه لما يعنيه إدراك المُثُل، يساوي بين الخبرة الإستطيقية والخبرة بالجمال، يقول:

لقد ذكرنا من قبل أن الانتقال من حالة الإدراك الخالص تنشأ على أسهل نحو حينما تكون هذه الموضوعات نفسها هي الأكثر ملائمة لتلك الحالة، أعني حينما تصبح- من خلال الشكل المتنوع وإن كان محددًا وصارمًا- ممثلةً لمُثُلها التي يقوم عليها الجمال بالمعنى الموضوعي[15].

> *يصف شوبنهاور الخبرة بالجمال باعتبارها خبرة متحررة من الإرادة ومرتبطة بالذات العارفة الخالصة. ولقد عالجنا من قبل تصوره للذات العارفة الخالصة اللازمانية المتحررة من الإرادة، [مبينين أن كل تجربة إنما تكون في الزمان، مهما كانت غير عادية]، ومن الضروري أن نضع هذا في اعتبارنا فيما سوف نتناوله فيما يلي؛ ذلك أن الجليل يستولي بفاعلية على التصور الأكثر واقعية لذات عارفة متحررة من الإرادة نسبيًا.*

في خبرة الجليل يؤدي الخوف من موضوع ما إلى إعاقة محاولة تأمله جماليًا، وما يتم بذله من جهد لبلوغ الوعي الجمالي يؤدي بنا عندئذ إلى صراع ضد إرادتنا التي تسعي إلى حفظ الذات. ويزعم شوبنهاور أنه في الخبرة بالجليل يكون حاضرًا دائمًا شكلًا ما من المشيئة، وهذا من شأنه أن يتطلب عملية تعديل في إدراك المُثُل الأفلاطونية التي يمكن معرفتها بطريقة أخري أقل توترًا نفسيًا من خلال الخبرة الجمالية. ولكن بما أن كل الخبرات المتعلقة بالمُثُل الأفلاطونية تحدث في الزمان؛ فإنها جميعًا تتضمن بعدًا متعلقًا بالإرادة. ولذلك فإن قولنا سوف يصبح أكثر دقة حينما نزعم أن هناك طيفًا متأصلًا من الجليل، وأننا إذ نبلغه في النهاية حينما تضعف الإرادة؛ فإننا عندئذ نشير إلى الخبرات باعتبارها خبرات بالجميل، وذلك بسبب سيادة حالة السكينة. إن الخصائص الأساسية للخبرة الجمالية التي يهدف شوبنهاور إلى وصفها تبقى هي نفس الخصائص التي تندرج

(14) See ***WWR*** (1), Book III.

(15) ***WWR*** (1), Book III, § 39, p. 200, ***HK*** 295-60, ***ZA*** 257-8.

تحت هذه الحالة من إعادة التصور والتصفية، أما الاختلاف فيكمن في أن الجمال يكون الآن قابلًا للإدراك بطريقة أكثر واقعية باعتباره نوعًا من الجلال، أكثر من كونه على العكس من ذلك.

إن هذا يجر مفهوم الجمال إلى مركز نظرية شوبنهاور في الخبرة الجمالية وإدراك المُثُل الأفلاطونية. وهو أيضًا يهيأ المشهد لتقدير إشاراته للجليل في ارتباطه بالوعي الأخلاقي والزهدي. وسوف نناقش هذه الأمور في الفصل التالي. ولكي نشدد ونؤكد على الجلال؛ فإننا يمكن أن نلاحظ ما يؤكد عليه شوبنهاور فيما يلي، حينما يقرر أن «تفسيرنا للجليل يمكن حقًا أن يمتد إلى المجال الأخلاقي، أعني إلى ما يمكن أن يمتد إلى ما يمكن أن يصفه المرء باعتباره خاصية الجليل»[16] ، كما أن « الوعي الفعلي بما تعبر عنه مرارًا أشعار الأوبانيشاد في كتابات الفيدانتا في مثل هذه الحالات المتنوعة، ... إنما هو وعي يعلو فوق فرديتنا، أي فوق شعورنا بالجليل.»[17]

5 - الموسيقى والخبرة الميتافيزيقية

لقد مارس شوبنهاور في معظم حياته العزف على آلة الفلوت، تلك الآلة الموسيقية الأكثر وضوحًا في الصوت والتي يكون حضورها في العمل الموسيقي معبرًا عن النغمة الخالصة ، وقد كان هذا له صلة وثيقة بشغفه بالموسيقى. وبخلاف الفنون الأخرى، التي اعتبرها شوبنهاور فنونًا تمثيلية تعبر عن المُثُل الأفلاطونية ذات المضمون المحدد، فقد أذهله المدى الواسع للموسيقى من حيث الخصائص الشكلية والانفعالية، مانحًا لها مكانًا أسمى في مذهبه الجمالي. وهو بتركيزه على الموسيقى الخالصة من دون كلمات، وتقديره للقيم الموسيقية التي تكون مستقلة عن المرجعيات التاريخية أو الثقافية؛ فإنه بذلك يؤكد القدرة الكونية للموسيقى في التعبير عن الانفعال.

ودعوى شوبنهاور هنا هي أن الموسيقى تعبر عن الانفعالات بطريقة منفصلة ومجردة: فعندما نستمع إلى موسيقى حزينة على سبيل المثال، فإننا عندئذ لا نعاني خبرة الحزن الخاصة بهذا الشخص أو ذاك بما فيها من حالة انفعالية أليمة، وإنما نعاني خبرة الحزن بطريقة أكثر تأملية على نحو مجرد من الألم. وربما أمكن للمرء القول بأننا نعاني خبرة

(16) ***WWR***, Book III, §39, p. 206, ***HK*** 267, ***ZA*** 264.
(17) ***WWR*** (1), Book 111, §39, ***HK*** 266, ***ZA*** 263-4.

الانفعالات من خارج مادتها العرَضية؛ وبذلك فإننا نعاني هذه الخبرة بطريقة مجردة من الألم نسبيًا. إن مثل هذا الانفصال عن السياقات التاريخية المتعينة هو ما يمنح الموسيقى خاصية لازمانية نائية، كما لو كانت بذلك تدخل وعينا من وراء العالم الزماني المكاني. وفي الوقت ذاته، فإن تعبيرها عن الانفعال الإنساني يربطها بشكل وثيق بخبرتنا الذاتية. وهذا من شأنه أن يعزو للموسيقى أبعادًا حميمة متعالية وعميقة- أي أبعادًا تتسامى بنا من خلال الكيفية التي نعايش فيها خبرة الضوء الصوت (باعتبارها خبرة مغايرة على سبيل المثال) بانتباه أقل إلى الانفصال بين ذواتنا ومصدر الصوت. ومثلما تكون خبرة التأمل، كذلك فإن خبرة الموسيقى تكون حميمة ومتعالية في وقت واحد.

وبالتالي فإن شوبنهاور يضع الموسيقى على الجانب الذاتي- في مقابل الجانب الموضوعي- من التمييز العام لعلاقة الذات بالموضوع التي تسم الخبرة الجمالية بوجه عام. فنحن في الخبرة الموسيقية، باعتبارنا ذوات عامة، لا ندرك موضوعات عامة؛ وإنما ندرك بطريقة أكثر تأملًا خصائصَ عامة لذاتيتنا الإنسانية، أعني للانفعالات التي تعبر عنها الموسيقى.

إن الإطار النظري لفلسفة شوبنهاور يصف المُثُل الأفلاطونية باعتبارها التجسدات الموضوعية المباشر للإرادة، وهي تكون بمثابة الموضوعات الكلية للإدراك الجمالي. ومع ذلك، فإن الموسيقى عند شوبنهاور لا تتناول الموضوعات الكلية العامة، وهو إذ يسعى لأن يضعها بشكل نسقي داخل نظريته الجمالية، فإنه يؤكد أن الموسيقى لا تجسد الإرادة تجسدًا موضوعيًا ؛ وإنما تعيد نسخ الإرادة ذاتها. وإحدى المظاهر المعبرة عن الصلة الوثيقة بين الموسيقى والإرادة [كما سنرى بالتفصيل] هي أن الموسيقى تنطوي رمزيًا في وقت واحد على مجال المُثُل الأفلاطونية بأكمله.

إن الخبرة الجمالية مؤسسة على علاقة قطبية عامة بين الذات والموضوع، وهي العلاقة التي تصبح فيها الذوات العامة (وهي نحن في جانب معين منا) على وعي بالموضوعات الكلية (وهي المُثُل الأفلاطونية). ونظرية شوبنهاور في الموسيقى تفصح عن جانب «الذوات العامة» في هذه المعادلة، وتصف الخصائص العامة للذاتية الإنسانية التي يمكن أن تحدث في خبرتنا بطريقة مباشرة من خلال مثل هذا التعبير الفني. إن التناظر البنيوي بين الشكل الموسيقي (المرتبط بقطب الذات) وتراتبية المُثُل الأفلاطونية (المرتبطة بقطب الموضوع)، يعكس داخل المقياس الجمالي التناظر بين العالم كإرادة

والعالم كتمثل.

ويزعم شوبنهاور على وجه التحديد أن الشكل الموسيقي يعكس التدرج المتصاعد للمُثُل الأفلاطونية التي يمتد مجالها ليشمل الصور اللاحية والنبات والحيوان، والصورة الإنسانية بوجه خاص. فنغمات الباص في الموسيقى وكذلك النغمة الأساسية تناظر الوجود المعدني في الطبيعة؛ ونغمات التينور* tenor ومسافة النغمة الثالثة** the third تناظر الوجود النباتي، ونغمات الألتو*** alto ومسافة النغمة الخامسة**** the fifth تناظر الوجود الحيواني؛ أما نغمات السوبرانو soprano وكذلك الأوكتاف***** فهي تناظر الوجود الإنساني[18]. وفي حالات أخرى يقرر شوبنهاور أن نغمات الباص تتوافق مع الوجود المعدني، وأن الهارموني يناظر الحياة بوجه عام، وأن الميلودي [اللحن] يعكس الوجود الإنساني[19].

إن هذه المعادلات تعد رديئة من الناحية النظرية، وغالبًا ما كانت عُرضة للنقد، ولكن شوبنهاور يعتقد أنها تكشف عن صلة وثيقة بين الموسيقى وبقية الفنون. ففي حين أن كل فن من الفنون يمثل مجال معين من الوجود يناظر مستوى المُثُل الأفلاطونية التي تتوافق معه، فإن الموسيقى تمثل العالم ككل من حيث إنها تعبر دفعةً واحدة عن طيف المُثُل الأفلاطونية في مجمله. فكل عمل موسيقي هو عالم مصغَّر. وكل نوتة موسيقية تعد أيضًا عالمًا مصغَّرًا؛ حيث إن مجرد النغمة الأخَّاذة تولد مزيدًا من النغمات المتسلسلة التي تعكس المُثُل الأفلاطونية. وبما أن الموسيقى تعبر عن الذاتية الإنسانية، فإنها بذلك أيضًا

* يمثل "التينور" الطبقة الصوتية الحادة للرجال، وهو يتجلى في الموسيقى الخالصة أو موسيقى الآلات من خلال بعض الآلات الموسيقية التي تتوافق طبيعتها مع طبيعة طبقة التينور ، مثل: الساكسفون تينور، والترومبيت تينور. (المترجم)

** تشير النغمة الثالثة أو بعد الثالثة إلى التوافق اللحني المؤلف من ثلاث نغمات متتالية، تتحدد أنواعها وفقا للمسافات الموسيقية بينها. (المترجم)

*** يمثل "الألتو" الطبقة الغليظة عند النساء، وهو يتجلى في الألات الموسيقية المعبرة عن هذه الطبقة، مثل: السكسهورن ألتو (التي تُستَخدَم في الموسيقى العسكرية) والساكسفون ألتو، والترومبون ألتو..إلخ. (المترجم)

**** تشير النغمة الخامسة أو بعد الخامسة إلى لحن متوافق من خمس نغمات متتالية تتحدد أنواعها وفقًا للمسافات الموسيقية التي تفصل بينها. (المترجم)

***** يمثل السوبرانو الطبقة المرتفعة الحادة عند النساء، ويتجلى في آلات موسيقة مثل: الكورنيت سوبرانو، والكلارينيت سوبرانو والساكسفون سوبرانو؛ ويتنوع الصوت السوبرانو بحسب لون الصوت وطبقته وقدراته. أما الأوكتاف فهو يشمل النغمات المتدرجة السبع مع تكرار الدرجة الأولى في سلم ترتيب النغمات. (المترجم).

(18) ***WWR*** (II), chapter XXXIX, "On the Metaphysics of Music", p. 447, ***HK*** 231, ***ZA*** 526.

(19) ***WWR*** (I), Book III, §52, p. 528-9, ***HK*** 333-34, ***ZA*** 324-5.

توصل فكرة أكثر تحديدًا مفادها أن أطياف المُثُل الأفلاطونية والعالم المكاني الزماني ليست تجسدًا موضوعيًا للإرادة فحسب، وإنما هي تجسد موضوعي للذاتية الإنسانية أيضًا؛ حيث إن الإرادة تجسد نفسها موضوعيًا من خلالنا بواسطة مبدأ العلة الكافية.

وهناك مسألتان إضافيتان جديرتان بالملاحظة. المسألة الأولى هي أن نظرية شوبنهاور في الموسيقى تعد أكثر شكلانية، بينما نظريته في الفنون البصرية تعد أكثر تمركزًا حول المضمون. فالوسائط الفنية المخصوصة تتطلب أنواعًا مختلفة من التحليل، وشوبنهاور يكيف مناقشاته للفنون بناء على ذلك. فنظريته في مجال الفنون تركز على كمال الموضوع من حيث صلته بالمثال المحدد. وهذا يتوافق مع التعريفات الكلاسيكية للجمال باعتباره «المظهر الحسي للكمال». أما في مجال الموسيقى الأكثر ذاتية، حيث يكون من الصعب تحديد المُثُل الأفلاطونية المرتبطة بالنماذج الفيزيقية للطبيعة، فإن شوبنهاور يوظف نظرية أكثر شكلانية تتيح له أن يتناول الموسيقى بوصفها تعبيرًا عن الانفعال الإنساني.

والمسألة الثانية هي أن نظرية شوبنهاور في الموسيقى تتلاءم بطريقة نسقية تمامًا مع ملاحظة سبق ذكرها، أعني أن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً يمكن رؤيته باعتباره الصورة المجردة للمعاناة. ولنتذكر ذلك بالقول بأن شوبنهاور يصف المعاناة باعتبارها عَوزًا، مؤكدًا أن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً يعد هدفًا- أو عَوزًا- دون تعيين في موضوع محدد. وبذلك فإنه يمكن اعتباره بمثابة الصورة العامة للمعاناة. إن الشيء في ذاته لا يعاني في حد ذاته شيئًا، ولكننا يمكن أن نصفه باعتباره الصورة العامة للمعاناة (أي باعتباره الصورة الخاصة بقصدية المعنى). وإذ نضع هذا في اعتبارنا، فإن رجوع شوبنهاور إلى الموسيقى بوصفها معبرة عن صورة الانفعالات، وملاحظته أن الموسيقية تمدنا بخبرة الانفعالات التي تغيب عنها حالات الألم الذي نصادفه في الحياة اليومية، هي ملاحظة تبدو أكثر اتساقًا مع موقفه:

> *إذا ألقينا نظرة على موسيقى الآلات الخالصة، فإن سيمفونية لبيتهوفن تقدم لنا أكبر درجة من الاضطراب الذي نجد مع ذلك أن أساسه- من خلال أكمل تنظيم وترتيب- ينطوي على أقوى صراع، على نحو ينتهي بنا في اللحظة التالية إلى أجمل حالات التصريف [الموسيقي]* إنها حالة تناغم الأشياء عبر التنافر*

* التصريف في الموسيقى يعني تصريف الصوت المتنافر في التآلف إلى صوت متوافق على نحو متنامي صعودًا أو هبوطًا في السلم الموسيقي، وإن كان الغالب هو التصريف هبوطًا تخفيفًا لحدة التوتر التي خلقها الصوت المتنافر، هو ما يؤدي في النهاية إلى حالة من الشعور بالارتياح والإشباع الجمالي الذي تحققه لغة الموسيقى. (المترجم)

rerum concordia discors ... حالة من التأمل الصادق والتام لطبيعة العالم التي تعلق في شبكة لانهائية المدى من الصور وتؤكد ذاتها من خلال التدمير المتواصل. ولكن أيضًا من خلال الصوت الذي يأتينا من هذه السيمفونية في الوقت ذاته، تحدث كل العواطف والانفعالات الإنسانية- كل متعة وحزن وحب وكره وخوف وأمل، إلخ.- في أطياف لا تحصى، وإن كان هذا يحدث فقط بطريقة مجردة ودون أية تفاصيل. فهي بمثابة صورتها الخالصة من دون مضمون،مثل عالم روحاني من دون مادة(20).

ولذلك فإن الموسيقى لا تعبر عن هذا أو ذاك الفرح الجزئي المعين، ولا عن هذا أو ذاك الحزن والألم والخوف والبهجة والمرح وهدوء النفس؛ وإنما تعبر عن الفرح والحزن والألم والخوف والبهجة والمرح وهدوء النفس ذاتهم، بطريقة مجردة بمعنى ما، وفقًا لما يكون جوهريًا في هذه المشاعر، ودون أية تفاصيل جزئية؛ وبالتالي دون أية دوافع تتصل بها ... لأن الموسيقى تعبر بوجه عام عن جوهر الحياة والأحداث، ولا تعبر أبدًا عن هذه الأحداث ذاتها(21).

إن الموسيقى- مثل الإرادة- تعبر عن الصورة العامة للمعاناة من حيث الجانب الذاتي للأشياء، باستثناء أنها تعبر عن ذلك بقدر أكبر من التعددية والقصدية. والناس الذين يمكنهم أن يستبصروا ماهيات الانفعالات البشرية سوف يكون لديهم بالتالي الاستبصار الضروري لأن يكونوا موسيقيين ممتازين. ويميل شوبنهاور لأن يصف العبقري الفنان باعتباره شخصًا لديه القدرة على إدراك المُثُل الأفلاطونية الموضوعية، ولكن العبقرية الفنية تمتد لتشمل الموسيقيين كذلك. إذ يمكن البرهنة على أن المؤلفين الموسيقيين البارعين هم الأمثلة الأقوى على العبقرية، بسبب قرابة الموسيقى من الإرادة ذاتها. ومع ذلك، فإن المؤلف الموسيقي لا يركز على المُثُل الأفلاطونية، وإنما على مزاجه الذاتي في صورته العامة- أي من حيث إن المرء يكون هنا فردًا عامًا. وحيث إن الموسيقى تعبر عن الطيف الكامل للمُثُل الأفلاطونية، فإن المرء يمكنه القول بأن ذهنية المؤلف تقترب من ذهنية الميتافيزيقي باستثناء أن المؤلف الفنان يمدنا بخبرة مباشرة بالطبيعة الباطنية

---

(20) ***WWR*** (I), Chapter XXXIX, "On the Metaphysics of Music", p. 450, ***HK*** 235, ***ZA*** 529.

(21) WWR (I), Book III, § 52, p. 261, ***HK*** 338, ***ZA*** 328-9.

والملاحظ أن ريتشارد ڤاجنر Richard Wagner يكرر هذا الموقف مرارًا وتكرارًا في مقاله "Ein glücklicher Abend" المنشور في جريدة الموسيقى Gazette Musicale, nons. 56-8 (1841).

للعالم. وبالتالي فإنه من السهل أن ندرك السبب في أن نظرية شوبنهاور في الموسيقى قد احتفى بها المؤلفون الموسيقيون من ذوي العقلية الفلسفية من أمثال ريتشارد ڤاجنر وأرنولد شونبرج Arnold Schönberg؛ لأنها تربط العظمة الفلسفية بالعظمة الموسيقية في شخص واحد.

إن الارتباط بين الميتافيزيقا والموسيقى داخل نظرية شوبنهاور يستدعي التأمل حول التأثير المشابه- وإن كان ضمنيًا- لكتب الأوبانيشاد على تصوره للموسيقى. غير أننا عندما نتفحص النظريات الفلسفية المتنوعة الخاصة بالأسس التي يقوم عليها العالم، فليس من المألوف أن نجد فيها توصيفات لأساس الكون باعتباره ترددات للصوت. فنحن عادةً ما نجد مواد وصلات وأشكال أو قوى، أي نجد كيانات تنبثق خاصيتها من إحدى الحواس بخلاف حاسة السمع، إن لم تنبثق من تلك الحواس الأربع؛ ومن ثم من الفكر الخالص*.

وفي كتب الأوبانيشاد (التي كانت ممثلة في النسخة الموجودة لدى شوبنهاور) نجد أن الأساس النهائي للكون يتمثل في كونه صوتًا، أعني صوت الأوم** Aum الذي يمثل آخر المراحل الاستنارة التتابعية الأربع التي يمر بها الذهن من خلال ممارسة اليوجا. وهذه المراحل الأربع هي: 1 – مرحلة الإيقاظ العادية 2 - ،(A) مرحلة الحُلم 3 - ،(U) مرحلة الحُلم العميق 4 - ،(M) بلوغ حالة (الأوم) المطلقة. وهنا نجد أن فهم لب الكون يكون أشبه بالإنصات إلى الترددات الصوتية الأساسية. وترنيم هذه الترددات الصوتية يستدعي جوهر الكون كي يتردد صداه في وجود المرء.

وبينما ينطق المرء صوت «الأوم» ينتقل صوت المرء فيزيقيًا من خلف حلق المرء إلى شفتيه ويمر من خلال مجمل المدى الصوتي؛ وبذلك فإنه يمثل الجوهر التام للإمكانيات الصوتية. وهذا يناظر بشكل وثيق- عند لشوبنهاور- الكيفية التي يتردد بها صوت نغمة مفردة مع سلسلة النغمات الأعلى التي تكون بمثابة صور استعارية لطيف المُثُل

* في هذا الرأي كثير من الغلو الذي ينأى عن واقع الأمر هنا؛ فالحقيقة أن حاسة السمع هي أكثر الحواس قدرة على التجريد؛ لأنها تتعلق بالمعنى أو الدلالة. ولذلك كانت الموسيقى الخالصة أكثر الفنون تجريدًا؛ لأنها أكثرها قدرة على التعبير عن الدلالة بطريقة مجردة، ومن أكثرها تعبيرًا عن الفكر الخالص! (المترجم)

** هو المقطع الصوتي المقدس الذي يحتوي على الأحرف الثلاثة في اللغة السنسكريتية: حرف A و U و M التي تمثل الثالوث المقدس الذي يشكل جوهر العالم؛ ومن ثم فإنه بنطق هذه الحروف معًا تحل البركات. (المترجم)

الأفلاطونية. فصوت «الأوم» والنغمة الموسيقية المفردة ينطويان على نفس النوع من الرمزية الميتافيزيقية.

إن هذه الصلة بين نظرية شوبنهاور في الموسيقى باعتبارها ميتافيزيقا وصوت «الأوم» الصوفي في الأوبانيشاد يؤكد الكيفية التي أدرك بها شوبنهاور القوة الكامنة للوعي التأملي في الكشف عن الطبيعة النهائية للكون. كما أنها تربط بين رؤية شوبنهاور وفكر الأوبانيشاد، في مقابل البوذية.

وكما سوف نناقش فيما بعد، وكما لمسنا ذلك من قبل باختصار في الفصل السادس؛ فإن هناك شيئًا من الالتباس في رؤى شوبنهاور فيما يتعلق بالحالات الصوفية للوعي. وهو أحيانًا يعترف بهذه الحالات باعتبارها طريقًا ممكنًا لإدراك جوانب الشيء في ذاته التي تبقى غير قابلة للمنال سواء بالنسبة للمعرفة العلمية أو الفلسفية. وهو في أحيان أخرى يعترف بهذه الحالات باعتبارها معبرة فقط عن الامتناع الساكن عن الرغبة. وعلى أي من النحوين، فإنه يربط معتقد «الأوم» الأوبانيشادي بمستوى من الوعي يختفي فيه التمييز بين الذات والموضوع ويحدث فيه خبرة كونية.

ونحن يمكن أن نفسر شوبنهاور تفصيلًا بإحدى هاتين الطريقتين، ولكنه يقرر بالفعل أن عقيدة «الأوم» الأوبانيشادية تمثل أسمى مستوى من الوعي. وبهذا الاعتبار، وبالتزامن مع دفاعه عن البوذية؛ فإنه يجب القول بأنه يغض الطرف عن بعض نواحي التمييز الحاسم بين الفكر الأوبانيشادي والفكر البوذي؛ لأنه يساوي بين التصور البوذي للنيرڤانا Nirvana وتلك الحالة الأسمى للوعي في مذهب الأوبانيشاد(22). وسوف نناقش هذه التمايزات بين الفكر البوذي والفكر الأوبانيشادي في الفصل العاشر. أما في السياق الحالي، فإن الأليق هو بيان الكيفية التي يفهم بها شوبنهاور الموسيقيين ومؤلفي الموسيقى والخبرة الموسيقية باعتبارها حالات وثيقة القرابة بالميتافيزيقيين والتفكير الفلسفي. فتمامًا مثلما أن الموسيقى تعبر عن طبيعة العالم بطريقة ذاتية من خلال صورة الشعور، كذلك فإن الفلسفة- التي تعد وسائطها أكثر تصورية- تعبر عن طبيعة العالم بطريقة موضوعية.

يسعى شوبنهاور في كتاب ***العالم إرادةً وتمثلا*** إلى أن يقدم لنا تصورًا فلسفيًا للعالم، ولكن نظريته سرعان ما تجلبنا إلى طريق لافلسفي ذاتي موجه شعوريًا يهدف إلى فهم

(22) ***WWR***, (I), Book IV, §71, p. 412, ***HK*** 532, ***ZA*** 508.

الحقائق النهائية، أعني من خلال الموسيقى. وهو بطريقة ضمنية يؤكد أن الأساليب الفنية (الموسيقية على سبيل المثال) التي تعبر عن هذه الحقائق لها أفضلية على الأساليب الموضوعية والعلمية؛ طالما أن التدريجات المتباينة من الموضوعية تنبثق بشكل أساسي من ذاتية عامة واحدة تكمن في جوهر الأشياء ، وطالما أن الموسيقى تجعلنا أقرب إلى هذا الجوهر.

وبالنظر إلى الأهداف التقليدية للتأمل الميتافيزيقي، يرى شوبنهاور بشكل أساسي أنه لتحقيق هذه الأهداف ينبغي أن نكون أقرب إلى الموسيقيين والمتصوفة منا إلى العلماء والفلاسفة. فالفلسفة الحقة تتجه وتتسامى بنا نحو التعبير الفني والديني، ولا تتبلور في صياغات علمية حرفية دقيقة صارمة وموضوعية. إن موقف شوبنهاور يقلب تمامًا الاتجاه العلمي للوضعية الكلاسيكية الذي نجد فيه أن التعبير الديني المجازي والذي يضفي صفات إنسانية على القوى الطبيعية- يخلي السبيل إلى فلسفة مجردة حرفية وتأملية، حيث تؤدي الفلسفة إلى ملاحظات صارمة مؤسسة على تفسير رياضي وعلمي للأشياء. وفي هذا الصدد، فإن تأملات شوبنهاور للخبرة الجمالية تكشف عن موقف مضاد للوضعية بامتياز، وتشير إلى أن أدوات الفن الخادمة له هي العلم الطبيعي لا العكس.

قراءات إضافية:

Jacquette, Dale (ed.), ***Schopenhauer Philosophy and the Arts*** (Cambridge University Press, 1996).

Knox, Israel, ***The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer*** (New Jersey: Humanities Press, 1936).

الفصل التاسع

السكينة(2): الفضيلة شبه المسيحية والوعي الأخلاقي

1 - التشاعر كأساس للوعي الأخلاقي

لأن شوبنهاور يجل كانط إلى حد كبير، فإنه أحيانًا يشير إلى نفسه باعتباره فيلسوفًا كانطيًا يطور فحسب استبصارات كانط. وهو يقبل مذهب كانط في نظرية المعرفة الذي يرى أن المكان والزمان لا وجود لهما بدون حضور الذهن البشري، ولكنه يعارض إدعاء كانط المرتبط بذلك وهو أن هناك بالإضافة إلى ذلك اثني عشر مفهومًا مجردًا تمامًا مستمدة منطقيًا، تزود بالمعرفة كل خبرة إدراكية حسية. وهذا الاعتراض ينشأ من إيمان شوبنهاور بأن الإدراكات الحسية الخصبة هي التربة التي تنتج منها كل المفاهيم المجردة، وأن هذه الأخيرة لا يمكن بالتالي أن تكون سابقة على التجربة. إن شوبنهاور يبذل قصارى جهده ليحافظ على تحليل كانط للمكان والزمان، ولكنه يقلل من أهمية المقولات الاثنتى عشرة المنطقية المجردة باختزالها إلى مقولة واحدة هي العلية. وهو يتوج برهانه بملاحظة أن الإدراك الحسي عند الحيوانات يكون من حيث العلة والمعلول والعلاقات، وهو ما يعني ضمنًا أن التفكير الذي يقوم على السببية ليس بخاصية إنسانية فريدة.

إن نظرية كانط الأخلاقية تجسد أيضًا أسلوبًا من التفلسف متمركزًا حول التصورات العقلانية؛ وعلى النحو ذاته يعارض شوبنهاور الأساس المنطقي المجرد لهذه النظرية. فوفقًا لما يراه كانط، فإن الفعل الأخلاقي يكون محكومًا أساسًا بمعيار يحدد إباحة فعل ما: فإذا ما كانت القاعدة [أو الحكمة] الكامنة وراء أي فعل ما لا يمكن أن تمثل بنجاح النموذج العام للسلوك؛ فعندئذ لا ينبغي علينا أن نقوم بالفعل. والأقوال الكاذبة هي أكثر الأمثلة شيوعًا هنا؛ فنحن نطبق القاعدة التي تقول «إن المرء ينبغي أن يكذب متى كان

هذا الكذب في صالح المرء» على سلوك كل امرئ؛ وعلى هذا فإن التمييز بين الصدق والكذب سوف يفقد معناه. ذلك أن تعميم مثل هذه القاعدة يجعل من المستحيل أن يصدق أي شخص شخصًا آخر، وهذا يجعل معنى قول الكذب بلا معنى. ومن ثم فإن المخادعة «تتغذى على نفسها» ولا ينبغي أن تمثل معيارًا للفعل.

إن معيار كانط في الإباحة، أعني الأمر غير المشروط سابق الذكر أو «الأمر المقولاتي» categorical imperative ينبغي، لكي يكون متسقًا، أن يقيس العقلانية المتأصلة لفعل ما. إن التصور العام للنظام القانوني يكمن في مركز الظاهرة، وهذا التصور ليس له أية صلة أصيلة بالأشياء العارضة أو بالمواد التي تتشكل منها الواقعة المتعلقة بجسم فيزيقي ما، أو بميل مزاجي خاص، أو بمشاعر معينة. هذه النظرية الأخلاقية تعد ملائمة لأي موجود عقلاني متناه. وجزءًا من جاذبيتها يكمن في طابعها اللاتاريخي الذي يسمح بتطبيقها على الناس في أي زمان ومكان.

كما أن نظرية كانط الأخلاقية لها إغراؤها لأنها تؤكد- مثلما أكد المسيح في ندائه من أعلى الجبل- أن طبيعة دوافعنا هي مناط كل اختلاف يتعلق بتحديد السلوك الأخلاقي. إن جانبًا من الماهية الأخلاقية الكانطية أن يكون لدينا احترام لأنفسنا باعتبارنا موجودات عاقلة تقوم بتجسيد إرادة الفعل بطريقة متسقة. وعلى وجه الدقة يمكن القول بأن السبب في فعلنا شيئًا ما هو أمر يعد أكثر أهمية مما نفعله، رغم أن هذا الأمر الأخير قد يكون له نتائج مفيدة. يؤمن كانط بأن هناك شيئًا ما مغلوطًا من الناحية الأخلاقية فيما يتعلق بعالم يتم فيه تشويه الدافعية إلى الحد الذي يصبح فيه كل فرد قادرًا على الفعل وفقًا لمبدأ الواجب الأخلاقي بمنأى عن الأنانية الخالصة.

وإن تكن نظرية كانط الأخلاقية تبدو من الناحية الفلسفية منمقة، وسديدة، وقابلة للتطبيق بشكل عام، وألمعية، ومتسقة مع التصورات التقليدية للطبيعة البشرية؛ فإن شوبنهاور يشك في أنها تصف بدقة كيف يمكننا في الواقع أن نتخذ القرارات الأخلاقية. فهو لا يؤمن بأن الأخلاقية ليس لها شأن كبير بالعقلانية الخالصة المستقلة باعتبارها اتساقًا. فالأخلاقية عنده تتعلق بأن يكون لدينا حالة من التشاعر empathy، وهو يؤمن بأن حالة التشاعر ليست حالة يمكن أن نعايشها من خلال التأمل المجرد أو من خلال تطور العقلانية.

لكي نقدر نظرية شوبنهاور الأخلاقية حق قدرها، فإننا يمكن أن نبدأ بالموقف الأناني

اللاأخلاقي باعتباره خلفية يمكن أن نضع عليها أية نظرة أخلاقية. فإنشاء هذه النظرة الأخلاقية يتضمن الانصراف عن الموقف الأناني، وهذا يتطلب مبدأ التوحيد بين البشر الذي يموِّه الحدود بين الناس التي تقوم على المواجهة إزاء الآخر، والانعزال الذاتي، والتمركز حول الذات. إن كانط يستخدم العقلانية لأجل هذا الغرض، وهو يؤمن بأننا في إطار السياقات الأخلاقية ينبغي أن ننظر إلى كل فعل باعتباره مثالًا على نوع عام من الفعل الأخلاقي، وبذلك فإنه ينظر إلى الفعل الإنساني من موقف الموجود العقلاني بوجه عام. وفي إطار هذا المنظور الكانطي، فإن التوحيد الاجتماعي بين الناس يتزايد من خلال تبني موقف عام مبني على العقل.

إن الطريق البديل لتجاوز الموقف الأناني ولتحقيق التوحيد الاجتماعي بين البشر - وهو الطريق الذي سلكه مفكرون آخرون في ذلك العصر من أمثال فيشته وشيلنج وهيجل- هو طريق يقوم على استخدام العقل الجدلي. والعقل الجدلي- بخلاف أسلوب العقل التجريدي عند كانط- يقوم على التأليف بين الأضداد. وهذا التأليف مستلهم من البنية المتناقضة ظاهريًا للوعي الذاتي، مثلما نقول: «ذاك هو أنا»، أو «أنا هو ذاك». فهنا نجد أن الذات والموضوع يكونان متشابهين، ولكن حيث إن الذوات بطبيعتها تكون في مقابل الموضوعات، فإنهما لا يكونان متشابهين (فإن س ليست هي ص)[1]. فالعقلانية الجدلية توحد بالمثل بين الأضداد لكي تشكل كيانًا جديدًا أو حالة متسامية تقوم بتحويل الأضداد إلى شكل جديد في الوقت الذي تبقي عليها، مثلما يتفاعل النحاس مع القصدير ليشكلان النحاس الأصفر، ومثلما تُذيب الصداقة الحدود بين ألد الخصوم.

غير أن شوبنهاور يرفض العقل الجدلي مقدمًا- بدلًا من ذلك- موقفًا يعد ذا وجهين على، ويبدو ظاهريًا أنه يفصل بين «العالم الموضوعي باعتباره تمثلًا» و«العالم الذاتي باعتباره إرادةً. إنه يحافظ على حالة من الانفصال القوي بين المظهرين الموضوعي والذاتي للعلم في الوقت الذي نُسلِّم فيه بهوية هذا العالم، مادام المظهر الواحد (أعني: المظهر الموضوعي) يكون بمثابة التعبير أو التجلي للمظهر الآخر، الذي هو المظهر الأكثر أساسية (أعني: المظهر الذاتي). وحيث إن المظهر الواحد يتجلى فيه المظهر

(1) وهكذا فإن بنية الوعي الذاتي تُنتِج القضية القائلة: (س ليست ص). لقد قبَل المثاليون الألمان تناقض بنية الوعي الذاتي، واجدين أنه من المعقول أن نرفض قانون عدم التناقض (أعني القول بأن "س هي ص" و"س ليست ص") أكثر من أن نشك في واقعة كوننا واعين بأنفسنا باعتبارها قضية متناقضة.

الآخر، فإن الاثنين يكونان متماثلين في جوهرهما. ومع ذلك، فحيث إن التجلي يظهَر في صورة واحدة معينة، مثلما يتجلى الماء في مكعب الثلج؛ فإن التجلي المعين يبدو ظاهريًا كما لو كان غير متماثل مع ذلك الذي يكون موضوعًا لهذا التجلي.

ولكي يكفل شوبنهاور نوعًا من التوحيد الذي يلتصق بتلك النظرية ذات الوجهين المزدوجين، فإنه يبدأ بإدراك الأفراد المتمايزين اللامتماثلين بشكل واضح، ليطور بعد ذلك هذا المنظور إلى مستوى يصبح من الواضح فيه أن الأفراد هم تجليات لوجود أوليٍّ واحد. والأهم من ذلك أنه يصل إلى ذلك المستوى من الوعي الجماعي، لا من خلال التفكير المجرد أو الجدلي، وإنما من خلال نوع معين من المشاعر.

إن الحب والشفقة هما العاطفتان اللتان يُتوقَع منهما الشعور بالتوحد الذي يؤسس الوعي الأخلاقي، وشوبنهاور يعرِّف هذا الشعور بالشفقة. فهو يشير إليه بالكلمة الألمانية Mitleid (التي تعني حرفيًا: المشاركة في المعاناة)، وهو الشعور الذي يمكن أن نترجمه تقريبيًا إلى الإنجليزية بكلمات «الحِنو» pitty و«الشفقة» compassion و«التعاطف» sympathy و«التشاعر» empathy. وربما تكون كلمة «التشاعر» هي الكلمة التي تستأثر بشكل معقول بما كان يدور بخلَده. فالتشاعر [أو المشاركة الشعورية مع شخص أو موضوع] يؤدي إلى أن يشعر الشخص بطريقة تخيلية بمشاعر شخص آخر كما لو كانت مشاعرَ تخصه، وشوبنهاور يذهب إلى القول بأن هذا النوع من الخبرة يكمن في أساس الوعي الأخلاقي:

> *«طالما أن فعلًا أخلاقيًا ما ينشأ فحسب عن التشاعر، فإنه بذلك تكون له قيمة أخلاقية. فبمجرد ما تستيقظ حالة التشاعر لدى المرء، فإن فرح وحزن غيره يسكنان على الفور روحه على النحو ذاته الذي يسكنان به روح غيره، إن لم يكن بنفس الكثافة، مثلما يحدث عادةً عندما تكون مثل هذه المشاعر هي مشاعر المرء الخاصة. وفي هذه الحالة، فإن التمييز بين الذات والآخرين لا يصبح تمييزًا مطلقًا.*
>
> *إن حدوث هذه الحالة يعد بالتأكيد أمرًا مُذهلًا وغامضًا. إنه في حقيقة الأمر سر الأخلاق الأكبر، وظاهرتها الأولية وعلامتها الإرشادية، التي لا يمكن أن يسبقها سوى الـتأمل الميتافيزيقي»*[2].

(2) ***BM***, p. 144, ***ZA*** 248.

وعلى العكس من ذلك، فإن الشر الأخلاقي له علاقة بحالة ذهنية انعزالية اغترابية تتسم بافتقار إلى حالة التشاعر. وكما يؤكد لنا التاريخ باستمرار، فإننا عندما نمنح الآخر نفس التقدير الذي نمنحه لأنفسنا- سواء كان هذا يتعلق بما هو ديني أو قومي أو سمة عِرقية أو عائلية موروثة- فإن الدفاعات المتباهية والشعور بالتعاظم والمشاعر اللاإنسانية البغيضة- كل هذا يصبح ممكنًا.

2 - المعقول، والتجريبي، واكتساب الشخصية

إن مذهب شوبنهاور الأخلاقي المتمركز حول التشاعر يعمل على تعزيز مشاعر الوحدة الاجتماعية، ويلفت انتباهنا إلى حالات من الوعي أكثر شمولية. ولقد رأينا من قبل أنه يشير في نظريته الجمالية إلى مثل هذه الحالات الاستثنائية. فهو من حيث الجانب الموضوعي، يشير إلى المُثُل الأفلاطونية. ومن حيث الجانب الذاتي، فإنه يصف لنا كيف يمكن للتجربة الموسيقية أن تنقل لنا صور عامة من الشعور الإنساني. وإذ نضع هذا في اعتبارنا، فإنه يمكننا أن نواصل بعض التأملات الإضافية حول نظرية شوبنهاور في الموسيقى، لنحصل على مدخل إضافي لنظريته الأخلاقية.

حيث إن الموسيقى تعبر بطريقة عامة عن الشعور الإنساني، فإنها تمدنا بمدخل مباشر للحياة الباطنية لغيرنا من الناس بشكل مستقل عن التفاصيل التاريخية: فنحن يمكن أن نعايش صورًا من الحزن والسعادة، إلخ، من خلال رؤية مؤلف أو عازف للموسيقى، حيث إن هذه الصور تبدو باعتبارها تعبيرات متخذة طابعًا عامًا عن الوجود الباطني للمؤلف أو العازف للموسيقى. وعلى الرغم من أن هذه التعبيرات تتلون نغميًا بالطابع الشخصي للمؤلف أو العازف للموسيقى، فإن الموسيقى تنقل إلينا معاني انفعالية عامة دون أن تحتاج منا أن نزودها بأية تفاصيل إضافية تتعلق بالسيرة الذاتية للمؤلفين أو العازفين.

ومن بين الفنون، فإن النظير الموضوعي للموسيقى هو جملة الفنون البصرية والأدبية التي تصور المُثُل الأفلاطونية. ومن حيث النظير الذاتي للمُثُل الأفلاطونية ذاتها- وهذا هو الموضع الذي سنضع فيه بطريقة فلسفية ما تتيح لنا الموسيقى إدراكه بوضوح- فإن شوبنهاور يشير هنا إلى الطابع اللازماني لكل شخصية. إن هذا الطابع هو بمثابة «شخصيتنا الذهنية» التي- شأنها شأن الموسيقى- ترتكز على الجانب الذاتي فيما يتعلق بالتمييز العام بين الذاتي والموضوعي، تمامًا مثلما أن المُثُل الأفلاطونية ترتكز على

الجانب الموضوعي. والحقيقة أن مصطلح «الشخصية الذهنية» ينبثق من نظرية كانط في الحرية، وهو المفهوم الذي يعتبره شوبنهاور أكثر إسهامات كانط الفلسفية عمقًا.

أحد اهتمامات كانط الأساسية هو كيفية تفسير إمكانية الحرية الإنسانية إذا كانت كل الأحداث الطبيعية يمكن تفسيرها ميكانيكيًّا. وهو يحل هذه المسألة من خلال التمييز بين المظهر والحقيقة، ومن خلال وضع الطبيعة ككل- منظورًا إليها باعتبارها امتداد مكاني زماني ممتلئ بالموضوعات والقوى الفيزيقية- داخل مجال المظهر. إن التفسير الميكانيكي ينطبق داخل البعد الزماني المكاني، ولكن بما أنه لا يمتد إلى مجال الشيء في ذاته؛ فإنه يمكننا أن نضع الحرية الإنسانية داخل هذا المجال الأخير. وبذلك فإننا يمكن أن نعزو لكل شخص مصدرًا أو أساسًا لحريته الفردية، وهذا سيكون بمثابة شخصيتهم اللازمانية، التي سيتبدد فعلها من الناحية الزمانية المكانية باعتباره حركات لبدن الشخص. إن ما يكونه كل شخص في جوهره، إنما يكمن في الشخصيات الذهنية الخاصة بكل منا والتي تكمن خارج المكان والزمان، وهذه الشخصيات تعبر عن نفسها في مظاهرنا الفيزيقية وفي مسار أحداث حياتنا.

ويشبه شوبنهاور الشخصية الذهنية لشخص ما، وتجلياتها العديدة في نشاط حياتنا اليومية، بالكيفية التي يكون فيها للمثال الأفلاطوني الواحد حالات ممثلة في المكان والزمان. تمامًا مثلما أن المثال الأفلاطوني لشجرة البلوط يتمثل في كل شجرة بلوط وُجدت يوما ما وستوجد دائمًا، كذلك فإن الشخصية الذهنية لشخص ما تتمثل في الأفعال المكانية الزمانية للشخص مثلما تتجلى في الصورة الفيزيقية للشخص[3]. إن الحياة الدنيوية لأي شخص إنما هي تجل لشخصيته الذهنية الخالدة. فحرية الشخص المعبَّر عنها في شخصيته الذهنية اللازمانية تحديدًا، وليس في اختيارات معينة يتخذها الشخص في هذا السياق أو ذاك، والتي يُعتَقَد خطأً أنها اختيارات ربما كان من الممكن أن تكون مختلفة.

---

(3) بما أن الشخصية الذهنية تكون لازمانية، وبما أن الظروف المكانية الزمانية تتنوع، إذا ما قُدِّر للمرء أن يُولَد في زمن مختلف المرء عن الزمن الذي وُلِد فيه بالفعل، فإن نوعًا مختلفًا تمامًا من الحياة يمكن تخيله بكل تفاصيله. وفي هذا الصدد، يلاحظ شوبنهاور (في الفصل الثامن والعشرين من الجزء الأول من كتابه ***العالم إرادةً وتمثلا*** ص. 158، و صفحة 207 من ترجمة Haldane and Kemp) أن لا فرق في أن يلعب المرء بحبات البندق أو بالعملة المعدنية، فما يحدث الفرق هو إذا ما كان بوجه عام يلعب بشكل أمين أو غير أمين.

يصف شوبنهاور الشيء في ذاته باعتباره فعلًا لازمانيًا مفردًا يعبر عن ذاته مباشرةً من خلال المنظور الإنساني باعتباره سلسلة من الذوات اللازمانية والموضوعات اللازمانية. إن الذوات اللازمانية هي بلايين الشخصيات الذهنية التي تؤسس الماهيات الخاصة بكل شخص، أما الموضوعات اللازمانية فهي المُثُل الأفلاطونية التي لا تحصى والتي تنطوي على تعريفات لكل الأنواع الطبيعية وللكيانات الرياضية والهندسية أيضًا. إن هذا المجال الخاص بالشخصيات الذهنية اللازمانية وبالمُثُل الأفلاطونية- ذلك المجال الخاص بالذوات الكونية والموضوعات الكونية- هو بمثابة الإفصاح عن التمييز بين الذات والموضوع الذي نجده في جذر مبدأ العلة الكافية. فالشخصيات الذهنية والمثُل الأفلاطونية- على الرغم من أن كليهما يكون لازمانيًا- هما متمايزان عن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً؛ ؛حيث إنه يكون هناك الكثير من هذه الحالات.

إن الشخصيات الذهنية تشغل مكانًا غير مستقر داخل النظام الميتافيزيقي لدى شوبنهاور؛ لأنها تقف بطريقة غير متسقة في منتصف الطريق بين العالم كإرادة والعالم كتمثُّل، ولا تقف بشكل حاسم في أي منهما. وحيث إن هناك بلايين من هذه الشخصيات، فإن فكرة عالم الظاهر باعتباره عالم الفردية تنطبق هنا. فهذه الفكرة تنطبق على الشخصيات الذهنية مثلما تنطبق على المُثُل الأفلاطونية، التي يكون هناك العديد منها أيضًا. وبما أن الشخصيات الذهنية تكون ذواتًا عامة وليست موضوعات عامة؛ فإننا بذلك لا يمكن أن نشير إليها باعتبارها «تجسدات موضوعية» objectifications للإرادة. ولذلك فإن شوبنهاور يشير إليها باعتبارها أفعالًا للشيء في ذاته بوصفه إرادةً، وذلك في مقابل التجسدات الموضوعية له. وشوبنهاور بإدراكه للتوترات الفلسفية المتضمنة هنا، فإنه يقِّر بغموض محاولة إدراج حالة الفردية داخل الشيء في ذاته من حيث هو إرادة، باعتبارها طريقة في تفسير الاختلافات بين شخصيات الناس الذهنية:

وينتج عن هذا، بالإضافة إلى ذلك، أن الفردية لا تكون مؤسسة فحسب على مبدأ الفردية principio individuationis (أعني: المكان والزمان) ؛ وبالتالي فإنها لا تكون مظهرًا فحسب وبشكل تام. فهي بالأحرى تكون متأصلة في الشيء في ذاته، أي في إرادة الفرد، حيث إن الشخصية ذاتها تكون فردية. أما مدى عمق تأصل الجذور في هذه الحالة، فهو أمر ينتمي إلى الأسئلة التي لا أحاول الإجابة عنها[4].

(4) ***PP*** (II), Chapter VIII, "On Ethics", §116, p. 227, ***ZA*** 248.

عندما نعزو مسئولية أخلاقية لشخص ما، فإننا بالتالي لن نعزو هذه المسئولية إلى الشخص استنادًا إلى اختيار محدد ما قد اتُّخذ في زمان محدد ما، ومرتبط بفعل محدد ما. فبدلًا من ذلك، سوف ندرك الشخص بطريقة فيها قدر أكبر من الخلود، وسوف ننسب المسئولية إلى وجوده الباطني، أي إلى الطابع اللازماني لشخصيته. فمسئولية الخطأ تُنسب إلى الطابع الذي يميز الشخص بطريقة أساسية، تمامًا مثلما يمكن أن نميز نوعًا معينًا من الحيوان أو النبات (كالثعبان والغزال والأرنب والسمكة وشجرة البلوط أو شجرة القيقب أو القهوة، على سبيل المثال) باعتباره يحوز هذا أو ذاك الصنف من الطابع الأساسي. فتمامًا مثلما أنه سيكون من الهراء أن نتوقع من القط أن يغير نزوعه الطبيعي في اصطياد العصافير والأسماك، وأن يظل مع ذلك قطًا؛ كذلك فإنه من الهراء أن نتوقع من شخص طيب أو حقير أن يغير من شخصيته، ومع ذلك فهو يظل نفس الشخص. إن شخصية كل فرد فيما يرى شوبنهاور تظل لازمانية، وكل سلوك يمكن التنبؤ به مثلما يمكن التنبؤ بسقوط الصخرة، فقط إذا ما كانت الطبيعة المميزة لشخصية الشخص معروفة، بالإضافة إلى معرفة الخصائص المميزة للموقف الذي يوجد فيه.

ومن أجل الوضوح التنظيري، يميز شوبنهاور بين أبعاد مختلفة لشخصية المرء. فحينما نلاحظ أنفسنا والآخرين، فإن التجلي السلوكي الملحوظ الخاص بالطابع الشخصي اللازماني لأنفسنا أو للآخرين يكون بمثابة «الشخصية التجريبية» empirical character. فنحن من خلال حالة الاتصال الحي مع شخصياتنا التجريبية، ومن خلال تلك الشخصيات يمكننا أن نعرف- بدرجات متباينة من الوعي الذاتي- كيف تكون طبيعتنا لازمانية. فما تكون عليه طبيعتنا في جوهرها. لا يمكن بلوغها في نقائها؛ لأننا يجب أن نصبح دائمًا على وعي بها من خلال بعض الخبرات، أي من خلال شخصيتنا التجريبية. إن الموقف الميتافيزيقي يضاهي وضعنا حينما ندرك الشيء في ذاته بوصفه إرادةً، أو حينما ندرك المثال الأفلاطوني: فنحن ندرك دائمًا تلك الموجودات من خلال حجاب الزمان الرقيق.

إن بعض الناس يكونون أكثر قدرة على المعرفة فيما يتعلق بالصنف الذي تكون عليه شخصيتهم، وهم- فيما يرى شوبنهاور- يكونون بالتالي أكثر وضوحًا في التعبير عن شخصيتهم. فهم يُظهِرون شخصياتهم الذهنية الخاصة بدرجة أكبر من العمق، تمامًا مثلما أن العمل الفني الجميل يُظهِر المثال الأفلاطوني فيه بدرجة أكبر من الوضوح عما

يكون عليه الأمر في حالة الموضوعات العادية التي تتعلق بنفس الظاهرة. وشوبنهاور يشير إلى هذا التعبير عن شخصية المرء الذهنية باعتباره تعبيرًا عن شخصية «مكتسبة». هؤلاء الذين تكون لديهم شخصية يدركون شخصيتهم الجوهرية من خلال أفعالهم الفردية، مثلما أن الموسيقيين العظام يدركون البِنى العامة للانفعال الإنساني، أو كما يدرك عباقرة الفن المُثُل الأفلاطونية اللازمانية في الإدراك الحسي للأشياء الفردية. وفي حالة الشخصية المكتسبة، فإن إدراك العبقري يركز على ذات المرء، ومن ثم تصبح حياة الفرد عملًا فنيًّا:

> *وبالتالي فإن الشخصية المكتسبة ليست شيئًا آخر سوى المعرفة الأتم بفرديتنا التي تكون ممكنة. إنها المعرفة المجردة، وبالتالي المعرفة الأوضح الثابتة بالخصائص المميزة لشخصيتنا التجريبية وبالمقياس والتوجه الخاص بقوانا الروحية والجسمية؛ ومن ثم النابعة من القوة والضعف التامين الخاصين بفرديتنا. وهذا يجعلنا في موقف- تحت هداية المفاهيم الراسخة- من أجل الوفاء بالدور الثابت لشخصنا من الناحية الفكرية والمنهجية، ومن أجل ملء الفجوات التي تنشأ عن النزوة والضعف(5).*

عندما يتحدث الناس بوجه عام عن شخص «تكون له شخصية»، فإن شوبنهاور يربط هذا بإظهار الشخصية المكتسبة، وهي تتضمن الإظهار بطريقة تجريبية كذلك عما يكون عليه جوهر المرء اللازماني. إن هذا التعبير عن شخصية المرء هو تحقق ذاتي، أي تحقق في واقع الأمر لما ينبغي أن يكون عليه المرء. إن المرء يكون صادقًا بالنسبة لنفسه، فالمرء يعرف على وجه الدقة ماذا تكون حقيقته، ومن خلال هذا الوعي يكون هناك معنى من الكمال الذاتي. ونحن يمكن أن نصف هذا بأنه ارتداد الذات إلى الجليل من حيث طبيعتها؛ لأننا نوجه ذهنية العبقرية الفنية إلى أنفسنا، ونصبح بمثابة العبقرية الخاصة بنا، ونتبين ما هو المقصود من طبيعتنا. وبدلًا من أن نتأمل المُثُل الأفلاطونية كما يمكن أن تتمثل من خلال مصوِّر أو نحات، فإننا نتأمل طبيعة ذاتيتنا العامة حينما نصبح أنفسنا. غير أن اكتسابنا لشخصيتنا ومعرفتنا بذواتنا ينطوي أيضًا على تعبير عن حتمية ذاتية ذات ذهنية فردية ذهنية فردية مركزة وواضحة، حيث إننا نصبح واعين صراحةً بفعل الإرادة الفردي اللازماني الذي يحدد من نكون وما الذي نريده بالضرورة.

---

(5) ***WWR*** (I), Book IV, §55, p. 305, ***HK*** 393- 4, ***ZA*** 382.

إننا حينما نكتسب الشخصية نتصرف أيضًا باعتبارنا تواقين إلى إدراك الشخصيات الذهنية للآخرين. وبعد أن نطور الوعي الكلي بالآخرين بالقياس على الحضور الذاتي للمرء، فإنه يصبح من الممكن توجيه العلاقات الاجتماعية بتركيز أكبر على أنماط الشخصية. إن أشكال عواطفنا وانجذابنا ومقتنا تكون موجهة نحو نوع من الشخصية الذهنية اللازمانية التي كنا نتعامل معها، بدلًا من التركيز على الأشياء الثانوية الخارجية. إن مثل هذا النوع من الذهنية العامة المتطورة على هذا النحو لا تكون بالضرورة من أجل الوعي الأخلاقي، وإنما هي تدعم الوعي الأخلاقي من خلال الدلالة المتضائلة للعوامل المكانية الزمانية العابرة.

إن الموقف الأكثر نقدية يمكن أن يجعلنا نتعجب من مدى الضرر الذي ألحقته مصادرة شوبنهاور عن الشخصيات الذهنية بتماسك آرائه الميتافيزيقية الأساسية. فهو يهدف إلى حصر الفردية في مجال التمثل والذي يسرى عليه مبدأ العلة الكافية بقدر استطاعته، ولكن حيث إن هناك بلايين من الشخصيات الذهنية؛ فإنه لا يمكنه أن يتجنب أن ينسب عندئذ نزعة تعددية أكثر قربًا من الشيء في ذاته نفسه. فهو لا يمكن أن يسمح لهذه البلايين من الشخصيات الذهنية أن تقترب كثيرًا جدًا؛ لأن الشيء في ذاته عندئذ لن يصبح نقيًا ومستعصيًا على التفسير.

الشخصيات الذهنية هي حالات هجينة من الوجود الذاتي تُضفي الحيوية على كل وجود جسماني، وتقف في منتصف الطريق بين الشيء في ذاته ومجال الوعي المكاني الزماني. وهذه الشخصيات الذهنية باعتبارها حالات ذاتية من الوجود، تختلف أيضًا عن المُثُل الأفلاطونية. إن الشخصيات الذهنية تعد لازمانية، ولكنها أفعال لازمانية، وليست موضوعات لازمانية. ومع ذلك، فإن هذه الشخصيات تجسد جذر مبدأ العلة الكافية، طالما أنها تشكِّل أحد قطبي التمييز العام بين الذات والموضوع.

إن هذه التأملات توحي بأنه من المنطقي أن ننتهي إلى القول بأن الشخصيات الإنسانية الفردية ليست أفعالًا لا تنتمي إلى عالم الظواهر ومستقلة ذهنيًا عن الشيء في ذاته، وإنما هي- بخلاف ذلك- أفعال مستقلة ذهنيًا مثلما تكون المُثُل. وهذا يعني أن الشخصيات الذهنية تختفي عندما يتلاشى وعينا. إن النظر إلى الشخصيات الذهنية على هذا النحو، فإنه يصبح من المستحسن القول بأنه- في المستوى الأعمق- تكون الفردية الإنسانية في مظهريها المكاني الزماني واللازماني مجرد مظهر وهمي لمبدأ العلة الكافية. وهذا يعني

أن وجودنا باعتبارنا شخصيات لازمانية، أي تصورنا الأساسي عن ذواتنا، سوف يتطلب بذلك حضور مبدأ العلة الكافية، تمامًا مثلما يتطلب وجود المُثُل الأفلاطونية.

الألم الإنساني الجليل

إن الوعي الأخلاقي عند شوبنهاور يكون مفعمًا بحالة التعاطف، وهذا يؤكد على الفكرة القائلة بأن «الفضيلة يجب أن تنشأ من المعرفة الحدسية التي تتعرف في فردية شخص آخر على نفس الوجود ذاته الذي يشبه وجود المرء»[٥]. ومما هو جدير بالذكر أن الوعي الأخلاقي يكون على مستوى أعلى شموليةً من الإدراك شبه العبقري الذي يكون لدى الشخصية اللازمانية كما تتمثل في شخص المرء أو في شخص آخر؛ لأنه وراء مثل هذه الاختلافات الشخصية توجد هناك وحدة أكثر عمقًا تتمثل في أننا جميعًا بمثابة تجليات لحقيقة إنسانية واحدة وعامة، وهي- في النهاية- تجليات للشيء في ذاته بوصفه إرادةً.

عندما يكون وعينا الإنساني ممتلئًا بشعور التعاطف، فإننا نتجاوز الاختلافات بين الناس، وندرك الإنسانية باعتبارنا وجودًا واحدًا له بنية تأسيسية قائمة بذاتها. ومما يرتبط بهذا ارتباطًا وثيقًا، أننا يمكن أيضًا أن ندرك أيضًا على نطاق أوسع كل الأشياء الحية باعتبارها تجليًا للبنية التأسيسية الخاصة «بالحياة ذاتها». وعلى المستوى الأكثر عمومية- أي على مستوى الوعي الميتافيزيقي- فإننا يمكن أن ندرك مجمل عالم التمثل المترابط باعتباره تجليًا لإرادة كونية لازمانية واحدة. إن كل مستوى من هذه المستويات يكون على درجة من العمومية أعلى من ذلك الذي يكون في حالة الإدراك الخاص بالشخصيات الذهنية.

إن نتاج تبني أي من المواقف العامة السابقة- سواء تلك التي تتعلق بالإنسانية أو بالحياة بوجه عام أو العالم بوصفه الإرادة ذاتها- هو إدراك أن الناس الآخرين هم تجليات لنفس الوجود الذي يتشكل المرء منه. إننا نشبه جملة من الأوراق والزهور التي تظهر بشكل مستقل على سطح بركة، والتي تتصل سيقانها تحت الماء بنفس النبات وبجذر واحد. إن هذه الطاقة الذاتية نفسها تنبثق من خلال كل امرئ. وحتى الاختلافات بين

---

(٥) ***WWR*** (I), Book IV, §66, p. 368, ***HK*** 475, ***ZA*** 456.

الشخصيات الذهنية لا تهم في النهاية؛ لأن الوعي الأخلاقي يتجاوز إحساسنا بالشخصية اللازمانية، وبالإحساس بالمسئولية الشخصية والفردية.

إن هذا الجذر الميتافيزيقي العام يؤدي إلى أنه يوجد هناك بالمعنى الحرفي تماثل في الهوية بين المعتدي والضحية، بين المعذِّب والمعذَّب، وبين الشرير والخيِّر. فحينما نتأمل الأشياء في أساسها وحقيقتها، نجد أن المعذِّب يُنزل الأذى بالآخرين، فقط على أساس من تجل لجوهر شخصيته الخاصة، وفي حين أن الشخص الذي يقع عليه التعذيب يُسقِط الذنب أَو الاستياء فقط على نفسه، فإن الشخص الشرير يستاء فقط من نفسه، والشخص الخيَّر يتعاطف فقط مع نفسه. إن الطبيعة الباطنية للبشر تتصف أيضًا بهذين الجانبين من التقابل. فالناس الذين نساعدهم يمثلون أيضًا أنفسنا بالضرورة. إن إنجازات الآخرين يمكن أن نبتهج بها باعتبارها نجاحاتنا الخاصة، كما أن إخفاقات الآخرين ليست سوى إخفاقاتنا. إن هذا الوعي الأخلاقي العام يطمس ويتجاوز الاختلافات في الجنس والسلالة والدين والجنسية.

وعلى أساس من بلوغنا ذلك الوعي الممتلئ بالتشاعر، فإننا ندرك أنه في أي معاناة قد وُجِدَت أو توجد أو يمكن أن توجد، نجد أن الجوهر الباطني الواحد فينا جميعًا هو ما يحمل طابع المعاناة:

> *وفقًا للماهية الحقيقية للأشياء، فإن كل شخص تتبدى له كل معاناة العالم كما لو كانت معاناته هو شخصيًا؛ بل إنه سوف ينظر لكل أشكال المعاناة الممكنة باعتبارها توجد بالفعل بالنسبة له، طالما كان منسوجًا من إرادة الحياة، أي يؤكد الحياة بكل قوته*(7).

إن توكيد إرادة الحياة- بالقول «نعم» للعالم بوصفه تمثلًا- سيعني تأكيدنا على قدر من الألم لا يمكن تصوره من الناحية الافتراضية. ومن الواضح أن الذهنية شبه المسيحية متضمنة هنا؛ لأن المسيح حينما يأخذ على عاتقه خطايا العالم، فإنه يعبر بالضبط عن ذلك النوع من التشاعر الذي يصفه شوبنهاور.

> *إن مثل هذا الشخص الذي يدرك ذاته الباطنية والحقيقية في كل موجود، يجب أيضًا أن ينظر إلى المعاناة اللانهائية لكل الموجودات الحية باعتبارها معاناته الشخصية؛ وبالتالي يجب أن يأخذ على عاتقه ألم العالم كله. فلم تعد*

(7) ***WWR*** (I), Book IV, §63, p. 353, ***HK*** 456, ***ZA*** 440.

هناك أية معاناة تكون دخيلة عليه. فكل أشكال البؤس التي يعانيها الآخرون والتي يراها ويكون من النادر تسكينها، وكل أشكال البؤس التي يعرفها بطريقة غير مباشرة، وحتى تلك التي يراها ممكنة فحسب؛ إنما تؤثر في عقله بالضبط كما لو كانت تخصه شخصيًا(8).

لا يمكننا أن نصف بشكل معقول هذا التشاعر الكوني باعتباره جميلًا بشكل خالص ويتسم بالسكينة والانعزالية. إن الوعي المتضمن هنا هو الجليل sublime. إن النظرة الكلية لهذا الوعي تمدنا بمقياس فحسب للسكينة والبهجة؛ لأن هذه السكينة يناظرها في المقابل ذلك الإدراك الحسي لتلك الحالات من المعاناة التي لا تحصى ولا يمكن تصورها تقريبًا، وهي الحالات التي يتراكم الألم فيها بحيث يكون من المستحيل احتماله. هذا الوعي إذن هو الوعي الأخلاقي- وهو بمثابة حالة من السكينة العميقة المرتبطة بحالة من الرهبة غير محدودة- ذلك الوعي الذي يسمو بالمرء فوق الآلام الجزئية للوجود الفردي، وإن كان هذا الوعي لا يمكن أن يمدنا بخلاص دائم.

والحقيقة أنه من السهل أن نتخيل حدوث انسحاب مروِّع من توكيد الحياة؛ فالقول «نعم» للحياة يتضمن الشعور بقدر من الألم أكبر مما يمكن أن يتحمله أي فرد، حتى عن طريق الخيال. وكما تُظهِر لنا فترات الحروب مرارًا وتكرارًا أن افتقار البشرية لإنسانيتها تجاه ذاتها هي أكثر من مجرد حالة مؤلمة، فهي حالة مروِّعة. إن محاولة التصور- بأي شكل- كيف ستتبدى لنا تجربة الألم المتراكم لمدينة بأكملها، دعك عنك أمة بأكملها أو – على نحو أكثر اتساعًا- ألم البشرية في مجملها، لهو أمر يتجاوز حدود تصورنا. غير أن هذا هو ما يصير عليه الحال حينما نصبح بمثابة وعي الإنسانية، وحينما ندرك طبيعة الوجود الكلي.

إن حالة التوتر المتزايد في نظرية شوبنهاور الأخلاقية تتمثل في أنه بينما تميل الحالات الذهنية الكلية إلى إبعادنا عن كثير من الصراع في العالم، فإن الخبرة «بالإنسانية ذاتها» أو «بالحياة ذاتها» هي أمر يشبه التماهي مع قدر من الألم لا يمكن تصوره. فالطبيعة الباطنية للإنسانية وللحياة ليست مجرد طبيعة جميلة وساكنة ومبهجة. فهي أيضًا شنيعة، كما أن الوعي الأخلاقي التعاطفي يُظهِر لنا أن الخلاص الدائم والهادئ لا يمكن بلوغه على مستوى الوعي، باعتباره وعيًا كليًا على هذا النحو. فالواقع أن الوعي الأخلاقي يُظهِر لنا

(8) ***WWR*** (I), Book IV, §68, p. 379, ***HK*** 489, ***ZA*** 469.

بشكل أكثر حدة عالمًا ربما يكون الخلاص منه هو الاستجابة الملائمة؛ لأنه على الرغم من مباهج العالم، فإن آلام العالم تفطر القلب حينما ننظر إليها من خلال حالة من التشاعر وبالتفصيل. إن الوعي الأخلاقي يُظهِر معنى أن يواجه المرء نفسه، حينما تكون طبيعة المرء ذاتها باعتباره موجودًا بشريًا هي حالة السكينة الجليلة الممتزجة بالرهبة.

حينما نُدرِك أن المعذِّب والمعذَّب يستويان؛ فإننا نصل إلى وعي أخلاقي- على الأقل بطريقة مثالية ومبدأية- يقودنا إلى حالة التشاعر مع كل ألم. إن هذا يشير تحديدًا إلى نوع من الوعي شبه المسيحي، ولكنه فوق هذا- وكما ذكرنا في الفصل السابع- يقودنا إلى حالة من الوعي الذاتي التي يربط الخطيئة الأصلية بالقسوة التي نجدها في هذا العالم. فالمعاناة التي نحاول التشاعر معها من خلال منظور أخلاقي، توجد في المقام الأول باعتبارها نتاجًا لإنسانيتنا؛ فهي تنشأ عن فاعلية تأثير مبدأ العلة الكافية على إرادة لازمانية واحدة عمياء تتجلى باعتبارها الوجود ذاته الذي تتشكل الخبرة به من خلال هذا المبدأ.

وإذن فإن الصعوبة الأكثر عمقًا التي تنشأ في الوعي الأخلاقي، ليست هي الحاجة إلى إقصاء مصالح المرء من أجل التشاعر مع معاناة العالم التي يعيشها المرء؛ فالصعوبة تنشأ ابتداءً من أننا نكون مسئولين عن هذه المعاناة. إن وجودنا الميتافيزيقي يكون متماثلًا مع كل وجود يتسم بالمعاناة، وهذا هو السبب الذي من أجله يكون تعاطفنا، ولكن مبدأ العلة الكافية هو الذي يكون مسئولًا- في المقام الأول- عن ظهور قسوة الأفراد.

وبذلك فإن الوعي الأخلاقي ينتج عبئًا سيكولوچيًا يرتبط بقدر الألم الذي يجب أن نتسبب في حدوثه، وهذا يتضمن لا فحسب الشعور المربك بأن المرء من الناحية الميتافيزيقية- حينما يرى شخصًا ما يعذب شخصًا آخر- يدرك أن المرء يكون الشخص المعذِّب والشخص المعذَّب أيضًا. إن هذا الأمر يتضمن نوعًا من الألم أكثر تأملية؛ ذلك أننا نعذِّب أنفسنا حينما ندرك أننا نحن خالقي المشهد المكاني الزماني البغيض أخلاقيًا. إننا نحن المعذِّبون والمعذَّبون من حيث علاقتنا بالناس الآخرين ومن حيث علاقتنا بأنفسنا كذلك. فالإرادة تتغذى على ذاتها على مستوى البعد غير التأملي وعلى مستوى البعد التأملي أيضًا.

يخلص شوبنهاور من ذلك إلى القول بأن الوعي الأخلاقي لا يمدنا بخلاص دائم، وأنه يوصلنا فحسب إلى محطة أخرى على طريق اليأس الذي يبدأ بالحياة اليومية العادية

والضغوط اللانهائية للرغبة. ووراء الوعي الأخلاقي، يكون هناك إدراكًا محتملًا أكثر عمقًا: توكيد الحياة بأية طريقة تؤدي إلى المعاناة:

... حيث إنه يرى من خلال مبدأ الفردية، فإن كل شيء يقع بالمثل على مقربة منه. فهو يدرك ويفهم ماهية الكل، ويجده مؤسسًا على التلاشي، ويتصف بالصراع الأجوف، والتضارب الباطني والمعاناة الدائمة. فأينما يولي وجهه، فإنه يرى البشرية التي تعاني، والعالم الحيواني الذي يعاني، والعالم الذي ينقضي. فكل هذا يقع الآن على مقربة منه، تمامًا بنفس القدر الذي يكون فيه على مقربة من الشخص الأناني. فكيف له إذن مع مثل هذه المعرفة بالعالم أن يؤكد هذه الحياة، من خلال الأفعال المتواصلة للإرادة، وبذلك فإنه يقيد نفسه، ويضغط نفسه في إطار هذه الإرادة بشكل محكم(٩)*؟*

إن إرادته الآن تنقلب على نفسها، فهو لم يعد يؤكد، بل ينكر ماهيته التي تنعكس صورتها في المظاهر. وهذه الظاهرة تتكشف من خلال الانتقال من الفضيلة virtue إلى الزهد asceticism. فلم يعد عندئذ يكفيه أن يحب الآخرين مثلما يحب نفسه، وأن يفعل من أجلهم ما يحب أن يفعله من أجل نفسه، بل إنه بالأحرى تنشأ بداخله حالة من الشعور بالمقت إزاء الماهية التي يتم التعبير عنها في مظهره ذاته- حالة من الشعور بالمقت إزاء إرادة الحياة، تجاه لب ذلك العالم المُدرَك وجوهره الممتلئ بالبؤس. وهو بالتالي يتبرأ من هذا الجوهر الذي يتبدى فيه، والذي يكون متجليًا من قبل في بدنه؛ فسلوكه يكشف عن وهم مظهره ويتبدى في تناقض دائم معه(١٠)*.*

إن الانتقال السابق من الأخلاقية إلى الزهد يذكرنا بالنبيل الأول. إن حقيقة البوذية التي ذكرناها من قبل هي: أن طبيعة العقل ذاته هي الألم. هذا يردد صدى وعي شوبنهاور بأن مبدأ العلة الكافية يكون منتجًا للألم بالمعنى المباشر لإنتاج المظهر الكابوسي للموجودات الفردية التي ترغب بنهم، وبالمعنى الأكثر تأمليةً الذي يؤدي إلى الفكر الأليم الذي يدرك أن طبيعتنا الخاصة تكون مسئولة عن خلق المظهر المليء بالمعاناة. وكما سنرى في الفصل التالي، فإن رؤى شوبنهاور لها صلة قرابة بالبوذية التي تذهب حتى إلى ما هو أبعد مما ذكرناه.

(٩) ***WWR*** (I), Book IV, §68, p. 379, ***HK*** 489, ***ZA*** 469.

(١٠) ***WWR*** (I), Book IV, §68, p. 380, ***HK*** 49-91, ***ZA*** 470-1.

وبنفس هذا المزاج البوذي- حيث إن كثرة الشخصيات الذهنية لا يمكن أن تُعزى إلى الشيء في ذاته باعتباره إرادةً، مادام هذا الأخير يتمثل في فعل فردي- فإن شخصياتنا الفردية يمكن النظر إليها باعتبارها معتمدة على مبدأ العلة الكافية، مثلما تكون المُثُل الأفلاطونية. فحينما لا يكون هناك مبدأ العلة الكافية، لا يكون هناك أناس فرادى. وبالمعنى البوذي، على الرغم من لازمانية الشخصيات الذهنية، فإننا لا يمكننا بسهولة أن نؤكد في إطار الرؤية الشوبنهاورية أنها سوف توجد عندئذ بشكل مستقل عن مبدأ العلة الكافية. فهذه الشخصيات الذهنية تمثل على نحو أكثر وضوحًا ماهيات الذوات الوهمية. وعلى هذا النحو، فإن تصور شوبنهاور للشخصية يمكن تفسيره تفسيرًا بوذيًا؛ حيث إنه يفضي بنا إلى القول بأنه ليس هناك دوام مطلق لوجودنا الفردي، سواء نظرنا إلي الأمر من الناحية اللازمانية أو الناحية المكانية الزمانية.

إن الطبيعة الوهمية لشخصياتنا اللازمانية يدعم قول شوبنهاور بأننا نتشاعر مع غيرنا من الناس لكي نحقق وعيًا أخلاقيًا أسمى؛ لأن هذا التشاعر يكون متأصلًا في الفكرة القائلة بأننا جميعًا لنا نفس الجوهر. إن هذا يبدو باعتباره أسلوبًا لا يقبل الجدال في وصف الوعي الأخلاقي، ولكنه يكون له مظهر حدسي مضاد. فنحن نحتاج لأن نتشاعر مع كل امرئ، بمن في ذلك الشخص المعذِّب ومرتكب الشر، وبذلك فإننا يجب أن نتخيل ماذا يعني- بما في ذلك فهم المتع المصاحبة- أن تكون شخصًا يقوم بالتعذيب ومرتكب للشر. وهكذا فإن الوعي الأخلاقي- على الأقل في مراحله الأولية- لا يمكن أن يكون بمثابة حالة ذهنية خالصة متطهرة من كل مضامين شريرة.

وعكس ذلك تمامًا هو النتيجة التالية: إن شوبنهاور يفترض أننا ينبغي أن نتشاعر مع ذلك الحشد من الانفعالات الإنسانية التي تتسم بالتوتر التام المعقد، وبالضحك، والصراخ، والمعاناة، والزهد، والاكتئاب، والبهجة، والعدوانية، والسلبية- تلك الانفعالات التي تشكل الإنسانية ذاتها. وهذا بعيد تمامًا عن ذلك النوع من الوعي السطحي الساذج. فالوعي الأخلاقي عند شوبنهاور هو أسلوب من الوعي الذي له خبرة بالعالم، والذي يفهم جيدًا ماذا تعني ذهنية التعطش للدم، ولكن بينما نكون واعين بذلك، فإننا نفهم من خلال التشاعر ذلك الحشد الأكثر كثافة المؤلَّف من الحالات الذهنية من قبيل تجربة الحزن، إن لم تكن تجربة الغثيان، عند فهم الجوهر الذي يكون عليه المرء. هذا النوع من الوعي ينعكس على العدائية التي يُسقطها المرء على الآخرين، والتي يُكثر

منها من خلال عاملٍ واسع على نحو لا يمكن تصوره، ويصاب بالغثيان من خلال مستوى الألم الذي يمتد بدأً من جوهره هو. وبسبب هذا الألم الجليل؛ فإن شوبنهاور يؤمن بأنه من المستحيل أن تقول «نعم» للحياة.

قراءات إضافية :

Atwell, John, ***Schopenhauer: The Human Character*** (Philadelphia: Temple University Press, 1990).

Atwell, John, ***Schopenhauer on the Character of the World- The Metaphysics of the Will*** (Berkeley of California Press, 1995.

الفصل العاشر
السكينة (3): الزهد والتصوف والبوذية

1 - إمكانية إنكار إرادة الحياة

يعلن شوبنهاور أن أنجع وسيلة لتجاوز المعاناة وتحقيق السكينة طويلة المدى، هي الزهد- ذلك الأسلوب القاسي من الحياة الذي يتطلب التقليل إلى أدنى حد من المتع الدنيوية، والرغبات الملِّحة، والإشباعات. وهذا الأسلوب من الحياة الذي يرتبط عادةً بالنساك والرهبان، يركز على التضحية بالنفس، والسكينة، وإنكار الإرادة، والابتعاد عن الرغبات البدنية، واتباع نظام روحاني، والتخلي، ومعرفة الذات، وتطهير الذات، والفقر الاختياري المتعمد، والتأمل العميق. والعبارة التي يستخدمها شوبنهاور لوصف هذا الاتجاه هي «إنكار إرادة الحياة» denial of the will-to-live:

ولذلك فإنه هنا، ربما لأول مرة، يتم التعبير بطريقة مجردة وصافية عن ماهية القداسة وإنكار الذات وإخماد إرادة المرء، من خلال كل أسطورة تتعلق بإنكار إرادة الحياة، وهي الحالة التي تنشأ بعد أن يعرف هذا المرء أن طبيعته الجوهرية الخاصة تكمن في كونه متخليًا عن الإرادة[1].

إن التخلي عن الشؤون الدنيوية هي- فيما يعتقد شوبنهاور- الاستجابة الأخلاقية المستنيرة لإدراك ذلك الذي ينتمي إلى وجود المرء ذاته، وهو أن العالم يكون مليئًا بالمعاناة، وأن الجانبين العملي والنظري لوجودنا ينطوي على الألم. إن كلًّا منا- باعتبارنا شخصيات ذهنية وأفعالًا لازمانية للإرادة- يكون في جوهره بمثابة رغبة فردية غير مشبَعة، وباعتبارنا موجودات تطبق مبدأ العلة الكافية على الأشياء الفردية طلبًا للإدراك العلمي، فإننا نُدخِل الانقسام، ومن ثم الصراع في وجودنا.

---

(1) ***WWR*** (I), Book IV, §68, ***HK*** 494-5, ***ZA*** 474.

وهذا يبين لنا المعضلة التي ذكرناها سابقًا. فنحن إذا بقينا واقعين في قبضات عالم الحياة اليومية، فإننا ندعم حالة من الرغبة التي لا تشبع والصراع الذي لا ينتهي. وإذا لجأنا إلى مستويات أعلى من العمومية، فإننا نصل إلى حالات ذهنية أقل فردية تكفل قدرًا من السكينة في الخبرة الجمالية والأخلاقية، ولكن هذه المستويات العليا تؤدي في النهاية إلى شكل من المعاناة ذاتها- أعني الشيء في ذاته بوصفه إرادةً- منظورًا إليها باعتبارها شكلًا من النقص عامًا وبلا معنى.

إن المراحل الوسطى بين هذين الطرفين الذين تناولناهما حتى الآن- وهما الإدراك الجمالي للمُثُل الأفلاطونية والوعي الأخلاقي سواء بالإنسانية ذاتها وبالحياة ذاتها، أو بالكون في مجمله- هي مراحل تقدم لنا شيئًا من السكينة، ولكنها تنطوي أيضًا على معاناة. فالعبقري الفنان يعاني باعتباره فردًا حسَّاسًا وفائق الإدراك، والشخص الفاضل أخلاقيًا يعاني من التشاعر مع البؤس العام في الوجود. فلا أحد منهما يستمتع بسكينة دائمة. وهذا هو ما يدفع شوبنهاور إلى تجاوز هذين البديلين إلى حالة أكثر فاعلية هي «إنكار إرادة الحياة»، حيث تكون حالة هدوء النفس أكثر عمقًا.

حيث إننا يمكن أن ندرك الشيء في ذاته بوصفه إرادةً، وحيث إن الإرادة تشكل كل شيء؛ فإن الإشارة إلى «إنكار» الإرادة يطرح السؤال عما إذا كان شوبنهاور بذلك يناقض نفسه. فإذا كنا نحن بمثابة الإرادة على نحو تام؛ فمن المستحيل أن ننكر أو ننفي الإرادة بشكل تام، تمامًا مثلما القول بأن المادة لا يمكن أن تُستحدث أو تفنى. فنحن- في أفضل الأحوال- يمكن أن نكون قادرين على تعديل أشكال معينة من تجليات الإرادة ومن كثافتها. وفي أحيان عديدة، يقر شوبنهاور بهذا الموقف بالقول بأنه من المستحيل أن يؤدي تدمير شخص ما إلى فناء الكون برمته؛ لأن كل واحد منا إنما هو تجل لذلك الذي يكون. ولكي نفهم ونقيِّم توصيفه لإنكار الإرادة، فمن المهم أن نبين كيف يكون هذا الاتجاه ممكنًا أصلًا.

إن كتابات شوبنهاور تصف لنا أربع طرق لحل التضارب بين التسليم بالشيء في ذاته الذي يتخلل كل شيء بوصفه إرادةً، وتوصيف إنكار الإرادة بوصفه تحررًا من المعاناة. منتقلًا من أقل هذه الطرق قبولًا إلى أكثرها قبولًا:

1 – ينبغي أن نميز بين «الشيء في ذاته بوصفه إرادةً» وبين «إرادة الحياة» الأكثر تحديدًا،

وأن نؤكد أن إنكار الإرادة سوف ينفي «إرادة الحياة»، لا جوهر الإرادة الميتافيزيقية.

2 – يمكننا أن ندعي أن العقل الإنساني ينقسم بشكل حاد إلى جزأين، أعني الإرادة العملية والمعرفة النظرية، وأن إنكار الإرادة ينفي الإرادة العملية الفاعلة، ولكنه لا ينفي المعرفة التأملية الخالصة.

3 – يمكننا أن ندعي أن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً لا يستنفد طبيعة الشيء في ذاته، وأن هناك أبعادًا أخرى للشيء في ذاته. وبهذه الطريقة، فإن إنكار إرادة الحياة يمكن أن ينفي الشيء في ذاته بوصفه إرادةً، ولكنه لا ينفي الشيء في ذاته ككل.

4 – يمكننا أن ندعي أن الإنكار التام لإرادة الحياة يكون مستحيلًا، وأن إنكار الإرادة يحدث فقط بوصفه مسألة درجة. فالمشيئة القوية يمكن أن تتحول إلى مشيئة في صورة أضعف، كما أن نوعًا ما من الإرادة يمكن أن يتحول إلى نوع آخر، ولكننا لا يمكن أن ننفي الإرادة*.

لنتناول الخيار الأول.إننا من خلال التمييز بين إرادة الحياة والشيء في ذاته بوصفه إرادةً، فإننا يمكن أن نساوي بين إنكار الإرادة وإنكار إرادة الحياة. إن هذا يجنبنا التأكيد بطريقة غير متسقة على أننا يمكن أن ننكر الإرادة بإطلاق، بينما هي تشكلنا تمامًا. إن شوبنهاور يتذبذب موقفه فيما يتعلق بإذا ما كان يؤمن بأن الشيء في ذاته هو إرادة بشكل تام– وهذا يقدم لنا طريقة أخرى لحل المعضلة (انظر رقم 3 فيما سبق)، ولكننا يمكن أن نضع هذا الخيار الأول جانبًا؛ لأن شوبنهاور يستخدم بوضوح مصطلحي «الإرادة» و «إرادة الحياة» بالتبادل:

إن الإرادة– حينما ننظر إليها في ذاتها غلى نحو خالص– تكون خالية من المعرفة ومجرد اندفاع أعمى بلا توقف نراه متجليًا في الطبيعة اللاعضوية

* الحقيقة أن تحليلات المؤلف هنا، مثل العديد من تحليلاته في مواقف عديدة سبق أن توقفنا عندها، تكشف لنا بوضوح عن نوع من الحذلقة الأكاديمية، وأعني بها ذلك النوع الذي ينسى أو يتناسى القضية الأساسية لدى الفيلسوف الذي يتحدث عنه في سياق ما، ويصطنع بعض الحيل المنطقية في توليد الأسئلة بحيث تنشأ مشكلة مصطنعة يكون علينا حلها! ولذلك فإن القارئ الفاهم لفلسفة شوبنهاور من خلال نوع من الفهم المتعاطف، لن يجد مثل هذه المشكلة المصطنعة في فلسفته؛ فما يقصده شوبنهاور ويؤكد عليه باستمرار هو أن هناك فرقًا بين إرادة الحياة (التي هي بمثابة الشيء في ذاته عنده) وتجليات هذه الإرادة كما تتبدى في الحالات الفردية؛ ومن ثم فإن إنكار الإرادة هو دائمًا إنكار للإرادة كما تتجلى في الفرد، لا إنكار للإرادة ذاتها التي تواصل تجلياتها في أفراد آخرين على الدوام وإلى ما لا نهاية. ولكن المؤلف يصر كما سنرى على الاستغراق في المشكلات التي اصطنعها بنفسه وراح يحاول الإجابة عنها! (المترجم)

والنباتية مع قوانينها، ونراه متجليًا أيضًا في الجزء الحيوي من حياتنا. ومن خلال انبثاق عالم التمثل الذي ينشأ لخدمة هذه الإرادة، فإن هذه الإرادة تكتسب المعرفة بمشيئتها الخاصة وبما تريده، أعني أنها ليست شيئًا آخر بخلاف هذا العالم وتلك الحياة. وبالتالي، فإننا قد وصفنا العالم الذي يتبدى لنا بأنه مرآة الإرادة أو تجسدها الموضوعي، ولأن ما تريده الإرادة هو دائمًا الحياة- بالضبط لأن الحياة ليست شيئًا آخر سوى إظهار الإرادة داخل إطار التمثُّل- فإنه يستوي الأمر ويكون من نافلة القول أن نقول «إرادة الحياة» بدلًا من أن نقول «إرادة»[2].

إن الإرادة في تجلياتها الفردية تريد دائمًا أن تكون، وتريد أن تؤكد العالم على النحو الذي يكون عليه، بكل ما فيه من معاناة متأصلة. والإرادة- حينما تتجلى- تكون تأكيدًا تامًا للحياة، ويمكن تسميها «إرادة الحياة». وهذا يردنا إلى المشكلة المتعلقة بالتساؤل عن الكيفية التي يكون بها إنكار الإرادة ممكنًا، فإذا كان جوهرنا في حقيقته هو تأكيد الحياة، أي الرغبة في الحياة، وتلك الطاقة التي تدعم الحياة. إن إنكار الإرادة سوف يبدو أنه يتطلب إرادة لنفي الحياة متجهة نحو العدم، وهو ما لا يتسق مع وجودنا الجوهري الذي يؤكد إرادة الحياة. ومع ذلك، فإن هذه الإرادة النافية للحياة سوف يصبح لها معنى إذا تصورناه باعتبارها الإرادة التي تسعي إلى تلاشي فرديتنا داخل مجال الوهم الناتج عن مبدأ العلة الكافية؛ حيث إن هذا سوف يتضمن تحولًا في تجلي الإرادة. (انظر الخيار الرابع من مجموعة الخيارات سالفة الذكر).

إن «الإرادة المتجهة نحو العدم» تتطرق بنا إلى مسألة الانتحار، ونحن ينبغي هنا أن نتوقف لنتأمل معنى تدمير مظهرنا الفردي. وحتى عند هذا المستوى الذي يكون فيه تدمير الذات ممكنًا، يؤكد شوبنهاور أن الميول الانتحارية لا تعبر حرفيًا عن إنكار لإرادة الحياة، وإنما هي بالأحرى نوع من تأكيدها، كما يحدث- على سبيل المثال- حينما يقتل شخصًا ما نفسه كي يتجنب ألمًا ما حاضرًا أو متوقعًا. وهنا نجد أن الدافعية الانتحارية تستند إلى افتراض أساسي بأننا كنا سنعانق الحياة لو أن المتعة هي ما كان متوقعًا بدلًا من الألم. وعلى الضد من الناحية السيكولوچية، فإن شوبنهاور يؤمن بأن إنكار الإرادة الذي يحمل طابع الزهد، يتضمن أن ينأى المرء بنفسه عن متع الحياة؛ حيث إن هذا ينفي بشكل أكثر أصالة ذلك التوق للحياة المتخذة طابع الفردية.

(2) ***WWR*** (I), Book IV, §54, p. 275, ***HK*** 354, ***ZA*** 347.

إننا حينما نواصل جهودنا للتعبير عن الكيفية التي يكون بها إنكار الإرادة ممكنًا في الوقت الذي تؤسس فيه الإرادة كل شيء، فإننا يمكن أن ننظر في تمييز شوبنهاور بين «المشيئة» و«المعرفة» (وهو الخيار الثالث من بين الخيارات سالفة الذكر). فهو يزعم باستمرار أننا يمكن أن نعزل أنفسنا عن رغباتنا بحيث نجعلها غير مؤثرة فينا، وبحيث نصبح- عندما نصل إلى أقصى حد من الانعزال- ذاتًا عارفة خالصة خالية من الإرادة، تنظر إلى العالم دون اكتراث ودون تورط فيه.

> *إن الإرادة يمكن تحييدها (can be neutralized (aufgebhoben، فقط من خلال المعرفة. ولذلك فإن الطريق الوحيد للخلاص هو ذاك: إن الإرادة ينبغي أن تظهر دون أية عقبة، حتى إنه يمكنها في هذا الظهور أن تتعرف على ماهيتها الخاصة. وفقط كنتاج لهذه المعرفة يمكن للإرادة أن تقوم بتحييد وإنهاء تأثيرها بجانب إنهاء المعاناة التي لا ينفصل تواجدها عن ظهور الإرادة. ولكن هذا ليس ممكنًا من خلال القوة الفيزيقية، مثلما هو الحال في تدمير نسل ما أو من خلال قتل طفل حديث الولادة، أو من خلال الانتحار[3].*

إن تصور وجود ذات عارفة خالية من الإرادة متضمنة في النص السابق، هو تصور قد تم نقده من قبل باعتباره تصورًا غير واقعي. فحالة العمومية الخالصة المتجردة من الفردية هي حالة مستحيلة؛ حيث إن كل تجربة تحدث في الزمان ويجب أن تكون لها خصائص فردية. ونحن في أية تجربة معينة، يمكننا أن نبرز أهمية عنصر المعرفة في التجربة في مقابل عنصر الإرادة في التجربة، ولكننا لا يمكننا أبدًا أن نلغي هذا العنصر الأخير.

وفضلًا عن ذلك، فإن التقسيم الحاد بين الإرادة والمعرفة أو بين الجانبين العملي والنظري من النفس الإنسانية، فيه مسحة كانطية أكثر من كونها شوبنهاورية؛ لأن هذا التقسيم لا يتوافق مع تأكيد شوبنهاور على أن العالم «كإرادة» والعالم «كتمثل»متماثلين في الأساس. وعلى أساس هذا التماثل في الهوية، فإن «المعرفة» يجب أن تكون تجليًا للإرادة، ولا يمكنها أن تبقى مضادة بشكل مطلق للإرادة. إن إشارات شوبنهاور إلى حالة من المعرفة خالية من الإرادة تعد بالتالي حالة مغالى فيها، وإنه من الأكثر اتساقًا أن نفسر ملاحظاته بافتراض أن بعض أثر الإرادة يبقى في كل تجربة.

---

(3) ***WWR*** (I), Book IV, §69, p. 400, ***HK*** 517-18, ***ZA*** 495.

إن هذا ينقلنا إلى الخيار الثالث، أعني أن إنكار الإرادة يكون ممكنًا، إذا ما كان للشيء في ذاته أبعاد أخرى بخلاف الإرادة. وهذا يفترض «شيئًا في ذاته» متعدد الأبعاد ينطوي على الإرادة باعتبارها بعدًا واحدًا من بين أبعاد أخرى عديدة كامنة، بعضها يمكن معرفتها فقط بطريقة صوفية، وبعضها لا يمكن معرفته على الإطلاق. والأبعاد التي يمكن معرفتها بطريقة صوفية سوف تصبح غير قابلة للمعرفة وفقًا لقياسات المعرفة التجريبية والظواهرية الخالصة، وسوف تكون غير قابلة للمعرفة إذا استخدمنا المصطلح الفلسفي. فإذا كانت هناك أية أبعاد لا تكون قابلة للمعرفة بأي معنى، كما رأينا، فإن موقف شوبنهاور سوف يصبح موقفًا كانطيًا مشروعًا.

إن هذا التفسير يعد مألوفًا لنا ابتداءً من الفصل السادس من هذا الكتاب، إذ يقدم لنا هذا الفصل شوبنهاور باعتباره مدعيًا بأن الشيء في ذاته يكون معروفًا من الناحية الفلسفية بوصفه إرادةً (حيث تكون «المعرفة الفلسفية» بمثابة وسيط غير مطلق بين المعرفة التجريبية والمعرفة الصوفية)، ولكنه يرى أيضًا أن الشيء في ذاته يمكن أن تكون له فيما وراء هذه المعرفة الفلسفية أبعادًا تقاوم كل أشكال الإيضاح اللفظي، وربما كل أشكال الاقتراب منه. إن هذا يفسح مجالًا لإنكار الإرادة، حيث إن الشيء في ذاته ستكون له أبعاد أخرى سوف تحتفظ- بعد إنكار الإرادة- بحالة من التواصل بين ذات المرء ومجمل ما يكون. ذلك أن إلغاء المرء لذاته من حيث هو إرادة لن يكون بمثابة إلغاء المرء لذاته بشكل تام، إذا (وهو أمر مشكوك فيه) لم تكن الأبعاد المختلفة للشيء في ذاته مترابطة معًا بطريقة عضوية.

وبمنأى عن أنه يتعين علينا افتراض أن إلغاء أحد أبعاد الشيء في ذاته سوف يؤدي إلى إلغاء سائر أبعاده، فإن تفسير كيف يكون إنكار الإرادة ممكنًا من خلال الرجوع إلى الأبعاد العديدة للشيء في ذاته سوف يوجِد مشكلتين، أولاهما تهدم فلسفة شوبنهاور ذاتها. وهذه المشكلة تكمن- بشكل قاطع- في أنه إذا كان الشيء في ذاته له أبعاد لا تحصى- الذي يتمثل بعد واحد فقط منها في الإرادة- فإن شوبنهاور إذن لا يمكن أن يدعي أن الشيء في ذاته إما أن يكون فحسب أو بشكل أساسي إرادة بلا عقل أو لا أخلاقية. ومع ذلك، إذا كان الشيء في ذاته في جوهره إرادةً؛ فإنه لن يكون هناك أي مبرر لكي نتوقع أن العالم باعتباره تمثلًا سيقدم لنا مظهرًا قاسيًا. تلك هي المشكلة. فشوبنهاور- كما نعلم- يفسر عالم الحياة اليومية الذي يتسم بالقسوة بالرجوع إلى إرادة واحدة عمياء يقسمها

مبدأ العلة الكافية [الذي نتبعه في الحياة اليومية] إلى أفراد يكون كل منها في مواجهة الآخر. فالأفراد يواجهون بعضهم بعضًا بطريقة أنانية وعدوانية بسبب الفكرة الميتافيزيقية القائلة بأنهم في طبيعتهم الباطنية يكونون إرادة، لا لأن طبيعتهم تظهر فحسب بالنسبة لنا على أنها إرادة، أو لأن الإرادة هي بعد واحد فقط من الأعداد اللانهائية للأبعاد الأخرى من الشيء في ذاته.

يؤكد شوبنهاور أن العالم الذي ينشأ وفقًا لمبدأ العلة الكافية هو امتداد مكاني زماني، يضع فيه كل فرد نفسه في مواجهة الآخر. غير أن مبدأ العلة الكافية وحده هو ما يكون له هذا التأثير القاسي، إذا ما كان العالم ذاته- أي الوجود الأوَّلي الذي يقسمه مبدأ العلة الكافية- بمثابة إرادة عمياء. وإذا أردنا الإبقاء على ملامح فلسفته التي بسببها يحظى بشهرة واسعة، فلا خيار لنا سوى أن نفسر دعواه بأن الشيء في ذاته هو إرادة بالطريقة الأكثر مباشرةً، رغم أننا لا نستطيع أن نساوي الإرادة بالشيء في ذاته (إذ أننا يمكننا فقط أن ندرك الشيء في ذاته بطريقة شبه شفافة من خلال الستار الرقيق للزمان). فإذا كان الإدراك شبه الشفاف يبلغ الشفافية التامة، وإذا كان كل ما يحجبه الزمان يعد بلا أهمية- وذلك هو بيت القصيد- فإنه يمكننا إذن أن نؤكد بثقة أن الشيء في ذاته يكون قابلًا للوصف باعتباره إرادةً. وبخلاف ذلك - وعلى نحو أكثر اتساقًا مع الرؤية متعددة الأبعاد له- فإنه سيكون من الصعب تفسير السبب في أن العالم سيصبح أكثر قسوة في حضور مبدأ العلة الكافية. كذلك فإنه يصبح من الصعب تفسير السبب في أن شوبنهاور يساوي غالبًا في كتاباته بين الشيء في ذاته والإرادة.

وثانيًا، يمكن القول بأن التفسير متعدد الأبعاد للشيء في ذاته يقلل من تأثير الدافعية لتحقيق السكينة من خلال إنكار الإرادة؛ ذلك أننا ننكر الإرادة بالضبط لأن ظهور مبدأ العلة الكافية يُحدِث معاناة لا تُحتمَل. فالتصور متعدد الأبعاد للشيء في ذاته لا يقدم لنا مبررًا معقولًا لإنكار الإرادة؛ حيث إنه يُدخِل أبعادًا لا تُحصى وملغزة تقلل من الأهمية الميتافيزيقية للإرادة. وأفضل من ذلك بكثير هو التفسير الذي لا يمس رؤية شوبنهاور القائلة بأن الشيء في ذاته هو الإرادة من الناحية الفعلية تمامًا، وهذا يعني أنه بينما يكون المرء حيًا، فإن إرادة الحياة لا يمكن نفيها أو إبطالها. ويترتب على هذا إدراك أن هناك عنصرًا من الإرادة داخل الوعي الزهدي أيضًا. فلنتأمل إذن هذا الخيار الرابع.

يمكننا أن نبدأ بتعريف نوع أساسي من التجربة يقدم مثالًا على إنكار الإرادة. إن الأمثلة

على هذا النوع هي التجارب الخاصة باجتياز حالة الإدمان، وانقطاع العادة، والانجذاب القسري. وعند قمع هذه الرغبات القوية، فإن الشعور بالحرية والسكينة ينشأ من إدراك أن التوق الشديد للأشياء التي يعدنا امتلاكها بإشباع عميق، إنما يشبه دافع لا طائل من ورائه لتائه في الصحراء عطشان يتطلع إلى سراب مضيء. ولا شك أن المرء الذي لديه ألفة بالصحراء لن يسمح لمثل هذا السراب أن يستحث رغبته.

إن الإحساس الذي ينتج عن الهدوء والسكينة هو الارتياح الشديد، ولكن هذا ليس بتجربة تتعلق بأي شيء إيجابي يُطلَب لذاته. فنحن نستبعد فحسب رغبة جامحة تفرض نفسها علينا بقوة ضاغطة. وحينما لا نصبح عبيدًا لمثل هذه الرغبة، فإن وعينا عندئذ يتخلله شعور «بالتحرر من» أو بالتحرر باعتباره نوعًا من الانعزال.

إن مصاحبة ذلك الشعور من السكينة بوصفها انعزالًا هو تحرر مستنير من الوهم؛ لأن المرء يدرك عندئذ أن ما كان يتحكم من قبل في سلوكه باعتباره موضوعًا مرغوبًا، إنما هو إغواء الوعد الكاذب. فهناك إحساس بالتحرر، باليقظة من الحلم، وبرؤية الأشياء على النحو الذي تستحقه بالفعل. وبتطبيق ذلك على الرغبات وعلى العالم بوجه عام، فإن النتيجة هي تفسير عالم الحياة اليومية باعتباره مسرحًا كبيرًا تتحول فيه الرغبة المتأججة إلى مصدر للقيمة الوهمية:

> *فلم يعد هناك شيء يمكن أن يخيفه، ولا شيء يمكن أن يستثيره. فلقد قطع كل آلاف الخيوط التي تجعل المرء مربوطًا بالعالم والتي، باعتبارها رغبة وخوف وحسد وغضب، تشدنا إلى الوراء وتجعلنا دومًا في حالة من الألم. فهو ينظر الآن مبتسمًا في هدوء إلى صور العالم الخادعة والوهمية- تلك الصور التي كانت ذات يوم قادرة على أن تستثيره وتعذبه- التي تبدو له الآن بلا أهمية، مثلما تبدو قطع الشطرنج بعد انتهاء اللعبة، أو مثلما تبدو الأزياء شيئًا مهملًا في الصباح بعد أن كانت أشكالها تضيّق علينا وتزعجنا في حفلة ليلية سابقة. فالحياة وأشكالها تتأرجح أمامه مثل مظهر عابر، كما يتبدى ضوء حلم في الصباح حينما يكاد يكون المرء قد استيقظ، والذي من خلاله يكون الواقع قد سطع ولم يعد بالإمكان أن يضلِنا، وتمامًا مثل حلم الصباح هذا، فإن الحياة وأشكالها تختفي في النهاية أيضًا، دون أي تحول ينطوي على قسوة[4].*

(4) ***WWR*** (I), Boo; IV, §68, p. 390, ***HK*** 504-5, ***ZA***, 483.

إن هذا يُبرز كيف ينطوي إنكار الإرادة على تحييد أكبر قدر ممكن من الرغبات، باستثناء الرغبةَ العليا في تحييد كل رغبة أخرى. تتكرر هذه الحالة بطريقة كونية مصغَّرة في الفرد، الذي هو بمثابة الصورة العامة للإرادة التي تتغذى على نفسها، حيث تصبح الرغبة هنا- التي تضع نفسها على الضد من كل الرغبات الأخرى- بمثابة رغبة فارغة من المحتوى تتغذى على الرغبات الأخرى، ولا يكون لها محتوى وغرض إلا عندما تكون هناك رغبات أخرى لترفضها.

إن الرغبة في استبعاد كل الرغبات الأخرى يمكن تشبيهها بالوعي الشاك المدمر الذي يقول «لا» في أي موقف يواجهه هذا الوعي، حيث إنه يهدف إلى تحرير نفسه من كل المواقف فلا يتخذ أي موقف على الإطلاق. وفي حالة إنكار الإرادة، يكون هذا الاتجاه السلبي موجهًا من خلال جانب من العقل إزاء جانب آخر: فالجانب المميز الذي يرتبط بالتأمل وبالتحرر وعدم التشبث بالأشياء، يتخذ موقفًا عدائيًا تجاه ذلك الجانب الذي يرتبط بالرغبات الفردية وبالدوافع الجسمانية وبالوعي المكاني الزماني والارتباط العملي بالعالم. إن الوعي الزهدي ينغمس في حرب باطنية بين الذات النزيهة التأملية المتحررة من العلائق، والذات المهتمة بالأمور العملية. فهذا الوعي يكون مدمرًا لذاته ويكون منقسمًا في باطنه حينما يحاول أن يجعل الوعي يصل إلى النقطة التي لم تعد فيها الدوافع والانفعالات الباطنية مؤثرة، والتي يمكن عندها أن نبلغ حالة متجسدة عمليًا من السكينة باعتبارها انعزالا[5].

2 - عقيدة التخلي المسيحية، وحالة الجذب في اليوجا، والاستنارة البوذية

إن الزاهد يعبر عن موقف أقرب إلى عقيدة التخلي المسيحية منها إلى حالة الانعزال الرواقية؛ لأن الزاهد يكون مرتبطًا بما هو أكثر من مجرد حاجات وانفعالات انفعالية دائمة دون أن تصبح مزعجة. وبالتالي فإن شوبنهاور يمنح أفضلية لعقيدة المسيحية باعتبارها تكون في مقابل التصورات اليونانية والرومانية للتراچيديا [الكونية]، حينما يمنح هذه العقيدة- على سبيل المثال- صلة قرابة أوثق بالزهد:

(5) إن هذا- كما سنرى في الفصل الثاني عشر- هو جدل "الوعي التعيس" الذي يصفه هيجل في فينومينولوجيا الروح، باستثناء أن تفسير هيجل في هذا الكتاب هو تطوير أبعد في وضع العقل.

إن حالة رباطة الجأش تختلف بشكل أساسي عن حالة التخلي المسيحي من حيث إن الحالة الأولى تعلمنا فحسب التحمل الرزين والتوقع رابط الجأش للشر الضروري الذي لا راد له، بينما تعلمنا المسيحية إنكار المشيئة والتخلي عنها. وبالتالي فإن الأبطال التراچيديين لدى القدماء يظهِرون خضوعًا مخلصًا لضربات القدر التي لا يمكن احتمالها؛ وفي مقابل ذلك، فإن التراچيديا المسيحية تُظهِر حالة من نبذ إرادة الحياة في مجملها، والتخلي البهيج عن العالم بناءً على الوعي بعدم قيمته وخوائه. وأنا على قناعة تامة بأن التراچيديا الحديثة ذات مستوى أعلى من مستواها لدى القدماء. فشكسبير أعظم من سوفوكليس إلى حد بعيد(٥).

لم يمض وقت طويل بعد فترة حياة شكسبير حتى وجدنا الحركة الزهدية في القرن السابع عشر تعبر أيضًا عن نوع من النزعة الروحانية تماثل إنكار إرادة الحياة عند شوبنهاور. ومن بين ممثلي هذه الحركة: ميجيل دي مولينوس Miguel de Molinos (1640-97)، وفرانسوا فينيلون (1651-1715) François Fénélon، ومدام جان ماري جويو (1648-1717) Jean Marie Guyon، وشوبنهاور يؤكد علة وضع قائمة هؤلاء المتصوفة على أساس من ارتباطهم بالمايستر إيكهارت (1260-1328) Meister Ekhart، ويوهان تراولِر (1300-61) Johannes Trauler، وأنطونيتي بوريجنون (1616-80) Antoinette Bourignon، وجون بونيان (1628-88) John Bunyan، ويوهان جيورج جيتشل (1638-1710) Johann Georg Gichtel. وهو يعتبر هؤلاء الأفراد مشاركين في مناصرة إنكار الإرادة وباعتبارهم يصفون حالات من الوعي تعبر عن الخلاص الذي يهدف هو إلى التعبير عنه بطريقة فلسفية. إن شوبنهاور متعاطف مع التصوف، ويبدو أن أصحاب عقيدة التخلي يقتربون من الهدف الذي تؤدي إليه رؤيته. ومع ذلك، فإن التصوف الذي يقوم على عقيدة التخلي ليس هو النوع الوحيد من التصوف، ونحن يمكن أن نوضح تناول شوبنهاور لهذا الأمر بالتمييز بين الرؤية الأوبانيشادية أو المسيحية القائمة على عقيدة التخلي في مقابل الرؤية البوذية.

بالنسبة لأصحاب عقيدة التخلي، فإن اختزال الرغبة هو أسلوب لتصغير شأن الشعور بالفردية المتناهية. والفكرة هنا هي أنه مادام المرء يستبقي إحساسًا قويًا بذاته من حيث هو

(٥) ***WWR***(I), Chapter XXXVII, "On the Aesthetics of Poetry," p. 434, ***HK*** 213-4, ***ZA*** 511-12.

فرد متناه، فإن الطريق إلى الحضور اللامتناهي للإله في وعي المرء يَبقى أيضًا محدودًا. وهكذا فإن عقيدة التخلي تناصر إنكار الإرادة من أجل السماح بمضمون لا نهائي مقدس بأن يتخلل بحرية وعي المرء. إن هذه العقيدة تشبه تمامًا أية رؤية تنظر إلى المشيئة الواعية بذاتها ووعي المرء بذاته كفرد يقف على الطريق المؤدي إلى بلوغ المعرفة الميتافيزيقية[7]. ولقد رأينا من قبل نوعًا من التوازي بين الذات والموضوع في اعتقاد شوبنهاور بأن الخبرة الجمالية بالمُثُل الأفلاطونية الكلية يتطلب وعيًا كليًا مناظرًا من جانب الشخص المُدرَك.

إن التصوف الذي يقوم على التخلي يمكن مقارنته تمامًا بالخيار الثالث من الخيارات سالفة الذكر حينما يكون هناك افتراض مسبق بأن الشيء في ذاته له أبعاد كثيرة، واحد منها فقط يمكن وصفه بجدارة بأنه إرادة. ومن موقف التنظير الفلسفي، فإن هذه الأبعاد الأخرى- كما لاحظنا- لا تكون قابلة للمعرفة كمعرفة تجريبية، ولا تكون قابلة للمعرفة بطريقة فلسفية، رغم أنها يمكن أن تبقى قابلة للمعرفة بطريقة صوفية. كذلك فإن التصوف الذي يقوم على التخلي يكون متسقًا مع موقف وحدة الوجود الذي يؤكد أن الكل يكون «في» الله، حيث يكون الله متوحدًا مع العالم الذي يحدث في خبرتنا، وإن كان الله تُنسَب إليه أيضًا أبعاد غامضة تتجاوز إلى حد بعيد العالم الذي يحدث في خبرتنا. وكما لاحظنا في الفصل الأول، فإن كارل كريستيان فريدريش كراوزه Krause- جار شوبنهاور في درسدن أثناء تأليفه كتاب العالم إرادةً وتمثلًا- ربما كان له تأثير ما هنا، حيث إنه قد اعتقد في آراء صك لها مصطلح «اتحاد الكل في الله» panentheism، وكان مهتمًا بالفكر الكامن في أشعار الأوبانيشاد.

مهما يكن المصدر التاريخي لهذا الكتاب، فقد رأينا كيف أن هذا التفسير للشيء في ذاته الذي يحمل طابعًا صوفيًا ويؤمن بعقيدة التخلي ووحدة الوجود، يقوض منطقيًا تفسير شوبنهاور لقسوة العالم؛ ومن ثم فإنه يرفض هذا التفسير للشيء في ذاته من أجل الحفاظ على الطابع الأهم المميز لمبحثه في أن الشيء في ذاته هو من الناحية الواقعية إرادة بشكل تام. وهذا يستدعي تفسيرًا لا صوفيًا لإنكار الإرادة، وهو التفسير الذي يعترف بأنه يمكننا

(7) إن العقيدة الطاوية Taoism- على سبيل المثال- سوف تلائم مقولة شوبنهاور هنا، ما دامت تناصر القول بأن المرء لا يبحث عن الشهرة، ولا يرسم خططًا، ويستغرق فحسب في تأمل اللانهائي في حالة يكون فيها المرء واعيًا بكل ما يكون هناك. وفي مثل هذه الحالة العقلية يمكن للطاو أن ينساب بسهولة داخل وجود المرء.

أن نقلل بشكل كبير من قوة الرغبة، ولكنه ينكر الافتراض المسبق لدى صاحب عقيدة التخلي بأن التقليل من الرغبة يمكن أن يكون تجليًا لأبعاد صوفية فائقة للواقع إزاء الشيء في ذاته. إن السكينة التي يُحدِثها إنكار الإرادة لن تكون- في هذه الحالة- أسلوبًا للوعي الذي يقوم على التجلي الميتافيزيقي كما نجده في التصوف المسيحي واليوجا المتبعة تعاليم كتب الأوبانيشاد. فالسكينة في هذه الحالة ستكون تحررًا من ضغوط الرغبة كما نواجهها في البوذية.

وبذلك فإن تصور شوبنهاور لإنكار الإرادة يكون قابلًا للتفسير على نحوين: إما بطريقة بوذية، وهي الطريقة التي تمدنا فحسب بإحساس من التحرر من ضغوط الرغبة؛ أو بطريقة أكثر تعبيرًا من الناحية الميتافيزيقية، فيها طابع الاعتقاد في اتحاد الكل في الله، وطابع التخلي المسيحي أو ذلك الطابع الذي نجده في كتب الأوبانيشاد. فهذه الطريقة الأخيرة تمنح السكينة الزهدية، فهي إدراك لحقيقة ميتافيزيقية أسمى؛ فالتفسير البوذي يجل خبرة السكينة المتحررة من الرغبة دون أية تعقيدات ميتافيزيقية.

يرجع شوبنهاور مؤيدًا إلى عقيدة التخلي المسيحي وإلى الاستنارة في كتب الأوبانيشاد، وهكذا فإنه من المهم أن نجد مكانًا ملائمًا لهذه الأساليب من الوعي داخل فلسفته، إذا افترضنا أن الشيء في ذاته هو إرادة فحسب، وليس متعدد الأبعاد. والحقيقة أن إطار مشروع شوبنهاور كان له مكان معقول متناوب في الخبرات الصوفية- وهو الإطار الذي يمنح هذه الخبرات قيمة مهمة، ولكنه لا يتطلب منا أن نؤكد أنه يكشف عن أبعاد إضافية للشيء في ذاته. إن المكان الملائم للخبرات الصوفية هنا يقع في منتصف الطريق بين الحالة النفسية العادية الأليمة والحالة الزهدية المطلقة، إذا كنا نفسر الحالة الزهدية بطريقة بوذية وليس بطريقة ميتافيزيقية.

إن طريقة التصوف لدى الذي يؤمن بعقيدة التخلي المسيحية أو بكتب الأوبانيشاد، تؤكد على أن خبرات التصوف المتعالية تكشف عن أساس مطلق ثابت للحقيقة، وهو شيء ما يُشَار إليه باعتباره الله أو المطلق أو ما يند عن الوصف. إن هذه الأنواع من الوجود اللازماني تتلاءم بسهولة مع فلسفة شوبنهاور؛ لأن ما يوصف بأنه الله أو المطلق يكون من الرتبة نفسها التي تكون عليها الشخصيات الذهنية والمُثُل الأفلاطونية. وهذه الكيانات الكلية تناظر التمييز بين قطبي الذات والموضوع في جذر مبدأ العلة الكافية.

إننا إذا ربطنا الشخصيات الذهنية والمُثُل الأفلاطونية بإدراك الدوام المطلق؛ فإن الخبرة الصوفية ذات الطابع المسيحي والأوبانيشادي تُظهِر لنا أنها مرتبطة بالحالات الجمالية والأخلاقية من السكينة والعلو التي يصفها شوبنهاور. وهذه هي الحالات الشعورية التي تكون فيها المُثُل الأفلاطونية- أي الموسيقى بوصفها نسخة من الإرادة، والشخصيات الذهنية- هي موضوعات وذوات الوعي الكُلي.

ونحن في هذه الحالات المتعالية ندرك أبعادًا من الوجود اللازماني، ولكن إذا كانت هذه الحالات مجرد تجليات لمبدأ العلة الكافية؛ فإن الحقيقة كما تكون في ذاتها لن تُدرَك عندئذ. إن هذه الحالات هي إسقاطات للخيال الإنساني، يمكن مقارنتها بالآلهة المسالمة الملهمة التي تسقطها الذات المتأملة في البوذية التبتية على سبيل المثال[8]. فمن وجهة النظر البوذية التي عادةً ما تدعو إلى ميتافيزيقا في الصيرورة الكونية، فإن هذه الموجودات- بالإضافة إلى ذلك- تكون وهمية، ويزعم شوبنهاور أن المُثُل الأفلاطونية هي نتاجات للخيال ولمبدأ العلة الكافية تلائم تمامًا التفسير البوذي للموجودات اللازمانية الأخروية. وقصارى القول أن الشخصيات الذهنية اللازمانية، جنبًا إلى جنب مع حالات الخبرة الصوفية، تُوضَع على نفس المستوى مع المُثُل الأفلاطونية اللازمانية، التي تكون جميعها تعبيرًا عن الجِذر الكُلي لمبدأ العلة الكافية.

لا يميز شوبنهاور بوضوح بين أساليب الاستنارة البوذية والمسيحية والأوبانيشادية، وهذا يجعل طرحه للأمر مختلطًا على الأفهام. ونحن غالبًا ما نجد هذه الأساليب مندمجة معًا في فقرة واحدة، بحيث تجعلنا نظن بأنها متماثلة في جوهرها. فجمعه أساليب الوعي الجمالي والأخلاقي والزهدي معًا باعتبارها وسيلة للهروب من ضغوط الإرادة، يوحي بأنه بينما تكون هذه الأساليب متجهة بشكل متماثل نحو حالات لا فردية من الوعي، فإنها مضامينها تختلف في الدرجة بشكل أساسي. غير أن هناك بعض الاختلافات المهمة بين أسلوبي الاستنارة في كل من البوذية وكتب الأوبانيشاد، وهي تعكس ما دفع بوذا إلى رفض التأمل من خلال اليوجا. وكما يذهب التفسير التقليدي، فإن بوذا بعد طول تأمل قد رفض تلك الحالة الشعورية الوهمية اللازمانية والدائمة التي تطمح في بلوغها ممارسات

---

(8) انظر على سبيل المثال:

The Tibetan Book of the Dead, trans. Robert. A. F. Thurman (London: The Aquarian Press, 1994), pp. 133ff.

اليوجا التي اتبعها؛ لأنه لم يجد شيئًا دائمًا- سواء من داخل أو خارج تلك الممارسات- يمكن أن يمسك به أو يرتكز عليه ميتافيزيقيًّا.

في أعمال شوبنهاور، نجد أن المسيحية وفكر الأوبانيشاد والبوذية كان لهم أدوار فعلية مؤثرة في الارتباطات التي عقدها بين رؤاها الخاصة ومذهبه الخاص؛ ويبدو من الصعب أحيانًا أن نميز بين هذه الرؤى الدينية داخل إطار عرضه لمذهبه. ومع ذلك، فإن هناك شيئًا واحدًا يعد واضحًا: وهو أنه لم يكن متعاطفًا مع اليهودية والإسلام لأنه اعتقد أن جوهرهما يعد واقعيًا. فشوبنهاور يؤكد أن الديانتين اليهودية والإسلامية- بخلاف البوذية والمسيحية وفكر الأوبانيشاد- تقدران عالم الحياة اليومية والعالم الواقعي، ولا تعتبرانه حلمًا أو وهمًا من أي نوع. ولذلك فإنه بالتالي يضع هاتين الديانتين جانبًا. ومن بين التوصيفات المؤثرة لرؤى الديانات الثلاثة سالفة الذكر، فإن الإحالات إلى المسيحية غالبة في أعمال شوبنهاور، ولكن روح حالة الزهد التي تتسم بالسكينة والتي تميز مذهبه تبدو في النهاية أشبه بمعنى الاستنارة البوذي، وهي تبدو كذلك بشكل مباشر إذا كان موقفه الأكثر تماسكًا يتطلب منه السماح بأبعاد متعددة غامضة للشيء في ذاته.

وقصارى القول أن الطريقة الفلسفية لتفسير مذهب شوبنهاور في إنكار الإرادة هي النظر إليها بوصفها تعبير عن مجرد شعور سلبي بالسكينة والاستنارة: فإنكار الإرادة يحررنا من ضغوط الإرادة، ولكن السكينة الناتجة لا تكشف عن حقيقة بديلة فعلية على مستوى بعد آخر. وتمامًا مثلما أنه من الممكن الزعم- مثلما فعل القديس أوغسطين- بأن الشر يكون مجرد منع الخير وأن الخير وحده هو ما يوجد بالفعل؛ فإن المرء يمكن أن يزعم بالمقابل أن السكينة الشوبنهاورية تنطوي فحسب على اختزال لقوة المشيئة في مجال معين ما، وأن الإرادة وحدها هي ما يوجد بالفعل من الناحية الميتافيزيقية.

إن هذا النوع من المشيئة بوصفها انعزالًا، نجد مثالًا عليها في التصور البوذي للاستنارة أو النيرڤانا Nirvana، ومن الملائم أن شوبنهاور يشير إلى الاستنارة البوذية عند ذروة المسار الأخير لكتابه ***العالم إرادةً وتمثلا***. وفي هذا الموضع من مخطوطه قدم لنا وصفًا للحالة الزهدية من الوعي- من موقف العالم بوصفه تمثُّلًا- باعتبارها حالة «لا تشبه شيئًا»، في حين أنها- من خلال موقفها الخاص- تنظر إلى العالم كتمثل باعتباره «لا شيء». فكل نظرة تعتبر الآخر إما غير قابل للفهم أو بلا قيمة، وهناك إخفاق متبادل وغير متوافق في الاتصال بين هذين المنظورين.

إن تصور شوبنهاور للسكينة الزهدية يعد بوذيًا بوجه خاص في التوفيق بين القول الأساسي للبوذية الذي لا يؤمن بأي شيء كما لو كان دائمًا بشكل مطلق، وقول شوبنهاور بأن فلسفته تنتهي بالسلب، وأن كل سعادة- وهذا هو الأهم- لها طابع سلبي. ووفقًا لكل صور البوذية، فإن كل الأشياء المركبة تكون محرومة من الدوام المطلق، وبالتالي تكون من الناحية الميتافيزيقية بمثابة الأنواع الخاطئة من الموضوعات التي نسعى إلى إدراكها. غير أن هذا المعتقد يتعارض مع كتب الأوبانيشاد وممارسة اليوجا التي نبحث فيها عن ذات باقية ونقدرها.

ويبقى أن شوبنهاور غالبًا ما يتحدث بطريقة أوبانيشادية وبتوافق مع كل من الوعي الذي يحدث في ممارسة اليوجا والذات التي تمارس التجربة والتي تكون خالصة ولا زمانية وخالية من الألم. وكما لاحظنا، فإن هذا على خلاف مع ما يمكن البرهنة عليه باعتباره يمثل موقفه الأكثر أساسية والقابل للحوار، اتباعًا لموقف كانط الذي يرى أن كل تجربة تكون في الزمان. وعلى هذا، فإن صور التصوف التي تشير إلى حالات ذهنية لا زمانية، يكون من المستحيل التعبير عنها بالمصطلحات الشوبنهاورية، ويكون فهمها بشكل أفضل على غرار فهم المُثُل الأفلاطونية من خلال صور الزمان. وبالتالي فإنه من الأكثر معقولية تقديم السكينة الأكثر ملاءمة باعتبارها رؤية انعزالية- رؤية أكثر بوذية في روحها وأكثر قبولًا باعتبارها تفسيرًا شاملًا لتصور شوبنهاور للاستنارة الزهدية.

3 - الزهد ونقاء الروح

بمنأى عما إذا كان تأكيد شوبنهاور على بلوغ السكينة يتم تفسيره باعتباره تكشُّفًا بالمعني الأوبانيشادي أو بمعنى الخواء البوذي؛ فإنه من المهم التأكيد على أنه حتى الوعي الزهدي- وفقًا لتأويل شوبنهاور الخاص- ينطوي على سكينة تكون أقل دوامًا ونقاءً مما قد نظن. فمثلما يقر بوجود قدر ملحوظ من التنافر في الوعي الجمالي والوعي الأخلاقي، فإنه يرى أن هذا يصدق أيضًا على عقل الزاهد:

> *ومع ذلك، فإننا لا ينبغي أن نفترض أننا بعد إنكار الإرادة نكون قد دخلنا في المشهد من خلال المعرفة التي تعمل كمسكن لهذه الإرادة، باعتبارها معرفة لا تترنح أبدًا، وأن المرء يمكن أن يعتمد عليها مثلما يعتمد المرء على خاصية أصيلة موروثة. فهذه المعرفة- بخلاف ذلك- يجب أن تتحقق بشكل متجدد على الدوام من خلال صراع متواصل... ولذلك فإننا أيضًا نرى أن أولئك الذين*

أمكنهم ذات مرة بلوغ حالة إنكار الإرادة، يحاولون الحفاظ على هذا المسار من خلال إرغام الذات على حالة من التخلي القسري من خلال أسلوب من الحياة الذي يتسم دومًا بالتوبة والقسوة على الذات، ومن خلال التوجه إلى ما يكون غير مبهج لهم- وكل ذلك من أجل إخضاع الإرادة التي تثور على الدوام مرارًا وتكرارًا(٩).

في ضوء مناقشة سابقة للوعي الجمالي والوعي الأخلاقي، يمكننا أن ننظر بعين التقدير للكيفية التي يصوغ بها شوبنهاور إطارًا لعملية في التنقية الروحية تنطوي على صراع وألم. ومن هذه الناحية، فإن فلسفته تتَّبع التقليد الديني للقديس يوحنا الصليب* John of the Cross (1542-91) الذي أشار إلى سلسلة من المراحل الارتقائية للتطور الروحي، التي تنطوي كل منها على صراع، وإنكار للإرادة، واللايقين المشتت. يصف هيجل في كتابه *فينومينولوجيا الروح* (1807) «طريقًا من اليأس» مشابهًا، باستثناء أن طريق هيجل للخلاص يوظف العقل الجدلي في مقابل إنكار إرادة الحياة. إن الفصل الثاني عشر سوف يكشف هذا الارتباط بهيجل. وفيما يتعلق بشوبنهاور، فلن يمضي وقت طويل قبل أن نبدأ في التساؤل عما إذا كان كل أنماطه المثالية من البشر- وهي العبقري والنفس الأخلاقية والزاهد- تعاني إلى حد ما ذلك الذي يقترن عادةً بأولئك الذين يظلون في حالة عدم الاستنارة. ويبدو أن الاختلاف الوحيد يكمن في التجربة الوقتية لحالات سامية هائلة تتسم بسكينة الوعي المفعم بالبصيرة.

مرة أخرى، يمكننا أن نلتقي هنا بالجلال الذي يشارك فيه الشخص المحب للجمال والذي يتحلى بالفضيلة. فكلاهما يبلغان قدرًا من السكينة، ولكن باعتبارهما فردين من لحم ودم لا يمكنهما أن يتحاشيا الشعور بنبض إرادة الحياة في محاولتهما لتجاوز الإرادة. وبذلك فإن أساليب شوبنهاور في الخلاص تعد أكثر قرابة إلى الجليل منها إلى الجميل؛ بسبب الحقيقة التي لا مهرب منها وهي أن تجربتنا تكون في الزمان، ولكوننا- باعتبارنا موجودات مكانية زمانية- سوف نعاني حتمًا. والاختلاف بين الشخص العادي

---

(٩) ***WWR*** (I), Book IV, §68, p. 391-2, ***HK*** 505-6, ***ZA*** 484.

* اسمه الأصلي خوان دي ييبس، قديس أسباني كاثوليكي من أسرة يهودية الأصل تحولت إلى المسيحية، وهو من رواد حركة الإصلاح الديني من خارج الكنيسة. يعد أهم الكتاب الأسبان في مجال الأدب الصوفي، وقد عُرِف بكتاباته غن نضج الروح. (المترجم)

والشخص الذي يحقق الخلاص يتوقف على الكيفية التي يوظف بها كل منهما أو يتدبر معاناته؛ لأن شوبنهاور يسَّلِم بأن الخلاص ليس بلا ثمن:

من يتخيل عبر هذه الملاحظات كيف يكون من الضروري حدوث الحرمان والمعاناة من أجل خلاصنا، سوف يدرك أننا ينبغي لا أن نحسد الآخرين كثيرًا على سعادتهم، وإنما على تعاستهم(10).

وإذا كان الألم والموت محتومين، بصرف النظر عن الكيفية التي نصبح بها مستنيرين؛ فإن رؤية شوبنهاور تلجأ إلى بعض التناقضات الظاهرية. فهو يزعم أننا ينبغي أن ننظر بعين التقدير إلى أشكال معاناتنا بدلًا من متعنا؛ حيث إن أشكال معاناتنا، لا متعنا، تُفضي بنا في النهاية إلى إنكار إرادة الحياة. وهو يضيف إلى ذلك القول بأننا ينبغي أن ننكر الإرادة بدافعية تسعى إلى اجتناب ملذات العالم بدلًا من الدافعية التي تسعى لاجتناب آلامه، وهي الدافعية التي تكون على الضد تمامًا من إنكار إرادة الانتحار. وفي الوقت ذاته، فإن السبب في أننا نكون منقادين إلى إنكار الإرادة وإلى مسلك التخلي، يرجع إلى أن العالم يكون مليء بالمعاناة لدرجة أننا حينما نريد أن تعاطف معها قدر استطاعتنا، فإننا نرتد عنها. فالمعاناة تكون جذابة وتكون أيضًا في الوقت ذاته بغيضة وتشعرنا بالانزعاج.

ولذلك، فإننا لا ينبغي أن نتجنب المعاناة في بحثنا عن المتعة، رغم أن وجود المعاناة الكلية يكون أمرًا بغيضًا بما يكفي لكي يحفزنا على أن نعزل أنفسنا عن العالم كليًا. والواقع أنه ليس الألم الجسماني والمعاناة الجسمانية في حد ذاتهما هما ما يكون مقصودًا هنا، بقدر ما هو الشعور الجوهري بعدم جدوى الحياة وعبثيتها، وهو ما يحفز الشعور الشوبنهاوري بالتخلي، باعتباره شعورًا يرتبط بالوعي بالذنب- كصور لمبدأ العلة الكافية- لكوننا مسئولين عن قسوة العالم وإحباطه ومعاناته. وكما لاحظنا من خلال موقف أخلاقي، فإن التخلي ينشأ من شعور ارتدادي عن عالم لا أخلاقي من صنعنا. كذلك يمكننا القول بطريقة أكثر تحديدًا إننا كلما تعاملنا بطريقة بائسة إزاء بعضنا بعضًا، صارت الحياة بلا معنى.

هناك دليل كافٍ على أن شوبنهاور اعتقد في أن التجربة الصوفية تمدنا بإراحة من المعاناة. وقد لاحظنا كيف حاول أن يفسر هذا من خلال التأكيد على أن الشيء في ذاته

(10) ***PP*** (I), Chapter XIV, "Additional Remarks on the Doctrine of the Affirmation and Denial of the Will-to-Live," §170, p. 320, ***ZA*** 348.

يمكن أن تكون له جوانب أخرى بجانب الإرادة، وأن هذه الجوانب هي ما ينعم بتجربته ممارس التصوف. وبمنأى عن قبول أو رفض هذا التأمل، فإنه يبقى أن شوبنهاور في كلا الطبعتين من كتاب ***العالم إرادةً وتمثُلا*** (أعني طبعتي 1818 و 1844) يفصح عن الرؤية القائلة بأن الزمان يكون بالضرورة في إدراك الشيء، كما أنه يناصر بالفعل الحالات الصوفية. غير أنه لم يصبح أكثر صوفية بمرور السنين، إذ أننا نواجه الملاحظة التالية في الطبعة الأولى من كتابه:

> *ومع ذلك، فإنه حينما يكون هناك بعض الإصرار التام على نوع معين المعرفة الإيجابية التي يمكن أن تمدنا الفلسفة بتعبير سلبي فحسب عنها باعتبارها إنكارًا لإرادة الحياة، عندئذ لن يبق بالتالي لنا سوى أن نشير إلى تلك الحالة التي خبرها أولئك الذين بلغوا الإنكار التام للإرادة، وهي الحالة التي يُشَار إليها بكلمات النشوة والجذب، والاستنارة، والشعور بالاتحاد بالله، إلخ. غير أن هذه الحالة لا ينبغي بالفعل أن نسميها معرفة؛ لأنها لم تعد لها صورة لذات أو موضوع؛ وفضلًا عن ذلك، فإنه يمكن الوصول إليها فقط من خلال تجربة المرء الخاصة التي لا يمكن توصيلها إلى ما هو أبعد من ذلك*(11).

تكمن صعوبة تفسير فلسفة شوبنهاور في التمييز بين التعبير الفلسفي والتعبير الصوفي المتضمن في الاقتباس السابق. إن شوبنهاور يقدم توصيفًا فلسفيًا للعالم، وهو في إطار هذا التوصيف يسلم بحدود الفلسفة التي تتحدد عنده بالتمييز بين الذات والموضوع. ووراء حدود التعبير فإنه يسمح بأن تكون هناك مجالات من الوجود، وهنا بالتحديد يضع التجربة الصوفية، مؤكدًا أن الشيء في ذاته قد تكون له أبعاد أخرى بجانب كونه إرادةً. إن شوبنهاور يرتكز على أساس مقبول في تقديره للمعرفة الإيجابية للخبرة الصوفية، بالنظر إلى تأكيده نسقية رؤيته؛ وخطأه الفلسفي هو تفسير تلك الخبرات باعتبارها تشير إلى أن الشيء في ذاته يمكن أن تكون له أبعاد أخرى بجانب تجليه لنا كإرادة.

ويمكن أن نعيد القول باختصار بأن فلسفة شوبنهاور تبقى أكثر الفلسفات المتكاملة عضويًا إذا فسرناه باعتباره يقرر أن هناك حقيقة واحدة تسمى «الإرادة» وليس هناك شيء مهم وراء ذلك. ويمكننا أن ندرك هذه الحقيقة على نحو شفاف غالبًا، ويمكننا أن ندركها بشكل جيد يكفي لأن نعرف أن الكون ينقصه جوهر عاقل أو ذو معنى. فالحالات العقلية

(11) ***WWR*** (I), Book IV, §71. p. 410, ***HK*** 530, ***ZA*** 506.

الكلية- الجمالية، والأخلاقية، والحالات المتعالية في عقيدة الأوبانيشاد وفي التصوف التقليدي- تقدم لنا بعضًا من الخلاص، ولكن طابعها الكلي ذاته وحضورها هو ما ينشأ من كوننا مظهرًا لجذر مبدأ العلة الكافية.

وبمنأى عن هذه الحالات الكلية، فإن هناك إمكانية لوجود حالة عقلية أكثر تحررًا وعملية، أعني تلك الحالة التي يتم فيها إماتة الرغبات تدريجيًا، والتي نستحسن فيها السكينة لكوننا غير مدفوعين هنا وهناك بفعل ضغوط الرغبة. ومن الناحية الميتافيزيقية، فإنه ليست هناك حقيقة أسمى يمكن تجليها وراء القول بأن الشيء في ذاته هو إرادة؛ ومن الناحية التجريبية، فإن هناك فقط، في أحسن الأحول، حالة أسمى من الوعي- تشبه حالة الاستنارة البوذية- لا يُسمَح من خلالها لحقيقة العالم بوصفه إرادةً أن تسبب معاناة مفرطة إلى حد خلق وضع مرير.

وقد نسأل، من خلال موقف أخلاقي واجتماعي، إذا ما كانت النظرة الشوبنهاورية التي وصلنا إليها الآن تعد متشائمة أو محبطة. من الناحية الإيجابية، فإن إنكار حالات من الوعي ذات طبيعة عقلية أخروية من حيث إنها لها مشروعية ميتافيزيقية، يعد أمرًا مهمًا لإيجاد نظرة أكثر عملية في توجهها ذات طبيعة دنيوية. ومن هذه الزاوية، فإن رؤية شوبنهاور تتخذ نكهة أكثر بوذية، بل وجودية. وأخيرًا، فإن الحالة القصوى تعد حالة يتم فيها التسليم بهذا العالم باعتباره المكان الذي يوجد فيه المرء بوصفه فردًا، ولكنه فرد يعيش داخل هذا الوجود المكاني الزماني، فرد يقدِّر بوضوح الفوائد السيكولوجية التي يمكن أن يجلبها كونه قليل الرغبة.

يمكن للمرء أن يتخيل التأثير الاجتماعي الإيجابي لمعظم الناس الذين تبنوا- بشكل مستقل تمامًا عن نظرية الحقيقة الميتافيزيقية- الاتجاه الشوبنهاوري الذي يهدف بوضوح إلى تقليص الرغبة الملحة والجشع والأنانية والقسوة. وللأسف فإن شوبنهاور تُرسم له صورة غالبًا باعتباره ذا نزعة هروبية ومتشائمًا، ولكن رؤيته يمكن أن تكون لها قيمة عملية وروحية هائلة، إذا ما سعى المرء إلى مشروع بسيط يهدف إلى تقليل رغباته إلى أدني حد. إن هذا لا يتطلب وجود آلهة، ولا أي جوهر للكون ذي مغزى، ولا أية حياة شخصية أخروية لتأييد السكينة الذاتية، والشفقة، وتقليص المعاناة بقدر ما تسمح به وجوه النقص في عالمنا.

قراءات إضافية:

Goldman, Danial, ***The Meditative Mind: The Varieties of Meditative Experience*** (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc. 1988).

Luft, Eric von der (ed.), ***Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th Birthday*** (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1988).

Neeley, G. Steven, ***Schopenhauer: A Consistent Reading*** (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1988).

Œdf<dG †f„dG

شوبنهاور من خلال منظور مقارن

الفصل الحادي عشر
شوبنهاور ونيتشه والحياة الأبدية

1 - مسألة قيمة الحياة

إننا في وضع يتعلق بتأمل فلسفة شوبنهاور من خلال ثلاث عدسات مختلفة. في هذا الفصل سوف نقارن ونقابل بين رؤيتي شوبنهاور ونيتشه، ملاحظين كيف أن عطر فلسفة شوبنهاور الذي يشبه «رائحة الموت» يتخلل معتقدات نيتشوية مركزية على نحو أكبر مما أدركه نيتشه نفسه. وفي الفصل الثاني، سوف نقارن بين شوبنهاور وهيجل. في كل مناسبة تقريبًا، كان شوبنهاور ينتقد هيجل نقدًا لاذعًا، ومن النادر النظر إلى هذين الفيلسوفين المثاليين الألمانيين باعتبارهما منسجمين. فالقضايا التي يطرحها شوبنهاور عن العقاب وارتباطها بالعمل الاغترابي، سوف تربط بين نظريتي كلا الفيلسوفين. وفي للنهاية، فإننا سوف نتناول تأثير شوبنهاور العميق على فلسفتي لودفيج ڤتجنشتين Lud-wig Wittgenstein المبكرة والمتأخرة، كطريقة لتعيين خيط مهم لتأثير شوبنهاور في فلسفة القرن العشرين.

يتفق الكثيرون على أن الفهم الصحيح لفلسفة نيتشه يتطلب المعرفة بكتاب العالم إرادةً وتمثلًا، ولكن هناك تباينًا واسعًا في الرأي فيما يتعلق بمدى ما هنالك من قرابة فلسفية وثيقة بين شوبنهاور ونيتشه. يوحي نيتشه في سيرته الذاتية الأخيرة بعنوان ***هذا هوالإنسان*** ***Ecco Homo*** (1888) بأنه قد فارق تشاؤم شوبنهاور بعد سبعينيات القرن التاسع عشر، وكان من الشائع افتراض أن تأثير شوبنهاور هو كما يصفه نيتشه على النحو التالي: إن شوبنهاور يلهم ذلك النوع من المشكلات الوجودية التي ينكب عليها نيتشه، ولكن الحلول الناضجة لدى نيتشه هي في جوهرها على الضد من حلول شوبنهاور.

وكما سنرى عاجلًا، فإن هناك مسألة شوبنهاورية تلِّح- على الرغم من ذلك- عبر كتابات نيتشه. ويمكننا أن نشير إلى تلك المسألة باعتبارها «الأبدية»- وهي توجه فلسفي

نحو الحقائق الأبدية، حيث إن هذه الحقائق تقوم في نوع من المواساة باستيعاب أفق ذواتنا المتناهية في إطار حياتها اليومية، وتؤدي إلى تجاوز هذا الأفق من التناهي وتوسيع نطاقه. فكلًا من شوبنهاور ونيتشه يقدمان حلولًا أبدية لمشكلة الموت باعتباره تقويضًا لمعنى الحياة؛ وحينما ننظر إلى الأمر من حيث تأثير شوبنهاور الذي تتجلى فيه مظاهر الأبدية في أوضح صورها، فإن فلسفة نيتشه تبقى من هذه الناحية شوبنهاورية الطابع إلى حد بعيد.

ولكي نتبين حقيقة هذا البعد الأبدي، فمن المفيد أن نسترجع التصور ذا الوجوه المتعددة للحياة الذي ساد الفكر العقلاني في القرن التاسع عشر بوجه عام. فالحياة تنطوي على نمو، واتساع، وحفاظ على الذات، والصحة والذبول، والتناسل، والغريزة، والتطور، والتوجه الهادف، وتحقيق الإمكانات الكامنة فينا بطريقة طبيعية، والتغذية، وتعديل الصور، والتنافس، والقسوة، والتوازن الباطني، والوحدة العضوية، وذلك كله من بين الخصائص البارة التي تميز الحياة في مظاهرها المتعددة. وحيث إن الفلاسفة يركزون على بعض من هذه الجوانب ويقللون من شأن الجوانب الأخرى، حينما يصوغون فلسفاتهم المستوحاة من الحياة؛ فإن النظرات الناتجة عن ذلك تُظهِر لنا اتجاهات مختلفة ومتنوعة من حيث مضامينها وتوصيفاتها.

إن الفلسفة الهيجلية- على سبيل المثال- تتصور تطور التاريخ الإنساني باعتباره إسهامًا بالغ الذروة في الوحدة العضوية للكون، وهي تصف سلسلة من الصراعات والإصرار الباطني الذي يهدف إلى بلوغ هذه الغاية المنسجمة. أما الفلسفة الشوبنهاورية فتنظر إلى التاريخ باعتباره مدفوعًا بطريقة عمياء من خلال الغريزة، والقسوة، والأنانية الفردية، دون أي هدف سواء كان أخلاقيًا أو غير ذلك. والفلسفة النيتشوية بالمثل تركز على الغريزة، والقسوة، وبشكل أكثر أهمية على السعي إلى القوة والصحة داخل إطار رؤية للتاريخ تعد أيضًا دون أي هدف أخلاقي مهيمن[1].

إن السؤال عن معنى الحياة يهيمن على فلسفتي شوبنهاور ونيتشه، وهذا السؤال يمكن أن يتبدى بوجه عام على النحو التالي: ما قيمة الوجود؟ ما قيمة الحياة؟ هل تستحق الحياة

(1) أحيانًا يحيد نيتشه عن ذلك حينما يشير إلى الإنسان السوبرمان (الذي هو أثر الناس صحةً) باعتباره الغاية التي ينبغي أن يكافح الناس الأقل صحةً من أجل بلوغها، ولكنه ليست لديه نظرية عن تطور تاريخي ضروري. وهو في رسالته إلى فرانتس أوفربيك Franz Overbeck المؤرخة في 30 يوليو -1881 على سبيل المثال- يكتب مبينًا أن رؤيته قد اتفقت مع تأكيد سبينوزا على الكيفية التي يكون بها كلاهما منكرًا لوجود حرية للإرادة، واللاهوت، ولوجود نظام أخلاقي للعالم.

الإنسانية أن تُعاش؟ أليس من الأفضل ألا نكون قد وُلِدنا؟ هل الانتحار هو الفعل الأكثر معقولية كي نتخذه؟ لماذا نهتم بأن نكون على خير ما يُرَام؟ أو: لماذا نقدر تمامًا أي شيء ما؟ وكما هو واضح، فإن مثل هذه الصياغات من التساؤلات تركز على الوجود ككل، أو على الحياة الدنيوية بوجه عام، أو أحيانًا- وبشكل أكثر خصوصية- على الناس، سواء كجماعة أو كأفراد.

يتفق كلًّا من شوبنهاور ونيتشه على أن الوجود الغفل ليس له قيمة باطنية، ولكنهما يتخذان رؤى مختلفة فيما يتعلق بقيمة المعاناة، وإذا ما كان يمكن للحياة أن تكتسب قيمة إيجابية. وفي حين أن شوبنهاور يرى في سخرية أن الحياة اليومية لا تكاد تستحق المعاناة التي تنطوي عليها، وهو يسعى إلى التخلي عنها؛ فإن نيتشه يعتقد بحماس أن الحياة يمكن أن تستحق المعاناة من أجلها، وهو يصوغ أساليبَ لكي نحيا كل يوم بإيجابية، وبطريقة صحية، وبإصرار.

وعلى الرغم من أحد الفيلسوفين يقول «نعم» للحياة ويقول الآخر «لا»، فإنهما يستخدمان نفس النموذج العام لحل مسألة معنى الحياة. وهذا النموذج ينطوي على مضمون أبدي يقودنا إما إلى التخلي عن الحياة اليومية (في حالة شوبنهاور) أو إلى تعظيم شأن إعادة تفسير المعاناة (في حالة نيتشه) من أجل الفعل. إن شوبنهاور يضع المضمون الأبدي للحل الذي يقدمه في بعد يتجاوز عالم الحياة اليومية؛ بينما يضع نيتشه هذا المضمون في عالم الحياة اليومية ذاته، بهدف إعلاء قيمة الحياة.

2 - الصورة المتخيلة الكئيبة ونظرية نيتشه في التراجيديا

يرى نيتشه إن التأكيد على أن الحياة لا تستحق أن تُعاش، يعبر عن صورة من صور العدمية، وهو يرفض هذه العدمية. وباعتباره ناطق بلسان الفلسفة العدمية يثبت أن آراءه تبدو غير صحية، فإنه يقدم لنا شخصيتين خياليتين: الشخصية اليونانية الكلاسيكية وإله السيلينوس* Silenus، اللتان تَظهرَان في كتابه ***هكذا تكلم زرادشت*** (1883-5) ***Thus Spoke Zarathustra***. فإله السيلينوس يعلن الحقيقة المحبطة القائلة بأن أفضل الأشياء بالنسبة للناس هو أنه كان ينبغي ألا يُولدوا أصلًا، كان ينبغي أن يكونوا عدمًا، وأن أفضل

* إله السيلينوس هو واحد من آلهة الغابة الصغيرة ضمن رفاق الإله دَينسيوس، والتي تُرسَم تصاويرها على الزهريات في صورة رجال لهم أذيال وآذان طويلة وحوافر. (المترجم)

شيء بالنسبة لهم بعد أن وُجِدوا هو أن يموتوا على الفور. وهو في كتابه زرادشت يعظ العرَّاف بأن كل شيء فردي إلى زوال، وأن كل شيء يمكن أن يحدث قد حدث من قبل، وأن العالم يظل على ما هو عليه في حالة من الملل. وتأثير الموعظة يجعل المستمعين في حالة من الضجر، ويستنزف طاقة الحياة لديهم، وينقص من دافعيتهم.

يهدف نيتشه إلى تبديد مثل هذه المشاعر الكئيبة التي تنفي الحياة، ويشرع في صياغة نظريات مضادة للعدمية تقدم نظرة أكثر حماسًا. وهذا يتبدى في كتابه ***مولد المأساة The Birth of Tragedy*** في صورة نظريته عن العود الأبدي eternal recurrence. والضد المنطقي لنظرية إله السيلينوس العدمية هي أن أفضل الأشياء بالنسبة للناس أن يعيشوا الحياة بطريقة أبدية، وأفضل شيء لهم بعد ذلك أن يعيشوا طويلًا بقدر ما يستطيعون. وإذ يضع نيتشه هذا في اعتباره، فإنه يشرع في تقديم فلسفة جمالية للتراچيديا اليونانية الكلاسيكية التي يتجلى فيها الانغمار البهيج المثير للرعدة الذي يتجاوز الفرد، وطاقات الحياة الأبدية التي تُقلص بوجه عام التهديد الذي يفرضه الموت على المعنى الشخصي للمرء.

كما نعرف، فإن شوبنهاور يؤمن بأن صورتي الفنيين الأسميين تتمثلان في التراچيديا والموسيقى، وإن بعضًا من البرهان الواضح على تأثيره على نيتشه يتجلى في العنوان الذي يتخذه الأخير لكتابه الصادر سنة 1872 بعنوان مولد التراچيديا من روح الموسيقى، حيث يرتبط هذان الفنان معًا بناءً على موضوعيهما. ولكي نتبن القدرات العلاجية الهائلة للتراچيديا اليونانية الكلاسيكية- التي يربطها بالطبيعة الدينامية للفن ذاته- فإن نيتشه يجسد صورتي الفن الأكثر تأثيرًا عند شوبنهاور، آملًا أن يطبق نظريته الخاصة في التراچيديا بطريقة علاجية كي يُصلِح من شأن ثقافة قرنه التاسع عشر الواهنة والعدمية.

إن النزعة العدمية التي يراها نيتشه داخل الثقافة اليونانية الكلاسيكية هي النزعة نفسها التي يشعر بها المرء داخل نفسه. وبالتالي فإنه يستنتج من ذلك أن الحل اليوناني، أعني تطور التراچيديا باعتبارها شكلًا فنيًّا، يمكن أن يُبدِّل من ثقافة عصره؛ ومن ثم يمكن أن يبدد الاتجاه الاكتئابي الذي يراه محلقًا حول فلسفته. وأحيانًا ما نرى- بطريقة متناقضة ظاهريًا- أن نظرية شوبنهاور الجمالية التي تؤمن بالحقائق الأبدية، تمد نيتشه بالأدوات التي تعينه على تجاوز تشاؤم شوبنهاور.

يري نيتشه أن التراچيديا اليونانية تحل فنيًّا ودينيًّا مشكلة اللامعنى التي تنشأ من توقع موتنا. ففي مواجهة الأشياء يُولد الناس، ويكافحون، ويعانون، ويتناسلون، وأحيانًا ينتصرون (ولكنهم عادةً لا ينتصرون)، وهم يموتون، ويحتل أناس جُدد مواقعهم ويفعلون الأشياء نفسها، بغرض عملية طويلة وآلية ومكررة تبقى بلا وضوح. وحيث إن الزمان يؤدي إلى موت المرء الخاص وربما إلى فناء البشرية أيضًا، فإنه من الطبيعي أن نسأل بالفعل: ما المراد من غريزتنا القوية لإنتاج أناس جُدد في عالمنا، إذا كان مصيرهم هو المعاناة والموت؟ أو لنقل: لماذا نحن موجودون أصلًا، إذا كان الفناء أمرًا محتومًا؟ ومن خلال ملاحظة تأملية كهنوية يمكننا أن نتساءل عن السبب في أننا ينبغي نكافح من أجل الحكمة إذا كان الموت سوف يسرى على الحكيم والأحمق، وإذا كنا جميعًا سوف يطوينا النسيان يوما ما.

يجيب شوبنهاور على هذه التساؤلات المهمومة بتأييد حالات ذهنية من شأنها أن تقلل من إحساسنا بالفردية: فنحن يمكن أن نتأمل المُثُل الأبدية، ونتأمل حال الإنسانية بوجه عام، أو نعزل أنفسنا عن أكبر قدر ممكن من الرغبات المرتبطة بالأفراد. فعندما ندرك- على سبيل المثال- أن وردة ما لا تكون أقل جمالًا حينما تدوم فحسب لفترة قصيرة، فهو يدافع عن بلوغ الخاصية الأبدية لجمال الوردة، في مقابل الرثاء على ذبول وموت الوردة الفردية. وهو يصف الأمر من خلال حالات من الوعي وجهد من أجل تجاوز الزمان، مفترضًا أننا كلما أمكننا أن نمارس بشكل أكثر فاعلية تأمل الأشياء، كانت نظرتنا للفناء أقل إزعاجًا وخوفًا.

ونيتشه إذ يرى أن توصيفات شوبنهاور المقصودة بإحكام تضحي بقيمة الحياة اليومية، وهي تحافظ على هذه القيمة، فإنه ينشئ رؤية أكثر تدعيمًا للحياة في كتابه ***مولد المأساة***. وبتركيز النظر على العزاء الميتافيزيقي الذي يبدو أن التراچيديا اليونانية تقدمه لجمهورها من القدماء، فإن نيتشه يصف التراچيديا باعتبارها تقدم لنا تلاعبًا بين قوتين متقابلتين- وهما القوى الفردية الأبولونية والقوى الديونِسيوسية الأكثر عمومية- يرى أنهما يكمنان في جذر التراچيديا اليونانية والثقافة اليونانية بوجه عام. وهو يعتقد أن الخبرة بهذا العزاء سوف يوقظ اتجاهًا أكثر قبولًا وحماسةً إزاء الحياة.

من ناحية، نجد أن التراچيديا اليونانية تصور المشاهد المروعة الخاصة بقتل الأب، والعلاقات الجنسية مع المحارم، وسوء الحظ، وتشويه أعضاء الجسد، واللوعة التي

تصيب النفس؛ حيث إن هذا يُظهِر لنا بعضًا من أنواع الأحداث المحبطة التي يمكن أن يضرب بها القدر شخصًا بريئًا. إن مثل هذه المشاهِد تصور- بالفعل- الطبيعة المحبِطة والمروِّعة لعالم الحياة اليومية الذي يعيشه الأفراد من خلال التفاعل الاجتماعي؛ وبتعبير شوبنهاور يمكن القول إنها تصور الإرادة التي «تتغذى على نفسها». ومن ناحية أخرى، فإن السياق الزماني لهذه التراچيديات اليونانية هو وقت احتفال أعياد الربيع الخاص بالإله ديونسيوس، حيث إن فصل الربيع يتعلق بجوهر الأمر هنا. ومن المفترض أن هذا السياق الزماني يؤطِّر مشاهد الموت والتدمير المسرحية داخل المؤثرات القوية التي تعبر عن عودة الحياة، والنماء من جديد، والطاقات البدائية المنبعثة مجددًا، والشباب، والبدايات، والحب، والجنس، والابتهاج، والسُكْر، والتوازن الدوري.

هناك مفتاح لمفهم تأثير شوبنهاور على نيتشه، ولفهم فلسفة نيتشه في مجملها، وهذا المفتاح يكمن في تأمل الكيفية التي بها تنشأ بعض التراچيديات اليونانية من الاحتفالات الجنائزية بموت البطل. وإذا تأملنا هذا السياق الجنائزي، فإن ما يثير الاهتمام هو الكيفية التي تكون عليها البنية الأساسية للخبرة التراچيدية اليونانية عند نيتشه- وهذه البنية تركز على صورة متخيلة لحياة آسرة تحيط بصورة الموت وتشكلها وتدعمها- تشبه التباهي بنثر الزهور بسخاء لتحيط بالجثمان في احتفال جنائزي. وكصورة متخيلة، فإن إحراق البخور له سمة مماثلة؛ إذ أن الشذا المتواصل لعبير البخور ينتشر خلال المجال، ليمدنا بإطار مستقر يمكن أن نلاحظ داخله كيف تذوى رائحة البخور خلال عملية احتراقه. ويقع في مركز هذا كله فصل الربيع البهيج الذي يحيط بالصور المتخيلة التراچيدية ويَلطِّف من وقعها. إن كل مثال من هذه الأمثلة يعبر عن حالة السكينة (فصل الربيع، والزهور، وعبير العطور) المشوبة بالرعب (التراچيديا التي تُعرَض على المسرح، والجثمان المسجى، وحالة الإذواء التي تتبدى من بعيد) التي يتردد صداها عبر جماليات الجليل- وهي الجماليات التي رأيناها في فصول سابقة تشكل تيارًا عميقًا داخل فلسفة شوبنهاور.

إن مشاهد الموت التي تُعرَض على خشبة المسرح التراچيدي تولِّد في أنفسنا عزاءً ميتافيزيقيًا جليلًا: فمن خلال تجاوز كل فرد والاستحواذ عليه في النهاية، فإن الطاقة الكلية للحياة تُلطِّف من شأن موت كل فرد. فطالما أننا لا نطابق جوهر أنفسنا بأبداننا وإنما من خلال طاقات الحياة التي تتدفق في كل الأشياء؛ فإننا نصبح متوحدين مع قوة خالدة تقلل من شأن فرديتنا المتناهية وطبيعتنا الزائلة. ومما ينتسب إلى نيتشه بوجه خاص هو أن هذه

الحياة المفعمة بالخصوبة لا تتجاوز الزمان والمكان في طريقة شوبنهاور في نفي الحياة. فهي باعتبارها شكلًا من الطاقة الطبيعية- تبقى مرتبطة بالأرض، على نحو يشبه المحيط في مواجهة قطرة مطر، فهذه الحياة تشكل- وإن كان بكثير من الرجحان- القوى الخاصة التي تنبض داخل أي جسم حي كان. وبقدر ما أننا يمكن أن نتطابق في الهوية مع طاقات الحياة هذه التي تجيش داخل كل الأشياء الحية في الحاضر والماضي والمستقبل، فإن موتنا كأفراد سيكون أقل أهمية من أن نرى هذه الحالات من الموت من خلال نظرة دنيوية لحالة واقعية بعينها.

إن الحال السالف لمشكلة العدم- في بنيته المنطقية- يتوافق مع الحل الذي يقدمه شوبنهاور، لأنه بالمثل يؤيد القول بأننا نتوحد مع قوة جليلة وشاملة تتجاوز الوجود الفردي. غير أن أسلوب نيتشه في الشمولية يختلف من حيث إننا نؤكد شمولية إرادة الحياة، بدلًا من المُثُل الأفلاطونية اللازمانية. ومع ذلك، فإن الحل الذي يقدمه يعبر عن خاصية دائمة أبدية وشاملة؛ لأنه بدلًا من أن يجد الخلاص في عالم لازماني في مقابل عالم الحياة اليومية، فإنه ينظر إلى عالم الحياة اليومية من منظور يطوِّق إطار الزمان الذي يتجاوز إلى حد بعيد زمان حياتنا الجزئي، ويشجعنا تخيليًا على أن يُدرِج فرديتنا ويذيبها في عملية الحياة ذاتها الأكثر اتساعًا.

وبهذا المعنى المحدد، فإننا يمكن أن نعايش الشعور بكوننا موجودات خالدة. ففي إطار الخبرة بالمسرح التراچيدي، فإن هذا ينطوي على التوحد مع فترة الربيع، والموسيقى، والغناء، وأصوات الكورال المساندة التي تراعي المراسيم الاحتفالية. وبناء على حالة النشوى هذه التي يصفها نيتشه من حيث ارتباطها بالعزاء التراچيدي الميتافيزيقي؛ فإننا يمكننا القول بأن التراچيديا اليونانية الكلاسيكية تُحدِث في النفس شعورًا بأنه على الرغم من القسوة المروعة والموت في النهاية مما تنطوي عليه الحياة اليومية بوجه عام، فإن الحياة ذاتها- وفي مجملها- هي شيء يستحق أن نحبه. ويؤمن نيتشه بأن الفن التراچيدي قد يوقعنا في حب الحياة في ذاتها وبأن نشعر بالألفة في حياتنا في هذا العالم.

وفي إطار هذه النظرية في التراچيديا، يمكننا أن نتبين توصيف شوبنهاور للوعي الأخلاقي. فعندما نتوحد مع الحياة ذاتها وفقًا لرؤية نيتشه، فإننا نتوحد مع كل فرد حي بالمعنى الجمعي، ونشعر بأننا نشارك في الجماعة الأوسع للأشياء الحية. وهنا نجد أنفسنا تتوحد بشكل تعاطفي مع الموجودات المحيطة بنا، فنشعر بشكل تخيلي بالرياح

التي تهب على أوراق الأشجار، التي نشعر بها الآن على أنها أوراقنا الخاصة بنا، ونشعر بالمياه التي تتدفق من خلال حياة البحر، باعتبارها أشبه بحياتنا الخاصة، ونشعر بالصراع المرير بين الأنواع، وبالمعاناة، وبالمرح التي نجدها في قلب كل موجود بشري،، باعتبارها حالات نعايشها جميعًا. فنحن نجد أنفسنا في حالة من الشعور بالجلال تشبه تلك الحالة التي تدعونا إليها نظرية شوبنهاور.

وفقًا للوعي الأخلاقي عند شوبنهاور الذي نحن على ألفة به، فإننا نتوحد بطريقة تعاطفية ومثيرة للشفقة مع كل الناس، مع المعذِّب والمعذَّب، ومع الشخص الخيِّر والشخص الشرير، على نحو يقودنا إلى خليط قوي وصارخ من الانفعالات والخليط المُدمر. غير أن نيتشه يصف الشعور بتوحدنا بالحياة على نفس النحو، ملاحظًا أن قوة الحياة الطاغية يمكن أيضًا أن يسحق شخصًا ما. وتمامًا مثلما أن شوبنهاور يجد أن الانغمار في الوعي بالإنسانية ينتهي إلى حالة لا تُحتمَل؛ فإن نيتشه يجد أن الانغمار في الحياة ذاتها يكون ساحقًا[2].

ومع ذلك، فإن شوبنهاور ونيتشه يختلفان بشكل ملحوظ من حيث تقييمهما للمضامين الشاملة لهذا الوعي المُلغَم. فشوبنهاور يصف ذلك الخليط الكثيف من الحلوى المُرة الذي يميز الانفعالات الإنسانية في حالة الشعور بالجليل، بينما نيتشه يرى في هذا تجربة جامحة بلا ترتيب، خطرة، مثيرة للارتعاد، ومع ذلك فإنها باعثة على الارتياح من حيث مضمونها الذي يتحدى الموت.

3 - الوعي الأخلاقي عند شوبنهاور والعود الأبدي

إن نيتشه في تطويره لنظريته في التراچيديا اليونانية، يصوغ فيما بعد مذهبه في العود الأبدي باعتباره حلًا أبعد- وإن كان مشابهًا بشكل ملحوظ- لمشكلة العدم. وعلى الرغم من أن شوبنهاور قد أنذر بذلك، فإن مذهب العود الأبدي قد ظهر لأول مرة في كتابات نيتشه سنة 1882، وهو الوقت الذي قد انقطعت فيه صداقته بريتشارد ڤاجنر Richard Wagner، تلك الصداقة التي ألهمت نيتشه كتابه **مولد** التراچيديا أو **المأساة**. وبمضي الوقت، مر نيتشه

(2) انظر فقرة 21 من ***مولد المأساة*** ***The Birth of Tragedy***. وفي الفصل العشرين من كتاب ***Middlemarch*** (Mary Anne Evans) (1871-2) يعبر چورج إليوت George Eliot بشكل توافقي عن نفس الفكرة.

بمرحلة قصيرة معادية لفترة صداقته العلمية بڤاجنر في الفترة المتأخرة من السبعينيات التي تبدت في كتاب ***إنساني- مفرط في إنسانيته*** (1878) ***Human, All-too-human***، وشرع في كتابة الأعمال التي بفضلها أصبح شخصية فلسفية تاريخية عالمية. لقد صرح نيتشه نفسه بأن مذهب العود الأبدي هو أحد أفكاره الفلسفية الأساسية؛ ولذلك فإنه سيكون من الأمور الكاشفة هنا أن نلاحظ كيف كان هذا المذهب مفعَّمًا بمحتوى شوبنهاوري عن الأبدية.

يقدم نيتشه ابتداءً مذهبه في العود الأبدي من خلال «روح» تظهر في أثناء الفترة التي يكون فيها المرء «أكثر المتوحدين توحدًا». تظهر هذه الروح حينما يكون المرء مكتئبًا، حينما تكون أكثر الخبرات والذكريات ألمًا محل نظرنا، وحينما يصبح المرء معزولًا عن كل دعم اجتماعي يبعث على السلوى. إن السؤال الذي نسمعه سؤال بسيط، ولكنه قد تم توجيهه على النحو التالي: كيف سيكون شعورك، إذا كان عليك أن تعيش حياتك مرارًا وتكرارًا من جديد، دون أي مشهد متوقع من التغيير في أي من التفاصيل؟

يؤمن نيتشه بأن الناس الأصحاء بشكل فائق سوف يرحبون بتكرار لانهائي لحياتهم، رغم الآلام التي تنطوي عليها حياتهم. وهو يؤمن أيضًا بأن الناس المعتلة صحتهم بشكل واضح، سوف يصرون أسنانهم معبرين عن كربهم في سكرة الموت عند سماعهم بتوقع العود الأبدي بمعاناتهم باعتبارها أكثر المشاهِد المروعة المنتظرة مجددًا. إن الروح تقود الناس الأصحاء إلى الجنة، وتقود المَرضى إلى الجحيم. وهذا يعني- إن جاز التعبير- أن نيتشه يرى أن يوم الحساب يتحدد وفقًا لصحة الشخص.

إن مذهب العود الأبدي- في تفاصيله الدقيقة- يسمح بتفسيرات عديدة، وفي إطار السياق الحالي الذي نتحدث فيه، فإنه من أكثر الأمور الكاشفة أن نتأمل المضامين المتكررة لحياتنا من حيث الموقف الباطني التجريبي أو الذاتي. وهذا يكون على الضد من ملاحظة تكرار أدوار حياتنا كما لو كنا نشاهد عرضًا مسرحيًا قد قام بتمثيله آخرون. ومما هو جدير بالأهمية لدى نيتشه هو التأمل التقييمي للأشكال المتراكمة من صور الألم، والمعاناة، والإحباط، والصراع، واللذة، والبهجة، والإشباع، وهي الصور التي نعايشها في التجربة؛ بحيث يمكننا أن نحدد إذا ما كانت الحياة تستحق العيش حينما ننظر إليها من منظور تحديد طبيعة شعورنا بأننا أحياء.

وبشكل نموذجي، فإن افتراض العود الأبدي يمثل اختبارًا للصحة يمكن أن يطبقه كل شخص، حيث تعتبر تجربة كل شخص تجربة فريدة، وحيث يصل كل شخص إلى إجابته الخاصة عن سؤال الروح. وفي إطار هذه الصياغة- وهذا هو النحو الذي يقدم به نيتشه في الأصل مذهبه في كتاب ***العلم البهيج*** ***The Gay Science*** - نجد أن الإجابة عن سؤال الروح تتوقف على اتجاه المرء من المضامين الخاصة بحياته. فالاستجابة الملائمة سوف تكون على النحو التالي: »بناءً على ما حدث لي، وبناءً على اتجاهي إزاء تلك التجارب، سيكون من البهيج أن أتعلم أن حياتي سوف تعود من جديد إلى ما لانهاية«. إن الشخص الذي يمكنه أن يؤكد ذلك سوف يكون لديه اتجاه صحي إزاء الحياة، هكذا سيبدو الأمر.

ومع ذلك، فإن الصياغة الشخصية لا تحل مشكلة العدم بطريقة عامة بشكل كاف؛ لأننا حتى الآن لا نوجه السؤال الفلسفي عما إذا كانت الحياة بوجه عام تستحق العيش، بشكل مستقل عن النسب المتنوعة للمفضل لدينا في مقابل الأحوال المعادية التي يمكن أن تحدث في خبرة أي شخص. ومع ذلك، فإن نيتشه في كتابه ***هكذا تكلم زرادشت*** يبدو أنه يقدر تحديد الصياغة الشخصية؛ لأنه يعبر عن المذهب بطريقة تستبدل بالتطبيق النسبي المرتبط بالفرد، نوعًا من التأمل الأكثر احتياجًا[3]. وحيث إن مشكلة العدم تتعلق بالصحة في ضوء التساؤل عن الكيفية التي توجد بها الحياة بوجه عام، لا من حيث إذا ما كان القدر عطوفًا أو قاسيًا بالنسبة لهذا الشخص أو ذاك، فإنه يضيف بُعدًا لمذهبه يركز على الصلات التبادلية بين الأشياء، مؤكدًا على أنه لا أحد يكون منعزلًا عن بقية الأخطاء. وعندما يقول المرء «نعم» لتكرار ماضيه الخاص، مهما كانت محتويات هذا الماضي، فإن المرء يجب أن يؤكد تكرار الناس الذين كان على اتصال به، بل تكرار تاريخ الحضارة برمته. فالقول «نعم» لمتعة فردية يؤدي إلى التوكيد على- بل، في واقع الأمر، الاضطلاع بالمسئولية إزاء- كل أشكال المعاناة والأحزان التي قد حدثت؛ حيث إن العالم هو قطعة واحدة. فمهما كانت محتويات حياة المرء، سواء كانت ممتعة أو مؤلمة، فإن نيتشه يفرض الثمن الباهظ على القول «نعم» للحياة.

---

(3) هذه العلاقة يفصح عنها نيتشه في كتابه ***هكذا تكلم زرادشت***، ولكنها ماثلة أيضًا في كتابات نيتشه سنة 1878، قبل بياغة مذهبه في العود الأبدي سنة 1882، ومن ذلك- على سبيل المثال- كتابه ***إنساني- مفرط في إنسانيته*** ***Hu-man, All-Too-Human*** "من نفوس الفنانين والكتاب"، §208.

إن التأمل الأكثر دقة لمسألة الروح يقودنا بالتالي إلى أن نتأمل إذا ما كانت الحياة اليومية تستحق العيش من حيث التعاطف مع اللحظات الأسوأ لكل شخص، واللحظات الأفضل، أو حتى مجرد اللحظات العابرة. إن هذا على وجه الدقة يصل إلى حد السؤال عما إذا كانت الحياة بوجه عام تستحق العيش. إن الاستمتاع بضوء الشمس وبالهواء المنعش الذي يداعب وجه المرء، في نوع من التوكيد على الحياة في هذه اللحظة، يؤدي إلى الاعتراف بأشكال العذاب، وبالزلازل، والمرض، والأحزان عبر العصور، التي جلبت المرء إلى هذه اللحظة ذاتها، ناهيك عن أشكال المعاناة والحزن التي تتواصل أيضًا في المستقبل المتخيل. وفضلًا عن ذلك، فإن المرء عندما يتأمل الفصول الأسوأ من تاريخ الإنسانية، فإنه يتأملها بشكل تعاطفي باعتبارها تخصه شخصيًا، نظرًا لأن المرء يتماثل في الهوية مع الحياة بوجه عام.

وعندما ننظر إلى الأمر بهذا الاعتبار، فإن مذهب العود الأبدي عند نيتشه- مثل نظريته في التراچيديا- تُولد وعيًا تعاطفًا يشبه الوعي الأخلاقي عند شوبنهاور؛ لأن هذه الرؤى تتطلب منا أن نتماهى مع ماضي كل شخص، وحاضره، ومستقبله، وأن نفهم معنى الشعور بأن نكون مُعذِّبين ومُعَذَّبين. ومن خلال هذه التجربة الفكرية، فإننا نتصور أنفسنا باعتبارنا نجسد الوعي التراكمي بالإنسانية نفسها، التي تتركز داخل أنفسنا. وحينما نتأمل ما هو أبعد من ذلك، لا الإنسانية فقط وإنما الحياة بوجه عام، فإننا نصبح متساوين مع الحيوان والنبات. فمعاناة ثور ما، ودجاجة ما، وحَمَل ما في المجزر، يصبح قريبًا منا من الناحية السيكولوچية كما لو كنا نحن أنفسنا الثور، أو الدجاجة ، والخنزير أو الحَمَل. إن لذة أكل لحم الثور أو الدجاجة أو الخنزير أو الحَمَل، تصبح لذة معقدة مشرَّبة بالمعرفة؛ فنحن يكون لدينا إحساس أكثر عمومية بأننا نأكل لحمنا نفسه. إن مذهب العود الأبدي يتطلب منا أن نشارك في هذا النوع من التعاطف الكوني، وهو ما يصفه شوبنهاور باعتباره الطابع المميز للوعي الأخلاقي.

إذا تأملنا بعض الجوانب الرمزية والأدبية من مذهب نيتشه في العود الأبدي، فإن هناك خصائص عامة أخرى تنبثق من مذهب العود الأبدي، وهي: خبرة العزاء التي نجدها في التراچيديا الكلاسيكية كما يفهمها، وفي النزعة الأبدية عند شوبنهاور. وكما ذكرنا فيما سبق- وتلك نقطة أساسية- فإن لُب تصور نيتشه لنظرية التراچيديا هو صورة الموت، صورة الذبول، أو صورة المعاناة التي يحيط بها ويسودها ويلطفها، حيث تكون تلك

الصورة مرتبطة على الوجه الأمثل بالحياة، وبالصحة، والضحك، أو بالعزاء. ولب هذه التصور للتراجيديا له جملة من الأمثلة واسعة المدى. إن صورة جنازة التابوت أو الجثمان المحاط بالزهور الفواحة، والجثمان المعطَّر، وآنية المواد العطرية (على سبيل المثال: عطر المباخر)، الذي يتكشف في احتراق قطعة من البخور، أو مأساة قاسية على خشبة المسرح يساندها فصل الربيع أو أناشيد الكورال، هي مجرد حالات ممثِّلة.

وهناك صور أخرى يتردد صداها داخل كتابات نيتشه، تتضمن مسيرة أفراد جماعة الكَاثَر* Cathaṛ، حينما يهبطون من مأواهم في قمة الجبل في مونتسيجور Montsegur سنة 1244، وهم يغنون سائرين إلى النار المضرمة ليلقوا حتفهم. وهناك أيضًا رقصة للموت في العصر الوسيط التي تجري فيها احتفالية الرقصة الروحية الدائرية faran-dole dance التي تتغلب على الخوف من الاقتراب من القبر. ويمكننا أيضًا أن نتذكر الحالات العديدة من الضحك التي تؤدي عند نيتشه دور الاستجابة الصحية إزاء العدم والجدب. فهذا الحالات جميعًا تواجه القوة العدمية للموت من خلال طاقات أقوى من الغناء، والرقص، والضحك، والفرح، والابتهاج، والمرح، والاحتفاء، والأمل. فمثل هذه الحالات تذكرنا كيف يكون نشوء فصل الربيع حافلًا بالأمل في وعده بالحياة التي تتغلب على خشبة مسرح الشتاء السابقة التي تنذر بالموت.

تمامًا مثلما أن صورة فترة الربيع تؤطر الفصل المأساوي الفردي من حياة الفرد في التراجيديا اليونانية، فإن شخصية زرادشت لدى نيتشه تُدخِل في جذع شجرة حبل البهلوان الذي سقط من عليه ليلقى حتفه. وعلى نحو يشبه هذا كثيرًا، فإن مذهب العود الأبدي يؤطر أشكال المعاناة والألم لكل الأشياء الحية في حالة من الشعور الشامل بحب الحياة بوجه عام. وبطريقة غير متوقعة إلى حد ما، فإن الصورة المسيحية تنطوي على صور مماثلة. وعلى سبيل المثال، فإن هناك صليبًا خشبيًا- وهو آلة للتعذيب والموت- قد اختُرِع مُضفَّرًا بالورود العطرة والجميلة[4]. وأخيرًا، يمكننا أن نضيف صورة صعود المسيح المتوج في هالة بيضاء، بينما يحمل في يداه ويُظهِر جراح الصَلب.

---

* جماعة من المهرطقين الخارجين على ثوابت المسيحية، ازدهرت في أوروبا الغربية في القرنين الثاني والثالث عشر، وتتبني عقيدة ثنائية تركز على الإنكار الزهدي للعالم. (المترجم)

(4) إن العهد الأخير لمارتن لوثر Martin Luther- "وردة لوثر" "Luther's Rose"- له صورة مرتبطة بشكل وثيق بصورة "وردة الصليب" حيث يكون الصليب مضفرًا بالورود.

إن هذه الأمثلة تضع في نوع من العزاء موت الفرد داخل إطار أكثر تأكيدًا على الحياة، والجمال، أو الحب الأبدي؛ وبهذا الاعتبار، فإن مذهب نيتشه في العود الأبدي يكون أبديًّا مثلما تكون نظريته في التراچيديا، ومثلما تكون نظرية شوبنهاور في الوعي الأخلاقي. والحقيقة أننا إذا تأملنا آراء نيتشه في هذا المستوى من التجريد، وأدمجنا الصور العديدة المذكورة سابقًا، فإننا يمكن أن نرى الجزء الجوهري من فلسفة نيتشه- على الأقل ذلك الجزء الذي يرد داخل الفترة المبكرة من إنتاجه منذ 1880 وحتى 1885، على نحو ما تم تصوير تلك الفترة- نرى أنه جزء يتردد صداه في الصورة الجنائزية للجثمان التي تكتنفها الورود بسخاء. إن الأمثلة تمتد من نظرية التراچيديا إلى وضع زرادشت للمهرج الراقص على الحبال داخل جذع الشجرة.

توحي مثل هذه التأملات كيف تؤسس الصورة المسيحية التأسيسية تفكير نيتشه كما وصفناها حتى الآن؛ لأن نظرته تعبر عن تصور لحياة أبدية تتغلب على موت كل فرد. وهذا التصور يساعد على تفسير السبب في أن نظرية شوبنهاور في الوعي الأخلاقي- التي تهدف بذاتها إلى الإمساك بالرؤى المسيحية- لها صلة قرابة وثيقة بنظريات نيتشه في التراچيديا ومذهبه في العود الأبدي[5]. وفضلًا عن ذلك، فإننا عندما ننظر إلى الأمر من وجهة نظر بنيوية، فإننا نجد أن المنطق المتماثل في العود الأبدي والوعي الأخلاقي المسيحي، يكون ماثلًا بوضوح في فكرة تأكيد الحياة والعود الأبدي. إن روح الرسالة في كتاب نيتشه ***العلم البهيج*** ***The Gay Science*** يؤدي بنيتشه في النهاية (مثلما أدى بزرادشت) إلى أن ينادي بقوة بالقول «نعم» للعود الأبدي للناس الضعاف والمفتقرين إلى الموهبة. فهو قد أصابه الدوار من خلال تصور حضورهم المتواصل، ناهيك عن الوعي بتحدداته الخاصة، وهو يكافح للتغلب على رغبته في أن يطهر نفسه ويطهر العالم من الضعاف والمفتقرين إلى الموهبة. تلك هي المعركة الروحية لزرادشت في كتابه ***هكذا تكلم زرادشت***.

---

(5) في نقد نيتشه الذاتي سنة 1886 لكتابه ***مولد المأساة***، يلاحظ في الفقرة السابعة أن هناك خاصية مسيحية من "العزاء الميتافيزيقي" يربطها بالتراچيديا اليونانية. حقًا إن نيتشه يؤكد أنه يتجاوز هذا البعد من المسيحية في أعماله المتأخرة، ولكن البرهان الذي نقدمه في الفصل الحالي يثبت أنه على الرغم من أن نيتشه ربما يكون قد تجاوز النزعة الأخروية المسيحية، فهو قد أبقى على الأبدية المسيحية.

إن الشخص المسيحي يواجه هذا النوع نفسه من التحدي، باستثناء أنه بدلًا من حالة الناس محدودي الموهبة، الضعاف، غير المبدعين والمعتلين صحيًا الذين يحتاجون إلى الاحتفاء بهم بفرح في إطار الرؤية النيتشوية الإيجابية تمامًا؛ فإن المسيحي يواجه الناس العدوانيين والأشرار، ويجد لزامًا عليه عاطفيًا أن يسامحهم ويتقبلهم بمحبة. إن الصعوبة التي يواجهها نيتشه في إعلان القدرة على حب محدودي الموهبة، الضعفاء، غير المبدعين، والتي تشبه الصعوبة التي يواجهها المسيحي، هي صعوبة تحشد القدرة على حب أولئك الذين يكونون قتلة ولصوص وعدوانيين بشكل شنيع. وفي كلتا الحالتين، فإن المثال هو محبة كل فرد بالمساواة في محاولة لامتلاء رؤية المرء بحالة شاملة من تأكيد العالم، سواء في ضوء رؤية أخلاقية فردية أو في ضوء حب الحياة. إن نيتشه يقبل بحماس القول بأن الحياة ذاتها تتعارض مع القيم الأخلاقية التقليدية، ولكنه لديه صعوبة أكبر في قبوله للكيفية التي يندر فيها أن تنتج الحياة ذاتها أنواعًا تامة الإتقان، والقول بأن احتياجات الصحة تتطلب منا- مع ذلك- حب الحياة بطريقة غير مشروطة.

وقصارى القول إن هذه التشابهات المتجانسة بين التصور المسيحي والحل الذي يقدمه نيتشه لمشكلة العدم يكشف عن تيار شوبنهاوري قوي مؤثر في الحل الذي يقدمه نيتشه. إن هذا يتبدى في منطق شوبنهاور الخاص بالنموذج الأبدي كحل للمشكلة، وهو يتبدي في فكر نيتشه جزئيًا بسبب أن شوبنهاور بشكل متأصل كان له تأثير عميق على نيتشه حينما كان في السنوات الأولى من عقده الثالث. فكلاهما كان مهتمًا بمسألة تقدير قيمة الحياة، وكلاهما كانت له تلك الرؤية القاسية للعالم، وكلاهما قد اتخذ نفس الأسلوب في الحل الأبدي للمشكلة. ومن ثم، فلا غرابة في أنه على الرغم من أن نيتشه كان يسعى للتحرر من شوبنهاور، فإن الأسلوب المسيحي في حل شوبنهاور- الذي يتمثل هنا رمزيًا بطريقة جنائزية من خلال الجثمان الذي يتم تعطيره بشكل رائع أو إحاطته بتنسيق الزهور الوافرة التي تبث عبيرها- يظل قويًا في كتابات نيتشه.

4 - الوهم الأبدي بالصحة الفائقة

إن السنتين الأخيرتين من حياة نيتشه- 1887 و1888 - تُظهران لنا تغيرًا في النبرة الفلسفية والتوجه الفلسفي، على نحو يوحي بمفارقته للمسائل الشوبنهاورية، أو الكونية على وجه العموم. إن نيتشه يُبقِي على انشغاله المتميز بالحياة حتى النهاية، ولكنه يؤكد

على جوانبها المتعلقة بالصحة بأساليب أقل فلسفةً إلى حد كبير، مختارًا بدلًا من ذلك تحليل فيه قدر أكبر من التحدد الموضعي، والبعد السيكولوجي والتاريخي والفيزيائي. وهذا يذكرنا بعمله المبكر بعنوان ***إنساني، مفرط في إنسانيته***، رغم أن نيتشه كان في تلك الفترة أقل ودًا للفن مما كان حاله في السنتين الأخيرتين من حياته[6].

يقترب نيتشه في كتاباته الأخيرة من مسألة الصحة من خلال تحليل تفصيلي وموضعي للظواهر المعينة التي يصنفها باعتبارها أكثر أو أقل صحية أو غير صحية بالمرة، حالة تلو الحالة. وهو ينكب على رؤية شوبنهاور من خلال مناقشة معنى «المُثُل للعليا للزهد»- وهي تلك المُثُل العليا التي يعتقد أن شوبنهاور هو ممثلها والمدافع الأول عنها، والتي يعتقد أنها تلتصق بمنظور ثقافي غير صحي ألحق تدميرًا اجتماعيًا واسعًا في عصره والفترة السابقة عليه. ونحن نجد هذه المناقشة في كتابه عن ***الجينالوجيا والأخلاق*** (المنشور سنة 1887).

إن نيتشه يضع المُثُل الدينية في إطار المُثُل العليا للزهد. وبالتالي يرى نيتشه أن فلسفة شوبنهاور تنبثق باعتبارها مثالًا على منظور فلسفي تم تقديمه بنفس الروح تمامًا التي تم بها تقديم الديانات الرئيسة للعالم، واضعًا شوبنهاور نفسه ضمن الزعامات الدينية- الكهنة الزهاد- التي تشمل أشخاصًا من أمثال بوذا والمسيح. إن نيتشه يقر بأن مصادرة المُثُل العليا للزهد تشكل حلًا ممكنًا لمشكلة العدم، وهو ينظر بتقدير إلى الكيفية التي يمكن بها للقيم أن تمدنا بمعنى للوجود، وإن كان هذا يحدث فقط بطريقة سلبية توصي بالانعزالية وإنكار إرادة الحياة، وتأمل في تحقيق حالة العِلو.

وعندما ننظر إلى حالة الزهد عند شوبنهاور من خلال منظور الحياة، فإن نيتشه ينتهي إلى القول بأنها حالة غير صحية. وينبغي أن نلاحظ أنه لم ينظر فيما إذا كانت توصيفات الزهد عند شوبنهاور متأصلة علميًا أو صادقة فلسفيًا، ولكنه يمعن النظر فيما إذا كانت صحية، من خلال وعي تام بأن الصحة غالبًا- وربما بشكل نمطي- تتطلب الخداع، والكذب، وإخضاع الحقيقة لأغراض الصحة. وهو يقدر بطريقة طبية التوصيف التعريفي

(6) إن أكثر مراحل نيتشه استقلالًا عن شوبنهاور تتركز بشكل جدالي حول الفترة المتأخرة (الواقعة بين عامي 1976 و1977) حينما كان يعيش مع صديقه بول ريه Paul Rée ويقوم بكتابة عمله ***إنساني.. مفرط في إنسانيته***. ومشكلة العدم من الصعب وضعها كقضية مهيمنة في عمله ***إنساني.. مفرط في إنسانيته*** ، وموقف نيتشه من قيمة الحياة تكشف عن حالة من الحياد غير المتحيز وغير المبالي.

للزهد عند شوبنهاور على النحو الذي قد نتأمل فيه القيمة الصحية لطبق من الطعام، والطقس، والنظام الغذائي، وأسلوب الملبس.

إننا نجد هنا أن نيتشه يتخذ صراحةً موقفًا مضادًا من شوبنهاور يتمثل في رفضه للزهد، وهو ما يوحي بأنه في نهاية حياته العقلية النشطة قد نأى بشكل ملحوظ عن طريقة الحل الأبدي الشوبنهاوري لمشكلة العدم الذي نجده في نظريته في التراچيديا ومذهبه في العود الأبدي. وكما سنرى الآن، فإن هذا الرحيل عن شوبنهاور يعد ظاهريًا فحسب؛ إذ إن مضمون فكرة الأبدية تكمن في الخاصية الذاتية للتوجه نحو الحالة الصحية الفائقة.

إن نيتشه يتفلسف من منظور الحياة في مقابل المنظورات الأخرى، وقد أدى هذا إلى رفضه النماذج المثالية المتعالية الباقية. فأي تركيز على حالات الوعي التي لا تكون محدد زمانيًا ومكانيًا هو أمر لا يلقى تقديرًا عنده، فهو يستخف بكل الأساليب الفلسفية المهيمنة ذات التوجه التأملي والكوني. فهو يتناول شؤون التغذية، والبيئة، وميول الأفراد من الناس، والأذواق الشخصية، والمصادفات التاريخية، ويقدم عادةً فحسب نتائج موضعية متعينة لتأثير هذه أو تلك المجموعة من القيم، وللظاهرة الاجتماعية، وللبنية النظرية، فيما يتعلق بإذا ما كانت صحية أو غير صحية.

إن نيتشه يتفلسف من منظور الحياة في مقابل أية منظورات آخر، وقد أدى هذا به إلى معارضة النماذج المثالية المتعالية والدائمة. فأي منظور يركز على حالات الوعي التي لا تكون زمانية مكانية، يعتبره بلا قيمة، ويستخف بالأساليب الفلسفية التي يغلب عليها التأمل والنزعة الشمولية. ونحن نجده في هذه المسألة من كتاباته يُعنى في المقام بمفهومي الصحة والقوة، ويطبقها في سياقات متعينة من خلال أساليب تقاوم التأمل الفلسفي الأكثر اتساعًا. فهو يتناول التغذية، والبيئة، وميول الناس كأفراد، والحالات الشخصية، والحوادث التاريخية؛ وهو عادة ما يقدم لنا نتائج متعينة ومحددة فيما يتعلق بإذا ما كان تأثير هذه أو تلك المجموعة المتألقة من القيم، والظاهرة الاجتماعية، أو البنية النظرية، يعد صحيًا أو غير صحي.

وفي هذا الإطار الذي يعمل نيتشه داخله، فإنه يكون من الصعب أن نصل إلى نتائج دائمة، وأحيانًا يبدو نيتشه حائرًا فيما يتعلق بتعيين أية مذاهب فلسفية محددة يمكن أن تُضاهي من حيث عموميتها نظريته عن التراچيديا اليونانية والعود الأبدي. فهو بدلًا من

ذلك يدافع عن البهجة، وإرادة الخداع، وإبداع قيم جديدة، ولكن من خلال غياب أية رؤية تفصيلية للكيفية التي يمكن بها تعريف هذه القيم، بمنأى عن التأكيد على أنها ينبغي أن تكون من الناحية الجينية قيمًا صحية أو قوية. وليست هذه بمسألة اعتراضية نصل إليها بطريقة فلسفية، ولكنها تدل على أنه حينما يصبح منظور المرء أكثر ارتباطًا بالحياة الدنيا وبوجود الإنسان، فإنه حينئذ لا يمكن الاعتماد عليه، اللهم فيما يتعلق بمجموعة الوقائع المتنوعة والعارضة.

إن الحل الضمني لمشكلة العدم الذي نصل إليه، ليس بحل فلسفي صريح، وإنما هو حل عملي. إذ إن نيتشه يهدف إلى أن يشجع على الصحة، وأن يلجأ إلى تعزيز الصحة من خلال التحليلات والتوصيفات السيكولوچية والبيئية. إن هذه الدافعية لأن نكون أصحاء تكون مفهومة باعتبارها دافعية ناشئة جزئيًا عن التأمل الفلسفي: ففي الحالة الصحية الفائقة لا تنشأ مشكلة العدم؛ لأن منظور الصحة ومشاعرها تقوض حالة الاكتئاب والطاقات السلبية التي تسعى نحو العدمية.

يُسلِّم نيتشه بأن أولئك الذين يعانون من المشاعر العدمية، يمكن لفلسفة مثل فلسفة شوبنهاور أن تكون مفيدة لهم من الناحية العلاجية باعتبارها وسيلة للتعافي، وهو يشبه هذه الحالة بالحالة التي يحتاج فيها المرء غالبًا إلى الانسحاب والبيات الشتوي والراحة، من أجل أن يشحذ قواه حين الضعف أو المرض. إن حضور مشكلة العدم في حد ذاته يدل على أن المرء ليس بصحة جيدة؛ وبالتالي فإن هذه المشكلة تنحل ما إن يستعيد المرء تأسيس صحته. وبدلًا من حل مشكلة العدم بطريقة نظرية، فإن نيتشه يحل هذه المشكلة بصياغة أساليب تسعى إلى تحويل منظور المرء من المنظور غير الصحي إلى المنظور الصحي. وفي هذا الإطار من فلسفة نيتشه المتأخرة، نجد أن مشكلة العدم تشبه الحالة التي يكون فيها المرء غير قادر على تذوق الطعام بشكل جيد بسبب أنف مزكوم، وهي مشكلة يتم حلها حينما يصبح المرء صحيح البدن من جديد، بأن يتخلص من نازلة البرد التي أصابت عقله الروحي. وهكذا فإن نيتشه يتناول مشكلة العدم مثلما يتناول الطبيب المرض، وهو يعالج هذه المشكلة بالفعل باعتبارها مرضًا.

ونحن بطبيعة الحال يمكن أن نتساءل بخصوص هذا الاتجاه العلاجي النيتشوي عما إذا كان حل مشكلة فلسفية ما يمكن أن يكون بديلًا مرضيًا عن حل موضوعي لها، وعما إذا كان تحويل منظور المرء لحل مشكلة فلسفية ما يمكن أن يُدخلنا مخاطرة خداع

النفس. إن نيتشه يجيب على ذلك باستمرار من خلال النظر إلى خداع النفس باعتباره أمرًا غير إشكالي، مادام أسلوب الخداع يولِّد أو يعضد قدرًا كبيرًا من الصحة. فالصحة أكثر أهمية من الحقيقة؛ لأن- منظور الحياة يحدد لنا- كموجودات بشرية- الإمكانية الخاصة بخبرتنا، والصحة تكون شرطًا ضروريًا لحياة مزدهرة.

من بين الجوانب الأكثر إثارة للفكر في استجابة نيتشه المتأخرة لمشكلة العدم- والمسألة التي يمكن أن نبدأ بها هي كيف كانت استجابته تجسد نفس البنية الأساسية المسيحية الشوبنهاورية التي كانت من قبل- هذه الاستجابة تتمثل في الكيفية التي يكون بها توليد الوهم من منظور المرء، هي ذاتها سمة للصحة الفائقة. فعندما يكون المرء بصحة فائقة، لا يصبح الموت مهمًا عندئذ؛ لأنه يبقى من الناحية التخيلية بعيد تمامًا، ويبقى من الناحية العملية بعيد الاحتمال في ضوء حالة المرء القوية والصحية. فعندما يكون المرء بحالة صحية فائقة، فإنه يشعر بأنه سوف يعيش إلى الأبد.

المعرفة الشائعة هي أنه عندما يعوق مسار صحة المرء مرض خطير، فإن هذا قد يولِّد شعورًا بالاستيقاظ من حلم، إذ يدرك المرء أن الموت يمكن أن يكون قريبًا منه تمامًا*. إن هذا التحلل للمعنى الذي يحضر عند الاقتراب من الموت، يبين لنا- من خلال حالة من التضاد- كيف ينشأ إحساس وهمي بالأبدية من حالة كون المرء بصحة فائقة. فالصحة الموفورة التي يدافع عنها نيتشه في ذروة فلسفته لها تأثير سيكولوجي في توليد وهم الحياة الأبدية، وهي- بهذا المعنى- تجسد البعد الشوبنهاوري في خاصيته الأبدية ويتردد صداها في مذهب العود الأبدي. ذلك أن المُثُل الأفلاطونية المفارقة للحياة الدنيا بالنسبة لشوبنهاور- كما رأينا في فصل سابق- هي أوهام، وهي عندما نتأملها تمدنا بشعور الأبدية؛ وبذلك فإن الحلول التي يقدمها كلًّا من شوبنهاور ونيتشه لمشكلة العدم تعد قريبة بعضها من بعض على نحو أكثر مما تبدو عليه.

إن التأملات السابقة توحي بأن نيتشه يبقى في النهاية شوبنهاوريًا وموجهًا نحو فكرة الأبدية في معظم فلسفته. فالاختلاف الأساسي بين الفيلسوفين يكمن في خيار كل منهما لأساليب التعبير عن المضمون الأبدي الذي فيه الخلاص. إن الأبدية في فلسفة

* يبدو هذا- في الحقيقة- تكرارًا لرأي شوبنهاور الذي كان يرى أن مرح الشباب وحيويته يرجع إلى أنه عندما يصعد تل الحياة لا يكون الموت مرئيًا؛ لأنه يرقد عند السفح الآخر من التل. ولذلك فإنه عندما يبلغ قمة التل يمكنه أن يرى الموت؛ لأن جذوة إرادة الحياة التي تكون في مرحلة الشباب، تبدأ في التراجع، فهو يبدأ مرحلة الهبوط التدريجي نحو الشيخوخة، ومن ثم نحو الموت. (المترجم)

شوبنهاور تعد أخروية بشكل أساسي، مادامت تؤدي إلى بنا إلى التركيز على بعد لازماني ولامكاني باعتباره تحررًا من ضغوط الحياة اليومية. أما الأبدية في فلسفة نيتشه فهي أكثر دنيوية؛ لأن التعبير عنها يكون إما باعتبارها متوحدة بالحياة ذاتها التي تتماهى مع صيرورة الأحداث البدنية التي يُنظَر إلي قيمتها من حيث الحب والجمال والضحك، أو باعتبارها شعورًا شخصيًا بالصحة الفائقة التي تُلقِي بهالة أبدية من الظلال على أي شعور بالزوال أو الانحلال.

5 - جنون نيتشه والوعي بالأبدية

على الرغم من أن توصيفات نيتشه للعالم تميل إلى التأكيد على الجوانب الكئيبة والمحبطة والقاسية للعالم بدرجة أقل من شوبنهاور إلى حد ما، فربما كان من الأمور المطروحة للنقاش القول بأن نيتشه نفسه ربما أصبح منغمسًا في متطلبات نظرية شوبنهاور الأخلاقية ونظريته الخاصة في العود الأبدي. فالمضامين التي كتبها مباشرةً بعد تدهوره الذهني تعد متسقة مع هذا التأمل؛ لأن خطاباته تبدو كما لو قد كتبها شخص ما قد تبنى في الواقع- وليس في مجرد الخيال- القول بأن الوعي بامرئ ما هو بالضرورة وعي «بكل امرئ».

وفي خطب نيتشه إلى ياكوب بوركهارت Jacob Burckhart المؤرخ في 6 يناير سنة 1889، يشير إلى حالة إجرامية وقعت مؤخرًا بأن يصرح بأنه- أي نيتشه نفسه- «بمثابة» أب المجرم، وأنه قد شاهد جنازته الخاصة حينما شاهد جنازة الآخرين، وأنه نفسه- على نحو يدعو للدهشة- يمثل بالفعل «كل اسم في التاريخ». إن مثل هذا الأقوال فيها مِسحة من الجنون، ولكنها تصف بدقة وعي شخص ما قد غمس نفسه في نبض قلب العالم إلى الحد الذي يمكن نشعر فيه بحالة التوحد الشعوري للشخص الأول مع كل شخص قد عاش الحياة. وفي أكثر من مرة ذهب نيتشه إلى القول بأن هذا الانغماس في طاقات الحياة ذاتها سوف يقود الشخص إلى الجنون.

لن يعرف أحد أبدًا إذا ما كان نيتشه قد أسس لحالة من الخلاص بالنسبة له، ولكن مما يستحق التأمل باختصار هو أن مضامين كتاباته التالية مباشرة على تدهوره الذهني تعكس حالة الوعي بالأبدية التي تتبدى عبر كتاباته باعتبارها طريقةً للخلاص وحلًا لمشكلة العدم. والملَاحظ كذلك أن مضامين هذه الكتابات متسقة مع ملاحظة شوبنهاور بأن

العبقرية والجنون ترتبطان ارتباطًا وثيقًا. ومما يدعو إلى السخرية أن حالة الوعي لدى نيتشه لم تنبثق من حالة فائقة من الصحة، ولكن مما يبدو على أنه حالة من المرض الذي يصيب الصحة بالضعف والوهن، وهذا يوحي لنا بأنه لا يمكننا أن نوسع من حالة الشعور الأبدي بأن الصحة الفائقة تمدنا بحالة نفقد فيها القدرة على التمييز بين أنفسنا والأفراد الآخرين. ومن الغريب والمدهش أن توصيف شوبنهاور للوعي الأخلاقي- وهو حالة ذهنية جليلة يمكن استخدامها لوصف شخص ما مثل المسيح، الذي اصطُلح على توصيفه باعتباره اتخذ على عاتقه كل خطايا العالم- هذا التوصيف للوعي الأخلاقي لا يحمل حتى سوى أقل تماثل مع ملاحظات نيتشه خلال أيامه الأولى من تدهوره الذهني.

قراءات إضافية:

Fox, Micheal (ed.), ***Schopenhauer: His Philosophy and Achievment*** (New Jersey: Barnes & Noble Books, 1980).

Nietzsche, Friedrich, «Schopenhauer as Educator», in ***Untimely Meditation***, trans. R.J. Holingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Simmel, Georg, ***Schopenhauer and Nietzsche***, trans. Helmut Loiskandle, Deena Weinstein, and Micheal Weinstein (Urbana and Chicago: University Press, 1991).

الفصل الثاني عشر
شوبنهاور وهيجل والعمل المغترب

1 - جوهر العالم: عقلاني أم لا عقلاني؟

إن معظم توصيفات شوبنهاور غير المهذبة لهيجل تظهر بعد موت هذا الأخير سنة 1831، ومن السهل أن نشك في أن هيجل كان يعني بالنسبة لشوبنهاور أكثر مما كان يعنيه شوبنهاور بالنسبة لهيجل. وكما سنرى فيما يلي، فإنه من المرجح أنه في الوقت الذي كان شوبنهاور يتقدم فيه لوظيفته التدريسية في جامعة برلين سنة 1820، كان هيجل قد اعتقد منذ فترة طويلة بأنه قد تجاوز طراز الميتافيزيقا المؤسسة على الحدس عند شوبنهاور. فقد كتب مؤلَّفه ***فينومينولوجيا الروح*** (1807) ***Phenomenology of Spirit*** قبل ما يزيد على عقد من الزمان من ظهور كتاب شوبنهاور العالم إرادةً وتمثلًا (1918)، ومن المحتمل أنه في سنة 1820 قد اعتبر شوبنهاور شابًا هاويًا موهوبًا في الفلسفة، ولا يزال أمامه الكثير ليتعلمه.

إن إشارات شوبنهاور إلى هيجل بأوصاف من قبيل: «الدجال»، و«المؤلِّف التافه»، و«الزكيبة المنفوخة»، و«المُمل»، و«الغبي»، و«المبتذل»- هي أوصاف ربما تكشف عن امتعاضه من القدرات الفلسفية لهيجل بدرجة أقل من تعبيرها عن الألم من الشعور بإهمال المؤسسة الفلسفية الأكاديمية له. وهو عبر سنوات من الشعور بالاغتراب عن الجماعة الفلسفية، قد احتفظ بكبريائه الارستقراطي، وبثقته بنفسه، وبقدرته على ازدراء أكثر الأساتذة المرموقين والمبجلين في عصره، ناقلًا إلينا باستمرار الانطباع بأن فلسفته تظل متفوقة على فلسفات أولئك الأكبر منه عمرًا بقليل ومعاصريه الأكثر شهرةً من أمثال فيشته وشيلنج وهيجل. ففي سنة 1820، عندما كان شوبنهاور في الثانية والثلاثين من عمره، وكان يطمح في أن تكون له مكانة أكاديمية مرموقة في برلين، كان فيشته قد توفي

منذ ست سنوات بعد أن قضى عليه مرض التيفود في باكورة الخمسينيات من عمره. وكان هيجل في عمر الخمسين آنذاك، يشغل كرسي الأستاذية الذي كان يشغله فيشته؛ وكان شيلنج يستمتع بمرتبة الشرف الأكاديمية منذ عمر الخامسة والعشرين حتى الخامسة والأربعين، منتظرًا في ثقة شغل كرسي هيجل الذي ناله بعد إحدى وعشرين سنة.

إن تقدير شوبنهاور لفلسفته دقيق تمامًا: فكتابه العالم إرادةً وتمثلًا يقدم فلسفةً تختلف جذريًا عن فلسفة هيجل في نواح حاسمة. فبينما يؤكد شوبنهاور بطريقة لا تخلو من المعنى ومتفردة أن الحياة هي حرب متواصلة للجميع ضد الجميع، فإن هيجل يؤكد بروح اجتماعية قوية أننا في جوهرنا بمثابة الكل في واحد، والواحد في الكل[1]. إن شوبنهاور يناصر النزعة الحدسية، والتصوف، واللاتاريخانية، والنزعة المضادة للاهوت، والنزعة العقلانية، والمنطق الأرسطي التقليدي، والنظرة المتأسية على حالة الطبيعة البشرية التي تحكم علينا بالإحباط والمعاناة والصراع. بينما يدافع هيجل عن إمكانية الفهم الصريح للكون، والوعي التاريخي، واللاهوت، والنزعة العقلانية، والمنطق الجدلي، والرؤية القائلة بأننا بمثابة قمة الخَلْق، نسير بثقة في المسار الذي يقودنا إلى مستويات أعلى فأعلى من الوعي الذاتي، والانسجام الذاتي، والاحترام المتبادل.

وفضلًا عن ذلك، فإن شوبنهاور ينظر إلى العقلانية- ممثلةً في صورة مبدأ العلة الكافية- باعتبارها مصدرًا للألم والإحباط والوهم والخطيئة الأصلية. بينما ينظر هيجل إلى العقلانية- ممثلةً في صورة المنطق الجدلي- باعتبارها مفتاحًا للكون، وباعتبارها المبدأ التصالحي النهائي والمقدس. وفي إطار رؤية شوبنهاور، نجد أن العقل يُنشئ الزيف الميتافيزيقي وعالم المظهر، بينما في إطار رؤية هيجل، نجد أن العقل يُنشئ الحقيقة والواقع.

إن رؤية شوبنهاور السلبية لميتافيزيقا هيجل تعد أيضًا معروفة على نطاق واسع. فمن المفاهيم المجردة مثل «الوجود» و«العدم» و«الصيرورة»، بالإضافة إلى سلسلة ممتدة من التجريدات المتجلية التي تؤسس بقية منطق هيجل؛ فإنه يستمد بطريقة جدلية من هذا كله المكان والزمان، بالإضافة إلى بقية السلسلة الكبرى للوجود في كتابه عن ***فلسفة الطبيعة***

---

(1) هذه العبارة بمثابة تحوير لشعار "الواحد في الكل، والكل في الواحد" الذي اتخذه الفرسان الثلاثة في رواية ألكسندر داماس Alexander Dumas التي تحمل الاسم نفسه (***Les Trois Mousquetaires***, 1844) .

Philosophy of Nature و*فلسفة الروح Philosophy of Spirit*: فهو يصف لنا كيف يمكن عبر هذا المسار من التجلي أن ينبثق المجتمع البشري العياني باعتباره متجليًا بذاته من خلال ما يبدأ بطريقة منطقية وتصورية وميتافيزيقية باعتباره وجودًا مجردًا. يعترض شوبنهاور- كما رأينا- على هذه العملية الكلية في التفكير؛ لأنه يعتقد في أن ميتافيزيقا هيجل لا تعبر بإحكام عن شيء سوى البرهنة على وجود الله. ولكونه على قناعة بأن كانط قد فنَّد بشكل قاطع هذا البرهان؛ فإنه يرى أن مذهب هيجل قد اتخذ مسارًا خاطئًا منذ البداية.

وإذ يقبل شوبنهاور رؤية كانط للمكان والزمان باعتبارهما صورتين ذاتيتين تنشآن من النفس البشرية، فإنه يعتقد أن هذه الرؤية تمنح مصداقية كبيرة للغاية للمظاهر إذا ما أكد المرء أن الجوهر الأساسي للأشياء يبلغ تدريجيًا اكتمال تحققه في التطور التاريخي الزماني المكاني. ومما يجعل الأمور تزداد تعقيدًا، لغة هيجل الاصطلاحية الصعبة، والشروح المعقدة، والإحالات الفلسفية المبهمة لأسلافه التي تربك حتى أكثر الهيجليين تعاطفًا مع هيجل؛ وهذا كله مما لا يطيقه شوبنهاور. إن شوبنهاور على يقين بأن فلسفته قد حلت أكثر مشكلات الوجود الإنساني عمقًا، وهو عندما يتأمل شهرة هيجل، فإنه لا يملك سوى الشعور بأن هيجل ليس سوى دجال على اتصال بحمهور من المغفلين يسهل خداعهم، وهو ما قد حال دون اعتراف الجمهور الواسع به بوصفه فيلسوفًا رائدًا في ذلك العصر.

وربما يغرينا كل ما تقدم إلى الانتهاء إلى القول بأن فلسفتي هيجل وشوبنهاور متباعدتان كثيرًا. غير أن مثل هذا التصور سوف يُغفل توافقهما الأساسي في معارضة ادعاء كانط بأن المعرفة الميتافيزيقية تظل إلى الأبد بمنأى عن الإنسان. فكلاهما يبرهن- على الضد من كانط- على أنه مادام الوجود نفسه الذي يشكل مجمل العالم يشكل أيضًا أنفسنا حينما نعرفها حق المعرفة؛ فإننا في الوقت نفسه نعرف بذلك جوهر العالم. إن شوبنهاور وهيجل ينحرفان بعيدًا عن بعضهما لأن رؤيتيهما الاستبطانية تكشف عن تصورين مختلفين لجوهر الوجود الإنساني. فشوبنهاور يتبين إرادة تكافح على الدوام، لا عاقلة، عمياء، وبلا معنى؛ بينما يتبين هيجل بنية الوعي الذاتي الديالكتيكية، العاقلة، والتصالحية.

وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن البنية الصورية الأساسية لرؤية كل منهما تكون متماثلة. فكلاهما يؤكد أن الجوهر اللامادي للعالم يتجسد موضوعيًا في نظام مرتب من الصور المتعارضة ذاتيًا، وكلاهما يؤكد أن هذا التجسد الموضوعي يبدأ بالمادة اللاحية، ويتسلسل صعودًا بالتدريج من خلال النبات والحيوان، وصولًا إلى الوجود الإنساني. وكلاهما يؤكد أن الوجود الإنساني يمثل المرحلة الأكثر تطورًا في هذا التجسد الموضوعي. وكلاهما يصوغ فلسفته على أساس من مبدأ واحد (أي الإرادة أو الوعي الذاتي) نفهم كل شيء آخر بالرجوع إليه.

وبالتالي فإن كلًّا منهما يوظف أسلوبًا منطقيًا (منطق ديالكتيكي في حالة هيجل، ومنطق التجلي في حالة شوبنهاور) يهدف إلى توحيد المتناقضات ويكشف عن أن الوحدة التي تتخلل الكل، بدلًا من الثنائية أو التعدد، هي الخاصية الأساسية للكون. فكلًا منهما يفصح عن فلسفته وفقًا لنموذج من الكيان العضوي الحي الذي تعتمد فيه أجزاء أرائهما بعضها على بعض من خلال أسلوب داعم بطريقة تبادلية، حيث تفترض البداية النهاية، والعكس بالعكس. وقصارى القول إنه على الرغم من أن كلًّا منهما يبدأ من رؤية فلسفية مختلفة لجوهر العالم، فإنهما يصوغان فلسفتيهما وفقًا لمسارين متشابهين من الناحية البنيوية.

2 - العمل، والعبودية، والمسيحية

إن التناظر بين فلسفتي شوبنهاور وهيجل لا ينتهي عن حدود التشابه البنيوي. فهناك تشابهات أخرى تنشأ من افتراضهما العام بأن الفلسفة الحقة تلتحم بالمعتقدات الأساسية للمسيحية. فهيجل يتأثر بفكرة التجسد الإلهي المقدس، فيقوم بتطوير الفكرة الدينية القائلة بأن الموجودات البشرية قد خُلِقَت في صورة الله، وأن الله يوصف من الناحية الأخلاقية بأنه موجود خيِّر عاقل. وهو يعبر عن ذلك بطريقة فلسفية مميزة، ويرى أن الكون هو التحقق الفيزيقي للوعي الذاتي. كذلك فإن شوبنهاور قد تأثر بالرسالة المسيحية القائلة بأن الشفقة هي سمة أخلاقية ومقدسة معًا، مطورًا نظرية أخلاقية قائمة على الشفقة، سمتها الأساسية أنها نظرية شمولية في تحول للوعي شبه مسيحي، ينشأ من تبني اتجاه تعاطفي. وهو إذ يقر بوجود هذا الوعي التعاطفي في البوذية والهندوسية، فإنه بالإضافة إلى ذلك ينظر إلى فلسفته باعتبارها كوزموبولوتانية على نحو فريد، وليست محصورة في نطاق المسيحية.

وهناك توافق آخر يتردد صداه بين هيجل وشوبنهاور، يتعلق بتصورهما المشترك بأن الجهد، والمعاناة، والعمل، والتضحية بالذات، هي حالات متأصلة في الوضع الإنساني؛ ويتعلق بتصورهما المشترك بأن هذا الوضع الإنساني يعد ضروريًا للتطور الشخصي، والخلاص، والتنوير، وإدراك الحقيقة. إن صورة المسيح الذي يحمل الصليب المعبر عن موته الفيزيقي وصعوده الروحي، هي صورة ملهمة لكلا الفيلسوفين الذين يطوران فلسفتين تعبران بلغة مجردة عن عذابات المسيح والنهاية السماوية. إن رؤية هيجل هنا تاريخية، بينما رؤية شوبنهاور لا تاريخية. إن نبرة هيجل تبدو أكثر تأليهًا، في حين أن شوبنهاور يترجم الرسالة الأخلاقية المسيحية إلى صيغة لا تأليهية متوافقة مع الديانات الأخرى.

إن هيجل يتصور التاريخ الإنساني باعتباره مذبحة تذكرنا بصلب المسيح والخلاص، في حين أن شوبنهاور يرى التاريخ باعتباره تعذيبًا ذاتيًا من خلال الإرادة التي تتغذى على نفسها، والتي تخضع للارتياح الوقتي من خلال أساليب من الوعي الكلي. إن كلًّا التصورين ينطوي على قدر لا يمكن تخيله من القسوة والدم والألم، وعلى الرغم من أنهما يفسران معنى هذه القسوة بطريقة مختلفة، فإنهما يتصوران على نحو مشابه نهايات وعزاءات جذابة: فبالنسبة لهيجل تكون نهاية العالم هي مجتمع مستقبلي من أناس محترمين يشبهون المسيح. وبالنسبة لشوبنهاور، فإن الإنكار الزهدي للإرادة والذي يقوم بتسكينها، يحتفظ بقدرة دائمة على إنتاج هدوء النفس لأي شخص، على الأقل من حيث المبدأ.

إن توصيف شوبنهاور للإرادة باعتبارها قوة عمياء، تكافح دائمًا، لاعاقلة، وبلا وعي، هو توصيف معروف تمامًا؛ ولكن من النادر ملاحظة أن هذه الأوصاف تربط أيضًا شوبنهاور بالتقليد المرتبط بالعمل في التنظير الاجتماعي الهيجلي والماركسي. هذا التقليد يهدف إلى تجاوز حالة الاغتراب داخل العلاقات الاجتماعية ومكان العمل، وهي تولد الأمل الحقيقي في مجتمع منسجم. أما شوبنهاور فيهدف إلى تأمل حالة العلو الفردي، والحالات الأبدية للوعي، وإنكار الإرادة؛ ولكن فلسفته تقدم أيضًا استجابة بنائية لحالات العمل المغترب، والعبودية الكريهة، والعلاقات الإنسانية المحبَطَة.

ولكي نتبين هذا الجانب من فلسفة شوبنهاور المرتبط بالعمل، يمكننا أن نتأمل بعض أوصافه للحالة الإنسانية:

منذ البداية، فإن العقل هو عامل مستأجر من أجل مهمة بائسة تتطلب إلى حد كبير وجود سيد- وهو الإرادة- يجعل العقل منشغلًا منذ الصباح وحتى المساء. ومع ذلك، فإذا كانت هناك مناسبة في ساعة من الفراغ ينتج فيها هذا الخادم المنساق الكادح عملًا من صنيعة إرادته الحرة، بمبادرة من الذات من دون أية دوافع ثانوية، فقط من أجل إشباعه الذاتي وبهجته الخاصة؛ عندئذ يكون عمله عملًا فنيًا، بل إنه- في الحقيقة- يكون عملًا من أعمال العبقرية[2].

... لقد نشأ العقل فقط من أجل خدمة الإرادة. ولكن هذا يكون فحسب من حيث إننا نجد أن هذه الإرادة مشتركة بيننا والحيوانات. فالعقل هو عبد الإرادة، يحمل طابع البؤس، ونحن نبدو في ذلك أشبه بعبيد أرض الإقطاعيين glebae adscripti (soil-bound serfs)[3].

إن العقل- بوصفه مجرد خادم الكفيل، لا يعمل بطريقة آلية كالإرادة، ولا يكون فاعلًا من تلقاء ذاته ودافعيته الخاصة. ومن ثم، فإنه من السهل دفعه جانبًا بواسطة الإرادة، وهو من خلال أمواج الإرادة يلتزم الصمت. بينما هو في حد ذاته يصعب عليه أن يوقف عمل الإرادة مهما بذل من الجهد لكي يكون قادرًا على الكلام[4].

... وإذن فإن حالة الهدوء النفسي التي كنا نبحث عنها دائمًا في المسار الأول الخاص بالمشيئة، والتي كانت تهرب منا دائمًا، تظهر على الفور بذاتها، ويكون كل شيء على ما يرام تمامًا بالنسبة لنا. إنها حالة التحرر من الألم التي امتدحها أبيقور باعتبارها الخير الأسمى والحالة التي تكون عليها الآلهة. ذلك أننا نتخلص من الضغط الوضيع للإرادة في اللحظة التي نحتفي فيها بيوم الراحة الذي نتوب فيه من عمل الإرادة. فعجلة أكسيون تكف عن الدوران [5].

---

(2) ***PP*** (II), chapter III, "Ideas Concerning the Intellect Generally and in all Respect," §50, p. 68-9, **ZA** 79.

(3) ***PP*** (II), chapter III, "Ideas Concerning the Intellect generally and in all Respects," §50. p. 70, **ZA** 80.

(4) ***WWR*** (II), Chapter XIX, "On the Primacy of the Will in Self-Consciousness,", p. 212, ***HK*** 426. **ZA** 247.

(5) ***WWR*** (I), Book III, §38, p. 196, ***HK*** 254, **ZA** 253.

إن شوبنهاور ينظر إلى الحياة اليومية باعتبارها مناظرة لحياة الخادم، والعبد، والسجين. وعلى نحو يشبه الحيوان كذلك، فإن رغبتنا البدنية تمدنا بلحظات قليلة من الارتياح؛ لأن إرادة الحياة تدفعنا وتسحبنا- مثل عروسة متحركة- كي نأكل، ونرغب، وندرك، ونتحرك للأمام من أجل هدف تال. الحيوانات هم عبيد الإرادة وليس لديهم حرية، والناس ميالون إلى أن تسودهم حيوانيتهم؛ ولذلك تسودهم حالات أشبه بالعبيد. تلك هي رؤية شوبنهاور للحياة اليومية، كما يلاحظ بالإضافة إلى ذلك كيف ينشأ الشعور بالعبودية من أننا لسنا في جوهرنا حيوانات، عندما نشعر بأن الرغبات الدنيوية التي تدفعنا بدنيًا تكون دخيلة على شخصيتنا الحقيقية اللازمانية.

إن رب العمل عند شوبنهاور ليس هو صاحب المصنع أو صاحب الأرض أو الطاغية. إنه الشيء في ذاته بوصفه إرادةً في تجليها البشري. فالظالم هنا هو لب العالم على نحو ما يظهر في عدد هائل من الحالات، محولًا الانقسامات التي تتبلور من خلالنا عبر عدسة مبدأ العلة الكافية. ونحن باعتبارنا تجليات للإرادة نوصم أنفسنا بالعبودية ونُلقِي بأنفسنا خارج جنة عدن، فقط من خلال اتباع رغباتنا الطبيعية بحثًا عن المعرفة العلمية. إننا نستمتع بفاكهة المعرفة الدنيوية؛ ولكننا نفعل ذلك داخل زنزانة العمل، والمعاناة، والعبودية للرغبة. وبالتالي فإن شوبنهاور ينظر إلى العالم كتمثل- عالم الحياة اليومية- باعتباره سجنًا واسعًا. إن كتابه في الهروب من هذه الحالة هو ***العالم إرادةً وتمثلا***، الذي يصف إطار هذا السجن، ويبين لنا الكيفية التي يمكن بها أن نحرر أنفسنا من خلال الأبواب[6] الكونية المختفية بين جدران السجن المكانية الزمانية.

في مجال العالم بوصفه تمثلًا، يكون العقل عبدًا للعواطف؛ ولكن شوبنهاور يضيف إلى ذلك القول بأن التدرَّب على الانفصال التأملي يمكن أن يقلص قوتنا الدافعية لميولنا الطبيعية. ومع ذلك، فمادمنا شخصيات ذهنية، فإننا نكون في جوهرنا مستقلين عن المكان والزمان، وعن أجسامنا ودوافعنا الفيزيقية. ونحن عندما نرتفع بأنفسنا تأمليًا إلى مستوى الوعي الذي يكون منفصلًا عن الإرادة المكانية الزمانية المتجزئة، فإننا يمكن أن نرتقي بأنفسنا لنصبح مبدعين حقيقيين ومتوافقين بشكل أكثر صدقًا مع وجودنا اللازماني.

---

(6) لقد اهتم ميشيل فوكو (1926-1984) Michel Foucault على نحو مشابه بمسألة التحرر، مستخدمًا الصورة المتخيلة للسجن باعتبارها نموذجًا للمؤسسات الاجتماعية بوجه عام. انظر كتابه: ***النظام والعقاب- نشأة السجن*** ***Discipline and Punish- The Birth of the Prison***.

وبهذه الطريقة، فإن التحرر من الإرادة تبرز على أرضية الوعي من خلال الإبداع الفني، وعمل غير مغترب يصبح واقعًا في حالة من الهدوء والتأمل.

إن النشاط الفني يعد واحدًا من الأنشطة التحررية داخل فلسفة شوبنهاور التي تنطوي على ارتباط قوي بالعالم المكاني الزماني. إن مثل هذا النشاط يتوافق مع ما عرَّفه هيجل وماركس باعتباره عملًا إنسانيًا حرًا، في مقابل العلاقات المحبطة بين السيد والعبد التي تحملهم على الاستغلال الوضيع والصور الناقصة من التقدير الإنساني. وفي إطار رؤية شوبنهاور، فإن انبثاق الشخصية المكتسبة هو نمط خاص من الإبداع الفني، وكلاهما استجابتان لمشكلة العمل المغترب.

إذا ما فسرنا توصيف شوبنهاور لإنكار الإرادة كدعوة لأن نفصل أنفسنا عن رب العمل عديم الرحمة؛ فإن فلسفته تصبح نظرية في التحرر التي يتردد صداها في الرواقية- وهي رؤية تأملية ترتقي إلى التحرر الروحي داخل سياق السجن المادي. كما أن فلسفته تعكس موقف المسيحيين الأوائل الذين كانوا خاضعين لقمع الرومان، والذين اتبعوا تأكيد المسيح على أن العالم الحقيقي ليس من نوع العالم الدنيوي، وإنما يقع في مملكة تتجاوزه.

وكما هو واضح الآن، فإن شوبنهاور يمثل موقفًا مألوفًا يصفنا باعتبارنا عبيد لدوافعنا الحيوانية، حيث يحررنا جزئيًا النشاط النزيه من هذه العبودية، وحيث تمدنا حالة الوعي التأملية الخالصة بانفصال وتحرر نهائي. إن مما لا يطيقه تمامًا شوبنهاور أن نظل نعاني عبودية الإرادة. وهذه الحالة إذا ما أصبحنا فنانين مبدعين، وإذا ما عشنا حالة التحرر من الرغبة في أسمى صورها، حالة الوعي الانعزالي؛ فإننا عندئذ نصبح قريبين من المثال.

إن مسألة العمل والصراع والمعاناة، تتخلل أيضًا مجال فلسفة هيجل. فهو في كتابه فينومينولوچيا الروح يبرهن على أننا يمكن أن نصل إلى المعرفة المطلقة من خلال رؤى تراتبية تصاعدية شاملة، تبدأ بالمنظورات البدائية والموجهة حسيًا، لتتطور إلى منظورات أكثر تعقيدًا ورهافة من الناحية الثقافية. وهو يصف تلك العملية باعتبارها سلسلة من المحطات على طريق الروح، مستدعيًا صورة المسيح الذي يحمل الصليب في طريقه إلى إعدامه، حيث تشير كل مرحلة إلى نوع من الموت. إن تطور كل منظور- بصرف النظر عن طبيعة ما يحدث- يتطلب أن نتخلى عن فروضه التي تبدو راسخة؛ لأننا فقط

بهذه الطريقة نصبح قادرين على أن نعيش خبرة التبدل والتحول إلى رؤية أكثر شمولًا وأكثر صدقًا. فلكي نصبح شجرة ناضجة، لا يمكننا أن نظل بذورًا، وكل بذرة ينبغي أن تُبدِّل حياتها كبذرة قبل أن يمكنها أن تكشف عن الساق والأوراق والفروع والبراعم والثمار.

إن عملية تطور العالم في فلسفة هيجل الناضجة تسير وفقًا للنمط السابق: فمن خلال الصراعات الباطنية التي تتطلب الحرب والموت والمعاناة، تقوم كل فترة من التاريخ الإنساني بتطوير قواها العقلانية الكامنة بكل الجهد والألم متجهةً نحو نظام اجتماعي أكثر استنارة. وتمامًا مثلما أن الفرد يجب أن يعاني لكي يستمتع بموقف المعاين للتاريخ الإنساني من منظور أوسع ولامشروط، فإن الموجودات البشرية ككل يجب أن تعاني لكي تستمتع بحالة المستقبل الخاص بمجتمع منسجم على نحو تام، وفهم للذات بشكل تام. كل من فلسفتي شوبنهاور وهيجل فيما يتعلق بالعمل، تقدم النهاية نفسها: فنحن- سواء باعتبارنا أفرادًا أو مجتمعين في نظام اجتماعي- نعاني طريقًا طويلًا وأليمًا من حالة الوعي التي تنحل فيها التوترات أو تتسامى، حيث تسود المعرفة والشعور بالوحدة داخل وعي لازماني نسبيًا.

وفي حين أن شوبنهاور يركز على الشعور بالوحدة بطريقة شخصية، خاصة، ومكانية زمانية، تُبرز الخبرة بالمضمون الكوني على وجه الحصر؛ فإن هيجل يركز على وحدة الشعور بوصفه وحدة اجتماعية مثالية في غمار التنوع المعقد من التفاصيل التاريخية من خلال طريقة أكثر ارتباطًا بالناس والحياة الدنيوية. إن جنة شوبنهاور تأملية، إذا نظرنا إليها برؤية واسعة، وجدناها منفصلة عن العالم المكاني الزماني؛ بينما جنة هيجل هي مجال من الانغماس الاجتماعي الملحوظ بطريقة تبادلية، الذي يتوافق مع تفسير أكثر ليبرالية وإصلاحًا للمُثُل المسيحية.

3 - العالم إرادةً وتمثلًا و«الوعي الذاتي» في فينومينولوجيا هيجل

إننا يمكن أن نضع بشكل إرشادي تصور شوبنهاور وهيجل عن العبودية في مقابل خلفية تحليل هيجل للوعي الذاتي؛ لأن هذا التحليل يلقي ضوءًا مختلفًا على شوبنهاور، وربما يعكس كيف كان هيجل يفسر فلسفة شوبنهاور حينما التقاه سنة 1820. إن مناقشة هيجل تتضمن بتقدير الأسلوب الشوبنهاوري للرؤية باعتبارها مرحلة عابرة، تنتقد ضمنيًا

الغائية التي نسبها شوبنهاور لرؤيته الخاصة.

ولسوء الحظ، فإننا نادرًا ما نقرأ أو نناقش كتاب شوبنهاور ***العالم إرادةً وتمثلًا*** من حيث ارتباطه بالقسم الشهير عن «الوعي الذاتي» في كتاب هيجل ***فينومينولوجيا الروح***، حيث إن هذا القسم يكثف رؤية شوبنهاور أيضًا. فهيجل يبدأ بالوعي الواثق من ذاته، والمتمركز حول ذاته، والمضاد لما هو اجتماعي، منذرًا بالكيفية التي يتصور بها شوبنهاور الفرد الأناني، المدفوع إراديًا، المستهلَك في الرغبة الملِّحة. «فالرغبة» هي الحالة النفسية التي نهدف من خلالها إلى تدمير أي وجود غريب يصادفنا أو السيطرة عليه. فحين تملؤنا الرغبة التي تستبد بنا، مثل رغبة الجوع الفجة على سبيل المثال، فإن الفكر عندئذ يكون منصبًا فحسب على حفظ الذات والحرية الفردية، حيث إننا نسعى بعدوانية إلى استبعاد كل التهديدات التي تحول دون تحقق رغبتنا.

إن هيجل يوافق شوبنهاور على أنه من المستحيل أن يشبع المرء رغباته بشكل تام في حالة الرغبة المتمركزة ذاتيًا، حيث إن توجه الحالة الذهنية في التحكم والتدمير تقوَّض ذاتها. وبدايةً، فإنه من المستحيل أن نتحكم أو ندمر كل شيء يتبدى في المشهد بطريقة تهديدية أو جذابة؛ ولكن إذا تجاوزنا ذلك، فمادمنا ننجح في تدمير هذه الأشياء أو التحكم فيها، فإن اعتمادنا عليها يزداد، بدلًا من أن ينقص. إن محاولة تأمين حريتنا من خلال العدوان، هي أمر يوثق بإحكام عبوديتنا للأشياء التي نهدف إلى التحرر منها. فالحالة التأملية أو الاجتماعية الجذابة- على سبيل المثال- قد تبدو بدايةً بمثابة شيء ما يمتلكه «شخص آخر»، ولكن بعد أن نحصل على الموضوع المرغوب فيه، فإنه يتبع ذلك عبوديتنا له، حيث إن افتقاده سوف يزيل إحساسنا بالأمان.

وإذا لم يكن توجهنا بإزاء موضوعات فيزيقية وإنما بإزاء أشخاص آخرين يهددون حريتنا وتحقق رغباتنا، فإن تكرار نفس الاستراتيجيات في التدمير والتملك يؤدي إلى نفس النتائج الدفاعية عن الذات. فنحن من خلال محاولة قتل الآخرين نزيل الناس أنفسهم الذين نحتاجهم ليعترفوا بنصرنا. وحينما نختار بدلًا من ذلك أن نتحكم فيهم- كما لو كانوا ضمن ملكيتنا- فإننا نتلقى قدرًا كبيرًا من الاحترام وفقًا لقدْرهم، ولكن هذا الوضع المتميز يمدنا بإشباع ضئيل، إذ أن التقدير يأتي من أشخاص أقل قدرًا، لا نكن لهم إلا قدرًا ضئيلًا من الاحترام. وبالمثل فإن الإحباط هو الوضع الأدنى قيمة؛ لأنه على الرغم من أن الأشخاص الأدنى قيمة يجدون الاعتراف من الأشخاص المتميزين الذين

هم موضوع تقديرهم (على الأقل من باب الخوف)، فإن اعتراف المتميزين وتقديرهم عندئذ هو اعتراف متدني وغير محترم.

وبالتالي فإنه لا جدوى سواء كنا خاضعين أو كنا نتصرف باعتبارنا نمط من المتميزين المعتدين الآمرين، من أجل الشعور بالحرية؛ حيث إن العلاقات الاجتماعية اللامتماثلة المصاحبة حتمًا، تخلق سجنًا خاصًا بهم. إن هذه الرؤية تلخص النصف الأول من تحليل هيجل للوعي الذاتي، وهي تصدق كذلك في إطار عالم التمثل عند شوبنهاور، حيث تسود إرادة الحياة بطريقة أنانية. أما الجزء الثاني من تحليل هيجل يرد على هذا الموقف المحبط من خلال وصف بعض أساليب الانفصال عن العالم، حيث إن عدم جدوى التأمين العنيف لحريتنا من خلال امتلاك الأشياء والأشخاص الآخرين قد أصبح الآن واضحًا. إن هذه الأساليب في الانفصال تناظر توصيفات شوبنهاور في تقليل المعاناة.

يعرف هيجل موقف الانفصال الاجتماعي باعتباره الأسلوب الأوَّلي في الانسحاب من عالم الحياة اليومية للمدمرين والمعتدين والمستهلكين والممتلكين والمفترسين والمستغلين. كما أن شوبنهاور يدافع عن هذا النوع من الانسحاب، بينما هيجل يفسره تفسيرًا متأرجحًا خاصًا به، ملاحظًا أن الوعي الاجتماعي- وهو الوعي الذي ليس له الآن سوى قدر ضئيل من الحالة النفسية الانعزالية- يعاني من شعور بالخواء. وهذا نوع جديد من الإحباط يؤدي إلى أن يستعيد الرواقي الالتفات إلى العالم المكاني الزماني، لكي يجرِّب نوعًا من الوعي الأكثر امتلاءًا بالمعرفة. غير أن هيجل لا يلقي بالًا لإمكانية استغراق المرء عن قناعة بطريقة بوذية في مجال الخواء الخالص.

وبالتالي فإن الرواقي يقصد مرة أخرى العالم المكاني الزماني من أجل تجربة أكثر تعقيدًا وأقل مللًا. ومع ذلك، فإن هذا يتطلب اتجاهًا جديدًا: يُبقي على المقاومة لكي يرتبط إيجابيًا بعالم الحياة اليومية المحبط؛ فالرواقي يرتبط به، ولكنه يفعل ذلك بطريقة عدائية تمامًا، معيدًا تقديم الاستراتيجيات العدوانية إزاء الرغبات الفجة عن طريق إعلائها. ومهما كانت التفاصيل الحسية تقدم نفسها بصورة افتراضية أو عقلية، فإن الرواقي لا يحاول أن يحطمها ، وإنما يواجهها بأن يقول «لا» في كل حالة. وبالتالي فإن هذا الاتجاه يحول الرواقي إلي شاك.

إن الوعي الشاك لا يختلف جوهريًا عن الوعي الراغب الذي يهدف إلى تحطيم

الموضوعات الدخيلة. فالشاك ليس محطمًا بشكل صريح، ولكنه يبرز مستوى مماثل للعدوانية على مستوى تصوري أعلى من خلال إنكار ورفض الكيانات من قبيل المعتقدات والافتراضات والنظريات. فالشاك يعبر عن رغبته بطريقة معدلة، ولكن هذا لا يمنعه من إظهار نفس النوع من المشكلات التي تصاحب الرغبة الفجة.

إن توصيف شوبنهاور لإنكار الإرادة يناظر الاتجاه الشكي. فإزاء أي رغبة تقدم لنا ذاتها ينصحنا شوبنهاور بأن نقول لها «لا»، ساعين لأن نحرر أنفسنا من هيمنتها. وليست هناك رغبة مستثناة. وفي حين أن شك هيجل يدحض النظريات، والتوكيدات، والأطروحات؛ فإن الرؤية الجمالية عند شوبنهاور تنكر الرغبات والدوافع والمثيرات والميول؛ ولكن كلاهما يجسد نفس الاتجاه السلبي في علاقتهما بالعالم.

يلاحظ هيجل إن الاتجاه الإنكاري يقوم على الإخماد، حيث إن نشاط الإنكار- أيا كانت الأطروحة التي تقدم نفسها- يؤدي إلى استيعاب وجهات النظر المضادة [في باطنه]. فما يسلم به الشاك اليوم، سوف ينكره غدًا، وبالتالي يصبح هذا الشاك مرتبكًا طيلة الوقت. فالشك كطريق إلى الهدوء الباطني يعمل بشكل صحيح.

إن الشاك يصل في النهاية إلى تصور ذاتي مستقر نسبيًا: فهو يتصور التئام حالته المشوشة في جانبين متعارضين: فهو يفهم نفسه باعتباره بدنًا منساقًا بالرغبة، وباعتباره عقلًا. إنه يسعى إلى الاستقرار وبلوغ الحقيقة من خلال التوحد فحسب مع العقل التأملي الخالص، ومن خلال إنكار أن البدن المنساق بالرغبة يكون ضروريًا بالنسبة لوضعه الذي يكون عليه. إن هذا يحول الوعي الشاك إلى وعي ديني، يعتقد أن جانبًا واحدًا هو الجانب الصحيح الجوهري الثابت والمقدس، ويُستبعد الجانب الآخر باعتباره مزيفًا وغير جوهري ومتغيرًا، وباعتباره مجرد جانب حيواني وبدني. هذا الوعي الديني- الذي تم استقطابه الآن في جانبين خاصين به، أحدهما متميز والآخر وضيع- يهدف إلى أن يوجد على وجه الحصر باعتباره الجانب المتميز المقدس. إن هذه التصفية الذهنية هي أيضًا الهدف الحقيقي للزهد عند شوبنهاور.

إن توصيف هيجل لهذا الوعي الديني المنقسم باطنيًا- وهو «الوعي البائس» كما يسميه- يعكس بشكل وثيق توصيف شوبنهاور للوضع الإنساني والحاجة المصاحبة إلى الخلاص. فشوبنهاور باتباعه للتمييز الكانطي بين العقل والإرادة، فإنه بالمثل يقسم

الوعي إلى جانبين متقابلين، أعني الذات الخالصة، المتحررة من الألم، ومن الإرادة، والكلية في طبيعتها؛ والذات المتأثرة بالإرادة، التي تعيش المعاناة، والتي تكون مدفوعة بالرغبة. ولها طبيعة فردية. والذات الأولى في سعيها الزهدي لإنكار الإرادة، إنما تسعى إلى أن تقلب المنضدة على الإرادة المنساقة بالرغبة.

وهكذا فإننا يكون لدينا وعي واحد يحدث فيه صراع الحياة والموت، قد خاض حربًا بين الذات الكلية والذات الفردية. فكل شخصية من هاتين الشخصيتين تحاول أن تهيمن من أجل استبعاد وجود الأخرى. إن الذات الفردية المنساقة بالرغبة تحاول أن تهبط بالذات الكلية إلى مستوى الحالة الحيوانية المنساقة بالرغبة، بينما الذات الكلية تحاول أن ترفض ما أمكن من الرغبات الدنيوية العديدة، محاولةً أن تحقق حالة من التعالي الخالص والهدوء النفسي. وفي غمار هذه المعركة، تهيمن الذات الفردية أحيانًا، وتهيمن الذات الكلية أحيانًا أخرى؛ حيث إن الجسد والروح يتصارعان صراعًا مريرًا، فيهيمن أحدهما حينًا، ويهيمن الآخر حينًا آخر.

وداخل هذا الصراع الباطني للحياة والموت يكون الوعي الكلي الزهدي عسيرًا بالنسبة للوعي الفردي المنساق بالرغبة، مثلما يكون الوعي المنساق بالرغبة عسيرًا على الوعي الفردي. وكلاهما اتجاهان قمعيان بقسوة، فكل منهما يهدف إلى استبعاد الآخر، وكلاهما يستخدم القسوة، وكلاهما يطمح كذلك إلى أن يسيطر على الوعي ككل. إن شوبنهاور يؤمن- وهذا يمثل في المقام الأول ذروة فلسفته- بأن الوعي الزهدي يمكن أن يكسب هذه الصراع، وأنه يمكن أن يبلغ حالة من الهدوء الدائم نسبيًا. وهو يؤمن أيضًا بأن القليلين هم الذين يكونون قادرين على أن يسيطروا روحيًا، وأن أغلب الناس يكون محكومًا عليهم باستجداء الرغبة النهمة.

لا ينتهي تحليل هيجل عند هذه النقطة، وهو يصف بيان الكيفية التي يواصل بها الوعي الديني تحوله. وإحدى فوائد تحليله تكمن في تفسيره الأكثر تدقيقًا للزهد عند شوبنهاور وتجعله ممكنًا. فهيجل يرى أنه بعد أن تستمر الحرب الباطنية بين الجسد والروح دون أن يكون هناك انتصار شامل لجانب ما من الخبرة، فإنه يحدث هناك تحقق للانتصار. وهذا يتمثل في أن هذا الصراع بين الحياة والموت فيما بين هذين الجانبين من الوعي- الجانب المقدس والجانب الدنيوي- هذا الصراع ذاته يشكل حالة حميمة وبغيضة تمثل طبيعة المرء القاسية المتأصلة. إن هذا التأمل يؤدي إلى أن الزاهد لا يتوحد

مع جانبه المقدس ولا مع جانبه الدنيوي، ويضع نقطته الأكثر إضاءة الخاصة بالسكينة في الحد الفاصل بين الاثنين. وبالتالي فإن الزاهد يكف عن التوحد بأي من هذين الجانبين في وعيه المتضارب، مثلما أن الشاك يقول «لا» لكل من هذين النصفين الذين يوجدان بداخله. إنه يتوحد مع النقطة الشفافة للعدم من خلال عزل ذاته تأمليًا عن طلبه القاسي للاستقلال. إن هذا يقدم مرحلة أكثر تقدمًا للوعي الذاتي الذي ينحي جانبًا حتى الرغبة العامة التي لا ترغب في أي شيء ما، والذي يتوافق بشكل أكثر قربًا مع النيرڤانا باعتبارها إفناءً للرغبة.

إن تحليل هيجل للوعي البائس يتواصل حتى فيما وراء الوعي المؤقت بطريقة بوذية، وهو الوعي الذي – باعتماده على حالة تأملية سامية– لا يتوحد مع الروح ولا مع الجسد. بالنسبة لهيجل، فإن هذه الوعي المؤقت يعمل فقط على إعادة تقديم مشكلة الرواقية؛ لأنه يعتقد أن الوعي الذاتي المؤقت لا يمكنه سوى أن يعيش خبرة الخواء المرعب والشعور بالفقدان التام للوجود. وهذا يشكل بداية للانحدار إلى اليأس العدمي، حيث إن كلًّا من الروح والجسد يفقدان قيمتيهما؛ إذ لم يعد هناك أي شيء يتوحدان به، سوى نقطة انتقالية بلا أبعاد أو «حالة من العدم».

إن النقطة المؤقتة العدمية/ النرڤانية القابلة للتفسير الثنائي، تصف المفترق الحقيقي بين شوبنهاور وهيجل؛ لأن تحليل هيجل يواصل الافتراض بأن الارتباط الايجابي بالعالم المكاني الزماني يكون محتمًا؛ بينما يؤكد شوبنهاور أن توقف الوعي عن الارتباط الأليم بالعالم هو– في حد ذاته– غاية تسعى إلى حالة من هدوء النفس. إن هيجل يفهم هذه الحالة النفسية الشوبنهاورية باعتبارها حالة عدمية يائسة؛ وهذا يرجع إلى أنه يفهم الإحساس بالمعنى الشخصي يكون ممكنًا فقط من خلال نشاط إيجابي مدفوع عقليًا في عالم الحياة اليومية. وفي مقابل ذلك، فإن شوبنهاور يكتشف قيمة في الراحة نفسها وفي التهوين من شأن عالم الحياة اليومية، معولًا على المعاني المرتبطة بالحياة الصعبة للنظام الذاتي للزاهد.

وفي النهاية، فإننا يمكن أن نفسر فلسفة شوبنهاور باعتبارها تنتهي لا إلى نشوة صوفية منتصرة تفضي بالوجود الجسماني للمرء إلى العدم، وإنما تنتهي إلى حالة عملية من اللامبالاة الشاملة إزاء عالم الحياة اليومية، تكون مصحوبة بالهدوء النفسي العميق. إن حالة الطمأنينة المرتبطة بكونه قد اكتسب هذه الحالة من الهدوء النفسي، تتغلب على أي

إحساس بالملل يمكن أن ينشأ من خلال اتباع طريق آخر؛ لأن الملل ذاته ينشأ فقط حينما يكون المرء منغمسًا في مجال من الرغبة لا يشبعها وضع المرء الذي هو عليه. إن هذه الحالة من الهدوء ربما تحدد حالة أكبر من الارتياح؛ حيث إن الرغبة في النشوة الصوفية تعيد المرء إلى الإحباط والحرب الخاسرة ضد الرغبة التي تملأ الجسد.

قراءات إضافية:

Fox, Michael (ed.), ***Schopenhauer: His Philosophical Achievement*** (New Jersey: Barnes & Noble Books, 1980).

Lauer, Quentin, ***A Reading of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*** (NewYork: Fordham University Press, 1976).

McGill, V. J., ***Schopenhauer Pessimist and Pagan*** (New York: Haskell House Publishers, 1971).

Marx, Karl, «The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844,» in ***The Marx –Engels Reader***, ed. Robert C. Tucker (New York and London: W. W. Norton & Company, 1978).

Soll, Irvan, ***An Introduction to Hegel's Metaphysics*** (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969).

Solomon, Robert C., ***In Spirit of Hegel*** (Oxford: Oxford University, 1983).

الفصل الثالث عشر
شوبنهاور وڤتجنشتين والمسكوت عنه

1 - البحث عن القيمة المطلقة

على الرغم من أن اسم لودڤيج ڤتجنشتين (1889-1951) Ludwig Wittgenstein غالبًا ما يُدرَك خارج الدوائر الأكاديمية بشكل غامض فحسب، فإنه كان واحدًا من أعظم الفلاسفة تأثيرًا وإلغازًا في التقليد الأنجلو- أمريكي في القرن العشرين. ومن بين أعماله، فإن كتابيه ***رسالة منطقية فلسفية*** ***Tractatus Lgico-Philosophicus*** (سنة 1921) و ***بحوث فلسفية*** ***Philosophical Investigations*** (سنة 1053)، كان لهما تأثير على عديد كبير من الكتَّاب الرواد في فلسفة اللغة، والفن، والأخلاق، والمنطق، والرياضيات، والعلوم.

إن وضع ڤتجنشتين في قالب الفيلسوف الأنجلو-أمريكي هو أمر يُظهِر أهميته بطريقة جزئية فحسب؛ إذ أن فكره يعكس أيضًا كونه فيلسوفًا ينتمي إلى ثقافة ڤيينا في نهاية القرن التاسع عشر fin-de-siécle Viennese culture التي نشأ فيها. لقد كان كارل- والد ڤتجنشتين واحد من أكثر رجالات الصناعة ثراءً في إمبراطورية هامبورج، كما كانت عائلته ذات النفوذ الاجتماعي تضم أشخاصًا موهوبين ذوي ذائقة جمالية. وحيث إن ڤتجنشتين قد تربى في هذه البيئة المتميزة، فإنه تولد لديه اهتمام بالهندسة الميكانيكية (فاشتغل على تصميمات مروحيات الطائرات)؛ وحينما بلغ سن النضج تحول اهتمامه إلى رغبة أكثر تأملية لكي يفهم الأسس الفلسفية للمنطق والرياضيات.

ولكي يواصل تعليمه، فقد تراسل مع واحد من أعظم المناطقة الرياضيين في عصره، وهو جوتلوب فريجه (1848-1925) Gottlob Frege الذي أوصى بأن يدرس ڤتجنشتين في انجلترا على الفيلسوف الأكثر شبابًا برتراند راسل Bertrand Rus-

(1872-1970) sel ، وهو رائد آخر كان إنجازه في مجال في المنطق الرياضي بمثابة تنقيح وتطوير لرؤى فريجه. وبالتالي فقد رحل إلى كامبردج سنة 1911 بخلفية مشبَّعة بالموسيقي والفن مطبوعة بفلسفة واحد من أعظم من أكثر الكتَّاب المشهورين في النخبة الثقافية في ڤيينا عند نهاية القرن التاسع عشر- أعني: آرتور شوبنهاور.

وحينما التحق ڤتجنشتين بجامعة كمبردج، درس المنطق الرياضي وفلسفة اللغة، وحينما نُلقي نظرة سريعة على الاختصاص الدقيق والصرامة اللتين تميزان إنجازه؛ فسوف يكون من المدهش أن نعلم أن شوبنهاور كان له أي تأثير عليه. ومع ذلك فإن هذا الحضور واضح في كتاب شوبنهاور الأول- ***رسالة منطقية فلسفية***- وهو عمل متأصل بشكل متين في دراساته المنطقية مع راسل، ولكنه يُظهِر السؤال الكانطي عن أين يقع حدود الفهم الإنساني. يطور ڤتجنشتين الوضع القائل بأن المنطق الصوري يؤسس الحدود الأساسية لما يمكن أن نعبر عنه من الناحية الوقائعية، وأن حدود المنطق الصوري تعيّن حدود العالم العلمي.

لقد قرأ ڤتجنشتين كتاب شوبنهاور ***العالم إرادةً وتمثلا*** حينما كان في سن المراهقة، وربما قرأه مرة أخرى في السنوات المتأخرة من فترة العشرينيات من عمره، حينما كان جنديًا نمساويًا في الحرب العالمية الأولى. يتضح هذا من مذكراته عن فترة الحرب التي كتبها سنة 1916 التي تتأثر بشكل مباشر بنص شوبنهاور. فهذه المذكرات تنشغل بمعنى الحياة، وهي نتاجات السياق الذي عاش فيه ڤتجنشتين في ذلك الوقت؛ لأنه كان يتساءل كيف سيتصرف في ظل حالة قتالية، وكان يختبر نفسه من خلال التطوع بشجاعة من أجل أداء مهمات خطيرة. لقد ملأ مذكراته عن فترة الحرب بتأملات منطقية متخصصة، ولكن هناك تدوينات شتى تنكب على طبيعة الخير والشر ومعنى الحياة. وفي ذلك الوقت كان يحمل معه أيضًا كتاب تولستوي ***الإنجيل باختصار Gospel in Brief***، من أجل الدعم الأخلاقي.

تظهر بعض هذه التدوينات الواردة في مذكراته في الفقرات الختامية التي جاءت في كتابه ***رسالة منطقية فلسفية*** الذي نُشِر بعد الحرب بفترة قصيرة، ولكن لأن هذه التدوينات كانت ملغزة وقليلة؛ فقد أصبح من الشائع تفسيرها باعتبارها تعمل بشكل سطحي على جعل النتائج المنطقية أكثر درامية فحسب. وبسبب هذه الوضعية والعدد المحدود لهذه الملاحظات الموجهة نحو معنى الحياة؛ فإن تأثير شوبنهاور على ڤتجنشتين يتبدى لأول

وهلة باعتباره تأثيرًا له أهمية ضئيلة فحسب. إذ يبدو أنه قد حفز وقتيًا تأملات ڤتجنشتين في معنى الحياة في أثناء وقت عصيب من حياته، وأن بعضًا من هذه الملاحظات- التي افتُرِض أنها غير جوهرية لفهم مسارات البرهنة في كتاب ***رسالة منطقية فلسفية***- قد ظهرت بشكل لا غضاضة فيه في عمله الأخير.

ومما دعم هذا الانطباع أن اسم شوبنهاور لم يبد جوهريًا في العديد من الكتابات عن ڤتجنشتين، إن لم يكن في كلها. فمعظم الكتابات ترسم صورة لاهتماماته الفلسفية باعتبارها في أساسها منطقية ورياضية ولغوية وبراجماتية، أو باعتبارها ذات طبيعة مدرسية في جوهرها. أضيف إلى هذا كره ڤتجنشتين نفسه لتأمل قضايا الميتافيزيقا التقليدية، ناهيك عن رؤيته الأخيرة التي تنظر إلى مثل القضايا باعتبارها مفتقرة إلى المعنى اللغوي.

وهناك إذن مسألة تأويلية تتعلق بإذا ما كان شوبنهاور قد أثر في ڤتجنشتين على نحو يتجاوز كونه واحدًا من أول الفلاسفة الذين قرأهم حينما كان شابًا، وتذكرهم وقتيًا في أثناء الحرب في أوقات البحث عن الروح. ومن السهل افتراض أنه بعد الحرب العالمية الأولى، ترك ڤتجنشتين وراءه تأثير الفلسفة الألمانية بنشر كتابه رسالة منطقية فلسفية، منجذبًا ببطء نحو أسلوب مختلف من التفلسف- وهو الأسلوب الذي اشتُهِر به- الذي يركز على الممارسات اللغوية العادية. كما نجد أن عمل ڤتجنشتين الأخير يركز- من خلال بنية عقلية براجماتية غائبة عن شوبنهاور- على الكيفية التي نستخدم بها الكلمات في سياق الحياة اليومية، وعلى الكيفية التي تكون بها الممارسات اللغوية اليومية وقواعدها النحوية الأساسية هي ساحة القضاء النهائية في وصف وتفسير وتقييم المشكلات الفلسفية. ولذلك فإنه بخصوص تحديد درجة تأثير شوبنهاور على ڤتجنشتين، فمن المهم أن ننظر في مدى احتفاظ فلسفة ڤتجنشتين المتأخرة بروح فكره المبكر.

وفي ظاهر الأشياء، تبدو رسالة ڤتجنشتين مهتمة حصريًا بالمنطق الصوري والمعنى اللغوي، ويبدو أن ڤتجنشتين- أثناء كتابتها- قد آمن بأن المنطق الصوري يشكل البنية الأساسية للوقائع الممكنة. وكما لاحظنا فيما سبق، فإنه يعرِّف العالم باعتباره جملةً من الوقائع، مضيفًا إلى ذلك القول بأنه بما أن المنطق الصوري يعين حدود ما يمكن أن نقوله حرفيًا؛ فإنه بالتالي يعين حدود العالم.

إن هذا يجعل ***رسالة*** ڤتجنشتين من حيث قضيتها متساوقة مع كتاب كانط في نقد العقل الخالص؛ لأن كلاهما يفحص ويعين حدود الإمكانات البشرية بالرجوع إلى البنيات المنطقية. ذلك أن ڤتجنشتين يستخدم المنطق ليحدد الشروط المسبقة للفكر المقول وللمعنى اللغوي المفهوم، كما أن كانط يستخدمه على وجه التخصيص ليحدد الشروط المسبقة للتجربة الإنسانية. فكلاهما يتفق على أن المنطق يؤدي دورًا جوهريًا في تعيين تلك الحدود، وكلاهما يؤكد على أنه وراء المنطق- على وجه التحديد- لا يمكننا أن نقول شيئًا محددًا. وفي مواجهة اللامعروف وما لا يقبل المعرفة أو البرهنة، فإنهما يلتزمان رسميًا موقف الصمت.

يختتم ڤتجنشتين رسالته بتلك الملاحظة التي غالبًا ما تُقتَبَس: «حيثما لا يستطيع المرء الكلام، يجب أن يلتزم الصمت»، محفزًا قارئه أن يتساءل على الفور عن الكيفية التي يمكن بها تفسير هذا الصمت، إما باعتباره شيئًا واهيًا أو فارغًا، أو باعتباره أو عميقًا وممتلئًا بالدلالة. وإذا كان كل فكر يتم تأسيسه لغويًا؛ فإن الصمت إذن سيكون غير دال وبلا معنى. غير أنه إذا لم كل فكر يتأسس لغويًا؛ فإن الصمت عندئذ سوف يحمل دلالة بلا كلمات يمكن فقط الإشارة إليها أو إظهارها أو التلميح لها.

إن ڤتجنشتين في رسالته كان يضع في اعتباره الصورة الثانية الإيجابية للصمت؛ لأنه يميز بين الوقائع والقيم، فيسلم بأهمية القيم، ويربط بين القيم والصمت. فالعالم بالنسبة له هو مجرد جملة من الوقائع لا قيمة لها في حد ذاتها. فهو يؤكد أن القيمة تكمن خارج العالم [***Tractatus***, 6.4]، وهو يقصد «بالقيمة» القيمة المطلقة أو الضرورية، أو- بحسب وصفه- القيمة التي تستحق بالفعل شيئًا ما، في مقابل القيمة التي تكون عارضة وعابرة فحسب. وڤتجنشتين يضع هنا القيم الأخلاقية والجمالية في مجال أخروي وتأسيسي ومتعالي.

إننا بحاجة لأن نفحص تماسك هذا الموقف لنقدر مدى تأثير شوبنهاور. والأمر الأكثر تجليًا هنا هو ذلك التوافق بين مجال الوقائع عند ڤتجنشتين [أي ما يمكن أن نسميه «العالم»] و«عالم الظواهر» عند كل من كانط وشوبنهاور. فالفيلسوفان الأخيران يصفان هذا العالم باعتباره ذلك العالم الذي يتبدى فيه فهمنا للأشياء، لا الأشياء كما تكون في حقيقتها. وهذا أيضًا هو العالم الذي لا تكون فيه قيم مطلقة؛ لأن هذه القيم تكمن في موضع ما آخر، خارج المكان والزمان. وبالمثل، فمن المهم أيضًا أن نلاحظ أن عالم

الظواهر الكانطي والشوبنهاوري هو عالم يمكن وصفه بطريقة علمية، وباعتباره عالمًا وقائعيًا خالصًا، ومحكومًا بأساليب الفكر المنطقية.

وعلى أساس من هذه التناظرات، فإن ڤتجنشتين يبني **رسالته** على بعض من التمييزات والتساؤلات الأساسية التي تشكل أساس نظريتي كانط وشوبنهاور. وعلى غرار كانط وشوبنهاور، فإن ڤتجنشتين يقسم أيضًا كل شيء إلى مجالين- يتم تعريفهما على أنحاء شتى باعتبارهما مجالين «للواقعة في مواجهة القيمة» أو «العلم في مواجهة الأخلاقية» أو «المقول في مواجهة اللامقول»- مؤكدًا أنه من دون هذا المجال الأخروي للقيم، لن يكون للحياة اليومية أي معنى. والاختلاف في هذا الصدد يكمن في أن ڤتجنشتين يضع في مقابل مقولات الفهم الكانطية المستمدة منطقيًا، وفي مقابل مبدأ العلة الكافية عند شوبنهاور- يضع لذلك شكلًا أكثر تقدمًا ينتمي إلى المنطق الرياضي، إن لم يكن يسعى إلى غاية فلسفية أوسع مدى، وأبعد غايةً من الناحية الفلسفية؛ حيث إنه يهدف إلى تعيين حدود المعنى اللغوي بوجه عام، بدلًا من المجال الأضيق للتجربة البشرية الممكنة.

عندما ننظر في تأثير شوبنهاور على ڤتجنشتين، فإنه من المفيد بالتالي أن نتساءل عما إذا كانت آراء ڤتجنشتين في رسالته وفي فلسفته المتأخرة، يتردد فيها أيضًا صدى كانط. وسوف نرى أن آراءه تقع بالضبط بين هذين الفيلسوفين. ومن الصعب أن نجد في كتابات ڤتجنشتين التالية على الرسالة، أي دليل على التمييز بين شوبنهاور وكانط، بل إنه يعبر بالفعل عما هو مشترك بينهما.

إن شوبنهاور- كما نعلم- يبرهن على أن الطبيعة الجوهرية للأشياء يمكن وصفها بأنها إرادة، بينما يعتقد كانط أن الحقيقة المطلقة غير قابلة للمعرفة. ويفترض كانط أن الحقيقة يمكن أن تتضمن بطريقة عقلانية الله والحرية والأخلاقية، ولكنه يقر بذلك باعتباره افتراضًا عقلانيًا فحسب. وفي تدوين لمذكرات مبكرة ترجع إلى سنة 1916، يشير ڤتجنشتين بطريقة شوبنهاورية إلى «إرادة العالم»، ولكن في الفترة التي نصل فيها إلى الرسالة وأعماله المتأخرة، يصعب أن نجده يقر بأي رأي يصف بشكل قطعي الطبيعة الجوهرية. وما يبقى بشكل ملحوظ في هذه الكتابات هو نبرة كانطية من التحفظ إزاء اللامعلوم.

ولذلك فإننا نحتاج أن نتجه بنظرنا نحو كانط مثلما نتجه بنظرنا نحو شوبنهاور في

صياغتنا لتقدير تأثير شوبنهاور في مجمله على ڤتجنشتين. إن ما يتبين لنا بوضوح هو أن ڤتجنشتين قد قرأ في البداية شوبنهاور، متبينًا خيطًا كانطيًا مضيئًا قد استبقاه على المدى الطويل، وأقر وقتيًا فقط بميتافيزيقا شوبنهاور في الإرادة. وبتطور فلسفته، وحينما أصبح الخيط الكانطي أكثر وضوحًا فيها، أصبح ڤتجنشتين يميل بازدياد إلى عدم الإفصاح في أعماله المتأخرة عما إذا كان هناك شيء ما وراء عالم الحياة اليومية يمكن أن نشير إليه بطريقة لها معنى. وفي بؤرة هذا الموقف يكمن الادعاء بأن كل معرفة بالمعنى الوقائعي العلمي تكون محصورة في إطار عالم الحياة اليومية، أي عالم المكان والزمان.

إن التوجه اللغوي لڤتجنشتين يعد متوافقًا بشكل مباشر مع روح الفلسفة الأنجلو-أمريكية في القرن العشرين، ومحددًا لها. وعندما نضع في حسباننا هذا الاهتمام اللغوي لدى ڤتجنشتين، فإننا يمكن أن نقرأ إحدى فقرات كانط الأكثر تأثيرًا في ضوء جديد، متأملين كيف كانت مصدر إلهام لڤتجنشتين حينما قرأها هو نفسه عند نهاية الحرب العالمية الأولى. وفي هذا الإطار، يمكننا أن نفسر كانط باعتباره يشير إلى حدود المعنى اللغوي لمصطلح «المكان»، حينما يقول في فقرة شهيرة بأنه خارج الموقف الإنساني، لا يشير المكان لأي شيء:

ولذلك فإننا يمكن أن نتحدث [redden] عن المكان، وعن الأشياء الممتدة.. إلخ، فقط من خلال الموقف الإنساني. فإذا فارقنا الشروط الذاتية التي من خلالها يمكننا فقط أن يكون لنا حدس خارجي، وهو الحدس الذي أعني به قدرتنا على أن نتأثر بالموضوعات؛ فإن تمثل المكان لن يكون له أي معنى على الإطلاق [bedeutet gar nichts].(1)

وحيث إن كانط يشير هنا إلى ما يمكن أن نتحدث عنه، وحيث إنه يوجه انتباهنا إلى المعنى اللغوي لكلمة «المكان»؛ فإن هذه الفقرة ربما وجهت ڤتجنشتين إلى تطوير اتجاه كانطي إزاء المشكلات الفلسفية، مستخدمًا المنطق الرياضي بدلًا من المنطق الأرسطي، والمكان، والزمان. ولو أننا- بالإضافة إلى ذلك- سلمنا بالتمييز بين المعنى اللغوي والمعنى الذي يمكن فهمه بطريقة صوفية؛ فإنه يصبح هناك موقفًا مفتوحًا بالنسبة لڤتجنشتين يقع في منتصف الطريق بين كانط وشوبنهاور. وهذا يتفق مع كانط في أننا لا يمكن بوجه عام أن نقول شيئًا معروفًا عن الحقيقة المطلقة، بينما يتفق مع شوبنهاور في أننا يمكن برغم ذلك أن نعرف هذه الحقيقة، وإن كان بطريقة صوفية وشخصية.

(1) ***CPR***, A26/B42.

2 - ما الذي لا يمكن أن تقوله البحوث الفلسفية

إن تأثير ميتافيزيقا الإرادة لدى شوبنهاور على الفترة المبكرة من فلسفة ڤتجنشتين واضح من خلال مذكراته التالية على الحرب العالمية الأولى. ففي ***الرسالة*** أيضًا يمكن أن نتبين أن الروح الشوبنهاورية تبقى في الكانطية. والسؤال الذي ينبغي أن نسأله بعد ذلك هو إذا ما كان التأثير الإيجابي لشوبنهاور يتواصل في أعمال ڤتجنشتين المتأخرة. إن هذه الأعمال تدحض ***الرسالة***، من حيث إنها تنكر أولية المنطق الصوري وأحلت محله اللغة العادية. هذه الفجوة بين الرسالة والأعمال المتأخرة يوحي بأن شوبنهاور لم يكن له تأثير مهم على ڤتجنشتين المتأخر.

وبالتالي، فسوف يفترض المرء أن العمل النموذجي لتلك الفترة وهو كتابه ***بحوث فلسفية*** (الذي نُشِر بعد وفاته سنة 1953، وإن كان ڤتجنشتين قد كتبه في أواسط الأربعينيات)، يجسد ببساطة روح مختلفة مضادة للميتافيزيقا. ولكي ندرك كيف أن هذا لم يكن بوضوح هو الحال، وكيف أنه توجد هناك فكرة متواصلة من المعنى الشوبنهاوري بين ڤتجنشتين المبكر والمتأخر؛ فإننا يمكن أن نتأمل بعض الملاحظات التي أبداها ڤتجنشتين عن فلسفة الأخلاق سنة 1929، والتي تواصل تأملاته في طبيعة القيمة المطلقة.

ففي هذه المحاضرة، يعرِّف ڤتجنشتين فلسفة الأخلاق باعتبارها بحثًا في الأسلوب القويم للعيش. إن هذا هو الأسلوب الذي يتأمل ما يكون ذا قيمة مطلقة، وذا أهمية بالضرورة، وما يجعل الحياة تستحق أن تُعاش. إن اهتمامه العملي يكون إزاء الحياة التي تتوافق مع القيمة المطلقة، بدلًا من العيش وفقًا فحسب للقيم النسبية والمشروطة، التي يعتقد أنها جميعًا يمكن اختزالها إلى أوصاف وقائعية. يعرِّف ڤتجنشتين في ***الرسالة*** العالم باعتباره جملةً من الوقائع، ومما ينتج عن هذه ***الرسالة*** وعن هذه المحاضرة أن القيم المطلقة- ومعنى الحياة- تكمن خارج نطاق العالم، والوقائع، وعلى نحو أكثر أهمية خارج إمكانية التعبير اللغوي. إننا في عالم الحياة اليومية لا نواجه ما يمكن إحصاؤه في النهاية؛ وإذا أردنا أن نتحدث بطريقة محددة عن القيمة المطلقة، فإننا عندئذ نتحدث لغوًا من الكلام. وهذا يتركنا من جديد مع نوع من الصمت الغامض، سواء باعتباره دالًا على مجال من القيمة المطلقة لا يمكن التعبير عنه، أو باعتباره ليس بكيان ما حتى يمكن أن يدل عليه أي معنى. ووفقًا لشوبنهاور، فإننا يمكن أن نشير إلى الحالة الأولى باعتبارها

عدمًا نسبيًا لا يحول دون الإدراك الصوفي للقيمة المطلقة. أما الحالة الثانية فسوف تكون عدمًا مطلقًا يجعل القيمة اللامشروطة بلا معنى، وسوف تجعل عالم الحياة اليومية، واللغة العادية والعادات السائدة، هي فحسب ما يوجد هناك.

إن الغموض فيما يتعلق بإذا ما كان هناك أي شيء ذي دلالة وراء الكلمات، هو غموض متأصل في فلسفتة المتأخرة أيضًا. فنحن نجده في ادعائه- على نحو مماثل لادعائه في ***الرسالة*** - بأننا لا يمكن أن نتحدث حديثا ذا معنى عن أي شيء يتجاوز حدود لغتنا العادية. إن الكثير من ملاحظات ڤتجنشتين توحي لنا بأنه لا يرى شيئًا فعليًا وراء هذه الحدود اللغوية، وهي ملاحظات تحث على الحكم بأنه إما أن يكون فيلسوفًا يتبنى موقفًا نسبيًا، أو أنه يكون- حتى أسوأ من ذلك- فيلسوفًا عدميًا ينظر إلى المشكلات الفلسفية باعتبارها ليست أكثر من دُعابات نحوية:

> *إن المشكلات تنشأ من خلال سوء تفسير أشكال لغاتنا التي لها طابع من العمق. إنها مشبعة بالقلق بشكل عميق، وجذورها تكمن في أعماق أنفسنا مثلما أن أشكال لغتنا وأهميتها تكون بالغة الأهمية مثل اللغة ذاتها- ولنسأل أنفسنا عن السبب الذي يجعلنا نشعر بأن الدعابة النحوية تكون عميقة [وهذا هو النحو الذي يكون عليه عمق الفلسفة]*(2).

إن هذا الاقتباس يشبه بإتقان الكيفية التي بها يؤمن كانط بأن عقلنا يقودنا- بشكل حتمي- إلى تأمل ما يقع خارج حدود التجربة الإنسانية الممكنة، وكيف أن هذه التأملات لا تُنتِج أية معرفة. فكانط يشير إلى هذه التأملات باعتبارها أوهامًا متولدة عن العقل: فنحن نضع خطوط الحقائق بشكل واسع يتجاوز حدود التجربة الإنسانية، ولكن تناهينا ينكر البراهين عليها. إن كانط يسلم بأن هذه التأملات العقلية [عن وجود الله على سبيل المثال] هي تأملات لها معنى، وتتيح الإيمان بصدقها. ومع ذلك، فإن ڤتجنشتين يذهب خطوة أبعد من ذلك وينكر وجود معنى للصياغات اللغوية التي تعبر عن مثل هذه المشكلات الفلسفية التقليدية. إن التأثير المميت هو أن نرسل المشكلات الفلسفية القديمة منذ قرون قديمة إلى دائرة النسيان؛ لأننا ما إن ندرك أن هذه المشكلات تنتج من طريقة عمل لغتنا ذاتها- مثل الدمدمة في محرك السيارة- فإن دلالتها الموضوعية تختفي، تمامًا مثلما أن الدعابة تتضاءل إلى حد التفاهة ما إن نعتقد في أنها أمر جاد.

---

(2) ***Philosophical Investigations***, §111.

ومع ذلك، فإن تفكيك الدلالة اللغوية للمشكلات الفلسفية التقليدية، لا يعني أن المسائل التي تطرحها ناجمة عن جهالة. فيبقى أن المسكوت عنه، أي الوعي اللالغوي، يمكن أن يجيب عن هذه المشكلات؛ وأنه أيًا كان ما تكافح الفلسفة من أجل التعبير عنه من خلال براهين منطوقة بدقة في كلمات يمكن فقط أن يكون موجهًا من خلال حالة الشخص في خصوصيته وعزلته. وهذا أمر يبلغ حد التصوف، أو يبلغ تلك الفكرة القائلة بأن الحقيقة المطلقة تتجلى من خلال نوع من الذاتية، التي لا توجد أية تعبيرات متسقة مناظرة لها. إن كتاب ڤتجنشتين بحوث فلسفية يظل مفتوحًا لهذا النوع من القراءة؛ لأنه كان مهمومًا إلى أبعد الحدود بمسألة تقييد مناقشاته في حدود ما يمكن قوله بطريقة لها معنى، بالإضافة إلى هجومه على الفلسفة لتقيدها بالصياغات اللغوية في حد ذاتها.

كما أننا يمكن أن نتبين في كتاب بحوث فلسفية اهتمام ڤتجنشتين بالقيم المطلقة في مواجهة القيم النسبية، وهو ما عبر عنه في محاضرته عن الأخلاق. فهو يؤكد في محاضرته التي ترجع إلى سنة 1929 أن هناك قيمًا يمكن أن نتحدث عنها بطريقة لها معنى، وأن هذه القيم هي قيم نسبية فحسب. وهو يرى في فلسفته المتأخرة التي ترجع إلى فترة الأربعينيات، أن هذه القيم النسبية تعبر عن نفسها في إطار الصورة المحددة للحياة وسلسلتها المرتبطة بالممارسات اللغوية؛ حيث إن كل ما يمكن أن يُقَال يبقى نسبيًا استنادًا إلى القيود التي تحكم لغة المرء. كذلك، فإن هذا لا يعني أنه ليس هناك قيم مطلقة، وإنما يعني أنه إذا كان هناك وجود لأي من هذه القيم، فإنه يمكن إدراكها فقط بطريقة صوفية، وشخصية، وبلا كلمات.

واتساقًا مع موقفه، فإن ڤتجنشتين لا يناقش هذه الحالة الذهنية الخالية من الكلمات، وكل ما يتحدث عنه يتجنب هذه الحالة. وهناك طريقة أخرى للتعبير بطريقة دارجة عن تلك الحالة، بالقول بأن كل الصياغات اللغوية (أي الشائعة الدارجة) الخاصة بالمشكلات الفلسفية هي صياغات مضللة، وأنه أيًا كان مضمونها، فإنه يظل- كما القول الشائع- بين الشخص والله. إن الهموم الفلسفية ليست مسائل عامة، ولا يمكننا أن نقول شيئًا عنها- حتى بالنسبة لأنفسنا- في أثناء معاناتنا لهذا التحريف لمضمونها.

وفي مقابل هذا التفسير الصوفي، فإن ڤتجنشتين يتحدث أحيانًا كما لو كان التفكيك اللغوي للمشكلات الفلسفية التقليدية يضع نهاية للمسألة، بشكل خالص وببساطة، دون الإشارة إلى أية صلة خاصة مستقلة لغويًا بالكون بوصفه بديلًا. فهو يشير للمشكلات

الفلسفية باعتبارها مواقف لغوية حيث لا نعرف طريقنا من حولنا، لا نعرف ما نقوله، ونتعذب لأننا نشعر بأننا ضائعين من الناحية الدلالية إلى حد كبير [PI, §133]. كما أنه يشير إلى أن تفكيك هذه المشكلات يبعث على الارتياح النفسي، ويعد طريقًا علاجيًا لتحقيق هدوء النفس. إن هذا المعنى من الارتياح يعد مضادًا للتفسير الصوفي؛ لأنه إذا كانت المشكلة تكمن في مجرد ارتكاب الأخطاء في استخدام اللغة الدارجة للتعبير عن هموم شخصية ووجودية في جوهرها؛ فإننا قد نتوقع بذلك أنه بتفكيك المشكلات الفلسفية المصاغة لغويًا، فإن الهم الوجودي- وربما قدرًا مهمًا من القلق العابر- سوف يتبدى باعتباره سطحًا سيكولوچيًا بوضوح أكبر.

يؤدي هذا إلى قراءة أكثر دنيوية لڤتجنشتين المتأخر. ونحن هنا يمكن أن نقارن الإلغاز الذي لا يمكن حله الذي توصم المشكلات الفلسفية بأنها تنتجه، بالتوصيف الشوبنهاوري للإرادة التي لا تشبع أبدًا، تلك الإرادة التي لا يحقق المرء السكينة إلا من خلال إخمادها. إن هذه الصورة التي يرسمها ڤتجنشتين تعد غير صوفية، وهي بتوحيدها الضمني بين الإمكانية اللغوية وما يمكن التفكير فيه، فإنه بذلك يكون منغمسًا لا محالة فيما يمكن فقط وصفه باعتباره حالات وقيمًا نسبية، على نحو يشبه كثيرًا ما تصفه البوذية.

وبذلك فإننا نجد عند ڤتجنشتين الغموض نفسه المتعلق بدلالة الحالات النفسية المتعالية وبحالة «المسكوت عنه»* التي نجدها عند شوبنهاور. فعند كل من الفيلسوفين، يتيح الصمت المنبثق نوعين من التفسير: إما تفسير متعال صوفي، أو تفسير مؤسس على ما هو دنيوي ونسبي وعرضي. وفي تفحصنا لشوبنهاور، نجد أن التفسيرات الأكثر دنيوية تثبت أنها أكثر اتساقًا، خشية الاعتراف بأن الأبعاد الصوفية تشكل أساس ميتافيزيقاه في الإرادة. وفيما يتعلق بموقف ڤتجنشتين، فإن التفسير الأكثر تعاليًا يعد أكثر جاذبية كأمارة على تأثير شوبنهاور، خشية أن تتقلص فلسفة ڤتجنشتين اللغوية إلى فلسفة عملية تُخمِد كل روح دينية. ولكي ندعم هذا التفضيل في طرح القضية، فإننا يمكن أن نتذكر نقدًا وجهه هيجل إلى كانط، ولنلاحظ كيف ينطبق هذا النقد على ڤتجنشتين، ونضيف ملاحظة داعمة من ڤتجنشتين تتعلق بموقفه الإيجابي من الدين(3).

* يُترجم عادةً مصطلحا the unsayable و the unspeakable إلى "المسكوت عنه"، والأصح أن يترجم المصطلح الأخير - وثيق الصلة بالمصطلح الأول- إلى كلمة "اللامقول"، وهو ما يصفه الإمام أبو حامد الغزالي وصفًا بليغًا بأنه "ما يضيق عنه نطاق النطق". (المترجم)

(3) نجد هذا البرهان في مقدمة هيجل لكتابه *فينومينولوچيا الروح*.

إن كانط وڤتجنشتين المبكر يعرفان حدود القدرات الإنسانية على أساس من حدود المنطق، ويمكن البرهنة على أن ڤتجنشتين المتأخر يواصل نفس المشروع في بحوثه المنطقية، بإحلال اللغة العادية محل المنطق الصوري. فهو يقرر في هذا العمل المتأخر أن اللغة والمفاهيم والجمل هي «أدوات» [PI, §421] و [§569]. وهو ينظر إلى اللغة كتعبير عن «شكل الحياة» باعتبارها أداة نستخدمها لكي نتفاعل بعضنا مع بعض؛ و***بحوثه الفلسفية*** تفحص عن قرب كيف تعمل اللغة. وهذا أمر يستحق الذكر؛ لأن كانط بالمثل ينظر إلى العقل باعتباره أداة- نستخدمها لإدراك الحقيقة- يحتاج تأثيرها أن نضعه موضع الفحص. إن كانط- مثل ڤتجنشتين- ينتهي إلى القول بأن البنيات المنطقية- أو اللغة العادية في حالة ڤتجنشتين المتأخر- تجعل من المستحيل بالنسبة لنا أن نعرف الحقيقة أو القيم المطلقة. وبمنأى عن المعرفة الشائعة، يواصل كانط تأملاته حول هذه القيم المطلقة، بينما يظل ڤتجنشتين بشكل أكثر اتساقًا صامتًا حيالها.

إن نقد هيجل لكانط يتحدى افتراض هذا الأخير بأن العقلانية هي «أداة» ذات حد واحد، يمكننا أن نستخدمها بطريقة فعالة لكي نصون المعرفة التجريبية، ولكنها في الوقت ذاته بلا نفع فيما يتعلق بتأسيس صلة فعلية بيننا وبين الحقيقة الميتافيزيقية. إن البرهان- كما رأينا في الفصل السابق- بسيط: فنحن لا يمكننا أن نؤكد بشكل متسق أن أية بنية- وهذا يمكن أن ينطبق على العقل، والمنطق، واللغة العادية، والقيم الثقافية، وما شابه ذلك- يمكن أن توجد بشكل مطلق بيننا وبين الحقيقة الميتافيزيقية؛ لأننا لسنا منفصلين عن هذه الحقيقة، ولكننا نتشكل من خلالنا. وأيًّا كان ما يحكم الكون فإنه ينساب من خلالنا أيضًا، وبذلك فإننا بتفحصنا لأنفسنا يمكن أن نكشف عن الإجابات الخاصة بالمشكلات الفلسفية التقليدية.

وإذا كانت هذه الرؤية مابعد الكانطية صحيحة؛ فإنها تدل بوجه عام على أن التناهي الإنساني لا يحول دون الوعي بالحقيقة المطلقة والقيم. إن مثل هذا الوعي يمكن أن يتخذ صورة الحقيقة التي يمكن توصيلها وتكون في متناول الناس بوجه عام، على نحو ما يناصرها هيجل؛ أو يمكن أن يتخذ صورة التصوف الخاص والحقيقة التي لا يمكن الإفصاح عنها، على نحو ما يبين ذلك شوبنهاور. وإذا طبقنا هذا البرهان ما بعد الكانطي على مناقشة ڤتجنشتين لحدود اللغة والمعنى وأشكال الحياة؛ فإنه يكشف عن أننا لا ينبغي لنا تفسيره باعتباره فيلسوفًا نسبيًا أو عدميًا، وإنما تكشف عن أن حصره للكلام ذي

المعنى في إطار الصورة المحددة للحياة التي تملي بوجه عام هذا المعنى، يشبه حصر كانط وشوبنهاور للمعرفة الوقائعية المشروعة من الناحية الموضوعية في إطار الحياة اليومية أو في مجال الظواهر فحسب. وبمنأى عن هذا، فإن شوبنهاور يذهب إلى أبعد من هذا ويقر بالمعرفة الصوفية (رغم أنه قد تردد أن يسميها «معرفة» في حد ذاتها)، ويضعها في نطاق المسكوت عنه. وإلى هذا الحد، فإن التفسير الصوفي لڤتجنشتين يشبه شوبنهاور أكثر مما يشبه كانط الذي لم يكن صوفيًا على الإطلاق، والذي وإن سلم بمجال القيمة المطلقة من حيث المبدأ، فإنه قد جعله ممتنعًا على إدراكنا بأية طريقة.

ويمكن بالتالي النظر لڤتجنشتين باعتباره يقع في موضع وسط بين كانط وشوبنهاور، إذا ما أخذنا بجدية ملاحظة ڤتجنشتين في الأربعينيات التي نظر فيها إلى كل مشكلة من خلال وجهة نظر دينية[4]. وهو يكون على الضد من شوبنهاور وشبيهًا بكانط من حيث إنه يتصدى للتعبيرات اللغوية العامة عن الحقيقة المطلقة. وهو يكون على الضد من كانط وشبيهًا بشوبنهاور إذا ما اعترفنا بأن هذه الفلسفة اللغوية ليست شاملة تمامًا وتتيح مساحة ما لما يمكن وصفه بأنه إدراك لا دنيوي ولا تصوري وحدسي خالص للطبيعة اللانهائية للأشياء، خشية أن تصبح حياتنا بخلاف ذلك بلا معنى من الناحية الوجودية، وبلا مثقال ذرة من نزعة دينية.

واتفاقًا مع هذا التفسير، فإن الاتساق في موضوع التناول بين ڤتجنشتين المبكر وڤتجنشتين المتأخر، بجانب ارتباط كتاباته هذه بالمشكلات الفلسفية التي انكب عليها كل من كانط وشوبنهاور- كل هذا يتضافر معًا في وضع كتابات ڤتجنشتين داخل سياق تاريخي باعتباره تأملات موسعة في مسألة القيمة المطلقة. وفي النهاية، فإننا يمكن أن نرى أن التمييز بين الخاص والعام هو في لب فلسفة ڤتجنشتين، وأنه يكون صامتًا من الناحية الدينية وبعمق إزاء القيم المطلقة، وأنه يذهب إلى مدى بعيد لكي لا يسمح لأي شخص أن يتحدث عنها بطريقة لها معنى.

وإلى حد ما بسبب اختلاف الزمان الذين عاشا فيه كل شوبنهاور وڤتجنشتين؛ فإن التضاد بينهما يبقى معلنًا. إن ڤتجنشتين يظل تمامًا مخلصًا مع نفسه، مركزًا كتاباته وتفلسفه على وجه الحصر داخل المجال الشائع القابل للملاحظة والعملي، ومستبعدًا

(4) Norman Malcolm. ***Ludwig Wittgenstein- A Memoir*** (Oxford: Clarendon Press, 2001), p. 83.

دلالة الإحساسات الخاصة من حساباته المتعلقة بالمعنى اللغوي الشائع. أما شوبنهاور- الذي ترجع كتاباته إلى قرن سابق- فكان يرجع دائمًا إلى الموقف الباطني، وهو يدعم موقف الشخص الأول في كل رجوع بطريقة فعلية عن أهمية عالم الحياة اليومية المتعلق بالممارسات اللغوية وصور الحياة المرتبطة بها. ويمكننا أن نقدر هذين المزاجين المكملين بعضهما لبعض من خلال الاقتباسين التاليين، وأولهما من ڤتجنشتين، وثانيهما من شوبنهاور:

ينبغي أن تتخلص دائمًا من فكرة الموضوع الخاص [على سبيل المثال: خبرة الاحتراق redness أو الألم في ارتباطها بمعاني كلمات من قبيل: «الأحمر» أو «الألم»]، وبذلك افترض: أن هذا الموضوع يتغير باستمرار، ولكنك لا تلاحظ هذا التغير لأن ذاكرتك تخدعك باستمرار(5).

إن الشخص المتفائل يخبرني أن أفتح عيناي لأرى كيف يكون العالم جميلًا بجباله وكواكبه وهوائه الطازج وحيواناته، وما إلى ذلك. - فمن الطبيعي أن هذه الأشياء جميلة حينما نشاهدها، ولكن أن نصبح نحن هذه الأشياء الجميلة، هو أمر مختلف تمامًا(6).

(5) ***Philosophical Investigations***, Part II. §xi.

(6) Schopenhauer, MS III, p. 188.

قراءات إضافية :

Janik, Allan and Stephan Toulmin, ***Wittgenstein's Vienna*** [New York: Simon and Schuster, 1973].

McGuinnes, Brain, ***Young Ludwig: Wittgenstein's life***, 1889-1921 (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Monk, Ray, ***Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*** (New York: Penguin Books, 1991).

Weiner, David Avraham, ***Genius and Talent: Schopenhauer Influence's on Wittgenstein's Early Philosophy*** (London and Toronto: Associated University Press, 1992).

خاتمة

المثالية وإرادة السلام النفسي

1 - معقولية مثالية شوبنهاور

بالنسبة لكثير من القراء، فإن المثالية الفلسفية لدى شوبنهاور تقلل من معقولية فلسفته؛ لأن الحس المشترك والمعرفة العلمية يبين لنا أنه قبل نشوء الموجودات البشرية بزمن طويل، كان الكون الفيزيقي موجودًا بشكل مستقل عن العقل، بكل شموسه، وأقماره، وعناصره الكيميائية، وجسيماته الذرية، وما ينطوي عليه من مكان وزمان. لقد رأينا شوبنهاور يبرهن بعكس ذلك على أن المكان والزمان يعتمدان على الوعي- حينما يذهب إلى القول بأنه «لا موضوع دون ذات»- مقدمًا بذلك المثالية الفلسفية، على منوال كانط، وهي المثالية التي يتطلب إدراكها قدرة تخيلية تتجاوز إلى حد بعيد مفهوم القاعدة أو المعيار. لقد كان لفلسفة كانط تأثيرها من الناحية التاريخية، ولكن مذهبه في الذهن المستقل عن المكان والزمان هو خاصيته التي تلقى معارضة باستمرار. ولذلك فإن الرفض المباشر للاعتقاد في هذا المذهب يكون أكثر تفضيلًا من قبوله، حينما نقرأ التالي:

تمامًا مثلما يكون الحاضر، كذلك يكون الماضي الذي منه ينشأ الحاضر، أعني أنه يكون معتمدًا على الذات العارفة ولا يكون شيئًا من دونها. (1)

إن تأسيس طريق أكثر مباشرة نحو مثالية شوبنهاور سوف يساعدنا على أن نجعل ميتافيزيقاه أكثر جاذبية. وإحدى الطرق لفعل ذلك- وشوبنهاور نفسه يساعدنا على اقتراح هذا المنهج- هو أن نتخيل ما الذي يكون عليه العالم الفيزيقي اللاحي «في ذاته» أو من داخل منظوره الخاص، إن جاز التعبير. فإذا فكرنا في زمن قد انطوى فيه الكون

(1) ***WWR*** (I), Book (I), §7,p. 31, ***HK*** 39, **ZA** 62.

الفيزيقي على المادة اللاحية فحسب، واستبعدنا أنفسنا بطريقة تخيلية من المشهد تمامًا، فإن النتيجة ستكون محبطة.

من خلال المنظور الباطني للكون الخالي من الحياة، أي من خلال المنظور الذي الذي يُستبعَد من داخله كل المنظورات الحية- بما في ذلك الصور التخيلية- فإنه يصبح من الصعب أن نميز الكون الخالي من الحياة عن وجود العدم على الإطلاق. فليس هناك بالتأكيد أي اختلاف تجريبي في الحالتين؛ لأن حالة الكون الذي يخلو من الحياة يكون في واقع الأمر مستحيلًا أن نتخيله من منظور الأنا الفاعل، حيث إن هذا الكون ليس فيه أي شخص فاعل. فمحاولتنا أن نُسقط منظور الفاعل على الكون الفيزيقي الذي ينطوي فحسب على موضوعات لاحية دون وجود لأية موجودات مُدرِكة، هي محاولة تبلغ حد تخيل ما يشبه أن يكون ميتًا. وربما يمكن للمرء أن يُقرِّب المعنى الغرائبي للخواء حينما يفكر في أين «كان» المرء حينما كانت الديناصورات تحكم الأرض.

ولكي نبرز هذا التأمل، دعنا نفترض أن الحياة لم تحدث أبدًا، وأنه منذ فجر الوجود كانت المادة اللاحية فحسب هي الموجودة. ويمكن للمرء أن يتساءل في هذه الحالة: «موجودة بالنسبة لمن؟». فالأشياء في هذه الحالة سوف تكون، ولكن لن يكون هناك أي شخص يمكن أن يعرفها أبدًا، بما في ذلك الأشياء ذاتها. ومن خلال منظور تخيلي لباطن هذا الكون، فإنه لن يكون أي اختلاف بين كون فيزيقي بلا حياة للأبد، وبين كونه عدمًا تمامًا. إن مثل هذا الكون الفيزيقي المحروم إلى الأبد من الموجودات الواعية- بلا ناس، وحيوانات، وأرواح، وآلهة، إلخ- سيكون بلا معنى من كل الوجوه. إن الإقرار بأنه لن توجد أية تجربة في مثل هذا العالم، هو أمر يبلغ حد إلقاء الشك على وجود العالم ذاته، ذلك أننا إذا ما حاولنا أن نتخيل ما الذي «يكون» عليه ذلك العالم، فسوف نتفاجأ بأنه لن يكون هناك شيء ليكون موضوعًا لتخيلنا*.

وعلى الرغم من ذلك، فمن الطبيعي أن نفترض أن أساس الأشياء يكون مستقلًا عن العقل، أي وجود لاحي؛ لأنه بخلاف ذلك سيكون من الصعب أن نفسر- على سبيل المثال- كيف تبقى هيئة الأوراق على شجرة ما على ما هي عليه حينما نحول انتباهنا

* هذا التحليل لموقف شوبنهاور هنا، يشبه- من بعيد- فهم هيدجر للعالم باعتباره الأفق الذي يحيا فيه الموجود البشري: فالأشياء- كالحجر والنبات، وغير ذلك- ليس لها عالم؛ ومن ثم فإن العالم يظل هو المجال الذي يعيش فيه الإنسان وتتكشف طبيعة أو حقيقة الأشياء من خلاله. (المترجم)

عنها. وعلى مر الأيام، فإننا نجد أن الهيئة الاعتباطية للموضوعات- على منضدة ما في مسكننا، إلخ- تبدو مماثلة للنحو الذي تركناها عليه في اليوم السابق، وأحيانًا في السنة السابقة. إن استقرار العالم في خصائصه الدقيقة العارضة هو ما يقودنا بشكل طبيعي إلى افتراض وجود لاحي مستقل عن العقل. والأمر الغريب هو أن هذا الوجود اللاحي يبدو أنه يوجد فقط بالنسبة لنا؛ حيث إنه في حد ذاته لا يعرف أنه يوجد.

2 - الضعف التفسيري لإرادة عمياء بلا معنى

يفسر شوبنهاور المظهر المستقر القابل للتنبؤ للعالم من خلال اللجوء إلى مبدأ العلة الكافية- وهو المبدأ الذي يُرَّسب- من خلالنا- تجسد الإرادة في تراتبية المُثُل الأفلاطونية. وهذا يفسر لنا بعض الاستقرار داخل تجربتنا، ولكن الرجوع إلى الشيء في ذاته بوصفه إرادةً يكون مطلوبًا لتوصيف التفصيلات الدقيقة لعالم الحياة اليومية. فالبنيات الصورية للعقل لا تفسر لنا السبب في أن ألوان الأشجار وثمار الخوخ والصحراء لها الخصائص نفسها التي تمتلكها، ولا تفسر لنا السبب في أن خصائصها اللامتناهية تبقى نسبيًا ثابتة وقابلة للتنبؤ من يوم إلى آخر. ففقط الشيء في ذاته هو ما يمكن أن يكمل تفسير ذلك، وهو من خلال المنظور الخاص بصياغة تفسيرات كافية، يقدم لنا العون إذا ما كان الشيء في ذاته منصهرًا مع الذهن. إن الجانب الفكري المحبط في ميتافيزيقا شوبنهاور هو أنه يعرِّف الإرادة بوصفها عمياء وبلا معنى ووحدوية. وبخلاف الله- الموجود الذي يدعم العالم كما يكون تصوره داخل فلسفات لامادية أخرى- فإن الشيء في ذاته بوصفه إرادة عند شوبنهاور لا يكون فيه ذهن باطني، وهو بخلاف العالم الفيزيقي لا ينطوي على أي ارتباط واضح في باطنه.

يعزو شوبنهاور كل عقلانية، وكل قاعدة تحكمية، وكل فردية مكانية زمانية، إلى مبدأ العلة الكافية. ومع ذلك، فحيث إن مبدأ العلة الكافية يقوم فقط بتوصيف حالات الاستقرار؛ فإن السمات العارضة للعالم تبقى من دون تفسير. وهذا لا يعنى القول بأن البدائل المادية لا يكون فيها المشكلة نفسها. فإذا ما افترضنا أن وجودنا يمكن رده إلى مجموعة تأسيسية من جسيمات شبه ذرية؛ فإن السؤال عن السبب في أن هذه الأنواع الجزئية من الجسيمات شبه الذرية التي ينبغي أن توجد بوصفها على الضد من الأخرى، يبقى أيضًا بلا تفسير. وإذ يعي شوبنهاور ذلك، فإنه يقرر أننا لا يمكن أبدًا أن نصل إلى

الطبيعة الباطنية للأشياء من الخارج. وسواء كان يقدم رؤية دالة أكثر إقناعًا، فإنه-مع ذلك- يظل أمرًا مشكوكًا فيه[2].

ومن وجهة نظر التفسيرات المقولاتية- وهي تفسيرات يربطها شوبنهاور حصريًا بمبدأ العلة الكافية- فإن ميتافيزيقا شوبنهاور في الإرادة تتركنا في حالة من الإحباط الفلسفي. ونحن يمكن أن ندرك أن الشيء في ذاته هو إرادة، ولكن ما يكون بلا حدود هو أن نسأل عن السبب في أن هذه الإرادة سوف تجسد ذاتها في وجود ما، أعني الوجود الإنساني. ذلك الوجود الذي دائمًا ما يسأل «لماذا؟» فليست هناك أسباب للسؤال عن لماذا وكيف يصبح الشيء في ذاته متجسدًا في عالم معين يحدث في خبرتنا، بكل ما فيه من مجموعات خاصة بالألوان والأصوات والمذاق والروائح والملمس. إن هذه التساؤلات تبقى خارج مجال مبدأ العلة الكافية؛ ولذلك فإنها تبقى خارج التفسير الممكن.

وحيث إن ميتافيزيقا شوبنهاور تحيلنا إلى مبدأ للكون يتصف بأنه لاعاقل وأعمى ووحدوي وبلا معنى؛ فإننا يمكن أن نسأل سؤالًا اعتراضيًا هو: إذا كان التفكير في كون فيزيقي لاحي موجود بشكل مستقل عن العقل، يجعلنا على قرب وثيق من التفكير في اللاشيء تمامًا، فما الذي سنقوله عن الإرادة؟ فهي في ذاتها ليس فيها وعي ذاتي، فلا تعرف أنها «توجد»، وهي تشبه شخص يغط في نوم عميق بلا أحلام قد لا يستيقظ منه أبدًا. وداخل رؤية شوبنهاور، لا توجد ضرورة في أن الإرادة يجب أن تتجسد في فعل من الوعي الذاتي. فيبدو أن هناك اختلافًا ضئيلًا بين الشيء في ذاته بوصفه إرادةً وبين الكون الفيزيقي اللاحي المستقل عن العقل، إذا ما نظرنا إليهما من الداخل، أي من المنظور الذي يري ما يكون عليه مثل هذين الضربين من الوجود. فمن الداخل، كلاهما لا يمكن تمييزه عن موقف الموت (أي ليس بموقف)، ومن خلال هذا الموقف فإنهما ليسا إذن بكيانات. فعندما لا ينطوي الكون على أية تجربة، فإنه يستوي الأمر سواء كان الجوهر النهائي ماديًا أو لاماديًا. إن الإرادة عند شوبنهاور قد يكون لها ميزة ميتافيزيقية ضئيلة تفوق المادة اللاحية؛ حيث إنها ليست وجودًا مستقلًا عن العقل، ولكن ما أن نستبعد العنصر الإنساني التأملي من بين تجلياتها، فإننا لا نصل إلى شيء أكثر من نوم بلا أحلام وبلا تفسير.

ومع ذلك، فمن زاوية أكثر عملية يمكننا أن نترجم فلسفة شوبنهاور بطريقة بنائية إلى لغة وجودية باعتبارها محاولةً لصياغة استراتيجيه حياة مقبولة في غمار أسوأ سيناريو

(2) ***WWR*** (I). Book (II), §17, p.99, ***HK*** 128, ***ZA*** 142.

روحي. هذا عالم لا يوجد فيه إله، وبلا معنى أبدي، تدفع فيه الحياة الراهنة المرء وتسحبه بطريقة بلا معنى جيئة وذهابًا كعرائس متحركة، ولا يحتفظ فيه الماضي بأي شيء أكثر من إعادة الاستغراق والفناء التام في حالة من العدم اللاواعي الذي منه قد انبثقنا بطريقة غامضة. ومن الممكن أن نعيش عن قناعة في عالم كئيب كهذا، وعندئذ فإنه من الممكن أن نعيش سعداء في أي ظرف أكثر حظًا*.

إن المنظور العملي يتيح لنا أن نُقدِّر المكانة المتقدمة لشوبنهاور في تطور الفلسفة التالية على كانط؛ لأنه على الرغم من أنه قد آمن بأن فيشته وهيجل يستحقان الإهمال، فإن رؤيته ترسم خطوة مميزة في المسار الذي يبدأ من كانط ويشتمل على هؤلاء المثاليين الألمان التالين لكانط الذين كان لهم تأثير بعيد. ونحن يمكن أن نستعيد باختصار وبشكل تخطيطي لكي نوضح دور شوبنهاور المركزي.

كما نعرف، يؤكد كانط أن الموجودات البشرية يمتنع عليها إلى الأبد معرفة الحقيقة المطلقة، ولكنه يظن أيضًا أن الكون له لب عقلاني، وأن الحرية واللاأخلاقية والله هي مسائل حدية ممكنة يمكن فيها أن نستثمر إيماننا المؤسس بطريقة عقلانية. إن فيشته وهيجل يحولان ظنون كانط إلى كيانات ميتافيزيقية قابلة للمعرفة، مؤمنين بأن الكون إما أن يكون مؤسسًا على فعل عقلاني بطريقة باطنية (بالنسبة لفيشته) أو حالة عقلانية للوجود (بالنسبة لهيجل)، ومؤمنين بأن هذا يتكشف بالضرورة في مجتمع منسجم وأخلاقي. إن كيرجارد Kierkegard- وهو شخص لا يرد اسمه عادةً في هذا السياق الفلسفي- يتحدى الفعل الإلهي الذي يؤسس الكون، ولكنه في تسليمه بالحرية المطلقة لهذا الفعل، يستبعد الجانب العقلاني. إن الإله الذي يجده في نفسه يتردد صداه في إله النزعة الاسمية** في القرن الرابع عشر- إله مخيف مبهم يختار أن يفعل ما يريد، متى أراد ذلك، ولأي سبب كان.

---

* هذه العبارة الموجزة تعبر عن موقف تأويلي لفلسفة شوبنهاور يكشف فيه البعض- من خلال رؤية متعمقة مسهبة- عن الجانب التفاؤلي في فلسفة شوبنهاور بخلاف الرؤية الشائعة عنها باعتبارها فلسفة تشاؤمية. ويتبدى هذا الموقف- على سبيل المثال لا الحصر- في كتاب ***East West Fire…Schopenhauer's*** C.A.Muses, *Optimism*. وربما يمكننا أن نكتشف أيضًا- بطريقة مشابهة- عن البعد التفاؤلي الضمني في الفلسفة الرواقية التي غالبًا ما يتم فهمها على أنها مجرد نزعة انسحابية هروبية من العالم. (المترجم)

** النزعة الاسمية Nominalism مذهب في العصر الوسيط يرى أن الموجود في الواقع هو الأشياء أو الموجودات الفردية، أما الأسماء فهي معانٍ كلية تشير فحسب إلى هذه الموجودات الواقعية، ولكنها هي ذاتها ليس لها وجود واقعي مقابل لها خارج العقل. (المترجم)

وفي ضوء هذه التصورات المتنوعة للفعل لمؤسِّس للكون، فإن شوبنهاور يقف باعتباره- مثل كيركيجارد- يستبعد العقلانية من لب الكون، ولكنه على نحو أكثر اتساقًا يشير إلى هذا اللب باعتباره أعمى، وبلا معنى، وشيطاني من الناحية الافتراضية. وهذا يرسِّخ تشاؤمه الشهير؛ لأنه على الرغم من دفاعه عن الزهد، فإنه بطريقة أخرى يبدد الآمال الأخروية. وهذا أيضًا يُظهِر لنا شوبنهاور باعتباره واحدًا من الآباء الأوائل للوجودية الفرنسية في منتصف القرن العشرين، حيث إنه يشير إلى الشيء في ذاته باعتباره لاعقلانيًا، وحيث يمكن للمرء أن يشير إليه بالمثل باعتباره عبثًا، كما ذهب إلى ذلك چان بول سارتر Jean-Paul Sartre وألبير كامو Albert Kamus.

غير أن ما هو كاشف لنا أكثر من وصف لب الكون إما باعتباره لاعاقلًا أو عبثًا، إنما هو الإشارة إليه باعتباره وجودًا لاواعيًا، يُلقي بظلاله على نظرية سيجموند فرويد Sigmund Freud للعقل البشري الذي سيتطور في العقود التالية. إن شوبنهاور يستبعد ما يُفترَض غالبًا بخصوص الموضوعية المستقلة عن العقل الخاصة بالعالم الفيزيقي ويستبعد كليةً العالم المستقل عن العقل. فبالنسبة له هناك طاقة محركة ذاتية واحدة يسميها «الإرادة»، وهي في ذاتها تكون لاواعية. وبذلك فإن النموذج الذي يقدم ذاته لشوبنهاور- كما لاحظنا فيما سبق- هي إحدى نماذج كتابات الأوبانيشاد التي تشير إلى الحقيقة النهائية باعتبارها تكمن في الحالة الرابعة التي تتجاوز حالة المشي، وهي حالة الحُلم، والحلم العميق. إن الشيء في ذاته بوصفه إرادةً- كما يتجسد- ينخرط في عملية أشبه بالحلم.

وعلى أساس من تصوره القاسي للعالم باعتباره تمثلًا، فإن نتاج العالم باعتباره تمثلًا يشبه على نحو أكثر دقةً نتاج حلم كابوسي. إن ملاحظات شوبنهاور المتكررة بأن الحياة أشبه بحلم، تشير بمعنى أكثر حَرفية إلى أن الواقع الإنساني- أي تاريخ العالم- هو كابوس الإرادة. ولأغراض الخلاص من هذا الكابوس، يجب أن نهرب، لا فحسب من مضمون الكابوس، وإنما أيضًا من المصدر اللاواعي للكابوس، أعني من الشيء في ذاته باعتباره إرادةً، تلك الإرادة التي تمثل جوهرنا ذاته. ومن ثم، ينشأ المذهب الرئيسي لشوبنهاور في إنكار إرادة الحياة والاتجاه المصاحب لها المتمثل في تلك الحالة السيكولوچية من اللامبالاة التامة.

2 - منظور الهدوء النفسي

ويمكننا أن نخلص إلى خاتمة من خلال تأملنا مرة أخرى لذلك النوع من الشخص الذي يتبدى عليه شوبنهاور، ونتساءل إلى أي حد يكون التفسير الراهن لفلسفته متسقًا مع هذا التوصيف. لقد نشأ شوبنهاور على تربية جمالية وحساسية أخلاقية، وكان ذا ثقافة عالمية واسعة، وحساسية دينية تضمر رؤية معتمة عن البشرية المبتذلة، وعلى الرغم من ظروفه المادية الملائمة، كان يعاني قدرًا كبيرًا من الحنق والإحباط في شؤونه الخاصة وفي آماله على المدى البعيد.

وعلى الرغم من أن اهتمام شوبنهاور الأساسي كان يتمثل في الفلسفة- وعلى وجه التحديد فلسفتي كانط وأفلاطون- فإنه كان متعاطفًا مع أغلب الديانات الأساسية للعالم ومع العلوم الطبيعية، حيث إنه كان يهدف إلى إنجاز مستوى من التنوير الفلسفي يقدر الدين والفلسفة والعلم حق قدرهم. ومن خلال انجذابه للفنون والخبرة الجمالية بوجه عام، قام بغرس حس الإدراك النزيه حينما احتفى بالأفعال السيكولوچية التي تقوم على التبعيد وعدم التعلق باعتبارها سبيلًا لتخفيف المعاناة، ولتحقيق مقياس للخلاص، والسكينة، والحياة ذات المعنى داخل كون بلا معنى.

ولكي نبقى متسقين مع هذه الصورة التي نرسمها عن شوبنهاور، فإن هذه الدراسة قامت بتأصيل هذا التفسير لشوبنهاور من خلال التسليم أولًا وقبل كل شيء باعتقاده الكانطي في أن الموجودات البشرية لا يمكن أن تدرك سوى الواقع بطريقة إنسانية. غير أن هذا الجانب الخاص بالطبيعة البشرية- على الضد من نتائج كانط واتساقًا مع نتائج شوبنهاور- قد فُسِّر باعتباره يشبه لون العدسات التي ننظر من خلالها، أو باعتباره الغيوم الباهت الذي يكسو عدسة شفافة، اللذان ينشأ عنهما انطباعًا ضئيلًا أو صورة محرَّفة في إدراكنا الحسي لموضوع ما. فنحن نرى هذا الموضوع بطريقة معقولة تمامًا من خلال عدساتنا الملونة أو الشفافة، ولكننا لا نراه في نقائه التام. وهذا يشبه صوت تلعبه آلة موسيقية: فنحن يمكن أن نتبين النغمة النقية، ولكن فقط كما تتأثر بالآلة التي يصدر عنها صوت هذه النغمة، سواء كانت هذه الآلة هي آلة الفلوت أو الترومبيت أو الڤيولا.

يشير شوبنهاور إلى هذه الخاصية البشرية التحريفية داخل هذا الأسلوب في الإدراك باعتباره مبدأ العلة الكافية، الذي يتألف- بالنسبة له- مبدأً من طبقتين يُبرز التمييز بين الذات والموضوع في كل من الصور العامة والفردية. إن الذوات والموضوعات الفردية، والذوات والموضوعات العامة، هي نتاجات للنفس الخاصة بنا التي لا تدع في باطنها من الناحية الجوهرية شيئًا سوى إرادة عمياء يمكن أن ندركها مباشرةً في وحدتها وبساطتها الغُفل. وهنا نجد أنه حتى شخصياتنا الذهنية اللازمانية تكشف عن نفسها باعتبارها نتاجات من صنع وجودنا البشري، أشبه بظلال أو حلم يشبه المُثل الأفلاطونية. ذلك أن إدراك الحقيقة النهائية لماهيتنا كموجودات بشرية يترتب عليه إسقاط إحساسنا بشخصيتنا في كل صورة من صورها، ومقاومة التوق إلى الواقعيات المستقلة عن العقل.

وبدلًا من تفسير شوبنهاور باعتباره يسمح بالقول بأن الشيء في ذاته قد تكون له أبعاد تتجاوز إدراكنا له بوصفة «إرادة»- وهو تفسير يقوّض فلسفته العملية في الرغبة اللانهائية والمعاناة- فإننا قد لاحظنا كيف أن الوعي الأبدي في المسيحية والتصوف اليوجي، هي إظهار للوعي البشري تناظر بطريقة ذاتية إظهار المُثُل الأفلاطونية. والنتيجة هي أن نصف أكثر أساليب الوعي الزهدي استنارةً بلغة بوذية باعتبارها حرمان من الرغبة. إن الشعور بالهدوء الذي نصل إليه هو نوع من الانعتاق والارتياح والتحرر والاسترخاء والتهدئة أو تقليل التوتر، من دون أية دلالة ميتافيزيقية خاصة. ونحن لا ندخل في النهاية في نعمة يوجية تغمرنا تمامًا، وإنما نحن نتخلص في النهاية بطريقة بوذية من الكابوس لكي ننظر إليه بقدر أكبر من التبعيد السيكولوجي.

بمجرد سماع أن شوبنهاور يؤمن بأن العالم في جوهره بلا معنى، وأن الناس محكوم عليهم بالمعاناة؛ فسيكون من الطبيعي ألا يتقبل الناس فلسفته أو يكرهونها. وبمعنى ما فإن فلسفته لا تنطوي على أي أمل، حيث إنها لا توعدنا بأي جزاء في الحياة الآخرة حينما تخاطبنا برزانة عن الموت وظلم العالم. وعلى الرغم من إنكاره لوجود حياة أخروية للفرد، فإنه يظل من الممكن أن نتأمل التأثيرات العملية الإيجابية واسعة المدى للقول بأننا يمكن أن نأخذ العالم على نحو أقل جدية، وأن نكون قادرين على إدراك معاناة الناس الآخرين باعتبارها متماثلة مع معاناتنا أنفسنا، وأن نكون قادرين على أن نقاوم إغواء الصراع مع الآخرين من أجل زيادة المساحة التي تخصنا في التملك والمال والنفوذ.

وعلى الرغم من أن شخصياتنا الذهنية- أي ذواتنا- تكون وهمية فيما يرى شوبنهاور، فإنه مع ذلك يعزو كل المسئولية لنا، مقررًا أن محكمة العالم هي العالم الذي لا نملك سوى أن نصنعه لأنفسنا. إن فلسفته متجهمة، ولكنها تلجأ إلى الإمكانية البعيدة المتمثلة في القول بأنه طالما كان المستقبل يبقى غير منظور؛ فإن الجشع والأنانية يمكن أن تقل بشكل كبير، ويمكن أن يسود السلام، على الأقل بين عوام الناس.

bibliography

works by Schopenhauer

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Idea*, 3 vols., trans. R. B. Haldane and J. Kemp (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1883) ..

Schopenhauer, Arthur, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and On the Will in Nature*: Two Essays by Schopenhauer,trans.Mme Karl Hillebrand (London: George Bell and Sons, 1891).

Schopenhauer, Arthur, *Essay on the Freedom of the Will*, trans. Konstantin Kolenda (Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1960).

Schopenhauer, Arthur, *On the Basis of Morality*, trans. E. F. J. Payne

(Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1965).

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, Volumes I and II, trans. E. F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1966).

Schopenhauer, Arthur, *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, trans. E. F. J. Payne (LaSalle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1974).

Schopenhauer, Arthur, *Parerga and Paralipomena*: Short Philosophical Essays, Vols I and Il, trans. E. F. J. Payne (Oxford: Clarendon Press, 1974).

Schopenhauer, Arthur, *Arthur Schopenhauer, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden* (Zurich: Diogenes Verlag, 1977).

Schopenhauer, Arthur, *Manuscript Remains in Four Volumes*, ed. Arthur Hübscher, trans. E. F. J. Payne (Oxford, New York, Munich: Berg, 1988).

selected books about Schopenhauer›s philosophy

Atwell, John, *Schopenhauer: The Human* Character (Philadelphia: Temple University Press, 1990). .

Atwell, John, *Schopenhauer on the Character of the World - The Metaphysics of the Will* (Berkeley: University of California Press, 1995).

Bridgwater, Patrick, *Arthur Schopenhauer's English Schooling* (London and New York: Routledge, 1988).

Copleston, Frederick, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism* (London: Burns Oates & Washbourne, 1946).

Dauer, Dorothy, *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas* (Berne: Lang, 1969).

Fox, Michael [ed.], *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (New Jersey: Barnes &.. Noble Books, 1980).

Gardiner, Patrick, *Schopenhauer* (Hannondsworth, UK: Penguin Books, 1967).

Hamlyn, D. W. *Schopenhauer: The Arguments of the Philosophers* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).

Jacquette, Dale, *The Philosophy of Schopenhauer* (Chesham, UK: Acumen, 2005).

Ianaway, Christopher, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Ianaway, Christopher (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Knox, Israel, *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer* (New Jersey: Humanities Press, 1936).

Lauxtermann, Paul F. H., *Schopenhauer›s Broken World-View*: *Colours and Ethics Between Kant and Goethe* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000).

Luft, Eric von der (ed.), *Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th Birthday* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1988).

McGill, V.J., *Schopenhauer: Pessimist and Pagan* (New York: Haskell House Publishers, 1971).

Magee, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

Neeley, G. Steven, *Schopenhauer: A Consistent Reading* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2003).

Safranski, Rudiger, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy, trans. Ewald Osers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

Sedlar, Jean W., *India in the Mind of Germany: Schelling, Schopenhauer and Their Times* [Washington, DC: University Press of America, 1982).

Wallace, W., *Life of Schopenhauer* (London: Walter Scott, 24, Warwick Lane, 1890).

White, F. c., *On Schopenhauer›s Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (Brill: Leiden, 1992).

White, F. C. (ed.), *Schopenhauer's Early Fourfold Root*: Translation and Commentary (Aldershot: Avebury, Ashgate Publishing Ltd., 1997).

Young, Julian, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987).

Young, Iulian, *Schopenhauer* (London & New York: Routledge, 2005).

Zimmern, Helen, *Schopenhauer: His Life and Philosophy* [1876] (London: George Allen & Unwin Ltd., 1932).

other related works

Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* [1710] (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Hume, David, *A Treatise of Human Nature* [1739-40] (Oxford: Oxford University Press, 1978).

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Lauer, Quentin, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spiri* (New York: Fordham University Press, 1976).

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding* [1686] Oxford University Press, 1979).

Marx, Karl, *The Economic and Philosophical Manuscripts of*

Marx-Engels Reader, ed. Robert C. Tucker (New York and London: W.W.Norton & Company, 1978).

Pruss, Alexander, *The Principle of Sufficient Reason: A Reasseeement* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Schulze, G. E., «*Anesidemus*» (excerpt) in Between Kant and Hegel: Text in the Development of Post-Kantian Idealism, trans, and annotated by George di Giovanni and H. S. Harris (Albany: SUNY Press, 1985).

Soll, Ivan, *An Introduction of Hegel's Metaphysics* (Chicago and London.: The University of Chicago Press, 1969).

Solomon, Robert c., *In the Spirit of Hegel* (Oxford: Oxford University Press,› 1983).

نبذة عن المؤلِّف

روبرت ويكس Robert J. Wicks من مواليد نيويورك في1946، وهو كاتب ومعالج نفسي، مهتم في العديد من مؤلفاته بالصلة بين علم النفس والنزعة الروحانية. حصل على ليسانس الآداب في علم النفس والفلسفة سنة 1968 من جامعة كونيكتِكت Connecticut ، وحصل على الماچيستير في الآداب سنة 1973 من جامعة سان چونز Saint John، وعلى الدكتوراه في علم النفس سنة 1977 من كلية هاهنِمان للطب Hahnemann Medical College. قام بتدريس علم النفس واللاهوت والطب والتمريض في العديد من الجامعات والمعاهد المتخصصة لمدة ثلاثين سنة، وهو يعمل الآن أستاذًا متفرغًا في جامعة لويولا Loyola بميرلاند. وقد حصل على العديد من الجوائز، ومُنِح الدكتوراه الفخرية من كلية كلادويل Cladwell بنيوچيرسي.

ولقد نشر أكثر من خمسين كتابًا للمتخصصين الأكاديميين وللعامة، ومنها:

- No Problem: ***Turning the Next Corner in Your Spiritual Life*** (Notre Dame: Sorin Books, 2014).
- Perspective: ***The Calm within the Storm*** (2014).
- Prayerfulness: ***Awaking to the Fullness of Life*** (Notre Dame: Sorin Books, 2009).
- ***Crossing the Desert*** (Notre Dame: Sorin Books, 2006).
- Parsons, R., and Wicks, R. Counseling Strategies and Intervention ***Techniques for the Human Services*** (Boston, MA: Allyn and Bacon, fourth edition, 1993).
- ***Friends for Journey*** (1993).
- ***Street Spirituality*** (1993).
- ***Helping Others: Ways of Listening, Sharing and Counseling*** (1994)

والملاحظ بوجه عام أن معظم كتابات المؤلف هي كتابات للمتخصصين في مجال العلاج النفسي الذي هو مهنته الرئيسة، فضلًا عن كتابات أخرى كثيرة موجهة للناس العاديين لإرشادهم إلى الحياة السوية من الناحية النفسية؛ وربما يكون هذا التوجه هو الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب عن فلسفة شوبنهاور التي تنطوي على الكثير بهذا الخصوص مما له صلة وثيقة بفلسفة الحياة العملية.

المترجم في سطور:

- أستاذ الفلسفة المعاصرة وعلم الجمال بآداب القاهرة. متأثر في أغلب كتاباته بالاتجاه الفينومينولوچي (الظاهراتي) وامتداداته في تيار فلسفة التأويل، وهو يعمل على ترسيخ هذا الاتجاه في واقع الثقافة العربية من خلال العديد من الدراسات النظرية والتطبيقات العملية، خاصةً في مجال الأدب والنقد الفني.
- أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الأسبق بكلية الآداب- جامعة القاهرة.
- الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة بمصر منذ 12 فبراير 2012 حتى 30 مايو 2013.
- ولد بالقاهرة عام 1954 .
- حصل على الدكتوراه في الفلسفة بمرتبة الشرف الأولى، عام 1987، من كلية الآداب- جامعة القاهرة.

- من مؤلفاته:

- ***ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور*** (بيروت : دار التنوير ، الطبعة الأولى سنة 1983، الطبعة الثانية سنة 2012).
- ***الخبرة الجمالية*** : ***دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية*** (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى سنة 1992 ، وقد صدرت طبعات متتالية عن دار الثقافة للنشر والتوزيع، كما صدرت طبعة جديدة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، سنة 2015).
- ***مداخل إلى موضوع علم الجمال*** : ***بحث عن معنى الإستطيقي*** (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، سنة 1993). وقد صدرت طبعة جديدة من هذا الكتاب عن الدار المصرية اللبنانية في 2015 بعنوان: ***معنى الجميل في الفن***).
- ***جدل حول علمية علم الجمال***: ***دراسات على حدود منهج البحث العلمي*** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية سنة 1994)، وقد صدرت طبعة جديدة من هذا الكتاب عن الدار المصرية اللبنانية في 2015.
- ***تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي*** (القاهرة: دار قباء، سنة 1997).

وقد صدرت طبعة ثانية من هذا الكتاب كملحق لمجلة إبداع التي تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وسوف تصدر طبعة ثالثة قريبًا عن الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- ***ماهية الشعر: قراءات في شعر حسن طلب*** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سنة 1999).
- ***في ماهية اللغة وفلسفة التأويل*** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، سنة 2002)، وقد صدرت طبعة جديدة منقحَّة من هذا الكتاب عن الدار المصرية اللبنانية في 2015.
- ***نشيج على خليج، رواية سيرة ذاتية*** (القاهرة: دار ميريت، سنة 2007). وقد تُرجم هذا العمل إلى الفرنسية، ونُشِر في مجلة لوجوس التي تصدر عن مركز الترجمة بجامعة القاهرة.
- ***أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة*** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، سنة 2007). وقد صدرت طبعة جديدة منقحَّة من هذا الكتاب عن الدار المصرية اللبنانية في 2015.
- ***عالم الغيطاني: قراءات في دفاتر التدوين*** (القاهرة: دار العين، 2007).
- ***الخاطرات: التأملات الأولى في ظاهرات الحياة والوجود***، رواية سيرة ذاتية (دار العين، 2011).

وللمترجم مؤلفات ودراسات، وترجمات أخرى عديدة، أهمها ترجمته لكتاب هانس – جيورج جادامر: ***تجلي الجميل***، وترجمة المجلد الأول (في جزأين) من كتاب شوبنهاور الخالد: ***العالم إرادة وتمثلا*** (القاهرة: المركز القومي للترجمة). وهو بصدد ترجمة المجلد الثاني من هذا العمل الضخم.

لا يقدم لنا هذا الكتاب رؤية متعاطفة مع روح فلسفة شوبنهاور، وإنما يقدم لنا رؤية محايدة تهتم بتفاصيل فلسفته. وربما تكمن أهمية هذا الكتاب في الاهتمام بتلك التفاصيل التي قلما اهتمت بها الكتابات الأخرى، إذ يتناول تفاصيل فلسفة شوبنهاور من زوايا عديدة: فهو يسلط الضوء على فلسفته النظرية ممثلة في نظريته في المعرفة ومذهبه الميتافيزيقي. كما أنه يسلط الضوء على فلسفته العملية ممثلة في بعديها الجمالي والأخلاقي، ويركز على هذا البعد الأخير في ارتباطه بغايات ديانات كبرى مثل: المسيحية، والهندوسية، والبوذية بوجه خاص. غير أن أهم ما يميز الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب هو أنها تحاول- بخلاف العديد من الكتابات الأخرى- أن تقدم لنا فلسفة شوبنهاور، لا باعتبارها فلسفة منغلقة على ذاتها، وإنما باعتبارها فلسفة ينبغي فهمها في سياق الفلسفات السابقة واللاحقة عليها. ولذلك فإن هذا الكتاب وإن كان يكرس فصلًا افتتاحيا لشوبنهاور باعتباره «فيلسوفًا منشقًا»، أي خارجًا عن التقاليد الفلسفية السائدة؛ فإنه يكرس أغلب فصوله لتناول فلسفة شوبنهاور من حيث صلتها بالعديد من الفلسفات، وخاصة فلسفات أفلاطون وكانط وهيجل، ومن حيث تأثيرها على فلسفتي نيتشه وڤتجنشتين وغيرهما. ومن المألوف أن نجد كتابات تتناول تأثير شوبنهاور على نيتشه وتعقد مقارنات بينهما، ولكن ليس من المألوف أن نجد كتابات تتناول تأثير شوبنهاور على ڤتجنشتين الذي لا يزال كثير من الدارسين ينظرون إليه على أنه مجرد فيلسوف للغة لا شأن له بالميتافيزيقا كرؤية للعالم والوجود. ولهذا فإن هذا الكتاب قد يفتح أفقًا جديدًا لفهم فلاسفة عظام كانت فلسفة شوبنهاور تتناص مع فلسفاتهم في قضايا جزئية، ولكنها دالة مؤثرة.

المترجم

مكتبة الرافدين للكتب
الالكترونية
https://t.me/ahn1972