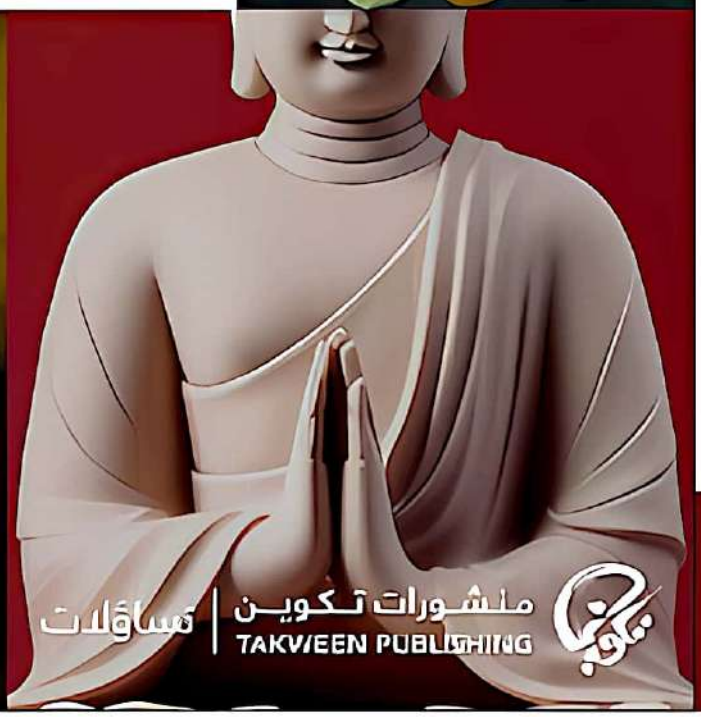
جاستن إي. اتش. سميث

Telegram:@mbooks90

الفيلسوف

تاريخٌ مِن ستَّة أنماط



ترجمة: د. إيمان معروف

منشورات تكوين | تساؤلات
TAKWEEN PUBLISHING

الكاتب: **جاستن إي. اتش. سميث**

عنوان الكتاب: **الفيلسوف: تاريخٌ مِن ستَّة أنماط**

ترجمة: د.**إيمان معروف**

العنوان باللغة الأصلية: The Philosopher: A History in Six Types

الكاتب: Justin E. H. Smith

تصميم الغلاف: يوسف العبدالله

تنضيد داخلي: سعيد البقاعي

ر.د.م.ك: 978-9921-808-25-4

الطبعة الأولى - يوليو/ تموز - 2024

1000 نسخة

جميع الحقوق محفوظة للناشر ©

Copyright© 2016 by Princeton University Press

منشورات تكوين
TAKWEEN PUBLISHING

الكويت - الشويخ الصناعية الجديدة

تلفون: 40 04 81 98 965 +

بغداد - شارع المتنبي، بناية الكاهجي

تلفون: 60 58 00 11 78 964 +

takween.publishing@gmail.com takweenkw

takween_publishing TakweenPH

www.takweenkw.com

نُشرَ هذا الكتاب تقديرًا لذكرى

بود كورغ (١٩٣٨ - ٢٠١٥)

«مَن تعتريه الحيرة والعجب يشعر أنه جاهل، (فعاشق الأسطورة فيلسوفٌ بمعنًى ما، لأنَّ الأساطير تقوم على العجائب)».

أرسطو، الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، الكتاب الأول.

«دعِ السمكةَ تفلسفُ معنى الجليد بعيدًا عن الأنهار في الشتاء».

جون كيتس، الرسائل (١٨١٩).

«... هذه الأبخرة القذرة، التي لوثت الهواء، فأثارت العواصفَ والأعاصير؛ تحدَّث عنها الفيلسوف بإسهاب».

جون إيفلين، Fumifugium؛ أو،

التخلص من إزعاج الهواء والدخان

في لندن (١٦٦١).

شكرٌ وتقدير

لا شكّ أن امتناني الأكبر هو لمحرِّري في مطبعة جامعة برينستون، روب تيمبيو، فهو أوّل من أوصى بمنحي هذا المشروع. إذ من خلال قناعته بقدرتي على أداء هذه المهمة، وهذه الطريقة الجديدة في التعامل مع الفلسفة، رأى بوضوح أكثر مني ميلًا كامنًا في قدراتي، وآمنَ بإمكانية تحقيقه عمليًا نتيجة استعداده الكلّي لتنمية هذا الميل. وحرصَ طوال مدة العمل على تقديم نصائح خبيرة ودقيقة حول الشكل الذي يجب أن يتّخذه الكتاب، وقدم اقتراحات بديهية تُظهر باستمرار أفكار عاشقٍ حقيقي للكتب أثناء العمل.

لقد تلقيت أيضًا إرشادات ومدخلات فكرية لا تقدر بثمن طوال عملية الكتابة من ستيفن مين، وكذلك من د. غراهام بورنيت، وجيمس ديلبورغو، وجوناردون غانيري، وآرون غاريت، وباتريك لي ميلر، وستيف نادلر، ودواليا نصّار، وآن ليز ري، وأدينا رويو، وليزا شابيرو، وجون ساتون، وأناند فيديا، وستيفان فان دام، وتشارلز ت. وولف. وكنت محظوظًا لأن لدي مسوّدات قديمة للمخطوطة، أو أجزاء منها، قرأها وعلّق عليها جيري دوركين وزولي فيلوتاس وسوزانا فورست. كما أعرب عن شكرٍ خاص لـ بول جوير على اكتشاف خطأ كبير في الوقائع بنسخة الغلاف الأصلي.

علاوة على ذلك، استفدتُ كثيرًا من فرصة تقديم أجزاء من هذا العمل في أماكن تمكنت فيها من تلقي تعليقات من شخصيات حاذقة مثل راي براسير وكارين تشيملا وتسويوشي ماتسودا وبول ياخنين، في بيروت وكامبريدج وكيوتو وباريس وسيدني والعديد من الأماكن الأخرى. لقد نسيتُ بالتأكيد أشخاصًا آخرين، الذين من المحتمل أن يجدوا إشاراتٍ خفية عند قراءة الصفحات التالية؛ آمل أن تكون التلميحات السّرية لتأثيرهم، اعترافًا بجهودهم.

المُقدّمة

Telegram:@mbooks90

يسعى هذا الكتاب، وهو مقال بالمعنى المونتيني [نسبةً إلى ميشيل دي مونتين، رائد المقالة الحديثة في أوروبا]، إلى الإجابة عن أهم الأسئلة الفلسفية: ما الفلسفة؟ لكنه يُجيب عن السؤال بطريقة غير عادية، وذلك من خلال الامتناع عن التصريح عمّا يجب أن تكون عليه الفلسفة، من الناحية المثالية، ومن خلال السؤال بدلًا من ذلك عن الفلسفة بحدّ ذاتها، وما الذي فعله الناس تحت راية الفلسفة في أوقات وأماكن مختلفة. فيما يلي نستعرض تاريخ المفاهيم الذاتية المختلفة للفلاسفة عبر العصور والسياقات التاريخية المختلفة. وسنسعى إلى الكشف عن «الأوصاف الوظيفية» المختلفة المرتبطة بالدور الاجتماعي للفيلسوف في أوقات وأماكن مختلفة.

من خلال دراسات الحالة التاريخية، ومداخلات السيرة الذاتية، والرحلات شبه الخيالية، سيكون هدفنا إثراء الفهم الحالي لماهية مشروع الفلسفة، أو ما يمكن أن يكون عليه، من خلال الكشف عن المفاهيم المفقودة أو المنسية أو المنقوصة للمشروع من ماضي الفلسفة المتميز ووضعها تحت عدسة النقد.

من السّهل أن يبدو هذا النهج ليس غير عادي وحسب بل مُضلّلًا أيضًا، إذ يُنظر إلى الفلسفة عمومًا على أنها تخصص بديهي يهتم بالتحليل المفاهيمي بدلًا من جمع حقائق معينة حول الممارسات السابقة. نتيجةً لهذا المفهوم واسع الانتشار، يصبح من الشائع عندما يشرع الفلاسفة في الإجابة عن السؤال المتعلّق بطبيعة تخصصهم، أن ينتهي بهم الأمرُ إلى تقديم إجابات تعكس قيمَ وانشغالات ثقافاتهم الفلسفية المحلية. هكذا يجيب جيل دولوز وفيليكس غوتاري عن السؤال، في كتابهما «ما الفلسفة؟»(1) (١٩٩١)، بالقول إنّها نشاط الابتكار المفاهيمي، وإنشاء مفاهيم جديدة، وبالتالي طرائق جديدة للنظر إلى العالم. لكنّ هذا مفهوم غير مألوفٍ للفلسفة برأي لودفيج فيتجنشتاين، على سبيل المثال، الذي اقترح أن الفلسفةَ تعني «أن تدلّ الذُّبابةَ إلى طريق الخروج من الزجاجة»(2)، أو، أنّها «معركةٌ ضدَ تسليط السّحر على ذكائنا من خلال اللُّغة»(3)، وسيكون أكثر غرابةً في نظرِ فيلسوف الطّبيعة في

القرن السابع عشر، الذي درس الظواهر الجوية من أجل استقراء القوانين الناظمة في العالم من حولنا، ولم يكن لديه اهتمام خاص في وضع مفاهيمَ جديدةٍ لاستقراء تلك القوانين. هكذا عندما يجادل دولوز وغوتاري بأنَّ الفلسفةَ هي فعلُ صياغةِ المفاهيم، فلا بدَّ أنهما يقصدان أنَّ هذا ما يرغبان في أن تكون عليه الفلسفة.

كانت الفلسفة، في الواقع، تعني أشياءَ كثيرة عبر السنوات الـ٢٥٠٠ الماضية، منذ أول استخدام لهذا المصطلح، وسنحاول هنا رصدَ تحولاتها.

سنصبُّ اهتمامنا بالقذر نفسه على استكشاف ما إذا كان نشاطُ الفلسفة متوافقًا مع المصطلح، أي ما إذا كانت الأنشطة التي مُورست صراحةً تحت راية الفلسفة هي فقط التي تعدُّ فلسفةً philosophia، أو ما إذا كانت هناك أيضًا ممارسات مماثلة في الثقافات التي تطورت مستقلّةً عن ثقافة اليونان القديمة، والتي يمكن أن يطلق عليها أيضًا اسم «فلسفة». سأجادل بأنها كذلك، بل ينبغي أن تكون كذلك، ولكن حتى لو قصرنا فهمنا للفلسفة على تلك التقاليد الثقافية التي تربطها علاقةٌ عبر التاريخ والنسب بالممارسات المتَّبعة في اليونان القديمة حيث منحت هذا الاسم أول مرة، فإننا لا نزال نكتشف مجموعة كبيرة ومتنوعة من المفاهيم المتباينة حول ماهية النشاط المعنِي.

دعونا، فيما يلي، نستخدم مصطلح «فلسفة Philosophia»، بحرف «P» كبير، عندما نرغب في تحديد صِلة النسب بين المؤلِّفين والحجج والنصوص عبر أنحاء العالم اليوناني والروماني والإسلامي والمسيحي الأوسع، ونستخدم مصطلح «فلسفة philosophy» للإشارة إلى الممارسات الثقافية، أينما حدثت، والتي تحمل بعض التقارب المعقول مع تلك الممارسات الثقافية التي تندرج تحت عنوان «Philosophia»، المشير بدورهِ إلى تقليد تاريخي معين، وبالتالي تعد اسمًا مناسبًا بالمعنى الدقيق للكلمة. [توخيًا للسهولة سنستخدم كلمة «فلسفة» دائمًا بمعنى الممارسات التقليدية لهذا العلم، ونكتب Philosophia عندما ترد بالمعنى الذي ذكره المؤلِّف] يُعرِّف عالم الاجتماع راندال كولينز، مؤلف دراسة شاملة وواسعة النطاق حول تطور مدارس الفلسفة عبر التاريخ وعلى نطاق عالمي، يعرِّف الفلاسفة

بأنهم الأشخاص الذين عالجوا، في أيّ مكان من العالم، «قضايا واقع العالم، والكلّيات، والعقليات الأخرى، والمعنى»(4). لا يجد كولينز أي صعوبة في انتقاء أمثلة واضحة عن المدارس الفلسفية في مناطق وقرون مختلفة، والقضايا التي يسردها ليست ذات أهمية خاصة أو مستدامة بالنسبة له بوصفهِ عالمَ اجتماع. مع ذلك، كان هناك العديد ممَّن عرَّفوا أنفسهم بأنهم فلاسفة ولم يهتموا بالقضايا الواردة في تلك القائمة، وانصبَّ اهتمامهم بدلًا من ذلك على قضايا أخرى مختلفة تمامًا (على سبيل المثال، تفسير «الغازات غير الصحية»). هناك أيضًا العديد من المفكرين الذين اهتموا بتلك القضايا لكنهم لم ينتموا إلى مدارس من النوع الذي يثير اهتمام كولينز، بل كانت لديهم اهتمامات صحيحة، لكنهم افتقروا إلى التأطير الاجتماعي الذي يمكّنهم من الظهور، اجتماعيًا، كفلاسفة.

في سياقٍ اجتماعي كهذا، عادة ما يبذل الفلاسفةُ جهدًا كبيرًا لتحديد الأنشطة أو المشاريع التي لا تعدُّ فلسفةً. قد يتعارض بعضُها كليًا مع بعضِها الآخر على الأقل. فبدايةً، ووفقًا للتمييز الكلاسيكي، فإنَّ الفلسفة ليست سفسطة. هذا التباين بدوره ينقسم إلى ميزتين إضافيتين تحدّدان ماهية النشاط الفلسفي. بادئ ذي بدء، تهتم الفلسفة بإيجاد الحقيقة، بغضِّ النظر عن ماهيتها، على عكس السفسطة التي تهتم، كما يقول المثل الشهير، بـ«جعل الحجَّة الأضعف أقوى». ثانيًا، يُمارس الفلسفة أشخاصٌ غير مهتمين بالمكاسب الدنيوية. إذ لا يقبل الفلاسفة المال مقابل حججهم الكاشفة للحقيقة، في حين ينخرط السفسطائيون في الجدل أساسًا من أجل المال. علاوة على ذلك، فإنَّ الفلسفة هي النشاط الذي يستخدم قوانينَ المنطق، أو قواعد الاستدلال الصحيح، لتقديم روايات حقيقية عن الواقع. وهنا تتناقض الفلسفة مع التقاليد التي نفكر فيها اليوم على أنها «دين» و«أسطورة»، إلى الحدّ الذي لا تميل فيه هذه التقاليد إلى اعتبار عدم القدرة على التعبير أو التناقض المنطقي نقاطَ ضعفٍ في محاولات تفسير الواقع. على العكس من ذلك، غالبًا ما يقال إن التناقض المنطقي، الذي يُعبر عنه في شكل «أسرار»، يؤدّي دورًا مهمًا في نجاح الأديان وديمومتها. على سبيل المثال، لا تضمحل المسيحيةُ بالرغم من عدم قدرتها على الإجابة عن سؤال كيف يمكن لثلاثة أقانيم أن يكونوا شخصًا واحدًا في الوقت نفسه،

بل بالأحرى بسبب استحالة الإجابة عن هذا السؤال. نادرًا ما تمكنت الفلسفة من الاعتماد على الغموض بهذا النحو، رغم استدعائها في كثير من الأحيان لدعم التقاليد الغامضة باستخدام أدوات بعيدةٍ إلى حدٍّ كبير عن هذه التقاليد.

استكمالًا للنقاش، يُنظر إلى الفلسفة، غالبًا، على أنّها النشاط الذي يهتمُّ بالحقائق المطلقة universal truths، التي تُكتشفُ من خلال التأمل المسبق (العقلاني البحت)، وليس بالحقائق الجزئية التي تُكتشفُ بالوسائل التجريبية. تكمنُ إحدى طرائق توضيح هذه النقطة في تمييز مفهوم قديم للتاريخ، حيث يشتمل هذا المجال الأخير على مجالين فرعيين، مدنيّ وطبيعي، وكلاهما يهتم بـ«الخصوصية الفردية res singulares» أو الأشياء المحددة. ويتناقض هذا المفهوم عن التاريخ أيضًا مع الشعر؛ حيث يميّز أرسطو في كتابه «فن الشعر» بين التاريخ والشعر على أساس أنَّ الأول يخبر فقط عن الواقع، في حين يهتم الثاني بكلِّ الاحتمالات، سواء أكانت تحدث فعليًا أم لا. يقول أرسطو إنَّ «وظيفة الشَّاعر ليست سرد ما حدث، بل ما يمكن أن يحدث، أي ما هو ممكن وفقًا لقانون الاحتمال أو الضَّرورة». بالنسبة لأرسطو، لا تهتم الفلسفة بالأشياء المحددة باعتبارها ذات أهمية جوهرية، وبالتالي يرى أن الشعر والفلسفة أكثر تشابهًا من تشابه أي منهما مع التاريخ. يوضح قائلًا: «الشاعر والمؤرخ لا يختلفان من حيث الكتابة بالنثر أو الشعر. يمكن وضع عمل هيرودوت في قالبٍ شعريّ، وسيظل على الرغم من ذلك نوعًا من التاريخ، سواء أكان موزونًا أم لا. الفرقُ الحقيقي هو أن أحدهما يروي ما حدث، والآخر يروي ما قد يحدث. لذلك، فإنَّ الشعر أرقى وأكثر فلسفية من التاريخ: لأنَّ الشعر يميل إلى التعبير عن الكليّ، والتاريخ يميل إلى التعبير عن الجزئي»(5).

امتداد الشعر، كذلك، أوسع من التاريخ، ولكن غالبًا ما يتناقض الشعر مع الفلسفة أيضًا، إلى الحدِّ الذي لا يرى فيه الشعراء حاجة للحديث عن الاحتمالات التي يمتد إليها فكرهم. بالتالي، فإنَّ الفلسفة تشبه الشعر وتختلف عن التاريخ، وفقًا لهذا التمييز القديم، إلى الحدِّ الذي تتجاوز فيه الراهن، في حين أنها تشبه التاريخ وتختلف عن الشعر إلى الحدِّ الذي لا يجب أن تنتهك ادعاءاتها أيّ قواعد استنتاج مناسبة. مع ذلك، وكما سنرى، فإنَّ هذا التقسيم للمساعي المختلفة الذي يعود إلى أرسطو، على الرغم

من شيوعه، ليس مقبولًا على الإطلاق عالميًا: فمن هيراقليطس إلى فرانسيس بيكون وغوتفريد فيلهلم لايبنتس والعديد من الآخرين، يُنظر إلى التركيز على الراهن، وعلى الجزئي في الواقع، على أنه عنصر أساسي في المشروع الفلسفي.

الآن، أين موقع «العلم» ضمن هذه التمييزات؟ يقترب مفهومنا لـ«العلم» عمومًا ممّا كان يُسمى سابقًا «التاريخ الطبيعي»: الجمع المنهجي للحقائق الجزئية من أجل اكتساب المزيد من المعرفة حول العالم الواقعي. ثمّة أيضًا «الفلسفة الطبيعية»، التي كانت تُفهم لفترة طويلة على أنها المشروع التأملي الذي يوازي مشروع التاريخ الطبيعي لجمع الحقائق الجزئية. يُنظر إلى العلم على أنه المسعى المشترك للتاريخ الطّبيعي والفلسفة الطبيعية، بيدَ أنه كان لفترة طويلة جزءًا لا يتجزأ من الفلسفة، وظروف وعواقب انفصالِهما هي من بين الأسئلة التي سنتناولها بشكلٍ متكرّر هنا.

إذن، الفلسفة ليست تاريخًا، ولا أسطورة، ولا شِعرًا، ولا غموضًا دينيًا، ولا جدلًا سفسطائيًا، ولم تعد علمًا. إنّها نشاط فكري يصطدم بهذه الأنشطة الفكرية الأخرى، وربما تتداخل معها، أو تساعدها، مع الحفاظ على تميزها التام عنها. أو هذا ما نعتقده غالبًا.

في الحقيقة، غالبًا ما يكون النشاط الفلسفي أكثر إرباكًا. باستخدام مجاز جيولوجي، نجد أن الفلسفة عمومًا توجد فقط في الخامات، وعملية استخراجها للحصول عليها بشكلها النقي عادة ما تكون مكلفة للغاية، وغالبًا ما تلحق الضّررَ بالعنصر المطلوب. انعكاسًا لطبيعتها الملتبسة، غالبًا ما استُخدم مصطلح «فلسفة» قديمًا في منحى سلبي وضيع، لوصف نشاط يقوم به أشخاص مرتبكون، يفشلون في فهم الطبائع الدقيقة لمشاريعهم. يتّضح هذا الأمر على وجه الخصوص عندما ننتقل من «فلسفة» إلى صيغة الفاعل من الاسم، إلى الشخص الذي يمارس الفلسفة أو يشارك فيها: الفيلسوف. من المثير للاهتمام أنه في حين أن مصطلح «الفلسفة» كان محتقرًا إلّا في بعض الأحيان، فإنّ أشكال هذا المصطلح تكون سلبية تقريبًا دائمًا. فمنذ ظهوره لأول مرة باللُّغة الإنكليزية في أواخر القرن السادس عشر، استخدم الفعل «فَلسفَ» دون استثناء تقريبًا لوصف نوعٍ متعجرفٍ أو متكلفٍ أو

زائف من التفكير، وغالبًا ما يتناقض مع الحب الحقيقي للحكمة. هكذا، على سبيل المثال، يكتب هنري مور في كتاب «ترياق ضد الإلحاد» (١٦٦٢): «ليس قصدي أن أفلسف طبيعة الأرواح، بل فقط أحاول إثبات وجودها»(6). يُشبه هذا التصريح إلى حدٍّ ما الملصق الذي يُوضع على الصدامات الأمامية للسيارات والذي يُشاهد أحيانًا في الولايات المتحدة والذي يُعلن: «أنا لست متدينًا، أنا فقط أحبُّ الربَّ!» أي أن المتحدث يدرك الدلالات السلبية المحيطة بنوع الشخص المرتبط بالنشاط الذي يشارك فيه، وبالتالي يصرُّ على أنَّه يمارس النشاط فقط، دون أن ينتمي إلى هذا النوع. يُستخدم فعل «فلسفَ» أيضًا في كثير من الأحيان لوصف نوع من الإنفاق العقلي الذي لا طائل منه وغير الفعال والذي لا يغير شيئًا في العالم؛ وهكذا فإنَّ مناشدة كيتس للأسماك للقيام بما يعلم أنها لا تستطيع فعله: «فلسفة» إبعاد الجليد عن الأنهار شتاءً(7). في العقود الأخيرة، تبنَّى الفلاسفة الأنكلو-أمريكيون عبارة «ممارسة الفلسفة». من الشَّائع الآنَ اعتبار الفلسفة نشاطًا محدَّدًا بوضوح، كشيء «يفعله» المرءُ بالطريقة نفسها التي يمارس بها التمارين البدنية. نرى أيضًا إسقاطًا رجعيًا لهذا المصطلح إلى الماضي البعيد، كترجمة للفعل اليوناني «*philosophein*». يبدو أن الحديث عن «فلسفة» أرسطو قديمٌ ومتدهورٌ إلى حدٍّ ما، في حين يبدو التفكير بما تعنيه «ممارسة الفلسفة» حديثًا ومحترمًا(8). من المثير للاهتمام أن الاختفاء الواضح للدلالات السلبية لصيغة الفاعل من «فلسفة»، «فيلسوف»، يبدو موازيًا للتحول في صيغة الفعل من «فلسفَ» إلى «ممارسة الفلسفة».

من الواضح أن التحول في كلٍّ من الفعل واسم الفاعل يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإضفاء الطابع المهني على الفلسفة، ومع تحوُّل الفلسفة من شيء يمكن للمرء أن ينخرط فيه -سواء بتعجرفٍ أو بتواضع أو بغشٍّ أو بصدق- كجزء من نمطِ الحياة، إلى شيء لا يمكن للمرء القيام به إلَّا بالاعتماد المناسب داخل إطار مؤسسي معين. في حين قد لا يرغب الفلاسفة المحترفون في العالم المتقدم اليوم بالاعتراف بأنَّهم عندما يتحدثون عن «ممارسة الفلسفة»، فإنَّهم يتحدَّثون عن نشاط مهني محدد مشابه لممارسة القانون أو القيام بجولات المستشفى كطبيب، فمن غير المحتمل أن يقرَّ الكثيرون منهم بأن الفلسفة شيء يمكن «ممارسته» في أديرة التبت أو مخيمات

الإسكيمو الشتوية. على الرغم من تجنب المصطلح، ربما يشتبه معظم الفلاسفة المحترفين اليومَ في أن ما يفعله الإسكيمو وهم يمضون ساعات الشتاء الطويلة المظلمة بالتفكير في طبيعة الزمن أو أصل العالم هو أقرب إلى «الفلسفة»، بالمعنى البسيط إلى حدٍّ ما للإنفاق الفكري غير الضَّروري أو الخيالي.

عبر كلا الجانبين من التحول الذي حددناه، من «فلسفة» مشكوك فيها إلى «ممارسة» احترافية للفلسفة، كان مصطلح «فلسفة» عمومًا خاليًا من الارتباطات السلبية، حيث يقف، كفكرة سامية إلى حدٍّ ما، فوق الجهود البائسة للفلاسفة الطُّموحين لإدراكها في أفكارهم واعمالهم الخاصة: بطريقة مشابهة إلى حدٍّ ما لموقف «الشعر» من كلٍّ من «الشاعر» و«القصيدة». العلاقة بين الفلسفة والفلاسفة الذين يعتبرون أنفسهم كذلك والذين يتطلَّعون إلى «ممارستها» مختلفة تمامًا عن علاقة الطب بالطبيب، على سبيل المثال، حيث تبدو العلاقة نوعًا من التمجيد المتبادل. فالطبُ فنٌ نبيلٌ بسبب عمل ممارسيه، والأطباء نُبلاء لأنَّ الطب في جوهره غايةٌ رفيعة. بالمقابل، يجب على من يدعون أنهم فلاسفة أن يكونوا مستعدِّين دائمًا للدفاع عن أنفسهم ضدَّ الاتهام بأنهم لا يرقون إلى مستوى غاية الفلسفة، وبالتالي فهُم فلاسفة بالاسم فقط. بعبارة أخرى، لا توجد فلسفة بالضرورة حيثما يوجد فلاسفة يصفونَ أنفسهم بأنهم كذلك. هكذا يكتب توماس هوبز عن الإغريق القدماء في كتاب «دي كوربوري» (١٦٥٥):

ولكن ما الأمر؟ ألم يكن هناك فلاسفة طبيعيون ولا مدنيون بين قدامى الإغريق؟ كان هناك رجال يطلق عليهم اسم شهود لوقيان؛ لوقيان الذي سخر منهم؛ شهودٌ من مدن مختلفة، غالبًا ما نفتِ الفلاسفة منها بموجب مراسيم عامة. لكن لا يترتب على ذلك إثباث وجود فلسفة(9).

واليومَ، على الرغم من أنك قد تتعرض لدعوى قضائية لأنك أخبرت شخصًا يحمل شهادةً مهنية في الفلسفة بأنه «ليس فيلسوفًا»(10)، -كما يذكرنا هوبز- فإنَّ مجرد وجود فلاسفة لا يكفي لضمان وجود الفلسفة.

لا يمكن توثيق التاريخ الحاضر وفق تسلسل زمني تقليدي، لأنَّ التسلسل الزمني

المباشر، من الماضي إلى الحاضر، ومنهما إلينا، يوحي بالضَّرورة باعتناقٍ حتمي لفكرة التقدم، في حين أن جزءًا من غايتنا هنا إظهار أنَّ حركة الفلسفة عبر التاريخ من مفهوم ذاتي إلى آخر لم تكُن في أحسن الأحوال سوى ضربًا من التعثر العشوائي، وفي أسوأ الأحوال تراجعًا عن فهمٍ سابق أكثر رحابة لمسعى الفلسفة. وعليه، يتعين تجنب منهج التأريخ الذي يفسر الفكر الماضي على أنه تمهيدي أو تحضيري لما سيظهر لاحقًا على أنه فلسفةٌ ناضجة. يُنتقد هذا النهج أحيانًا على أنه «الطريق الملكي إليّ» وهو ما يميز العديد من أهم الدراسات الاستقصائية العامة المؤثرة في تاريخ الفلسفة، ولا سيما كتاب برتراند راسل الشهير «تاريخ الفلسفة الغربية» (١٩٤٥) (11). خلال العقود القليلة الماضية، تعرَّضت فكرة التقدم في المسارات التاريخية لانتقادات شديدة من المؤرِّخين. حيث نُظرَ إلى السَّرديات التاريخية التي تفترض تقدُّمًا تدريجيًا عبرَ مراحل، من مرحلة بدائية أو أولية في عملية إلى مرحلة أكثر تقدُّمًا وإتقانًا، والتي تحدِّد قادة التغيير بأنَّهم عددٌ مختارٌ من العظماء، معظمهم من الرجال، على أنها منهجية «يمينية Whiggish» واستبدلت إلى حدٍّ كبير بسرديات تاريخية تركز على حدود الفاعلية البشرية الفردية والإحساس التكيفي بالتغيير داخل أيّ عمليةٍ بعينها. يشهدُ مفهوم التغيير في التاريخ تحوُّلًا جذريًا. فبدلًا من النظر إليه غائيًا، أي تطور حتمي نحو الأفضل، يُفهم الآن كتغيُّر منطقي ضمن سياق محدد وعقلانية محلية خاصة به. بالتالي، على سبيل المثال، فإنَّ الثورة الصناعية ليست نتاجًا لإبداع وعزم نخبةٍ من الرجال الأوروبيين الأذكياء، بل عملية تكيُّف تدريجية مع المتطلبات الاقتصادية الجديدة التي أوجدها أشخاص لم يتمكنوا أبدًا من رؤية الصورة الكاملة بأي حال.

كما شملت هذه العملية دمج تقنيات مبتكرة طُوِّرَ معظمها خارج نطاق المجال الأوروبي. ينسحبُ هذا التحول على التاريخ العسكري أيضًا، إذ لم يعد التركيز على القادة العسكريين الشُّجعان والبارعين، بل على تحليل المَزايا الجغرافية والديموغرافية التي تمنح طرفًا ما أفضليةً مؤقتة دون ضمان هيمنة دائمة أو صعود مستمر لجماعة بعينها على سِواها كما كان يُعتَقدُ سابقًا.

تجاوزت الدراسات الحديثة، في مجالي التكنولوجيا والعلوم، على نحوٍ ملحوظ،

النظرة التأريخية اليمينية الغائيّة. وعلى الرغم من إمكانية تقديم حججٍ مقنعة حول وجود تقدم حقيقي في هذين المجالين، وبالتالي كتابة تاريخهما على أنه تاريخ تقدُّم أو صعود، فإنّه لم يعد كذلك. إذ تزداد كفاءة الآلات وسرعتها باستمرار، وهو بالضبط ما يسعى إليه علماء التكنولوجيا. فكيف إذن لا يعكس تاريخ التكنولوجيا هذا التعاون الوثيق والسّعيد بين الإرادة البشرية والواقع؟ يمكننا وضع هذا السؤال المعقَّد جانبًا في الوقت الحالي من أجل الانتقال إلى سؤال ذي صلة أكثر ارتباطًا بموضوع اهتمامنا الحالي. يتّفق معظم الفلاسفة، سواءً أرادوا التمسك بفكرة التقدم الفلسفي أم لا، على أن التقدم الفلسفي لا يُشبه تمامًا التقدم التكنولوجي. لا تصبح الحجج الفلسفية «أسرع» أو «أقوى» بالطريقة التي تعمل بها الآلات. علاوةً على ذلك، يُعتقد غالبًا أن الفلسفة تنطوي على بعدٍ «أبديٍّ»، يجعل التقدم مستحيلًا إلى حدٍ ما. حيث يُنظر إلى ممثّلي التقليد السابقين على أنهم معاصرون لنا، يشاركوننا في «محادثة أبدية» تجمع الأحياء والأموات في نشاط واحد، نكون فيه جميعًا متساوين بغضّ النظر عن القرن الذي ولدنا فيه. يكاد لا يجرؤ أحدٌ على القول بأن أرسطو لم يكن يملك الموارد الكافية ليصبح متقدمًا في الفيزياء بقدر ما كان آينشتاين، في حين على النقيض من ذلك، نجد الكثيرين ممن هم مستعدون للمجادلة بأن مساهمات أرسطو في مجال فلسفة الأخلاق، على سبيل المثال، كانت متقدمة بقدر أي شخص جاء بعده.

على الرغم من أن تصور الفلسفة على أنها محادثة أبدية مع ممثليها السابقين قد يبدو، ظاهريًا، متعاليًا على التاريخ وحتى لا يتقيد بالزمن، فإنه لا يخلو من دعمه، مع ذلك، لمفهوم غائي أو قائم على التقدم لتاريخ الفلسفة. فعند اعتبار الأموات معاصرين لنا، وهم في وضعٍ يمنعهم من الدفاع عن آرائهم بأنفسهم أو المطالبة بتوضيح أو دقّة في عرضنا لوجهات نظرهم، يُفسّرُ الفلاسفةُ السابقون، حتمًا، من منظورنا الخاص. لكن كيف يُسمح بحدوث ذلك، في حين أن التّخصصات الأخرى ذات المكونات التاريخية، وعلى رأسها التاريخ نفسه، أصبحت في العقود الأخيرة شديدة الحساسية تُجاه الحاجة إلى تفكير منهجي صارم بشأن كتابة التاريخ؟ قد ترتبط الإجابة بانعدام بسيط للاهتمام بقضية المنهجية التاريخية كمسألة فلسفية.

أي في حين أن الفلاسفة، أو على الأقل غالبية الفلاسفة في العالم الناطق باللغة الإنكليزية، ربما مهتمون بالمشكلة الميتافيزيقية المتعلقة بكيفية معرفة الماضي، فإنّهم غير مهتمين كما يبدو بمسألة كيف يمكننا معرفة ماضي الفلسفة نفسِها، أو كيفية التأكد من صحة توصيفاتنا لأهداف وحجج فلاسفة الماضي. لا يبدي هؤلاء الفلاسفة اهتمامًا بالتفكير في كيفية تطبيق معايير الأدلة عند النظر إلى المصادر النصية، أو الشّهادات الثانوية، أو غيرها من المسائل اللُّغوية [فقه اللغة] ذات الصلة. إنّ الاهتمام بهذه الأسئلة يقتضي الاعتراف بأن الفلسفة لها مكون لُغوي [فقهي لـ اللُّغة]، وبالتالي لا يمكن أن تكون مجرد محادثة أبدية وغير مباشرة. هكذا، غالبًا ما ينتج عن الرفض العام لاعتبار هذا المجال مسعى لغويًا جزئيًا، التعامل مع الشخصيات التاريخية كونها رموزًا لمواقف يُنظر إليها على أنها مهمة اليوم، بغض النظر عمّا إذا كانت هذه المواقف تؤدي دورًا رئيسًا في مفهوم الفلاسفة السّابقين عن أنفسهم أو في المجتمع الذي ازدهروا فيه. نحن نروي قصصًا عن الماضي، ونطلق عليها اسم «التاريخ».

تشترك كلمتا «تاريخ» و«قصة» في الأصل الإتيمولوجي نفسه، بل هما الكلمة نفسها في العديد من اللغات. ويجادل البعض بقوة بأن سرد القصص هو أفضل ما يمكننا فعله في محاولاتنا لإعادة بناء الماضي. ففي النهاية، حتى لو كانت كلُّ الأشياء التي نرويها عن الماضي صحيحةً من الناحية الواقعية، فهي لا تزال مقبولةً بالنسبة إلينا، ويمكن تفضيلها على عدد لا نهائيّ من الحقائق الصحيحة بالقدر نفسه والتي لم تجد قبولًا. من المفارقات، إذن، أنه في حين يُصرُّ المؤرخ الويجي (نسبة إلى مدرسة ويج التاريخية التي تؤمن بالتقدم الحتمي)، الذي يخبرنا كيف أدى أ إلى ب ثم إلى ج ثم إلينا، على ولائه للحقيقة على الأرجح، فإنّه يروي القصص مثلنا جميعًا. إنّه يجعل التاريخ يبدو بطريقة معينة من خلال اختيار سلسلة من الحقائق التي تعدُّ مهمةً بما فيه الكفاية لتكون جزءًا من التاريخ.

مع ذلك، ربما ثمّة سبيل، حتى مع الاعتراف بهذه القضايا المعقدة، للقيام بذلك على نحوٍ أفضل، لتقديم سرد أكثر ملاءمة للماضي، ليس لأنه يستخرج المزيدَ من الحقائق الصحيحة عن الماضي، بل لأنه ينتقي ويربط تلك الحقائق من الماضي التي

تجعلنا، مجتمعةً، نؤمن بأننا نفهم الآن على نحوٍ أوضح ما كانت تدور حوله حقًّا بعضُ العمليات التاريخية. ولا يلزم أن يكون هذا الاعتقاد قاطعًا، ولا أن يدوم إلى الأبد. فالسرد المقنّع للماضي لا يشبه الاكتشاف العلمي.

تحتاج كلُّ قصةٍ إلى شخصيات، وفي تاريخ الفلسفة نلاحظ تكرار عددٍ من النماذج الأساسية للمفكرين، على مدى عصور وأماكن مختلفة، والذين صنفوا جميعًا «فلاسفةً» على الرغم من الاختلافات الكبيرة بينهم.

هناك، في البداية، شخصية «المتفحّص» (Curiosus)، ذلك النموذج العظيم المنسي للحياة الفلسفية. ولعلَّ الشاغل الرئيس لهذا الكتاب هو حلُّ لغز اختفائه. إنه الفيلسوف الذي يستفيضُ في الحديث عن العواصف والأعاصير، والاختلافات المغناطيسية، والتفاصيل الدقيقة لأجنحة البراغيث. غالبًا ما يكون المتفحّصُ متفحصةً (Curiosa): فالكثير من رواد الفلسفة التجريبية الحديثة المبكرة نساءً.

يعتقدُ كلٌّ من «المتفحّص» (Curiosi) و«المتفحّصة» (Curiosae) أنه لا يوجد ما يُخجل في معرفة «الأشياء الفردية» res singulares. يمكن لهذه الأشياء الفردية أيضًا أن تكشف عن نظام الطبيعة ككل، ومن وجهة نظرهم، فإنَّ اكتشاف هذا النظام هو مهمة الفيلسوف بامتياز. على الأرجح، يمكن العثور على البيان النموذجي لهذه المقاربة الفلسفية في دفاع أرسطو عن قيمة علم الأحياء البحرية ضد نقّادٍ لم يذكر أسماءهم: إذ يعلن أرسطو، نقلًا عن هيراقليطس الذي وجده زوارٌ بارزون مسترخيًا عاريًا على موقد، وهو ينظر إلى أحشاء بعض خيار البحر أو رأسيات الأرجل، قائلًا: «هنا أيضًا تسكنُ الآلهة». استُخدم هذا القول المأثور في دفاع أرسطو الصريح عن القيمة الفلسفية لدراسة علم الحيوان. يبدو أن المتفحّص، وهو شخصية مألوفة في القرن السابع عشر، قبل ظهور شخصية العالِم مباشرة، كان آخر الفلاسفة الذين رأوا «الآلهة»، إذا جاز التعبير، في أشياء معينة من الطبيعة.

ثانيًا، هناك «الحكيم» Sage. إنّه على الأرجح أقدم دور اجتماعي للفيلسوف، ويسبق بآلاف السنين الظهور الأول لكلمة «فيلسوفوس» (philosophos) باليونانية. يجب فهم المصطلح هنا بمعنى واسع، ليشمل أي شخصية اجتماعية

محترمة تُقدَّم كوسيط بين العوالم الداخلية والسامية، ويُعتقد أنها تستطيعُ التَّحدث باسم الآلهة أو تفسير ما يجري خارج نطاق التجربة البشرية. ويشمل ذلك، على سبيل المثال، المعلِّقين البراهمة على النصوص المقدسة في الهند، الذين قدَّموا لنا الأساس النصي للفلسفة الهندية الكلاسيكية. يتماشى هذا الدور الاجتماعي، أيضًا، بلا شك مع دور الشامان والشخصيات المماثلة في الثقافات غير النصية، حتى لو بدأ الأمر يتبدَّى لنا كما لو أنه مسعى فلسفي أو شبه فلسفي، فقط في تلك المرحلة من التاريخ، حيث مُنحَ دور الوسيط للكهنة في نصوصٍ تظهر اهتمامًا بالأفكار الواضحة والاستنتاج الصحيح. إنه دورٌ يشغله الرجال والنساء على حدٍّ سواء، حتى لو حُرمتْ النساء في هذا الدور غالبًا من الاعتراف المؤسسي أو الاجتماعي الواسع. من اللَّافت للنظر أن المصطلح الفرنسي لـ«القابلة»، وهي وظيفة يُعتقد منذ فترة طويلة أنها تتضمن الحكمة المتعلِّقة بجسم الإنسان ومكانته في الطبيعة، هو «sage-femme»: «امرأة حكيمة» أو «الحكيمة».

ثالثًا، هناك نموذج الناقد المزعج Gadfly، حيث لا يفهم هذا النمط من الفلاسفة دوره الاجتماعي كوسيط بين الاجتماعي والإلهي، ولا كنُكرانٍ للجانب الاجتماعي، بل بالأحرى يراه تصحيحًا، قدر الإمكان، للآراء والتفسيرات الخاطئة قصيرة النظر لأعضاء مجتمعهِ. يُعدُّ سقراط حالةً خاصة من «الناقد المزعج»، لأنه لا يملك برنامجًا إيجابيًا يحلُّ محلَّ المعتقدات والخطط الخاطئة المختلفة لمعاصريه، على عكس مختلف النقَّاد الاجتماعيين أو الفلاسفة الملتزمين (philosophes engagés) الذين يسيرون على هذا النهج الجليل، والحيوي، حتى الآن.

رابعًا، ثمَّة الزاهد «Ascetic»، الذي يظهر في ما يسميه كارل ياسبرس على نحوٍ مفيد «العصر المحوري»(12)، العصر الذي تظهر فيه البوذية والمسيحية على المسرح العالمي، وكلتاهما تضع نفسها على أنها رفض صريح لسلطة الكهنة في معابدها المزخرفة. يقدِّم الكلبيُّون (السَّاخرون) Cynics والجاينيُّون (المعروفون لدى الإغريق باسم «gymnosophists» أو «السفسطائيين العُراة») والمسيحيون الأوائل وغيرهم من الزَّاهدين في الدُّنيا نموذجًا لمفهوم الفلسفة كأولوية مُطلقة تتماشى مع طريقة عيش المرء بشكلٍ متنوع وفقًا للطَّبيعة، أو القانون الإلهي، أو

لشيء يتجاوز السلطة الوهمية للمجتمع أو الدولة أو المعبد. يظلُّ الزَّاهد شخصيةً مألوفة في الفلسفة طوال العصور الوسطى، على الرغم من أنه الآن محصور في الغالب داخل جدران الدير، ولا يزال لديه أصداء متأخرة في الحداثة العَلمانية في شخصيات مثل فريدريك نيتشه. يُنظر إلى نيتشه عمومًا على أنه فردٌ غريب الأطوار، ولكن ربَّما يرجع هذا لحقيقة أنه بحلول أواخر القرن التاسع عشر لم يعد ثمَّة دور اجتماعي واضح يؤديه. لقد عفا الزمن على الزُّهد كأسلوبٍ فلسفي.

خامسًا، الماندرين «Mandarin». إنَّه مصطلحٌ تحقيري، رغم كونه عكسَ «رجل البلاط Courtier» (كما سيأتي)، فهو يصف فئة كاملة من الناس بدلًا من أفراد استثنائيين قد يبرزون من تلك الفئة. يأتي المصطلح من نظام الامتحانات الذي أنتج طبقة النخبة من البيروقراطيين في الصين الإمبراطورية، ويمكن توسيعه بسهولة ليشمل النظام الفرنسي الحديث الذي ينتج العاديين، وأيضًا مع امتداد أكثر قليلًا إلى نظام تعليم النخبة في المجال الأنكلو-أمريكي الذي تخرجتْ منه الغالبية العظمى من المهن الناجحة في الفلسفة. يمتلك «الماندرين» رغبةً راسخة في الحفاظ على ما أسماه توماس كون «العِلم الطبيعي»، وهم عادةً حراس غيورون على حدود التخصصات الأكاديمية، أينما وجدت هذه الحدود في عصر نشاطهم المهني. ومثلما هو الحال مع «رجل البلاط»، غالبًا ما يكون لدى الماندرين رُعاةٌ أثرياء (من الشركات الآن بدلًا من الملوك)، يبقون على مقربةٍ من مراكز السلطة (تميل أفضل كليات الفلسفة اليوم إلى أن تكون على مسافة قريبة بالسيارة أو القطار من أكبر التجمعات الحَضرية لرأس المال في العالم). لكن، على عكس رجال البلاط، هم قادرون على متابعة حيواتهم المهنية بشكل أو بآخر كما لو أن المال ليسَ مشكلةً، وهم في الواقع أسرع من يدين رجال البلاط بسبب سلوكهم غير اللَّائق. مصير الماندرين هو الأكثر غموضًا في مشهد ما بعد الجامعي الذي ربما نخوضُ فيه الآن.

الدور الاجتماعي السادس والأخير للفيلسوف، والذي لطالما أثار استهجانًا ملحوظًا على الرغم من شهرته، هو دور «رجل البلاط» (Courtier). أظهرَ كتابٌ شعبي حديث سبينوزا باعتباره الزاهد النبيل ضد لايبنتس عديم الضمير، الذي يُقدِّم على أن مستعد لبيع خدماته الفلسفية لأي ملك أوروبي يعرض عليه سعرًا أعلى(13).

يُفترض أن نستنبط من هذه المقارنة السردية بين دوريهما الاجتماعيين، أن سبينوزا كان الفيلسوف الأفضل. والواقع أننا نتصرف كما لو كنا نعتقد أن المرء لا يمكن أن يكون طَموحًا وحكيمًا في آنٍ واحد، وأن يكون مجتهدًا دنيويًا ومفكرًا عميقًا في الوقت ذاته. مع رجل البلاط، أيضًا، لأول مرة في قائمتنا، يظهر المال على نحوٍ صريحٍ (على الرغم من أنه كان موجودًا بلا شكٍّ في بعض معابد الحكماء الكهنة أيضًا). التجسيد الأكثر حداثة لرجل البلاط هو «المبتَذَل»، أو، بعبارة أكثر تلطيفًا إلى حدٍّ ما، «المفكر العام»، الذي هو على عكس «النَّاقد المزعج» موجودٌ في المجتمع، ليس من أجل تغييره، وإنما من أجل النهوض بنفسهِ ومجده. (استخدام ضمير المذكر هنا مقصود ودقيق إلى حدٍّ كبير). بيدَ أنَّ ثمة مشكلة في تحديد مَن ينطبق عليه هذا الوصف ومن لا ينطبق؛ فجميع الفلاسفة يحتاجون إلى الدعم، وقلة منهم يمتلكون القدرة على الانسحاب إلى الزهد الخالص. يبدو أن من صُنِّفوا «رجالَ بلاطٍ» هم أولئك الذين يرونَ الثروة والمجد الدنيويين غايةً في حدِّ ذاتهما، بدلًا من اعتبارهما، على أقصى تقديرٍ، منتجًا ثانويًا لحبهم الخالص للحكمة. أو على الأقل، هم أولئك الذين يفشلون فشلًا ذريعًا في إخفاء حقيقة أنهم يسعون وراء الثروة والمجد. لكن ما إذا كانت هذه الرغبات تتعارض كليًا مع التفكير العميق فهو سؤال مهم. يقدم لايبنتس، على ما يبدو، مثالًا يدحضُ المزاعم القائلة بعدم التوافق بين الطموح الفلسفي والسعي وراء المكانة الدنيوية. مع ذلك، يبقى سؤالٌ مهم للغاية يستدعي التأمل، بل هو سؤال يمكن أن يكشف لنا الكثير عن طبيعة المشروع الفلسفي، ويتمثَّل هذا السؤال في استمرار فاعلية مصطلح «رجل البلاط» كأداة جدلية «ضدَّ الرجل» للنيل من نزاهة الفيلسوف.

على عكس قائمة كانط للفئات الأساسية للفهم، فإنَّ هذه القائمة ليست مُستنفدة، ولم نتوصل إليها من خلال استنتاج صارم. بل يمكن تعديلها وتنقيحها إلى ما لا نهاية. فعلى سبيل المثال، يمكن للمرء أيضًا أن يضيف نموذج «الدَّجَّال»، وهو خبير المساعدة الذاتية الذي يعدُ بشرح كلِّ ما تحتاج إلى معرفته. لكن ما سنكتشفه هو أن نماذجنا الستة، والنماذج الهجينة المختلفة فيما بينها، تمنحنا ما يكفي لفهم مُجمل الدور والتأثير الاجتماعيين لأيِّ شخصٍ سُمِّيَ «فيلسوفًا» على مدى آلاف السنين

القليلة الماضية.

سيتبع هذه المقدمة ستة فصول، وسيظهر في كلِّ فصلٍ نموذج واحد على الأقل من النماذج الستة التي أدرجناها هنا، سيتحدَّث بصوته الخاص. يتناول كلُّ فصل، بدرجة أكبر أو أقل، بعض المشكلات الفلسفية التي تهم ممثلًا لنموذج معين من تلك النماذج. لكن لن يقتصر كلُّ فصل على ذلك فحسب، بل سيسعى كلُّ فصل أيضًا إلى توضيح حالةِ تَعارُض معينةٍ استعان بها الفلاسفة الذين يسعون إلى تحديد ما هو فلسفة وما ليس كذلك. لن يكون موقف النموذج الفلسفي المميز بما يتعلق بحالة التَعارُض التي نتناولها في أيِّ فصل بعينه واضحةً تمامًا، دائمًا، وحيثما يكون هذا هو الحال، يُدعى القارئ إلى إجراء الارتباطات الضِّمنية بنفسه.

في الفصل الأول، سوف نتفحَّص بالتفصيل الفكرة القائلة بأنَّ الفلسفة هي بالأساس مسعى فكري يُعنى بالحقائق المطلقة universal truths بدلًا من الوقائع الجُزئية.

كما سنستعرض أدلَّة جوهرية مُفادها أن هذا التصوُّر للفلسفة يحجب عن الأنظار مساحةً واسعة ممَّا كان يمارسه النَّاس تحت راية الفلسفة على مدى آلاف السنين المنصرمة. سوف تتكرَّر الحُجة التي يقدِّمها الفصل الأول لصالح الأهمية الفلسفية للأشياء المفردة، مرارًا وتكرارًا على امتداد الكتاب، ويمكن اعتبارها فكرة مهيمنة حتى حينما ننتقل إلى التركيز على معارضات أخرى. في الفصل الثاني، سنتفحَّص مزاعم أن «الفلسفة» هي في حكم الاسم الخاص الذي يقتصر على تقليد محدد موروث عن العصور اليونانية القديمة. كما سنقوم بمقارنة هذا التصوُّر مع آراء مضادَّة، ترى، على نحو متنوع، أن الفلسفة ممارسة عالمية يقوم بها الاختصاصيون في ثقافات متباينة على امتداد المعمورة، أو حتى أنها نسق مَعرفي وثيق الصلة بالبناء الثقافي، وبالتالي فهي نشاط مشترك بين كافة البشر بصفتهم كيانات مرتبطة بالثقافة. في الفصل الثالث، سنتناول قضايا تتعلق بالأصناف الأدبية: تحديد الفارق بين الكتابة الشخصية بضمير المتكلم والكتابة الموضوعية الشبيهة بالرسالة بضمير الغائب على وجه الخصوص، وكذلك التمييز بين الأدب والشعر من ناحية، وكتابة

الفلسفة كنوع أدبي من ناحية أخرى. سنتفحّص الطرائق التي وُظفت من خلالها هذه المتمايزات لتقييد الفلسفة وعزلها عن المساعي المجاورة لها، كما سنشكك في مشروعية هذا التقييد. في الفصل الرابع، سنتناول مسألة الفلسفة كنشاطٍ تجسيدي، ونتأمّل الأهمية المحتملة لحقيقة أن تاريخ الفلسفة الغربية يفتقر، عمومًا، إلى تعليمات واضحة حول كيفية التعامل مع أجسادنا بينما تشرع عقولنا في استكشاف الكلّي والخلود. نقطة الاختلاف هذه بين قسم كبير من الفلسفة الغربية ومدرسة فلسفية شرقية مألوفة واحدة على الأقل -مألوفة للغرب، على وجه التحديد- ستقودنا بعد ذلك إلى مناقشة أوسع حول الطبيعة الإشكالية لتصنيف التقاليد الفلسفية بالإشارة إلى هذه النقاط الأساسية المألوفة من البوصلة. في الفصل الخامس، سنتناول التمييز بين الفلسفة «التّحليلية» والفلسفة «القارّية»، بالإضافة إلى النّزَعات المحلية ذات الصلة، بهدف تمييز الانقسامات الأكثر جوهرية بين مناهج الفلسفة التي قد تخفيها تلك التصنيفات عن أنظارنا.

سنعود مرة أخرى إلى الدروس المستفادة من كِلا الفصلين الأول والثاني: أهمية اهتمام الفلسفة بالأشياء المفردة، ومن بينها، المعتقدات الفردية للأشخاص الذين ينتمونَ إلى ثقافات فكرية تختلف عن ثقافتنا نحن. في الفصل السّادس والأخير، سنتناول المسألَة الشائكة المتعلقة بالعلاقة بين الفلسفة والمال: هل هذان المجالان متعارضان، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما المخاطر التي نتعرض لها عندما نسمح للاثنين بتوحيد قواهما.

١

أشياءُ مفردة وحقائق خالدةٌ عن المتفحِّص

عُثر على حالةٍ من أقدم حالات ظهور صيغة الفاعل «الفيلسوف» في مقطعٍ لهرقليطس، إذ يبدو من الواضح أنه يسخر من مدرسة فيثاغورس بهذا المصطلح. في المقطع ٣٥، يكتب الفيلسوف اليوناني أنَّ «الرجال الذين هم فلاسفة يجب أن يكونوا باحثين في أشياء كثيرة بالفعل»(14). يعبّر المؤلف، الذي نعتقد الآن أنه أحد مؤسسي تقليد الفلسفة، عن حالة عدم اليقين والارتباك وهو يحاول فهم مَن هم الفلاسفة على وجه التحديد. سيزداد ارتباكنا عندما نعلم أن المصطلح المترجم هنا على أنه «باحثون» هو في الأصل «historas»، الذي يمكن ترجمته أيضًا إلى «مؤرِّخين»، بمعنى أنهم أشخاص مهتمون بالأشياء المفردة، وبسرد «القصص»، أو تقديم روايات تتناول الواقع الفعلي، وليس الممكن، وبالتالي فهي تتعارض مع كلٍّ من الشِّعر والفلسفة وفقًا لفهم أرسطو لاحقًا.

بمعزلٍ عن تعريف أرسطو اللّاحق للتاريخ، والذي يُقارن بينه وبين الشعر كما نُوقش سابقًا في المقدمة، يكتب هيراقليطس عبارته قبل ذلك بكثير. لعلَّ تردد هيراقليطس بشأن نطاق مصطلح «فيلسوف» إنّما يعود ببساطة إلى عدم دقّة مصطلح حديث العهد لم تتبلور أنماط استخداماته بعد، وهو أمر غير مُفاجئ. لكن، في الواقع، فإنَّ شيئًا يشبه جدًا وصفَ «فيلسوف» بـ«مؤرخ» إذ يُفهم المؤرخ على أنه الشخص الذي يستفسر عن أشياء كثيرة، أو الشخص الذي لديه شغف بالوقائع الفردية حول الطبيعة أو المجتمع، يستمر حتى بعد الحقبة القديمة ويمتد حتى العصر الذهبي للفلسفة اليونانية. على سبيل المثال، فإنَّ معظمنا يعلم بالاتهامات الموجهة ضد سقراط من قبل أقرانه في محكمة أثينا، بأنه سعى إلى جعل الحُجة الأضعف أقوى، وأنه أفسد شباب المدينة وأنكر آلهتها. لكن ثمة اتّهام آخر، ملازم لإنكار الآلهة، وغالبًا ما تجاوزناه دون تعليق؛ قد يكون الأهم على الإطلاق - وهو أن سقراط لديه اهتمام مفرط بالأسباب الفيزيائية للظواهر التي تحدث في السماء العليا

وفي الأرض تحتها. بعبارة أخرى، فإنّ الفيلسوف العظيم متهم بأنه ما سيُطلق عليه لاحقًا لقب «مؤرخ طبيعي». إنه شديد الفضول بشأن التفاصيل الدقيقة ويعتقدُ بأننا من خلال التحقيق فيها يمكننا فهم كيفية عمل الطبيعة. في هذا الصدد، سوف يسخر أريستوفانيس من شخصية سقراط الذي يعتقد، على سبيل المثال، أن عمل السحب الرعدية في السماء لا يختلف عن انتفاخ بطون البشر(15).

يخطئ متّهِمو سقراط بحقه بالتأكيد: فهو ليس باحثًا فضوليًا في الطبيعة أكثر مما هو سفسطائي، ولا يبدو أنه يبالي كثيرًا بما يحدث في السماء أو تحت الأرض. مع ذلك، في حين أننا جميعًا على دراية بدفاعات سقراط ضد تهمِ السفسطة، فإنّ تهمة دعم البحث في علوم الطبيعة تمر مرور الكرام دون أن ننتبه إليها، ذلك لأننا لم نعد نفهم حتى سبب أن هذا الاتهام عُدَّ مسيئًا بأي حالٍ من الأحوال. لكن السجل التاريخي لا يمكن أن يكون أكثر وضوحًا: بعد مُضي زمنٍ على بداية العصر الحديث، كان الأشخاص الذين أطلق عليهم لقب «الفلاسفة» يُتهمون عادةً بجريمة التمحيص في كيفية عمل السماء والأرض، وغالبًا أقل ممّا اتهموا بجعل الحُجة الأضعف أقوى. خاصة عندما استُخدمَ مصطلح «الفيلسوف» بشكل ازدرائي (يمكننا القول بثقة إنّ غالبية أحداثه على مرّ التاريخ كانت ازدرائية باعتدالٍ على أقل تقدير)، كان من المفهوم أنه يشير إلى نشاط «الفضول الطبيعي»، شخص لديه فضول حول أعمال معينة من الطبيعة، حول تشكيل الغيوم والجليد والإرادة. لا سيما عندما استُخدم مصطلح «فيلسوف» على نحو تحقيري (ويمكننا الجزم بأن معظم استعمالاته عبر التاريخ كانت على الأقل تحقيرية إلى حدٍّ ما)، كان مفهوم «المتفحّص الطبيعي curiosus naturae» يشير إلى الفرد الذي يراوده الفضول حول آلية الطبيعة الدقيقة، مثل تشكُّل السُحب والبلّورات الجليدية ومشاهدة الأشباح. على سبيل المثال، نجد وصف لوران لانغ عام ١٧٣٥ لاهتمام المتفحّصين ممارسي «الفلسفة الطبيعية» بدراسة بقايا الماموث في سَيبيريا دليلًا على هذا المعنى.

يقولون إنّ [الماموث] لديه قرن عظيم في مقدمة رأسه كان يستخدمه لدفع التربة أمامه وشق طريقه، وإنّ العظام التي ورد ذكرها للتو ما هي إلّا هذا القرن نفسه، الذي يتشارك في العديد من الخصائص التشريحية مع أنياب الفيلة المكتشفة في سَيبيريا.

ويؤكّد بعضُ الممارسين الفضوليين للفلسفة الطبيعية [Des curieux dans la Philosophie naturelle] أنّ هذا الماموث هو العملاق البهيموث المذكور في الإصحاح الأربعين من سِفر أيوب، حيث يتوافق وصف فكّيه اللّذين يبدوان مثل النحاس الاصطناعي وصلابته التي تضاهي صلابة الحجَر(16).

استنادًا إلى اتفاقية راسخة، يستخدم لانغ مصطلح «الفلسفة الطبيعية» على نحو فيه سخرية خفيفة. فهو يرى أنّ التركيز على تكهنات تتعلق بالتفسير الكتابي بخصوص بقايا الماموث يعدُّ انحرافًا عن المهمة الرئيسة المتمثّلة في وصف هذه الآثار الأحفورية بدقة. مع ذلك، يفترض لانغ ضمنيًا أن دراسة عظام الماموث تندرجُ ضمن اهتمامات فلاسفة الطبيعة المعتادة وأن فضيلة الفضول العلمي هي الدّافع الذي يحثُّهم على القيام بهذا العمل. في المقابل، يحمل مصطلح «فيلسوف» اليوم دلالة سلبية أكثر شيوعًا ترتبط بالخطابات الفلسفية المجرّدة التي لا تمتُّ للواقع بصلة والتي تفتقِر إلى أساس مادي ملموس. كما يشمل هذا المعنى الحديث للكلمة القدرة على الحديث بإسهابٍ عن تجريدات لا معنى لها، وابتداع مصطلحات يصعب على أي شخص فهمها، بمن فيهم مبتكرها. إنّ هذا المعنى السلبي لا يرتبط بالفضول المفرط الذي كان يميز فلاسفة الطبيعة الأوائل. بل يرتبط سبب هذا التحول الدلالي ارتباطًا وثيقًا بنشوء العلم الحديث ومنهجه التّجريبي الصّارم.

يبدو أن الفلسفة نجحت في وقت مبكر نسبيًا في النّأي بنفسها عمليًا عن السّفسطة (مع تجاوز حقيقة أن الفلاسفة المحترفين يستمرون في قبول التعويض المادي، وهذا نقاش منفصل). كما أن علاقة الفلسفة بالمؤسسات الدينية كانت غير مستقرة عمومًا، مما يجعل الخلط بينهما أمرًا مستبعدًا على المدى الطويل. لكن القصة تختلف بالنسبة للعلاقة بين أصل الفلسفة وما سيُطلق عليه لاحقًا «العلم». في كثير من النواحي يستمر الجهدُ لفهم التداخل بين هذين المسعيين البشريين في تحديد ماهية الفلسفة. يجدر بنا القول، على سبيل المبادرة، بأنّ الفلسفة، أو على الأقل التقليد الذي ينحدر من مفهوم «فلسفة Philosophia» اليوناني، يكمن في التوتر القائم بين نزعة سقراط الانفصالية عن العالم سعيًا وراء المعرفة اليقينية للمفاهيم الثابتة والمطلقة، من ناحية، واستقصاء الباحث الفضولي لما يدور في

عَلياء السَماوات والأرض في الأسفل، من ناحية أخرى. إذا أهملنا هذا الجانب الأخير، أو إذا تجاوزنا بسُرعة كبيرةٍ هذا الجزء من الاتهام الموجه إلى سقراط (بغضِّ النظر عن صحة الاتهام من عدمه)، فإنَّنا نسيء فهم الكثير ممَّا كانت عليه الفلسفة طوال الوقت. بالتالي، سنفشل في فهم ماهية الفلسفة.

يمثِّل انفصال الفلسفة التدريجي عن مؤسسات العِلم، والذي سبق أن أشرنا إليه، أحد أهم التطورات التي شهدها المجال الفلسفي منذ القرن الثامن عشر. نتيجةً لذلك، فقدت الفلسفة مفهومها الذاتي ليس فقط كمهتمة بالعلم أو «مؤيدة للعلم»، بل أيضًا كمجال يشمل العلم ضمن نطاقه. يقدم فريدريك نيتشه ملاحظة مثيرة للفضول مفادها أن العلم يظهر أولًا عندما يصبح الناس غير قادرين على «التفكير مليًا في الآلهة» (Wissenschaft... entsteht wenn die Götter nicht gut gedacht werden). معناه هنا غامضٌ إلى حدٍّ ما، لكن أحد التفسيرات المعقولة هو أن نيتشه يفهم «العلم» بالمعنى الذي بدأ به فهم هذا المصطلح خلال حياته، كمسألة عملية ترتكز على الحقائق مستقلةً عن الفلسفة(17). بناءً على هذا التفسير، ينشأ العلم عندما يُنظر إلى الأسئلة الفلسفية العميقة حول الأسباب الأولى أو المبادئ الأساسية للطَّبيعة على أنها غير ذات صِلة بموضوع قياس وتصنيف وتسخير قوى الأشياء في العالم الطبيعي.

ضمن الجدل الدائر حول مستقبل الفلسفة، فإنَّ إعادة التأكيد على وحدة العلم والفلسفة؛ مسألةٌ تستحق عناية خاصة. لا شك أن تعزيز هذا الاتحاد يُمثل أحد أكثر السبل نجاعةً لضمان استمرار ازدهار الفلسفة داخل المؤسَّسات الأكاديمية وفي الثقافة العامَّة على نطاقٍ أوسع. شهدنا مؤخَّرًا بعض التَّوجهات الواعدة في هذا المسار، لا سيما حركة «الفلسفة التجريبية»(18). مع ذلك، فإنَّ جهل معظم دُعاة هذه الحركة الجديدة تمامًا بالفلاسفة التجريبيين السَّابقين، أو عدم تقديرهم لإسهاماتهم، يُعدُّ مؤشرًا على الطابع المحدود للتحول الذي تسعى هذه الحركة إلى إحداثه. فقد سبق وجود فلاسفة يصفون أنفسهم بالفلاسفة التجريبيين قبل عدة قرون، وكان لديهم مفهوم متكامل للمنهج الفلسفي يتجاوز في عمقه واتساقه مفهوم

العديد من فلاسفة عصرنا الراهن. إنّ إعادة توطيد العِلاقة بين الفلسفة والعلوم، على نحوٍ أكثر اكتمالًا وأقرب إلى روح الفلسفة التجريبية في مطلع العصر الحديث، لن تقتصر على مجرّد استنساخ مناهجَ فرع بعينه من العلوم التجريبية -على غِرار تركيز الفلسفة التجريبية الحديثة على علم النفس- كما لن تنصّبَ نفسها، كما فعلت الفلسفة التّحليلية في كثير من الأحيان، في موقع المُوضِّح أو المحلِّل لمنطق ومنهجية العلماء في بناء ادعاءاتهم المعرفية القيِّمة. بل، على العكس من ذلك، ستنظر إلى عملية بناء ادّعاءات جوهرية حول العالم على أنها مسألة فلسفية أصيلة وكاملة بذاتها.

يتبادر إلى الأذهان أن هذا النهج كان سِمة مميزة لمعظم الفلاسفة الأوروبيين حتى منتصف القرن الثامن عشر على الأقل. من المثير للاهتمام أنّ آثارًا لهذا النهج ظلّت قائمة في علوم الحياة حتى خلال القرن العشرين. هكذا، على سبيل المثال، نجد دارسي وينتورث طومسون، في كتابه الضخم «عن النمو والشكل» (١٩١٧)، ينتقد قِصَر نظر إيمانويل كانط الذي افترض استحالة تفسير نمو وتطور الكائنات الحية من خلال مقادير كمية. مع ذلك، فإنّ هذا العمل، الذي يمثل عزضًا لإمكانية ذلك على وجه التحديد، هو أيضًا استمرارٌ دقيقٌ وصريحٌ لتقليد التفكير الفلسفي، بدءًا من أرسطو وصولًا إلى كانط، حول حدود الميكانيكية وقيمة التفسيرات الغائية. فعلى غرار مصطلحي «السُدى واللُّحمَة» اللّذين يضيف أحدهما إلى الآخر ويكمله، يعلّق المؤلف قائلًا: «إنّ الآلية والغائية متشابكتان معًا، ولا ينبغي لنا أن نتمسك بإحداهما ونزدري الأخرى، فاتحادهما متأصّل في طبيعة الكلّيّة نفسها». علاوة على ذلك، يرى طومسون أن الفلسفة هي التي «تأمرنا بأن نصغي ونتبع دروسَ كلٍّ من التأويل الميكانيكي والغائي»(19). يُعدُّ عمله استجابةً وتتويجًا للتقليد الفلسفي العَريق، كما أنه في الوقت نفسهِ عمل علمي رصين. في الواقع، يثيرُ الدهشة المستوى الذي كان عليه اهتمام علماء الأحياء الذين كتبوا قبل قرن مضى عن قضايا مثل جدوى الغائية الأرسطية في تفسير آليات الانتقاء الطبيعي الدّاروِيني. استمرّ علماء الأحياء في التفكير حول موضوع دراساتهم بالاستناد إلى مؤلفين ونصوص صُنِّفت على أنها «فلسفة» خلال العقود القليلة الماضية. يأتي ذلك في عصرٍ أصبحت فيه مجالات

علمية أخرى، ولا سيما الفيزياء والكيمياء، أكثر استقلاليةً نسبيًا عن منابعها الفلسفية.

شهدت علوم الحياة تقدُّمًا هائلًا منذ بداية القرن العشرين. ثمة جدلٌ مألوف يرى أن سرَّ هذا التقدم يكمن في تخصُّص ممارسيها، وفي تحررهم من ثقل التقليد التأملي القديم، مما سمح لهم بالتركيز على العمل المختبري الدقيق والكمِّي اللَّازم لإحراز اكتشافات حقيقية حول كيفية عمل الطَّبيعة الحية. لا شك في صحة هذا الادعاء، بيدَ أنه يتجاهل حقيقة مفادها أن القدرة على فهم الذات، التي تُنمى من خلال التأمل في العالم الطبيعي، والانخراط في أسئلة قديمة قدم الزمن، قد تكون من بين الركائز المشروعة، إلى جانب «التقدم» بالمعنى الضيق، لما يُسمى الآن بالاستقصاء «العلمي». في مطلع القرن السابع عشر، حثَّ فرانسيس بيكون معاصريه على «تعليق آرائهم المسبقة مؤقتًا» للقيام بالمهمة الملحَّة المتمثلة في جمع البيانات التجريبية(20). لكنه لم يقصد التخلي عن الأفكار إلى الأبد، أي أنه لم يدعُ إلى التوقف نهائيًا عن التأمل أو التكهن بأهمية البيانات المتراكمة. لقد رأى ببساطةٍ أنه من الضروري، باسم ما نُسميه اليوم «التقدم العِلمي»، إصلاح مؤسسات جمع البيانات. لكن بحلول الوقت الحاضر، أُصلِحت تلك المؤسسات، وكان التقدم الذي أحرز منذ عصر بيكون مذهلًا. لو عادَ بيكون إلى الحياة واصطحبناهُ في جولة تفقدية لمحطات الطاقة النووية، وعُرض عليه كيفية عمل المعالجات الدقيقة، وما إلى ذلك، فمن المحتمل أن يعلن عن إعجابه الشديد، ولكنه قد يرى أيضًا أن الوقت حان ربما لإعادة النظر في أفكارنا المسبقة وإدماجها مع المعارف الجديدة التي جُمِعت.

على الرغم من دعوته إلى «تعليق الآراء المسبقة» في مطلع القرن السابع عشر، لم يقصد فرانسيس بيكون بذلك إيقاف الفلسفة برمَّتها. بل على العكس، رأى في تعليق الآراء المسبقة نهجًا فلسفيًا محدَّدًا، من بين مناهج أخرى ورثها الفكر الإنساني عن العصور القديمة. لقد طغى النسيان على هذا الإرث الفلسفي، وهذا ما يجعل الإشارة الموجزة التي أوردها جون إيفلين أعلاه إلى خطابات الفلاسفة حول جودة الهواء تبدو غريبة جدًا بالنسبة إلينا. إن هذا النهج الذي يدعو إلى تعليق الآراء المسبقة لا يُمثل تيارًا هامشيًا أو خفيًا في تاريخ الفلسفة، بل كان إحدى الرؤى السَّائدة على مر التاريخ حول ماهية الفلسفة أو ما ينبغي لها أن تكون عليه. نجدُ وصفًا صريحًا،

وإن يكن ناقدًا، لشخصية يُشار إليها بمصطلح «فيلسوف» لأول مرة تقريبًا على أنه «شخص مهتم بالعديد من الأشياء بالفعل». هذا يتفق أيضًا مع مفهوم الفلسفة في عنوان «المعاملات الفلسفية»، وهي المجلة التي تصدرها الجمعية الملكية بلندن والتي بدأت بالظهور في عام ١٦٦٦. يمكن اعتبار هذه المجلة تجسيدًا للعديد من الآمال التي كانت معقودةً على تنظيم البحث الطبيعي-الفلسفي الذي حدّد فرانسيس بيكون معالمه قبل عقود من الزمن.

هذا هو، أيضًا، مفهومُ الفلسفة السّائد لدى بعض كبار المفكرين في فلسفة العصر الحديث المبكر، والذين قمنا لاحقًا بإعادة تصنيفهم بأثر رجعي على نحوٍ يتواءم، بشكل أفضل، مع المعنى الضيق الذي يلائم حساسياتنا المعرفية المعاصرة. تمثّل حالة لايبنتس مثالًا جليًا في هذا الصدد. يبدو أن الرؤية التي تصور لايبنتس على أنه كان أكثر انسجامًا مع نفسه عندما ينخرط في التأملات البديهية والمبادئ الأولية المجرّدة مقارنةً بالتحقيق في الجزئيات الدقيقة، قد لاحقته حتى خلال حياته. هكذا، يشكو لايبنتس لصديقه اللغوي السويدي يوهان غابرييل سبارفنفيلت، في رسالة تعود إلى عام ١٦٩٨، من أن «الناس... يخبرونني أنني مخطئ في التخلي عن الحقائق الراسخة والأبدية من أجل دراسة الأشياء المتغيرة والفانية الموجودة في التاريخ وقوانينه»(21). في وقت لاحق، تحديدًا في مسوّدة مقترح قدمها عام ١٧٠٨ إلى القيصر بطرس الأكبر حول نظام التصنيف الذي سيستخدم في مكتبة أكاديمية سانت بطرسبرغ للعلوم (التي ستُنشأ لاحقًا)، صنف لايبنتس التاريخ (وذلك يتوافق مجددًا مع وصف هيراقليطس للفلاسفة بأنهم «مؤرّخون») كواحد من المجالات العلمية الثلاثة المتميزة («الواقعية Realien») إلى جانب الرياضيات والفيزياء. التاريخ، تحديدًا، هو المجال الذي «يشمل شرحَ الزمان والمكان، وبالتالي شرح الأشياء المفردة [res singulares]»(22).

تشتركُ شخصيةُ المتفحّص/المتفحّصة في بعض الخصائص مع كلٍّ من «فيلسوف العلم» ومع التجسيد المعاصر لـ«الفيلسوف التجريبي»، ولكنها تختلف عنهما في فهم العلاقة بين محتوى العِلم ومشروع الفلسفة. من خلال شخصية المتفحّص/

المتفحّصة ربما نأمل في استعادة طريقة فلسفية منسية لفهم اهتمام وقيمة الأشياء المفردة.

على مدى تاريخ مصطلح «العلوم scientia» وما يماثله في اللّغات القومية الأوروبية المختلفة، مثل «science» (الإنكليزية) و«wetenskap» (الهولندية) أو «Wissenschaft» (الألمانية)، فإنّه كان يدل على أي جسد معرفي منهجي، بما في ذلك تلك التي ندركها اليوم على أنها علوم، ولكنه كان يشتمل أيضًا في مساعٍ غير علمية واضحة، مثل اللاهوت. وفي الجامعات الألمانية المعاصرة -والتي حافظت بسبب طبيعتها التقليدية على بعض تصنيفات التخصصات التي سبقت عملية إعادة الفرز التي حدثت في عصر التنوير- لا يزال من الممكن دراسة «Theologische Wissenschaft» أو «علم اللّاهوت». على العموم، لا يزال هذا المعنى الأوسع لـ «العلم» أكثر بروزًا في أوروبا القارية منه في العالم الناطق باللّغة الإنكليزية: في فرنسا، على سبيل المثال، لا يزال من الممكن دراسة «العلوم الإنسانية»، وفي ألمانيا تُدرّس «علوم الروح»، التي تتضمن، تحديدًا، التخصص الأكاديمي للفلسفة. على أي حال، عندما نتحدث هنا عن العلاقة المعقدة بين الفلسفة والعلوم، فإنّنا لا نقصد بالثانية المجالات التي وصفت سابقًا بمصطلح «العلوم scientia» أو أي من مرادفاته، بل بالأحرى نوع الاستقصاء حول كيفيات عمل الطبيعة، في السماء العليا والأرض السفلى، والذي اتُّهم به سقراط من قبل محكمة أثينا، وعُرف في أوقات وأماكن أخرى بأسماء «التاريخ الطبيعي» أو «الفلسفة الطبيعية» أو ببساطة «الفلسفة». يعلق العلماء، سواء من داخل تخصص الفلسفة الأكاديمي أو خارجه، في الوقت الحاضر، وبشكل متكرر، على الاستخدام المتبقي لكلمة «فلسفة» في درجة «الدكتوراه» التي تُمنح للدكاترة الجدد في مجالات مثل علم الأحياء أو الكيمياء. ويقال بفضولٍ عابر إن كلّ شيءٍ كان يُصنّف سابقًا على أنه فلسفة. لكن نادرًا ما تُقدّر الأهمية الكاملة لهذه الملاحظة. ما يعنيه ذلك حقًا، من بين أمورٍ أخرى، هو أنّنا إذا أردنا كتابة تاريخٍ للفلسفةِ يأخذُ تصنيفات الفاعلين على محمل الجد، سيكون تاريخًا للتعدين والتقطير بقدر ما سيكون تاريخًا للميتافيزيقا أو المنطق.

لكن، إلى جانب ما تقدم، ثمّة سبب جوهري آخر يدعونا إلى تتبُّع كافة أشكال

«الفلسفة philosophy» التي أورثتنا الحرف «Ph» في الرمز «PhD». في حين كانت هناك محاولات واضحة في السّابق لصياغة الفوارق الجوهرية التي تميّز الفلسفة عن القانون والتاريخ والشّعر وما إلى ذلك، فإنّ المجالات التي اصطلحنا لاحقًا على تسميتها «العلوم» بدت وكأنّها متجذّرة للغاية في صَميم الفلسفة لدرجة لم يكن من الممكن إنكارها بشكلٍ قاطع. تمكن سقراط من القيام بذلك، أي أنه رفض قبول تهمة محكمة أثينا غير العادلة، لأنه كان فيلسوفًا استثنائيًا آثر رفض النظريات الإيجابية بصفة عامة، وفضل مفهوم الفلسفة كمنهجٍ جدلي لا ينتج عادةً إلا نتائج تثير الشكّ. لكن يمكن أيضًا اعتبار سقراط الاستثناء الذي يثبت القاعدة. فطاليس وأرسطو وألبيرتوس ماغنوس وديكارت ولايبنتس: جميعهم كانوا فلاسفة حقّقوا في كيفيات عمل العالم الطبيعي، لا كهوايات جانبية ولا كمجرد ترفٍ فكري، بل لأنهم اعتقدوا أن هذه التحقيقات متأصّلة في المشاريع التي بموجبها نفكّر فيهم اليوم كفلاسفة.

هذا النوع من الاستقصاء هو ما صُنِّفَ فهمهُ تحت مسمّى «فلسفة» في معظم الحالات التي تُستخدم فيها هذه الكلمة، أو اسم الفاعل منها «فيلسوف»، بأسلوب تحقيري أو مهين. ربما لم يبحث سقراط في كيفية عمل السماء العليا أو الأرض السفلى، لكن «الفيلسوف» هو شخص يبحث في مثل هذه الأشياء. نرى هذا المعنى ضمنيًا بالفعل في إشارة هيراقليطس إلى الفلاسفة على أنهم «مؤرّخون». سنراه بعد آلاف السنين في كتاب فرانسوا بيرنييه «تاريخ الثورة المتأخّرة لإمبراطورية المغول العظيمة» (١٦٧١)، حيث يقارنُ المادي الفرنسي في الهند المغولية بين الشخص الذي «يتظاهر بالفلسفة» من خلال ملاحظة استخدام ملح نترات البوتاسيوم لتبريد المياه قبل رحلةٍ طويلةٍ تحت شمس الهند، مع الشخص الذي لا يضيع الوقت في مثل هذا التفكير ويستمر ببساطة في الاستعداد للرّحيل. ففي عرضهِ للموضوع، يذكر بيرنييه أنه لمدة «ربع ساعة تقريبًا»، يتم «تحريك إبريق الماء هذا الذي أُلقيت فيه ثلاث أو أربع حفنات من ملح نترات البوتاسيوم، ما سيجعل الماء باردًا جدًا، وليس بضار كما كنت أخشى، ولكن قد يتسبب فقط في مغص خفيف في البداية عندما لا يكون المرءُ معتادًا عليه». سرعان ما يقطع بيرنييه تلك التأملات، كما لو كان محرجًا:

«ولكن لأي غرض يتظاهر المرء بالفلسفة كثيرًا، بينما يجب أن نفكر في المغادرة، وتحمُّل حرارة الشمس التي تكون مزعجةً في الهند على مدار الفصول»(23).

ما الفيلسوف؟ إذا اتفقنا مع بيرنييه، فهو شخص يتوقَّف ويفكر في كيفية عمل التبريد عندما تكون هناك أمور أكثر إلحاحًا يجب التعامل معها.

نحن على دراية، مرة أخرى، بقصَّة انفصال العلوم الدقيقة عن الفلسفة على مدار القرنين السَّابع عشر والثامن عشر، وكذلك بالفكرة المقابلة التي مفادها أن الفلسفة منذ ذلك الوقت هي ببساطة ما تبقَّى بعد مغادرة الأطفال للمنزل، إذا جاز التعبير. لكن ما يغفل عنه هذا السرد، بغضِّ النظر عن مدى صحته في حدِّ ذاته، هو أنه خلال الفترة التي سبقت الانفصال، لم يكن الأمر مجرد احتواء الفلسفة للعلوم فحسب، بل أن هذه العلوم كانت جزءًا تكوينيًا للفلسفة. كان الدافع وراء جدلية الفلسفة ونشوب الخلافات حولها هو بالضَّبط تكوين نشاط الفلسفة من قبل أشخاص كانوا عازمين على استكشاف السَّماء العُليا والأرض السُّفلى.

سئمتُ من الحمَّى، خرجت إلى الريف لأستنشق هواءً نقيًا. في حقيقة الأمر، فإنَّ مرضي ليس بالوخامة التي كنت أخشاها، وأنا أرحب بهذه الظروف بكل ودٍّ، إذ تتيح لي الفرصة لممارسة تأمُّلاتي حول مختلف المسائل التي تندرج ضمن إطار الفلسفة الطبيعية، وهذا يوافقُ شغفي الفِطري.

يستخفُّ الماركيزُ باستفساراتي، عندما يأتي مسرعًا عبر أنحاء إنكلترا بين مهامِّه الدبلوماسية في فيينا والقسطنطينية، ويقول ساخرًا كم هو رائع أن الفلسفة تتضمن الآنَ مسائلَ تلائم السيدات أيضًا. لم يكن ثمة مجال للجنس الأنثوي في المدارس ومناظراتها التي لا تنتهي حول ماهية هذا وذاك، ويضحك مستأنفًا، ولكن كم يليق الأمر بماركيزة لديها وقت فراغ كبير أن تنظر باستخدام عدسة مكبِّرة إلى نشاط دودة القز، أو إلى التفاصيل الدقيقة في ساقِ برغوث، أو أن تضع عدستين معًا داخل أنبوب، وتتطلع نحو السماوات لرصد خسوف القمر أو تتبُّع مسار شُهبٍ عابر.

يُعمي التعجرف بصيرة الماركيز، كما أقول له، لأن مثل هذه الأمور، في الحقيقة، كانت دائمًا مصدر قلق كبير للفيلسوف. ألم يخض أرسطو نفسه في مياه المد

والجزر، بحثًا عن أشكال جديدة من المرجان وقنديل البحر والبوليبي؟ ألم يصف تكوُّن الغيوم والشُّهب الأخرى، والزفير الدهني للأرض الذي نسميه المذنَّبات؟ لا، إنَّها المدارس التي قلصت الفلسفة إلى مجرد جدل عقيم على الكلمات، وشوهت إرث أرسطو العظيم، وأهملت تمامًا أعمال جهابذةٍ مثل أبقراط وبليني الأكبر وإيسيدور الإشبيلي. كأن هؤلاء لم يكونوا فلاسفة! إن ما يميِّز هؤلاء الرجال عن الخطباء المعاصرين الذين يغرقون في جدالات حول ماهية الأشياء، هو الفضول. يعاني هؤلاء الخطباء من الجمود الفكري، فهم لا يمتلكون الدافع لاستكشاف العالم ولا الرَّغبة في الغوص في تفاصيله المذهلة وتنوعه اللَّامتناهي.

إبَّان وصولي إلى القصر أمسِ، شررتُ كثيرًا إذ اكتشفتُ أنَّ الطِّفل الخادم توم، بتشجيعٍ من والديه، واصلَ باجتهادٍ تجربتنا في تربية دودة القزِّ وإنتاج الحرير، وذلك منذ أن ساعدته على ذلك في الصيف الماضي. لم تكن والدتي تسمح لخدمها بالتحدث أو اللعب في حضورها، ولم تعترف بإنسانيتهم بأي شكل من الأشكال. مع ذلك، لم أتمكن منذ صغري من مقاومة الانجذاب إلى المعرفة التي ينقلونها من جيلٍ إلى آخر، والتي تختلف عن تعلُّم فلاسفة الطبيعة بشكل أساسٍ في أنَّها تُنقل من خلال الكلام والممارسة، وليس من خلال الكتب. تأمَّلوا، على سبيل المثال، العلاجات التي تقدمها والدة توم لعلاج لسعات النحل أو حتى لشيء عادي مثل الفواق. أليست هذه المعرفةُ قيِّمةً تمامًا مثل الملاحظات التي تؤخذ عن المدارات الإهليلجية للكواكب؟

في الوقت نفسه، يعثر والد توم أثناء تنقُّلاته الطويلة عبر الغابة على حجارة مقلوبة تحمل كتابات غامضة مجهولة المصدر. لقد عرض عليَّ حتى مجموعته من العظام المتحجرة، ومن بينها دروعٌ لحيوانات برية ذوات قرون، وعظام تشبه عظام أفخاذ الثيران، لكنَّها أكبرُ بكثيرٍ من أن تخصَّ أيَّ حيوان بريٍّ معروف. بالتالي إذا ما رغبنا يومًا في تجميع مخزونٍ هائل من الملاحظات، الذي لم يحلم به سوى اللُّورد بيكون، والذي سيساعدنا على تكوين تعميمات صائبة حقًّا وتطبيقها بفعالية لتحسين البشرية جمعاء، سيتعيَّن علينا الاعتماد ليس فقط على الملاحظات التي قام بها علماء المعرفة - بل على العكس، لأنَّ هؤلاء الرجال قلَّة قليلة - ولكن على كلِّ من هو

في موقع يسمح له بجمعها، بغضّ النظر عن الجنس أو المكانة الاجتماعية.

الآنَ، وبعد وصولي إلى الرِّيف، سأحظى بوقت كافٍ للعودة إلى مراسلاتي، بل إنَّها فرصة لإحياءِ مواطَنتي المنقضية في جمهورية الحروف، الكيان الذي لا وجود له إلَّا في عقول البشر. وفي حين أجد نفسي منجذبةً للتأمل أينما كنت، فإنني في هدوء العزلة فقط أستطيع أن أجد السلام الضروريّ لتحويل أفكاري إلى كلمات.

Telegram:@mbooks90

سأبدأ صباح اليوم بتقريرٍ موجز إلى السيد أولدنبورغ حول انبعاثات المغناطيس الطبيعي (Effluvia of the Loadstone)، والتي كنت أدرسها منذ أن قابلت المحتال الأيرلندي فالنتين غريتريكس، الذي ادّعى قدرته على علاج الأمراض بمجرد وضع يديه على المرضى، لكنه في الحقيقة كان يعتمد على خواص المغناطيس الخفية. وقد ثبتَ الآنَ أن هذه الخواص ليست مختلفة عن أي خاصية أخرى في الطَّبيعة. ولا يمكن تفسيرها من خلال انجذابات خفية بين أشياء الطبيعة، ولا عن طريق فعل غامض يحدث عن بعد، وإنَّما يُفسرها انبعاث جسيمات دقيقة غير مرئية تؤثّر بنحوٍ مباشر على الأجسام المحيطة بها، تمامًا مثلما تتحرك المطرقة الثقيلة بشكل مباشر على السندان الذي يتلقّى ضرباتها. آهٍ، لكن غياب الغموض يكشف بدوره أعظم لغزٍ على الإطلاق: نظام الطبيعة نفسها وكمالُها! من يحتاج إلى افتراض وجود أشباح وعفاريت وراء الكواليس (derrière les coulisses) عندما تكون آلة هذا المسرح الطبيعي اللّامتناهي عجيبة فعلًا بما فيه الكفاية! ستكون رسالتي التالية إلى غوتفريد فيلهلم فون لايبنتس من هانوفر، الذي يُعدُّ بلا شك أكثر مراسليّ ولاءً على الإطلاق، وذلك منذ لقائنا الأول عام ١٦٧٦ بعد انضمامه إلى الجمعية الملكية. كنت حينها في لندن أعالج بعض ديون الماركيز الناجمة عن استثمارات متهوِّرة في مصنع سكر جزر الهند الغربية، في حين أنه كان في تلك الأثناء ينتظر تحسن الأحوال الجوية ليستقلّ سفينة العودة من كاليه. بطبيعة الحال، وبحكم كوني امرأة، لم يُسمح لي بحضور الفعاليات المغلقة آنذاك، لكن علمت أن لايبنتس رغب في التحدث معي حول طرائقي في إنتاج الحرير. لذلك، رُتِّبَ لقاءٌ بيننا لنمشي معًا في هايد بارك بعد ظهر ذلك اليوم.

لقد ائتمنني على خطته العظيمة لتمويل مشاريع ضخمة عديدة -مثل إنشاء أكاديميات علمية في أقاصي روسيا، وإنارة شوارع فيينا باستخدام الضوء الاصطناعي- كلُّ ذلك بإيرادات تأتي من نظام تربية دودة القز المكثف لدرجة أنه سيضاهي، في مدينة برلين وحدها، كلَّ حرير الصين. لقد كان ذلك الشاب صاحب أحلام كبيرة، وسعدت بإخباره بكل ما أعرفه، لأنني لا أرى المعرفة سرًا يجب حراسته بغيرة، وعلى أي حال، لا أرى في تقنيتي الخاصة بتربية الدود للحصول على جودة دقيقة تمامًا في خيوطه سرًا عظيمًا: لقد تعلمتها من توم! تحدثنا عن أشياء أخرى كثيرة إلى جانب ذلك، بالطبع.

يا له من تناغم مثالي للعقول اكتشفته مع ذلك الرجل! لم أتجنّب أبدًا رفقة الرجال، لكنني أيضًا لم أصب بداء الحب العاطفي. لكن يجب أن يُفهم أن ما يُسمى غالبًا الحبَّ الأفلاطوني ليس خاليًا من الرغبة، وإنما هو بالأحرى إدراك حقيقي وملائم لرغبة أعمق وأصدق لشخص ما، وأن يعرف الاتحاد الدائم مع شخص آخر، اتحاد دائم لأنه لا يعتمد على الحالات والتقلبات الجسدية العابرة.

حسنًا، كما قلت، يجب أن أكتب إلى لايبنتس. لكني أسمعُ توم يصعد الدرج الآن. أتوقع أنه سيرغب في أن أرى الموقد الذي بناه والذي ينظم حرارته تلقائيًا، كما يقول. يسميه آلة الحركة الدائمة الخاصة به! عجبًا، هذا الصبي لديه أفكار رائعة. أتمنى أن أراه عضوًا في الجمعية الملكية يومًا ما أيضًا. ثم هناك ذلك الاستفسار الممل من الطبيب من جزيرة مان، ما اسمه؟ الذي يريد استطلاع رأيي بشأن العجل ذي الرأسين الذي ظهر مؤخرًا في تلك الجزيرة. بالطبع، هناك دائمًا المزيد من شؤون الماركيز التي يجب الاهتمام بها: ديون السكر؛ والكلاب التي يريد إعادتها إلى المربّي، إذ يبدو أنها لا ترغب في صيد الثعالب المسكينة.

بالإضافة إلى كلّ ذلك، هناك الرواية الخيالية التي أؤلّفها سرًا، ولم أجرؤ بعدُ على إخبار أحدٍ عنها. تحكي قصة ماركيزة شابة تسافر إلى القمر عبر استغلال خاصية المغناطيسية بطريقة ذكية، وتسجل هناك جميع أنواع الملاحظات. تعمل هذه الرواية، كغيرها من الروايات، على تحريك الخيال، مما يجعل القارئ أكثر استعدادًا

لاستخدام العقل. لو أن المزيد من كتابات الفلسفة تُكتب بهذه الطريقة، فأنا أؤمن حقًا أننا سنرى زيادةً كبيرة في أعداد الفلاسفة. أضفت هذا الصباح منعطفًا جديدًا في القصة، حيث تصادف البطلة نوعًا من كائن فضائي يشبه قزمًا قمريًا يمثل شخصية السيد ديكارت. يجب أن أكتب ذلك بسرعة قبل أن يغوص مرة أخرى في مستنقع الأفكار العقيمة. أخشى أنه يتعين عليّ تأجيل رسالة لايبنتس إلى الغد.

لا أمتلك دراية حقيقية في أي موضوع، ولكني أبذل قصارى جهدي، من خلال المراسلات والتواصل مع الآخرين، وبقوة عزيمتي، لا سيما في تلك المجالات التي لدي ميول طبيعية تُجاهها. ينقصني هذا الميل نحو الرياضيات، ونحو مجالات التعلم التي تهتم بالأشياء الكونية والأبدية عمومًا. يركز عقلي تلقائيًا على تنوع الأشياء التي تأتي وتختفي، وتعدُّد الأشياء الفانية والقابلة للفساد والمثيرة للذُّهول.

إيماني الأساس هو أن هذه الأشياء أيضًا هي انعكاس صادق لحكمة الله، وأنه يمكن للمرء أن يلجأ إليها بسهولة أكبر لاكتشاف الحقائق الإلهية التي لا تتغير، تمامًا كما يلجأ إلى ثبات الأرقام والعلاقات بينها. هنا أيضًا، كما أقول دائمًا، تكمن الفلسفة.

يبرز مفهوم الفيلسوف على مرّ تاريخ الفلسفة بصورة نمطية ومقتصرة على الذكور. لا شك أن هذا الإرث يلعب دورًا جوهريًا، وإن يكن غير مدرَك غالبًا، في الإشكاليات المعاصرة التي تواجهها مسألة المساواة بين الجنسين ضمن هذا الحقل المعرفي، لا سيما في أوساط الفلسفة الناطقة بالإنكليزية. عليه، يمكن القول بأن الفلسفة مثقلة على الأرجح بجوانب من تعريفها الذاتي السابق لم تعد تُصرح بها صراحةً، إلّا أنها لا تزال تؤثر بشكل خفي في تحديد من يُعتبر فيلسوفًا، ذلك على الرغم من اختفاء الأبعاد الجندرية الصريحة لهذه الجوانب بشكل واضح.

على سبيل المثال، خذ قصة فيليس التي ركبت ظهرَ أرسطو، وهي قصة ملفّقة تُعيد إلى أذهاننا حقبة في تاريخ الثقافة حيث لم يقتصر دور الفلسفة والفلاسفة على المناظرات النخبوية، بل امتدّ ليشمل التقاليد الشعبية والتوجيهات الأخلاقية. تُعدُّ حكاية فيليس وأرسطو نموذجًا تعليميًا يُخاطبك أنت – المتلقي العادي الذي لا يتعمق في النقاشات الفلسفية المعقدة، بل تتأثر بالقصص المميزة والصور الحية –

ويخبرك بما لا يجب عليك فعله. حريٌّ بنا أن نتوقف عند حقيقة أن أعظم فيلسوف في تاريخ الغرب هو من قدم لنا هذا النموذج التعليمي، لكننا سنتطرق إلى ذلك لاحقًا.

كانت فيليس المحظية الأثيرة، وربما زوجة الإسكندر الأكبر، الذي كان بدوره تلميذَ الفيلسوف العظيم أرسطو. هذا ما يخبرنا به التاريخ. بيدَ أنَّ أسطورةً راجت أواخرَ العصور الوسطى تُفيد بأن أرسطو وقع في غرام زوجة أو عشيقة الإسكندر، التي وافقت بدورها على منحه ما يشتهيه، ولكن بشروط قاسية. إذ أرادت أن تمتطي ظهره وهو على الأربع مثل حيوان.

يروي نصٌّ لاتيني مجهول المصدر أن أرسطو أمر تلميذه الإسكندر في البداية بالامتناع عن العلاقة الحميمة مع زوجته، لأنَّ ذلك يصرفه عن مشاريعه البطولية (بناء الإمبراطورية والفلسفة وما إلى ذلك). هكذا شعرت فيليس بالإهمال، وانتقامًا لذلك، قررت إغواء الفيلسوف العجوز الذي أبعد زوجها عنها. لم يكن ذلك صعبًا على الإطلاق، وسرعان ما بدأ أرسطو يطلب منها العلاقة الحميمة، فردت فيليس قائلةً:

هذا ما لن أفعله، إلَّا إذا لمستُ منكَ دليلًا على الحبِّ الصادق، خشية أن يكون طلبك مجرد اختبار لنواياي. لذلك، إن كنت صادقًا في مشاعرك، فتوجَّه إلى غرفتي زحفًا على يديك وركبتيك، واحملني كما لو كنتَ حصانًا. حينها فقط سأتيقن من صدق مشاعرك(24).

إنَّ رسمَ هانز بالدونغ بالقلم والحبر لعام ١٥٠٣ **(الصورة ١)**، بالإضافة إلى نقش لوكاس فان ليدن الخشبي لعام ١٥١٢ **(الصورة ٢)**، بعضٌ من أكثر التمثيلات وضوحًا لرحلة فيليس على ظهر أرسطو. ثمَّة تصوير لهذا الموضوع، أكثر لفتًا للانتباه هو تمثال دلو (قارورة مياه) من البرونز الفرنسي يعود إلى القرن الرابع عشر، يُظهِر فيليس وهي تصفع مؤخرة أرسطو بوضوح، تمامًا كما تفعل مع الحصان، وذلك بتفاصيل كاملة ثلاثية الأبعاد **(الصورة ٣)**.

ما الذي يجري هنا بالضبط؟ تجدر الإشارة إلى وجود تقليد عريق يربط أرسطو بالمواضيع الجنسية الصريحة، يعود على الأقل إلى ترجمة تيودور غازا اللاتينية في

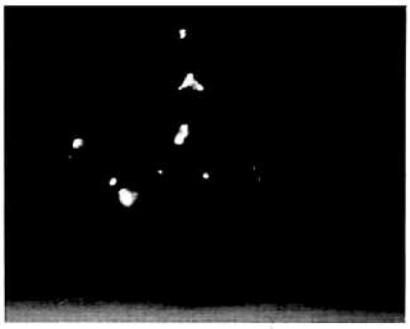
منتصف القرن السادس عشر للأعمال البيولوجية للمؤلف اليوناني، والتي تتناول -على وجه الخصوص- عملية تكاثر الحيوانات، وبالتالي أيضًا الأهمية الكونية للاختلاف الجنسي، والجماع، وما إلى ذلك. من هذا الارتباط نشأت الطبعات العديدة للأعمال التي حملت عنوان «تحفة أرسطو» (Aristotle's Masterpiece)، التي كانت في الأساس أدلّة إرشادية للقابلات، بالإضافة إلى مجموعة متنوعة من «الأسرار» حول الجنس الأنثوي. كان لا يزال من الممكن شراء الطبعات المتأخرة من «تحفة أرسطو» في متاجر الجنس بلندن حتى عشرينيات القرن الماضي(25). حتى قبل ترجمة غازا، نُظِرَ إلى اسم أرسطو على أنه مرتبط بشكل فضفاض بموضوع الحيوانات من خلال ألبرتوس ماغنوس، معلم توما الأكويني في القرن الثالث عشر الذي كتب، من بين العديد من المؤلفات الأخرى، أطروحة بعنوان «في الحيوانات» (De animalibus). وعلى الرغم من صعوبة استيعابنا لذلك اليوم، فإنه من وجهة نظر العصور الوسطى، وبما أن الحيوانات تدين بوجودها ذاته إلى التزاوج، فهناك بالفعل شيء مثير جنسيًا في دراسة علم الحيوان نفسه.

إلى جانب صورة أرسطو مستشار القابلات، يبدو من المحتمل جدًا أن يلعب جانب آخر من إرثه دورًا في هذه الأسطورة، ألا وهي صورة أرسطو الأب ورجل العائلة السعيد بالحياة الزوجية.

نعلم في الواقع أن أرسطو ذهب إلى مقدونيا ليكون معلّمًا للإسكندر الأكبر بعد مدةٍ وجيزة من وفاة زوجته بيثياس، التي أنجب منها ابنةً. أقام بعد ذلك علاقة مع امرأة أخرى أنجبت له ابنًا يُدعى نيقوماخوس، والذي خصّه لاحقًا بواحد من أهم مؤلّفينِ له في الأخلاق. من المحتمل أيضًا أن تكون له علاقة حب مع رجل، لكن بغضّ النظر عن صحة ذلك، تظل حقيقة أن أرسطو كان أكثر نشاطًا في الإنجاب الاجتماعي من خلال الاقتران مع الجنس الآخر مقارنة بالصورة النمطية للفلاسفة العظماء.

١

٢



٣

الصورة ١. هانز بالدونغ جرين، فيليس وأرسطو، ١٥٠٣. قلم وحبر. مجموعة المطبوعات والرسومات، متحف اللوفر، باريس © RMN - Grand Palais. الصورة مقدمة من الموارد الفنية. **الصورة ٢.** لوكاس فان ليدن، فيليس وأرسطو، ١٥١٢. (صورة لنقش خشبي قديم، للفنان دوغلاس بيرسي بليس، سبرينغ بوكس، لندن، ١٩٦٤). الصورة مقدمة من الموارد الفنية. **الصورة ٣.** تمثال من البرونز على شكل أرسطو وفيليس، أواخر القرن الرابع عشر أو أوائل القرن الخامس عشر، برونزية. الصورة مقدمة من متحف متروبوليتان للفنون، نيويورك. الصورة مقدمة من الموارد الفنية.

لاحظ فريدريك نيتشه أن جميع الفلاسفة العظام كانوا عزّابًا لم ينجبوا أبدًا، باستثناء سقراط الذي كان متزوجًا من «ثرثارة» أو «متذمرة»، وكأنما لتأكيد

الدرس القائل بأن على الفلاسفة عدم الزواج. يكتب نيتشه في كتابه «أصل الأخلاق» (١٨٨٧):

هرقليطس، أفلاطون، ديكارت، سبينوزا، لايبنتس، كانط، شوبنهاور - لم يتزوج أي منهم، والأكثر من ذلك، لا يمكننا تخيلهم متزوجين. إنّ الزواج يجعل الفيلسوف ينتمي إلى القطيع (هذه هي قاعدتي)(26).

الغريب، أنّ نيتشه لم يشز حتى إلى أرسطو في هذا السياق، لكنه لو فعل، لكان عليه أن يعترف بأن الفيلسوف الإسطَخرِي (نسبة إلى مدينة اسطاخيرا) استثناءٌ من القاعدة وكذلك استثناءً من استثناء سُقراط الذي يُفترض أنه يُثبت صحّة القاعدة.

يبرز ظهور أسطورة فيليس ممتطيةً أرسطو تزامنًا مع بدء تراجع مكانة الأخير كرائد للفلسفة، ولقبه بـ«الفيلسوف». امتدت قرون تالية رُسّخت فيها العزوبة كمعيار ضمني للفلاسفة. يمكن ربط العديد من الإشكاليات الراهنة التي تواجه الفلسفة كمنهج أكاديمي في مسألة المساواة بين الجنسين ليس فقط بإرثها من التباهي الذكوري، وشعور الذكور بالاستحقاق المرتبط بالمحسوبية، والمتفشّي بين العديد من ممارسيها الذكور المغرورين، بل أيضًا، وعلى الأقل جزئيًا، بحقيقة أن جذورَ هذا المنهج التاريخيّة العميقة تكمن في شيء يشبه الرهبنة. لكن الرهبنة، هنا، لا تقوم على أساس الالتزام المشترك بالسيطرة الجنسية الفاسدة على النساء، بل على أساس الانفصال عن الغَواية.

يُصوّر البعض نيتشه على أنه حالة هستيرية ومزرية، عجز عن تطبيق الفلسفة كممارسة للحياة الفاضلة. لكن وجهة نظره التاريخية يمكن، على الرغم من ذلك، أن تساعدنا في إبراز الوضع الاستثنائي للفلسفة الأكاديمية المعاصرة. كانت حياة الفيلسوف، في أزمنة وأماكن عديدة، ولا سيما في التقليد الذي ينتمي إليه نيتشه والذي كان محور نقده، تشبه إلى حدٍّ بعيد الحياة في الرهبنة. لقد فرضت تلك الحياة شروطًا صارمة للغاية على المبتدئين وأجبرتهم على الاختيار بين مقاصد أساسية مختلفة ومتنافسة. وفقًا للفهم الذي نقوم بإعادة بنائه، فقد خان أرسطو الفلسفة بالسماح لها بالاختلاط بالعالم الحسّي والجسدي. هكذا يعمل النموذج على مستويين

في وقت واحد، للمبتدئين والعامّة على حدٍ سواء. فهو ينبّه الجماهير الذكورية للحفاظ على ذكائهم بالابتعاد عن المغريات، بينما يقول للفلاسفة الذكور: حافظوا على معيار العقلانية الخالصة بعدم الانغماس في العالم الطبيعي ودوراته من التكوين والفساد.

يمكن للمرء أن يفترض أن المشكلة الديموغرافية التي تواجهها الفلسفة، اليومَ، والتي تعاني فيها الطالبات وأعضاء الهيئات التدريسية الإناث من التهميش والإحباط بشكلٍ منهجي، ويشعرن بأنهنَّ غير مرحب بهنَّ في أوساط الفلسفة المهنية، تنبع على نحو مباشر ولا مفرَّ منه من الطريقة التي تستمر بها الفلسفة في تعريف نفسها كمشروعٍ فكري.

هذا لا يعني أن العقل «ذكوريٌّ» والحواس «أنثويةٌ»، بل يعني أن الارتباطات التي مضت عليها قرون من الزمن لديها القدرة على التسلل إلى كلامنا وأفعالنا أكثر بكثير مما يعتقد معظم الناس، وبالتأكيد أكثر مما يعتقده معظم غير المؤرخين. في إطار الدفاع العقلاني المفترض عن الفلسفة باعتبارها منفصلة إلى حد كبير عن العالمين الطبيعي والثقافي، ثمَّةَ صدى لتلك الرواية القديمة حول ضرورة البقاء نقيًا وخاليًا من الإغراء.

إعمالًا للنظر في المفاهيم القديمة عن كونٍ محكومٍ بالجنس لفترة أطول، على غرار تلك التي جعلت أسطورة أرسطو وفيليس منطقيةً، يمكننا ملاحظة أن سِمة الفضول، من النوع الذي ظهر في «تحفة أرسطو»، كانت تُصنَّف ضمن خصائص الأنوثة في فئات الممثلين بعصر النهضة والعوالم الحديثة المبكرة. وعليه، كان المفهوم السائد للفلسفة في القرنين السادس عشر والسابع عشر يتيح المجال للمؤنث، وحتى للنساء الحقيقيات في بعض الأحيان، للمشاركة في الفلسفة. كدراسة حالة، نستطيع أن نتأمل كتاب «الحلم Somnium» ليوهانس كيبلر (١٦٣٠)، والذي يُعدُّ نوعًا من الرؤية الروحية التي تروي رحلة بطل يُدعى دوريكوتوس إلى القمر بمساعدة أرواح أيسلندية استحضرتها والدته، وهي ساحرة تُدعى فيولدهيلد(27). يُعيد هذا النص إحياء بعض من الأساليب الأدبية القديمة الخاصة بالخيال القمري،

على غرار العمل الخيالي «التاريخ الحقيقي» للوقيان السميساطي، بيدَ أنه يفعل ذلك لخدمة علم الكونيات الجديد المناهض لمركزية الأرض. يستهل كيبلر كتابه «الحلم Somnium» (والذي يُعَنون أحيانًا بالعمل الذي نشر بعد الوفاة في علم الفلك القمري) والذي عُرف بالدفاع عن النظام الكوبرنيكي وتأسيس المدار الإهليلجي للكواكب، على النحو التالي:

اسمي دوريكوتوس. موطني آيسلندا، التي أطلق عليها القدماء اسم ثول. أما والدتي فهي فيولدهيلد. وفرت وفاتها الأخيرة لي الحرية للكتابة، وهو أمر طالما رغبت في تحقيقه. خلال حياتها، حذرتني من الكتابة. كانت تقول بأن الفنون مكروهةٌ من قبل الأشرار الذين يسيئون إلى ما تعجز أذهانهم البليدة عن فهمه، ويضعون قوانين ضارة بالبشرية. وبفعل هذه القوانين المُدانة، لاقى عدد غير قليل من الأشخاص حتفهم في هوَّة بركان هيكلا(28).

يمضي الراويَ في وصف مشاريع والدته التجارية فيما يمكن أن يسمى مجازًا بـ«الطب الشعبي»، أو، بصراحة أكثر قليلًا، «السحر الطبيعي»:

في السنوات الأولى من طفولتي، كانت أمي، وهي تقودني بيدي وأحيانًا ترفعني على كتفيها، تأخذني كثيرًا إلى السفوح السفلى لجبل هيكلا. وتنطلقُ في هذه الرحلات خصيصًا مع اقتراب عيد القديس يوحنا، عندما تكون الشمس مشرقة على مدار الأربع والعشرين ساعة، ولا نعرفُ الليل. تجمعُ بعض الأعشاب وهي تمارس العديد من الطقوس، ثم تعود لتطهوها في المنزل. لقد صنعت حقائب صغيرة من جلد الماعز، ملأتها وحملتها إلى ميناء قريب لبيعها لربابنة السفن. هكذا كانت تكسب قوت يومها(29).

يُعدُّ قرار كيبلر بتقديم عمله الجاد في علم الفلك القمري (على وجه الدقة، التفكير النظري بشأن معالم الجانب المظلم غير المرصود بعد للقمر) بهذه المقدمة السردية أمرًا غريبًا، ليس أقلّه لأننا نعلم، ويعلم معاصروه، أنها تعكس حياة كيبلر نفسه بطرق جوهرية. كانت والدة كيبلر، كاترينا كيبلر، المولودة في جولدينمان (١٥٤٦-١٦٢٢)، قد سُجنت في السنوات التي سبقت تأليف كتاب «الحلم Somnium» في شتوتغارت

بتهمة السحر، تحت تهديد التعذيب والإعدام الوشيكين. ناضل ابنها لسنوات من أجل إطلاق سراحها، ونجح في النهاية، لكنهما أمضيا جلّ حياتيهما في حالة عدم اليقين المحمومة التي صاحبت «Hexenjagd» (حملة صيد الساحرات). وهكذا، لم يكن اهتمام كيبلر بالسحر مجرد مصدرٍ لشخصيات خيالية لأعماله الأدبية البسيطة.

يعدُّ كتاب «الحلم Somnium» شيئين في آنٍ واحد: دفاعًا عن الممارسات العلمية الشعبية التي يُفترض أن والدة كيبلر برعت فيها، وربما، للعودة إلى تلك العبارة الكاشفة، «المرأة الحكيمة» وكذلك «الساحرة البيضاء» بالمعنى الشعبي للكلمة. والشيء الثاني أنه يُعدُّ دفاعًا عن النظام الكوبرنيكي استنادًا إلى نسبية المدارات المرصودة، على النحو المحدد من خلال علم الفلك القمري. يتدرب بطل الرواية الأيسلندي في كتاب «الحلم Somnium» على علم الفلك الصحيح في الدنمارك، وينبهر هناك بالتشابه بين معارفه الجديدة والتقاليد التي تجسدها والدته: «لقد سررتُ كثيرًا بالأنشطة الفلكية» في القارة، كما يكتب، «لأن براهي وطلابه يراقبون القمر والنجوم طوال الليل باستخدام أدوات مذهلة. لقد ذكّرني هذا الأسلوب بوالدتي، لأنها أيضًا اعتادت على التواصل مع القمر باستمرار»(30).

يعود دوريكوتوس إلى آيسلندا في نهاية المطاف ويُلمُّ شملُه مع فيولدهيلد. إنها تدخله في فنونها السرية، والتي تتضمن القدرة على استدعاء روح متخصصة في تنظيم رحلات إلى «جزيرة ليفانيا»، التي تقع «على بعد خمسين ألف ميل ألماني في الأثير»، وتبين لاحقًا أن هذه الجزيرة ليست سوى القمر(31). تنقل هذه الروح دوريكوتوس إلى هناك، ولكن بمجرد وصوله إلى سطح القمر، يتلاشى تمامًا الإطار السردي الخيالي، ويتحول كيبلر إلى معالجة علم الفلك بصورة مباشرة. ويصف عالمًا يكون فيه كوكب الأرض، الذي يُطلق عليه اسم فولفا، هو الذي يخضع لدورات الظهور والاختفاء وليس القمر. يكمن الاهتمام الأساسي هنا في إثبات خلو الأرض من أي خصائص جوهرية تجعلها الموقع الأمثل لأخذ الملاحظات الفلكية. لا حاجة هنا بالتأكيد إلى الخوض في قضايا التأويل العميقة التي يثيرها هذا النص الرائع، ولا سيما السؤال حول سبب تخلّي كيبلر جذريًا وفجأة عن موضوع السحر الطبيعي

الأيسلندي بمجرد وصول بطل الرواية إلى القمر، والبدء في الحديث عن علم الفلك المباشر الذي سيستمر معه، إلى حد ما، حتى نهاية العمل. المهم هنا ملاحظة أن كيبلر يحدد بوضوح مصادر مختلفة لنوع الفلسفة الطبيعية التي يرى نفسه يمارسها: مصدر رسمي، ومؤسسي، ومبني على الكتب والرياضيات، ومذكر؛ ومصدر آخر سري، وشعبي، ويُنقل شفويًا، وغير رسمي، ومؤنث. من الواضح أنه يرغب في تصوير هذين التقليدين على أنهما زوج، ومكونان متساويان في مقاربة الطبيعة التي يتبناها هو بنفسه.

سيصبح الاهتمام بما كان يُعتبر تقليديًا «معرفة النساء»، على سبيل المثال معرفة التأثيرات العلاجية للنباتات المختلفة التي تبيعها النساء المسنات في السوق المحلي، جزءًا من نطاق الاهتمامات المشروعة للفلاسفة في مطلع العصر الحديث الذين يعملون على نطاق واسع ضمن إطار عمل فرانسيس بيكون الذي يقدّر جمع البيانات الشامل على النظريات المجردة. وضمن هذا الإطار الواسع سيتطور ما يسمى بالفلسفة التجريبية (بمعناها في العصر الحديث المبكر) في النصف الثاني من القرن السابع عشر، ويجذب نساء بارزات مثل مارغريت كافنديش لدعمها. قد يكون ما نراه في كيبلر هو انفتاح صريح للفلسفة الطبيعية على تقليد «معرفة المرأة» الذي ظل قائمًا بشكلٍ موازٍ طوال الوقت مع التقليد الذي نفكر فيه عادةً على أنه فلسفة، والذي يرتبط تاريخه بأسماء الرجال وابتكاراتهم المفترضة الخالدة. وربما كانت روح الفلسفة الجديدة التي سادت في العصر الحديث المبكر، والتي قدرت أهمية استكشاف «أسرار» الطبيعة ولم تكتف بالمجردات الموروثة والتعريفات الجوفاء، هي التي أصبحت «مؤنثة».

في حين أن التصنيف الجامد للصفات في مجالات أنثوية أو ذكورية صارمة أمر غير دقيق بلا شك، لا سيما بالنسبة للخصائص السلوكية الواسعة مثل الفضول، فإن عمل كيبلر يشير إلى إعادة تقييم محتملة للأدوار الجنسانية في نطاق الفلسفة الطبيعية الحديثة المبكرة. خلال هذه الفترة، صُوِّرَتْ سِمةٌ محددة -على الأرجح الفضول- على أنها أنثوية بشكل واضح، وأصبحت بشكل حاسم تُعتبر سمة إيجابية للاستقصاء الفلسفي الطبيعي. إذا كان هذا التصور المعاد صحيحًا، فإنه يتطلب فهمًا

أكثر دقة للعصر الحديث المبكر مقارنة بالروايات المبسطة التي عرفت سابقًا، لا سيما عمل كارولين ميرشانت المؤثر، الذي نُشر قبل جيل، ويفترض وجود ارتباط مباشر بين آلية وجهة النظر العالمية وتهميش الأنثوية في المشهد الفكري لأوروبا الحديثة المبكرة. ويشير هذا المنظور إلى «موت الطبيعة» المصاحب بحسب ميرشانت(32). مع ذلك، فإن فيولدهيلد، والدة بطل الرواية دوريكوتوس في كتاب كيبلر، تجسد وجهة نظر مضادة قوية لهذه الرواية. إذ تضعها خبرتها في المعرفة الطبيعية كمصدر متساوٍ للمعرفة إلى جانب عالم الفلك الشهير تيخو براهي أعظم فلاسفة الطبيعة في ذلك القرن، وإن كان في عالم الخيال.

في أوائل التسعينيات من القرن الماضي، وخلال دراستي الجامعية في جامعة كاليفورنيا، ديفيس، كانت لديّ محاضرات مع أستاذ مساعد خريج يتمتع بشغف عميق بالفلسفة، وكان استياؤه يبلغ ذروته عندما يشعر بأن طلابه لا يولون الفلسفة الاهتمام الذي تستحقه.

في أحد أيام الربيع المشرقة، اقترح طالب مبتدئ، كما هي عادة طلاب البكالوريوس، نقل الحصة إلى الخارج، إلى الحديقة الجامعية. أعرب الأستاذ المساعد عن قلقه من أن تشتتَ انتباهنا مظاهر الطبيعة الحيوية المحيطة بنا، كالزهور والفراشات، وكذلك الطلاب الآخرين الذين يمارسون لعبة «هاكي ساك». «ولكن هذه أيضًا فلسفة»، جادل الطالب المتحمس. «كلُّ شيء فلسفة». استاء الأستاذ المساعد كما هو متوقع، وشرع في تقديم محاضرة مفادها أن الفلسفة ليست، في الواقع، كلَّ شيء، بل هي تخصص أكاديمي صارم وله منهجيات محددة وحدود واضحة.

لازمنا مقاعدنا الدراسية في ذلك اليوم، وهو ما كنت ممتنًا له تمامًا، ولكن شيئًا ما بدا غير صحيح في محاولة الأستاذ المساعد تقديم تعريف قاطعٍ للنشاط الذي كنا نشارك فيه. اتضح لي بالفعل أن الفلسفة هي ذلك التخصص الذي يصرُّ على واقع حدوده، لأنها التخصص الذي يفتقر إلى تماسك حقيقي إلا من خلال الاتفاق، الطوعي أو القسري، حول ما لا يعدُّ فلسفةً. لن تجد علماء الرواسب ينددون عادةً بالمساعي

ذات الصلة (إلّا إذا كانت علمًا زائفًا صريحًا) على أنها «ليست من علم الرواسب». إن جزءًا ممّا يولّد الحاجة المُدركة إلى عزل غير الفلسفي عن الفلسفيّ ليس فقط المساعي ذات الصلة التي تهدد بالدخول دون دعوة؛ بل بالأحرى، جميع المساعي البشرية التي لها الصفة نفسها باعتبارها متطفلة محتملة. عندما قال الطالب الجامعي: «كلُّ شيء فلسفة». كان هذا الطالب، بطريقته الساذجة، يفتقر إلى الخبرة في الفلسفة كممارسة مهنية ومؤسسية، وكان يتطلع إلى تنمية «فلسفته الخاصة في الحياة»، ويبحث عن توجُّه نحو العالم، ومزاج، وأسلوب تفكير ينطبق على جميع تجاربه، بما فيها تلك التي قد يختبرها في ساحة جامعية مليئة بالمساحات الخُضر.

يُخفي ادعاء الطالب الجامعي «كلُّ شيء فلسفة» معنى أعمق يستحق الاستكشاف بخلاف تفسيره المباشر. يشير هذا المعنى الأوسع إلى أن تخصص الفلسفة، الذي يدافع عنه بحماس المساعد الجامعي، ينمو ويستمر من خلال الانخراط الفعلي في المساعي خارج نطاق الفلسفة: في العلوم والفن والدين والحياة المنزلية والرياضة. في الخطاب الأكاديمي الحديث، غالبًا ما يوصف هذا الانخراط باستخدام الصيغة «فلسفة X». لكن الفحص الدقيق يكشف أن الفلسفة كانت تتناول الأسئلة الناشئة عن، على سبيل المثال، الفن والدين، قبل وقت طويل من صياغة مصطلحات «فلسفة الفن» أو «فلسفة الدين». وربما تنطوي صيغة «فلسفة X» عن غير قصد على وجود إطار استقصائي مفرد ومُعرف جيدًا يمكن تطبيقه عالميًا على أي مجال دراسي آخر. علاوة على ذلك، فإنها تشير إلى إمكانية عزل هذا الإطار ودراسته في شكله «الخالص» بمعزلٍ عن هذه المجالات الأخرى. ومع ذلك، عند التفكير النقدي، سيقر معظم العلماء باختلافات جوهرية في المناهج الفلسفية التي تدخل، على سبيل المثال، في فلسفة الفن مقارنة بفلسفة الفيزياء. ولكت يشترك كلا المجالين الفرعيين في سعي مشترك: الوصول إلى فهم أساسي لجوهر موضوعاتهما - الفن والفيزياء.

يدور جدل حيوي في عصرنا الحالي حول ما إذا كان الفيزيائيون مجهزين حقًا لتوفير أي فلسفة لفرعهم المعرفي والتي قد تكون ضرورية، ويوافق الكثيرون على أن العديد من الفيزيائيين البارزين هم أيضًا غير مؤهلين كفلاسفة للفيزياء(33). مع ذلك، ومن حيث المبدأ، لا يبدو أن هناك أي سبب يمنع اعتبار التحقيق الدقيق

والعميق في الأسئلة الناشئة عن الفيزياء والتي نعتبرها فلسفية، على أنه جزء لا يتجزأ من ممارسة الفيزياء بحد ذاتها. تاريخيًا، على أي حال، لم يكن الفصل بين العلوم الطبيعية والفلسفة واضحًا أبدًا. فعلى سبيل المثال، يُظهر بحث أرسطو في علم الأحياء بوضوح سعيه لإجراء استقصاءات فلسفية أساسية حول طبيعة الكائنات الحية، وفي الوقت نفسه انخراطه في أبحاث علمية رائدة حول تصنيف الكائنات الحية. وفي حين جادل بعض العلماء بأن أرسطو يطبق هنا فلسفة العلوم للتأثير على مجال علمي محدد(34)، يبدو من الأكثر دقة القول بأن أرسطو كان يعتبر نفسه منخرطًا في مشروع واحد موحد: مشروع الوصول إلى معرفة نظام الطبيعة وأسبابها المختلفة، سواء الظاهرة منها أو النهائية. لقد آمن أرسطو بأن «كل شيء هو فلسفة»، بمعنى أن ما نعدّه فلسفة وما نعدُّه X بالنسبة لأي عدد من «الفلسفات X» هو بالنسبة له أجزاء من مشروع واحد شامل.

على غرار فلاسفة آخرين، أدرك لايبنتس الدور المحوري الذي يلعبه استقصاء الكيانات الفردية في مساعيه الفكرية. يقف هذا التركيز على الأشياء الفردية على النقيض من تأمل الحقائق المطلقة أو الخالدة، وهو مسعى له قيمته أيضًا في الاستقصاء الفلسفي. إن الاستهانة بالأشياء الفردية، أو على العكس من ذلك، التعامل معها بحماس شديد، لهما جذور عميقة في التقليد الفلسفي. كما ناقشنا سابقًا، لم يرفض سقراط السفسطة فحسب، بل رفض أيضًا فلسفة الطبيعة. لكن هذا السعي لفهم الطبيعة كان الشغل الشاغل لمعظم الفلاسفة ما قبل سقراط. وعاد مجددًا مع أرسطو، بل وظهر مرة أخرى في حوارات أفلاطون اللاحقة مثل طيماوس Timaeus. سعى الجميع إلى التطفل على الطبيعة واكتشاف مبادئها الأولى: الماء، محاولين تحديد مكوناتها الأساسية، مثل الماء أو الهواء أو المركبات الهيلومورفية. والجدير بالذكر أنه أينما حدثت مثل هذه الاستقصاءات حول الطبيعة، نجد امتزاجًا بين الاهتمام النظري والاهتمام بالمسائل العملية، والتي غالبًا ما تكون ذات دوافع اقتصادية واضحة. إذ إن فلسفة الطبيعة ليست مهتمة فقط بالمبادئ الأساسية للعالم الطبيعي، بل تسعى أيضًا إلى فهم القوى الكامنة في الطبيعة وكيفية تسخير هذه القوى لصالح الإنسان. يكمن مغزى هذا البعد العملي لفلسفة الطبيعة تحديدًا

في أهمية شعار فرانسيس بيكون الشهير «العلم قوة»، وهو شعار تبنته لاحقًا وكالة مشاريع البحوث الدفاعية المتقدمة (DARPA) التابعة لوزارة الدفاع الأمريكية.

على الرغم من أن سقراط يقدم نموذجًا عن العصور القديمة للفلسفة غير المعنية بما يحدث تحت الأرض وفي السماوات، فإن مفهوم الفلاسفة عن أنفسهم لم ينفصل تمامًا عن مفهوم «العلماء» -كما نطلق عليهم الآن- إلا في الآونة الأخيرة فقط. ولم يتوقف مفهوم «الفلسفة الطبيعية» عن كونه جزءًا لا يتجزأ، وربما الجزء الأهم، من هوية الفلاسفة إلا مع نهاية القرن الثامن عشر تقريبًا. وهكذا، مرة أخرى، يتجلى هذا الارتباط التاريخي على نحو أوضح من خلال سخرية جون إيفلين من الفيلسوف باعتباره شخصًا يتكلم عن جودة الهواء في لندن. لم يكن هذا الفضول الفكري لدى الفيلسوف ليثير الدهشة في القرن السابع عشر. في الواقع، سواء بالنسبة للجمهور أو للفلاسفة أنفسهم، كان علم الأرصاد الجوية يحظى بأهمية لا تقل، إن لم تكن تفوق، أهمية مجالات أخرى مثل المنطق ضمن نطاق أوسع للاستقصاء الفلسفي. واصل ديكارت تشريح رؤوس الحيوانات التي يقدمها له الجزار المحلي. وأمضى لايبنتس العديد من سنواته الأكثر إنتاجًا كفيلسوف ميتافيزيقي مكرسًا نفسه كليًا تقريبًا للبحث في الخصائص الطبية لجذر الايبيكاكوانها البرازيلي، والذي توج بأطروحة قدمها عام ١٦٩٦، حول مضاد الزحار الأمريكي الجديد. ويبدو أنه كان سعيدًا بهذا العمل من سعادته بأي إنجاز آخر من إنجازاته العظيمة. ومرة أخرى، وقبل فترة طويلة من ظهور مصطلح «فلسفة X»، كانت هناك الفلسفة التجريبية، كما مارسها روبرت بويل ومارجريت كافنديش والعديد من الآخرين، حيث كتب بعضهم بوضوح عن الأسباب النظرية التي تجعل من الأفضل تصور إليها الفلسفة على أنها تتكون أساسًا من مشروع اختراق شوك الطبيعة، على حد تعبير الشاعر جيمس ميريل، وتقبيل قوى جديدة لإيقاظها(35).

يدرك ميريل أنّ هذا المسعى محفوف بالمخاطر، وهذا ما يؤكده تبني الجيش الأمريكي لشعار بيكون. كان يُنظر إلى العلم، باعتباره فلسفة طبيعية، عمومًا على أنه مدفوع بما أسماه ويليام آر نيومان «الطموحات البرومثيوسيّة»(36)، وهي

الرغبة البشرية في التقدم أكثر مما ينبغي لهم من خلال استكشاف ما لا يجدر بهم استكشافه. هكذا، بدا العلم كفلسفة طبيعية قريبًا جدًا من مفهوم السحر الطبيعي من الناحية النظرية. بيدَ أن الفصل المفاهيمي بين العلم والفلسفة لم يضعف بالتأكيد من الطموح البرومثيوسي، ولم يوقف عملية إيقاظ قوى جديدة – فالأكثر إثارة للاهتمام بالنسبة إلى ميريل هي «صيغ الموت المحقق الجديدة»، أي التقنيات التي جعلت المحرقة النووية احتمالية واقعية. وعلى العكس من ذلك، فإن الفصل المفاهيمي لم يجعل سوى من الصعوبة بمكان الحفاظ على وعي واضح بالغايات والقيم الضمنية للعلم في مجتمعنا.

ما الذي تغيّر؟ يجسد المسار الفكري لإيمانويل كانط التحول الذي طرأ على العلاقة بين العلم والفلسفة(37). إذ خلال تكوينه المبكر كفيلسوف متدرب، ألف كانط الشاب أطروحته اللاتينية بعنوان «عن النار»(38). شهد مساره المهني اللاحق إنتاجه كتابات موسعة حول نشأة الكون، والأنثروبولوجيا، وجغرافية الطبيعة. ولكن بحلول مرحلة عمله الناضج والنقدي، كما يتضح في كتاب «مقدمة إلى أي ميتافيزيقا مستقبلية يمكن أن تظهر كعلم» (١٧٨٣)، يُظهر كانط إدراكًا عميقًا لفجوة متسعة بين العلم والفلسفة، أو بالأحرى، بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الأساسية: الأولى تحرز تقدمًا سريعًا وغير مسبوق، في حين يبدو أن الثانية تعيد النظر في الأسئلة نفسها دومًا، دون أن تصل إلى إجابات قاطعة. وهكذا، يعطي كانط صوتًا في «مقدمة إلى أي ميتافيزيقا مستقبلية» لأزمة معروفة في الميتافيزيقا، ولكن الأمر الأقل ملاحظة عمومًا هو التحول في مفهوم العلم نفسه. يطمح كانط إلى أن تظهر الفلسفة الأساسية «كعلم»، ويعتقد أنه إذا لم تستطع ذلك، فلن يكون لها مستقبل. لكن هذا يعني في الوقت نفسه أن العلم شيء مختلف عن الفلسفة، وهو ما لم يكن كذلك حتى وقت قريب جدًا.

التفسير الكامل لهذا الانقسام معقد ولا يقتصر فقط على التطورات الداخلية في مفهوم الفلاسفة عن أنفسهم، بل يتعلق أيضًا بالتاريخ الاجتماعي والمؤسسي. وبعد قرون عديدة توزعت فيها مراكز النشاط الفلسفي خارج الجامعة -في البلاطات

الملكية والمتاحف والمجتمعات العلمية وما إلى ذلك- أصبحت الفلسفة بحلول نهاية القرن الثامن عشر مرة أخرى مسعى أكاديميًا في المقام الأول، أكاديميًا بالمعنى المعاصر للكلمة، أي أنها توجد في كلية أو قسم جامعي وتركز على التعليم التربوي ضمن حدود منهج دراسي محدد بوضوح.

٢

الفلسفة، PHILOSOPHIA وحبُ الحكمة

عن الحكيم

بناءً على تعريفٍ معقولٍ إلى حدٍّ ما -ولكنه غير مرضٍ على الإطلاق- فإنَّ «الفلسفة» هي مجرد اسم خاص. إنها تصف تقليدًا معينًا، تمامًا مثل مصطلحي «الباليه» و«البوتوه» [أحد أشكال الرقص الياباني المعاصر]. سيجد معظم الناس غرابةً في الادعاء بوجود تقليدٍ راسخ للباليه البولينيزي، ليس لأن أي شخص يعتقد أن البولينيزيين غير قادرين بطبيعتهم على تقدير أو إتقان هذا النوع من الرقص، بل ببساطة لأنه، كحقيقة تاريخية عرضية، نشأ الباليه في أوروبا. هذه حقيقة تاريخية عرضية تصبح لاحقًا جوهرية لتعريف الباليه. فالباليه، بحكم تعريفه، أوروبي. وإذا ما ظهر لاحقًا في أي مكان آخر في العالم، فذلك بفعل الانتشار أو التبني، وليس بالصدفة، ولا بفضل قدرة بشرية فطرية عالمية.

إحدى طرق مقاربة السؤال الصعب حول ماهية الفلسفة هي أن نتساءل: هل الفلسفة نشاط إنساني أشبه بالباليه، أم أنها أقرب إلى الرقص عمومًا؟ أي هل هي تقليد ثقافي محدد، أم أنها نشاط إنساني عالمي له أشكال ثقافية متميزة عديدة؟ بالاستناد إلى مفهوم «الفلسفة» كاسم خاص، لتقليد ثقافي محدد، يمكن الجزم يقينًا بأن الفلسفة ابتكار يوناني، وأنها مورست لاحقًا من قبل الرومان والمسلمين في العالم العربي وخارجه والأوروبيين المسيحيين والأنكلو-أمريكيين العلمانيين إلى حدٍّ ما، وجميع الجماعات المختلفة التي تقع تحت سيطرة ثقافتهم. دعونا، مرة أخرى، نطلق على هذا المفهوم للفلسفة اسم «Philosophia»، اعترافًا بالإرث الذي لا ينفصل ظاهريًا عن ظروف هويته.

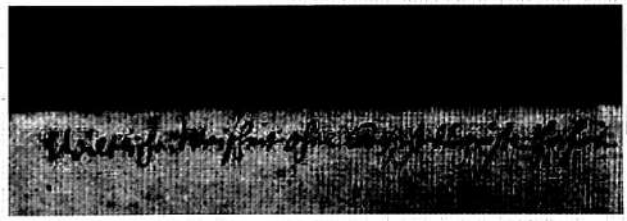
إذا ساوينا الفلسفة حصريًا بـ«Philosophia» -ذلك التقليد الفكري المميز الذي نشأ في اليونان القديمة- فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمكن اعتبار التقاليد الفكرية الأخرى، مثل الفلسفة الهندية، فلسفة على الإطلاق؟ حتى لو كانت هناك

إنجازات مهمة لا شك فيها داخل التقليد الفكري الهندي، فسيترتب على ذلك أن هذه الإنجازات لن تُعتبر فلسفة بالمعنى الصحيح. على سبيل المثال، كان يُفترض أن تتطور المدارس الستة الأرثوذكسية للفكر الهندي الكلاسيكي على نحو مستقل حتى لو لم يكن الإغريق قد وُجدوا أبدًا. وبالتالي، في ظل هذا التعريف الضيق، لن تُعتبر مختلف المدارس الفكرية الهندية الدرشانا (darshanas) فلسفة. على العكس من ذلك، فإن كلمة «الفلسفة» في العالم العربي ستُصنف على أنها philosophy لأنها تنحدر مباشرة من ترجمة ودمج أعمال أرسطو وغيره من كبار المؤلفين اليونانيين الذين كانوا مشاركين بوعي في سياق تقليد الفلسفة الراسخ.

يمكن الاستفادة كثيرًا من دراسة المصطلحات. نجد هنا أنه حتى داخل أوروبا يوجد توتر بين ما يمكن أن نسميه بمفاهيم الفلسفة «المحلية» و«العالمية». فالهولندية هي من بين عدد قليل من اللغات الأوروبية الشمالية التي ابتكر متحدثوها مصطلحهم الخاص للكلمة التي اشتقت في معظم البلدان المجاورة من اليونانية. ومع ذلك، يمكن أن نجزم أنه عند تدريس فلسفة سبينوزا في قسم «wijbegeerte» في هولندا اليوم، فهذا مثالٌ على الفلسفة (Philosophia). والمصطلح نفسه، «wijbegeerte»، هو اختلاق مقصود على غرار الكلمة اليونانية للفلسفة. إنه ليس منسوبًا إلى «فلسفة»، بل تقليد. يُعدُّ هذا النمط المعجمي شائعًا أيضًا في اللُّغات الجرمانية والسلتية في شمال أوروبا، مثل الآيسلندية والفاروية والويلزية والبريتونية، حيث نجد مصطلحات اصطناعية لـ«Philosophia» تستند إلى الموارد الداخلية لهذه اللغات، تنقل شيئًا من روح «philosophia» نفسه دون ترجمة حرفية للمصطلح اليوناني. فمصطلح «heimspeki» الأيسلندي والفاروي ليس في الحقيقة تقليدًا لـ«philosophia» بل لمصطلح «Weltweisheit» الألماني أو «حكمة العالم»، وهو مصطلح بديل قديم للفلسفة، يُفهم دائمًا تقريبًا على أنه «فلسفة الطبيعة»، المستخدمة في الألمانية ما قبل الحديثة والحديثة المبكرة. يُعدُّ هذا المصطلح دالًّا إذ يكشف شيئًا عن تصوُّر الفلسفة في تلك الحقبة وتلك المنطقة؛ إذ يُنظر إليها هناك على أنها مسعى دنيوي بحت، وبالتالي فهي محدودة وفي حكم الوضعانية (بالمفهوم الكلاسيكي). يقابل ذلك الحكمة الحقيقية التي توفرها التقوى.

وهكذا نجد في ملاحظة مكتوبة على الغلاف الأمامي لكتاب صدر عام ١٦٤٨ يملكه عالم الطبيعة والتجريبي الاسكتلندي الروسي ياكوف بروس الملاحظة التالية: «الحكمة الدنيوية بدون الله هي أكبر حماقة (Weltliche Weisheit ohne Gott ist die grösste Thorheit)»(39)**(صورة ٤)**. يُحتمل أن يكون تقديم مصطلح «فلسفة» على أنه «حكمة العالم» في لغات شمال أوروبا المختلفة يعكس نوع الحذر الذي عبر عنه بروس، بل حتى حالة عدم التقوى الناجمة عن الثقة المفرطة في مسعى الفلسفة.

ماذا يحدث، الآن، عندما نغادر المجال الأوروبي؟ بانتقالنا الآن خارج إطار الفلسفة الأوروبية، نصادف في كثير من الحالات محاكاة مماثلة في الصيغة لتلك الموجودة في آيسلندا وهولندا، ولكن مع إيحاءاتها الدلالية المميزة. تُشكل الكلمة اليابانية التي تترجم عادةً إلى فلسفة «tetsugaku»، حالة نموذجية جديرة بالاهتمام. فقد صاغها العالِم نيشي أمين عام ١٨٧٣، بعد إصلاحِ مِيجي Meiji، للإشارة على وجه التحديد إلى الفلسفة الغربية (كما وضع أمين المصطلح الصيني المُعادل «zhexue»).



الصورة ٤. «الحكمة الدنيوية بدون الله هي أكبر حماقة». كُتبت في نسخة ياكوف بروس من Valentin Weigel's *Philosophia* Mystica (١٦٤٨). مجموعة الكتب النادرة الخاصة بجامعة هلسنكي. صورة فوتوغرافية التقطها المؤلف.

تتكوَّن هذه الكلمة من وجدتين دلاليتين: «*tetsu*» التي تعني «الحكمة»، و«*gaku*» التي تعني «التعلُّم». وعلى الرغم من عدم وجود إشارة إلى «الحبّ» هنا، يُمكن اعتبار هذا المصطلح محاكاة صيغية جزئية مُبتدَعَة، اخْتُرِعَت لغرض مناقشة تقليدٍ وافدٍ. وفي وقت لاحق، وتحديدًا في أوائل القرن العشرين مع ظهور

مَدرسة كيوتو للـ tetsugaku، أصبح المصطلح يصف تقليدًا هجينًا يدمج عناصر من الفلسفة الأوروبية إلى جانب عناصر من البوذية والشنتو.

منذ الظهور الأول لمصطلح «تِتسوجاكو Tetsugaku»، عَيَّن نطاقًا مختلفًا للنشاط الفكري عمَّا عُني به كلٌّ من «رانجاكو rangaku» من جهة، وهو تقليد «التعلُّم الهولندي» أو التعلُّم الأوروبي الذي يهتم بشكل رئيس باستيراد المعرفة التطبيقية والايجابية للعلوم الطبيعية والتكنولوجيا، و«كوكوغاكو kokugaku» من جهة أخرى، أو علم اللغة الياباني، أي دراسة التقليد الوطني(40). يعود غياب الحاجة الملحة لمصطلح آخر غير «رانجاكو rangaku» لوصف التعلم الغربي سابقًا، إلى تطورات تطرأ داخل اليابان، وأيضًا إلى الانفصال المتزايد بين العلم والفلسفة، أي بين «رانجاكو rangaku» و«تِتسوجاكو Tetsugaku» في الغرب نفسه. لم يُفهم «التعلُّم الهولندي» في اليابان على أنه دنيوي أو لا ديني، بالطريقة التي يُفهم بها مصطلح «حكمة العالم» غالبًا في ألمانيًا أو إسكندنافيًا. لكنه كان، بحكم التعريف، مستوردًا، وبالتالي لا يمكن أن يكون على الأكثر سوى جزء واحد، جزء منضبط ومقنن، من الحياة الفكرية لليابان. ويبين الظهور المتأخر لـ «تِتسوجاكو tetsugaku» في القرن التاسع عشر، بدوره، تمييزًا مفاهيميًا واضحًا بين العلوم الطبيعية من جهة (والتي غالبًا ما عُوملت في أوروبا، مرة أخرى، على أنها «حكمة العالم»، وبالتالي، وفقًا لتفسير معين، على أنها فلسفة)، والفلسفة من جهة أخرى، والمفهومة على أنها تأملات مجردة في مسائل غير دنيوية أو متعالية إلى حد ما. وهذا ليس أمرًا مستغربًا، بالنظر إلى الخلفية البوذية الواسعة، وبالتالي المتعالية تمامًا، لواضعي مصطلح «تِتسوجاكو tetsugaku»، وكذلك بالنظر إلى تقبلهم المتزايد للاتجاهات المعاصرة في الفلسفة الأوروبية، ولا سيما المثالية والرومانسية الألمانيَّتان، التي تفصل بشكل حاد بين مجال اهتمام عالم الطبيعة ومجال اهتمام الفيلسوف. الغالبية العظمى من الكلمات التي تُشير إلى «الفلسفة» في جميع أنحاء العالم، كما هو الحال في اللغة الإنكليزية، هي استعارات مباشرة أو غير مباشرة من كلمة «philosophia» اليونانية. وتنشأ العديد من هذه المصطلحات، إن لم يكن معظمها، نتيجةً للتواصل مع العالم العربي الإسلامي. ولكي ندرك مدى هذه التنوع

الكبير، تشمل اللغات التي تستخدم نسخة ما من «philosophia» لوصف نشاط الفلسفة الألبانية والفرنسية والكراكالباكية والمنغولية والتاغالوغية والغينية الجديدة توك بيسين والكريولية الهايتية. فبدلًا من أن تأتي من الإملاءات الاستعمارية الأوروبية الأخيرة، تأتي الكلمات اليونانية المستعارة في لغات إفريقيا وآسيا، من السواحلية إلى الأوزبكية إلى الياقوتية، وفي العديد من الحالات، من الاتصال المباشر أو غير المباشر بالإسلام، والذي نشر تقليد «الفلسفة» إلى جانب المفردات المشتقة من اليونانية.

وفي الحالات التي لم تُقتَبَس فيها الكلمة من اليونانية، نجد غالبًا اصطلاحات مُحدَثة صُمِّمَت للتعبير عن جوهر كلمة «philosophia» والإشارة إلى أن النشاط المقصود ينشأ من جزء مختلف من العالم. نرى نمطًا مألوفًا يتكرر نفسه من اليابان إلى المكسيك إلى جبال الأنديز. فعلى سبيل المثال، لا يوجد مصطلح واضح ما قبل الحداثة في لغة الناواتل يُقابل وظيفة «فلسفة»، ولكن من السهل إنشاء مصطلح جديد من الجذور المتاحة. في عمله ثنائي اللغة، «تاريخ الأشياء العامة في إسبانيا الجديدة» (*Historia general de las cosas de la Nueva España*)، قام المبشِّر الفرنسيسكانيّ في القرن السادس عشر برناردينو دي ساهاغون ببساطة باستعارة العبارة الإسبانية «filosofía natural» لكل من قسمي النص، الناواتل والإسباني (صورة رقم ٥)(41). مع ذلك، نجد في أغلب الأحيان اصطلاحات مُركبة مُحدَثة يسعى من صاغها إلى التقاط معنى الـ«فلسفة». بذلك، يمكن للشخص أن يُؤكِّد على التقاليد الأصلية (كما في كلمة «*machiliztli*» التي تعني «المعرفة المستمدة من التقاليد»)، أو أن يتحدث عن الحكمة عمومًا (كما في كلمة «tlazohmatiliztli» التي تلائم بشكل أوضح الإشارة إلى التقاليد الأوروبية). وبغضّ النظر عن كيفية تكوينها على وجهِ التحديد، فإنّ الشعور بالحاجة إلى مثل هذه المصطلحات الجديدة يأتي إدراكًا لوجود كلمةٍ لنشاط بشري معين تُستخدم في لغات أخرى مهيمنة عالميًا، ومن المفيد صياغة مصطلح مكافئ(42).

الصورة ٥. مدير مدرسة كالميكاك يخاطب الطلاب، من المخطوطة الفلورنسية: التاريخ العام لأشياء إسبانيا الجديدة، بقلم فراي برناردينو دي ساهاغون، المجلد الأول، del libro ٢، fo. ١٢٨، الشكل ٢) (١٥٤٥-١٥٩٠). الصورة هدية من مكتبة لورينزيانا الطبية. مستنسخة بإذن من MiBACT. يحظر المزيد من النسخ بأي وسيلة.

تظهر العديد من الأمثلة للمصطلحات التقليدية للفلسفة والتي لا يمكن تصنيفها على أنها مستعارة أو مُصطنعة أو مُحدثة، بل لها تراثها الأصلي وتقاوم إدماج مصطلحات جديدة، وتأتي من جنوب آسيا. هنا يمكن للمرء أن يستفيد من tattvajānam السنسكريتية، والتي تعني حرفيًا «معرفة الحقيقة» أو «معرفة كيفيات الأشياء»، أو يمكن للمرء أن يستشهد بمفهوم darśana، والذي يعني حرفيًا «الرؤية» وهو أيضًا المصطلح الذي يشير عادةً إلى المذاهب الستة (التقليدية) لـ «الفلسفة» الهندية: Nyāya، وYoga، وMīmāṃsā، وما إلى ذلك. وكذلك أخيرًا، المذاهب غير التقليدية أو الناستيكا nāstika مثل البوذية. «Darśana»، بدوره، هو المصطلح الأكثر شيوعًا لـ «الفلسفة» في العديد من اللغات الحديثة المشتقة من السنسكريتية في جنوب آسيا، مثل الهندية.

يُلاحظ أحيانًا أنه في الفكر الهندي الكلاسيكي، يغيب مفهوم شامل موحد لـ «darśana» ضمن المشهد الفكري الهندي، يحيط بكافة الأنشطة التي تجري ضمن كلّ darśana فردية، على غرار مفهوم «Philosophia» الذي كان يُفهم على أنه يضم الأفلاطونية، والرواقية، والأبيقورية، وما إلى ذلك. علاوة على ذلك، فإن دراسة أي darśanas منفصلة لا يبدو أنها تقدم لنا تطابقًا تامًا مع نطاق الأنشطة التي

تُجمع تحت مسمى «Philosophia» عبر مختلف القرون والمناطق والتقاليد. تركز الـMīmāṃsā أساسًا على تفسير الفيدا Vedas المقدسة. في حين تتضمن اليوغا Yoga عنصرًا عمليًا لا نظير له تقريبًا في أي من مدارس الفلسفة Philosophia. أمّا النيايا Nyāya، أو دراسة قواعد الاستدلال، فتبدو مشابهة جدًا للتقليد المنطقي في الفلسفة Philosophia، لكن العديد من ممارسي الفلسفة قد يترددون في قبول أن المنطق وحده يستحق أن يُصنف فلسفةً. عمومًا، وبغض النظر عن الإيجابيات والسلبيات، يخدم مصطلح «darśana» المستخدم في صيغة المفرد، وظيفة مماثلة لتلك التي يؤديها مصطلح «تيتسوغاكو tetsugaku» في اللغة اليابانية: فهو أشبه بمصطلح محايد للإشارة إلى النشاط المشترك بين الأشخاص الذين يرتبط نشاطهم، على نحوٍ ما، بالفلسفة اليونانية القديمة Philosophia. قد أحاول وصف نفسي بأنني «*darśanapradhyāpakah*» أي «أستاذ فلسفة»، لكن هذا يبدو مصطنعًا ولا يُستخدم إلا لأغراض التواصل بين الثقافات. وعلى النقيض من ذلك، لا تهدف صيغة الجمع «darśanas» إلى القيام بدور الوساطة بين الثقافات.

إن مقاومة جنوب آسيا لتغلغل المصطلحات المستعارة والمشتقة ترتبط على ما يبدو بثراء وعمق تقاليدها الفكرية المحلية التي تشبه إلى حدٍ كبير مفهوم «Philosophia»، وكذلك بعدم وجود حاجة ملموسة على مدار تاريخ الاتصال الطويل مع أوروبا لتعلم الفلسفة من الأجانب. ويبدو أن هذا بدوره يؤكد على الفكرة المكررة بأن الفلسفة نشاط إنساني نشأ مستقلًا مرتين فقط في تاريخ البشرية: مرة في اليونان ومرة في الهند، مع كون أي مثال آخر للفلسفة إشعاعًا أو انتشارًا لأحد هذين الأصلين. وبناءً على هذا الفهم، ربما يكون اليابانيون والصينيون أكثر ميلًا لتطوير مصطلحات جديدة وكلمات مستعارة لوصف المفاهيم والمدارس المرتبطة بمفهوم «Philosophia»، حيث سبق لهم أن قاموا بشيء مشابه عند استقبال البوذية أثناء انتشارها الأولي من الهند.

لكن استنتاج مثل هذا التأكيد يثير تساؤلًا. لنفترض وجود أصلين منفصلين ومستقلين للفلسفة، مرة كمحبة يونانية للحكمة ومرة كرؤية هندية، من المسلم به أن لدينا فهمًا واضحًا في البداية لما هو مقصود بالفلسفة، وأننا اكتشفنا الشروط

الضرورية والكافية لها مرتين بالضبط. ومع ذلك، نادرًا ما نجد تحديدًا صريحًا لهذه الشروط في المناقشات من هذا النوع، وعندما يُطلب تحديدها، يتعثّر المشاركون في المناقشة. قد يحددون وجوب وجود مجموعة واضحة من قواعد الاستدلال، أو أنه يجب أن يكون هناك تفكير ليس فقط في محتوى المعرفة بل أيضًا في أسس المعرفة، ولكن بالنسبة لأي تحديد من هذا القبيل، يمكننا بسهولة العثور على تقاليد أو مدارس تفتقر إلى هذه العناصر، ولكنها مع ذلك تُصنف، تقليديًا وبإجماع واسع، على أنها فلسفة.

إذا كانت الفلسفة قد نشأت في الواقع على نحو مستقل مرتين، فلا يمكن مقارنتها برقص الباليه أو أي تقليد رقصٍ مميزٍ آخر. ولكن إذا لم تكن الفلسفة مثل الباليه، فإن الاحتمال البديل الأكثر وضوحًا هو أنها تشبه الرقص نفسه: نشاط إنساني عالمي يمرُّ بتحولات مختلفة عبر العصور والأماكن المختلفة. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلا ينبغي أن نتوقع العثور عليها فقط في مكانين اثنين، بل يجب أن نفترض بدلًا من ذلك أن جميع الثقافات البشرية في كلِّ مكان، بقدر ما هي بشرية، ستمارس شيئًا مماثلًا للنشاط الذي يعتبره الأوروبيون الحديثون فلسفة.

وحقيقة أن كلمة الفلسفة في العديد من الأماكن في العالم مشتقة من «philosophia» تشير بقوة إلى أنه مع تداول المعرفة في الفتوحات الإسلامية وبعد ذلك في التوسعات الأوروبية، صوّرت الفلسفة من قبل الأشخاص الذين نشروها على أنها أقرب إلى الباليه منها إلى الرقص. لنقارن الكلمات التي تقابل «الباليه» في لغات مختلفة حول العالم: العربية «باليه»، والهندية «baile»، والتاغالوغية «ballet»، وهكذا. وعلى النقيض من ذلك، فإن الكلمة المرادفة لتقليد الرقص المسرحي الياباني «بوتوه butoh» هي، في كلِّ لغة، «بوتوه» (أو تقريب صوتي قريب منه). ومحاولة وصف البوتوه باسم محلي، مستعار من تقليد محلي مألوف، سيكون خيانةً وتحريفًا لمعناه. انتشر مصطلح الفلسفة عمومًا على غرار مصطلح «الباليه» أو «البوتوه»، ولكن مع بعض الاستثناءات المهمة، والتي تعترف في المقابل بوجود تقاليد فكرية محلية. فهل هذه الحالات خيانات للفلسفة، أم أنها اعتراف بأن الفلسفة، مرة أخرى، تشبه الرقص عمومًا أكثر من شبهها بالباليه؟

إن طرح سؤال حول سبب افتقار البولينيزيين إلى رقص الباليه بلا جدوى. فهم يفتقرون إليه ببساطة لأنه تقليد راسخ في منطقة جغرافية محددة (تجدر الإشارة إلى أن هذا النهج يشبه إلى حد كبير الطريقة التي تصور بها الكاتب سول بيلو Saul Bellow تقليد الرواية الأدبية، حيث ألمح، بخيبة أملٍ واضحة، إلى غياب شخصية أدبية على شاكلة تولستوي بين قبائل الزولو)(43). بالمثل، لا طائل من الاستفسار عن كيفية انتهى الأمر بشعب النوير في جنوب السودان إلى دمج الأسلحة النارية في مجتمعهم(44). إنَّ دافعهم لذلك يكمن في الفائدة الوظيفية للأسلحة النارية، سواء في قتل الأعداء أو في فرض الإرادة من خلال التهديد بالقوة. بعبارة أخرى، للأسلحة النارية مكانة راسخة في كلّ ثقافة بالنظر إلى فائدتها الجلية في تحقيق غاية إنسانية وعالمية. علاوة على ذلك، لا تحتاج الثقافات التي لم تكن مسلحة سابقًا إلى وقت طويل لإدراك هذه الفائدة. بغض النظر عن الطقوس اللاحقة التي ستبنيها ثقافة معينة حول أسلحتها النارية (مثل مسؤولي المراسيم الأمنية والتحية بإطلاق إحدى وعشرين طلقة)، فإن التطبيق الأساسي للقوة النارية يظل ثابتًا عبر مختلف الثقافات.

لو كانت الفلسفة تشبه البارود أو الأسلحة النارية، لما ثار أي جدل حول مدى انتشارها: إذ سيشارك فيها الجميع على قدم المساواة. وبالمثل، لو كانت الفلسفة تشبه الباليه، لما تساءل أحدنا حول سبب عدم مشاركة الجميع فيها على قدم المساواة. وهناك مقارنة أخرى، بالعودة إلى مثال التقنية العسكرية، وهي أن الفلسفة لا تشبه تكنولوجيا الحرب بقدر ما تشبه تقليدًا عسكريًا محددًا ينشأ حول استخدام الأسلحة والاستعداد للحرب، ويتضمن منح الأوسمة والإشارة إلى المعارك والاستراتيجيات العظيمة الماضية وما إلى ذلك. وفي حالة البهرجة العسكرية، يتضح الأمر الأساسي الذي ينبثق عنه هذا التقليد، تمامًا كما هو الحال في الباليه، حيث يوجد أيضًا شيء أكثر أساسية وهو الرقص، والذي يبدو بدوره شيئًا يفعله البشر بحكم طبيعتهم البشرية(45).

لكن ما هذا الشيء الأساسي في حالة الفلسفة؟ المصادر مختلفة. لقد سبق وتأملنا

في كيفية قيام طبقات الأسطورة والطقوس والقانون وغيرها من عناصر الثقافة بدعم النشاط الواعي للفلاسفة. كما يلعب ما يمكن أن نسميه بـ«عدّ الحبوب» دورًا لا يُستهان به على الأقل في بعض المجتمعات، وهو عبارة عن احتساب المبادلات (للماشية والحبوب وما إلى ذلك) باستخدام الحصى في الأوعية، أو العلامات على ألواح الطين، وهكذا دواليك. أينما نجد آثارًا لهذا النوع من النشاط، نملك أدلة ملموسة على نوع من التفكير التمثيلي (حصاة واحدة تمثل بقرة واحدة، على سبيل المثال) يمكننا بحق افتراض أنه مجرد تقرير صغير لنظام أكثر تعقيدًا للتصنيفات، وإنشاء التطابقات، والسعي إلى تعاريف مناسبة. أينما وجد أشخاص يتتبعون الأشياء بهذه الطريقة، فمن المرجح أن يكون بينهم أشخاص يحاولون فهم طبيعة الأشياء التي يتتبعونها. إن التقييم المنصف لما كان يفعله القدماء يجعلنا نفترض أنه أينما وجد أثر لحضارة تحاول تتبع العالم لأغراض عملية (الملاحة، وعلم التقويم، وما إلى ذلك)، فثمّة شيء مثل التوضيح النظري لأسس الممارسة.

ربما يصرُّ البعض على أنَّ هذا التوضيح النظري يجب أن يتضمن بالإضافة إلى ذلك، وبالحدّ الأدنى، التفكير في أسس المعرفة بالمجال المعين، وليس فقط في المجال نفسه، أي أنه يجب أن يركز بشكل أساسي على نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا). لكن العديد من الفلاسفة الأوائل ما قبل سقراط، لا سيما الملطيون، على سبيل المثال، لم يقلقوا بشأن معرفة ما إذا كانت الادعاءات التي يقدمونها صحيحة. إنهم ببساطة يمضون قدمًا ويطرحونها. إن التوقع بأن الفلسفة يجب أن تنطوي على نظرية المعرفة حديث جدًا ويفرض مطالبَ على المصطلح المعني والتي لم يؤمن بضرورة تلبيتها سوى قلة حتى منتصف القرن الثامن عشر على الأقل. وبالتالي ربما يبدو من الغريب إهمال معنى مصطلحٍ تراكم على مدى آلاف السنين من أجل استيعاب الاتجاهات الحديثة نسبيًا؛ أي الاتجاهات التي لم تهيمن إلا في القرون القليلة الماضية. علاوة على ذلك، لا ينبغي استبعاد إمكانية أن تكون نظرية المعرفة نفسها متجذرة في نوع العمليات التي أصفها. في الآونة الأخيرة، قدّم مايكل فريدمان حجّةً مقنعة، من خلال خطوات أكثر تعقيدًا مما يمكن تلخيصه هنا، تقضي بتتبُّع أصول نظرية كانط عن المكان والزمان كأشكال حدسية صافية إلى

ضرورات معينة في علم الفلك في العصور الوسطى، والذي وُجدَ أساسًا لخدمة علم التقويم، الذي كان غرضه الرئيس بدوره تحديد التاريخ الصحيح لعيد الفصح(46).

بيدَ أنّه من الواضح جليًا أن النشاط العالمي الذي يرتبط بالفلسفة (Philosophia) بالطريقة نفسها التي يرتبط بها الرقص بالباليه لا يمكن أن يكون مجرد ما أسميناه «عدّ الحبوب». فأولًا، لا توجد تقنيات التسجيل المنهجية لحصر أنواع مختلفة من الممتلكات أو المبادلات إلا في مجتمعات معينة، في حين أن ما نبحث عنه، مثل الرقص، يجب أن يكون مشتركًا بين جميع المجتمعات. والعديد من الأنشطة الأخرى تُطرح كمرشحة محتملة هنا مثل سرد القصص والطقوس والصلاة والأسطورة. ولكن إذا كانت هذه الأنشطة تحتوي على فلسفة، فإن هذه الفلسفة ستكون فلسفةً في «حالة خام»: أي مخلوطة كما ذكرنا بالممارسات الثقافية البشرية التي يجب تمييزها عن الفلسفة حتى لا تصبح الفلسفة ببساطة متطابقة مع كلّ الثقافة البشرية (على الرغم من أن هذه الإمكانية بدورها تستحق على الأقل دحضًا محترمًا).

إذن، كيف لنا أن نعزل النشاط الفلسفي عن غيره؟ كيف نميزه عن الأنشطة الأخرى؟ تتمثل إحدى طرائق مقاربة هذه الأسئلة بالتساؤل عمّا إذا كانت الفلسفة يجب أن توجد كنشاط متخصص. بعبارة أخرى، هل يجب ممارستها فقط في أوقات معينة من قبل أفراد معينين فقط في مجتمع معين حتى نتمكن من تعريفها بأنها فلسفة؟ يؤكد بول رادين على هذه الرؤية في عمله الغريب الذي صدر عام ١٩٢٨ بعنوان «الإنسان البدائي كفيلسوف»(47). بالنسبة له، فإنّ المزاج الفلسفي موزع بالتساوي عبر جميع الثقافات البشرية، ونادر الوجود أيضًا. فكما أنه ليس كلُّ شخص يعيش في نيويورك في القرن الحادي والعشرين لديه الرغبة في أن يصبح أستاذ فلسفة، كذلك لم يكن لدى كلّ شخص في مجتمع لاكوتا القديم الرغبة في الانخراط في النشاط الذي يعدُّه رادين «فلسفةً بدائية»(48).

بغض النظر الآن عن الطبيعة الإشكالية الواضحة لمفهوم «البدائي»، ما النشاط الذي يقصده رادين؟ إنه، قبل كلّ شيء، الاهتمام بالابتعاد عن الظواهر المعزولة

والتوجه نحو القواعد العامة التي تجعل هذه الظواهر تحدث بالطريقة التي تحدث بها. وهو أيضًا، على نحو ذي صلة، الاهتمام بالوصول إلى الحقيقة الكامنة وراء المظاهر. يرى رادين أنه لن يبدي كلُّ فردٍ، بكلِّ ثقافةٍ، اهتمامًا في التفكير بمثل هذه الأمور، ولكنَّ أفرادًا على الأقل، في كلِّ ثقافةٍ، سيُظهرون اهتمامًا كهذا. في الواقع، يرغب رادين في أن يُكسب الثقافات القديمة غير الأوروبية الحقَّ في اعتبارها ثقافات فلسفية من خلال تحديد تقسيمٍ للعمل مشابه للتقسيم الذي حلله أرسطو في كتاب السياسة، حيث يصف الفيلسوف اليوناني الفلاسفة عمومًا بأنهم نخبة متخصصة ومتميزة داخل مجتمع أوسع. ويتجاهل رادين، على عكس أرسطو، الانقسامات الاقتصادية والمادية التي توجه معظم أفراد المجتمع إلى حياة العمل وتسمح لقلة قليلة منهم برفاهية حياةٍ تأملية. ويرى أنَّ الانقسام في المجتمع ينبعُ مباشرةً من اختلاف المزاجات - يبدو أن هذه الطريقة الوحيدة التي يمكنه من خلالها تفسير ظهور طبقة متخصصة من الفلاسفة داخل مجتمع يُفترض أنه لا طبقي، مثل مجتمع لاكوتا.

على الرغم من اختلافهما، يتفق كلٌّ من أرسطو ورادين على أن الفلسفة نشاطٌ متخصص يميز أفرادًا معينين في المجتمع، وليست نشاطًا عامًا يشارك فيه جميع أفراد المجتمع بحكم كونهم أعضاء فيه. وبالتالي، يختلف نهج رادين اختلافًا حادًا عن نهج أليكسيس كاغامي وغيره ممن حاولوا استخلاص تقاليد فلسفية من اللغات الطبيعية للمجتمعات اللغوية. فعلى سبيل المثال، يبدأ كاغامي في كتابه «*الفلسفة البانتوية المقارنة* *La philosophie Bantu comparée*»(49) (١٩٧٦)، مستشهدًا بمقولة عالم اللغة الدنماركي لويس هيلمسليف القائلة بأنه «لا توجد فلسفة بدون علم اللغة». ثم يمضي الفيلسوف الرواندي في بناء فلسفة منهجية للشعوب الناطقة بالبانتو، بما في ذلك، على سبيل المثال، تحليل مفاهيم البانتو عن الله والخير. لا يزعم كاغامي وجود فئة متخصصة من أفراد مجتمعات البانتو تشارك بوعي في نشاط يمكن تسميته «فلسفة»، وإنما يزعم فقط أن اللغات الطبيعية لجميع أفراد مجتمعات البانتو تحتوي، إذا جاز التعبير، على فلسفة كامنة، يمكن للجميع في هذه المجتمعات الوصول إليها مباشرة بحكم إتقانهم للغة. يتبنى الفيلسوف الغاني

جيه. بي. دانكواه نهجًا مشابهًا، وإن كان أقل ارتباطًا باللغويات الرسمية، في عمله «*عقيدة الآكان في الله: جانب من أخلاق ودين ساحل الذهب*» (50) (١٩٤٤). بالنسبة إليه، الافتراضات الأخلاقية واللاهوتية ليست نتاجًا متخصصًا لنشاط أقلية يُسمى «الفلسفة» داخل مجتمع معين. بل إن الفلسفة هي نوع من السمات العامة للثقافة، تمامًا مثل المطبخ أو الفولكلور أو الزخرفة، ويمكن لأي شخص على دراية بالثقافة وتبلور سمات الثقافة في لغتها الطبيعية أن يميزها وينظمها.

ليس هدفنا الآن أن نقيم مواطن القوة والضعف في وجهات النظر المختلفة حول نطاق الفلسفة وطبيعتها، بل سنكتفي بسردها. حتى الآن، حددنا الرأي القائل بأن الفلسفة هي Philosophia، وبالتالي فهي ليست نشاطًا متخصصًا فحسب، بل هي أيضًا تقليد مميز يظهر في مكان وزمان معينين. كما حددنا وجهة النظر القائلة بأن الفلسفة نشاط متخصص، ولكنه يحدث في جميع المجتمعات. وأخيرًا، يمكننا تحديد الرأي القائل بأن الفلسفة لا تحدث فقط في جميع المجتمعات، بل هي أيضًا متناسبة الامتداد مع الثقافة، وبالتالي فإنَّ كلَّ عضوٍ في الثقافة يشارك فيها على قدم المساواة. تتحرك هذه الآراء المختلفة، المقدمة بهذا الترتيب، من الأكثر تقييدًا إلى الأكثر شمولًا. في الواقع، يميل الكثير من الناس إلى الاستعانة بهذه المفاهيم الثلاثة للفلسفة لأغراض مختلفة. على سبيل المثال، العديد من الذين يصرون على أن أي تعبير عن عضو في ثقافة أوروبية يستحق اسم «فلسفة» يجب أن يكون نصيًا ومنهجيًا ومتميزًا عن الأساطير أو الطقوس، وفي الوقت نفسه يرون أنه في أماكن أخرى من العالم، كما هو الحال في إفريقيا، قد نجد الفلسفة معبرًا عنها كجزءٍ من تقليد شفوي، ضمن الأساطير أو الشعر.

تكمن الميزة الظاهرة لرواية رادين في أنها تسمح لمؤيديها بتصوير النشاط المتخصص لبعض أفراد المجتمعات «البدائية» على أنه نوع من المقدمة للنشاط المتخصص للفيلسوف اليوناني الأوروبي. إن البحث عن مثل هذه المقدمات سيكون مألوفًا في الإثنوغرافيا (دراسة الشعوب) في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: حيث يُصوَّر الشامان على أنه سلف تطوري لكاهن المعبد، وكاهن المعبد سلف للفيلسوف. لقد رفضت صراحةً تأييد هذا المفهوم التطوري لتاريخ الفكر البشري

في هذا الكتاب، ولكن ليس من الضروري القيام بذلك من أجل إدراك أنه يوجد بالفعل نشاط مشترك يوحد الأشخاص الذين يشغلون الأدوار الاجتماعية، على نحو متنوع، للشامان والكاهن والفيلسوف، في أماكن وأزمنة مختلفة - أي أنهم جميعًا يزعمون امتلاك سلطةٍ ما؛ بما يتعلق بالترتيب الحقيقي للأشياء بما يتجاوز الترتيب الدنيوي للمظاهر. عادة لا يقدم الشامان والكاهن حججًا لتأسيس ادعاءاتهما المعرفية حول هذا الواقع، تمامًا كما لا يمكن القول أن مورفولوجيا (علم بناء الكلمات) كلمات البانتو تقدم حججًا صريحة حول طبيعة الكائن الأسمى. إذن، يختلف رادين وكاغامي على نحو جوهري في فهمهما لانتشار الفلسفة النسبي في الثقافات القديمة: يرى أحدهما أنها توجد في فئة متخصصة من الخبراء، بينما يرى الآخر أنها مختلطة مع اللغة الطبيعية التي يتحدث بها الجميع.

سبق وتناولنا بعض المحاولات المبكرة للفلاسفة اليونانيين للتمييز بين نشاطهم ونشاط المؤرخين أو الشعراء، على سبيل المثال. كما شهدنا قدرًا كبيرًا من الغموض (على سبيل المثال، عند هيراقليطس، أو بين متهمي سقراط) حول كيفية تعريف الفلسفة بدقة وتمييزها عن أنشطة مثل التاريخ والشعر والأسطورة. وأيضًا، سواء حاول الفلاسفة تمييز ذلك أم لا، فإن ممارسة الفلسفة الفعلية كانت دائمًا تختلط تمامًا مع هذه الأنشطة الأخرى: ذهب الفلسفة ضمن خامة الثقافة. على سبيل المثال، غالبًا ما يستشهد أرسطو بهوميروس كمصدر موثوق، وغالبًا ما ينتقل أفلاطون إلى سجل الأسطورة دون إعطاء أي إشارة إلى أنه يعدُّ هذا الانتقال ابتعادًا عن الفلسفة إلى سجلٍّ آخر من النشاط الفكري. وفي الفلسفة الإسلامية والمسيحية في العصور الوسطى، حيث كان الفلاسفة غالبًا يدركون نشاطهم صراحةً على أنه تابع ومساعد لعلم اللاهوت، نجد أيضًا أن سلطة النصوص الدينية غالبًا ما تلعب دورًا رئيسًا في سياق الحجج الفلسفية. وهكذا يدعم الوحي الحجج المنطقية بقدر ما تدعم هذه الحجج صحة النصوص الدينية المقدسة. وبعض وجهات النظر الغربية المركزية حول الفلسفة تقول بأن المذاهب الهندوسية التقليدية (darśanas) لا يمكن عدّها فلسفةً على الإطلاق، لأنها مكرسةٌ، بحكم تعريفها تقريبًا، لشرح الفيدا، وهي مجموعة نصوص يُعتقد بأنها ذات أصل إلهي. ولكن سيكون من الصعب الحفاظ على هذه

الحجة باستمرار، على سبيل المثال، بالنسبة إلى «يوغا سوترا *Yoga Sutras*» لـ باتانجالي، دون الاستعداد لتوسيعها لتشمل، على سبيل المثال، كتاب «مدينة الله» لأوغسطين. حتى لو كنا قادرين على التمييز المفاهيمي بين الفلسفة وجيرانها في الأسطورة والشعر، في معظم الإنتاجات النصية الفعلية المصنفة على أنها «فلسفة» نجد أنها نادرًا ما توجد في شكلها النقي. وكما هو الحال مع الذهب الموجود في الخام، لا يمكن في كثير من الأحيان فصل الفلسفة عن العناصر المحيطة في نص تاريخي إلا من خلال إجراءٍ تقني معقد ومدمر عمومًا. وإذا كنا مستعدين للقيام بهذا الإجراء مع أوغسطين أو باتانجالي، فمن الصعب أن نرى لماذا يجب أن نرفض القيام بذلك عندما نواجه، على سبيل المثال، ادعاء من أحد شيوخ لاكوتا حول القوى الخفية التي بموجبها يكون من المنطقي أن نقول إن الصخور متزوجة من الأرض، مستشهدين بالمثال المفضل لدى رادين نفسه. ما تشترك فيه كلُّ هذه الحالات هو أنها تستفيد من السلطة الاجتماعية للفرد لتقديم ادعاءاتٍ مؤثرة حول طبيعة الواقع بطريقة تعمل في النهاية على تأسيس أو إضفاء الشرعية أو إيضاح التقاليد الثقافية التي يُنظر إليها من الخارج على أنها «أساطير» تلك الثقافة. إن استخراج فلسفة من اللغة الطبيعية، كما يأمل كاغامي أن يفعل، هو عملية أكثر صعوبة. ولكن ما تفتقر إليه الفلسفة الممزوجة باللغات الطبيعية اليومية، وما تملكه الفلسفة التي يمزجها الشامان أو الكاهن بالأسطورة، وما يجعل من الصعب على الغرباء التعرف عليها على أنها فلسفة، هو صوت الشامان أو الكاهن ذو السلطة فقط، والذي يساعد على فصل ادعاءاته عن ارتباطها الثقافي.

تتمثل إحدى المشكلات التي تظهر في النموذج التطوري للفلسفة، والتي ترى الشامان والكهنة فلاسفةً في طور التكوين، في أنه يحدد إلى حد ما سلطة المجتمعات القديمة في المكان الخطأ. فما سيُسمى لاحقًا بـ «الفلسفة» لا يهتم فقط بالكائنات المتعالية أو الخارقة للطبيعة التي يزعم رجال الدين والنساء المؤمنات أن لديهم اتصالًا أوثق بها من الآخرين. فالفلسفة تهتمُّ أيضًا، كما افترضنا للتوّ، بتجريدات أقل قابلية للتقديس، مثل الكم والعدد - على الرغم من أنه بالطبع يمكن حتى للعدد أن يتشبع بأهمية مقدسة، كما هو الحال في علم الأعداد الفيثاغورسي. يبدو هنا أن

السلطات القديمة لن تكون للكهنة بل للمتخصصين في الأوزان والمقاييس. فعلى سبيل المثال، أينما نجد استخدام المعداد، يجوز لنا استنتاج وجود نشاط واعي للمنطق حيث يُفهم أن الحلقات أو الخرزات الفردية على الجهاز تمثل كيانات أخرى تتجاوز نفسها. يمكن أن تمثل حبات الفاصوليا في وعاءٍ ما، عدد الأبقار الفردية، أو كميات ثابتة من الماشية. وأينما وجدت مثل هذه الممارسات، يمكننا أن نكون على يقين إلى حد كبير من الوعي بمفهوم الكم أو العدد على نحوٍ مستقل تمامًا عن كميات أو أعداد من هذا النوع أو ذاك من الكيانات.

أيضًا، يعدُّ حسابُ حبات الفاصوليا قريبًا جدًّا، من الناحية المفاهيمية والأنساب، من الجدولة، أو من إنشاء قوائم على ألواح الطين، والتي بدورها كانت الغرض الرئيس لأبسط أشكال الكتابة(51). قبل وجود النصوص المقدسة، وقبل زمنٍ طويل من تدوين الملاحم الشعرية الشفوية، كانت العلامات التي تمثل الماشية والجِرار والأكيال وما إلى ذلك تُستخدم لتسجيل المعاملات اليومية. لاحظَ علماء الأنثروبولوجيا منذ فترة طويلة أن ظهور ممارساتٍ كهذه، حتى تكوين قوائم غير منظمة على ما يبدو، لعب دورًا حاسمًا في ظهور الوعي بإمكانية ترتيب فكرنا. إن وضع وحدات من الماشية على قائمة الأشياء التي تشترى وتباع يفتح إمكانية تصور المعلومات من حيث التناقضات المنطقية. لم يكن هناك كتابة قط بدون على الأقل بعض الوعي بإمكانية تحويل الفكر إلى نظام منطقي. وأيضًا، ركزت الكتابة الأولى بشكل رئيس على المعاملات التجارية، بينما كان للعديد من النصوص الدينية الأولى تاريخ طويل كروايات شفوية. وتشمل هذه على وجه الخصوص الريج فيدا Rig Veda، التي تقع في بداية التقاليد الفلسفية الهندية الأصلية. في الحالة الهندية، كان يُنظر إلى الكتابة عادةً على أنها تعويض عملي للعقول البشرية المحدودة، بينما يُفهم «النص الحقيقي»، وهو ما كان الريج فيدا الأصلي، على أنه عمل منطوق، يُفترض أن يحفظه غيبًا من يزعمون معرفته. لذلك من المدهش إلى حد ما أن نرى حتى المؤلفين الجدد يجادلون بأن التجريدات التي نربطها بالمجتمعات الفكرية نشأت، على حد تعبير راندال كولينز، «في الوقت نفسه الذي نشأت فيه أنظمة الكتابة العامة». وهذا، بالنسبة لكولينز، ليس اتصالًا عرضيًا، بل ناتج في الواقع عن حقيقة

أن «المحاضرات والنصوص مرتبطة ببعضها». ويستشهد، على سبيل المثال لدعم قضيته، بالحوارات المصورة في الأوبانيشاد Upanishads بين الحكماء، وكذلك «إرشادات تشبه المحاضرات من قبل أساتذة التلاميذ»(52). لكن هذا يفوت النقطة المهمة مرة أخرى، وهي أنه في السياق الهندي المبكر، ينتمي كلٌّ من الكلام والنص إلى مجالات مفاهيمية مختلفة تمامًا، وكان الكلام فقط هو الذي يُنظر إليه على أنه ضروري لتلك التجريدات التي تشكل على الأقل أحد المصادر المهمة لما نعدُّه الآن فلسفةً.

يميز أرسطو الشعر عن الأنشطة الأخرى من خلال الإشارة إلى أنه يتناول الممكن، ولكن ما يثير اهتمامه في هذا التمييز هو المحتوى المميز للشعر. وبالتوازي مع ذلك، ثمَّة أيضًا عناصر شكلية تميز الشعر عن النثر. الشعر، في المقام الأول، إيقاعي وتكراري، ويتداخل إلى هذا الحدّ مع مجالات أخرى من الحياة الثقافية البشرية مثل الموسيقى والطقوس. لا يتضح هذا التداخل اليوم، حيث تأتي معظم تجربتنا مع الشعر في شكله المكتوب والنصي. ولكن بالنسبة لحفظة الريج فيدا، فإنَّ الصفات التجريبية لهذا العمل، بما فيها الأهمية الطقسية وشبه الموسيقية لإلقائه، ستكون حاضرة باستمرار في أذهانهم. وفي حين أن المنطق له جذوره في الكتابة القديمة، فإن ما نصنفه على أنه نصوص مقدسة قديمة غالبًا ما لا ينبثق من الكتابة، بل من التقاليد الشفوية والإيقاعية والطقسية. وبالتالي، فإنَّ للفلسفة نسبًا مشتركًا مع الممارسات الثقافية التي تبدو متباعدةً مثل سجلات المعاملات القديمة والملاحم الشعرية الشفوية القديمة.

نشاط آخر استمر عبر جميع الثقافات البشرية والذي يغذي ممارسة الفلسفة بطرق مهمة هو التصنيف: وضع أنواع الكيانات في العالمين الطبيعي والاجتماعي في علاقات هرمية مع بعضها. بفضل المخططات التصنيفية التفصيلية للمجموعات الأمازونية، قرر كلود ليفي ستراوس أن جميع المجتمعات البشرية لديها، على الأقل، «منطق الواقع الملموس»، حتى لو لم يكن لديها جميعها نظرية تجعل من الممكن استبدال الكيانات الملموسة في مخطط تصنيفي معين بتجريدات أو متغيرات(53).

مع ذلك، ليس من الواضح كيف يمكن تنفيذ تصنيف الكيانات الملموسة دون وجود فكرة عن فئات مجردة من الأنواع يمكن إدراج هذه الكيانات فيها. يوجد هناك قدر هائل من المؤلفات تناقش ما يُقصد بـ«منطق الواقع الملموس»، ولا ضرورة للخوض فيها هنا. يكفي أن نشير إلى أن النظام وتعقيد الطبيعة في أذهان أفراد الثقافات التقليدية غير النصية، كما أكدت الأعمال العلمية الحديثة في التصنيف الإثني (دراسة تصنيف الكائنات الحية في الثقافات المختلفة)، لا يقل تعقيدًا عما كان في ذهن أرسطو أو لينيوس عندما كتبوا أعمالهما الرائدة في التصنيف العلمي(54).

غالبًا ما يُنسب إلى أرسطو، أكثر من لينيوس، وجود نظرية الأنواع التي تكمن وراء وصفه لأنواع الحيوانات، وبالتالي وجود فلسفة علمية وراء مساهماته في العلوم التصنيفية. ولكن هنا كما في أي مكان آخر، قد نتساءل عما إذا كانت هذه النظرية الأساسية تحتاج إلى توضيح من قبل صاحبها من أجل اعتبار هذا المخطط المفاهيمي فلسفيًا، أو ما إذا كان يكفي استخراج الافتراضات الفلسفية من قبل باحث مجتهد. إن مشكلة العرق الأمازوني هي نفسها إلى حد كبير مشكلة لغة البانتو الطبيعية: ثمَّة عمل إضافي يجب القيام به إذا كنا نرغب في استخلاص معالجة صريحة ومنهجية للمفاهيم. ولكن ما إذا كان هذا العمل الإضافي يعني أن أنظمة المعرفة في مصدرها فلسفيةً أم لا، يبدو أنها تعتمد على إجابة اشتراطية على السؤال حول ماهية الفلسفة، أي أنها تعتمد على إجابة لها قوة ضئيلة تتجاوز مجرد الإبلاغ عن الضيق أو الاتساع النسبي لمفهوم الفلسفة من جانب الشخص الذي يجيب على السؤال.

وبصرف النظر عن عمل رادين واستثناءات أخرى جديرة بالملاحظة، فقد عرّفت الفلسفة نفسها عادة على أنها نشاط يوجد حصريًا في المؤسسات المعقدة، وبالتالي في صميم المجتمعات الحضرية، مع استبعاد أشكال الحياة المختلفة التي يفترض أنها أكثر «بدائية» والتي قد تكشف خلاف ذلك عن طرق مختلفة جذريًا للتفكير في الأسئلة الفلسفية الأساسية. وهكذا، في كتاب «العلم الجديد ***Scienza Nuova***» (١٧١٠) يوضح جيامباتيستا فيكو هذه الرؤية بأوضح صورة ممكنة: «أولًا الغابات، ثم الحقول المزروعة والأكواخ البسيطة، ثم المنازل الصغيرة والقرى، ومن

ثم المدن، وأخيرًا الأكاديميات والفلاسفة: هذا ترتيب كلّ تقدُّم حدثَ منذ الأصول الأولى»(55). بالنسبة لفيكو، «يجب أن يتبع ترتيب الأفكار ترتيب المؤسسات»، ولا يوجد سوى نوع معين من المؤسسات - وهي تحديدًا مؤسسات التنمية الاجتماعية والثقافية الرائدة- التي يمكن أن تؤدي إلى نشوء أفكار فلسفية تستحق التقدير. الباقي هو الأسطورة والخرافة و«منطق الواقع الملموس».

للاهتمام بهذه الأشكال الأخيرة من الفكر لا بدَّ من التخلّي عن الفلسفة والعودة إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) أو الدراسات الثقافية أو ما يسميه الألمان «الفولكلورستيك Folkloristik» (دراسة الفولكلور). ويُنظر إلى هذه العودة عادةً، بالنسبة للفلسفة، على أنها ضربٌ من اللاعقلانية. نشأ التجسيد الألماني لهذا الاهتمام من رفضِ فلسفةِ عصر التنوير في أواخر القرن الثامن عشر التي كانت مبنية على فكرة أن أي تفكير يستحق أن يُسمى «فلسفة» يجب أن ينبثق من المراكز الحضرية. اتخذ ردُّ الفعل فِي ألمانيا أشكالًا مثمرة وقيمة للغاية من تقاليد الدراسة العلمية الإنسانية للأسطورة والثقافة والفولكلور، ولكنه اتخذ أيضًا شكل تقاليد فلسفية غير مثمرة بل وحتى ضارة، والتي تغلّب فيها اللاعقلانية صراحة، ويعدُّ هذا النمط من التفكير أكثر ملاءمة لمساراتِ الغابات المظلمةِ من المؤسسات الحضرية التي اعتبرها فيكو شرطًا مسبقة لنشوء الفلسفة. ولكن في الكثير من الفلسفة الألمانية، ظل هذا الاتجاه رافضًا تمامًا لأشكال الفكر الموجودة، على سبيل المثال، في الأمازون، كما لو أن الغابة السوداء قادرة على تحفيز تأملاتٍ لا تستطيع غابات الأمازون المطرية فعلها، وبالتالي فقد ظل هذا الاتجاه حضريًا تمامًا مثل عقلانية عصر التنوير التي ادّعى رفضها. وبالمثل، فشل في الاعتراف بأن كامل ألمانيا قد أصبحت، في العصر الحديث، فضاءً مُدارًا ومنظمًا بعناية. حتى مسارات الغابات المظلمة أدرجت على نحوٍ عقلاني على الخرائط وفي الأوراق الرسمية في الدوائر الحكومية. لم يبقَ أي برية، وبالتالي لا مهرب حقيقي من المدنية.

ربما كان الخوف جزئيًا من اللاعقلانية التي حاول هايدغر وغيره من «Holzweg-wanderers» (أي سالكي مسالك الضلال) ترسيخها هو ما جعل التحيز المدني والاستقراري في الفلسفة الأنكلو-أمريكية راسخًا لدرجة أنه يمرُّ

دونَ أن يلاحظ. أصبح من غير المعتاد الآن أن يرفض أحد أعضاء مجتمع الفلسفة السائد في العالم الناطق بالإنكليزية الاعتراف بجدوى تعزيز التنوع، سواء في التركيبة السكانية للمهنة أو في المحتوى الفعلي الذي يخضع للدراسة. ولكن التغيير في المحتوى، عمومًا، هو على الأكثر مجردُ انفتاحٍ على تقاليد تفكير معترف بها بالفعل على أنها فلسفية وفقًا للمعايير العامة نفسها التي يفهم من خلالها فلاسفةُ المجال الأنكلو-أمريكي أنفسهم: المناظرة الرسمية، ومؤسسات التدريب الثابتة وغير المتغيرة في التقليد، والنصوصية textuality، والفصم الصريح بين التقليد وأهداف اللاهوت والطقوس والأسطورة وما إلى ذلك. وليس هذا رفضًا لمركزية أوروبا بقدر ما هو توسيع لإمبراطوريتها. ففي معظم الحالات، يُعترف بالتقاليد المستوعبة حديثًا على أنها فلسفية لأنها، بحكم الواقع التاريخي، مرتبطة أو منبثقة عن المؤسسات الحضرية وعالية الفكر نفسها التي تُمارس فيها الفلسفة ويُعاد إنتاجها. وهكذا، على سبيل المثال، فإن التقاليد الإفريقية الأمريكية في وضعٍ يسمح باستيعابها. لكن هذه التقاليد نمت، منذ البداية، في اتصال مباشرٍ وخصبٍ مع التقاليد الأوروبية الأمريكية. وكيف عساها تفشل في ذلك، بالنظر إلى التاريخ المشترك الحميم والمعقد الذي يجمع الأمريكيين من أصول إفريقية (بشكل رئيس) مع الأمريكيين من أصول أوروبية (بشكل رئيس)؟ ما على المرء سوى التفكير، على سبيل المثال، في مسار الحياة والتعليم وبيئة فيلسوف مثل دبليو إي بي دو بوا، الذي أمضى بعضًا من أكثر سنواته تكوينًا في برلين.

الآن بعد أن أصبح الكثيرون حريصين على إدراج دوبوا رسميًا في مرتبة فيلسوف، ونرى الآن أنه من المخزي والفضيحة أن مفكرين من عياره استُبعِدوا لفترة طويلة، لا يزال يتعين علينا طرح السؤال: ما الذي نستبعده حتى الآن، ربما حتى دون أن ندرك ذلك؟ هنا يجوز للمرء أن يستدعي العادات المعرفية لأولئك الذين اهتمت بهم زورا نيل هيرستون: التراث الشفوي للشعوب غير النصية في جنوب الولايات المتحدة والتي جمعتها، والتي استوحتها بقدر كبير من فرانز بواس، الذي يعود إرثه الفكري إلى ذلك التقليد الألماني الآخر الذي سبق أن استحضرتُه، والذي لم يقدم لنا فلسفة غير عقلانية بل بالأحرى دراسات للفولكلور. ليس هايدغر، بل الأخوان جريم.

يميّز فيكو بين الفلسفة و«الشعر»، الذي يراه نمطًا من التفكير يميز الثقافات القديمة ما قبل المدنية، وذلك استنادًا إلى التقييم المختلف في مجالات النشاط هذه للمطلق والخاص. وعلى عكس أرسطو، الذي يرى أن الشعر يتناول الممكنات وبالتالي فهو أقرب إلى الفلسفة إلى حد ما من التاريخ، فإنّ الشعر يغوص في الخصوصيات لدى فيكو، في حين ترفعنا الميتافيزيقا إلى المطلقات. وبصرف النظر عن مدى صحة هذا التمييز، فمن الواضح، وحتى فيكو يقرُّ بذلك، أنه بناءً على فهمه سيكون من المستحيل ممارسة الفلسفة البحتة على الإطلاق. تعدُّ تعددية التخصصات اليومَ فضيلةً عمومًا، ولكن العلوم الإنسانية التي يُعتقد أنها الأكثر ارتباطًا بالفلسفة المعاصرة هي تلك التي تدرس العقول والمجتمعات الحديثة، والمتحضِّرة: مثل علم النفس التجريبي (عادةً يركز على الأمريكيين في المناطق الحضرية، ويتفرع أحيانًا إلى مدن أجنبية مثل هونغ كونغ) وعلم الاجتماع التجريبي(56). ما يُغفل عنه هو التعبيرات الثقافية الملموسة مثل فنون السرد وإلى حدٍ أقل الفنون التشكيلية، لا سيما تلك الخاصة بالمجتمعات غير الغربية وغير الحضرية. تظلُّ الفلسفة غير مبالية بنوع العمل الذي يُنجز تحت راية الإثنوغرافيا، وعلم الموسيقى الإثني، ودراسات الفولكلور، والأساطير المقارنة، وما إلى ذلك: أي كلُّ ما يجعلنا نختلط مع «الشِّعري» بالمعنى الذي يقصده فيكو.

يميل تمييز فيكو إلى التأثير على الطريقة التي نفكر بها حول المكانة الخاصة للفلسفة بين التخصصات الأخرى اليوم، كما أنه يبرر رفض دراسة تعبيرات الفنون والثقافة التي تميل إلى التركيز على الخصوصيات باعتبارها «غير فلسفية». والتعرف على قيمة الأشياء المحددة من حيث إنها ذات أهمية جوهرية، وهو موضوع تناولناه باستفاضة في الفصل الأول، يُعد بلا جدال أحد أقوى عناصر التيار الفكري المضاد التي أشرت إليها، والتي ظهرت في مرحلة معينة من الفلسفة الألمانية والتي تؤدي في النهاية إلى الازدهار الكامل لعلم الدراسات الإنسانية الروحية (*Geisteswissenschaften*). هذا التيار المضاد هو الذي لا يحد نطاق الأفكار القيمة بتلك التي تُنتج ضمن إطار مؤسسي معين، وبالتالي لا يمكنه ربط تقدم الفكر الإنساني، كما يفعل فيكو، بتعقيد المؤسسات البشرية المتزايد.

لمواكبة هذا التيار الفكري المضاد، وتحقيق الجدية بشأن الشمولية من خلال إعادة تصور الفلسفة بأقصى قدر من السعة لتشمل ليس فقط المعرفة النصية المؤسسية بل أيضًا المعرفة الشعبية المتناقلة شفهيًا، فهذا أمر من غير المرجح حدوثه قريبًا. إذ سيجد معظم الفلاسفة أن هذا أشبه بتحركٍ نحو تدمير الذات، وتخلٍّ عن أيّ تمييز ذي معنى بين الفلسفة وباقي الثقافة البشرية. ولكن ثمة مشكلة جدية تتمثل في أنه ما لم يحدث هذا التصور الجديد، ستظل كلُّ الجهود الحالية نحو الشمولية داخل الفلسفة الأكاديمية الأنكلو-أمريكية مجرد إجراءات سطحية غير مكتملة. يوجد أشكال من الاختلاف لم يسبق للحركة الحالية لتنويع الفلسفة الأكاديمية أن تحلم بها. وقد حددت فيكو صراحة هذه الأشكال على أنها سمة من سمات الشعوب غير الحضرية. ونحن نردد تحيز فيكو اليوم دون أن ندرك ذلك، إلى الحدّ الذي تُمثل فيه المدينة جميع أشكال الاختلاف التي نرغب في رؤيتها مدرجة في الساحة الفلسفية وفي مهنة الفلسفة الأكاديمية.

المحور الذي أتناولهُ غير مألوف إلى حد كبير لدى الماركسيين والليبراليين الاجتماعيين الديمقراطيين، ولكن ربما يكون أكثر ألفة لدى اللاسلطويين وكذلك لدى مجموعة معينة من المحافظين المتشبثين بالحنين إلى الماضي. وقد عبر عنه بقوة الشاعر الكاثوليكي الأسترالي المحافظ للغاية لِس موراي، الذي اشتكى من «ذلك التحيز المعادي للريف المقدّس الذي يعود إلى العصور الكلاسيكية والذي لا يوفر لك أي حماية منه أي قانون لمكافحة التمييز أو خطاب ما بعد الاستعمار - إذن ليذهبوا إلى الجحيم»(57). لكننا لسنا بحاجة إلى الموافقة على لعنة موراي الأخيرة لنقبل بوجود مثل هذا التحيز. إنّه تحيز تستمر الفلسفة في قبوله دون تفكير، بافتراض أن التخلي عنه يعني الانحدار إلى غير فلسفة الأنثروبولوجيا أو الفلكلور. لكن هذا التحيز يستثني شريحة كبيرة من البشرية، كما أنه يدعم على وجه الخصوص تحيزًا مصطنعًا لصالح الحاضر، باعتبار أن الحاضر هو عصر التحضّر والأنسنة الأكثر كثافة في تاريخ البشرية. ويحجب عن الأنظار العديد من الأفكار القيمة للغاية حول طبيعة وتكوين الافتراضات الأخلاقية تجاه الحيوانات والبيئة والأسلاف. إنه يضمن أننا لن نرى سوى جزء صغير من نطاق التجربة الإنسانية وفهم الذات.

أستمع إلى توماس ناجل يتحدث بإسهاب حول ما إذا كان الموت نعمة أم نقمة موضوعية، أو إلى حنة أرندت حول سبب الانزعاج من رؤية أحشاء الإنسان، أو إلى دانيال دينيت حول المخلوقات التي يمكن قتلها دون تحفظٍ أخلاقي، والتي لا يمكن قتلها، وأفكر: لماذا يجب أن أصغي إليكم أنتم تحديدًا؟ ثمّة عالم كامل مليء بالناس، بعضهم في المزارع، وبعضهم في الغابات المطيرة، وآخرون في الأحياء الفقيرة، كلهم مشحونون باعتقاداتهم الخاصة حول هذه الأشياء والعديد من الأشياء الأخرى. ستكون فلسفتي هي التي تأخذ أوسع نطاق ممكن من هذه المعتقدات، دون الاهتمام بالانتماءات المؤسسية، أو معرفة القراءة والكتابة، أو الموقع الجغرافي لحامليها؟

هناك ملاحظة مألوفة وضعت فيما يتعلق بتاريخ التأمل الفلسفي حول طبيعة التميز البشري، مفادها أن اللغة تحركت خلال القرن الماضي أو نحو ذلك لتؤدي دورًا كان يؤديه في السابق الإيمان بالروح المزروعة إلهيًا. نحن نسمح للغة بأن تؤدي دورًا في تحديد الأفضل لدى البشر، جزئيًا لأن الدعوة إلى توحيد مبدأ خالد وأبدي وغير مادي يجعلنا ما نحن عليه قد أصبح، إذا جاز التعبير، غير رائج. وفي حين أن الروح تحتل مكانًا أقل أهمية بكثير في الفلسفة المعاصرة، وهو تقليص بدأ بالفعل في القرن التاسع عشر، ومع ذلك نستشهد باللغة غالبًا بطرق توحي بأنها القدوة التي تمنحنا نصيبنا الخاص من الألوهية، كما كانت الروح تفعل سابقًا. وهكذا يصف الشاعر بول فاليري اللغة وصفًا مثيرًا للاهتمام بأنها «الإله الذي ضل طريقه في الجسد»(58). يصف ريتشارد سورابجي أيضًا هذه العملية جيدًا في سرده لتاريخ التفكير في تفرد الإنسان بالنسبة لبقية مملكة الحيوان. ويوضح سورابجي أنه اعتقد سابقًا أن ما يميزنا هو روحنا. وعندما لم يعد بإمكان دعم هذا التمييز، صارَ يُعتقد أن الاختلاف الخاص يكمن في اللغة. وحين اكتشف أن العديد من الحيوانات تمتلك أنظمة اتصال معقدة، حُدِّدَ المزيدُ من أجل أن تُفهم «اللغة»، على غرار أفكار تشومسكي، على أنها تتكون بحكم التعريف من بناء جملة متكرر إلى ما لا نهاية. يقصد من عبارة «لا تمتلك القدرة على بناء جملة، إذن يمكننا أكلها» أن تكون الاستنتاج حول الحيوانات، ولكن كما يشير سورابجي بازدراء، فإن هذا أبعد ما يكون عن الاستدلال الصحيح(59).

هذا الاستمرارية تثير اهتمامنا فيما يتعلق بعمل ألكسيس كاغامي وآخرين، الذي ذكرناه للتو، حول الطابع الفلسفي الجوهري للغات الطبيعية، مثل لغات عائلة البانتو. كما رأينا، يعتقد كاغامي أنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة بدون علم اللغة. بالمناسبة، فهو أيضًا كاهن كاثوليكي ويعمل على فلسفة البانتو في علاقة محترمة ونقدية مع المبشر البلجيكي بلاسيد تيمبلز، الذي نشر الدراسة الرائدة «فلسفة البانتو *La philosophie* bantoue»(60) (١٩٤٥). كان تيمبلز مقتنعًا بأن جميع الشعوب «البدائية» لديها فعلًا مفهوم واضح ومميز للكائن الأسمى، وأن هذا المفهوم نتج عنه سيطرة كاملة على المنطق والأخلاق التي كانت انعكاسًا للعقل والخير الإلهيين. كتب تيمبلز: «يكمن إيمان الشعوب البدائية الحقيقية بالكائن الأسمى في جذور جميع المفاهيم الدينية السائدة بين الشعوب شبه البدائية: الروحانية animism والديناميكية dynamism والوثنية fetichism والسحر (61)«magic. وفقًا لرأي تيمبلز، فإن أشكال الاعتقاد الأقل تعقيدًا التي ربطها علماء الأنثروبولوجيا تاريخيًا بالشعوب «البدائية» ما هي إلا تحريف لفهم سابق نقي لحقيقة لا تختلف كثيرًا عن الحقيقة التي سعى المبشّرون المسيحيون إلى نشرها. وعليه، فإن دور المبشر لم يكن أكثر من تذكير للسكان الأصليين باعتقاداتهم الوجودية الحقيقية.

تُعدُّ أفكار تيمبلز امتدادًا لمنهج لاهوتي ليبرالي معياري للبعثات المسيحية في العالم غير المسيحي، والذي بدأ بالظهور في القرن السابع عشر. وكان أحد أبرز دُعاة هذا المنهج غوتفريد فيلهلم لايبنتس الذي يجادل، على سبيل المثال، في كتابه «خطاب حول اللاهوت الطبيعي للصينيين» (١٧١٦)، بأن الصينيين القدماء على ما يبدو امتلكوا مفهومًا واضحًا عن الإله، ولكنهم في العصر الحديث أصبحوا خاضعين بشكل أعمى للقوانين والتقاليد لدرجة أنهم نسوا الحقائق الأساسية التي عرفوها قديمًا. بالتالي، مرة أخرى، لا يُفهم التَّبشير على أنّه تحولٌ ديني، بل حثٌّ على نوعٍ من الاستذكار الثقافي الذي يُذكّرنا جميعًا، مسيحيين وغير مسيحيين على حد سواء، بمعتقداتنا المشتركة.

على غرار تيمبلز، يرى لايبنتس أيضًا أن الثقافات التي نسيت الحقائق الأبدية

والإلهية التي تُشكل تراث البشرية جمعاء، تُنتج مع ذلك آثارًا وفيرة لهذه الحقائق، ربما بشكل لا واع، في نصوصها وتقاليدها الشفوية ولغتها اليومية. وفي هذا الصدد، يتخيل لايبنتس، في كتابه «*مقالات جديدة حول الفهم البشري*» (١٧٠٤)، كيف سيتطور المسار المستقبلي لدراسة الحكمة الإنسانية. يقول: «عندما يستنفد اللاتينيون واليونانيون والعبرانيون والعرب جهودهم يومًا ما، سيظهر الصينيون، المزودون أيضًا بالكتب القديمة، في الساحة وسيقدمون مادة لإثارة فضول نقادنا. ناهيك عن بعض الكتب القديمة للفرس والأرمن والأقباط والبراهمة التي سيُكشف عنها بمرور الوقت حتى لا نهمل أي ضوء قد يلقيه العصر القديم على العقائد من خلال التقاليد وعلى الوقائع من خلال التاريخ»(62).

إثر إتقان هذه التقاليد النصية، رأى لايبنتس أن العمل الحقيقي بدأ للتو، إذ يقول: «ولو لم يعد هناك كتاب قديم لفحصه، ستحلُّ اللغات محل الكتب، فهي أقدم آثار البشرية»(63). وعلى غرار لايبنتس، يعتقد كاغامي أن اللغات الطبيعية، وفي هذه الحالة لغات البانتو، تمثل أقدم آثار البشرية. ومثل تيمبلز، يرى كاغامي أن النصب التذكاري القديم للغة البانتو الطبيعية يحمل دلالات على المعتقدات الوجودية المشتركة بين جميع الناطقين بهذه اللغات، بما في ذلك الاعتقاد بواقع وجود كائنٍ أسمى. يلخص كاغامي النظام الفئوي لفكر البانتو من خلال الإشارة إلى أن الفئة الأكثر عمومية يتم تعيينها بواسطة الجذر - **tu**، بمعنى «الوجود» أو «موجود» أو «شيء ما». يلخص كاغامي النظام التصنيفي لفكر البانتو بالإشارة إلى أن الفئة الأكثر عمومية تحدد بواسطة الجذر «- ***ntu***»، الذي يعني «الوجود» أو «الموجود» أو «شيء ما»(64). وهناك بدورها أربع فئات رئيسة للوجود: «مونتو **muntu**» (موجود عاقل أو «شخص»، وكذلك أصل المصطلح الأوروبي المحرف «بانتو **Bantu**»)؛ و«كينتو **kintu**» (موجود غير عاقل، أو «شيء»)؛ «هانتو **hantu**» (موجود موضعي، أو الزمكان)؛ و«كونتو **kuntu**» (موجود كيفي، أو كيفية وجود الموجود)(65). يشكل هذا كله جزءًا مما يصفه كاغامي بأنه الميتافيزيقا العامة البانتوية. وهناك أيضًا ميتافيزيقا خاصة بـ«الموجود المسبق»، وهو السبب الأول لجميع الموجودات، والذي لم يُدرج في الفئات التي ذكرتها للتو.

وغاية الأمر أنه لا يوجد مصطلح واحد للوجود المسبق يترجم إلى كلمة «إله» مباشرةً، على الرغم من وجود العديد من المترادفات الجزئية التي تعمل كأسماء خاصة، لا سيما في لغات البانتو (على سبيل المثال، مولونغو Mulungu في لغة تشي نيانجا ChiNyanja، ونزمبي *Nzambi* في لغة كيكونغو KiKongo). ومع ذلك، يمكن للمرء أن يوضح نوعًا من نظرية البانتو لـ «الأسماء الإلهية»، على غرار ديونيسيوس الأريوباجيت، من خلال تحليل الطرائق العديدة لتسمية جوانب مختلفة من الموجود المسبق ومناقشتها في اللغة الطبيعية البانتو: Likita (الخالق العظيم)، Limdimi (الحارس العظيم)، Limgalizi (المحسن العظيم)، وهكذا دواليك(66). وفقًا لكاغامي، فإن مفهوم التعالي يسبق منطقيًا جميع الأسماء الإلهية الأخرى. يمكن للمرء أن يستخلص من الاستخدام الفعلي للغة الطبيعية التزامًا بالرأي القائل بأن الموجود المسبق «ليس كينونة، بل جوهرًا»(67). عندما ينسب علماء الإثنوغرافيا إلى البانتو وجهة النظر القائلة بوجود كائن أسمى بالمعنى الأوروبي، فإنهم يرتكبون بدعة من وجهة نظر البانتو، لأنهم يؤكدون «أن الموجود المسبق نشأ مما هو موجود، وأنه ليس أبديًا، وأنه يخضع للحركة»(68). وعليه، يفسّر كاغامي اللاهوت الضمني للغة الطبيعية البانتو على أنه شبيه باللاهوت السلبي لشخصيات يونانية مثل ديونيسيوس الأريوباجيّ، من حيث إن الإله يتجاوز الوجود والعدم، ولكنه مع ذلك السبب الأول لكل شيء يقع ضمن هذا التضاد الأساسي. إن الإله، بالقدر الذي يمكن التحدث عنه باللغة البشرية، هو «nyamuzinda» أو «البداية والنهاية»، أو «leza» أي «كليّ القدرة»، أو «kalaga» أي «السّامي»، وهكذا دواليك. لكن كلّ هذه المُسندات تعتمد أيضًا على الاعتقاد الأساسي البدائي بالرأي القائل إنّ الإله لا يمكن له أن يكون جزءًا من الميتافيزيقا العامة لنظرية الفئات(69). الخلاصة أن الإله ليس «*ntu*-».

لسنا بحاجة إلى الدخول في تفاصيل دراسة كاغامي الدقيقة والشاملة. فالأهم من ذلك ببساطة هو اكتساب تقدير لمنهجه، وفهم أهمية جهده في استخراج نظرية للفئات، وتحديد حدودها ووصف ما وراءها، وذلك ببساطة من خلال طريقة حديث

الناس، ومن قواعد اللغة ومفرداتهم. في الواقع، يفعل كاغامي بالضبط ما توقع لايبنتس أننا سنفعله في يوم من الأيام من أجل الحصول على سرد شامل لتنوع الحكمة البشرية. وبناءً على هذا التفاهم، فإن الفلسفة الإثنية ليست أقل فلسفةً من دراسة النصوص الكنسية.

ومع ذلك، قد تكون المعتقدات الوجودية التي يستطيع كاغامي استخلاصها من اللغة الطبيعية تشبه إلى حد كبير المعتقدات التي كان لديه بالفعل في بداية دراسته. ومن المستبعد أن يتوصل شعب البانتو تلقائيًا إلى الفهم الجوهري نفسه للآلهة الذي وصل إليه بعض مسيحيي اليونان القدامى المتأخرين ممن تأثروا بشكل واسع بالميتافيزيقا الأفلاطونية. وعلى غرار تيمبلز، يقلل كاغامي من أهمية عناصر فكر البانتو التي صنفها علماء الإثنوغرافيا الأوائل على أنها «بدائية»، ويرى أن رفضه لمركزية «الأوثان» أو عبادة الأسلاف في ثقافة البانتو يمثل جزءًا جوهريًا من دفاعه عن كرامتهم (وكرامته هو أيضًا) ومساواتهم مع باقي البشر. وهكذا، ومثل لايبنتس وتيمبلز، يرى كاغامي أن الفرق بين التقليد المسيحي والثقافات الوثنية يكمن ببساطة في توضيح معتقداتنا الوجودية الحقيقية، والتوصل إلى فهم أننا نؤمن في الأساس بالأشياء نفسها، وأننا جميعًا نشترك على نحو متساوٍ في الحقيقة بحكم كوننا نسل أبٍ واحد من الأولين. المثير للانتباه على وجه الخصوص هو استمرار هذه الأفكار اللاهوتية القديمة بقوة في النقاشات المطالبة بنزاهة وتعقيد أنظمة المعرفة القديمة غير النصية في القرن العشرين، ليس فقط من جانب المبشرين الأوروبيين بل أيضًا من قبل شخصيات مثل كاغامي، الذين يعملون بواسطة جهاز فني عالي التطور في فلسفة اللغة في القرن العشرين، والذين يرون أنفسهم في الواقع وسطاءَ بين التقاليد الفكرية الأوروبية، من ناحية، وثقافة الشعوب الأصلية من ناحية أخرى.

وجهة نظر لايبنتس وكاغامي، التي مفادها أن جميع الثقافات تعبر عن الحقائق الفلسفية نفسها من وجهات نظرها الخاصة، تمثل في النهاية شكلًا من أشكال المواطنة العالمية (cosmopolitanism). يرتبط هذا المذهب ارتباطًا وثيقًا بالشخصيات البارزة في فلسفة الحقبة الهلنستية، على الرغم من بساطة أفكاره الأساسية وشيوعها على نطاق واسع. أجاب ديوجين الساخر على السؤال، «من أين

أنت؟» بالقول ببساطة، «أنا عالمي- مواطنٌ عالمي»(70).

أشار العديد من العلماء إلى التشابه الواسع بين هذا التلميح الساخر من ناحية، والحركات الدينية الشمولية المختلفة والعابرة للحدود الوطنية بالضرورة، والتي ظهرت في ما يسمى بالحقبة المحورية، ولا سيما البوذية والمسيحية، من ناحية أخرى. إذ سعى كلاهما إلى ترسيخ الصلاحية العالمية لمطالباتهما المركزية بالحقائق، وبالتالي كسر الصلة التاريخية بثقافة معينة. عندما يوصي المسيح بأن «أعطُوا إذًا مَا لِقَيصَرَ لِقَيصَرَ وَمَا للهِ للهِ» (متى ٢٢:٢١)، فهو من بين أمور أخرى، يحدد مجالين منفصلين للحكم، أحدهما يتمتع بشرعية محلية أو إقليمية فقط، والآخر يتداخل كليًا مع مجال الأول ويتجاوزه إلى ما لا نهاية.

ولكن يصعب اتباع وصية المسيح عندما يجعل «قيصرَ» نفسه ممثلًا للنظام الإلهي الذي يكنُّ له المسيح ولاءً خالصًا. لم يتمكن المسيح من التمييز بين نوعي الخضوع إلَّا لأنَّ قيصر لم يكن مسيحيًا بعد. لكن عندما يزعم حاكمٌ أرضي أنه يتصرف باسم النظام الإلهي، فعندئذٍ لدينا عالمية سياسية تترجم بسهولة إلى إمبريالية: الحقُّ الإلهي عالمي؛ أنا أحكم باسم الحقِّ الإلهي، وبالتالي، يجب أن يمتد حكمي أكبر قدر ممكن. كان هذا بالفعل حال الإمبراطور البوذي آشوكا Aśoka، الذي حوَّل البوذية فعليًا إلى دين شاملٍ لعموم آسيا من خلال الغزو الاستعماري.

تُظهر سلالة ماوريا في القرن الثالث قبل الميلاد، التي حكمها أشوكا، مثالًا نموذجيًا على القاعدة العامة التي مفادها أن العالمية، عند ترجمتها إلى فعل سياسي، تميل إلى الطغيان على مصالح الجيران والأقليات الذين ربما كانوا يفضلون الحفاظ على خصوصياتهم المحلية. لا يقتصر هذا التوتر بين المحلي والعالمي على الأديان العالمية التي ظهرت في العصور القديمة، بل يمتد حتى إلى القيم المفترضة العالمية للديمقراطية العلمانية - الحرية والمساواة وما إلى ذلك. كما أشار علماء بارزون مثل مايكل مان(71)، وتشارلز تايلور(72)، بطريقته الخاصة، إلى أن وضع الأقليات كان أفضل في نواحي عديدة قبل ظهور الجمهوريات الديمقراطية -على سبيل المثال فرنسا وتركيا- التي سعت إلى محو الاهتمامات والقيم المحلية للأقليات لصالح القيم

الشاملة التي يُتوقع أن يتشاركها جميع البشر على قدم المساواة، بوصفهم كائنات بشرية.

إذن، إن ادعاء ديوجين بأنه مواطن عالمي يختلف تمامًا حسب السياق. فالأمر مختلف عندما يكون نوعًا من تقرير عن شخصية متجردة عن الدنيا وغير مؤذية، ويصبح مختلفًا تمامًا عندما يُفهم مفهوم المواطنة العالمية على أنه النتيجة الحتمية لحكم قائد يمتلك الحقَّ المطلق universal truth. يمكن القول إن هذا التوتر يكمن دائمًا في صميم مفهوم المواطنة العالمية. فادعاء امتلاك الحقَّ المطلق universal truth، والولاء فقط للمستوى العالمي الذي يتحقق فيه هذا الحقّ، لهما معنى مختلف في أيدي الفلاسفة والرهبان المتجولين، ومعنى آخر تمامًا في أيدي الجيوش. ومع ذلك، حتى بوجود «جناح مسلح» لنشر الحقَّ المطلق universal truth، غالبًا ما نجد روحًا عالمية مناسبة لدى الفلاسفة الذين يمنحون صوتًا للقيم التي ينشرها معاصروهم بالقوة من خلال الجيوش والبعثات والقوافل التجارية العدوانية، وفي المنطقة الرمادية ما بين كلٍّ من هذه الجبهات الثلاث. لعلَّ المثال الأوضح على ذلك نجده في تاريخ مطلع المواطنة العالمية الأوروبية الحديثة، لا سيما كما تجلّت في تأملات الأوروبيين حول نصيب الحضارات الشرق آسيوية من الحقَّ المطلق.

مع طرد الإسبان من اليابان في عهد نظام التوكوغاوا عام ١٦٢٤، ولاحقًا صدور مرسوم البلد المغلق عام ١٦٣٥، بقيت صورة اليابان في أغلب القرن السابع عشر مشوشة ومطموسة في الخيال الأوروبي. على الرغم من ذلك، ركزت الكثير من الدراسات الحديثة على عمليات التوليف المهمة التي حدثت في القرن السابق بين أنظمة المعرفة الغربية واليابانية. على النقيض من ذلك، ظلّت الصين ساحة مهمة بالنسبة للمفكرين والفاعلين الأوروبيين الذين استمروا في اختبار أفكارهم حول ماهية الالتزام بنظام عالمي للحقَّ، وحول الطّرائق المختلفة التي يمكن من خلالها التعبير عن هذه الحقيقة في بيئات ثقافية مختلفة. يمكننا التمييز بشكل مفيد بين اتجاهين متداخلين للتفكير بشأن الحقَّ المطلق universal truth وكيفية التعبير عنه على نحوٍ مختلف في السياقات المحلية المختلفة. يتجلى الأول على نحو أكبر في مجال الممارسات والقيم: هل ممارسات هذه الثقافة البعيدة على قدم المساواة

مع ثقافتي، أم أن انحيازي إلى تفوق أشكال ثقافتي الخاصة له ما يبرره؟ هذا في الأساس نوع التحيز الذي كان ديوجين يسعى إلى التخلّي عنه عندما عرّف نفسه على أنه مواطنٌ عالمي. ويمكن وصف الاتجاه الثاني على نحوٍ أفضل بملاحظة أرسطو في كتابه «الأخلاق النيقوماخية» بأن «الطبيعة غير قابلة للتغيير ولها القوة نفسها في كلّ مكان (تشتعل النار هنا كما تشتعل في بلاد فارس)»(73). من حقيقة أن الطبيعة هي نفسها في كلّ مكان، يترتب على ذلك أن الأشخاص المختلفين في أجزاء مختلفة من العالم يقصدون الشيء نفسه عندما يقدمون أوصافًا أو تفسيرات سببية لكيفية عمل العالم. إذن، يوجد نوعٌ من «المواطنة العالمية العلمية» -بالمعنى البائد- تفترض أن هذه التفسيرات المختلفة هي طرق مختلفة للتعبير عن الحقائق نفسها، وبما أن الطبيعة تحكمها العقلانية، فإنّ كلّ هذه التفسيرات عقلانية أيضًا. يتلاقى هذان الاتجاهان في مسألة اللاهوت الطبيعي، وهي مسألة ما إذا كان من الممكن لشخص أو مجموعة من الناس الوصول إلى معرفة كافية بالله -المعرفة الكافية للخلاص- وذلك من خلال التأمل في نظام وأسلوب عمل الله وحده، أو ما إذا كان الوحي مطلوبًا أيضًا؟ يحدث الوحي، بالطبع، داخل ثقافة معينة وفي لحظة تاريخية معينة (في حالة المسيحية، يُعتقد أنه حدث بين اليهود شرق البحر الأبيض المتوسط بعد بضعة قرون من ظهور البوذية في شمال الهند)، بينما يمكن أن يحدث التأمل في الطبيعة في أي زمان وفي أي مكان.؟

عادةً، يترابط هذان الاتجاهان للمواطنة العالمية على نحوٍ وثيق: فعندما يُفترض أن كلّ ثقافة، بغض النظر عن مصادر معرفتها النصية، قادرة على الوصول إلى المعرفة بنظام الطبيعة، وبالنتيجة بالكيان الإلهي الكامن وراء هذا النظام، يُفترض أيضًا أنّ التعبيرات الثقافية المختلفة لن تتجاوز كونها اختلافات طفيفة نسبيًا تعكس طبيعة بشرية مشتركة واحدة. يتجلى هذا واضحًا في الاهتمام المزدوج الذي أبداه لايبنتس في الصين؛ أولًا، على المستوى العملي المباشر: دعم موقف اليسوعيين الليبراليين في ما يُعرف بـ«خلاف الشعائر الدينية»، وذلك من خلال الدفاع عن ممارسة تبجيل الأجداد باعتبارها متوافقة تمامًا مع قبول العقيدة المسيحية(74). ثانيًا، على المستوى النظري: تقديم تفسير نظري للتمييز الصيني بين المتسامي

والمتأصل، مجادلًا بأن هذا التمييز يكفي كدليل على فهم الفارق الجوهري بين الله والخلق، وبأن هذا التمييز كافٍ بالفعل لتحقيق الخلاص في الحياة الآخرة وممارسة التدين في الحياة الدنيا. وأخيرًا، يشرع لايبنتس في التأمل حول المصادر الفلسفية والأنثروبولوجية لهذا الفهم.

منذ أن قدَّم تقريره الصادر عام ١٦٩٩ عن اليسوعيين في الصين، والذي يُعرف باسم «الأحداث الصينية Novissima *Sinica*»، انشغل لايبنتس بمسألة تكافؤ الحضارتين الأوروبية والصينية، متصورًا إياهما قطبين متوازنين متقابلين للقارة الأوراسية. حيث كتب يقول: «إن أعظم ثقافة إنسانية وأعظم حضارة تقنية للإنسانية تتركزان في طرفي قارتنا المتطرفين، في أوروبا والصين... وهذا يكافئ أوروبا الشرقية مثلًا، التي تزين الطرف المقابل للأرض»(75).

يؤمن لايبنتس في النهاية بأن كلَّ ثقافة مجهزة بالقدر نفسه للتعبير عن الحكمة الأبدية المكتوبة في النظام الطبيعي، والذي هو تعبير عن العقل الإلهي. ولكنه يفترض، مثل العديد من معاصريه، أنَّ الصين تشكل حالةً خاصة بين ثقافات العالم، حيث وصلت إلى مستوى من التعقيد التكنولوجي والسياسي يساوي أو يفوق نظيره الأوروبي، ولكنها فعلت ذلك دون مساعدة ما كان يُعدُّ، وفقًا للمعايير الأوروبية، فلسفةً بالمعنى المعروف.

سادَ تحيزٌ مألوفٌ يعتبر الصينيين أشبه بآلاتٍ حكيمةٍ فعليًا، أو أن التكنولوجيا والحُكم في الصين يتطوران بشكل أعمى، دون التفكير في المبادئ الأولى، سواء تلك المتعلقة بالطبيعة أو بالعدالة التي تكمن وراء هذه الممارسات. اتخذ هذا التحيز شكلًا مختلفًا، ولكن ليس اختلافًا جوهريًا، في تقييمات أوروبا الحديثة الأولى لمعارف الأعشاب الطبية التي يمتلكها الأمريكيون الأصليون الذين يعيشون في مجتمعات الصيد وجمع الثمار التقليدية؛ إذ عدَّ الأوروبيون أن هذه المعرفة فيضًا من الطبيعة نفسها، وأنها لم تختلف اختلافًا جوهريًا عن علم صيدلية الحيوان، أو قدرة الحيوانات على البحث عن علاجات نباتية عند المرض. هكذا كان المصطلح النموذجي للسكان الأصليين هو «الطبيعيون les naturels»: أي الأشخاص الذين

لا ينفصلون عن الطبيعة، حرفيًا. أما في الصين، فقد تخيل الأوروبيون أن انفصالًا عن الطبيعة قد حدث نتيجة الممارسات والتقنيات، ولكن دون التفكير في المبادئ المجردة التي كان الأوروبيون يميلون إلى افتراض أنها تُؤسس غالبًا لهذه الممارسات والتقنيات من أجل أن توجد.

لشرح هذه المفارقة الواضحة، اختُلقت نظريات مختلفة بعيدة الاحتمال. فعلى سبيل المثال، ادّعى اليسوعي أثاناسيوس كيرشر بأن أصول الصينيين تعود إلى الشرق الأدنى القديم، وحتى أن نظام الكتابة الصيني هو تشويه للغة العبرية. وبناءً على هذه النظرية، هاجر الصينيون لمسافات بعيدة وطويلة، ونسوا في نهاية المطاف الميتافيزيقا ومعرفة المبادئ الأولى التي كانت ذات يوم أساس علمهم وأخلاقهم وحنكتهم السياسية. لم يضطر لايبنتس لاختلاق مثل هذه السيناريوهات بعيدة الاحتمال. فبالنسبة إليه، من المفيد أن نتذكر أن كلَّ شيء على الإطلاق هو تعبيرٌ عن نظام عقلاني واحد وموحد، وأن كلَّ جوهر يحوي في مفهومه الكامل كلَّ حقيقة عن كلِّ جوهرٍ آخر. لهذا السبب، يرى لايبنتس أن دراسة اللغات الأصلية، على سبيل المثال، جديرة بالاهتمام. وأيضًا، كما يوضح في كتابه «التجارب الجديدة» (١٧٠٤)، لا تقتصر الحاجة لهذه الدراسة جنبًا إلى جنب مع النصوص المقدسة على النصوص القديمة للصينيين والحضارات الكلاسيكية الأخرى، بل على لغات الثقافات غير النصية، لأنه يرى أن العقل مُضمن في المفردات نفسها، وفي علم أصول الكلمات وفي المورفيمات (الوحدات الأصغر ذات المعنى). وهكذا تشكل الثقافات الإنسانية مستودعًا حيًا للعقل وهي حرفيًا أعظم مكتبة في العالم. ويترتب على ذلك أيضًا، من بين أمور أخرى، أنه بالنسبة إلى لايبنتس، لا يحتاج أعضاء ثقافةٍ ما إلى تقديم تفسيرات نظرية صريحة لممارسات ثقافتهم من أجل اعتبارها عقلانية.

هذا بالضبط ما نتوقعه من الفيلسوف الذي يقدم لنا مفهوم «*الإدراكات الصغيرة petites perceptions*»، وفقًا للعقيدة التي تقول إنَّ كلَّ جوهر يعبر عن كامل نظام الطبيعة، حتى لو فعل معظمها ذلك بطريقة مبهمة أو مشوشة، وبالتالي لا تنجح أبدًا في اكتساب ما يمكن تسميته «معرفة» بالمعنى الصحيح. ومع ذلك، سيكون من قبيل التنازل الذي لا ينوي لايبنتس نسبَه إليه، أن نعزو إليه الرأي القائل بأن أنظمة المعرفة

الصينية تتكون فقط من «*إدراكات* صغيرة». على العكس من ذلك، بحلول وقت «*خطاب*» عام ١٧١٤، صار مستعدًا للمجادلة بأنه على الأقل في العصور القديمة كان هناك معرفة بإله متسامٍ موجود على نحوٍ منفصل. يكتب:

قد يشك المرء في البداية فيما إذا كان الصينيون يعترفون بالجوهر الروحي، أو اعترفوا به سابقًا. ولكن بعد تفكير مطول في هذا الأمر، أحكم بأنهم اعترفوا به بالفعل، على الرغم من أنهم ربما لا يعترفون بهذا الجوهر على أنه منفصل تمامًا ويتجاوز المادة كليًا. وما من ضررٍ هنا فيما يتعلق بالجوهر المخلوق، لأنني أميل بنفسي إلى افتراض أن الملائكة لها أجساد، وهو ما كان رأي العديد من آباء الكنيسة القديمة أيضًا. وأرى أيضًا أن الروح العقلانية لا تتحرر تمامًا من الجسد أبدًا. ولكن فيما يتعلق بالإله، ربما مالَ بعض الصينيين إلى منحه جسدًا، واعتبار الله روح العالم، ودمجه بالمادة، كما فعل الفلاسفة القدماء في اليونان وآسيا. ومع ذلك، لإثبات أن أقدم مؤلفي الصين ينسبون إلى لي (Li) أو إلى المبدأ الأول إنتاج كي (Ki) نفسه أو المادة بالذات، لا حاجة إلى البدء من الصفر، وسيكفي شرح ما قصدوه. [بهذه الطريقة]، سيكون من الأسهل أن يشرحوا لتلاميذهم أن الإله هو العقل الإلهي المتسامي (Intelligentia *supramondana*)، الذي يرقى فوق كلّ مادة(76).

يمكننا، بالتأكيد، أن نفهم قلق أولئك المؤلفين المناهضين للمركزية الأوروبية الذين قد يتعثرون في الأسطر الأولى من هذه الفقرة، وتحديدًا في غطرسة لايبنتس المفرطة في منح نفسه سلطة البتّ في هذا الأمر، عن بعد، ومع معرفةٍ بدائية باللغة الصينية، وافتراضه مبدئيًا أن فهم «لي لـا» على النحو الصحيح يجب أن يظهر كمبدأ متعالٍ تمامًا حتى يكون صحيحًا، ليس فقط مثل الإله المسيحي، بل صحيحًا بالفعل.

لكن دعونا نحاول أن نضع ذلك جانبا من أجل معرفة ما يجري هنا. يردد لايبنتس إلى حد ما نظرية «بريسكا ثيولوجيا» القديمة التي طرحها كيرشر، وهي نظرية سرية حول الوحدة الخفية لجميع تقاليد المعرفة القديمة، ولكن بطريقة أكثر تسامحًا. فهو لا يفترض أن النصوص القديمة للصينيين يجب أن تأتي من مصدر

نصوص آباء الكنيسة القدماء نفسه من أجل الوصول إلى الحقيقة.

بالنسبة إلى لايبنتس، فإنّ الصينيين لديهم مفهوم عن الإله حتى لو كانوا لا يعرفونه، أو لا يعرفونه دائمًا. يمكن استخلاص هذا المفهوم من «*لي Li*»، حتى لو كان هناك تاريخيًا ميلٌ إلى التراجع نحو مفهوم «روح العالم anima mundi» المجسّد، وهو تراجع حدث أيضًا في كثير من الأحيان في التاريخ الغربي. وخلال كتابته لـ«*الخطاب*»، ينتقد لايبنتس بجدية اللّاهوت الطبيعي الإنكليزي، وبالتحديد لاهوت لوك ونيوتن، لأنهما فعلا ذلك. الصينيون يعرفون الله بالفعل - حتى نيوتن يعرف الله - لكنهم جميعًا يحتاجون إلى لايبنتس لمساعدتهم على توضيح المفهوم الذي لديهم عنه. وهذا جزء لا يتجزأ من منهج لايبنتس العام للتوفيق؛ فهو يفترض أن الجميع يتفقون، وأن الخلاف ينتج فقط عن عدم الوضوح الكافي في طريقة فهمنا للمصطلحات التي نستخدمها. ويشتهر لايبنتس بافتراضه أننا نستطيع منع الحروب من خلال إعلان «الدعوة إلى إجراء عملية حسابية! Calculemus!» - كما لو أن الحرب كان سببها يومًا خلافات حول الإيمان. ينطلق لايبنتس إذن من الاعتقاد بأننا جميعًا نتشارك النظام العقلاني العالمي نفسه، وأننا جميعًا ندرك هذا النظام بدرجات متفاوتة من الوضوح أو الالتباس، وبالتالي فإننا جميعًا نعرف الحقيقة بطريقة أو بأخرى. تشكل هذه المعتقدات مجتمعة نوعًا من المواطنة العالمية التي كان من الممكن لديوجين نفسه أن يعترف بها. لكن لايبنتس يجسد أيضًا التوتر الذي لاحظناه بالفعل في الاعتقاد العالمي بـ«الحقّ المطلق universal truth»؛ فهو يرى أننا جميعًا نتشارك «الحقّ» نفسه، وبالتالي يعتقد أن علينا إرسال مبشرين إلى أجزاء أخرى من العالم من أجل إقناعهم بالحقيقة التي لديهم بالفعل بشكل ضمني ويعرفونها في اللا وعي. وفي حين يعلن لايبنتس بتسامحٍ أنه ينبغي على الصين إرسال مبشرين إلى أوروبا في مسائل الأخلاق، فإنه لا يشك أبدًا في ضرورة وصواب الإرسالية المسيحية لتعليم الصينيين، بل والعالم بأسره، ليس عن كيفية التصرف فحسب، بل عن المبادئ الأولى التي تؤسس الفعل الصحيح.

يميل لايبنتس إلى الوقوف إلى جانب اليسوعيين في خلافاتهم مع روما. وكان العديد من المبلغين الأساسيين الذين استقى منهم معلوماته هم من المبشرين

اليسوعيين، مثل نيكولو لونغوباردو. لكن هدفه الملموس هو تعزيز النشاط التبشيري البروتستانتي لمنافسة الكاثوليك، وهو على وجه الخصوص على علاقة وثيقة بالمستشرقين البروتستانت الليبراليين في هاله Halle، مثل عالم دراسات اللغة الأمهرية والحبشية هيوب لودولف(77). مع ذلك، يصعب هنا الفصل بين ما كان لايبنتس وشركاؤه المبشرين ذوي التفكير المماثل يأملون في إيصاله إلى الصينيين وغيرهم من الثقافات غير المسيحية، وبين ما كانوا يأملون في المقابل أن تقدمه لهم هذه الجماعات. يكتب لايبنتس *«الخطاب»* مبررًا لاستمرار النشاط التبشيري في الصين، لكن حجته الرئيسة هي أنه من الخطأ افتراض أن المبشرين يجب أن يبدأوا العمل من الصفر عند وصولهم، إذا جاز التعبير. بل على العكس من ذلك، يفترض لايبنتس أن هناك بالفعل الكثير مما يمكن البناء عليه. وربما يكون اهتمام لايبنتس بتعزيز النشاط التبشيري مرتبطًا أكثر بشغفه بأن يستعيد المبشرون معلومات حول ما يمكن البناء عليه، إذا جاز التعبير، أي ما يؤمن به الصينيون أنفسهم، أكثر من اهتمامه الحقيقي بتغيير ما يؤمنون به.

ونشهد الأمل نفسه بالضبط في التبادل المثمر في حملة لايبنتس الموازية للحصول على عينات من جميع اللغات غير النصية في الإمبراطورية الروسية(78)، والتي ستتكون من ترجمة الصلاة الربانية Lord's Prayer. وهذا من شأنه أن يخدم الغرض المزدوج المتمثل في تقديم هذا الجزء الأساسي من العقيدة المسيحية لأول مرة باللغات الوثنية للشعوب الناطقة باللغتين الساموييدية والكالميكية، كما سيستفيد لايبنتس نفسه أيضًا من الحصول على بيانات لغوية جديدة لإضافتها إلى قاعدة بياناته المتنامية باستمرار. هذا المشروع ليس سوى مثال واحد على «علم الأشياء الفردية» الأكثر طموحًا لدى لايبنتس، والذي ناقشناه باستفاضة في الفصل السابق: وهو جمع كميات هائلة من البيانات الفردية في مجالات معرفية مختلفة، والتي ستمكن في النهاية من رسم خريطة لنطاق التنوع داخل مجال معين، ومن ثم، في النهاية، ستجعل من الممكن تفسير الوحدة unity التي تكمن وراء التنوع.

ثمة أمثلة واضحة أخرى على هذا النهج في مجالات مختلفة مثل دراسة التباين

المغناطيسي وجمع إحصائيات الصحة العامة. لكن لعلَّ الدور الأكثر نجاحًا على الإطلاق هو الدور الذي أداه هذا النهج في تأسيس علم اللغة المقارن كمجال ملموس للبحث العلمي. كان الافتراض أن كلَّ لغة طبيعية تمثل تعبيرًا عن النظام العقلاني نفسه، حتى لو كانت كلٌّ منها ستكون بطريقتها الفريدة أكثر لَبسًا في مجالات معينة مقارنةً بغيرها. على سبيل المثال، قد تكون لغة أمازونية «أوضح» إلى حدٍّ كبير (بالمعنى الميتافيزيقي واللغوي على حد سواء) عند وصف خصائص بعض النباتات الطبية. وقد تكون اللغة اللاتينية، في الوقت الحالي على الأقل، أكثر وضوحًا في قدرتها على التعبير عن طبيعة الله الحقيقية. لكن لا يوجد سبب مبدئي يجعل أي لغة طبيعية معينة غير قادرة على التعبير عن الحقائق نفسها حول العالم مثل أي لغة أخرى. والصلاة الربانية باللغة الساموييدية ليست أقل من الصلاة الربانية باللاتينية.

تطرح الممارسات الثقافية العديد من المشاكل نفسها التي تطرحها اللغات الطبيعية، وتدفعنا للبحث عن الوحدة الكامنة وراء التنوع. كما أنها تخلق مشاكل معرفية جدية تعيق أي محاولة خارجية للحكم على المعتقدات التي توجّه الممارسات. يبدو أن الوعي بهذه المشاكل، والحاجة إلى تطبيق مبدأ التسامح في حالات التفاعل بين الثقافات، هو ما قاد اليسوعيين الليبراليين، الذين اتفق معهم لايبنتس، في الجدل الدائر حول الشعائر. من السهل جدًا أن تعلن روما أن القداس الكاثوليكي في الصين يجب أن يبدو بالضبط مثل القداس في كنيسة القديس بطرس، لكن المبشرين الموجودين على أرض الواقع سيفهمون أنه يجب بالضرورة إجراء تعديلات لتتناسب مع الواقع المحلي.

وفي المقابل، وحين لا يتعلق الأمر بتبني المسيحية بل برفضها أو الرفض الظاهر لها؛ يروي شوساكو إيندو، في روايته «صمت» (١٩٦٦)(79)، قصة مبشر برتغالي يقرر أن يدوس على لوحة الفوميه (fumi-e)، وهي لوحة تمثل صليبًا مسيحيًا، التي وضعها السلطات اليابانية عند قدميه. وهذا ينقذه من مصير التعليق رأسًا على عقب والنزف حتى الموت. ولكن في السياق المحلي، بدا له الأمر ليس تعبيرًا عن تدنيس المقدسات، بل بالأحرى دليلًا على إيمانه العميق وحبه للمسيح. ربما تكون الطقوس متغيرة إلى ما لا نهاية؛ ويمكن بسهولة قلب معنى الإيماءات. ما كان يعتقد الأب

رودريغز أنه يظل ثابتًا وغير متغير خلال هذا الانعكاس هو حقيقة المسيحية، على الرغم من أن إيماءته كانت ستقطعه إلى الأبد عن المؤسسة الدنيوية التي يعمل من أجلها. تكثر قصص مماثلة في السجل الاثنوغرافي؛ إذ يروي عالم الأنثروبولوجيا الدنماركي-الإنويتي كنود راسموسن قصة شامان جرينلاند الذين تحولوا إلى المسيحية في أوائل القرن العشرين عن طريق أكل أجزاء من الأعضاء الداخلية لفرس البحر، التي كانت من المحرمات سابقًا على رجال من مكانتهم الاجتماعية، وذلك كأول تواصل لهم(80). من الواضح أنه لم يرد ذكر فرس البحر في الكتاب المقدس، لكن حقيقة أن المسيحية لا يمكن أن تتجذر إلا من خلال جسد فرس البحر تُظهر حتمية الاستجابة للظروف المحلية عند توسيع نطاق نظام عالمي.

يمكننا القول أن الأب رودريغز كان حقًا مواطنًا عالميًا بالمعنى الكامل، تمامًا مثل ديوجين. لم يكن بحاجة إلى البقاء مرتبطًا بروما، لأنه مسيحي في الواقع، ولم يكن لمسألة استمرار تنصيبه أسقفًا من قبل مؤسسة دنيوية أي فرق، ويعدُّ هذا أنقى معنى لمفهوم «المواطنة العالمية». يكمن الاختلاف بين الساخر والمسيحي في الطرائق المختلفة التي يفهمان بها العالم (kosmos) - إمَّا كطبيعة تفرض إملاءاتها المباشرة والبديهية، أو كنظام طبيعي أُنشِئَ ووُجِّهَ وفقًا لمخطط إلهي. لكن هذه اختلافات طفيفة بشأن المعتقد الأساسي نفسه.

تتميز معظم مظاهر المواطنة العالمية بظروف نشأتها، وبالتالي بمفارقة معينة حاولتُ وصفها هنا: لايبنتس، على سبيل المثال، يرى نفسه مواطنًا عالميًا، ويؤمن بأننا جميعًا مواطنون عالمين، ولكنه يعتقد أيضًا أن الحضارة التي صادف أنه ولد فيها هي الحضارة التي لديها أوضح فهم لبعض الحقائق الأساسية حول ذلك العالم. وهذا بدوره يضفي الشرعية على مشروع الخروج إلى بقية العالم وإقناع الآخرين، ربما بقوة، بتقدير هذه الحقائق. «أنا هنا لأخبركم بأننا جميعًا متشابهون، أقول هذا، سواء كنتم توافقون أم لا». من.الواضح أن الجميع لا يوافقون على ذلك، وتظل هذه الحقيقة، مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال، مشكلةً من المشاكل الدائمة المتمثلة في العالمية المزعومة للعلمانية الديمقراطية الليبرالية الحديثة. وهي في صميم المناقشات حول كلِّ شيء بدءًا من حروب التدخل على المستوى الدولي، إلى حقوق

الأقليات على المستوى الوطني أو الإقليمي أو المحلي. تبدو العالمية كفلسفة حياة فردية شيئًا جميلًا وغير ضار، ولكن بمجرد أن تصبح قوةً للتغيير الاجتماعي، يبدو أنها تثير صعوبات لم يتمكن أي فيلسوف سياسي أو رجل سياسة من حلها.

إذا كانت المواطنة العالمية كمثل سياسي مليئة بالمفارقات، فليس من الصعب فهم سبب اعتبار الفلسفة نفسها، على النحو المتصور في التقليد الغربي، عالمية بطبيعتها، وبالتالي فهي شيء نتوقع أن يمارسه الناس في كلِّ مكان بطريقة متشابهة إلى حدٍ ما. ثقة بديل للمواطنة العالمية الفلسفية، لكنه لا يقع في المركزية الأوروبية أو في مفهوم «الفلسفة» كاسم مناسب، ويرى أن كلَّ ثقافةٍ تمتلك فلسفتها الخاصة غير القابلة للاختزال وغير القابلة للترجمة، والمدرجة في خامة الثقافة دون أي إمكانية لاستخراجها في صورتها النقية. في عام ١٩٥٩ انعقد المؤتمر الثاني للكتاب والفنانين السود في روما. تضمن هذا الحدث لجنة خاصة بالفلسفة، والتي أصدرت قرارًا مهمًا بشأنِ السمات المميزة للفلسفة الإفريقية:

نظرًا للدور المهيمن الذي يؤديه التفكير الفلسفي في صياغة الثقافة، وبالنظر إلى أنَّ الغرب قد ادّعى حتى الآن احتكار التفكير الفلسفي، بحيث لم يعد بالإمكان تصور المشروع الفلسفي خارج إطار الفئات التي صاغها الغرب، وبالنظر إلى أن الجهد الفلسفي في إفريقيا التقليدية قد انعكس دائمًا في مواقف حيوية ولم يكن له أهداف مفاهيمية بحتة، فإن اللجنة تعلن ما يلي:

بالنسبة للفيلسوف الإفريقي، لا يمكن بناء الفلسفة أبدًا من اختزال الواقع الإفريقي إلى أنظمة غربية.

يجب على الفلاسفة الأفارقة أن يبنوا استفساراتهم على اليقين الأساسي بأن النهج الفلسفي الغربي ليس النهج الوحيد الممكن. وبالتالي تحث اللجنة الفلاسفة الأفارقة على التعلم من تقاليد وأقاصيص وأساطير وأمثال شعبهم، كي يستخلصوا منها قوانين الحكمة الإفريقية الحقيقية التي تكمل أشكال الحكمة الإنسانية الأخرى وإبراز الفئات المحددة للفكر الإفريقي.

تدعو اللجنة الفلاسفة الأفارقة، في مواجهة فلاسفة الغرب الشموليين أو الأنانيين،

إلى التخلص من عقدة النقص المحتملة، والتي قد تمنعهم من الانطلاق من كيانهم الإفريقي للحكم على المساهمة الأجنبية(81).

ثمة مشكلة واضحة هنا تتمثل في ازدواجية المعايير التي يبدو أن هذا المفهوم للفلسفة الإفريقية يضعها. إذ يفترض هذا المفهوم دون سبب أن التقاليد والحكايات والأساطير والأمثال الخاصة بالثقافة الشعبية الأوروبية غير مناسبة لمثل هذه الدراسة، وأن الفلسفة الأوروبية منهجية وصريحة بطبيعتها، في حين أن شيئًا ما يتعلق بالتقاليد والحكايات الإفريقية وما إلى ذلك، يجعل هذه المصادر مناسبة على نحو خاص أو فريد للفلسفة الإفريقية. ومع ذلك، جرى الدفاع أيضًا عن فكرة أنه يمكن استخراج فلسفة شعبية من مثل هذه المصادر في أوروبا، لا سيما في ألمانيا، من قبل مفكرين مثل لايبنتس وهيردر وغوته والأخوين غريم. كان ظهور دراسة الأساطير المقارنة والفولكلور في القرن التاسع عشر مدفوعًا في نواح كثيرة باعتقاد أن الفلسفة العلمية التي تمثلها على وجه الخصوص العقلانية الفرنسية قد وصلت إلى حدودها وأخفقت في استيعاب التجربة الحية للثقافات الوطنية المتميزة. ولم يكن التاريخ الأوروبي مجرد تقدم علمي ومؤسسات واكتشافات وما إلى ذلك. بل يتعلق أيضًا بطقوس الخصوبة الزراعية والأغاني والرقصات والتنجيم من مسارات طيران الطيور. من خلال التلميح بأن هذه المنهجية مفيدة لإفريقيا ولكن ليس لأوروبا، فإن التباين المفترض بين أشكال العقلانية الأوروبية وأشكال العقلانية في أجزاء أخرى من العالم يتم تضخيمه على نحو غير ضروري، وذلك وفقًا للجنة التي انعقدت في روما عام ١٩٥٩ لتطوير الفلسفة الإفريقية.

في الممارسة الفعلية، كان الكثير من العمل الفلسفي الذي نُفّذ بروح هذا القرار بطابع هجين مميز. ولعل المثال الأكثر شهرة على هذا العمل هو فلسفة «الوعي» التي وضعها رئيس غانا السابق كوامي نكروما، والتي أثمرت كتابًا يحمل الاسم نفسه عام ١٩٦٤ (82). بالنسبة لنكروما، فإن «الوعي» هو «الخريطة الفكرية التي توضح توزيع القوى التي ستمكن المجتمع الإفريقي من استيعاب العناصر الغربية والإسلامية والمسيحية الأوروبية في إفريقيا، وتطويرها على نحوٍ يتماشى مع الشخصية

الإفريقية»(83). يصف نكروما الشخصية، بدورها، بأنها «محددة بمجموعة المبادئ الإنسانية التي تقوم عليها المجتمعات الإفريقية التقليدية»(84). إذ يمثل الفكر الماركسي التيار الأوروبي الرئيس الذي يسعى نكروما إلى دمجه مع المبادئ الإنسانية للمجتمع الإفريقي التقليدي. لذلك فهو يلتزم بالمادية أساسًا للوعي، في حين يفهم المادية على أنها ببساطة الرؤية القائلة بأن المادة موجودة بشكل مطلق ومستقل.

على عكس غالبية الماديين الأوروبيين، يرى نكروما أن المادة موجودة بشكل مطلق ومستقل. وعلى غرار الماديين الجدليين الآخرين، يشدد نكروما، معارضًا لوك ونيوتن على سبيل المثال، أنه من الخطأ افتراض أن مفهوم المادة ينطوي بالضرورة على الخمول. وعلى النقيض من ذلك، يدافع نكروما عن مجموعة متنوعة من أشكال الحيوية المادية (hylozoism)، ويرى ما مفاده أن الحركة الذاتية، وحتى الوعي، هي من خواص المادة. يعتقد نكروما أنه على هذه الصورة فقط يمكن للفلسفة أن تصبح «صورة مفاهيمية للطبيعة»(85)، وهو مفهوم للفلسفة يربطه نكروما بسبينوزا، ووجهة نظره المعروفة بأن «ترتيب وترابط الأفكار هو نفسه ترتيب وترابط الطبيعة»(86). انطلاقا من صحة ادعاء سبينوزا بأن العقل هو الفكرة التي يقابلها جسدٌ هو الطبيعة، يستنتج نكروما أن «معرفة العقل يمكن أن تكون الأساس الموضوعي المباشر للتدخل في الطبيعة»(87). عليه، فإن مادية الوعي عند نكروما تؤدي مباشرة إلى فلسفة عملية. فمن خلال تأسيس المفهوم الصحيح للمادة، يرى نكروما أن الوعي «يبني نفسه» عبر «تحوله إلى انعكاس موضوعي، على المستوى المفاهيمي، لكيفية كشفِ المادة عن نفسها»(88). بهذه الطريقة، وبكونه انعكاسًا للكشف الموضوعي للمادة، فإن الوعي أيضًا «يؤسس ارتباطًا مباشرًا بين المعرفة والفعل»(89). بخطوات استدلالية إضافية قليلة، يخلص نكروما في النهاية إلى أن المساواة الاجتماعية ليست سوى التجلي العملي أو الاجتماعي للاعتقاد الوجودي بالمادية.

يتضمن جانب كبير من مادية نكروما عناصر مألوفة من صياغات المادية الجدلية

الماركسية اللينينية المعيارية في منتصف القرن العشرين. إلا أن نكروما يرى توافقًا بين مادية الوعي التي يطرحها وبين «الفكرة الإفريقية التقليدية عن الوجود المطلق والمستقل للمادة، وفكرة قوتها في الحركة الذاتية... وفكرة قابلية التحويل المطلقة، وفكرة تأسيس المبادئ الأساسية للأخلاق في طبيعة الإنسان»(90). تُعد هذه ادعاءات واسعة النطاق إلى حد ما حول المعتقدات الفلسفية الأساسية لمجموعات لغوية وثقافية متنوعة عبر منطقة جغرافية شاسعة كإفريقيا جنوب الصحراء الكبرى. ولعل إحدى الطرائق لتفسير مشروع نكروما بروح من التسامح تكمن في القول بأنه ينسب ببساطة إلى الثقافات التقليدية في إفريقيا فهمًا ضمنيًا للحقيقة، وذلك على افتراض صحة رؤيته الخاصة بالمادية. كما أنه يفترض أن الفهم الحقيقي للطبيعة ومكانة الإنسان فيها قابل للإدراك بطريقة مباشرة من خلال الارتباط بالتقليد الثقافي، دون الحاجة إلى فلسفة تُصاغ صراحة من خلال النصوص والمؤسسات. ومن اللافت للنظر أن محاولة نكروما بناء فلسفة هجينة تتناسب مع إفريقيا تواجه مأزقًا مشابهًا لما شهدناه من قبل في نظام كاغامي غير الماركسي بالمرة والذي يقوم على تصنيف فئات اللغات الطبيعية البانتو إلى فلسفة بانتو صريحة. لقد راجع كاغامي، الكاهن الكاثوليكي الرواندي، ما يقوله الناطقون بالبانتو عن الطبيعة وأسبابها ووجد لاهوتًا سلبيًا يضاهي على نحوٍ ملحوظ بعض مدارس الفكر اليوناني في أواخر العصور القديمة. أما نكروما، الزعيم الاشتراكي الغاني، فقد نظر إلى معاناة الشعب الإفريقي وما يقولونه ويفعلونه، فوجد الماديين الجدليين.

لطالما اهتم علماء الأنثروبولوجيا بتحقيق مفهوم «الثقافة» الغامض إلى حد ما، وتحديد تداخله الدلالي مع «الحضارة» واختلافه عنه. تتعلق إحدى نقاط الاختلاف المألوفة بين هذين المفهومين بالتباين بين ما يُفترض بأنه شمولية «الحضارة» من ناحية، والخصوصية المحلية غير القابلة للاختزال «للثقافة» من ناحية أخرى. فمن المحتمل أن تمتد الحضارة إلى جميع أنحاء العالم، في حين لا يوجد مفهوم لثقافة عالمية (أو على الأقل لم يكن موجودًا حتى وقت قريب جدًا، مع ظهور الاتصالات فائقة السرعة)، بل يوجد فقط العديد من الثقافات المحلية المتميزة، بصيغة الجمع. ومن المهم ملاحظة أن كلمة «ثقافة» مرتبطة اشتقاقيًا بأفكار النمو والزراعة

والحرث بالمعنى الحرفي؛ ففي الأصل، كانت الزراعة وكروم العنب وتربية النحل وما إلى ذلك، كلها أنواعًا من الثقافة. وعندما يُستخدم المصطلح لوصف المجتمعات البشرية، فإنه يظلُّ حاملًا معنى العضوية، لأي شيء ينمو تلقائيًا من مصدر معين. وهنا تتعارض الثقافة مع الحضارة، والتي يُفترض عمومًا أنها تُفرض من أعلى أو من الخارج. ينشأ الفرد في إطار ثقافة معينة، ولكنه يصبح متحضرًا من خلال التلقين أو التعليم. والثقافة هي ما يميز مجموعة اجتماعية معينة ولا يمكن نقلها إلى مجموعة أخرى. من المثير للاهتمام، كما يروي مارشال سالينز، أن مفهوم الثقافة غالبًا ما تتبناه الجماعات التي درسها علماء الأنثروبولوجيا المهتمين بالثقافة في مرحلة سابقة. وبعد أن أخبرهم الباحثون الغربيون أن لديهم ثقافة مميزة تستحق السفر لمسافات طويلة لدراستها، لجأت بعض الجماعات إلى مفهوم «العادات» (الممارسة الثقافية) لوصف سمة معينة في مجموعتهم يمتلكونها ولا يمتلكها الآخرون. كما أوضح أحد المخبرين البولينيزيين لسالينز: «لو لم يكن لدينا عادات وتقاليد، لكنا مثل الرجال البيض»(91).

يصبح مفهوم الثقافة بالغ الأهمية في سياق ردود الفعل الرومانسية والقومية على أفكار عصر التنوير والآراء العالمية حول شمولية الحضارة. وربما يكون التباين بين دلالات المصطلحين «الثقافة» و«الحضارة» في أقوى صوره لدى بعض المؤلفين الرومانسيين الألمان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ممن كانوا يتفاعلون مع شمولية فكر عصر التنوير الفرنسي. والجدير بالذكر أن المؤلفين الفرنسيين الذين يجسدون هذا الفكر، غالبًا ما يُطلق عليهم، بطريقة استهزائية إلى حدٍّ ما، لقب «*الفلاسفة les philosophes*». بالنظر إلى ما سبق ذكره، لا ينبغي أن يكون من المستغرب معرفة أن مصطلح «فيلسوف» يظهر مرة أخرى، بما يوحي بازدراء خفيف. يُنظر إلى «الفلاسفة» على الأقل خارج العالم الناطق بالفرنسية، على أنهم ليسوا فلاسفة حقيقيين بالمعنى الدقيق، بل أشخاص متكلفون يرتادون صالونات المجتمع الراقي، وينظرون إلى أساليب حياتهم وسلوكياتهم الخاصة - أي سمات الثقافة بامتياز - على أنها تستحق التعميم، وأنها شيء يتطلع إليه باقي العالم

باختصار، يمكن القول إن «فلاسفة التنوير الفرنسي» ربما ارتكبوا خطأ اعتبار

ثقافتهم جوهر الحضارة، وخلطوا بين المحلي والعالمي أو على الأقل ما هو قابل للتعميم. فعند توجيه سخرية نقدية إلى «فلاسفة التنوير الفرنسي» في اللغة الإنكليزية، على سبيل المثال، يُحافظ على المصطلح الفرنسي كما هو. ويبدو أن الغرض من ذلك هو الإشارة إلى أن ما يعتبره الباريسيون ببساطة مساهمتهم في نشاط أو طريقة تفكير لا زمنية وعابرة للحدود الوطنية، يُنظر إليه في الواقع، من منظور بعيد أو من وجهة نظر خارجية، على أنه شيء مميز فرنسي بطريقة يصعب ترجمتها إلى ثقافات أخرى. عادةً ما تأتي السخرية من المتحدثين باللغة الإنكليزية الذين يعتقدون أنهم خالون من التحيز الثقافي وأنهم يتحدثون من وجهة نظر المنطق السليم الصريح. وبذلك، يكررون الخطأ الذي يسخرون منه. على سبيل المثال، وصف هوراس والبول «الفلاسفة» في عام ١٧٧٩ بأنهم «متعجرفون، مغرورون، ومفرطو الثقة بآرائهم»(92). على الرغم من أن محتوى الفلسفة تغير على نحو كبير منذ عصر التنوير، فإن هذه الديناميكية الثقافية الأساسية نفسها لا تزال تميز العلاقة بين الفلاسفة الناطقين باللغة الإنكليزية والفرنكوفونية اليوم: يعتقد كلاهما أنهما يتحدثان عن العالمية، وكلاهما يعتبر الآخر ممثلًا لثقافة محلية راسخة.(في الخيال الفرنسي، يُشار إلى هذه الثقافة بالمصطلح الغريب «الأنكلو-ساكسونية»).

يبدو أن الفلسفة تحتل موقعًا حرجًا ما بين الحضارة والثقافة فيما يتعلق بالتفاعل بين المحلي والعالمي. يمكن مقارنة مثال البولينيزي مع عاداته وتقاليده (*kastom*) بالطريقة التي تُستدعى بها الفلسفة أحيانًا للاحتفاء بالثقافات المحلية. ذات مرة، كنت أعمل على طاولة جناح الفلسفة في يوم «البوابات المفتوحة» بجامعة كونكورديا في مونتريال. فاقترب منا رجلٌ من الموهوك من محمية كانيساتاكي القريبة. قال إنه فشل في الكلية قبل عقود وكان يتطلع إلى بداية جديدة. سألني عن نوع الفلسفة التي نعلّمها، ثم أضاف، على نحو غير متوقع: «كما تعلمون، لدينا فلسفتنا الخاصة أيضًا». كان هذا قبل وقت طويل من تفكيري في مثل هذه القضايا. كنت متشككا، وقلت، «حقًا؟» أدركت على الفور أن لمس نبرة الاستعلاء والاستخفاف في صوتي. وجهت المحادثة مرة أخرى نحو المناهج الدراسية، وغادر بعد دقائق

قليلة. لم يأتِ لدراسة الفلسفة معنا.

في ضوء ما حدث، يبدو لي أنني كنت أمثل بإخلاص ودقة مفهوم الفلسفة كتخصص في ذلك اليوم. وهو مفهوم ذاتي أنوي الآن مناقشته، في هذا الكتاب وفي أماكن أخرى. لكن سبب ذكر هذا اللقاء في هذه المرحلة هو أنه يفصحُ عن شيء غريب حول طريقة تناول مفهوم الفلسفة عندما نبتعد عن تمثيله الأكاديمي «الرسمي» ونتجه إلى مجتمعات ليس لها صلة بهذا التمثيل. في هذه المجتمعات، ليست الفلسفة شيئًا عالميًا ببساطة؛ بل يوجد بدلًا من ذلك العديد من الفلسفات، تمامًا كما توجد العديد من الثقافات. وعليه، يمكن اعتبار غرور الفلاسفة الأكاديميين مشابها لغرور «فلاسفة التنوير الفرنسي» (*les philosophes*): فهم يرون أنفسهم التجسيد الوحيد لشيء عالمي، في حين أنهم، من وجهة نظر خارجية، ليسوا سوى مثال واحد على شيء يأخذ أشكالًا مختلفة عديدة. إنهم يرون أنفسهم يمثلون الفلسفة كحضارة، في حين يوجد في الواقع العديد من ثقافات الفلسفة المختلفة.

على عكس البولينيزي عاداته وتقاليده (*kastom*)، لم يقل الرجل الموهوك إن ما يميز الموهوك، أو ربما الأمريكيين الأصليين، هو امتلاكهم للفلسفة في حين لا يمتلكها الآخرون بشكل ضمني أو صريح. حتى لو أساء فهم مفهوم الفلسفة، كما يلمح سالينز إلى سوء فهم البولينيزيين لمفهوم العادات، فلم يكن سوء فهمه جذريًا. لقد رغب رجل الموهوك فقط في التأكيد على نوع من التكافؤ بين النظرة الفلسفية لدى مجتمعه وتلك التي يمثلها المجتمع الذي أنتمي إليه. لكنني لم أستطع الاعتراف بذلك، لأنني لم أنظر إلى مجتمعي على أنه مجتمع واحد بين مجتمعات أخرى، بل اعتبرته، إذا جاز التعبير، الوحيدَ من نوعه.

ومن المثير للاهتمام أن العديد من الطلاب الأمريكيين والأوروبيين لا يتحدثون عن فلسفات مجتمعاتهم الخاصة، بل عن فلسفاتهم الفردية. أي أن الطلاب سيقولون إنهم مهتمون بتنمية فلسفتهم الخاصة، وكذلك سيخبرك أشخاص غير الطلاب، ممن لم يلتحقوا بالجامعة، عن «فلسفة حياتهم». واستجابتنا المشروطة لمثل هذه التعبيرات هي السخرية أو الاستهزاء، بيدَ أننا نفقد الكثير عندما نرفض الأشخاص

الذين يقولون هذه الأشياء. يمكن القول إن عبارة «فلسفتي» الصادرة عن طالب في الثانوية يقرأ ألبير كامو، أو الصادرة عن عامل يدوي عاش تجارب كثيرة وتأمل فيها، هي المقابل في مجتمع فردي لعبارة رجل الموهوك «فلسفة مجتمعي» أو «فلسفة شعبي». يسعى هؤلاء الأفراد إلى اكتشاف فلسفاتهم الخاصة، لأن الفلسفة التي يمنحهم إياها مجتمعهم هي فلسفة الفردانية Individualism. لكن المشروع صادق، تمامًا مثل ذكرِ الرجل الموهوك الصادق لفلسفة شعبه، وفي كلّ حالة، هناك رفض لأخذ الفلسفة بشروط يودُّ ممثّلوها الأكاديميون طرحها: كشيءٍ لا يحمل انعكاسات محلية، كشيء عالمي في نطاقه وتطبيقه المحتمل، ولكنه يمنح الإذن فقط لأشخاص معينين، ممن يمرون بعملية مؤسسية رسمية للتعليم، للتحدث باسم الجميع.

يقدم مفهوم «الفيلسوف» المهني في الولايات المتحدة في أوائل القرن الحادي والعشرين، كما أشرنا سابقًا، مقارنة شيقة مع مفهوم «الفيلسوف philosophe» في فرنسا في القرن الثامن عشر. كما هو معلوم، يُنظر إلى فلاسفة التنوير الفرنسي من الخارج، على غرار معظم الأعضاء الحاليين ذوي السمعة الطيبة في الجمعية الأمريكية للفلسفة (APA)، على أنهم ليسوا فلاسفة بالمعنى الكامل. وصفهم هوراس والبول بأنهم «متعجرفون coxcombs»، وحتى في الموسوعة (*Encyclopédie*)، التي ألفها أعضاء لهم مكانة جيدة في مجتمع فلاسفة التنوير الفرنسي، يواجه المؤلفون صعوبة في أخذ هذه الصفة على محمل الجد. يبدأ مدخل كلمة «فيلسوف Philosophe» بعبارة: «ليس هناك شيء أسهل اكتسابه في أيامنا هذه من لقب فيلسوف. حياة غامضة ومنعزلة، وبعض المظاهر الخارجية دلالة الحكمة، مع القليل من القراءة، تكفي لإطلاق هذا اللقب على أشخاص يمجّدون أنفسهم به دون استحقاق»(93).

مع ذلك، يحاول مؤلفو الموسوعة منحَ لقب فيلسوف لفئةٍ أكثر استحقاقًا، وهي تلك التي «حتى في عواطفها، تتصرف فقط بعد التفكير العميق»، والتي تسترشد بـ«روح الملاحظة والعدالة»، وما إلى ذلك. ومن المثير للاهتمام أن هناك مداخل منفصلة في الموسوعة لكل من «فلسفي Philosophical» كصفة، وهي سِمة

شخصية تتميز بالقدرة على «الحكم بعقلانية على كلّ الأشياء»، وكلمة «فلسفة Philosophy» نفسها، التي تقر بأن المصطلح غامض ويقبل العديد من المعاني، ولكنه لا يأخذ المصطلح المعني عادة على أنه ساخر أو ازدرائي. تحمل صيغة الفاعل من المفرد معظم الحمولة السلبية، في حين يظهر الشكل القياسي والصفة محايدين إلى حدٍ ما. والغريب أيضًا أنه يوجد في مدخل كلمة «فيلسوف Philosophe» مدخل فرعي مميز يتعلق باستخدام هذا المصطلح لممارسي الخيمياء والكيمياء: «لم يفوت الخيميائيون فرصة لتزيين أنفسهم بهذا الاسم العظيم»(94). تعرض هذا الاستخدام للسخرية بحجة أنه قديم الطراز، ومع ذلك، وعلى عكس الوضع الراهن، فهو لا يزال مألوفًا بما فيه الكفاية ليستدعي ذكرهُ. وينبع أصل شهرته، جزئيًا على الأقل، من المنتجات العديدة للعمليات الكيميائية التي كانت لا تزال تحمل اسم الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر: «زيت الفلاسفة»، و«التذرية الفلسفية»، و«التكليس الفلسفي»، وما إلى ذلك.

وفقًا للمدخل الخاص بمصطلح «فلسفة Philosophy» في الموسوعة، فإن الرجال الذين نصبوا أنفسهم أساتذة للحكمة في اليونان القديمة كانوا يجذبون الجمهور ليس لأنهم قادرون على تعليمهم «معرفة راسخة تفيد رفاهيتنا»، بل لإثارة عقولهم «بأسئلة تستفز الفضول». ويضيف «بما أن لقب «الحكيم sage» كان مبالغا فيه لمثل هؤلاء الأشخاص، فقد «استبدل فيثاغورس... بهذا اللقب الفخم لقب 'فيلسوف' الأكثر تواضعًا... ولكن الأسباب السليمة لهذا التغيير لم تخفف من غرور الفلاسفة Philosophes». يُفهرس المؤلفون التصنيفات القديمة المختلفة لمصطلح الفلسفة ضمن مجالات فرعية، مثل المفهوم الرواقي للفلسفة Stoic على أنها ذات شق أخلاقي وطبيعي وعقلاني، أو تقسيم الفلاسفة المدرسيين Scholastic لها إلى منطق وميتافيزيقا وفيزياء وأخلاق. ولكن أيا من هذه التقسيمات لا يُعد تعريفًا، لأنها جميعها تترك دون حل مسألة ماهية الشيء الذي يُقسّم بالضبط.

يبدي مؤلفو الموسوعة تحيزهم لتعريف الفلسفة الذي وضعه كريستيان وولف، والذي يلخصونه على أنه «علمُ الممكنات بقدر ما يمكن أن تكون كذلك Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse]

(95)«[possunt]، مستدعين بذلك تعريفًا سابقًا قدمه برتراند راسل بعد عدة قرون. ولهذا السبب، تظل الفلسفة علمًا ناقصًا جدًا، وستظل كذلك دائمًا، «فمن يستطيع أن يحصي كلَّ الممكنات؟».

يستند جزء كبير من مدخل «فلسفة» في الموسوعة إلى عمل يوحنا ياكوب بروكر متعدد الأجزاء، والذي نُشر بين عامي ١٧٤٢ و١٧٤٤، وهو «*تاريخ نقدي للفلسفة Historia critica philosophiae*». يشتهر هذا العمل بوصفه دراسة لتاريخ الفلسفة كجزء لا يتجزأ من الفلسفة نفسها. يشرح بروكر أنَّ تاريخ الفلسفة هو:

تاريخ الفهم الإنساني، حيث يكشف عن مدى قدرة هذا العقل، وأسباب انحرافه أحيانًا، والوسائل التي يمكن من خلالها إعادته إلى المسار الصحيح وتوظيفه لتعزيز سعادة البشر. وفي حين أنه يتتبع أصول المعرفة المفيدة وتطورها، فإنه يكشف أيضًا عن كيفية نشوء الأخطاء وانتشارها، ويظهر الضرر الذي ألحقته بالعلم والأدب والدين. كما يعرض لنا تاريخ الفلسفة كيف أن عقولًا عظيمة رفيعة المستوى قد ضلت طريق الحقيقة وتبنت آراءً شديدة السخافة والضرر في آن واحد. يعدُّ ذلك تذكيرًا قويًا بحماقة الاعتماد الكلي على أحكام الرجال المشهورين، أو قبول أي نظام على أنه صحيح دون إجراء فحص دقيق(96).

ولا يخشى بروكر أن يؤدي هذا النوع من التدقيق المناقض للقداسة إلى «ازدراء الرجال الحكماء والعلماء حقًا»، لأن «التعرف على أخطاء وإخفاقات الرجال الذين استخدموا البراعة والاجتهاد الكبيرين في سبيل الحقيقة دون جدوى، يقدم درسًا مفيدًا في التواضع والحذر عند طرحِ استفساراتنا الخاصة»(97).

والجدير بالذكر، يعدُّ عمل بروكر أول مسح حديث شامل لتاريخ الفلسفة، لا يفترض منذ البداية أن الفلسفة هي ملكية حصرية لأعضاء تقليد معين. بل بالأحرى، إن الفلسفة شيء يمكن أن ينتمي إلى أي ثقافة، ويجب دراسة كلِّ ثقافة على حدة لتحديد ما إذا كانت لديها فلسفة أم لا. في الواقع، بالنسبة إلى بروكر، فإن الطريقة الصحيحة لكتابة تاريخ الفلسفة هي تلك التي تبدأ بنوع من المسح التاريخي-الاثنوغرافي لجميع الشعوب المعروفة بناءً على جميع المعلومات المتاحة،

واستخراج أدلة على التفكير الفلسفي من المعتقدات الثقافية، على سبيل المثال، للحبشيين Abyssinians أو القلطيين Celts. وفي النهاية، فإن حكم بروكر على الثقافات التي تمارس مثل هذا التفكير يقترب إلى حد كبير من تحيزات عصره. وهكذا، بالنظر إلى المصادر اليونانية الكلاسيكية حول السكيثيين الذين اشتهروا بالوحشية، يخلص بروكر إلى أنه «مهما كان رأي المرء في عادات» هؤلاء الأشخاص، فإن «منحهم لقب فلاسفة سيكون كالقول بأنّ كتلةً من الرخام تمثال»(98).

وعلى النقيض من ذلك، يخلص بروكر إلى أن القلطيين، «على الرغم من اختلاف حكمتهم تمامًا عن حكمة اليونانيين والرومان، لم يفتقروا إلى المعرفة لدرجة عدم امتلاكهم مدارس تعليمية وفلاسفة»(99). الجدير بالذكر أن بروكر ينتقد المؤرخين اليونانيين والرومان الذين كتبوا عن القلطيين باعتبارهم غير موثوقين، ولا يقدمون لنا سوى «قصصًا خيالية وحكايات مبالغ فيها»(100)، مع الاعتراف أيضًا أنّ ليس لديه نقطة وصول أخرى إلى المعتقدات الثقافية للقلطيين سِوى من خلال هذا المنظور الخارجي. يحدد بروكر الدرويديين Druids كطبقة فلاسفة بين القلطيين، على غرار المجوس بين الفرس، ويتابع يوليوس قيصر في افتراض أن وظيفتهم الاجتماعية الأساسية هي «الترأس في الأمور الدينية وإدارة القرابين العامة والخاصة وتفسير إرادة الآلهة»(101).

يُؤكّد بروكر على أن عقائد الكهنة الدرويديين قُدمت «في ثوب مجازي»، وكانت تُلقّن في سرية صارمة. إلا أن الخصائص المجازية والباطنية لا تنفي اعتبار الممارسات الثقافية للكهنة الدرويديين فلسفة. ويبدو أن تعاليمهم السرية مدروسة بعناية، فهي تختلف عن المعتقدات الثقافية السكيثية التي يمكن تشبيهها بكتلة رخامية غير منحوتة. وهذا يكفي بالفعل، بالنسبة لبروكر، لتبرير الحديث عن الفلسفة القلطية.

لا حاجة للكثير من الجدل حول التقاليد «الشرقية» للفلسفة «البربرية» - الكلدانية والفينيقية والفارسية والمصرية - التي لطالما حظيت بطبيعة الحال بمكانة محترمة في التقاليد اليونانية واللاتينية والمسيحية كمصدرٍ للحكمة. ولكن هل الحكمة

هي الفلسفة نفسها؟ يقر بروكر بأن «سؤال هل ظهرت الفلسفة أولًا لدى البرابرة أم اليونانيين قد ظل موضوع خلاف لفترة طويلة»(102). يعترف بأن الإغريق كانوا متفردين في «تعلم طريقة مصطنعة للتفلسف»، لكنه يصر أيضًا على أن «غرورهم الفلسفي» جعلهم «غير راغبين في الاعتراف بوجود الفلسفة في بلدان أخرى، باستثناء الأماكن التي استعارتها منهم»(103).

يعتقد بروكر، بحكمة، أن الخلاف حول أصول الفلسفة يمكن حسمه بسهولة إذا اتفقنا ببساطة على تعريف واضح ودقيق للفلسفة. بالنسبة له، فإن التعريف الوحيد المقبول هو تعريف يعترف بأهمية التقدم المحرز من خلال تطوير «المنهجيات المنظمة» (بدلًا من «الأساليب الاصطناعية»)، ولكنه مع ذلك لا يحجب لقب «فلسفة» عن ممارسة «التفكير التأملي البسيط» (بدلًا من «التأمل البسيط») الذي يظل غير رسمي وحتى غير مكتوب في بعض الحالات. ويستنكر بروكر قائلًا: «في إشكالية كهذه، كما هو الحال غالبًا في الجدل، وبسبب انعدام المفاهيم المحددة والاستخدام الدقيق للمصطلحات، طرحت أمور عديدة لا صلة لها بالموضوع محل النقاش»(104). يتابع:

لو حُدِّد تعريف مصطلح الفلسفة بدقة، ومُيِّزَت المرحلة الأولى للمعرفة عن مراحل تطورها اللاحقة، وتركيز الاهتمام على نحوٍ خاص على الفارق الجوهري بين نقل التعاليم من خلال السلطة المجردة، واستجلاء مبادئ وعلاقات وأسباب الأشياء من خلال دراسة منهجية، لتبين حينئذ أن النزاع برمته مجرد نزاع عقيم. فلا يزعم أحد بأن الأمم «البربرية» كانت تجهل الحكمة تمامًا، أو تفتقر إلى مختلف أصناف المعرفة، سواء الدنيوية منها أم الدينية. ومن ناحية أخرى، لا مجال للشك بأنهم اكتسبوا المعرفة من خلال التأمل البسيط وليس من خلال البحث العلمي المنظم، وأنهم نقلوها إلى الأجيال اللاحقة بالتقليد الشفوي وليس بالإثباتات والبراهين. أما اليونانيون، وبمجرد أن شرعوا في التحضر، أظهروا ميلًا عامًا نحو الاستقصاء المعرفي، ووظفوا قواعد وأساليب استدلال علمية. وعليه، يسهل استنتاج أنه على الرغم من أن تحسين الفلسفة يُنسب إلى اليونانيين، فإن أصلها يجب البحث عنه بين

الأمم البربرية(105).

يُمكن مناقشة تصوُّر بروكر القاطع لحداثة المنهج اليوناني في البحث الفلسفي(106). مع ذلك، فمن اللافت للنظر أن تعريفه للفلسفة، والذي يشمل كلًا من الاستقصاء المنهجي والتأمل البسيط، أكثر اتساعًا مقارنة بالعديد من التعريفات الضمنية التي هيمنت على ممارسة الفلسفة الأكاديمية على مدار القرن الماضي تقريبًا. يفتح بروكر الباب أمام إمكانية وجود أرضية مشتركة بين الإثنوغرافيا والفلسفة، أو بين دراسة تنوع الثقافات البشرية ومعتقداتها من جهة، ودراسة الممارسة الثقافية للفلسفة كما توارثها اليونانيون من ناحية أخرى. ويبدو أن هذا الاحتمال قد أُهمِلَ تمامًا في القرن العشرين، لدرجة أنه في يومنا هذا، يوضع أي اقتراح متواضع بأننا كفلاسفة قد نتعلم شيئًا مفيدًا من دراسة مفاهيم الطبيعة لدى القلطيين القدماء، أو حتى لدى السكيثيين القدماء، على هامش الفلسفة الأكاديمية تمامًا، ويُصنف ضمن أقسام الكتب التي لا يلمسها أحد في المكتبات، وبعيدًا كلَّ البعد عن الفلسفة الأكاديمية.

تشير التطورات الأخيرة في سياسات الفلسفة الأكاديمية الأمريكية إلى أن الكثيرين بدأوا يضيقون ذرعًا بمن يعدّون أنفسهم أصحاب سلطة متعجرفين يفرضون علينا ما يُعد فلسفة وما لا يُعد كذلك، ويبحثون بدلًا من ذلك عن طرق جديدة لتأطير مشروع الفلسفة بحيث يشمل أصواتًا ظلت عادةً غير مسموعة. وفي خضم هذه اللحظة الراهنة المفعمة بالحماس، حيث أصبح نطاق التخصص قابلًا للمراجعة، قد يستحق فهم بروكر الواسع نسبيًا لهذه الممارسة بعض إعادة النظر.

ذات مرة شاركت في مؤتمر في مدينة إقليمية متوسطة الحجم في ترانسيلفانيا. كجزء من حفل الافتتاح، دُعي الأسقف الأرثوذكسي المحلي للحديث عن قيمة الفلسفة. فانتهز الفرصة لشجب الماركسية والوجودية وحتى موسيقى الراب، وأشاد بجميع الحاضرين على حراسة شعلة الروحانية في عالم فاسدٍ ومادي. وامتدّ خطابه. حتى غطّ في النوم أبرز أعضاء وفدنا. أما أنا، فقد أمضيت الوقت في مراجعة الورقة التي سأقدمها، والتي كانت، بالمناسبة، تتناول المادية في القرن

الثامن عشر. سمع الأسقف أن هناك بعض الفلاسفة قادمين إلى المدينة، وافترض أنه يشاركنا لغة مشتركة. لا يسعني إلا التكهن بخلفيته الدقيقة، إذ أتصور أنه أمضى وقتًا في معهد لاهوتي، وأنه قرأ هناك على الأقل كتب بعض المؤلفين الذين يعترف بهم الفلاسفة الأكاديميون على أنهم يشكلون التقليد الفلسفي الغربي (أو على الأقل «الغربي» بالمعنى الواسع، بما في ذلك البيزنطي): أوريجانوس، كلمنت الإسكندري، وربما أوغسطين، وربما حتى أفلاطون الوثني. ربما أدرج هذا الرجل ما تعلمه عن هؤلاء المؤلفين في فهمه لأسئلة مثل: ما مصير المرء بعد الموت؟ هل أنا مرتبط بجسد مادي جوهريًا أم أنه ارتباط عرضي فقط؟ ما اللانهاية؟ وفقًا لمعظم المعايير، هذه أسئلة فلسفية، ومع ذلك كان رد فعل الوفد الزائر (بمن فيهم أنا) هو رفض الأسقف لأنه قروي جاهل. أظن أن هذا سيكون رد فعل الغالبية العظمى من الفلاسفة الأكاديميين المحترفين في الغرب، ولو لم يكن أسقفًا ترانسيلفانيًا، بل شامانًا مغوليًا، فقد تفضل بالحديث حول الأسئلة التي نرى أنفسنا خبراء بها.

في حين أنني كنت آنذاك أتفق مع هذا الشعور السائد، يبدو لي الآن أن هذا اللقاء لم يكن سوى صدام بين البسطاء. ربما تكمن المشكلة ببساطة في استخدام مصطلح «فلسفة» بمعنيين مختلفين تمامًا: أحدهما لوصف تقليد محدد جيدًا للبحث المنهجي والمنظم، والذي يبدو أنه نشأ بشكل مستقل عبر التاريخ البشري فقط في جنوب آسيا وشرق البحر الأبيض المتوسط. والآخر، والذي يمكن أن يطلق عليه «الفلسفة الشعبية» أو «الفلسفة الإثنية» على غرار علم الفلك الإثني، وعلم تصنيف الأعراق الإثني، وما إلى ذلك، لوصف مجموعة التنوعات الثقافية في مجموعة من المعتقدات حول الطبيعة والذات، وما إلى ذلك، والتي لا يستطيع البشر إلا امتلاكها. لعلّ إحدى طرائق تجاوز النظرة المحدودة هي النظر في إمكانية أن تكون كلُّ الفلسفة فلسفةً عِرقية بمعنى من المعاني. ففي النهاية، إن عقول الرعاة غير المتعلمين تشبه تمامًا عقول اللاهوتيين الذين يتقنون العقيدة التوماوية [نسبةً إلى توما الأكويني]. الفرق أن عقول الرعاة لديها أدوات ومؤسسات مختلفة لدعم أفكارهم وعكسها. الحالة الموازية الكاشفة هي القانون: هل يبدأ القانون مع حمورابي ويصل إلى أرقى صور النضج في العصر الروماني؟ أم كانت هذه المعالم مجرد توضيح لما كان موجودًا

بالفعل، والذي لا يمكن إلا أن يكون موجودًا أينما وجد مجتمع منظم بطريقة أو بأخرى وفقًا لمجموعة من القواعد والمحظورات - ربما غير المعلنة؟ هل القانون المكتوب هو بداية لطريقة جديدة في التفكير، أم أنه نقلٌ لطريقة تفكير مألوفة إلى وسيلة تخزين خارجية مختلفة؟ إن كنا مستعدين لقبول الاحتمال الأخير، سنتمكن عندئذٍ من التفكير على نحوٍ مثمر في القانون الروماني، على سبيل المثال، بالمقارنة مع قانون الهوسا Hausa (يُسمى عمومًا «عادات» الهوسا). وكذلك الأمر مع الفلسفة.

بالمعنى الضيق الذي نستخدمه، قد تكون الفلسفة أكثر صرامة من المعتقدات الشعبية، ومع ذلك لا تزال مدينة لها على نحو يجعل كشفها جزءًا من المشروع الفلسفي. وقد أجري كشفٌ مفيد من هذا النوع في العقود الأخيرة ضمن الدراسات المعرفية العلمية للتصنيفات الشعبية. وبات من الواضح، على وجه الخصوص، أن النظام الحديث للتصنيف البيولوجي الليني(107)، على الرغم من دقته المنهجية وصرامته المنطقية التي تفوق الأنظمة ما قبل العلمية وما قبل القراءة والكتابة في جميع أنحاء العالم، لا يُعدُّ رفضًا جذريًا للأنظمة السابقة بقدر ما هو امتداد لها. يقدم لنا هذا الاكتشاف الجديد معرفةً لا تقتصر على تاريخ العلم وحسب، بل تمتد لتشمل الكيفية التي يواصل بها العلم حاليًا مشروعه في تصنيف العالم.

وفقًا لهذا النهج، لن تكون السمة المميزة للفلسفة الهندية أو الصينية أو الأوروبية هي الوضوح أو العمق الأكبر في التفكير. بل ستكون نتيجة ثانوية للطريقة التي تندمج فيها تقنيات معينة، ولا سيما الآسيوية منها، وأهمها الكتابة وإعادة إنتاج النصوص المكتوبة، في مجتمع معين. وقد تختلف الافتراضات والأهداف الخاصة بالاستقصاء لدى شعب أمازوني لا يزال منعزلًا على سبيل المثال، وكذلك التقنيات والمؤسسات التي تسعى لتحقيق هذه الأهداف. ولكن لا تزال هناك عقول بشرية تحاول كشف طبيعة الواقع ومكانة البشرية فيه. يجب أن يكون هذا النشاط موضع اهتمام الفلاسفة ليس بدافع الاحتفاء الساذج بالتنوع الثقافي بل بدافع السبب العلمي العملي المتمثل في أنه يوفر لنا مقياسًا حقيقيًا للنطاق الكامل وطائفة استجابات البشرية للأسئلة التي نقول إنها «فلسفية». إن قياس هذا النطاق وهذه

الاستجابات هو إحدى طرائق تعميق فهمنا لهذه الأسئلة.

محفوظات جمعية الإثنوغرافيا الفرنسية

القسم: الأمريكتان، البرازيل

التسجيلات الميدانية، وثيقة رقم أ-٢٠٤٢.

٢٨ يناير ١٩٣٦

(ترجمة جان بيير توردو)

لا أعرف من أين تأتي قدرتي. نذهب للصيد، وأبدأ بالدعاء. أتوسل بالحيوان أن يخرج ويظهر نفسه، مستخدمًا أدعيةً من لغته الخاصة التي تعلمتها من جدي. أتلو أدعية كثر من عدد أصابعي؛ أتضرع وأناشد، وحتى أنني أمازح الحيوان قليلًا. أُظهر إتقاني للغتها، حتى يقال إنني أتحدث مع الـ أتشان achan نفسها [«العقلانية»— جي بي توردو] التي تتخلل كلّ الـ غانا *gana* [«الطبيعة»].

لكنني أعرف أيضًا متى أتوقف عن التواصل وأبدأ في التحدث بصوتي الحقيقي أيضًا، صوتي البشري. وهذا يربك القرود والغزلان، على الرغم من أن النمر أذكى من أن ينخدع بذلك. هكذا تخرج وتقدم الحيوانات نفسها، ضاحكةً. ثم نشرع في سلخها، وحين نفعل ذلك نعتذر منها وفقًا للعادات. ولكن هنا أيضًا أعلم متى أخالف العادات وأفعل العكس تمامًا، إذ بدلًا من الاعتذار، أوبخ الذبائح على غبائها، والخلط بين صوتي وصوت الـ غانا *gana*. أخبرها أنني، كرجل، لا يمكن أن أكون جزءًا من الـ غانا، وأنني عندما أقوم بمحاكاة لغة الحيوانات، فإنني أفعل ذلك فقط بدافع الاحتيال. وأخبرها أنها لا تعرف في الواقع ما هي الـ غانا. تقول النساء إنه لا ينبغي لي أن أتحدث بهذه الطريقة، منكرًا ما عرفناه دائمًا على أنه الحقيقة، وإنّ الصياد العظيم يتحدث اللغة الحقيقية للحيوانات لأنه هو نفسه من الحيوانات ومن الـ غانا. لكن الرجال يكتفون بالموافقة ويبتسمون ويتوسلون زوجاتهم لتحمل حديثي مع الذبائح، لأنهم يعلمون أنه ما من أحد يعود من الصيد محمّلًا بهذا القدر الكبير من اللحوم سواي. ويسألون أنفسهم، والحيوانات تسأل نفسها: كيف يمكن أن يظفر في

الصيد إلى هذا الحدّ إن لم يكن ينطق بالـ Ilanac [«الحقيقة»]؟ من نحن لنناقش ما يقوله هذا الرجل الحكيم؟

يبدو لي من المحتمل جدًا أنه لم يكن ثمّة أرسطو في منطقة الأمازون قبل الاتصال: أي عضو في ثقافة أمازونية تقليدية حاول وضع سردٍ شامل ومنهجي لجميع مجالات المعرفة البشرية. ويبدو لي أيضًا أنه من المعقول تمامًا افتراض احتمال وجود سقراط في الأمازون (أو أكثر من واحد): وهو عضو في ثقافة أمازونية تقليدية أتقن أشكال تفكير تلك الثقافة، وأظهر ذكاءً سريعًا في استقصاء كُنهِ هذه الأشكال وكشفَ عن افتراضاتها ونواقصها. يبدو الأمر معقولًا للغاية لدرجة أنه سيكون من المفيد البدء بالعمل، على نحوٍ جماعي ودؤوب، على تطوير أساليب للبحث، عند نقطة التقاء الفلسفة والأنثروبولوجيا والتاريخ، تمكننا من استعادة شيء مما قدمه هذا المفكر لمحاوريه، وكيف ولماذا سيكون ذا معنى ضمن السياق الثقافي الخاص. في العادة، يُستبعد مجال دراسة الثقافات الشفوية التقليدية من نطاق الاهتمام الفلسفي من خلال اعتماد نوع من ازدواجية المعايير فيما يتعلق بما يجب أن يكون عليه الفلسفة. ويُقال إن هذه الثقافات لا يمكن أن تكون ثقافات فلسفية لأنها لا تنتج نصوصًا مكتوبة، ناهيك عن الأطروحات الجدلية المنهجية. ولكن ما يغيب عن هذا التصور، بشكل غير وجيه، هو أن فيلسوفًا بارزًا ليس فقط ضمن النموذج الغربي، وإنما فيلسوفًا بامتياز لم يفعل شيئًا يذكر في حياته أكثر من الانخراط في حوارات استكشافية مع أشخاص يشاركونه التفكير النقدي. وهذا بالتأكيد ليس نشاطًا يتطلب مجموعة فريدة من القيم الثقافية والممارسات الفنية التي كانت موجودة في اليونان وافتقرت إليها منطقة الأمازون. بل هو بالأحرى أمر يبدو أن الناس يمارسونه في كلّ مكان.

إنّ الشخص الذي يجسد الدور الاجتماعي الذي نحن بصدده هو الذي نطلق عليه لقب الحكيم. لقد نشأ هذا الشخص، سواء أكان ذكرًا أم أنثى (وتجدر الإشارة مرة أخرى إلى المصطلح الدّال «*sage-femme*» [حرفيًا: امرأة حكيمة])، في ثقافة معينة، حيث تترسخ التوجهات الفلسفية الخاصة بها ضمن لغتها الطبيعية وتعبيراتها الثقافية الأخرى. ووفقًا لكل من لايبنتس وكاغامي، فإنّ مجرد النشأة في ثقافة

معينة واستيعاب تعبيراتها الثقافية ربما لا يكون كافيًا في حدّ ذاته ليصبح المرء فيلسوفًا داخل تلك الثقافة. علاوة على ذلك، ربما نفترض، مع رادين، أن الفيلسوف سينخرط نقديًا مع هذه التعبيرات الثقافية، ويبتعد عنها، ويتلاعب بها. ففي اليونان، صُنّف هذا العرض للبراعة الفكرية تحت مسمى السخرية، ولكن لا يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأنها ليست منتشرةً في جميع أنحاء العالم.

٣

من الداخل والخارج

عن الناقد المُزعج

«أُقرُّ بأنَّني لستُ عرَّافًا مُحنَّكًا، بل كما يقول الكتَّاب السيئين؛ أفي بالغَرض».

- فيدروس ٢٤٢ ج

من الأسباب الأساسية للتمييز بين الفلسفة والشعر، إلى جانب تمييز أرسطو الذي ذكرناه أعلاه، هو أن الفلسفة هي نشاط العقل البشري الذي لا يمكن زرعه من خلال مصدر إلهام، بل يجب أن ينبع من الذات. على المستوى العملي، هذا فرق بين قابلية التفسير ومذهب الغموضية. ما يُغرس من خلال مكبر صوت بواسطة مصدر إلهام يظلُّ غامضًا للمتحدث نفسه، في حين أن الفلسفة تتطلب تحري جميع الادعاءات كما هو معروف... الفلسفة ليست، أو نحن لا نعتقد عادة أنها، دينٌ أو شعرٌ. بل مستمدة من العقل، وليس من الوحي أو الإلهام، والعقل هو شيء يتقاسمه البشر بالتساوي بحكم كونهم بشرًا. ومع ذلك، كان من الصعب عمومًا الحفاظ على هذا التمييز الذي يبدو قاطعًا. سخر سقراط من فكرة أن ممارسته الخاصة للعقل تعتمد على الإملاء من الإلهام، ولكن لكي تكون هذه المفارقة منطقية، يجب أن يكون لنشاط الفلسفة على الأقل بعض التقارب الواضح مع الوحي أو الإلهام.

قد ننظر إلى الحدس كنوع من الوحي أو الإلهام الذاتي، حيث يظهر فجأة كما لو أنه زُرع إلهيًا، ولكن مع ذلك يتدفق من الكليات الفطرية للمفكر الفرد. في غياب عاملٍ خارجي، لا يملك المفكر في الواقع سوى موارده الداخلية للاستفادة منها في لحظة الإلهام، ولكن غالبًا ما يكون غير واضح بحكم ما قد توفره هذه الموارد من وسائل دقيقة على نحو خاص أو غير عادي للوصول إلى الحقيقة. غالبًا ما يكون استدعاء الحدس في تاريخ الفلسفة خطوةً على طريق الحقيقة، أو أداة لتحقيق تقدم فلسفي، مستندًا إلى افتراض أن المفكر يقوم بتحجيم أو تجريد نفسه عن كلِّ ما تعلمه سابقًا، وبالتالي يعامل المعرفة، أو القوة السابقين، كقوة تحيز بدلًا من قوة

مساعدة في اكتشاف الحقيقة. إنّ الشخص الذي يعتمد على الحدس يتصرف بطريقة تشبه تصرف ديكارت في كتابه تأمّلات فلسفية في الفلسفة الأولى(108)، أو مثل إدموند هوسرل في تفسيره لـ «التحجيم bracketing» أو التعليق (epoché) الذي يلعب دورًا في المنهج الظاهري(109)، وذلك بتجريد كلّ ما يعرفه الفرد واعتبار ما تبقى بعد ذلك حدسًا. يُعتقد في كثير من الأحيان أن هذا المتبقي، أي الشيء غير المحكوم مسبقًا الذي يستطيع عقل المفكر الوصول إليه من خلال الحدس، يُعد شكلًا راقيًا من المعرفة الفلسفية، وذلك لأنه لا يعتمد على أي حقائق معينة عن العالم، ولم ينشأ عن أي مدخلات من العالم المحيط.

والمفهوم المرتبط ارتباطًا وثيقًا، وربما على نحو خطر، بهذا المفهوم هو مفهوم «العقل السليم»: يمكن للمرء أن يمتلك حدسًا بالاستناد إلى عقله السليم، ليس بالمعنى القديم لـ«*الحواس المشتركة*» (*sensus communis*) أو القدرة الحسية الداخلية المفترضة التي توحد الأحاسيس الواردة عبر البصر والسمع وما إلى ذلك، وإنما بالمعنى الذي يعرفه الفرد دون الحاجة إلى أي تفكير، وذلك ببساطة لأنه يستخدم عقله بشكل عام بطريقة غير متحيزة وواضحة. في كثير من الأحيان، عند التذرع بالعقل السليم بهذه الطريقة، يكون هناك افتراض بأن هذه قدرة يمتلكها عامة الناس، أو غير الفلاسفة، على أكمل وجه، وأن الفلسفة هي التي تمنعنا من الاعتماد على العقل السليم. على سبيل المثال، افترض جورج بيركلي أنه لم يكن ليقع أي شخص عادي يتمتع بالعقل السليم في خطأ افتراض وجود شيء مثل المادة كموضوع مستقل لتجاربنا الحسية(110). أمّا الفيلسوف الذي يتخلى عن التعقيدات المنهجية للفلسفة، ويزيل التشوش المفاهيمي ويتعامل مع الأشياء ببساطة كما هي، فإنه يمارس نوعًا من الحدس يعتمد، مرة أخرى كما في حالة هوسرل، على إزالة، بدلًا من إضافة، خطوات استدلالية أو أدوات مفاهيمية أو زوائد أخرى. ومع ذلك، يرى آخرون أن مفهوم المادة بديهي بذاته، وليس من ابتكار التحيز الفلسفي على الإطلاق. يمكن أن يبدو اللجوء إلى الحس السليم بسرعة مضيعة للوقت، ذلك لأن ما يراه فيلسوفٌ ما تشويشًا مفاهيميًا، يراه فيلسوف آخر حقيقة بديهية..

ليس من المستغرب أن يُعد الحدس ملكةً عقلية عرضة لإساءة استخدامها، إذ لا يوجد مسار ممكنٌ آخر للتحقق أو التقييم يتجاوز إصرار المفكر على أنه يمتلك حدسًا محددًا ويبدو له جليًا لا يقبل الجدل. وفي أكثر الأحيان، ما يجعل تقرير مثل هذا الحدس مقنعًا للمراقبين الخارجيين هو المكانة الاجتماعية للمفكر. وثمة قلق مشروع يتمثل في أن كون الفرد فيلسوفًا قد يعني، في كثير من الأحيان، نجاحه في تحقيق مكانة اجتماعية ومؤسسية تتيح له تقديم تقارير عن حدسه تؤخذ على محمل الجدّ. وفي هذا الصدد أيضًا، لا يختلف فيلسوف التحليل الذي يقدم تقارير عن حدسه، ويجد نفسه يتمتع بمكانة علمية كافية تجعل تقاريره تُؤخذ على محمل الجد، كثيرًا عن باحثٍ في العصور الحديثة المبكرة يشهد على صحة تقرير حول ظاهرة طبية غير مُفسّرة. فكلاهما يدلي بشهادته، والتي تنبع قوتها من وضعهما الاجتماعي كأفراد.

الأستاذ الفاضل،

أرجو أن تتقبلوا اعتذاري. أدرك أن هذه الرسالة غير مُنتظرة، إلا أنني آمل أن يثير اهتمامكم، بصفتكم فيلسوفًا مرموقًا، التعرف على النظام الفلسفي الذي وضعتهُ. ينبثق هذا النظام من شغفي الدائم بالحقيقة، ومن خبرتي الممتدة لعقود في حقول الاختراع والتفكير المستقل، بالإضافة إلى مسيرتي المهنية الطويلة والناجحة في مجال تقييم العقارات. يعتمد نهجي على دمج أحدث الاكتشافات في ميكانيكا الكم، وعلم الآثار الفلكي عند الكلدانيين، وعلم التقويم عند الـ مايا، والتفكير النقدي. كما أنه يسعى إلى توحيد التفكير غير الثنائي في الشرق مع منهجية حل المشكلات العقلانية في الغرب. وقد صرح الأستاذ الفخري توم كومب، أستاذ العلوم الإنسانية المتقاعد من كلية تو برايري التقنية، بأن نظامي الفلسفي الجديد يرقى إلى محاولة جريئة «لإظهار وحدة المعرفة الإنسانية». وأعتقدُ أنه إذا اطّلعتم على أفكاري، فستتفقون مع رأي الأستاذ كومب.

لقد أدرجت مرفقًا مع رسالتي، الفصل الأول من النسخة الإلكترونية لكتابي، «*الحقائق الكمية للقرن الحادي والعشرين*». للاطلاع على العمل كاملًا، يُمكنكم زيارة

موقعي الإلكتروني وتحميله بعد تقديم تبرع بقيمة رمزية حسب رغبتكم. سأكون ممتنًا للغاية لو تفضلتم بالرد ومشاركة أي انطباعات حول تأثير الكتاب في توسيع آفاقكم الفلسفية.

أنا أؤمن حقًا بأن هذا الكتاب سيساعدكم على توسيع مداركم الفلسفية... ما لم تكونوا متمسكين تمامًا بأفكاركم الحالية, وتفضلون تجاهل الأفكار الجديدة والاكتفاء بالبقاء في مكتبكم المريح والاستمتاع بمكانتكم كـ «فيلسوف» متفرغ.

طاب نهاركم، باد كورج

هناك طريقة واحدة لإظهار الاستقلالية الفكرية ورفض السلطوية، وهي كتابة الفلسفة بضمير المتكلم (الأنا). يوجد شكل بسيط وغير لافت للانتباه من كتابة ضمير المتكلم، كما هو الحال عندما يختار مؤلف نص فلسفي أن يكتب «كما ذكرت سابقًا» بدلًا من استخدام صيغة المبني للمجهول المكافئة تقريبًا أو صيغة ضمير الجمع الملكي (نحن) التي لم تعد رائجة حاليًا... ولكن، ثمَّة استخدام آخر لضمير المتكلم يضع المؤلف الفرد في المقدمة كفرد له أو لها كامل الخصوصية. هنا أيضًا توجد درجات مختلفة لاستخدام ضمير المتكلم. ربما يمثل «التأملات» لديكارت نموذجًا على إقحام الذات بدرجة معتدلة. في هذا العمل، استخدمَ شكلًا خياليًا إلى حدٍّ ما من أسلوب ديكارت ليطبق حدسه من أجل الوصول إلى مجموعة من الحقائق اليقينية والعامة، وهي حقائق كان يمكن لأي «أنا» أن تصل إليها من خلال اتباع الاستنتاجات العقلانية نفسها المنبثقة عن الحدس. أما ميشيل دي مونتين، مواطن ديكارت الذي سبقه بحوالي قرن، فهو ربما أفضل مثال على إقحام الذات على نحوٍ أكثر جرأة في الكتابة الفلسفية(111). يتَّخذ مونتين نفسه غالبًا موضوعًا رئيسًا لمؤلفه «التجارب *Essais*»، ليس بمعنى أن حدسه أو استنتاجاته يمكن أن تتيح الوصول إلى حقائق عامة، بل ببساطة كموضوع له أهمية جوهرية، حيث يصف مونتين أذواقه وتقلباته الشخصية، ويخبرنا على سبيل المثال، عما يفضله من أنواع الصلصات والتوابل.. ما الجانب الفلسفي في هذا الطرح إذن؟ من الواضح أن الحديث عما أفضله شخصيًا من أنواع الصلصات لا صلة له بالفلسفة. قد أحاول

إدراج تعليق حول هذا الأمر في محاضرة أكاديمية، ولكن سيتلقاه الحضور بالتأكيد على أنه مزاح خفيف لا صلة له بمشروع الفلسفة. على النقيض من ذلك، نجد تدخّل مونتين وثيق الصلة بالفلسفة بالنظر إلى السياق التاريخي المحدد الذي برز فيه. إذ تزامنت هذه الفترة مع لحظة في التاريخ الأوروبي برز فيها الفرد جليًا باعتباره، وفقًا للاعتقاد السائد آنذاك، الموضوع الأساسي والوحدة الأساسية المكوّنة للواقع الاجتماعي. وقد استشهد العديد من الباحثين باسم مونتين بوصفهِ شخصية محورية في عملية شهدها التاريخ الأوروبي الحديث، والتي يشار إليها أحيانًا باكتشاف الذات، أو، باختراع الذات(112). كما أوضح المفكر تشارلز تايلور بذكاء، أن هذا لا يعني بالضرورة أنه عندما يواجه صيادان من العصر الحجري القديم حيوانًا غاضبًا ينقض على أحدهما، لن يشعر الآخر بمزيج من الارتياح والشفقة لأن الوحش هاجم رفيقه، ولم يهاجمه هو(113). مع ذلك، فإن الأدلة الدّامغة المستمدة من الثقافة المادية، ومن المصادر النصية اللاحقة، وكذلك من الأدلة الإثنوغرافية القادمة من خارج المجال الأوروبي، تشير إلى أنه حتى بداية العصر الحديث الأوروبي كان هناك اهتمام ضئيل نسبيًا بالفرد نفسه كشيءٍ جوهري يستحق الاهتمام بشكل لا يمكن اختزاله. وهذا الاهتمام هو الذي سيؤدي، بالتزامن مع ظهور مونتين أو بعده بفترة وجيزة، إلى صياغات جديدة للمفاهيم في المجال السياسي حول حقوق الإنسان والمساواة الديمقراطية، وفي المجال الميتافيزيقي حول «الشيء المفكر» الفرد كأحد العنصرين الأساسيين في أنطولوجيا ثنائية. وفي هذا السياق، يمكن فهم «اكتشاف» مونتين لنفسه كشخص ذي أهمية جوهرية، بغض النظر عن مدى تفاهة التفاصيل التي يصفها أو عدم استثنائيتها، على أنه مؤشر لعدد من الابتكارات المهمة التي نستطيع جميعًا الاعتراف بها على أنها فلسفية.

إضافة إلى ذلك، حتى في سرد مونتين لتفضيلاته الشخصية، نلمس نوعًا من الادعاء بالشمولية. تكمن الفكرة المحورية وراء قيمة وصف الميول الحميمة للفرد في كشف النقاب عن مدى التشابه الكبير بين جميع البشر. فحتى لو كانت نزواتنا الفردية مميزة لنا، فإننا جميعًا نملك نزوات خاصة. وبالتالي، فإن الحديث عن تفضيلاتك في البهارات يعتبر «مشتركًا» بمعنيين: الأول بمعنى الحياة اليومية أو الأمور المألوفة،

والثاني بمعنى الاشتراك فيه بين البشر. لا شك أن هذا التقدير الإنساني الأساسي لما هو مشترك بين الجميع يسبق ظهور الحركة الإنسانية في عصر النهضة. وربما يُعبَّر عنه على أفضل وجه بمقولة تيرانس القديمة، «أنا إنسان، ولا شيء إنساني يمكن أن يكون غريبًا عنيّ». كما أنه يتوقع إلى حدٍّ ما ليس فقط من قبل الإنسانية ما قبل الحديثة على غرار تيرانس، بل أيضًا من قبل النماذج اللاهوتية الكلاسيكية للكيان البشري. حيث افترضت هذه النماذج أن لكل منا خصائص سطحية تميزنا عن بعضنا، ولكن عندما تُجرد هذه الخصائص، على غرار تقشير طبقات البصل، يبقى الجوهر، الذي يُفهم على أنه امتداد أو انعكاس للإله. وفقًا لهذا المفهوم، نحن جميعًا متطابقون بطريقة ما، في حين أن ما يميزنا، مثل تفضيلاتنا في البهارات، لا علاقة له في نهاية المطاف بالسؤال الجوهري حول ماهيتنا كبشر. يغير مونتين هذا المفهوم القديم دون رفضه تمامًا. إن البشر متطابقون بطريقة ما، لكننا قادرون على تمييز هذه الهوية من خلال الأخذ بعين الاعتبار تنوع الأفراد. وأين نبدأ في هذا الوصف بشكل أفضل من تسليط الضوء على تميز الفرد ذاته؟

في الوقت الحاضر، لا يوجد مجال كبير في معظم أنواع الكتابات الفلسفية للانشغال المونتين بالذات الفردية للمؤلف. إذا ما استُشهِدَ بمثال من عادات مشاركة السيارات أو العادات الغذائية في مقال في مجلة أكاديمية، عن الأخلاق، على سبيل المثال، فإنَّ ذلك سيبدو ظاهريًا مثالًا يخدم حجة عامة حول بعض النظريات أو المبادئ الأخلاقية - على الرغم من أنه يجوز لنا التكهن، بشكل خاص، حول رغبة المؤلف في إطلاع القراء على عاداته في تشارك السيارة أو نظامه الغذائي.

هناك استثناء واضح للاشمئزاز العام من الكتابة بضمير المتكلم، ويأتي هذا الاستثناء من مجال الفلسفة المتأثر بأبستمولوجيا (معرفة) وجهة النظر، وبمختلف التيارات التي تعتمد لنفسها أشكالًا مختلفة من مصطلح «الفلسفة النقدية لـ [شيء ما]»(114). هنا، من المعتاد وضع ادعاءات المرء في سياق هويته الاجتماعية، لا سيما فيما يتعلق بالعرق والطبقة والجنس والتوجه الجنسي وما إلى ذلك. ولكن هنا لا يقول المرء حقًا «من هو» بالمعنى الذي كان من الممكن أن يدركه مونتين. في الواقع، يفعل المرء عكس ذلك تمامًا: يختزل فرديته إلى تقاطع حفنةٍ من السمات

البارزة اجتماعيًا لهويته. وبهذا المعنى، فإن العمل الفلسفي الذي ينطلق من وجهة نظر الفرد كعضو في مجموعة أو مجموعة من المجموعات يكون بضمير المتكلم ظاهريًا فقط، ويتناول وجهة نظره الخاصة بشكل سطحي فقط، ولكن في مستوى أعمق، يرقى هذا النوع من العمل إلى محاولة، سواء كانت واعية أم لا، لتحليل هوية المرء نفسه من منظور المتفرج. كما أنه يعد رفضًا لشعار تيرانس، لأن الالتزام الأساسي الذي يفضله دعاة «نظرية وجهة النظر» من علماء الأبستمولوجيا هو أنه لا يمكنك معرفة شعور أن تكون شخصًا آخر، إذا كان لهذا الشخص إحداثيات اجتماعية مختلفة عنك، وأن بعض الأشياء الإنسانية حقًا غريبة تمامًا على بعض البشر. لكن هذا سيعدُّ استسلامًا مبكرًا للغاية؛ وفي الواقع، قد يكون افتراض وجود مثل هذا القيد في النهاية فشلًا في الخيال. كما قال الفيلسوف تشوانغ تزو لصديقه هوي تزي، الذي عارض ادعائه بأنه قادر على معرفة سعادة السمكة على أساس أنه، تشوانغ تزو، ليس سمكة: «أنت لست أنا، فمن أين لك أن تعرف أنني لا أعرف سعادة السمكة؟»(115). بالنسبة له، ليس فقط «لا شيءَ إنسانيًا غريبٌ»، بل لا شيءَ حيًّا غريبٌ أيضًا.

على أي حال، بغض النظر عن تقاليد الاختصاص [الفلسفة]، تظل حقيقة أني أعشق الهالبينو وصلصة تاباسكو والفلفل الحار والواسابي، وكل تلك النكهات والمذاقات التي ربطتها الكاتبة الأمريكية المولعة بالمطبخ الفرنسي إم إف كيه فيشر بالثقافات التي لا تزال في بداياتها فيما يتعلق بالطهي(116). أكره الذهاب إلى السوق في باريس واكتشاف أن جواكامولي أصبح طبقًا محليًا يُسمى «tartinade aux avocats»، والتعامل مع الأوروبيين الذين يعتقدون أن البابريكا من التوابل «الحارة». أنا شخص متسرع ونهم؛ آكل بسرعة، وأحبُّ أن تصل التجربة بي إلى حد الألم. أظن أنه يمكن تعلم الكثير عما أفكر فيه وكيف أفكر من خلال الانتباه إلى ما آكله وكيف...

بالطبع، لا تعدُّ مثل هذه التصريحات شخصية مؤهلة للحصول على وظيفة أكاديمية دائمة أو تمويل بحثي. إذ فضلًا عن تجنب الحديث عن تفضيلاتنا الغذائية، يجب أيضًا، باستثناء بعض الفلاسفة الذين يتبعون التقليد الفرويدي، تجاهل خلفية

الشخصية والدوافع التي قد تفسر سبب اهتمامنا بمجال فلسفي معين أو تبني آراء محددة، وذلك قبل الدخول إلى صرح الكتابة الفلسفية الأكاديمية. ومجددًا، لا يعني هذا بالضرورة أن المعلومات حول دوافع الباحث الخلفية لا تظهر على الإطلاق، حيث يمكن أن تتسرب هذه المعلومات من خلال القنوات غير الرسمية والتواتر الشفوي، وإن كان بشكل أقل شيوعًا مقارنة بالمذكرات التي تُكتب في نهاية المسيرة المهنية(117). مع ذلك، فإن هذه المعلومات لا تُعتبر جوهرية لتكوين فلسفة مفكر معين، لعدم وجود مصطلح أفضل يصف ذلك.

غالبًا ما يتحدد الاختلاف في صوت السرد النصي بنوع النص ذاته. وفي الوقت الحاضر، نميل إلى الاعتقاد بأن المذكرات الشخصية، بل وأنواع أخرى من الأعمال الأدبية، لا يمكن أن تنتمي إلا بشكل جزئي أو ملتبس على أفضل تقدير إلى مجموعة الكتابات الفلسفية. ويُقال، وفقًا لأحد المفاهيم الشائعة، أن الفلسفة تدرس الممكن، في حين يركز التاريخ على الواقعي. ولكن مع ذلك، يهتم الفلاسفة باحترام الحدود الفاصلة بين الممكن والواقعي، في حين يشعر الشعر، وكذلك الأساطير والخيال العلمي والأدب عمومًا، بالحرية في التجوال عبر مجال الممكن دون الحاجة إلى إبقاء حدود الواقعي نصب عينيه. بيدَ أنَّ هذا التمييز يعقد محاولاتنا لعزل الفلسفة كمسعًى بشري متميز، حيث إن العديد من النصوص التي نصنفها الآن على أنها فلسفية تتفاعل مع ظواهر نربطها أيضًا بالأساطير أو الشعر، في حين تتصدى العديد من الأعمال التي نصنفها اليوم على أنها أدبية مع أسئلة نعدّها الآن فلسفية. لننظر في هذا الصدد إلى الاقتباسين التاليين، وكلاهما من أعمال كُتبت باللغة الإنكليزية بين عامي ١٦٠٠ و١٨٠٠. أحدُ هذين العملين جزءٌ من مجموعة تاريخ الفلسفة ويدرسه علماء تاريخ الفلسفة في الوقت الحاضر. أما الآخر فلا.

كانت تنتاب [الفتاة العذراء] نوباتٍ من الهياج الشديد ما يتطلب ستة رجال أو أكثر للسيطرة عليها. في إحدى المرات وبينما كانوا يحاولون الإمساك بها، قفزت عن الأرض فلامست قدماها صدورهم. وفي مرة أخرى، قربَ منتصف الليل، عانت عذابًا شديدًا وراحت تصرخ قائلة «إن الشيطان سيأخذني»، انتزعت من أيدي الرجال الذين أمسكوا بها وثقة ما قذفها من السرير المنخفض الذي كانت ترقد فيه إلى

حافة سرير مرتفع، وقد تمزقت ملابسها عن ظهرها وانتزعت قطعة من جلدها. كما سقطت الشمعة التي كانت على الطاولة في الغرفة وانطفأت. وتلك الأثناء، كان هناك صبي صغير يحاول الخلود للنوم، لكنه شعر بالذعر بسبب هذا الضجيج، ولم يكن لديه القدرة على الخروج من الغرفة، وبقي هناك ورأى روحًا على هيئة رجل أسود كبير بلا رأس في الغرفة، يتشاجر مع الخادمة التي حملها وأجلسها على كرسي وأخبرها بأن عليها الذهاب معه، لقد جاء ليأخذ روحها، وأن عليها أن تهبهُ إياها. لكن الخادمة أجابت بأن روحها ليست ملكًا لها لتهبها له، وأنه حصل على جسدها للتو، أما روحها فلا ينبغي أن يحصل عليها أبدًا. وبعد فترة من العراك ورمي الخادمة أرضًا، اختفى(118).

تفضل سيدي، في كلّ ما قرأتَه على الإطلاق، هل صادفت كتابًا مثل «*مقالة حول الفهم البشري*» لجون لوك ؟ لا تتعجل بالإجابة - لأنني أعلم أن الكثيرين يقتبسون منه دون أن يقرؤوه، والعديد ممن يقرؤونه لا يفهمونه. إذا كان أي من هذين الأمرين ينطبق عليك، وبما أنني أكتب لتقديم الإرشاد، فسأخبرك بثلاث كلمات ما هو هذا الكتاب. إنه تاريخ. تاريخ؟ لمن؟ ماذا؟ أين؟ متى؟ لا تستعجل. إنه كتاب تاريخ، يا سيدي (وهو ما قد يوصي به للعالم)، يتحدث عما يدور في عقل الإنسان نفسه. وإذا اكتفيت بهذا التعريف للكتاب، صدقني، فلن تظهر بمظهر سيئ في أي محفل ميتافيزيقي(119).

هذا النصان هما على التوالي «ترياق ضد الإلحاد» (١٦٥٣)، ورواية لورنس ستيرن «*حياة وآراء تريسترام شاندي*» التي كُتبت كسلسلة بين عامي (١٧٥٩-١٧٦٧). في حين أنني كتبتُ أنا شخصيًا مقالات في تاريخ الفلسفة عن مور، ولن أكتب بالتأكيد أي مقالات في تاريخ الفلسفة عن ستيرن، فإنه يخطر لي عند التفكير أنني تعلمت الكثير عن تاريخ الفلسفة من «تريسترام شاندي» أكثر مما تعلمته على الإطلاق من مجمل أعمال أفلاطوني كامبريدج. لكنني لن أكتب أي دراسة أكاديمية في تاريخ الفلسفة عن ستيرن لأن هذا سيعني تجاوز حدود صارمة بين التخصصات. ستيرن روائي، وروائي ساخر على وجه التحديد. فالشخصيات والأشياء التي يكتب عنها من صنع

خياله صراحةً، وموقفه منها غير جدي. في المقابل، يُفترض أن الشخصيات والأشياء التي يصفها مور حقيقية، وموقفه منها لم يكن مضحكًا إلا عن غير قصد.

ومع ذلك، يجوز للمرء أن يسأل: لماذا هذا التمييز مهمٌ؟ في النهاية، لا شك أن الشيطان مقطوع الرأس الذي يذكره مور ليس أكثر واقعية من الدكتور سلوب عند ستيرن، وهو من نسج الخيال على نحوٍ لا يقارن بشخصية جون لوك الحقيقية التي تظهر في رواية ستيرن، والتي تشبه شخصية أمبرواز باريه وإيفانجيليستا توريشيلي وإخوة برنولي وجمع غفير من الشخصيات التاريخية الأخرى التي تثير اهتمام علماء الفلسفة الحديثة. إن جون لوك شخصية متكررة في الرواية، وعلى الرغم من التعامل مع أفكاره بطريقة فكاهية، لكنها تُلخص وتنتقد أيضًا بوعي حقيقي.

لا يميل العلماء إلى اعتبار هنري مور فيلسوفًا من الدرجة الأولى، لكنهم يعترفون بأنه يثير الاهتمام بقدر ما تعكس كتاباته انشغالات معاصريه في الأوساط الفلسفية، وقد تقدم حتى أفكارًا ثاقبة بين الحين والآخر. ومع ذلك، يمكن قول الشيء نفسه بالتأكيد عن ستيرن، وبالتالي لا يمكن أن يكون سبب قبول أحدهما دون الآخر هو أن أحدهما عظيم ومؤثر، ولكن فقط لأن عمل أحدهما يتكون من سلسلة من الادعاءات التي يوافق عليها المؤلف مباشرة، في حين يتكون عمل الآخر من ادعاءات لا يعرف المرء عادة كيف يتعامل معها، وتقدمها شخصيات أخرى غير المؤلف. ولكن لا يوجد سبب واضح لوجوب تقديم ادعاءات العمل من قبل راوٍ يطابق المؤلف؛ ففي الواقع، كتبت العديد من الأطروحات الفلسفية في العصر الحديث المبكر على الأقل بحد أدنى من الحيلة الخيالية، مثل تأملات ديكارت كما ذكرنا، أو العديد من الأعمال المكتوبة كحوارات بين شخصيتين غير موجودتين تمامًا، حيث عادة ما تمثل إحداهما فقط شخصية المؤلف الحقيقي.

عند خروجنا من المجال الأوروبي، نجد في العصر الحديث العديد من الأمثلة على الأعمال الهجينة التي تجمع بين بعض عناصر السرد الخيالي والخطاب الفلسفي المباشر والساخر. على سبيل المثال، لننظر في رواية أحمد فارس الشدياق الرائعة «الساق على الساق في معرفة الفارياق» أو «*السلحفاة على الشجرة*»، التي تتناول

مسألة «الفارياق» - أي نوع من المخلوقات يمكن أن يكون ؟ نُشرت لأول مرة باللغة العربية في باريس عام ١٨٥٥. لا يمتلك العمل بنية سردية نموذجية، وغالبًا ما وصِف في تلك الحقبة -بالفرنسية والإنكليزية- بأنه تقرير سَفر واقعيّ لعربيّ في أوروبا. إلّا أنه يستفيد بوعي من ستيرن، وكذلك من الأشكال الشعرية العربية الكلاسيكية مثل «**شِعر الشُخُف**»، من أجل الخوض في الأفكار الفلسفية، بما فيها الأفكار التي تُدرّس ضمن نظام التعليم العربي التقليدي، والتي تعود جذورها الأساسية في نهاية المطاف إلى أرسطو. وهكذا، على سبيل المثال، يوجد نقاش طويل حول مسألة ما إذا كان النحو علمًا، بالإضافة إلى توضيح كيفية استخلاص الدروس من النحو لحل المسائل الفلسفية. على سبيل المثال، يوضح أحد المعلمين لطالبه أنّ «شكوكًا راودته لمدة طويلة حول مسألة خلود الروح وكان يميل إلى قول الفلاسفة بأن كلّ ما له بداية لا بدّ أن تكون له نهاية. ولكن عندما وجدت أن النحو يشتمل على صيغة «أفعال الشروع» التي تفيد البداية ولكن لا يشتمل على صيغة تفيد النهاية، استنبطتُ قياسًا بين ذلك وبين الروح وأصبحت لا أشعر بالحيرة، والحمد لله»(120). من ثمّ يواصل المعلم تقديمَ تحليلٍ زخرفي مُفرط للطالب حول أنواع المجاز المختلفة التي يجب إتقانها ليكون نحويًا حقيقيًا (وبالتالي، لامتلاك عناصر الفلسفة). وتشمل هذه الأنواع «الريحي (كصوت الرياح)، والصافري الطيري (كصوت الطيور)، والزقزقة الضعيفة، والتصفيق باللسان، والرنين الخافت، والقرقعة العظمية، والرعد الفارغ، والخيالي، ويمكن تقسيم النوع الريحي نفسه إلى الصاخب، والمقسّم، والبلعومي، ويمكن تقسيم النوع المقسّم بدوره إلى الثرثار، والمبتذل للغاية، والمبالغ فيه، والدهني، والمخفف، والجيري»(121). السؤال المطروح الآن، هل يُعدُّ عمل الشدياق عملًا فلسفيًا؟ وهل ينطبق الأمر نفسه على ستيرن؟ بغض النظر عن الإجابة، فمن المؤكد أن لدينا، كمؤرخين للفلسفة، ما نتعلمه من الأبعاد التي اختارها كلٌّ منهما على حدة لسخرية تقاليدهم الفلسفية الخاصة.

في كلتا الحالتين، لا يبدو أن العقبة التي تحول دون قبول النصين كنصين فلسفيين تكمن في شخصية الراوي (ونكرر، حتى «*تأملات*» ديكارت تستخدم بطلًا خياليًا)، بل تكمن في سمة تعريفية أخرى، وهي صعوبة تحديد كيفية التعامل مع

ادعاءاتهما. اعتبر فريدريك نيتشه، الذي رأى أن ستيرن هو «الروح الأكثر تحررًا على الإطلاق»(122)، أن الأخذ بأي جملة من «تريسترام شاندي» على ظاهرها، يعدُّ مؤشرًا على تشوه الشخصية أو الجنون أو الجمود الفكري. وبالمثل، لا يوجد شيء يُسمى استعارة «الثرثار»، فقد ابتدعها الشدياق... إذن تكمن المشكلة في أنه حتى لو بدت جملة من الرواية وكأنها تقدم لك إضاءة مفيدة حول التجريبية البريطانية أو علم النحو العربي، فلا يمكن الوثوق بها. نحن مؤرخو الفلسفة نفضل دراسة المعتقدات الشعبية حول مس الشياطين للفتيات على النقد خفي للنظرية التجريبية للمعرفة، طالما أن المعتقدات الشعبية مقدمة لنا بجدية.

بيدَ أن ستيرن، على غرار الشدياق، يتميز في الغالب بدقة ملاحظاته لدرجة تجعل من الصعوبة بمكان قراءة أعماله من منظور المرء كباحث في الفلسفة، دون التخلي عن التمييز المعهود بين الأدب والفلسفة. فعلى سبيل المثال، يخوض ستيرن في مشكلة فلسفية شائكة حينما يزعم أن الذكاء والفطنة لا يمكن أن يجتمعا، فهما قوتان متمايزتان تمامًا لا تقتضي إحداهما الأخرى. يوضح هذه النقطة من خلال التأكيد على إمكانية محاولة إطلاق الريح والتجشؤ في الوقت ذاته. ولكن كيف تبدو أفكار ستيرن الثاقبة، على غرار هذا المثال، صادقةً ومقنعة للغاية، في حين يحذرنا المؤلف في الوقت نفسه من عدم أخذها على محمل الجد؟ إن الهدفَ الجلي ليس الدفاع عن حقه ككاتب في لعب دور المهرج البسيط، بل بالأحرى إبراز التناقض بين الادعاء ذاته الذي تقدمه إحدى شخصيات الرواية من جهة، والقوة الشاملة لإبداع ستيرن الأدبي من جهة أخرى، وبالتالي عدم السماح للنكات الساذجة بأن تبرر رفضنا لكل الأحكام الواعية الواردة في الرواية. إن ستيرن يقدم حجة فلسفية جزئيًا من خلال اختياره للأسلوب الأدبي.

في الأدبيات الثانوية، يدور الكثير من النقاش حول ما إذا كان «تريسترام شاندي» يمثل توقعًا لأعمال توماس بينشون، ووليام جاديس، وديفيد فوستر والاس، وآخرين، أم أنه على العكس من ذلك مجرد صدى لتقليد أدبي فكري منسي من عصر النهضة. سيختار القراء عادةً التوجه الذي يشعرون فيه براحة أكبر، ولكن بغض النظر عن ذلك، فأنا حاليًا أكثر اهتمامًا بتاريخ الفلسفة من تاريخ الرواية. على العموم، ثمة

سبب وجيه للتشكيك في الادعاءات التي تفيد بأن أي شيء جيد من الماضي هو بالضرورة «متقدم على عصره»، بدلًا من التحقق مما إذا كان ما يبدو ابتكارًا شكليًا رائدًا ما هو إلا بقايا تقليد منقرض. تشير رواية ستيرن بقوة، مع توليفتها الجريئة للذكاء والفطنة، إلى أن تاريخ الفلسفة هو تاريخٌ من تعريف الذات ليس بالضرورة من حيث امتلاك الفطنة، بل من حيث امتلاك الفطنة باستبعاد الذكاء. الفلسفةُ قضية جدية، ويلزمنا دائمًا معرفة كيفية التعامل مع ادعاءاتها. قد يُفسر كانط، في كتابه «نقد مَلَكة الحكم»، الفكاهة على أنها «التحول المفاجئ لتوقعٍ متعبٍ إلى لا شيء»(123). يُعدُّ تحليل كانط للفكاهة أيضًا، عمليًا، استعراضًا للأسباب التي تجعلها لا تحتل مكانًا مناسبًا في الفلسفة التي تُفهم على أنها مشروع جديٌ: نريد أن تقودنا توقعاتنا الفلسفية إلى مكان ما.

لطالما نُظرَ إلى الشعر، منذ عهد أرسطو، على أنه أكثر تقبلًا للاختلافات الموصوفة آنفًا مقارنة بالفلسفة، حتى وإن لم يكن الهدف الأساس للشعر، على عكس الفكاهة، تحقيق التحولات المفاجئة. ومع ذلك، وعلى الرغم من محاولة أرسطو تجاوز هذه النقطة الفارقة، فإن الشعر لا يتمايز بمضمونه فحسب، بل يُعرف أيضًا بأنه شعرٌ بناءً على خصائص شكليّة كالأوزان والقوافي. وعليه، فإنه ليس من المستغرب أن تُؤلَّف العديد من الأعمال الفلسفية على هيئة شعر على مدى الألفية الماضية. في العديد من الحالات، وعلى سبيل المثال لا الحصر «في طبيعة الأشياء De rerum natura» للوكريتيوس، تكون العناصر الشعرية بشكل رئيس عناصر شكليّة بامتياز. فنحن أمام نص مادّي ذري مكتوب بالشعر، ولا يعتمد مطلقًا على الإشارة أو المجاز أو التآلف الحسي لإثبات وجهة النظر الفلسفية التي يدافع عنها.

يسود افتراض عام اليوم بأن عناصر مثل الوزن والقافية لا صلة لها بفهمنا لمحتوى النص الفلسفي. ويُنظر إلى الشعر اليوم عمومًا على أنه وسيلة غير مثالية لنقل الأفكار الفلسفية، وذلك لأن القيود الشكلية للوزن والقافية تحد دون داعٍ من حرية المرء في التعبير عن الأفكار والحجج، وبما أن الشعر يميل إلى الاعتماد على المجاز والإشارة بدلًا من التعبير المباشر (على الرغم من أنه، مرة أخرى، ليس بالضرورة أن يفعل ذلك). تُعد إحدى العقبات الكبرى التي يواجهها الفلاسفة الأوروبيون في

الاعتراف بتقاليد فكرية أخرى على أنها فلسفية هي أن الاعتماد المتكرر على المجاز وعلى قيود الأجناس الشكلية في هذه التقاليد، غالبًا ما يُؤدي إلى الحكم عليها بأنها «مجرد» شعرية أو أدبية، وبالتالي غير فلسفية. لا يقتصر هذا الحكم على التقاليد الأدبية الشعبية مثل ملحمة «أولونخو Yakut Olonkho» الياقوتية(124) فحسب، بل ينطبق أيضًا على تقليد تفسير نصوص الأوبانيشاد، والذي يُعد نتاجًا لثقافة نصية «متقدمة» حيث يتعامل بوضوح جليّ مع أسئلة يمكن للمفكرين الغربيين إدراكها على أنها فلسفية.

من الواضح أنه غالبًا ما يكون هناك معيار مزدوج واضح المعالم، حيث إننا في الواقع نكون على استعداد في كثير من الأحيان لقبول الاستعارات وغيرها من الأساليب الأدبية غير المدعومة بالبراهين على أنها مساهمات في الفلسفة عندما يستخدمها فلاسفة أوروبيون معترف بهم. بعبارة أخرى، إذا كانت مكانة الفرد كفيلسوف راسخةٍ لا جدال فيها، فإن أقواله على أي صعيد لغوي يمكن أن تُقبل على أنها فلسفة. على سبيل المثال، لنأخذ ادعاء لايبنتس الشهير في كتابه «مبادئ فلسفة الطبيعة» (١٧١٤)، بأن الطبيعة برمَّتها تشبه «بركة مليئة بالأسماك» (125). يظهر هذا الادعاء في سياق شرح لنظرية أوسع للمادة المركبة، حيث يتكون كلُّ جزء من العالم الطبيعي من تسلسلات هرمية مرتبة من الكائنات المادية، حتى وإن لم يشكل كلُّ جزء معين كائنًا طبيعيًا فرديًا واحدًا. تجدر الإشارة إلى أن بعض جوانب هذه النظرية مدعومة بالأدلة التجريبية والتمييزات المفاهيمية والحجج. ومع ذلك، فإن الصورة الشعرية لبركة الأسماك يفترضُ أن تكون جزءًا من ترسانة الأدوات العامة المتاحة للفيلسوف لإقناع محاوريه بصحة وجهة نظره بشأن ميتافيزيقيا المادة المركبة. إنها ليست تعليقًا عابرًا أو ملاحظة جانبية. إن الادعاء التكميلي الذي يقدمه لايبنتس، في سياق ميتافيزيقيا المادة المركبة، ينص على أن أجزاء أي جسم عضوي معين في حالة تغير مستمر، ولا يوجد تكوين فيزيائي ثابت للجسم الطبيعي. وفي هذا الصدد، يقول لايبنتس في كثير من الأحيان إن الجسم «يشبه ينبوعًا». وما يبقى ثابتًا هو الصورة الشكلية، حتى مع تحرك الجسيمات باستمرار خلاله، ومع استمرار انتقالها إلى تكوين أجسام عضوية أخرى.

فهل القول بأن الجسم «يشبه ينبوعًا» ادّعاءً فلسفيًّ؟ يلفت جوناردون غانيري انتباهنا إلى مقطع مثير للاهتمام في دراسة الفيلسوف المسلم الفارسي دارا شكوه في القرن السابع عشر للأوبنشاد، وهي مجموعة من النصوص المقدسة من التراث الهندوسي. كتب غانيري:

العلاقة المتبادلة بين الماء وأموجه هي العلاقة نفسها بين الجسد والروح أو بين الـ sharira والـ atma. يمكن تشبيه مجموعة الأمواج، في اكتمالها، بـ «أبي الأرواح» أو الروح العليا الباراماتما paramatma؛ في حين يشبه الماء وحده الوجود المُهيب «sudh» أو «الشيطان»(126).

لا حاجة بنا إلى الخوض في معاني المفردات السنسكريتية والفارسية التي يستخدمها دارا شكوه؛ المهم هو الرضا الجلي بالتشبيه ليس فقط كتفسير لعلاقة الجسد والروح بل أيضًا كمبرر فعلي لنظرية معينة عن علاقة الجسد والروح. يدافع دارا شكوه عن تفسيره لهذه العلاقة بالإشارة إلى أن شيئًا آخر في العالم يُظهرها، ألا وهو ماء المحيط. تكمن الفكرة في أن الماء، مثل الروح، هو نفسه في كلّ مكان، بينما تتشكّل الأجساد، مثل الأمواج، وتتلاشى لفترة وجيزة عبر الوسط الكلي للروح.

يمكن للمراقب الخارجي، غير المتعاطف، تأويل هذا الادعاء ببساطة على أنه مجرد تشبيه شعري، ولكن بتكافؤ منطقي، وإذا كان الأمر كذلك، فيجب علينا إذن أن ننبذ أيضًا ملاحظة لايبنتس المتشابهة جدًا حول الطبيعة الشبيهة بالينبوع للأجسام.

يُمكن طرح مثال بارز على مثل هذا الإقصاء في مناقشات الفيلسوف المادي فرانسوا بيرنييه مع الباندیت (المعلم) السنسكريتي، التي جرت بترتيب من دارا شكوه في دلهي خلال ستينيات القرن السابع عشر. يرى هذا تلميذ بيير غاسندي الفرنسي هذا أنّ وصف الهندوس للعالَم بأنه صادر عن خالق إلهي بطريقة مماثلة لقيام العنكبوت بنسج شبكته، أمرٌ مثيرٌ للسخرية. إذ وفقًا لتقييمه، فإن هذا التشبيه يسهّل المفهوم الهندي للكون الذي يخضع لدورات متكررة من الخلق والانحلال، حيث يمكن تصور المرحلة الأخيرة على أنها مشابهة لسحب العنكبوت لخيوطه إلى

جسمه(127). لم يقتنع بيرنييه بهذا التشبيه، واعتبره دليلًا قاطعًا على أن «لا يوجد مذهب غريب جدًا أو مستبعد جدًا لدرجة لا يستطيع العقل البشري تصوره»(128).

ولكن ما الغريب في ذلك؟ في لحظة من التجلي التام سيعلق ديفيد هيوم لاحقًا على فكرة البراهمة نفسها، على الأرجح بعد أن علم بها من بيرنييه، مشيرًا إلى أن هذا «هو نوع من نشأة الكون، والذي يبدو لنا سخيفًا، لأن العنكبوت حيوان صغير حقير، من غير المرجح أن نتخذ أعماله نموذجًا للكون كله»(129). يزخر التراث الفلسفي الغربي بنماذج كونية تصور الكون ككل من الناحية البيولوجية على أنه حيوان عملاق أو كائن عضوي، لا سيما في المذهب الرواقي. لكن كما يوضح هيوم، فإن السخافة الظاهرة للحيوان المختار تحديدًا لنمذجة الكون في التراث الأوبنشادي تتعلق حصرًا بالدور الرمزي للحيوان المختار داخل الثقافة الأوروبية. فالجميع يرون أن الحشرات مثيرة للاشمئزاز عمومًا، وبالتالي لا تستحق دورًا في نموذج كوني، ولكن من ناحية أخرى، يمكننا أن نلاحظ حالة النحل، الذي أدى دورًا جوهريًا في الفلسفة السياسية الغربية(130)، إن لم يكن في علم الكونيات، منذ العصور القديمة وصولًا إلى المناقشات الحديثة حول العقلانية الجماعية والإدراك الموزع، حتى لو بدا المخلوق، عند الفحص الدقيق، ليس أكثر إثارة للاشمئزاز ولا أقل من العنكبوت.

يبرز لنا هذا الأمر أن ما تراه ثقافةٌ ما مجرد «استعارات مجرّدة»، والتي يُستبعد تعريفًا من الجدال الفلسفي من منظور خارجي، يمكن أن يظهر ضمن تلك الثقافة كجزء مشروع تمامًا ضمن منظومة شاملة من الاستراتيجيات، تشمل أيضًا الأدلة التجريبية والاستنتاج المنطقي، لدعم نظرية فلسفية. ولكن ماذا لو لم تظهر هذه العناصر الأخرى من المنظومة، واقتصرت النصوص على طرح تصريحات حول طبيعة العالم أو مكانة الإنسانية فيه معبرًا عنها بأسلوب شعري بحت أو جلي؟

يقدم والت ويتمان دراسة حالة مثيرة للاهتمام في هذا الصدد. ضمن المنهجيات الفلسفية المعاصرة، يُعد استبعادُ ما يمكن تسميته بـ«حكمة العصور» أمرًا مسلّمًا به على نطاق واسع: تلك المنشورات التي تتجاوز حدود الخطاب الفلسفي الأكاديمي الصارم لتلامس مجالات الشعر والدين. إنها المقاربة التي تساوي بين الفيدا

وزرادشت وما إلى ذلك من النصوص التأسيسية وبين النصوص والشخصيات الفلسفية المعيارية البنيوية. تفترض هذه المقاربة أن حتى أشد المتحمسين غلوًا، أمثال سفينبورغ وأوسبنسكي وغيرهم، لديهم إسهامات قيّمة فيما يتعلق بطيف الاستجابات البشرية للمشكلات الفلسفية الجوهرية (حتى كانط نفسه أدرك ذلك في تفاعله مع فرضية سديم سفينبورغ، والتي ثبت لاحقًا أنها لم تكن مجرد تكهنات جامحة فحسب، بل اتسمت أيضًا بالصواب إلى حد كبير)(131). إلا أن هذا التمييز يثير الإشكالية، إذ يُمنح لبعض الشخصيات الفلسفية المرموقة مكانة خاصة تتيح لها إدراج عناصر من الرمزية الشعرية ضمن خطابها الفلسفي، وذلك بفضل إسهاماتها الجوهرية في مجالات أخرى. بالعودة إلى مثال سابق، ليس لدي يقين تام بأن لايبنتس، على الرغم من إنجازاته في حساب التفاضل اللامتناهي ومبدأ العلة الكافية، يستحق الاستماع إليه أكثر من ويتمان حول مسائل مثل انبثاق الجسد عن الروح، أو احتواء كلّ جزء من الطبيعة على كلّ جزء آخر. مع ذلك، يواصل مؤرخو الفلسفة تأليف الكتب والمقالات حول آراء لايبنتس بشأن هذه المسائل. لقد قمت أنا نفسي بذلك سابقًا.

إذا قبلنا هذا المفهوم الموسع للفلسفة -أي إذا قبلنا أن الفلسفة كانت دائمًا تتغذى وتتشكل جزئيًا على الأقل من خلال التدفق الشعري (وهذا ما لم ينكره أفلاطون بالتأكيد)- فأنا أزعم أن ويتمان فيلسوف عظيم. نرى فيه، كما ألمحتُ، آثارًا تشبه لايبنتس:

كلّ الحقائق تُنتظر، في كلّ شيء، فهي لا تتعجّل ظهورها ولا تقاومه(132).

كما نرى تأثيرات من كانط (بصمة من المنعطف الكوبرنيكي، وكذلك، في عنوان العمل الرئيس لويتمان، تعبير عن حدود الميكانيكية كما تطبق على الطبيعة):

قالَ طفلٌ ما العشب؟(133)

يقدمه لي بقبضتين ممتلئتين؛

أنّى لي أن أجيبَ الطّفل؟

فأنا لا أعرف عنه أكثر ممّا يعرف.

لا بدّ أن العشب رايةً ميولي،

منسوجٌ من مادة خضراء تفيضُ بالأمل(134).

نرى أيضًا نوعًا من استباقٍ لمحاولة نيتشه تجاوز ثنائية الخير والشر:

أصنعُ قصيدة الشرّ أيضًا - أخلّد ذلك الجزء أيضًا؛ أنا الشرُّ والخير في آنٍ معًا، وكذلك أمّتي - وأقول إنه لا يوجد شر في الواقع؛ وإن كان موجودًا، فأهميته بالنسبة إليك، أو إلى الأرض، أو إلي، لا تقل عن أهمية أي شيء آخر(135).

سيصرُّ أنصار نيتشه على أن فلسفته أعمق من ذلك بكثير، وأن المفكر الألماني يتمتع ببراعة فلسفية لا يضاهيه فيها الشاعر الأمريكي. ويمكن للمرء أن يجادل أيضًا بأن الاختلاف الرئيس يكمن في أنهما نبيًا القرن القادم، لكن نبوءة نيتشه تدور حول الدمار الذاتي الوشيك للقارة الأوروبية، بينما يصعب التفكير، دون ألم تقريبًا، في التناقض بين عزلة نيتشه طريح الفراش ورؤيته لإنسان خارق قادم. أما نبوءة ويتمان فتتعلق بتأكيد بلده على حضورها بقوة على الساحة العالمية، ويتجلى ذلك في تأكيده القوي على حضوره الجنسي القوي، على الرغم من أن دعاة الحرب الأمريكيين في القرن العشرين لم يكونوا مستعدين لرؤية جذور هيمنتهم العالمية في رغبته الجنسية الشاملة متعددة الأشكال. أراد نيتشه تجاوز الخير والشر، لكنه كان تعيسًا، في حين أن إعادة تقييم ويتمان لجميع القيم فمليئة بالحياة والفرح، وهو على صواب تام تقريبًا في كلّ التفاصيل التي تتعلق بصعود الأمة التي يرى نفسه ممثلًا عنها.

ويتجسد بطل ويتمان الخارق القادم فيما يسميه «الأديب literatus».

إذ يؤمن ويتمان بأنه لا يمكن إلّا لأمة واحدة أن تقود العالم في كلّ مرة، ويؤكد على أن دور الأديب هو أن يزود الأمة بروحها: الأدب. يصف ويتمان فضائل الأديب المنتظَر في النثر، ضمن كتابه «آفاق ديمقراطية» (١٨٧١):

يُحتمل أن يدخل في إعداد التأليف الأمريكي النبيل المستقبلي بهجةٌ وإيمان قويان، وإحساس بالصحة في الهواء الطلق. ومن بين معايير الحكم على الأديب العظيم غياب فكرة الخفيّ، والمخيف، والشرير، والشيطان، والتقديرات القاتمة الموروثة عن البيوريتاليين Puritans، والجحيم، والفساد الطبيعي، وما إلى ذلك. سوف يُعرف الأديب العظيم، من بين أمور أخرى، ببساطته المرحة، وتقيده بالمعايير الطبيعية، وإيمانه اللامحدود بالله، وتبجيله، وغياب الشك، والضجر، والهزل، والسخرية، أو أي نزعة عابرة ومتكلفة(136).

وفي الشعر، ضمن كتابه *«أوراق العشب»*:

أيها الشعراء المُنتظرون! أيها الخطباء والمغنون والموسيقيون المنتظرون! لن أبرزَ اليوم ولن أجيب عمّا أنا عليه، بل أنتم، جيلٌ جديد، أصيل، رياضي، قاريّ، أعظم ممّا عُرف من قبل، انهضوا! لأن عليكم أن تبرروا وجودي.

يفترض أن عمله سيكون بذرةً لولادة الأدباء الجدد الجديرين بالقوة العظمى الأمريكية. تستغل بعض أكثر المقاطع هذيانًا في ديوان «أوراق العشب» استعارة البذرة هذه للإيحاء، بفرح شخصي وغطرسة لا تقلُّ قوة عن الغطرسة التي يأمل أن يثيرها في الشخصية الوطنية، بأن ويتمان نفسه هو راعي مستقبل أمريكا:

من النساء الصالحات للحمل، أنجب أطفالًا أكبر وأكثر رشاقة؛ واليومَ، أنشئ الجمهوريات الأكثر غطرسةً(137).

مرة أخرى، يستخدم ويتمان أسمى المثل السياسية والرؤى الميتافيزيقية من خلال جسده الشهواني. يُعيد والت ويتمان، على نحو متكرر، توجيه أسمى المُثل السياسية والرؤى الميتافيزيقية من خلال جسده ذاته. فهو يستخدم هذا الجسد وتقبله للأحاسيس كمفتاحٍ لفهم أسئلةٍ فلسفية قديمة، مثل ماهية الروح. ويرفض ويتمان، على نحو فريدٍ بين المفكرين المعاصرين، السماح للغرائز الجسدية الأساسية بأن تقلل من قيمة الجسد كأداةٍ للكشف الفلسفي.

ما معنى أن تكون بأي هيئة؟

إذا لم يكن ثقة هيئة أكثر تطورًا،

فإنّ البطلينوس في قشرته القاسية كافٍ.

قشرتي ليستْ قاسيةً

لدي موصّلات فورية في جميع أنحاء جسدي سواء مشيتُ أم توقفت،

إنها تمسك بكلّ شيء وتقوده بسلام من خلالي.

أنا أتحرك وحسب، وأضغط، وأشعر بأصابعي،

وأعرف السعادة،

إنّ لمسَ جسدي لشخص آخر هو كلُّ ما يمكنني تحمله(138).

غالبًا ما يُفترض أن يكون مضحكًا هذا التحولُ المفاجئ من الرفيع إلى الأساسي، حيث يظهر أنّ ويتمان صادق وطيب جدًّا:

أنا إلهيٌّ من الداخل والخارج،

أجعل كلّ ما ألمسه أو يلمسني مقدّسًا،

رائحة إبطي هذه أرقُّ من رائحة الصّلاة(139).

يتلاشى هنا التمييز بين العالي والمنخفض، والرفيع والأساسي. فالجسد عند ويتمان، كما هو الحال عند لايبنتس، هو تجسيدٌ للروح، ويترتب على ذلك لديهما خلود الذات الجسدية وتزامن وجودها مع عمر الكون ذاته:

قبل ولادتي من رحم أمي، أرشدتني أجيالٌ،

لم يسبقْ أن خبا جنيني،

ولا يمكن لأي شيء أن يحجبه.

ومن أجله تحوّل السديمُ إلى جرم سماوي كروي،

تراكمت طبقات الأرض ببطءٍ كي يستقر عليها،

غذّته نباتات هائلة،

حملته الزواحف الضخمة في أفواهها وأودعته برفقٍ.

جميع العناصر التقت بلا هوادةٍ لإكمالي وإسعادي...

الآنَ في هذه البقعة أقفُ مع روحي القوية(140).

تشكل رؤية ويتمان الكونية، أو كما يفضل، الكوسمية، وحساسيته تجاه العلاقات بين مراتب الوجود المختلفة، والاختلاف والتماهي المتزامنين بين الفلكي والجيولوجي والبيولوجي والروحي، جوهر وجوده الفلسفي. ويعود ذلك إلى أن ويتمان قادرٌ هنا على شرح رؤيته الأنوية التي قد تبدو شديدة الأنانية، والتي يرى فيها نفسه مركز العالم، ولكن مركزًا يضم ويعبر عن كلِّ شيء آخر:

أجدُ أني أجسد الصخر النّاري والفحم والطحلب طويل الخيوط،

والفواكه والحبوب والجذور الصالحة للأكل،

وأن أجسادي مغطاة بالحيوانات ذوات الأربع والطيور في كلِّ مكان،

وقد نأيت عمّا هو خلفي لأسباب وجيهة،

لكنني أستطيع استدعاء أي شيء مرة أخرى عندما أرغب بذلك(141).

عند التأمل المتعمق، يتضح جليًا أن لا شيء في أعمال ويتمان يُشبه فلسفة لايبنتس أكثر من عبارته الشهيرة «أنا أحتوي على جموع»(142). ومع ذلك، يكمن الاختلاف الجوهري في أن ويتمان طرح هذا على أنه احتفاء بالتناقض الداخلي الذي أتهم به، في حين كرّس لايبنتس حياته لإثبات أن العالم، الذي يُمثل تعددًا في وحدة، لا ينطوي على تناقضٍ ولا يمكن أن ينطوي عليه. تشكل رؤية ويتمان الكوزمية جوهر فهمه لدوره كنبيّ؛ فهو يعتقد أن الأدب الأمريكي القادم -وبالتالي الروح الأمريكية- يجب أن ينخرط مع الطبيعة بطريقة لم يسبق لها مثيل في الفكر الأوروبي. كما

يوضح في كتابه الآفاق الديمقراطية:

فيما يتعلق بالأدب النبوي لهذه الولايات المتحدة... يجب إعادة تأسيس الطبيعة الحقيقية، وفكرة الطبيعة الحقيقية التي غابت لفترة طويلة، بالكامل وتوسيعها، ويجب أن توفر الجو السائد للشعر وتكون معيارًا لجميع المؤلفات الأدبية والجمالية الرفيعة. لا أقصد بذلك المسارات الممهدة والتحوطات المشذبة والزهور وعندليب شعراء الإنكليز، بل أقصد الكرة الأرضية بأكملها، مع تاريخها الجيولوجي، الكوزموس الذي يحمل النار والثلج، والذي يتدحرج عبر المساحات اللامتناهية، خفيفًا كالريشة، رغم ثقل مليارات الأطنان.

يمثل هذا المقطع تحولًا جذريًا وانفصالًا عن مفهوم الجلال السامي في الجمالية الرومانسية الألمانية. سعى النقاد والأدباء الألمان إلى تقديم التعقيد اللامتناهي للطبيعة كمقابل للهوس الفرنسي ببستنة الحدائق الهندسية البديعة. لكن أمثلتهم المفضلة اقتصرت عمومًا على حدائق غير مُهندسة، وبقع من الطحالب، وأوراق العشب. يتطلع ويتمان في مفهومه عن الطبيعة إلى تجاوز النطاق البيولوجي البحت، ليشمل الصخور المنصهرة، وقشرة الأرض والوشاح واللب، والمدارات الكوكبية والسماوية، وذلك بطريقة لا تضع أي تقسيمات وجودية صارمة، بل ترى الذات على أنها جزء لا يتجزأ من الهواء والصخور النارية والعشب والكائنات الزاحفة على حدٍّ سواء. هذا المفهوم عن السُمو البيئي - الذي يبقى متناغمًا مع الدورات التي تحرك المادة نفسها عبر الغلاف الجوي العلوي، وعلى طول سطح الأرض، وبعمقٍ تحته، ويرى أن هذه الدورات تتكشف عبر الزمن الجيولوجي الطويل - هو ما يغذي أفضل الأعمال المكتوبة عن غرب الولايات المتحدة (أفكر على وجه الخصوص هنا في أعمال كورماك مكارثي وغاري سنايدر، على سبيل المثال لا الحصر).

على عكس كانط، لا يرى ويتمان شيئًا مميزًا على وجه الخصوص في ورقة العشب. وفي حين لا ينكر ويتمان إمكانية أن يكون لورقة العشب إسحاق نيوتن خاص بها، فإنه لا يعرض نفسه بشكل قاطع لهذا الدور. يعلن ويتمان في «نشيد الذات» «يحيا العلمُ الإيجابي!»، «تحيا البراهين الدقيقة!» ولكنه يوضح بعد ذلك:

يا سادة، لكم التحية الأولى دائمًا!

حقائقكم مفيدة، لكنها ليست مسكني، إنني أدخل من خلالها فقط إلى جزء من مسكني الأوسع...(143).

يتشارك مسكن ويتمان الافتراضي مع العلم الانشغالَ بالمستقبل. حيث يتجلى تفاؤل الشاعر الأكثر نشوةً في تطلعه نحو المستقبل، وتحديدًا نحو القرن القادم من الهيمنة الأمريكية، الذي تمهد له الطريق الآلات البخارية والكهرباء وما إلى ذلك. ويستمد ويتمان تميزه كنبيٍّ إلى حد كبير من حقيقة أنه كان، بالمعنى الأعم، على صواب (على الرغم من أن ليس كلُّ نبي عظيم يحظى أو يحتاج إلى مثل هذا التميز). وإذا لم تكن مستعدًا لقبول تحويله للقيم الأخلاقية، فإن دقة تحليلاته تجعل إرثه مثيرًا للمشكلات بشكلٍ كبير.

كانت نبوءة نيتشه غامضة ومضللة، وإذا بدا أنها تتوقع مسار التاريخ السياسي الألماني في القرن التالي، فذلك يعود إلى حد كبير إلى عدم قدرة نيتشه على منع وقوع نبوءته القابلة للتحريف بأيدي أخته الهتلرية الانتهازية. أما ويتمان، فلم يكن واهمًا، ولكن تضمنت نبوءته محرقة خاصة بها: لقد صفق صراحة وبفرح للإبادة الجماعية المستَمرة ضد الأمريكيين الأصليين، التي يرى أنها شرط أساسي لتحقيق عظمة أمريكا الكاملة. لم يستبعد ويتمان السكان الأصليين من قصيدة أمريكا، لكنه يراهم جزءًا من الإرث البدائي للمكان، كسمة من سمات المشهد الذي سيُبنى عليه المستقبل. في عام ١٨٧٨، كتب جوزيه رويس من مسقط رأسه، ولاية كاليفورنيا، إلى ويليام جيمس في جامعة هارفارد يقول: «لا توجد فلسفة في كاليفورنيا»(144). ضُمَّت هذه المنطقة إلى الاتحاد على عجالة، حيث اكتسبت صفة الولاية عام ١٨٤٩، بينما كانت «حروب الهنود الحمر» لا تزال مشتعلة في معظم أنحاء القارّة. يبدو أنه كان هناك تفاهم بأن السيطرة على ساحل المحيط الهادئ للقارة ستكون أمرًا حاسمًا لإرساء السيادة البحرية الأمريكية. بعد فترة وجيزة من ضم كاليفورنيا إلى الاتحاد، ستبدأ الولايات المتحدة في السيطرة على هاواي والفلبين وما وراءهما. ومع ذلك، كانت كاليفورنيا تعاني من مشكلة شعر بها رويس بقوة، الذي كان من أوائل خريجي

جامعة كاليفورنيا في بيركلي عام ١٨٧٥، وأكمل دراسة الدكتوراه في جامعة جونز هوبكنز عام ١٨٧٨. لم يكن من المنطقي بالنسبة له محاولة إعادة إنتاج أشكال التفاعل الفلسفي الهادئة والراقية التي ترسخت منذ فترة طويلة في الشرق، في مكانٍ ظلَّ من جميع النواحي منطقة حدودية، لا يزال ارتباطها بالشرق قيد الإنشاء بعنف شديد. في هذا الوقت بالذات، ظهر ويتمان بأسلوب تفكير وتعبير يتناسب مع التوسع القاري الجاري: النشوة.

ثمة مثال آخر مثير للاهتمام على العلاقة الدقيقة بين الشعر والفلسفة هو حالة تي. إس. إليوت. يمكن أن نتخيل عالمًا ممكنًا قريبًا نجد فيه حاشية سفلية في دراسة علمية غامضة تنص على ما يلي: «كان هناك في أوائل القرن العشرين فيلسوف أمريكي-إنكليزي يُدعى تي. إس. إليوت، منسيٌ إلى حدٍّ كبير. نشر بعض المقالات الأكاديمية، من بينها مقال في مجلة *The Monist* عام ١٩١٦ بعنوان «تطور مذهب الجواهر عند لايبنتس»(145). يقدم إليوت هنا مراجعة نقدية لمختلف الموروثات الفلسفية التي سعى لايبنتس إلى توحيدها، وبالتالي المشكلات التي سعى إلى التغلب عليها. لا يلتزم إليوت ببرنامج لايبنتس الفلسفي، لكنه يؤكد على نظام سلفه القائل بأنه «لا يوجد نظام فلسفي آخر يضطلع بإمكانات تطوير أكثر تنوعًا، ولا يوجد نظام آخر يجمع تأثيرات فلسفية أكثر تنوعًا»(146). السبب وراء عدم وجود مثل هذه الحاشية السفلية هو أن إليوت لم يمضِ قدمًا في تطوير أي من الإمكانات المختلفة الموجودة في فلسفة لايبنتس، بل أصبح يُعرف كشاعر، ولا سيما بشعره الحداثي الرائع، «الأرض اليباب» (١٩٢٢). مع ذلك، يمكن تمييز اهتمام مستمر لديه بحل العديد من المشكلات الفلسفية التي دفعته في البداية، كباحث، إلى دراسة التطور الفلسفي لسلفه، لايبنتس. ومن الجدير بالذكر أن إليوت تطور في اتجاه مختلف تمامًا. ففي قصيدة «الملاجئ الجافة» (١٩٤٠)، يُقدم لنا مسحًا مذهلًا لحدود المعرفة، والإرادة البشرية الدائمة والمستعصية على القيود وتجاوز هذه الحدود. بالإشارة إلى جزء من الوصف فقط، يعتقد إليوت أننا مقيدون في رغبتنا في معرفة المجهول:

التواصل مع المريخ، والتحدث مع الأرواح،

سرد سلوك وحش البحر، وصف الخرائط الفلكية،

والتطير أو التكهن بالرمل، تشخيص المرض من الأعراض،

استقراء السيرة الذاتية من خطوط الكف والتنبؤ بالمأساة من شكل الأصابع؛ قراءة الطالع.

بالقرعة أو أوراق الشاي، استنباط المعاني من المجهول

بأوراق اللعب، والرموز الباطنية مثل الخماسيات

أو تعاطي العقاقير مثل أحماض الباربيتوريك(147).

بيدَ أن إليوت يصف كلَّ هذه الممارسات بأنها «مجرد أنشطة مألوفة». ففي هذه الحياة، لن يصل معظمنا أبدًا إلى أكثر من «تلميحات وتخمينات /تلميحات تليها تخمينات»، ومع ذلك نتطلع إلى نوع من المعرفة «لن يتحقق أبدًا هنا». وفي النهاية، فإنَّ العزاء الوحيد هو العودة إلى الطبيعة:

نحن، راضون في النهاية

إذا غذَّت عودتنا الزمنية

(ليس بعيدًا جدًا عن شجرة الطقسوس)

حياة تربةٍ لها مغزى(148).

تنتهي القصيدة هنا بنوعٍ من الهدوء والتناهي الجذري، وهو أمر يبعدنا مسافة شاسعة عن الميتافيزيقا الجريئة التي طرحها لايبنتس. علاوة على ذلك، فإن هذا الهدوء معاصر جدًا لتوجهات فلاسفة معاصرين معروفين مثل فيتجنشتاين. ولكن بدلًا من اختيار «الصمت» في مواجهة استحالة الميتافيزيقا، يسلك إليوت مسارًا آخر: إنَّه يفيض باللغة، لغة تؤكد من خلال ثرائها ووفرتها على استحالة الشيء الذي سعى إليه الفلاسفة، وفي الوقت نفسه تقدم للقارئ تجربة جمالية حية. وقد يرى

البعض أن التجربة الجمالية تجعل الرؤية الفلسفية المطروحة أكثر إقناعًا. لا يمكن للميتافيزيقيا أن تصل إلا إلى مجرد «عبثٍ بالخماسيات»؛ حسنًا، لا يهم! من معلق ثانوي على أعمال لايبنتس إلى مدمرٍ للميتافيزيقيا: لقد كانت هذه مسيرة مهنية مثيرة لـ ت. س. إليوت كفيلسوف -باستثناء أنه لم يُصنف كفيلسوف رسميًا. ولكن يمكن القول بأن الطريقة التي يُصنف بها إليوت ترتبط أكثر باتفاقيات الأنواع الأدبية في القرن العشرين- حيث لا تُكتب الفلسفة في الشعر، على عكس القرون والثقافات الأخرى - بل ترتبط أكثر بمحتوى أفكاره أو نطاق وأهداف أعماله.

الأستاذ الفاضل،

نظرًا لعدم تلقّي رد على رسالتي الأولى قبل عدة أسابيع، فإنني أتحمل مسؤولية مخاطبتكم مرة أخرى في هذه الليلة الطويلة التي لا ينام فيها أحد في خضم شتاء دلوث القارس. وأود تشجيعكم على إلقاء نظرة على كتابي «*حقائق الكم للقرن الحادي والعشرين*»، والذي يتوفر للتنزيل على موقعي الإلكتروني. ناقش الكتاب مؤخرًا الأستاذ الدكتور مورتن رابوتنيك من الأكاديمية الدولية للأعمال في أورلاندو بولاية فلوريدا، ووصفه بأنه «ردٌ قوي على الفلاسفة الأكاديميين الذين يتمسكون بانشغالاتهم الضيقة وغير ذات الصلة». آمل أن تفكروا في التحرر من الضيق وعدم الجدوى اللذين تفرضهما عليكم مهنتكم.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام

بود كورج

الرئيس السابق لشعبة نورث سينترال،

الجمعية الأمريكية للمثمنين العقاريين

يظهر التعريف المجرد للفلسفة على نحوٍ جليٍّ في بعض المشكلات العملية الملموسة للغاية. وعلى مدى عدة سنوات، واجهتُ صعوبةً في العثور على معيار قابل للتطبيق لتصنيف الكتب في مكتبتي الخاصة، التي كانت تضم آنذاك آلاف الكتب. أردت الاحتفاظ بجميع كتبي الفلسفية في مكتبي بمكان العمل، وجميع كتبي غير

الفلسفية في المنزل. بدا هذا في البداية تقسيمًا بسيطًا للغاية، وأعرف العديد من الزملاء الذين تمكنوا من تطبيقه دون مشاكل. وعندما يتعلق الأمر بفصل الأعمال المتخصصة والتقنية لجون ماكدويل أو ديريك بارفيت عن الأعمال الترفيهية البسيطة لتوم كلانسي، فلا داعي للقلق بشأن منطقة رمادية. ولكن، وجدت في حالتي أن معظم الكتب التي حصلت عليها حتى تلك اللحظة تندرج في المنطقة الرمادية. إذ وجدت نفسي، على سبيل المثال، أفرغ صندوقًا من الكتب بعد وصولي إلى مونتريال مباشرةً لشغل وظيفتي الجديدة، على أمل تقسيم محتويات الصندوق إلى كومتين، واحدة للمنزل والأخرى للمكتب.

أول كتاب أخرجته كان نسخة من طبعة بنغوين لكتاب «ملكة الجان» لإدموند سبنسر. قلت لنفسي، هذا الكتاب سيذهب إلى المنزل بالتأكيد. أما الكتاب الثاني فكان كتابًا ورقيًا آخر من بنغوين، وهو عبارة عن مجموعة بعنوان «شعراء ما وراء الطبيعة الإنكليز». نظرت إلى فهرس المحتويات وتذكرت أنه لا يضم أعمال سبنسر فحسب، بل يشمل أيضًا أعمال هنري مور، الشاعر الأفلاطوني الكامبريجي وشاعر ما وراء الطبيعة المبتدئ الذي سبق وتعرفنا عليه. والكتاب التالي الذي أخرجته كان نسخة من كتاب مور «ترياق ضد الإلحاد»، وهو النص الذي استقينا منه مقطعًا في وقت سابق في هذا الفصل. والكتاب الذي يليه؟ صدقوا أو لا، لم يكن سوى نسخة إنكليزية من «تأملات» ديكارت، ويتضمن «الاعتراضات والردود» من توماس هوبز وبيير غاسندي وهنري مور نفسه.

نواجه هنا إذن مشكلة حقيقية في تحديد التصنيف، فإذا افترضنا وجود مكتبة للفلسفة، لا شك أن تأملات ديكارت من أهم الكتب التي يجب أن تضمها. ويصعب على أي كان -سواء جاك دريدا أو جون سيرل- إنكارَ هذه الحقيقة. ومع ذلك، تحتل تأملات ديكارت مكانًا واضحًا على الرف نفسه، أو على الأقل في الحجرة نفسها، التي تحتلها الأعمال الفلسفية لهنري مور. ولكن يصعب فصل أعمال مور الفلسفية عن أعماله الشعرية بسهولة، إذ إن جزءًا كبيرًا من فلسفته مكتوبٌ بالشعر (على سبيل المثال، كتاب أفلاطونيات ديمقريطس الصادر عام ١٦٤٦). وحتى عندما يُكتب نثرًا، فإن أعماله الفلسفية تتناول العديد من الحجج والموضوعات نفسها التي تتناولها

قصائده. لكن لا يمكن فهم شعر مور دون معرفة مسبقة بتقاليد وانشغالات الشعراء الآخرين في عصره ومكانته. ينتمي مور إلى كلٍّ من سبنسر وديكارت. بالتالي، ينتمي كلٌّ من سبنسر وديكارت إلى بعضهما.

وعند التفكير في الأمر، ألم يتطرق سبنسر نفسه إلى فكرة الروح والذات والجسد والمادة وما إلى ذلك؟ ربما يقول قائل هنا، نعم، ربما فعل، لكنه يستحضر فقط الأفكار الشعبية والمفاهيم الخاطئة الشائعة من النوع الذي يهدف تحليل ديكارت الفلسفي إلى تفنيده ودحضه. إلا أن هذه الإجابة تتجاهل حقيقة أن ديكارت نفسه يتعامل مع هذه الأفكار الشعبية في كتابه «التأملات»، ومن أجل فهم ما يحاجج ضده، سيكون من المفيد العودة إلى بعض المصادر على الأقل. فعندما يصر ديكارت على سبيل المثال على أنه ليس «بخارًا دقيقًا»، فإنه يجادل ضد مفهوم شعبي عميق الجذور عن الروح يصورها على أنها مادة حدودية تقع على الحدود الفاصلة بين المادي وغير المادي، بينما تستند ثنائية ديكارت إلى قناعة مفادها أن كلّ كيان يجب أن يكون بالكامل على جانب واحد أو الآخر. والواقع أن بعض أكثر التعبيرات حيوية لمفهوم الروح كمادة دقيقة توجد، كما هو متوقع، بين الشعراء.

لا تمثل الحالة التي وصفتها استثناءً، وإنما هي بالأحرى مثال واحد على الصعوبات العامة التي واجهتها، ولا زلت أواجهها، في تحديد نطاق الفلسفة وجعلها منفصلة عن باقي مجالات قراءتي وحياتي الفكرية، وعن كلّ ما هو «غيرُ فلسفي». أين أحتفظ بمسرحيات جان جينيه، في المنزل أم في المكتب؟ لقد كان لـ جينيه تأثير مهمٌ على دريدا، لا سيما في عمله المتحرر «GLAS نواقيس» (١٩٧٤). تزامن ذلك تقريبًا مع انخراط دريدا في مناقشة عقيمة مع جون سيرل حول تفسيرات جون لانجشو أوستن حول مفهوم القصدية intentionality. هل يمكن أن نجد في مكان ما ضمن أعمال جينيه تلميحًا إلى الأهمية الحقيقية لنقطة الخلاف في جدلية دريدا وسيرل؟ لا أريد استبعاد هذا الاحتمال على نحوٍ قاطع. وينطبق الأمر نفسه على كلّ كاتب أدبي تقريبًا عمل على صعيد الأفكار وتواصل مع الفلاسفة كما نصنفهم، أو اصطدم بهم: أريستوفانيس، وسيرانو دي برجراك، وويتمان، وإليوت، وبكيت. لست مستعدًا لنقل هؤلاء المفكرين إلى مكتبة خاصة بهم، لأن القيام بذلك سيكون إفقارًا

لرفوف الفلسفة.

عندما كنت في السابعة أو الثامنة من عمري، بدأت مفارقات اللانهاية تزعجني بشدة. بالنسبة لي، كان فجر الإدراك أيضًا هو فجر القلق. فكرت في كيفية استمرار العالم إلى الأبد، ولا يمكنه ذلك في الآن نفسه، وشعرت أن ثمة خطأ في العالم يتطلب معالجةً عاجلة. لم تبدُ لي المشكلة لغزًا مثيرًا للاهتمام أو تحديًا مشوقًا. بل شعرت أن هناك نوعًا من الخبث وراء ذلك. حياتي، التي بدت في مراحلها الأولى تتشكل في عالم من الدفء والراحة والطمأنينة اللانهائية، تعتمد في استمرار وجودها على ترتيبٍ أظنُّ أنه مستحيل حرفيًا.

تسللت العديد من الأحداث الصغيرة الأخرى بين تلك الأفكار وبين بداية دراستي الرسمية للفلسفة. في بداية مراهقتي، بدأت أطالع رفوف المكتبات المحلية بحثًا عن إجابات لأسئلة «عميقة». اتجهت إلى قسم «الفلسفة» ووجدت القليل مما يمنحني الكثير من الأمل: قبل وقت طويل من معرفتي بأي شيء تقريبًا، كنت أصدر أحكامًا صارمة على الجودة، وكنت متيقنًا بالفعل من أنني لن أشعر بالرضا عند قراءة أعمال ويل وآرييل دورانت، ناهيك عن عناوين الكتب الأكثر شيوعًا المتوفرة تحت العنوان الفرعي «ميتافيزيقيا»: شيرلي ماكلين، أليستر كرولي. عندما كنت في الخامسة عشرة، صادفت كتاب «تركتاتوس» لفيتجنشتاين، وعلى الرغم من جهلي بكل شيء، أدركت أنه مختلف، وأردت بشدةٍ فك رموز سطوره الموجزة والغنية بالمعنى. أخذته إلى المنزل، وبقي هناك لعدة سنوات، غير مفهوم، كشيء غامض وثنيّ.

تركت الدراسة في المدرسة الثانوية عندما كنت في السادسة عشرة وشرعت في مسار من القراءة الذاتية في الفكر الراديكالي، أو على الأقل في أعمال مؤلفين يُظهرون بمظهر الراديكالية ولكنهم في بعض الحالات مجرد ديماغوجيين متعطشين للدماء، مثل كروبوتكين، ولينين، وماو. أما كتاب «تركتاتوس» فظل معي لفترة طويلة، غير مفهوم. بحلول الوقت الذي شققت فيه طريقي عبر كلية المجتمع إلى نظام جامعة الولاية، كنت على دراية جيدة باللغة والتاريخ والأدب الروسي، وتعرفت على الفلسفة بشكل أساسي من خلال هذه العدسة الغريبة. تعلمت لأول مرة عن

الفلسفة الوضعية الإيجابية، على سبيل المثال، من خلال نقد لينين لماخ. حصلت على درجتين جامعيتين في الدراسات السلافية والفلسفة، وفي الأخيرة، وفي غضون العامين اللذين كنت أسعى فيهما للحصول على التخصص الجامعي، درستُ الفلسفة اليونانية القديمة، مع أستاذ وجدته غريبًا وملهمًا على وجه الخصوص. وعندما انتهيت من دراستي، تلقيت عروضًا لدراساتٍ عليا في علم اللغة السلافي، في جنوب كاليفورنيا، أو في الفلسفة، في نيويورك. كان قراري النهائي بالدراسة في نيويورك قرارًا جغرافيًا إلى حدٍّ كبير؛ عززت نشأتي في كاليفورنيا قناعتي (على الرغم من أنني لم أقرأه بعد) برفض جوزايا رويس، مواطني من كاليفورنيا، لإمكانية وجود فلسفة كاليفورنية، وهو ما فهمته في ذلك الوقت على أنه يعني أن هذه البيئة لا تساعد على التفكير الجاد من أي نوع، وأن تراث الفكر والفلسفة لم يصل بعد إلى هذا المكان. بدا لي أن كاليفورنيا تمثل العالم الجديد للعالم الجديد، وبالتالي، بالذهاب إلى نيويورك، كنت ذاهبًا إلى العالم القديم حيث يمكنني أخيرًا الانخراط في تفكير فلسفي جدّي. كما اعتقدت أن دراسة الفلسفة ستتيح لي فهمًا أعمق للعالم مقارنة بدراسات المناطق المحدودة جغرافيا أو لغويًا.

Telegram:@mbooks90

وهكذا توجهت إلى نيويورك لدراسة الفلسفة، معتقدًا أن ذلك يعني دراسة العالم بأكمله وكل ما فيه بطريقة عميقة. لسببٍ ما، لم تنجح المساحة القليلة من مقررات الفلسفة التي أخذتها في المرحلة الجامعية الأولى في تبديد اعتقادي بأن هذا ما تهدف الفلسفة إلى تحقيقه. أفترض أنه في سنتي الأولى من كلية الدراسات العليا صحوتُ أخيرًا على الفجوة بين تصوري للفلسفة وتصور الفلسفة ذاته كتخصص أكاديمي في الفضاء الأنكلو-أمريكي نهايةَ القرن التاسع عشر. وبدا حينئذٍ أنه فات الأوان للانسحاب، وفي كلّ الأحوال لم يكن لدي أي فكرة عما يمكنني فعله في هذه الحياة. ولحسن الحظّ، سرعان ما اكتشفت لايبنتس، الذي أصبح منارةً ومرشدًا، والأهم من ذلك، أنه قدم لي نموذجًا للفلسفة بدا غير مألوف تمامًا لمن حولي. بالنسبة إلى لايبنتس، كانت اللسانيات السلافية فلسفة (انظر، على سبيل المثال، مراسلاته مع عالم اللغات السويدي جي جي سباروينفيلد)، وكذلك علم المجهر وعلم الحفريات والرياضيات، وحتى الشعر، الذي كتبه، وإن لم يكن بارعًا، لكنه كتبه

بمحبة.

لم أتقيد قطُّ بالحدود التخصصية التي تسعى الفلسفة إلى ترسيخها لنفسها. لهذا السبب، افترضتُ غالبًا أنني فيلسوف سيئ. لطالما اهتممت بالمفكرين الذين ينظرون إلى الفلسفة من الخارج، مثل ستيرن أو ويتمان أو الشدياق، ويأخذون منها ما يحتاجونه لصنع شيء آخر، أو يقيمون أهدافها ومنهجياتها ويقررون أنهم لا يحتاجون إليها.

ولكن هل هم حقًا خارج الفلسفة؟ أم أن الفلسفة تخصص فريد من نوعه يتشكل، بدلًا من أن يضعف، من قبل جميع الذين رفضوه أو أصرّوا على الوقوف خارجه، ساخرين منه، ومستخدمين السخرية الأدبية، والتفكيك، ومتمسكين بتحدٍ بصلصاتهم المفضلة، وبتفردهم وأوهامهم الشخصية؟ من الجدير بالذكر هنا مرة أخرى أن سقراط، أحد مؤسسي الفلسفة، كان على علاقةٍ بالأنشطة التي يُنظر إليها عمومًا على أنها فلسفة في عصره تشبه العلاقة التي اتخذها كلٌّ من ستيرن وويتمان في عصرهما. لعلَّ الفلسفة التخصص الوحيد القادر على تأليف الشخصيات، أو على الأقل بعض الشخصيات، التي سعت في حياتها إلى تحطيمه أو رفضه. فمعاداة الفلسفة، مثل الفلسفة، هي شأن الفلاسفة، كما قال ستيفن شابين. كما أشار برنارد ويليامز بحق إلى أنه «طالما أن موضوع الفلسفة قائم، سيظل هناك أناس يكرهونها ويحتقرونها»(149). وعنا نجد أن شابين يكتب من موقع خارج الفلسفة الأكاديمية، في حين يكتب ويليامز من موقع شخص مطلع بارع.

ما يراه شابين، ولا يراه ويليامز، هو أن العديد من «الكارهين» هم أنفسهم فلاسفة متمردون.

نادرًا ما يكون من الواضح، في خضم هذا العمل الفوضوي، من يجب اعتباره «الناقد المزعج» ومن هو الدجال أو غير الفيلسوف أو الكاره. ولا يبدو أن ثمة طريقة محايدة لتسوية المسألة. «الناقد المزعج» لشخص ما هو اختراق لشخص آخر. وفي كلتا الحالتين، يبدو أن مثل هذه التحديدات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالطريقة التي يستخدم بها مفكر معين أساليب الخطاب، مثل الشعرية والسخرية، والتي كانت لها

علاقة إشكالية بمشروع الفلسفة طوال تاريخ محاولات تحديد ماهيتها. في هذه الأساليب الأخرى، تميل قواعد مختلفة إلى الظهور فيما يتعلق باستخدام الاستعارة، والقوة الملزمة لقانون عدم التناقض، وربما الأهم من ذلك كله، إقحام الشخصية الفردية للمؤلف.

الأستاذ الفاضل،

استنتجتُ من صمتكم أنكم غير مهتمين بقراءة كتابي الإلكتروني «حقائق الكم للقرن الحادي والعشرين». يبدو أنكم تفضلون البقاء في عالمكم الأكاديمي الآمن، تتخلصون من النقاد المزعجين أمثالي بنقرة بسيطة على زر «حذف». إذا ألقيتم نظرة على الكتاب، فمن المحتمل أن تحكموا على أن منهجي وأفكاري من عمل الهواة. فالشيء الوحيد الذي تعدُّونه فلسفةً هو الشروح المتكررة على الشروحات ومن ثمَّ على تلك الشروحات، وهو أشبه بقرض حيوان القندس لعود غصين من مسألة ما. ولكن تذكروا هذا: الفلسفة لا تبدأ فقط بالدهشة؛ إذ بمجرد زوال الدهشة، لا تغدو فلسفةً. تذكروا ذلك.

مع تحياتي، بود كورغ

مقيِّم عقارات (متقاعد)

٤

الجسد والروح

عن الزاهد

تذكرون الطالب الجامعي الساذج الذي أشرت إليه في الفصل الأول، الذي يتمنى أن يُعطى درس الفلسفة في الحديقة، لأنه يؤمن بأنَّ «الفلسفة كلّ شيء»؛ فممارسة لعبة «هاكي ساك» والاسترخاء تحت أشعة الشمس والتمتع بالحياة الجيدة هي جزء لا يتجزأ من الفلسفة تمامًا مثل النظر في الحجج المؤيدة أو المعارضة لوجود العالم الخارجي. في الواقع، شارك العديد من الفلاسفة المرموقين في رؤية فلسفية تشبه إلى حد كبير رؤية الطالب الجامعي الساذج.

كثير منا على دراية بتيار الفلسفة الذي يسمى أحيانًا «يودايمونيا eudaimonistic». وقد صاغَ بيير هادو الأهداف النموذجية للفلسفة القديمة: «كان أحدها التخلي عن القيم الزائفة للثروة والمناصب والملذات، والالتفات نحو القيمة الحقيقية للفضيلة والتأمل ونمط الحياة البسيط، والسعادة البسيطة للوجود»(150). ولكن في الحقيقة، استمر هذا الفهم للفلسفة حتى بعد العصر القديم. من المؤكد أن هذا التيار يرتبط عمومًا بحفنة من المذاهب التي برزت أواخر العصور القديمة، بما فيها الرواقية والأبيقورية، واللتان يقال إنهما أخذتا غالبًا الفلسفة النظرية، حول السبب أو الحركة أو الجسد، على سبيل المثال، باعتبارها ذات أهمية فقط إلى الحدّ الذي يكون فيه الفهم الصحيح للطبيعة شرطًا مسبقًا للفهم الصحيح لأنفسنا ومكانتنا في الطبيعة، وهذا الفهم الصحيح وحدهُ هو الذي يمكننا من أن نكون سعداء حقًا. ولكن السعادة، التي يُفهم أنَّها تعتمد على كلٍّ من الاستقامة الأخلاقية والصحة البدنية، كانت أيضًا جوهرية لمشروع الفلسفة كما فهمه، على سبيل المثال، لايبنتس أو روبرت بويل. إنَّ السعادة، وفقًا لهذا الفهم، هي الهدف الحقيقي الوحيد للبحث الفلسفي، وإذا كان من الممكن تحقيق هذا الهدف من خلال تأمل الفراشات وحسب، فسيكون ذلك كلُّ ما نحتاجه أو نريده من الفلسفة.

ثقة حجة مقنعة مفادها أن الجميع، قبل ظهور الفلسفة الاحترافية في الغرب على مدار القرن الثامن عشر، وجدوا أن السعادة الهدف الشرعي الحصري للفلسفة. فإذا ما بدت بعض المشاريع الفلسفية في التاريخ أكثر نظرية والبعض الآخر أكثر عملية، فيمكن تفسير ذلك إلى حد كبير بحقيقة اختلاف الفلاسفة من حيث نقاط قوة والميول الفكرية، ومع ذلك، يمكن القول بأن ثمة مفهوما مشتركًا لماهية الفلسفة ساد منذ العصور القديمة وحتى أوائل العصر الحديث، ألا وهو أن الفلسفة تهدف بالأساس إلى مساعدتنا على تحقيق السعادة. كان يُنظر إلى المعرفة في كثير من الأحيان كوسيلة لتحقيق هذه الغاية، وليست غاية نهائية في حد ذاتها. اعتقد بعض الفلاسفة، مثل الكلبيين (الساخرين)، أن المعرفة الإيجابية غير ضرورية تمامًا لمشروع السعادة، بل هي في الواقع مصدر إلهاء، ويبدو أن هذا الاعتقاد استند إلى تفسير معين لتعاليم سقراط(151).

لنأخذ مثالًا آخر مختلفًا تمامًا، لايبنتس وروبرت بويل، في نفس الوقت تقريبًا مع بعضهما البعض، في ألمانيا وإنجلترا على التوالي، يفترض أن الزيادة في المعرفة لا يمكن أن تؤدي إلَّا إلى تقدير أكبر لقدرة الله وحكمته، وبالنسبة لهما، فإن هذا التقدير يحمل طيفًا متنوعًا من البهجة(152). لقد أدرك هؤلاء المفكرون المتنوعون أنه بغض النظر عن المسار، سواء شمل البحث عن المعرفة أم لا، فإن مشروع الفلسفة يعني الوصول إلى حالة داخلية معينة، وتوجه معين نحو العالم، وتعزيز الشخصية الأخلاقية. يقدم بويل، في كتابه الذي يحمل عنوانًا معبرًا «الرجل المسيحي المحترف» (١٦٩٠)، رواية مذهلة عن العلاقة، كما يراها، بين دراسة الأشياء الفردية، وتقدير الحقائق المجردة، وأيضًا تنمية الشخصية الأخلاقية وفي النهاية السعادة.

أما ذاك المولع بالمعرفة التجريبية، فإنه يعتاد على السعي وراء العديد من الحقائق وتقديرها والتلذذ بها، وهي حقائق لا تسعد حواسه ولا ترضي عواطفه ولا تخدم مصالحه، بل تشغل فقط عقله بالرضا الرجولي والروحي الذي ينعم به بطبيعة الحال عند بلوغه حقائق واضحة ونبيلة، وهي أهدافه الحقيقية ومتعته... [ذاك]، الذي اعتاد على تقدير الحقائق من النوع الأدنى، لأنها حقائق وحسب، سيكون أكثر ميلًا إلى

تقدير الحقائق الإلهية(153).

كان الطالب الجامعي الذي يرغب في أخذ الدرس فوق مرجٍ حديقة الجامعة لا يزال يعمل وفق افتراضٍ، أقرب إلى افتراض بويل، بأن الحقائق من مرتبة أدنى والتجارب العادية ليست منفصلة عن الحقائق ذات الطبيعة الفلسفية. لكن معلمه المعيد الخريج، الذي يوجهه وفقًا لقواعد المهنة التي لم يتأكد بعد من إتقانها، صحح هذا الأمل الساذج قبل فوات الأوان. إن كون المرء طالب دراسات عليا يعني إلى حدٍّ كبير الخضوع لسلطة المشرفين وسلفهم، والتوصل إلى الاعتراف، كما فعلوا في وقتهم، بأشكال معينة من السلطة بدلًا من أشكال أخرى. إن نوع الفيلسوف الذي يصبح المرء عليه، في الواقع، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بنوع السلطة الذي يستعد للاعتراف به(154).

السلطةُ مفهومٌ غريب. فهي ترتبط اشتقاقيًا بمفهوم التأليف، على الرغم من أن كلمة «auctoritas» في السياق القديم ارتبطت أساسًا بمقدار التأثير أو النفوذ الاجتماعي أو السياسي الذي يمتلكه الشخص. وبالنسبة للفلاسفة، ليس البشر وحدهم القادرون على امتلاك هذا النفوذ، بل النصوص أيضًا، وحتى حدسنا الشخصي. ويمكن القول إن كلَّ نوع من الفلاسفة يعترف بسلطةٍ ما، حتى أولئك الذين هم في الغالب معارضين أو مناهضين للسلطة. أمّا الذين يعملون مباشرة وفق تقليد معين، والذين يكتبون تعليقات على نصوص السلف، فهم عادة ما يعدّون هؤلاء السلف سلطات، على الرغم من وجود قدر كبير من المرونة في مفهوم السلطة هنا. يأخذ بعض المعلقين السلف الذين كتب عنهم على أنهم معصومون تقريبًا عن الخطأ، وينظرون إلى عملهم على أنه مجرد توضيح أو تطوير لما كان موجودًا بالفعل في جوهر عمل الفيلسوف السابق. هذا النوع من الخضوع للسلطة، سواء حدث في شكله النقي أم لم يحدث، هو ما رفضه بشدة التجريبيون الأوائل مطلع العصر الحديث مثل بيكون وديكارت. لكن هؤلاء المفكرين المعاصرين الأوائل فضلوا أحيانًا التحدث عن استبدال شكل من أشكال السلطة بآخر - أي سلطة الحواس. بالنسبة لهم، لم يكن الأمر أن ادعاءات الأسلاف لا تحمل أي وزن، ولكن كان لا بدّ من قياس هذه

الادعاءات، حيثما أمكن، بالدليل الذي يمكن للمرء تجربته بشكل مباشر.

في هذا الصدد، عبر العديد من الفلاسفة الأوائل في العصر الحديث عن موقف توفيقي قوي تجاه أرسطو؛ فهو، مثلهم، يؤمن بالخروج إلى الطبيعة وتسجيل الملاحظات بنفسه. كانت شكواهم بالأحرى مناهضة لمذهب أرسطو، ولا سيما فلاسفة المذهب السكولاستيّ الذين تعرضوا لانتقادات كثيرة، والذين يُعتقد بأنهم آثروا آراء أرسطو حتى عندما تتناقض مع الملاحظة الحسية المباشرة. بالنسبة للعديد من الفلاسفة الأوائل في العصر الحديث، لم تُرفض سلطة القدماء كاملةً، بل أعيد تصنيفها أو اختزالها إلى شيء أقرب إلى مرتبة الشهادة المرجعية. في القرن السابع عشر، لا سيما في إطار برنامج البحث الجماعي للجمعية الملكية في لندن، أجريت دراسات متطورة حول الدرجات المتفاوتة من المصداقية التي ينبغي للمرء أن ينسبها إلى أنواع مختلفة من الشهادات، وذلك اعتمادًا على خصائص معينة، مثل الشخصية والبعد الزمني أو الجغرافي للشخص الذي يقدم التقرير. وعادةً، كان يُفترض أن الأفراد ذوي المكانة الاجتماعية المتدنية والذين يفتقرون إلى التعليم، ناهيك عن النساء، لم يكونوا قادرين على تقديم تقارير موثوقة على قدر تقارير الأفراد ذوي المكانة الاجتماعية المرموقة التي تُعرف بمكانة «النبلاء».

في هذا السياق، كان يُفهم مصطلح «الاحتمالية» في القرن السابع عشر على أنه يتداخل دلاليًا بقدرٍ كبيرٍ مع مفهوم السلطة. ولم تكن الادعاءات نفسها هي التي المحتملة أو غير المحتملة، بل بالأحرى الأشخاص الذين قدموها. فأن تكون «محتملًا» يعني أن تكون جديرًا بالموافقة، وهي حالة شبه أخلاقية يكتسبها المرء من خلال الدور المؤسسي والاجتماعي المحدد الذي يضطلع به.

إن كيفية تحوّل مفهوم الاحتمالية في العصر الحديث من وصف شخصيات الناس إلى وصف احتمالية حالات الأشياء، خارج نطاق اهتمامنا الحالي. ولكن من المهم ملاحظة أنه حتى في المعنى السابق للاحتمالية على أنه موافقة، هناك اهتمام بقياس درجات الصدق، مهما كانت غير دقيقة، في حين أنه من حيث المبدأ عند الاستعانة بالسلطة، مثل سلطة أرسطو، يعتبر ادعاء السلف صحيحًا لمجرد أنه صادر

عن مصدر يتمتع بسلطة عليا. ومع ظهور المنهج التجريبي في مطلع العصر الحديث في أوروبا، والتحدي الجديد الذي تفرضه سلطة الحواس على السلطة القديمة، فإن السلطة القديمة تصبح فعليًا مجرد مصدر آخر للشهادة المرجعية، وغالبًا ما تكون جيدة وموثوقة إلى حد ما، ولكنها لا تزال لا تختلف في نوعها عن الشهادة التي يمكن للمرء الحصول عليها في رسالة من طبيب ريفي، على سبيل المثال، تُرسل إلى الجمعية الملكية من جزيرة مان، تتعلق بولادة عجلٍ ذي رأسين.

ثمة تقسيم بين مناهج التعاطي مع الفلسفة، يحتمل أن يكون أعمق من التقسيم القائم على السلطة مقابل الثورة، والعقلاني مقابل الخيالي، والعلمي مقابل الشعري. يتمثل هذا التقسيم في تصور الفلسفة كنشاط للعقل وحده، أو بالأحرى كنشاط ينطوي على الجسد بالضرورة. ويوجد أيضًا تمييز مألوف جدًا في التقاليد الأوروبية، والتي لا نشير إليها على نحوٍ أساسي هنا، وهو التمييز القائم بين الفلسفة النظرية والعملية. وغالبًا ما ينطوي هذا التقسيم الأساسي على تقسيمات فرعية أخرى، حيث تقع الميتافيزيقا ونظرية المعرفة ضمن الجانب النظري، بينما تعدُّ الأخلاق والفلسفة الاجتماعية والسياسية ضمن المجالات العملية. وفي إطار القسم العملي، بدوره، توجد احتمالات أخرى للعودة إلى نهج نظري بحت إلى حدٍّ ما؛ فعلى سبيل المثال، تعدُّ الأخلاق المعيارية نهجًا نظريًا لقسم فرعي من الفلسفة العملية. وينطبق الشيء نفسه على استخدامات النظرية المثالية في الفلسفة السياسية، مثل كتاب جون رولز «نظرية العدالة»، الذي يتناول مسائل حول كيفية بناء المجتمع الأكثر عدالة، على سبيل المثال، بمعزلٍ عن الوجود الواقعي لأي مجتمعٍ بعينه. في أغلب الأحيان، وعلى مدار التاريخ الفلسفي الأوروبي، كان هناك اهتمام واضح لتوحيد هذين الفرعين، على سبيل المثال في شعار جوتفريد فيلهلم لايبنتس المفضل، Theoria cum praxi - النظرية مع التطبيق.

سعت بعض الاتجاهات في الفلسفة الأوروبية، ولا سيما الماركسية، إلى إثبات أنه لا يمكن الفصل بين النظرية والممارسة، أو أن إحداهما تعتمد على الأخرى. في حالة الماركسية، يقال إنه لا يوجد أحد في وضع يسمح له باقتراح أو الدفاع عن نظريات غير متجذرة في شكلٍ معين من أشكال الحياة التي تميز طبقة اجتماعية معينة في

مرحلة معينة من التاريخ. على سبيل المثال، لا يمكن توقع أن يكون أفلاطون ماديا جدليًا، لأن فكرة المادية الجدلية نفسها لا يمكن أن تظهر إلا في عصر الاستغلال الرأسمالي للعمل. كما سعت الأعمال الحديثة في الفلسفة التحليلية للغة ونظرية المعرفة إلى توحيد النظرية والممارسة من خلال القول بأنه في النهاية لا يمكن أن يكون هناك تمييز ذو معنى بين معرفة الكيفية ومعرفة الحقيقة: لأن معرفة أن شيئًا ما هو واقع الحال يعني أن تكون مستعدًا للتصرف بطريقة معينة في ظلّ ظروف معينة.

تُظهر هذه الأمثلة أن فكرة توحيد النظرية والممارسة عميقة الجذور، ولكن ليس هذا الإحساس «العملي» و«النظري» هو بالضبط ما يهمنا هنا. في التقاليد الأوروبية، قد يكون هناك العديد من الفلاسفة الذين سعوا إلى توحيد النظرية والممارسة، لكنهم افترضوا في الغالب أن الطريقة المناسبة لتوحيدهما هي الجلوس على كرسي والتفكير، وفي النهاية الكتابة عن أهمية هذا التوحيد. لا توجد تقريبا أي تمارين ملموسة منصوصة عليها في التقاليد الأوروبية كمقابلات مادية للتمارين العقلية التي نعدّها فلسفةً. هناك ممارسات بمعنى «العادات»: على سبيل المثال، يتجول الفلاسفة ويشرحون مواضيع تهمهم بينما يتبعهم تلاميذهم؛ أو يقف الفلاسفة على منصة ويشيرون إلى شاشة بجهاز تحكم عن بعد. ومع ذلك، فإن الإجماع العام هو أنه لا توجد حركات معينة يجب أن يمر بها الجسم حتى يقال إن شخصًا مجسدًا معينًا يمارس الفلسفة.

هناك بعض الأمثلة على الحركات الصارمة والمُرتبة التي دمجت مع الفلسفة في التقليد الغربي، ولكن هذا النوع من الفلسفة ليس تأمليًا أو نظريًا فحسب؛ بل هو بالأحرى فلسفة لاهوتية، وبالتالي يتداخل مع السحر الشعائري أو الدين. في المدرسة الأفلاطونية المحدثة، على سبيل المثال، نجد أفلوطين يحثُّ على شكل من أشكال التأمل كوسيلة لتحقيق الاتحاد مع الإلهية، في حين أن هذا الإرشاد غير الدقيق إلى حد ما للتأمل يتحول إلى طقوس دينية متقنة إلى حد ما من قبل تلميذه فورفوريوس. يوجد أيضًا التمارين الروحية للقديس إغناطيوس لويولا، والتي يمكن للمرء أن يرى أنها توجد على تواصل واسع مع الممارسات الروحية التي، إذا اتفقنا مع

هادو، تميزت بالكثير من الفلسفة القديمة المتأخرة وفي الحقيقة لم تختفِ كليًا عن الساحة.

كان على كانط المشي في الوقت نفسه كلَّ يوم، وتجنُّب التعرق تمامًا، من أجل الاستمرار في التفكير في الأسئلة الفلسفية بطريقة مجدية. أما جي. إي. إم أنسكوم، فقد فضَّلت تناول علبة من الفاصوليا المخبوزة أثناء إلقاء المحاضرات(155).

Telegram:@mbooks90

يصعب تحديد الخط الفاصل بين الحركات الملموسة التي يمكن اعتبارها الاقتران الجسدي للنشاط العقلي للفلسفة من ناحية، والعادات الفردية أو الروتين من ناحية أخرى. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن العديد من الأشخاص الذين يمارسون اليوغا في الغرب يزعمون أن جوانب أخرى من حياتهم تصبح «يوغا» بالنتيجة. وهكذا قد تسمع شخصًا يقول إنه يأخذ إجازة قصيرة للدخول في «يوغا الأبوة»، ولكن إذا كنت أنت، الذي لا تمارس اليوغا بالمعنى الضيق، ترد بأنك تقوم بـ «يوغا التراخي على مكتبك وكتابة كتاب آخر على جهاز الكمبيوتر المحمول»، سيقال إن هذا لا يُحتسب. يُفترض أن الفرق يكمن في فردانية نشاطك، على عكس ارتباط النشاط الآخر بالتقليد، مهما كان فضفاضًا.

من الواضح أنه في أماكن وأزمنة معينة، تخضع العادات الفردية لقواعد جماعية تفرض نظامًا على أجساد جميع الذين يسعون إلى إحراز تقدم في إطار تقليد فلسفي معين. لعلَّ لمثال الأكثر وضوحًا على ذلك هو اليوغا بالتأكيد. وأقصد بمصطلح اليوغا Yoga هنا فرعًا من إحدى المدارس الستّ للفلسفة الهندية التقليدية (آستيكا)، والذي نشأ إلى حدٍّ كبير من تقليد سامخيا Sāṃkhya ومواجهته للبوذية والجاينية Jainism، الذي انبثقت عن يوغا سوترا Yoga Sutras التي ألَّفها باتانجالي حوالي العام ٤٠٠ بعد الميلاد. هناك بالطبع أيضًا «اليوغا»، وهي صناعة مهمة في جميع أنحاء العالم، تعتمد إلى حدٍّ كبير على بيع السلع والخدمات التي تعزز صحة الفرد ورفاهه، وتحمل أيضًا علاقة قديمة تربطها بالتقاليد الهندية القديمة. في الواقع، حتى لا يبدو هذا الوصف لليوغا هزيلًا للغاية، فإنه من الجدير أيضًا التفكير في غموض الحدود بين «الفلسفة كأسلوب حياة»، والتي تشمل التمارين الروحية المختلفة التي ناقشناها، وربما المثال الأبرز اليوغا، من ناحية، ومن ناحية أخرى فكرة «نمط الحياة

lifestyle»، مثل تلك التي تسوقها وكالات الإعلان، والتي تبدو جليًا غير فلسفية، أو حتى دون المستوى الفلسفي.

لكننا سنترك هذا التفكير جانبًا لنركز بإيجاز على اليوغا بالمعنى الصحيح. سوترا باتانجالي مجموعةٌ من ١٩٦ قولًا مأثورًا غامضًا إلى حدٍّ ما، والتي لا تقدم تعليمات واضحة حول إجراء أي تمارين بدنية معينة يحتوي الفصل الأول من الفصول الأربعة للنص على أقرب ما يمكن أن نجده لتعريف «اليوغا». نتعلم أن اليوغا هي «كبح التكيفات العقلية»(156). لكن كيف نكبح التكيفات العقلية؟ لن يظهر الجواب في الفصول المتبقية ضمن مجموعة تعليمات محددة. يرجع تاريخ التمارين البدنية نفسها إلى ما قبل عمل باتانجالي، وربما حتى إلى ما قبل الفيدية pre-Vedic. وهي موثقة جيدًا في التقاليد الأوبنشادية في نصوص يعود تاريخها إلى ما بين القرنين الخامس والقرن الأول قبل الميلاد. ولكنها تتحد مع دارشانة darśana محددة، وبالتالي «ترتبط»، كما يوحي الاسم نفسه، بمذهب فلسفي، نتيجة ارتباط باتانجالي بما وراء الطبيعة للمدرسة التقليدية سامخيا Sāṃkhya.

غالبًا ما يُقال إن اليوغا يمكن عدّها الفرع العملي للمشروع النظري لسامخيا. هذا الأخير هو دارشانا ثنائية صارمة، والتي تميز الواقع إلى مبدأين أساسيين، بوروشا puruṣa وبراكرتي prakṛti، أي تقريبا، «الذات» و«الطبيعة». والهدف النهائي للفلسفة هو كسر الرابطة بين هذين المبدأين، وبالتالي التحرر من عالم المادة عن طريق موكشا mokṣa، أو التحرّر. اليوغا، إذن، هي الممارسة التي ستجعل هذا التحرُّر ممكنًا، الآن بعد أن حددته السامخيا على أنه الهدف الحقيقي للتفكير.

ربما يخبرنا تحديد اليوغا على أنها الفرع العملي لسامخيا بالحقيقة، ولكن ليس الحقيقة كاملةً، لأنه من وجهة نظر اليوغي الممارس، هذا ليس توحيدًا اختياريًا أو عشوائيًا لنوعين مختلفين من النشاط؛ إذ ما من فائدةٍ من التفلسف حول موكشا mokṣa دون اتخاذ خطوات لتحقيقه أيضًا. لعلَّ هذا يشبه الارتباط «الضَّروري» بين النظرية والممارسة في الماركسية، على سبيل المثال، إلا أن العلاقة هنا أكثر إحكامًا. لا يزال بإمكان الفيلسوف الماركسي أن يجلس على مكتبه طوال اليوم، حتى لو

كان ما يفعله هناك هو الكتابة حول كيفية اعتماد أفكاره على وصولنا إلى المرحلة الحالية من التاريخ. وعلى النقيض من ذلك، لا يستطيع اليوغي الجلوس على مكتب والتفكير في كيفية تحرير نفسه من براكريتي prakṛti، بل يجب عليه فعليًا أن ينزل إلى الميدان ويبدأ في الحركة. لا حركة، لا فلسفة. والحركات ليست أداة مساعدة ولا أداة تمهيدية، بل هي الشيء بحدّ ذاته.

بناءً على وجود بعض التوقعات حول ما يجب أن يفعله الجسد في أي تقليد فلسفي معين، يمكننا القول إن اليوغا ليست سوى التطور الأكمل لتوقع موجود دائمًا بدرجة ما في أي تقليد فلسفي. ومع ذلك، في الوقت الحالي، فإن هذا التوقع ضئيل في الفلسفة الأكاديمية. ومن المفارقات أن العديد من الفلاسفة الأكاديميين سيذهبون اليوم، مع نهاية يوم العمل، إلى جلسة يوغا من أجل عدم ممارسة الفلسفة. إنهم يقارنون التمرين البدني للفلسفة بالعمل العقلي الذي هو، بحكم التعريف، مهنتهم. يا له من إفقار لكلا الجانبين! لقد أصبح العمل في الفلسفة الآن متوازنًا مع اليوغا كنمط حياة lifestyle، وتاريخه الذي يمتد لآلاف السنين والذي وحد التأمل مع الانضباط الصارم للجسد لا يُستذكر تقريبًا في أي جزء من اليوم.

لا يوجد اسم لممارستي، ولا حاجة إلى تسميتها أصلًا. أطلق علي مسافر أيوني لقب جِمنوسوفِيسطِي (Gymnosophist)، قاصدًا بذلك أنني فيلسوف عارٍ. لكن لو أنه تأمل عن كثب لرأى ما أرتديه أسفل الخصر، وعلى أية حال فمعظم جسدي الأعلى مخفي بضفائر شعري الكثيفة ولحيتي. أما فريجي [نسبةً إلى مدينة فرينيا] أشعث كان يمر بالجهة المقابلة، فقد توقف ليسخر مني، واصفًا إياي بالمتسول والكلب. يا له من جاهل!

بدا أنه يعتقد أنني انتهيت إلى ما أنا عليه بسبب سوء طالعي، وليس باختياري الحر. من المؤكد أنه لم يعرف أنني من سانغالا، وأن والدي له حظوة عند الملك ميناندر نفسه. بعد تعيين أخي التوأم لقيادة حملة الملك إلى باليبوترا على نهر الغانج، أعلن والدي عن وليمة وسأله عما يتمناه. لا يزال بإمكاني سماع صوته: قال، طيور الحجل منقوعة بالعسل. لقد أكل أربعة عشر منها في جلسة واحدة، مع الريش

وكل شيء، وفقد الوعي بسبب كمية النبيذ الوفيرة التي شربها ليهضمها. أتذكر أنني تمنيت بجدية لو أن والدي سألني أنا عما أتمناه بدلًا منه. لا أتمنى شيئًا، كنت سأقول. لا يوجد شيء على الإطلاق أتمنى أن أحصل عليه في هذا العالم.

الملك في الحقيقة إمبراطور، وقد غزا العديد من الأراضي والعديد من الشعوب التي لم يستطع التحدث مع أهلها بلغةٍ يعرفونها. لكنه ظلّ قادرًا على إلقاء العملات المعدنية عليهم، تحمل صور وجهه الوسيم، ثم يطالبهم بإعادتها إليه كإتاوة. ما الغاية من الحكم إن لم تكن هذه؟ والآن يرغب ميناندر في أن يُدعى ميليندا، وقد اعتنق ديانة الساكياموني **Sakyamuni**. إنه يتحدث مع الحكماء عن الفيدا، وفي السامخيا، والنيايا **Nyāya**، واليوغا، وفايسيشيكا، وعن الفلسفة، والحساب، والموسيقى، وعلم الفلك، والسحر، وما إلى ذلك. والأهم من ذلك كله عن فن الحرب.

كل هذا جيد على ما أظن، لكن فهمي للإيمان لا يرتبط بالخطاب والغزو، بل بالزهد الذي يُعلّم لأتباع مذهب مادهياميكاس **Mādhy-amikas**. هذا أقرب إلى طبيعة كلبي. الإمبراطوريات زائفة وعابرة، كضبابٍ يتشكل عند الفجر ويزول قبل الظهيرة. أرسل أخي إلى السفارة في أنورادابورا، في الجزيرة الجنوبية البعيدة التي يقال إن اللورد راما قد بنى لها جسرًا من الحجر الجيري منذ زمن بعيد.

ولكن إلى متى يظل هذا الجسر قائمًا؟ إلى متى ستبقى قطعة نقدية واحدة متداولة، قبل استبدالها بأخرى؟

في هذه الأثناء، شققت طريقي إلى أراخوسيا، إلى مدينة أخرى من مدن عديدة تحمل اسم الإسكندر. هناك حركة مرور دائمة للشعوب عبر قلعة الإسكندرية القديمة هذه: البارثيين والفرس والسوقديانيين. في كلّ يوم يظهر معلم روحاني آخر، يعلن عن هذا الوحي أو ذاك، أو الرؤية التي رآها، أو آخر أشكال التنوير وكيفية الاستعداد لأي كارثة عظيمة تلوح في الأفق. وثمة نوع آخر من المعلمين يزعمون تعليمك كيفية تحريك جسدك وفق أوضاع مستحيلة، أو تشويه عقلك لحفظ كميات هائلة من المعرفة. السوق مكان مناسب لهم، لأن لديهم جميعًا بضاعة يريدون عرضها.

يعتقد زبائن هؤلاء الحكماء أنهم يشترون السعادة، لكنهم في الحقيقة إنما يقتنون

فقاعات صابون. ستنفجر هذه الفقاعات، أما السعادة الدائمة فهي التي لا تعتمد على عوامل خارجية، بل تنبع من الفضيلة. إن الدارشانات أيضًا عوامل خارجية، كما هي المعرفة. التنوير الوحيد، والحرية الوحيدة، يكمنان في النفي. كان هناك رجل إيوني من أثينا أدرك هذا، ولم يعلّم شيئًا، بل عاش حياته فقط مجسّدًا الفضيلة. لم يقبل المال مقابل المحادثة، وعندما اتُهم زورًا بارتكاب جرائم جسيمة لم يجد الدفاع عن نفسه جديرًا بالعناء. هذه الحكمة الحقيقية، والقوة الحقيقية. لا أتذكر آخر مرة أكلت فيها. لا يوجد سبب لعدم تناول الطعام، إذا كان ملء المعدة سيجلب أكبر قدر من الاتزان. كلما طال أمدي دون طعام، تحسنت قدرتي على تدريب عقلي على النفي وعلى إدراك عدم صحة تلك الحدود الفاصلة، التي يخشاها معظم الرجال، بين الحياة والموت. مرّ راهب من فوسانغ منذ فترة، مدعيًا بأنه لم يتناول سوى الهواء منذ الصغر، وبأنه قادر على الاستغناء عنه حتى لعدة أيام متواصلة. قال إنه يحضر نفسه لحالة ليست حياة ولا موتًا، حيث يتوقف جسده الغارق في التأمل عن النبض وإصدار الحرارة، ومع ذلك لن يتحلل أيضًا. كاد الحالمون الضعفاء في السوق أن يعرضوا عليه الاستحمام بعملاتهم. نظرت إلى أسفل من مكاني المرتفع -عشّ لقلقٍ تخلّى عنه هذا الطائر الشجاع لهذا الموسم- وضحكت بصوت عالٍ من منظره. قلت لنفسي إنّ هذا الراهب لا يبيع شيئًا، حرفيًا لا شيء!

لا أملك عملات معدنية، وعندما تقع أي منها بين يدي، أرميها على الفور، أو أشوهها بضربها على حجر صلب. أرميها مرة أخرى، أو أشوهها بأن أضربها بحجر صلب. لدي أصدقاء بالفعل، ولكن لا أشعر بالحزن إن رحلوا. إنهم تمامًا مثلي، ومعرفة هذا تعني أن لدي في داخلي كلّ ما يلزم لأكون رفيقًا جيّدًا. وماذا عن الرغبة؟ عندما كنت أصغر سنًا، كنت ألبي الرغبات الجسدية بأبسط علاج متاح، باستخدام اليدين نفسهما اللّتين جعلتهما الطبيعة بحكمتها طويلتين بما يكفي للتعامل بسرعة وكفاءة مع هذا الإلهاء المزعج. ولكن في السنوات الأخيرة، وجدت أنه كما هو الحال مع الامتناع عن الطعام، فإن الصمود أمام هذه الرغبة أيضًا أكثر ملاءمة لأهدافي التأملية.

تتراكم قوة بداخلي من خلال حبس المني، والتي يبدو أنها أيضًا، مثل حالة الجوع، تشارك في كلٍّ من الحياة والموت في آنٍ معًا. لا أنتمي إلى أي مدرسة، وأفعل

ما أشاء. لكنني أعلم أن هناك طريقًا صحيحًا، وهناك طريق الجهل. معظم المثقفين ليسوا سوى فقاعات من الكلمات، وستنفجر أيضًا، وسيظهر أنهم فارغون من كلّ شيء. اعتناق اللّاشيء بالفعل في الحياة، وبالتالي عيش المرء حياته استعدادًا للموت: تلك هي الحكمة الحقيقية. هناك ألم لطيف في الجسد الذي يتضور جوعًا وهو جاف لأنه يتعرض للشمس في عش اللقلق المرتفع. ولكن ليس من أجل هذه المتعة ينطلق المرء في طريق الزهد. هذه المتع عرضية، في حين إن ما يسعى إليه المرء حقًا هو سعادة الفضيلة، وهي سعادة تنبع كليًا من الداخل.

لا شيء نفعله، ولا شيء نتعلمه. هل هذا، إذن، دارشانا؟ هل هذه الفلسفة؟ سأترك الباعة المتجولين في السوق يجيبون على هذا السؤال. ها هو ذا الآن: السكيثي الضخم مفتول العضلات، يهتف بشأن خطواته الخمس البسيطة للوصول إلى البوذا ساتفا bodhisattva. لا. شكرا يا رجل. لقد وصلت إليها مجانًا.

لقد ناقشنا حتى الآن السلطة، وناقشنا الممارسة. فما علاقة هذين الأمرين ببعضهما؟ جزء من إجابة هذا السؤال هو أن إتقان تعاليم السُلطات العظيمة داخل تقليد معين نوعٌ من الممارسة. في الصين والهند، اعتمد جزءٌ رئيس من التعليم الفلسفي على الحفظ البسيط لقدرٍ كبيرٍ من النصوص. ومما لا شك فيه أن هذا الحفظ تطور إلى ممارسات راقية للغاية تنطوي على الجسد بطرائق مباشرة، فنرى، على سبيل المثال، الممارسة الصينية المتمثلة في «الاستدلال»، أو تلاوة الشخص للنص وهو يديره ظهره إليه(157). يبدو أن ثمة ارتباط وثيق بين مركزية الممارسات الجسدية من ناحية، واحترام السلطة داخل تقليد فلسفي معين من ناحية أخرى. ففي حالة تعظيم سلطة الماضي، تُفرض ممارسات صارمة؛ أما حين يُنظر إلى الفلسفة على أنها ممارسة مساءلة كلّ شيء والتفكير على نحوٍ مستقل، وفعل أي شيء يرغب المرء في فعله بجسده، وعدم احترام جداول أو إيقاعات أي شخص سوى إيقاعاته هو وجدولاته الخاصة، فيبدو هذا الأسلوب أكثر ملاءمة للعمل. إذ لا يمكن للمرء أن يشكك في كلّ شيء وهو في موقفٍ من التبجيل والتعظيم. غالبًا ما يُنظر إلى الفلسفة على أنها مرتبطة جوهريًا بهذا النوع من التشكيك: باعتبارها المجال الذي «يشكّك في كلّ شيء». وهكذا يكتب غراهام بريست: «أقترح... أن

الفلسفة هي بالضبط ذلك الاستقصاء الفكري الذي يكون فيه كلُّ شيءٍ عرضة للتحدي والتمحيص النقدي. وهذا على الأقل يوضح العديد من ملامحها البارزة». يتابع بريست قائلًا: «أولًا، الفلسفة هدامة. لقد هاجم الفلاسفة مرارًا الأديان والأنظمة السياسية والأعراف العامة. يفعلون ذلك لأنهم مستعدون لتحدي الأمور التي يعتبرها الجميع مسلمات، أو التي لا يقبل معظم الناس دحضها». ثانيًا، «يجد العديد من الطلاب أن تعلم الفلسفة أمر يثير القلق»(158). يبدو أن بريست يدرك بشكل أساسي الطريقة التي تقوض بها الفلسفة النظام الحالي للأشياء، كما يمليه الدين والسياسة والقيم الاجتماعية. ولكن بطبيعة الحال هي قادرة أيضًا على تقويض نفسها، كتقاليد تتكون من توجهات معينة في الحاضر تجاه سلطات الماضي.

يشتبه المرء أحيانًا في أن فترات الفلسفة التي ترفض سلطة الماضي، على وجه الخصوص، لا تركز كثيرًا على التشكيك بالسلطة بقدر ما تركز على رفضها ببساطة. وفي بعض الأحيان، يعبّر عن هذا الرفض في صورة ادعاء مبالغ فيه باستقلالية المرء عن الماضي. ثمة قطاعات انفصال حقيقية في تاريخ الفلسفة، والكثير مما يمكن تعلمه من تتبعها. وعلى الرغم من اصطناعية مفهوم «العصور الوسطى»، يجوز لنا مع ذلك أن نقول بيقين إن هذا المفهوم يُطبق على نحوٍ أكثر فائدة على أوروبا منه على أمريكا الجنوبية، على سبيل المثال؛ إذ لا شيء له صلة «بالقرون الوسطى» في القرن العاشر في بيرو (ولا يوجد أيضًا، بالمعنى الدقيق للكلمة، أي معنى مجدٍ يمكن القول معه إن البيروفيين قد مروا بالقرن العاشر). ولا يوجد أيضًا شيء من العصور الوسطى ممّا نسميه غالبًا «الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى». سواء نظرنا إلى الفترة بين القرنين الثامن والثاني عشر على أنها «عصر ذهبي»، وهو مصطلح ينطوي على انحدار لاحق، فمن الخطأ على أي حال أن نرى فترة ازدهار ابن رشد في الأندلس (شبه الجزيرة الإيبيرية)، أو ابن سينا في آسيا الوسطى، على أنها فراغ نسبي بين العصور القديمة والحديثة. وبالتأكيد لم يعرفها الأشخاص الذين عاشوها على أنها «بين عصرين»، وفي سياق التاريخ الإسلامي، لا يوجد معنى مهم يجعل هذه الفترة انتقالية.

يجب التمييز بين أشكال الانفصال الدوري غير الضارة، من ناحية، والأشكال

المشوهة، من ناحية أخرى. لا يوجد أي تشويه في وصف لايبنتس، على سبيل المثال، بأنه فيلسوف «حديث مبكر». لم يكن ليستخدم هذا المصطلح بنفسه - ولكان من الغريب بالنسبة له على وجه الخصوص، أو لأي شخص يعيش في أي حقبة، أن يصف نفسه بأنه ممثل «مبكر» لأي شيء، لأن هذا من شأنه أن يلمح إلى نوع من الإلمام بالأشياء التي لم تأت بعد. لكن لايبنتس استخدم مرادفات «حديثة» تقريبًا لوصف الحقبة التي عاش فيها وأسلوب التفكير المميز لها، واتضح أن هناك المزيد منها في المستقبل. وعلى النقيض من ذلك، يبدو أن حالات الانفصال الدورية المشوهة تنشأ على وجه الخصوص عندما تنطوي على امتداد تقسيمات دورية غير مؤذية لمنطقة ما إلى منطقة أخرى لم تطوّر من أجلها في البداية. ومع ذلك، يجب ألا نكون حذرين للغاية لتجنب مثل هذه الامتدادات التي تجعلنا نغمض أعيننا عن الأنماط الأوسع العابرة للمناطق في مسار التاريخ الفكري.

ومن الأمثلة الجيدة على هذا النمط حالة الهند الحديثة المبكرة. ففي الآونة الأخيرة، جادل جوناردون غانيري بقوة بأنه، كما هو الحال في أوروبا، يمكننا تحديد مجموعة من التطورات في جنوب آسيا يمكن وضفها بحقٍّ على أنها بروزٌ لنمط تفكير حديث مميز. ما من قطيعةٍ جذرية مع الماضي، ولكن جزء من حجة غانيري أن الدراسات البحثية التنقيحية الحديثة حول الحقبة الحديثة المبكرة في أوروبا قد تساعدنا على اكتساب فهم أكثر دقة للمزيج المعقد بين الاستمرارية والابتكار في الهند خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر(159). خلال هذه الحقبة، يظل المفكرون السنسكريتيون مخلصين للسلطات المرجعية السابقة في التقاليد التي يكتبون فيها من نواح كثيرة، ولهذا السبب، كان من الصعب على المدى الطويل اكتشاف أي انقطاعات من النوع الذي نربطه بالحداثة ظاهريًا. على النقيض من ذلك، نجد في أوروبا العديد من المفكرين في العصر الحديث المبكر يعلنون بجرأة، وحتى بغطرسة، عن استقلالهم عن كلّ سلطات الماضي، معلنين عن مكانتهم كمفكرين حديثين ومستقلين.

لكن الدراسات الحديثة تُظهر أن الكثير من هذا كان ضجيجًا فارغًا؛ ففي نواح كثيرة، يمكن فهم الفلسفة الحديثة المبكرة على نحو أفضل على أنها نصٌ

معقَّدٌ يمتاز بإرثٍ معين من التقاليد القديمة، وليس على أنها قطيعة جذرية مع هذا التقليد(160). قلة من فلاسفة أوروبا الحديثة المبكرة اعتقدوا حقًا أنهم يستطيعون المضي قدمًا بمفردهم، وحتى الذين أعلنوا أن هذا ما كانوا يفعلونه، استمروا في إظهار الامتنان المستمر للمفكرين القدماء في أعمالهم.

وعليه، على سبيل المثال، يمكن إظهار أن الفيلسوف الحديث المبكر الذي أعلن ربما بأعلى صوت استقلاله عن الماضي، ديكارت، كان مدينًا بدين كبير لأوغسطين، حتى في كتابه «*التأملات*» الذي يعلن فيه أنه ينوي المضي قدمًا في نسيان كلِّ ما تعلمه حتى ذلك الوقت.

في الهند، لا يوجد هذا التعبير المماثل عن الفردية الراديكالية. لكن غانيري أظهر على نحوٍ مقنع أنه مع ذلك، ثمة تفاعل معقد بين الابتكار والسلطة يعكس التوليفات التصالحية التي تجري في وقت واحد في أوروبا، حتى لو كان خطاب الابتكار أكثر اعتدالًا. يشدد جانيري على أنه في التعبير الهندي عن هذا التفاعل، لا يوجد «خلاف بين القدماء والحداثيين»، أي أنه لا يوجد رفض جذري لسلطة التقليد، ولا أي ادعاء جريء بتفوق العصر الحاضر. ومع ذلك، هناك تراجع ملحوظ في تقديس القدماء وصعود موازٍ في الدعوات للقراء للتفكير في المشاكل الفلسفية بأنفسهم. وهكذا يستشهد غانيري بفيلسوف مذهب النيايا Nyāya من القرن السادس عشر راغوناتا شيروماني، الذي يصر على أنه «لا ينبغي إبعاد هذه المسائل التي جرى الحديث عنها دون تفكير لمجرد أنها تخالف الرأي المقبول»(161).

هناك سبب واحد لعدم اكتراث العلماء عمومًا بالدعوة إلى التفكير المستقل التي يشير إليها راغوناثا هنا، أو لعدم حصول الفلسفة الهندية في هذه الحقبة على صفة «حديثة»، وهو أن معظم الفلاسفة الهنود استمروا في كتابة الشروحات على أعمالِ السابقين. نحن نميل إلى ربط هذا النوع من الكتابة بالفلسفة المدرسية السكولاستية، مع أسماء شخصيات مثل توما الأكويني أو فرانسيسكو سواريز اللذين يمثلان فئة متناقضة مع المفكرين المعاصرين: يُعتقد أن كتب الشروحات في التراث الأوروبي تعبر، بحكم التعريف تقريبًا، عن قبول سلبي للسلطة العامة للنص السابق الذي شُرِح.

ولكن هذا افتراض سهل، وفي كلٍّ من أوروبا والهند، فإنّ الشروحات تقبل درجات واسعة من التباين فيما يتعلق بالمسافة النقدية أو حتى المعارضة التي تعبر عنها تجاه النص الأصلي الذي يجري شرحه. ويوضح غانيري، نه في حين لا يزال فلاسفة الهند في العصر الحديث المبكر «يؤلفون كتب الشروحات... ولا يزالون يستخدمون المفاهيم والفئات التي ربما تبدو قديمة إذا ما نظر إليها عن بعد»، فإن «مجرد نشاط كتابة الشروحات... لا يخبرنا شيئًا يذكر عن موقف المؤلف من النص الذي يقوم بشرحه». ويؤكد بشكل أساسي أن دور الشروحات «كان التوسط في محادثة بين الماضي والحاضر»(162). لا يوجد «خلاف» بين القدماء والمعاصرين، ولكن لا يوجد أيضًا خضوع من قبل المعاصرين للقدماء. بل هناك حوار. علاوة على ذلك، هناك إحساس مميز لدى فلاسفة الهند مثل الأوروبيين، من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر، بأن التقليد قد دخل مرحلة جديدة، بمعايير جديدة وأسلوب جديد. والدرس المستفاد هنا هو أن العلاقة بالتقاليد دائمًا معقدة؛ إن مفكرًا راديكاليًا يمضي مستقلًا مثل ديكارت يبالغ عندما يزعم أنه نسي كلّ ما تعلمه. في المقابل، فإنّ معلّقًا هنديًا مثل راجوناثا، وفي حين نجده في علاقة خضوع لأسلافه، فإنه ليس بالضرورة لهذا السبب يخضع لأسلافه.

ثمة فرق كبير جدًا بين الفلسفة الحديثة الأوروبية والهندية يتمثل في حقيقة أنه في الحالة الأولى، فإن الشكل الذي اتخذته الفلسفة، بل ووعي الفلسفة بأنها حديثة، كان إلى حد كبير، أو كليًا تقريبًا، نتيجة لظهور العلوم الحديثة. لا يوجد ببساطة أي معنى للتفكير في الفلسفة الأوروبية الحديثة عمومًا دون التفكير في الطريقة التي تشكلها بها تطورات مثل تراجع مركزية الأرض، واختراع المجهر، وتطوير عناصر رئيسة لما سيُسمى لاحقًا «المنهج العلمي»، وما إلى ذلك. على النقيض من ذلك، استمرت الفلسفة الحديثة المبكرة في الهند في الانخراط بشكل رئيس في مسائل ما نسميها «نظرية المعرفة» و«فلسفة اللغة». وبهذا المعنى، يذهب غانيري إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن صعود الفلسفة الهندية الحديثة المبكرة ربما يكون في نواحي معينة أكثر ملاءمة للمقارنة مع صعود الفلسفة التحليلية في الغرب بعد عدة قرون.

تلجأ الفلسفة التحليلية الغربية إلى تحليل اللغة ومنهجية العلم على وجه

الخصوص (على النقيض من محتوى العلم) كاستجابة للنجاح الهائل لاستقصاء العالم الطبيعي على مدى القرون السابقة، في حين أنه على النقيض من ذلك، يبدو أن انشغال الفلسفة الهندية في القرنين السادس عشر والسابع عشر باللغة والمعنى والمعرفة هو انعكاس للاستمرارية الهائلة. لعلَّ أقدم فلسفة هندية هي فلسفة اللغة، أو ما يُسمى غالبًا «الفلسفة النحوية»، والتي لها تعبيرها الناضج، وإن كان غامضًا، في كتاب *Aṣṭādhyāyī* لبانيني في القرن الرابع قبل الميلاد. تظهر هذه الاستمرارية بدورها الدرجة الرائعة التي ظلت فيها الفلسفة في الهند الحديثة المبكرة منيعةً أمام العلوم الطبيعية. وكما يوضح غانيري، تأثر التعلم الهندي في الحقبة نفسها بشدة بالتقاليد الفارسية والعربية في مجالات علم الفلك والرياضيات وغيرها من المجالات. لكن دراسة «الأسئلة الجوهرية» للفلسفة (وهنا يتفق الفلاسفة السنسكريتيون والفلاسفة التحليليون الغربيون على نحوٍ وثيق على ما يشكل الجوهر) ظلت محددة على نحو قاطعٍ بعيدًا عن التأثير الإسلامي، ومغلقة داخل ما يشبه الفقاعة السنسكريتية، حيث كان هناك ابتكار بالتأكيد، ولكن ليس نتيجة لضغوطٍ من التقاليد الأجنبية.

وفي هذا الصدد، من المثير للاهتمام النظر في إمكانية وجود علاقة بنيوية، عبر تقاليد فلسفية مختلفة، بين الإدراك الحاد للفلسفة على أنها تمتلك جوهرًا من ناحية، مناعة بعض التقاليد أمام التأثير الخارجي من ناحية أخرى. أي أنه عندما يكون الفلسفة محصورة كليًا أو جزئيًا داخل مجتمع لغوي واحد بمجموعة موحدة ومشتركة من المراجع الأساسية، فربما يكون هناك ميل إلى امتلاك إحساس أكثر حدة بما يميزها عن أنواع أخرى من الاستقصاء، ولا سيما العلوم الطبيعية؛ سيكون لها، سواء في اللغة السنسكريتية أو الإنكليزية، إحساس أكثر حدة بنقاوتها. وهنا تقدم الفلسفة الأوروبية الحديثة المبكرة تباينًا ملحوظًا مع التقليد السنسكريتي والفلسفة التحليلية الناطقة بالإنكليزية، لا سيما عندما نعتبر أنها ربما تشكلت إلى حدٍّ كبير نتيجة الدمج التدريجي للتقاليد التجريبية وأنواع من البحث الطبيعي العلمي التي يمكن إسنادها إلى ترجمة ثقافية ولغوية عبر البحر الأبيض المتوسط لتقاليد البحث الإسلامية. وخير مثال على ذلك تاريخ ما يُسمى أحيانًا «الفلسفة الكيميائية»،

والتي أظهر علماء حديثون أنها كانت أساسية في تكوين النظرية الجسيمية الحديثة المبكرة وآراء فلاسفة عصريين نموذجيين مثل روبرت بويل، والتي يمكن تتبعها من خلال بضع خطوات بسيطة عبر الأندلس وإيطاليا إلى نصوص عربية(163). في هذا الصدد، يمكن القول أن ما يميز الفلسفة الأوروبية الحديثة المبكرة هو انفتاحها على التأثيرات من العالم الإسلامي، على عكس انغلاق الفلسفة السنسكريتية.

استمر تقليد Navya Nyāya، أو «الاستدلال الجديد»، الذي كان قوة دافعة في العصر الحديث الهندي المبكر، في الهند بعد سقوط إمبراطورية المغول وصعود البريطانيين، ولكنه فعل ذلك كشبكة تقليدية ذات مكانة منخفضة تعمل تحت رادار «الكليات والجامعات الاستعمارية الممولة جيدًا»(164). قد نسأل، أين الفلسفة في الهند في القرن التاسع عشر؟ هل نجدها في المؤسسات الحجرية الجليلة حيث يحاضر المحاضرون الاستعماريون البريطانيون حول هيوم وكانط؟ أم أنها في المبنى المتداعي المصنوع من الطين والقش على الطريق، حيث يواصل النيايين Naiyayikas تقليدًا عمره قرون من التعليق على غانجيشا أوبادهيايا؟ من المحتمل أن يكون الأستاذ الاستعماري البريطاني على دراية ضئيلة بهذا النشاط الآخر، في حين أن النايين لا يمكن إلا أن يكونوا على دراية بنشاطه بحكم التبعية لتقاليده الخاصة. لا يمكننا الإجابة على السؤال «أين توجد الفلسفة في الهند خلال القرن التاسع عشر؟» دون التفكير في السؤال الإضافي: «من يحق له أن يقرر؟»

واحد من أكثر اللقاءات عبر الثقافات المذهلة في التاريخ بين ممثلين لتقاليد فلسفية مختلفة، أو على الأقل واحد من أكثر اللقاءات الموثقة المذهلة، حدث في الهند قبل فترة طويلة من الحقبة الاستعمارية البريطانية، في ذروة إمبراطورية المغول، بين ممثلين للتقاليد الهندية السنسكريتية والإسلامية الفارسية والأوروبية. في منتصف ستينيات القرن السادس عشر، تعرف فيلسوف الطبيعة الفرنسي والطبيب وتلميذ المادي بيير غاسندي، فرانسوا بيرنييه، عن طريق مضيفه المسلم في الهند، دانشماند خان، على باندیت [معلم]، لم يذكر اسمه في تقرير بيرنييه ولكن تعرف عليه بشكل تخميني ب. ك. غودي وقال إنه كافيندارشريا ساراسفاتي، وهو

عالم ومجمع مخطوطات من ماهاراشترا، ووسيط مهم بين التعلم الإسلامي الفارسي والتقاليد السنسكريتية(165). حضر بيرنييه ليعمل طبيبًا للبلاط لدى حكام المغول، لكنه أمضى وقته أيضًا، كما يزعم، في ترجمة ديكارت وغاسندي إلى اللغة الفارسية، ولم يفوت أي فرصة للتواصل مع مضيفيه في المسائل الفلسفية. واندمج في العالم الإسلامي الفارسي، حتى أنه باتَ قادرًا على القيام بمشاريع ترجمة مهمة باللغة الفارسية، وهي لغة النخبة الحاكمة في جميع أنحاء شمال الهند تحت حكم المغول. في الوقت نفسه، ظلَّ التقليد السنسكريتي يثير فضوله الأمر الذي يعكس إلى حدٍ ما الموقف الفكري لمضيفيه المسلمين.

إن احتمال لقائه بالباندیت السنسكريتي ناتج عن حقيقة أن أحد مضيفيه المسلمين، دارا شكوه، كان مهتمًا للغاية بـ«الحوار بين الأديان»، وإن كان ذلك من قبيل الاقتناع بأن الأوبنيشاد، إذا ما فهمت على نحو صحيح، تعكس وتؤكد الحقيقة الأساسية الموحى بها في القرآن. بيرنييه نفسه أقل مسكونية ecumenical بكثير؛ ويميل إلى فهم تقاليد التعلم السنسكريتية على أنها تبلور للتقاليد الشعبية الهندية، والتي يصفها بدورها بأنها مجموعة من «الأخطاء والخرافات السخيفة»(166). مع ذلك، ينبع هذا الحكم القاسي جزئيًا من معارك خاضها منذ فترة طويلة في أوروبا. إنه في الواقع، يشعر بخيبة أمل لرؤية التقاليد الشعبية الهندية تفضل عن غير قصد نظرة العالم لخصوم غاسندي مثل روبرت فلود، لا سيما في تفسيرهم لكسوف حديث على أنه نذير غضب خارق للطبيعة بدلًا من ظاهرة طبيعية «من الطبيعة نفسها التي سبقتها العديد من الظواهر الأخرى دون أن تسبب ضررًا»(167). يعتقد بيرنييه أن محاوريه المسلمين أكثر استعدادًا لتقدير قوة آرائه الفلسفية الطبيعية الصارمة. يصف المغولي العظيم نفسه، «على الرغم من أنه مسلم»، بأنه «يسمح لهؤلاء الوثنيين بالاستمرار في هذه الخرافات القديمة»(168)، ببساطة من أجل الحفاظ على الانسجام الاجتماعي من الواضح أن بيرنييه يرى أن الأعضاء المثقفين من النخبة الفارسية الإسلامية نظراء له، ويتبعون، كأعضاء في كلٍّ من الديانة الإبراهيمية والتقاليد الفلسفية الأرسطية، التراث الفكري الشاسع نفسه الذي يتبعه المسيحيون الأوروبيون. أما الهندوس فهم على النقيض من ذلك، ينظر إليهم نظرة

سلبية كوثنيين، أي كأشخاص ليس لديهم إيمانٌ مقبول. يتعلم بيرنييه أكثر من أي معاصر أوروبي معروف تقريبًا عن التقاليد الفيدية، لكنه يصرُّ على وصفها بعبارات مهينة باستمرار بطريقة توضح الدعم الذي يقدمه الإيمان للخرافات. وهكذا، على سبيل المثال، يروي وصفًا سمعه عن الإله كريشنا، فقط من أجل الإبلاغ عن التفسير الخاطئ الذي يقدمه الهنود لأسباب الكسوف:

يقولون (لديهم) كتبهم المقدسة الأربعة [أي الفيدا]، وهي كتب الشريعة والكتابات المقدسة الإلهية، التي منحها لهم الله عبر براهما. تعلمنا هذه الكتب أن ديوتا معينة، وهي نوع من اللاهوت المادي، خبيثة ومؤذية للغاية، سوداء جدًا وقذرة جدًا (هذه تعبيراتها الخاصة بلغتها) تستولي على الشمس، وتسودها لتصبح بلون الحبر، فتُظلم(169).

علاوة على ذلك، في الطبعة الإنكليزية من عمل بيرنييه، نجد نسخة مستنسخة من رسالة إلى صموئيل تشابلان مكتوبة من شيراز، في بلاد فارس، في عام ١٦٦٧، يصف فيها مجموعة من الناس في الهند يطلق عليها «Jauguis»، أي «أتباع اليوغا Yogis»، وهو مصطلح يمكن تفسير معناه إلى حد ما على أنه «متحدون مع الله»(170). يصف تمارينهم البدنية بمزيج من الاشمئزاز والإعجاب، وكلاهما يخففهما الموقف التشخيصي للطبيب.

سترى العديد منهم يجلسون عراة تمامًا، أو يستلقون أيامًا وليالٍ على الرماد. رأيت بعضهم في أماكن مختلفة، يرفعون ذراعًا واحدة، وفي بعض الأحيان كلتا الذراعين، فوق رؤوسهم، وأظافرهم ملفوفة في نهايات أصابعهم، حيث يزيد طولها عن نصف إصبعي الصغير. وأذرعهم صغيرة ونحيلة كأذرع المصابين بداء السل لأنهم لا يتناولون طعامًا كافيًا بسبب تلك الوضعية القسرية، ولا يستطيعون إنزال أذرعهم لأخذ أي شيء معهم، سواء كان طعامًا أو شرابًا، لأن الأعصاب تنكمش والمفاصل متيبسة وجافة. لهذا السبب أيضًا لديهم مبتدئين صغار يخدمونهم كما يخدمُ الرجال الصالحون باحترام كبير. حتى في الجحيم لا يوجد مسخٌ ذو منظرٍ مخيف كمنظرِ هؤلاء الرجال من ذوي البشرة السوداء، العراة جميعًا، بشعورهم الطويلة، وأذرعهم

المتيبّسة بالوضعية المذكورة، وأظفارهم المعقوفة(171).

يلاحظ بيرنييه أن الممارسة التقشفية لليوغيين تذكره بـ«تلك الطائفة القديمة سيئة السمعة من أتباع المدرسة الساخرة أو الكلبية»(172). إنه يدرك الطموح المتسامي لليوغيين، على وجه الخصوص، فهناك أهداف خارج نطاق التجربة الجسدية تحفز هذه الممارسات المرتبطة بالجسد، لكنه يسخر من كلٍّ من الأهداف والأساليب لأنه يراها مضللة. هنا، مرة أخرى، لا يبدو أن انتقاده للممارسات التي يلاحظها مدفوعًا ببساطة بازدراء كلّ الأشياء «الوثنية»، بل مدفوعًا أيضًا بآرائه الطبيعية الواضحة بوصفه من أتباع غاسندي، والتي تجبره على رفض أي مجموعة من المعتقدات التي يحفزها التطلع إلى تجاوز العالم الطبيعي.

يمضي بيرنييه في وصف كيف اكتسب معرفته بالمعتقدات «الوثنية» المحلية، واصفًا لمراسله صاموئيل تشابلان الحوارات الوسيطة التي أجراها في دلهي مع ساراسفاتي الذي لم يذكر اسمه:

وعلى الرغم من أنني لا أعرف السنسكريتية. فلا تتفاجأ إن حدثتك عن العديد من الأشياء المستقاة من الكتب المكتوبة بهذه اللغة. يجب أن تعلم أنه بناءً على طلبي من جانب، وعلى فضوله الشخصي من جانبٍ آخر، قام صديقي آغا دانشماند بتوظيف واحد من أشهر الباندیت [علماء الهندوس] الموجودين في جميع أنحاء الهند، والذي كان يتقاضى راتبًا تقاعديًا سابقًا من دارا الابن الأكبر للملك شاه جهان. بالإضافة إلى ذلك فقد عمل هذا الباندیت على استقطاب أشهر الباندیت إلى منزلنا، وواظب على الحوار معي باستمرار طوال ثلاث سنوات(173).

يبدو هذا بدايةً واعدة لحوار بين التقاليد الفلسفية، ولكن مع استمرار بيرنييه في وصف التفاعلات، نرى أنه بالكاد يتعامل مع اللقاءات بمنطق الانفتاح على التعلم، بل بالأحرى يسمع ما يقوله الباندیت على أنه مجرد «حكايات» لا أكثر.

عندما سئمتُ من شرح الاكتشافات الحديثة التي توصل إليها هارفي وبكيه في علم التشريح للآغا، ومن مناقشته في فلسفة غاسندي وديكارت، التي ترجمتها له

إلى الفارسية (تلك كانت وظيفتي الرئيسة لخمس أو ست سنوات)، صارَ الباندیت ملاذنا. فاضطرّ حينها إلى مناقشتنا ورواية قصصه التي كان يقدمها بجدية ودون أن يبتسم على الإطلاق. صحيح أننا في النهاية، بتنا ننفِر بشدة من حكاياته وأفكاره الغريبة، حتى كاد يصعب علينا احتمال الاستماع إليها(174).

وعلى الرغم من النفور، يستمع بيرنييه باهتمام كافٍ ليكون قادرًا فيما بعد على تذكُّر المذاهب الفلسفية الستة للفلسفة الهندوسية (استيكا āstika) بدقةٍ إلى حد ما. كما يعرّف البوذية على أنها مدرسة ناستيكا nāstika أو غير تقليدية، «لكن هذا ليس شائعًا مثل المدارس الأخرى، حيث يُنبذُ أتباعها ويُحتقرون كجماعة من الملحدين واللّادينيين»(175).

على الرغم من اهتمامه الواضح، فإن بيرنييه لا يخلو من التعالي. فهو يبدي فضولًا تجاه الفلسفة الهندية ولكنه يحتقرها في الوقت ذاته. تنبع أحكامه السلبية من مزيج من التحيزَ البسيط ضد «الوثنيين» -كما يصفهم- الذين ينظر إليهم على أنهم عامة الناس من مرتبة أدنى تحت حكم مضيفه الفارسي المسلم. بالإضافة إلى ذلك، تتأثر آراؤه بمكانته كفيلسوف مادي تحرري يخوض معركة ضد الخرافات في وطنه الأوروبي. وعلى الرغم من انتقادها، يميز بيرنييه بعض التقاليد الهندية التي تقترب من رؤيته، وتلك التي «تقترب من آراء ديمقريطس وأبيقور» على سبيل المثال. لكنه يرى أن هذه الأفكار تقدّم «بغموض شديد بحيث يصعب تحديد جوهرها»(176).

ويبدو أن قصور الفلسفة السنسكريتية في نظر بيرنييه يعود إلى افتقادها لمنهجية صارمة. يتضح هذا جليًا ليس فقط في تفسيره لما يرويه الباندیت، بل أيضًا في روايته الخاصة في رسالته إلى تشابلان عن محاولاته تلقين محاوريه الهنود معارفه. فهو يروي محاولةً مثيرة للاهتمام، بل وعبثية إلى حد ما، قام بها لإعطاء درس مفاجئ في علم وظائف الأعضاء عن طريق تشريح بعض الحيوانات الحية:

في مجال التشريح، يمكن القول بأن الوثنيين لا يفهمون شيئًا على الإطلاق... ولا عجب أنهم جاهلون جدًا في هذا المجال: فهم لا يقومون بتشريح جثث البشر أو الحيوانات. لديهم نفورٌ من هذا الأمر لدرجة أنه عندما قمت بتشريح بعض الماعز

والخراف الحية أمام الأغا، لأشرح له الدورة الدموية وأريه أوعية السيد بيكيه التي يمر عبرها الكيلوس في نهاية المطاف إلى البطين الأيمن للقلب، فر جميع الحاضرين وهم يرتعدون خوفًا، ومع ذلك فهم لا يترددون في تأكيد وجود خمسة آلاف وريد في الإنسان، لا أكثر ولا أقل، وكأنهم أحصوها بالفعل(177).

يمكن أن تجسد صورة بيرنييه وهو ينتزع أحشاء عنزة أمام جمهور من الباندیت الخائفين دليلًا على صعوبات التواصل بين التقاليد الفكرية. لا يتعلق الأمر فقط بالقيود اللغوية والتحيزات الثقافية الأساسية، على الرغم من دورها الجوهري في تحديد مدى التفاهم المتبادل. بل يتعدى ذلك إلى وجود معايير مختلفة بشكل جلي حول ماهية الاستقصاء السليم. إذ يميز بيرنييه بعناية إلى حد ما الاختلاف بين التزامه الأساسي بالمنهج التجريبي والتحقق التجريبي كمصدر رئيس للمعرفة، وبين الاعتماد على سلطة التقاليد من ناحية أخرى.

الصورة ٦. تجربة ريتشارد لوير لنقل الدم من الأغنام إلى الإنسان، من كتاب «Grosser und gantz neugewundener Lorbeer-Krantz oder Wund Artzney» (١٧٠٥) للمؤلف ماتياس جوتفريد بورمان، المنشور في فرانكفورت من قبل أرملة وورثة السيد رورلاخ في لاينتس. الصورة مقدمة من مكتبة ويلكوم، لندن.

يجب عدم المبالغة في هذا الاتجاه، وكما رأينا، كان بعض المؤلفين السنسكريتيين المعاصرين الأوائل يشجعون القراء على دراسة الأمور بأنفسهم، بغض النظر عن التقاليد التي قالوها في تلك المرحلة. ومع ذلك، يجب عدم المبالغة في هذا التباين، فكما رأينا، شجع بعض المؤلفين السنسكريتيين من العصر الحديث المبكر القراء على فحص الأمور بأنفسهم بغض النظر عن التعاليم الموروثة.

يتسم موقف بيرنييه بالتعالي والغطرسة، لكنه لا يختلف اختلافًا جوهريًا عن إداناته للتقليديين الذين يعتبرهم عقبةً أمام التقدم في وطنه. ويُعد تقريره عن التشريح الحي محاكاةً للقاء جاليليو الأسطوري مع الكاهن الذي رفض النظر في التلسكوب ورؤية أقمار المشتري بنفسه. وفي المقابل، يواجه مضيف بيرنييه، المسلم دارا شكوه، صعوبة مختلفة في فهم التعلم السنسكريتي بشروطه الخاصة. فهو يُقدر تميزه ويمنح قيمة عميقة لتاريخه وتقاليده، ولكنه يفسرها بطريقة تؤكد صحة الإسلام على نحوٍ قاطع. إذن، نحن أمام مثلثٍ من سوء التفاهم.

اعتقد بيرنييه في النهاية أنه كلما تعلم المرء المزيد عن التشريح من خلال التجارب، تعمّق فهمه لكيفية عمل الكائنات الحية دون الحاجة لمبدأ موحّد وموجه يتمثل في روحٍ غير مادية. وأدرك الباندیت أنّ العالم مليء بأنواع لا حصر لها من الأرواح التي تدور وتتخذ أشكالًا جسدية جديدة باستمرار، ولم يجد ضرورةً لرؤية العمل الداخلي لجسد الخروف لإثبات هذه المعرفة. إذ إن معرفته مستمدة من التقاليد التي نقلت عبر السلطة، واضحة بذاتها من الداخل وغير مقبولة على الإطلاق من الخارج. لا يوجد ٥٠٠٠ وريد بالضبط في جسم الإنسان، على الرغم من أنه في جزء من العالم، كان من المنطقي الاعتقاد بذلك لآلاف السنين. ليس من قبيل المصادفة أنه في الوقت نفسه تقريبًا الذي أُحصِيث فيه الأوردة أخيرًا بدقة، لم تعد الأرواح تصنف من ضمن العناصر أو الكيانات أو المبادئ التي تجعلنا على ما نحن عليه.

كان لدى كلٍّ من بيرنييه والباندیت نمطٌ خاص من الطقوس، كانت تحقق نوعًا من السعادة بغضّ النظر عمّا إذا كانت تُفهم على أنها إيوداىمونيا **eudaimonia**

[السعادة الحقيقية] أم لا. وضع الفيلسوف الفرنسي الدراسة التجريبية فوق كلّ شيء، في حين أن محاوريه الهنود كانوا يقدرون الحفظ والتلاوة والطقوس. علاوة على ذلك، كان الباندیت أكثر إدراكًا للأبعاد العملية لمشروعهم الفلسفي المتميز، ودمج هذه الأبعاد مع الأبعاد النظرية، واستحالة استبدالها بسهولة بممارسات جديدة مثل دراسة التشريح. هذا التكامل بين العملي والنظري رآه بيرنييه مجرد ضربٍ من العناد والخرافة. لم يكن مهتمًا بفهم ما يبدو منطقيًا لنظرائه «من الداخل»، وغالبًا ما اتهمهم باستخدام استدلالٍ «دائري». فإذا كانت الدائرية ببساطة هي الترابط الداخلي دون الاهتمام بالتبريرات وفقًا للمعايير الخارجية، فهذا نوع الاستدلال الذي استخدمه الباندیت بالفعل. لكنهم لم يجدوه قاصرًا، حتى لو لم يمكّنهم من فهم التضحية بالماعز التي تبدو تضحيةً تافهة لضيفهم الغاضب.

٥

الجبال والوديان

عن الماندرين

في شتاء عام ٢٠١٤، هددت شخصية معروفة جدًا في عالم التدوين الأكاديمي/ الفلسفي باللغة الإنكليزية بمقاضاة عضو أقل شهرة في ذلك المجتمع لأنه كتب، على الإنترنت، أن تلك الشخصية المعروفة «ليس فيلسوفًا»(178). اعتقد الطرف المتضرر أنَّ وصفه بهذه الطريقة يُعدُّ تشهيرًا، إذ يطعن في كفاءته المهنية. لم تُحل القضية إلى المحاكمة، ويُرجح أن يكون التهديد بالمضي بها إلى هذا الحد فارغًا تمامًا. ولكن يجدر بنا أن نتساءل، بمناسبة هذه الفضيحة التافهة التي من شأنها أن تهز المؤسسة الفلسفية الأمريكية، كيف وصل الفكر الفلسفي تحديدًا إلى هذا الحدّ؟ بمعنى أدق، ماذا يعني مصطلح «فيلسوف» في السياق الأوسع لتاريخ الفلسفة؟ وهل من المعقول بحلول عام ٢٠١٤ أن يُنظر إلى «الفيلسوف» على أنه مجرد ترخيص أو اعتماد رسمي؟ وبالتالي، هل يمكن اعتبار الادعاء بأن شخصًا ما «ليس فيلسوفًا» إنكارًا بسيطًا لحقيقة واقعة يمكن التحقق منها؟ في هذه الواقعة بالذات، نشأ إنكار مكانة الفيلسوف من حقيقة أن الأستاذ المعني يعمل في كلية الحقوق، وليس في قسم الفلسفة، على الرغم من أنه حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة.

هل يعني احتجاجه أن كلَّ شخصٍ حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة هو فيلسوفٌ بالضرورة؟ يوجد الكثيرون ممن يستوفون هذا المعيار لكنهم لا يحددون هويتهم بهذه الطريقة. ويوجد العديد من الفلاسفة، ليس فقط عبر التاريخ بل أيضًا في الذاكرة الحديثة (يُدرّسون في جامعات مثل أكسفورد وكامبريدج على سبيل المثال) ليس لديهم شهادات دكتوراه، لكنهم منحونا ثقة كافية بإنجازاتهم الأكاديمية تسمح لهم بالتوقف عند درجة البكالوريوس. وبمجرد أن نفتح نطاق اعتباراتنا خارج حدود الفروق الأكاديمية للعالم الناطق باللغة الإنكليزية، في المدارس والأديرة والقاعات النقابية البعيدة، حيث تُناقش الأفكار الفلسفية ويدافع عنها، وما وراء التاريخ القصير الذي تكون فيه العوامل الشرعية التي ذكرها المدون المعني منطقية،

نرى أن الغالبية العظمى من الأشخاص الذين يصنفون فلاسفة في التاريخ لم يحصلوا على درجة الدكتوراه، ولم ينتموا إلى منظمة فلسفية مهنية، ولم يمارسوا حياتهم المهنية في «الأقسام».

يُستخدم مصطلح «فيلسوف» بطرائق عديدة، وربما نحتاج ببساطة إلى تقبل حقيقة أن إحدى دلالاته الحالية تشير حصريًا إلى تخصص أكاديمي محدد له هيكل مهني شديد التنظيم، حتى لو كان أولئك الذين يستخدمون المصطلح بهذا المعنى يعلمون جيدًا أن أفلاطون وديكارت وغيرهما رسخوا مكانتهم كفلاسفة، بالمعنى الكامل للمصطلح، خارج هذا الهيكل. ولكن من مخاطر السماح للمعنى المهني لمصطلح «فيلسوف» بأن يكتسب أهمية مبالغ بها هو أن يبدو فارغًا من المضمون إلى حدٍّ كبير، نظرًا لوجود خلاف واسع حول ماهية الفلسفة -هل هي علم الممكن؟ أم وضع المفاهيم؟ أم مساعدة الذبابة على الخروج من الزجاجة؟- ما يضعنا في موقف يصبح فيه كون المرء فيلسوفًا ببساطة لا يعني سوى الحصول على اعتماد رسمي بأنه فيلسوف. وفي مثل هذه الحالة، لا يحتاج الفرد إلى إظهار قدرات خاصة، ولا يلزمه الانخراط في مشروع فكري محدد، بل يكفي فقط أن يُبرز أوراق اعتماده.. في المقابل، فإن المفهوم المهني أو القائم على الاعتماد الرسمي للفيلسوف يجعل من المستحيل الاعتراف الكامل بمساهمات الأشخاص الذين يفتقرون إلى أوراق الاعتماد الصحيحة في مجال الفلسفة. ربما تُمنح الاستثناءات لأولئك الذين عاشوا منذ زمن بعيد، وبالتالي قد يُمنحون بعد وفاتهم أوراق اعتماد ضمن البنية الحالية (سيكون أرسطو أو لايبنتس موضع ترحيب كبير لو عادا إلى الحياة فجأة، في اجتماع للجمعية الفلسفية الأمريكية)، في حين لا يُمنح هذا الاستثناء لمعاصرينا البعيدين مكانيًا وثقافيًا. هناك أشخاص على قيد الحياة اليوم ينخرطون في الأفكار الفلسفية في التبت والأمازون، ربما ببراعة وإبداع، وفي بيئات اجتماعية لا تختلف عن حضور اجتماع الجمعية الفلسفية الأمريكية أكثر من اختلافها عن البيئات الاجتماعية لأرسطو أو لايبنتس، ومع ذلك سيكونون في غير مكانهم تمامًا إذا ظهروا في أحد فنادق ماريوت بالتيمور بين عيد الميلاد ورأس السنة الجديدة وطلبوا بطاقات التعريف بأسمائهم. وعندما يتعلق الأمر بالاعتراف بالزملاء الفلاسفة، فإن السفر عبر

الزمن يقدم سيناريوهات أكثر منطقية من مجرد السفر الجوي البسيط.

إنّ مفهوم «الفيلسوف» القائم على الاعتماد الرسمي، إلى درجة خلوه من المضمون، يؤدي إلى إعاقة أو على الأقل إلى إثارة إشكالية حول المسألة الجدية للغاية المتمثلة في الصراع من أجل جوهر الفلسفة، والمتمثلة في الجدال بأن الفلسفة المُفهومة على نحوٍ صحيح هي كذا وكذا وليست غير ذلك. عادةً، إن القول بأن شخصًا ما ليس فيلسوفًا، بالنظر إلى أهدافه وأساليبه الفكرية، يعد سلوكًا مؤذيًا ويظهر عمومًا روحًا رجعية أو غير متسامحة. لكن لا ينبغي منعنا، لأسباب قانونية، من القول إن ما يفعله شخص آخر ليس فلسفة، مهما كانت المؤهلات المهنية لذلك الشخص. فعلى سبيل المثال، أنا لست متأكدًا مما إذا كان ما أقوم به هو فلسفة، وأنا أيضًا لست متأكدًا من أنها إهانة، ناهيك عن التشهير بالمعنى القانوني، إذا أفادَ شخص آخر بأن ما أقوم به ليس فلسفةً. يُظهر تعدد تعريفات الفلسفة أن أيًا منا لا يعرف حقًا من هو الفيلسوف، أو ما الذي يجب على المرء القيام به لكي يُعد فيلسوفًا. يتيح لنا التعريف القائم على الاعتماد الرسمي تعليق السؤال حول ماهية الفيلسوف للتركيز على الأسئلة التي اتفق المجتمع المهني على أنها مهمة. ولكن المرء يشتبه بشدة في أنه مهما كان تعريف الفلسفة، فإن هذا التعليق لا يمكن أن يكون جزءًا منها. والتعريف القائم على الاعتماد لـ «الفيلسوف» غير فلسفي، ولجوء الشخص إليه هو دليل قوي على أن هذا الشخص ليس فيلسوفًا.

من المحتمل أن تكون معظم الاتهامات بأن شخصًا ما «لست فيلسوفًا» التي وقعت على مدى العقود القليلة الماضية عبارة عن ثغرات عبر الصدع، أو الصدع الواضح، الذي يفصل الفلسفة «التحليلية» عن الفلسفة «القارية». يستحق هذا الصدع الذكر، حتى لو نظرنا إليه من منظور المدى الطويل الذي اتبعناه في هذه المقالة، على أنه يمثل شذوذًا كبيرًا في المئة عام أو نحو ذلك التي اتضح فيها التوتر بين هذين المنظورين المتنافسين حول طبيعة الفلسفة.

يُقال، باختصار، إن الصدع بين التقاليد القارية والتحليلية هو صدام بين معسكرين، يسعى كلٌ منهما إلى ربط الفلسفة بمجال مختلف له صلة بالنشاط

الثقافي. يرى الفلاسفة التحليليون أن الفلسفة مستمرة أو متداخلة مع العلم، في حين يرى القارئون أنها أشبه بالفن أو الأدب..

وفقًا لما يصفه دبليو في أو كوين بمفهومه الخاص للفلسفة:

«لا أرى الفلسفة تمهيدًا للعلوم، بل أراها متصلة بها. أرى الفلسفة والعلوم في القارب نفسه - قارب لا يمكننا إعادة بنائه إلا في عرض البحر ونحن نطفو على متنه. لا توجد وجهة نظر خارجية، ولا فلسفة أولى. جميع الاكتشافات العلمية، وجميع التخمينات العلمية التي تبدو في الوقت الحاضر معقولة، هي في رأيي موضع ترحيب لاستخدامها في الفلسفة كما في أي مجال آخر»(179).

هذا التوصيف دقيق إلى حد ما، شرط ألا نغفل عن حقيقة أن الغالبية العظمى على جانبي الانقسام يفترضون أن كلًا من الفن والعلوم موضوعان جديران بالفلسفة تمامًا، وأن كليهما من بين مصادر إلهام الفلسفة. علاوة على ذلك، يمكن للمرء أن يضيف أن الفلسفة القارية لا تغذي نفسها من الفن عمومًا، بل تسير جنبًا إلى جنب، بروحها ومواقفها، مع الفن المعاصر، الذي تتمثل طريقة عمله، إذا جاز التعبير، في إبقاء الناس في حيرة، والابتكار المستمر، والابتعاد عن أي ابتكار لمعاصريه من أجل تمييز نفسه عنهم. لا يرغب فلاسفة التحليل في إبقاء الناس في حيرة؛ بل يريدون إنهاء الحيرة من خلال توضيح الأمور. يستمر هذا النشاط التوضيحي، معظم القرن العشرين، من خلال تغيير تركيز الفلسفة من اهتمامها التقليدي بالأسئلة الميتافيزيقية التي يفترض أنها خالدة إلى مسألة كيفية اكتساب الجملة، بما فيها الجملة المتعلقة بالميتافيزيقا، لمعانيها. وقد وصف هانز رايشنباخ هذا النهج ببراعةٍ عام ١٩٣٨ قائلًا إنّ: حركته الفلسفية «اختزلت مسألة وجود أشياء خارجية إلى مسألة معنى الجملة»(180).

ومع ذلك، بالنسبة لنا هنا، فإن التمييز المهم هو بين الفلسفة التحليلية الحالية والتقاليد العريقة للفلسفة الغربية، وليس بين الفلسفة التحليلية وتيار بديلٍ معاصر. يوجد العديد من المعالم التي يُعتقد أنها ميزت ظهور الوعي بهذه التقاليد المتوازية، وحتى المتنافسة - انتقاد فريج لـ هوسرل في تسعينيات القرن التاسع عشر، والنزاع

الشهير بين هايدغر وكارناب في الفترة من ١٩٢٩ حتّى ١٩٣١ - ولكن تظل حقيقة أن الفلسفة التحليلية غالبًا لم تكن أقل حرصًا على تمييز نفسها عن ماضٍ مشترك ينتمي إليه كلٌّ من هايدغر وكارناب على حدٍّ سواء، والذي يشمل، على سبيل المثال، أرسطو وديكارت، كما كانت في تمييز نفسها عن تيار معاصرٍ آخر.

هناك جانب آخر من هذه العلامة الفاصلة لا يحظى بالتأكيد نفسه، لكنه بالتأكيد أكثر صلة بعدد من الاعتبارات هنا: فقد انشغلت الفلسفة القارية عمومًا، سواء على نحوٍ مثمر أو غير مثمر، بالثقافة الإنسانية وتنوع الثقافات الإنسانية، في حين لم تهتم الفلسفة التحليلية عمومًا بدراسة الثقافة. تتداخل الفلسفة القارية مع الفن وتستقي منه، وفي الوقت نفسه تتداخل مع علم الإنسان وتستقي منه أيضًا عبر الانخراط مثلًا مع عمل كلود ليفي ستراوس الذي حفز تطور ما بعد البنيوية poststructuralism. لبرهةٍ وجيزة في تاريخ الفلسفة التحليلية، أعرب فيتجنشتاين عنِ بعض الاهتمام بعمل إي إيفانز بريتشارد عن السحر لدى شعب الأزاندي في السودان(181)، وتجربة كوين الفكرية حول المخبر الأصلي التي تقول إن كلمة «غافاغاي gavagai» (التي من المفاجئ أن أحدًا لم يعترض عليها بعد كصورة كاريكاتورية بدائية اختلقها الخيال الاستعماري) مشتقة من المشاكل التفسيرية الفعلية التي واجهها علماء الأعراق البشرية في هذا المجال. لكن الفلسفة التحليلية افترضت أنه لا يهم ما يعتقده الناس في ثقافات مختلفة اختلافًا جذريًا. إذ ما لم يكن ما يقوله المخبرون المحليون صحيحًا إلى حدٍ ما، فلا يوجد سبب كبير يدفع الفلاسفة التحليليين للاهتمام به. وبالتالي، فإن ما قد يراه علماء الإثنوغرافيا والعديد من الفلاسفة القاريين على أنه «أشكال مختلفة من العقلانية» التي يعبر عنها في الممارسات الثقافية مثل السحر الطبيعي أو العرافة، سيكون موضع تجاهلٍ من قبل فلاسفة التحليل على أنه ببساطة «غير عقلاني».

ما يغفل عنه هذا التجاهلُ أن من بين الحقائق الفعلية عن العالم حقيقة أن ثقافة معينة أو أخرى تمارس شكلًا من السحر الطبيعي يفترض وجود روابط سببية في العالم تختلف عن تلك التي يعترف بها العلم، وبالتالي فإن دراسة هذه الممارسة السحرية الطبيعية يزيد من معرفة المرء بالحقيقة، حتى لو كانت المعتقدات التي

تكمن وراء هذه الممارسة خاطئة. لكنّ هذه الحقائق، عمومًا، خارج نطاق الفلسفة التحليلية. صحيح، كما ذكرنا سابقًا، أنه في السنوات الأخيرة، بدأ ما يسمى بـ «الفلسفة التجريبية» الاهتمام بما يعتقد الناس العاديون في ثقافات مختلفة، دون الالتفات المباشر إلى صدقه أو زيفه. ولكن حتى الآن، يكرر هذا الاهتمام في الغالب أساليب علم النفس التجريبي، في حين يتحايل تمامًا على المؤلفات الشاسعة الموجودة من مختلف العلوم الإنسانية التي تعالج مشاكل تفسير ومقارنة المعتقدات الثقافية المختلفة. في السنوات الأخيرة أيضًا، ظهر اهتمام واضح بين الفلاسفة السياسيين التحليليين بالنظرية السياسية غير المثالية، التي تأتي على سبيل المثال المنظّرات النسويات ومنظري نقد العرق، الذين لا يرون الإنسان كائنًا عقلانيًا مجردًا، على غرار نظرية العدالة لجون رولز، بل يعتبرون أن أنواعًا مختلفة من البشر يختبرون إنسانيتهم من خلال أشكال مختلفة من التجسيد الاجتماعي والمادي. تعقّد هذه التطورات الجديدة التمييز بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية إلى حدّ كبير، ولكن في الغالب يظلّ الأمر كذلك، وهذا ما كان عليه الحال بالتأكيد على مدار معظم القرن الماضي، حيث كان هناك تيار واحد يهتم بالفن والثقافة ويرى نفسه متصلًا بها، في حين يفضل التيار الآخر العمل على مستوى التجريد حيث يكون المجال البشري المجاور الوحيد هو العلم. ولكن لم يكن هناك اهتمام كبير بتفسير صريح لأسباب اهتمام التقاليد المختلفة بمجالات مختلفة من الحياة الاجتماعية البشرية المجاورة. والجواب له علاقة كبيرة بالظروف التاريخية ويظهر أن كلّ نهج سيبدو قاصرًا في جانبٍ ما.

في الحقيقة، ما نعدّه «فلسفة قارية» تشكل نتيجة انخراط مكثف مع توجهات معينة في الفلسفة الألمانية من قبل مفسرين فرنسيين لها، بطريقة تسارعت بوجه خاص بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. هناك جوانب مهمة يعود فيها الصدع إلى هوسرل وفريج، وثمة جوانب أخرى لا تزال تعود إلى أبعد من ذلك، إلى كانط وهيجل. ومع ذلك، لم تصبح السمة الخاصة الموصوفة أعلاه -الارتباط بالفن والأدب المعاصرين قبل كلّ شيء- والدافع الطبيعي للإبداع والابتكار المستمرين، خصائص مركزية للفلسفة في القارة إلا بعد أن تبنّى المفكرون الفرنسيون هذه الاعتراضات،

بل وتجاوزوها بالفعل، بعد الانهيار شبه التام لتقليد فكري ألماني معروف بعد هزيمة النازيين.

في فرنسا في القرن العشرين، كان تقدير الإبداع متوازنًا مع نظام تعليمي صارم ومستقر للغاية عمل فيه الفلاسفة وازدهروا. حيث عملت النخبة الفنية والأدبية خارج مؤسسات الدولة، لكن وظيفة الفلاسفة كانت في كثير من الأحيان تتمثل في تناول نتاجهم الإبداعي وتحويله من خروجٍ عن المألوف إلى تراث الجمهورية الرسمي(182).

الصورة ٧. امتحان الخدمة المدنية في عهد الإمبراطور جين تسونغ (فلوريدا. ١٠٢٢)، من تاريخ الأباطرة الصينيين (رسم على الحرير). المدرسة الصينية، القرن السابع عشر. المكتبة الوطنية الفرنسية. صورة من بريدجمان آرت.

استوعبَ الفلاسفة الفرنسيون الفن الذي يعدُّ خطيرًا ضمن نظام مسؤول عن إنتاج موظفين من النخبة، يصنفون على أنهم تجسيدٌ للثقافة. على الرغم من أنهم لا يتمتعون دائمًا بمثل هذه العلاقة مع النخبة، فإن هؤلاء الفلاسفة، الذين يجسدون المثل الأعلى للثقافة في الدولة، قد يوصفون عن وجهِ حقٍّ بأنهم «ماندرين». ولا نجد هؤلاء في فرنسا وحسب.

بل إن تسميتهم مشتقة في الواقع من طبقة النخبة من الرجال في الصين الإمبراطورية الذين اجتازوا نظام الاختبارات الحكومية الصارم (صورة رقم ٧). في الصين الإمبراطورية كما هو الحال في فرنسا في القرن العشرين، لم يركز محتوى الاختبار بشكل أساسي على الموضوعات الفنية مثل الرياضيات أو الهندسة بل على قدرة الطالب على تفسير قصيدةٍ ما، على سبيل المثال، أو بطريقة أخرى بأن يتبنى تقليدًا ثقافيًا محددًا من خلال إظهار إتقانه للمعايير الشعرية والجمالية. يجب على العديد من طلاب الثانوية العامة الفرنسيين اليوم اجتياز اختبار موحد على مستوى الدولة في الفلسفة، والذي يحدد ترتيبهم في نظام القبول الجامعي، حيث يتعين عليهم كتابة مقالات حول أشياء مثل ما إذا كان مصطلح «الجمال» ملتبسًا، أو ما إذا كان يجب على المرء تدريب الإدراك. تركز الأسئلة بمعظمها على المسائل الأخلاقية والجمالية، مع القليل من الاهتمام، على سبيل المثال، بنظرية المعرفة أو المنطق. في عام ٢٠١٥، طُلب من الطلاب الاختيار من بين الموضوعات التالية(183):

Telegram:@mbooks90

- **هل للعمل الفني معنًى دائمًا؟**
- **هل تخلو السياسة من أي توقع للحقيقة؟**
- **هل ضمير الفرد أو وعيه مجرد انعكاس للمجتمع الذي يعيش فيه؟**
- **هل يقدم الفنان شيئًا يجب فهمه؟**
- **هل ثمّة واجب أخلاقي يفرض احترام كلّ كائنٍ حيّ؟**
- **هل أنا من صُنعِ ماضيّ؟**

في العام السابق، في عام ٢٠١٤، عندما هدد عمال السكك الحديدية الفرنسيون بالإضراب في يوم امتحان الفلسفة الوطني، وذلك بغرضِ عرقلة الاختبار حرفيًا، سخرت مجلة الإيكونوميست من هذا اللقاء للإعلان عن أنّ ثلاث مؤسسات فرنسية، «القطارات والإضرابات والفلسفة» قد «اصطدمت ببعضها» لتعطينا ما قد يكون أكثر ما يمكن تخيله من الأخبار الفرنسية صدقًا(184). وهذه حقيقة عميقة حول تشكيل الهوية الفلسفية في فرنسا. يُعدُّ اجتياز هذا الاختبار بنجاح والانضمام إلى صفوف

نخبة رواد الثقافة الفرنسية وناشريها قبولًا بامتياز في المنظومة الثقافية الفرنسية العريقة. ويتطلب الانتماء إلى هذه المنظومة إتقان الحديث بطلاقة عن التيارات الفنية والأدبية. وعلى العكس من ذلك، فإن أي أمريكي يستطيع التحدث ببراعة عن تيارات مثل الدادائية أو «الباتافيزيقيا»، على سبيل المثال، يُعتبر على الأرجح عضوًا في تيار ثقافي مضاد، ويضع نفسه لا محالة في موضع مناهض للتيار الثقافي السائد.

يعود إنتاج الدولة للكوادر الثقافية النخبوية، التي تجيد الفن والفلسفة، إلى عهد الثورة، عندما اكتسبت الفلسفة في كثير من النواحي مكانة الدين المدني من النوع الذي وصفه جان جاك روسو. كانت الفلسفة المعنية عقلانية وعالمية ومتأثرة بقيم عصر التنوير، وبالتالي كانت في جوانب معينة عكس تيار «التنوير المضاد» المتشكك الذي ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين في الفكر الفرنسي. لكن المؤسسات هي نفسها؛ فهي تعمل على إنتاج أشخاص يجسدون القيم الثقافية للدولة من خلال إتقانهم لبعض التعبيرات المعتمدة عن الثقافة، لا سيما في الفنون والفلسفة والأدب. وتختلف معايير الإتقان هنا ببساطة عن تلك التي يتوقعها المرء من فيلسوف «أنكلو-ساكسوني» يحمل معرفةً علمية. إن نشأة الشخص الذي سيصبح لاحقًا تجسيدًا لهذا الشكل من الثقافة لا ينبع من اكتشاف متمردٍ في مرحلة المراهقة لأفكارٍ غريبة وغير مألوفة. بل ينبع بالأحرى من الحفظ المدرسي استعدادًا للامتحانات الحكومية، وفي بعض الحالات، من الرغبة في التقدم إلى نخبة مؤسسية تحدد معاييرها مجالس البيروقراطيين. وبحلول الوقت الذي تترجم فيه المنتجات النصية لهذا النظام وتجد طريقها إلى أيدي المراهق الأمريكي الفضولي والمتمرد، تكون قد فقدت سياقها تمامًا، وتحولت إلى نوع مختلف تمامًا من الأشياء لا يشبه الأصل، مع الكثير من المعرفة الداخلية والخبرة الفائقة، والكثير من ثقل التقاليد والمؤسسات التي يمتلكها الفلاسفة الفرنسيون أنفسهم.

لن أكتفي، مثل والدي، بأن أكون مجرد قاضٍ في المقاطعة. سأجتاز امتحان المقاطعة وسأذهب إلى بكين لإجراء امتحان العاصمة. وسأجتازه من المحاولة الأولى. لن يكون شرفًا حقيقيًا أن أنالَ حصيلة مثابرتي، وأجتاز الامتحان أخيرًا

في سن الشيخوخة، إلى جانب أحفادي. لا، سأكون من الناجحين قبل الخامسة والعشرين من عمري. ولِمَ لا؟ إذ عندما بلغت الثامنة من عمري، كنت قد حفظت نصّ الألف حرف، وفي السادسة عشرة من عمري تعلمت عن ظهر قلب معظم قانون «طريق التعلُّم: الكتب الأربعة»، وواحد على الأقل من الكتب الكلاسيكية الخمسة. وأعلنت بجرأة أنني سأحفظ الكلاسيكيات المتبقية قبل أن أبلغ العشرين. شعرت والدتي بالقلق، وقالت إنني سأنهار من تمارين التلاوة الشاقة. ولكن هئنذا الآن، في سن العشرين، وأشتهر في جميع أنحاء شاندونغ بذاكرتي.

حتى الرجال الكاثوليك من روما أصرّوا على المجيء لرؤيتي. لقد كتبوا رسائل متحمسة إلى كاهنهم في الوطن يروون فيها قدرتي على «استظهار الكتاب»، حيث أدرت ظهري للنص وأنا أتلوه وكأنه أمام عيني مباشرة. أخبروني أن مواهبي تنافس مواهب ماتيو ريتشي، الذي مارس تقنية الحفظ الخاصة بهم، وتدعى «ars memoriae» (فن الذاكرة). وقدموا لي نسخةً من كتاب «الكلاسيكيات الرباعية الكاثوليكية»، وهو أشبه بملخص لـ «التعاليم الدينية» كُتب بمصطلحات مألوفة للصينيين، ولدهشتهم، حفظتهُ خلال فترة ما بعد الظهر. في المرة التالية التي جاؤوا فيها، أعدت الكتاب لهم وأخبرتهم أنني لم أعد أحتاجه. «أحمل الكتاب بداخلي الآن»، قلت لهم.

أنا بارعٌ في عملية الحفظ هذه، لكنني لا أجد فيها متعة. إننا نولي اهتمامًا بالغًا بالحفظ عن ظهر قلبٍ إلى الدرجة التي تجعلنا نفقد تمامًا الغرض من النصوص المكتوبة. ويؤدي هذا بالفعل إلى تحولنا إلى مستهلكين غير مبالين للكتب، حيث تتساوى لدينا قيمة التعليم الديني الكاثوليكي والأقوال المأثورة الكونفوشيوسية. بيدَ أنَّ أيّ طالبٍ نجيبٍ يدرك استحالة الاكتفاء بحفظ الكتاب وإعادته حرفيًا، وكأن الكلمات تُعرض على مرآة. فعند دخول مجمع الامتحانات، لا يمكن إعادة صياغة الكلمات التي حفظتها طوال حياتك دون تغيير. يجب أن تكون المقالة «ذات الأرجل الثماني» من تأليفك أنت، وليس من تأليف القدماء. وفي كلّ مرحلة من مراحل التأليف - سواءً كانت مقدمة الموضوع أو عرضه أو بدء المناقشة أو غير ذلك - يتعين عليك أن تتحدث نيابة عن الحكماء، وليس مجرد السماح لهم بالتحدث مرةً

أخرى.

في الحقيقة، من الصعب فهم الإتقان.

بغض النظر عما أكتبه في الامتحان، فإن قدرتي على الكتابة نابعة من دراستي للكتب الأربعة والكلاسيكيات الخمس، بيدَ أنّ ما أكتبه لا ينبع منها بالضبط. فمن أين ينبع إذن؟ ما هو ذلك المصدر الآخر؟ ربما لا ينبغي لي أن أتعمق كثيرًا في هذه الأسئلة. إنهم مغرورون بعض الشيء، في الوقت الحالي، حيث لم أتجاوز بعد امتحان الولاية هنا في جينان، ولا أعلم ما يخبئه لي القدر. لم ألجأ إلى أي عراف لمعرفة ذلك أيضًا، لكنني أعلم وحسب أنني كنت دائمًا بارًا بوالدي وأجدادي، والتزمت دومًا بأخلاق فاضلة. إذا كان الكون يخبئ لي الفشل، فسأحتج على وجود خطأ ما. لكن خطأ من؟ يبدو أن هذه الأسئلة لا إجابة لها ضمن أقوال كونفوشيوس، أو في تفسيرات منسيوس.

هل أفكر في دفع ثمن النجاح؟ لقد ذهبت إلى معبد وينتشانغ، الإله الحامي للأدب، وقدمت القرابين. كما نصحني راهب طاوي برمي العملات الذهبية في النهر الأصفر. وفعلت. قلتُ لنفسي، لمَ لا؟ سأدفع للأسماك، لكنني لن أدفع للفاحصين أبدًا. هناك الكثير من الجهد، والكثير من التنافس على المكانة مثل سربٍ من الأسماك يلاحق الفتات. يقضي الرجال حياتهم في المحاولة والفشل، ويدمرون أنفسهم في هذه العملية.

ومع ذلك، هناك الكثير مما يتم تجاهله في الامتحانات، والكثير من المعارف التي لا تتاح حتى لأفضل الرجال فرصة لإظهارها. نحن نخضع للاختبار بناءً على إتقاننا للآداب والأخلاق. تحدث الحكماء عن السلوك السليم والبر بالوالدين، وأهمية الولاء للإمبراطور لضمان الأداء السليم للدولة. أن تتحدث بدلًا من الحكماء، وأن تصبح أديبًا، يعني أن تتحدث عن الأمور نفسها ولا تتجاوزها. ولكن هناك أيضًا نجوم في سماء الليل، وألف شكلٍ مختلف للأوراق، ونسب عددية يجب حسابها. أناقش هذه المسائل أحيانًا مع الكاثوليك. كما أنهم يتحدثون معي عن الفرق بين الجوهري **substantia** والعرضي **accidens**، باعتباره ذا أهمية كبيرة لفهمنا للعالم

ولأنفسنا. يعزون ما يقولونه عن هذه المفاهيم إلى حكيمهم أرسطو، ويطلبون مني المساعدة في ترجمة هذه المفاهيم إلى اللغة الصينية. أنصحهم بعدم إضاعة وقتهم. فحكماؤنا مشغولون بمسائل أخرى.

كما أن لغتهم الأدبية مختلفة أيضًا. إنهم لا يخضعون لإمبراطور، بل لكاهنٍ كبير. ومع ذلك، فهم ليسوا رهبانًا؛ إنهم منخرطون في العالم، ويسعدون بالحياة. يجب أن يجتازوا اختبارًا من نوعٍ ما من أجل خدمة رئيس كهنتهم، ولكن من السهل حفظ النصوص ذات الصلة (كما قلت، لقد حفظتها عن ظهر قلب في فترة ما بعد الظهر)، ولا يتطلب ذلك تحصيلًا فكريًا عظيمًا. في الوقت نفسه، يأتي تعلمهم من مصدر آخر، من حكيم عاش قبل قرون من الرجل الذي يطلقون عليه اسم مخلصهم، ويكون التعلم لديهم إتقان ما علمه هذا الحكيم وخلفاؤه، ليس بدافع التقوى أو الأخلاق (لأنها تُنسب إلى مخلصهم)، بل بدافع حبّ التعلُّم. يبدو بعضٌ مما يتعلمونه مشابهًا جدًا لتعلم رهبانِ البوذية، الذين ينشغلون كثيرًا بالفرق بين الوهم والواقع.

لا أقدر كثيرا هذا التمييز، لكنه لا يخصني على أية حال. لا يوجد بوذيون في مجمع الامتحانات. أن تكون عالما بيروقراطيًا يعني إخضاع نفسك للتقاليد والإمبراطور، وهذا لا يتضمن أي تكهنات حول الغيب والمجهول، بل يقتصر فقط على التفوق في حلِّ المشكلات العملية، وبالطبع التفوق أيضًا في الأسلوب الأدبي. إنه ينطوي على التبعية للقدماء، حتى يتمكنوا من الاستمرار في التحدث من خلالنا.

من أنا لأشكك في هذا النظام الذي صمد عبر العديد من السلالات؟ سيكون لي مكاني فيه، ولا فائدة من الابتعاد عن المسار بسبب التكهنات الجامحة لضيوفنا الأجانب. لقد قضيت حياتي كلها في التحضير للامتحان، ولدي استعداد طبيعي نادر بالفعل، على الرغم من أنني لا أعرف من أين أتت. مرة أخرى، الشيء الوحيد الذي قد يمنعني هو القدر. هل فعلت ما قد يتسبب في فشلي؟ لطالما تحدثت بإجلالٍ عن أسلافي، واحترمت والدي ووالدتي. كانت هناك مرة واحدة فقط، عندما كنت ألقي العملات المعدنية للأسماك، وقلت دون قصد أنني أؤمن بأن مصيري سيكون أفضل من والدي الذي لم يتمكن من اجتياز امتحان الولاية حتى بلغ الأربعين تقريبًا. نعم،

أعترف بذلك. لقد سخرت من والدي. كنت وحدي عند ضفاف النهر، في وقت متأخرٍ من الليل. من تراه سمعني سوى السمكة؟ (أعرف أنهم سمعوني، لأنني أستطيع أن أقول إنهم استمتعوا بالسخرية).

ثمة اعتقاد سائد بأن الفرق بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية ينتج عن التوجه النموذجي للتعليم ما قبل الفلسفي للفلاسفة التحليليين والقاريين الناشئين.

حيث يأتي الفلاسفة التحليليون في الغالب من خلفية في العلوم الطبيعية (أو على الأقل من خلفية تكنُّ تقديرًا للعلوم الطبيعية)، في حين يأتي الفلاسفة القاريون من خلفية في المجالات الأكثر شعرية أو تعبيرية في العلوم الإنسانية. وإذا كان هذا التفسير صحيحًا، فيجب فهم الصدع على أنه عرض لمشكلة أكثر عمومية، وأنه مجرد مثال واحد على «مشكلة الثقافتين» الشهيرة، وليس شأنًا داخليًا لأقسام الفلسفة وحدها. وإذا كان المراد رأب الصدع المحلي، فربما من الأفضل تحقيق ذلك من خلال الانتصار الحاسم للفلاسفة المهتمين بالعلوم على الفلاسفة المهتمين بالأدب (وهذا يعني، وفقًا للنظرة المحلية، انتصار الجيد على السيئ، أو ما يعادل ذلك، انتصار رفيع المكانة على وضيع المكانة) بل بالأحرى من خلال مصالحة أكثر أهمية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، والتي تأخذ على محمل الجد المفهوم القديم للعلوم الإنسانية (أو Wissenchaften بالمعنى الواسع) وبالتالي تقبل أن العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية فرعان مختلفان ولكن متداخلان في كثير من الأحيان للمشروع العام نفسه.

إذا كان المطلوب في أي وقت تحقيق مصالحة بين الجانبين، فربما من المفيد في عملية المصالحة الانتباه عن كثب إلى الطريقة التي يؤثر بها الانقسام المصطنع بين الطبيعي والإنساني على تنظيم الفروع المختلفة لدراسة الماضي.

وكما جادل كتاب جيمس تيرنر الأخير المقنع للغاية، فإن فقه اللغة - إعادة بناء الماضي من خلال آثاره النصية - هو الذي يكمن في الواقع في أصل الروح الحقيقية للعلوم الإنسانية الحديثة، بما فيها الفلسفة(185). وفي حال قبول حجة تيرنر، عندئذٍ يمكن للاهتمام المشترك بالماضي أن يكون أساسًا للمصالحة بين الثقافتين.

وعادة، يتم السعي إلى المصالحة، وغالبًا دون جدوى، من خلال محاولة إشراك علماء الفيزياء والمنظرين الأدبيين، أو علماء الوراثة وعلماء الأخلاق، في حوار. ولكن ماذا لو بحثنا عن أرضية مشتركة بدلًا من ذلك تجمع بين مؤرخي الفلسفة والاختصاصيين في الدراسات القديمة وعلماء الآثار وعلماء الأحياء القديمة؟

مر وقت طويل منذ أن سعى كارل بوبر إلى تصنيف علم الأحياء التطورية على أنه «برنامج بحث ميتافيزيقي» نظرًا لعدم إمكانية إبطال ادعاءاته على ما يبدو(186). منذ ذلك الحين (وحتى في ذلك الوقت، لنكن منصفين)، بُذل الكثير من الجهد لضمان مكانة علم دراسة الأحداث الماضية التي لا تتكرر كعلم، أكثر من مجرد مكانة شرفية. ومع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال، ينطبق الكثير مما قيل في حالة علم الأحياء التطورية بشكل جيد أيضًا على دراسة تاريخ البشر العميق - أنماط الهجرة ما قبل التاريخ وما إلى ذلك. تحدث فوكو مجازيًا عن «آثار المعرفة»، لكن ثمة ما يغيب عن هذه العبارة وهو أن علم الآثار كان في حدّ ذاته علم آثار المعرفة، والذي يتكون من استخراج وتحليل وتفسير شظايا الثقافات المادية الماضية، والتي كتب على بعضها (على سبيل المثال، الأعمدة اليونانية) ولم يكتب على البعض الآخر (على سبيل المثال، تلال دفن النياندرتال). من خلال النمذجة والاستقراء المتطورين، لا يبدو أن ثمة ما يمنع المرء من بناء فرضيات حول المعتقدات، و«النظريات المعرفية»، لأناس بعيدين جدًا عن عصرنا بناءً على شظايا من الثقافة المادية. الكتابة تجعل هذه المهمة أسهل، ولكنها في الواقع صعبة للغاية، والكثير مما يمكن وصفه جدلًا بالكتابة البدائية (الألواح الطينية البابلية، والصور التوضيحية للمايا، وما إلى ذلك) يحتاج على الأقل إلى تفسير لا يقلُّ أهميةً عن تفسير تخطيط أطلال القرية، على سبيل المثال.

لم يقدم أحد شرحًا أوضح للمنهج المعرفي لعلم الآثار من أليسون وايز(187). كشفَت وايز عن مسعى علمي صارم، حتى لو لم يتوافق مع جميع معايير النموذج العلمي التي وضعها الباحثون في المختبرات وعلى النقيض من الباحثين الميدانيين الذين لقوا التبجيل من قبل فلاسفة التحليل الأوائل. يدرس علم الآثار موضوعًا

غير قابل للتكرار (مثل علم الأحياء التطوري وعلم الكونيات القائم على نظرية الانفجار العظيم) ومع ذلك فهو قابل للدحض بالطريقة نفسها التي دحضت بها علوم الماضي الأخرى (حيث من المفترض أن يؤدي اكتشاف أرنب متحجر من العصر ما قبل الكمبري إلى تخلي عالم الأحياء ج.ب. إس. هالدين يتخلى عن التزامه بنظرية النشوء). علاوة على ذلك، يستند علم الآثار على مجالات عديدة من الاستقصاء تتمتع مكانتها كعلوم بمصداقية تامة (على سبيل المثال، التحليل الكيميائي للتربة).

فيما يتعلق بتجاهل علم الآثار للفارق بين النصية وغير النصية - فهو يحفر الأشياء ويقوم «بقراءتها» بغض النظر عن وجود حروف مكتوبة عليها من عدمه - يقدم هذا العلم نموذجًا للطريقة التي يمكن أن تتبعها العلوم الإنسانية والتي من شأنها أن تساعد كثيرًا على التغلب على ابتعادها عن العلوم الطبيعية. وعلم الآثار كما هو متصور عادةً (قبل ظهور ما يسمى بما بعد المعالجة post-processualism، كصدى أثري لما بعد الحداثة، جاء وألغى تطلعاتها العلمية بالطريقة نفسها التي دمرت بها البنيوية post-structuralism تطلعات الأنثروبولوجيا، والتفكيكية تطلعات الدراسات النصية) لا يمكن أن يفشل في رؤية الثقافة الإنسانية على أنها نوع معين من الزوائد الطبيعية، والتي تعود في النهاية إلى الأرض وتختلط مرة أخرى بمادة الطبيعة التي عارضتها لفترة قصيرة. وبهذا المعنى، على عكس التخصص الأكاديمي للتاريخ كما هو متصور حاليًا، لا يستطيع علم الآثار إنشاء منطقة عازلة من الماضي البشري غير النصي («ما قبل التاريخ») تحافظ على مسافة بين المجال المناسب للعلماء الإنسانيين من ناحية، والعالم الطبيعي الذي يدرسه «العلماء» من ناحية أخرى. إذا تخلينا عن التحيز بأن الآثار النصية هي نوع خاص فريد من بقايا الماضي البشري، فقد يُنظر إلى علم الكتابات القديمة بدوره على أنه فرع معين من علم الآثار - النوع الذي يتعامل مع النقوش على الورق وفي وسائط مماثلة.

في هذا السياق، ينبغي الالتفات إلى عمل فرانكو موريتي وغيره من علماء العلوم الإنسانية ذوي التفكير المماثل المهتمين بالصورة الكبيرة والتحليل longue durée [على المدى الطويل](188). لقد ساعد موريتي، على وجه الخصوص، في إظهار إمكانية تعديل دراسة الأدب بأسلوبٍ مثمر من خلال التحليل الكمي، عبر رسم

الخرائط والرسوم البيانية للاتجاهات طويلة المدى. وهذا النهج - الكمي، التراكمي، القائم على الأدلة - مرتبطٌ على نحو مناسب بأهداف علم الآثار، الذي يسعى في النهاية إلى وضع الثقافة الإنسانية في العالم الطبيعي. من هذا المنظور، سيكون تاريخ الفلسفة، بدوره، علم الآثار لمجموعة فرعية صغيرة من نوع معين من الآثار المادية المتبقية من الماضي. ويتطلب هذا الفرع من الدراسة تدريبًا خاصًا من أجل تطوير القدرة على التعرف على نوع معين من الفكر الدقيق لنوعٍ معين من الآثار، لكنه لن يختلف جوهريًا عن دراسة الآثار الأخرى، ولن يكون أقل إهمالًا للقوى الكلية والبيئية التي ساهمت في تشكيلها. بل سيكون علم آثار المعرفة الحقيقي، وسوف يأخذنا شوطًا طويلًا نحو حل مشكلة الثقافتين (التي يُعد الصدع التحليلي-القاري أحد أعراضها المحلية).

ولكن ما تأثير مثل هذا النهج على فهمنا للشريعة الفلسفية؟ تُوجد بلا شكٍّ معايير محددة يمكن على أساسها اعتبار نص معين أكثر أو أقل جدارة بالإدراج ضمن التصنيف الفلسفي، وذلك يعود إلى حقيقة أن تأثيره إلى الآن كان أقل قابلية للقياس مقارنة بنصوص أخرى. على سبيل المثال، الشرح التافه الذي يكرر نقاطًا مألوفة من شروحاتٍ أخرى عن مؤلف آخر يبدو -على افتراض صحة ذلك- أقل استحقاقًا للاهتمام مقارنة بالنص الأصلي الذي استدعى تأليف الشرح. ومع ذلك، حتى في هذه الحالة تبرز عدة إشكاليات في البداية. تتمثل إحداها في استحالة تحديد أهمية الشرح المذكور معزولًا عن سياقه، بغض النظر عن طبيعة الأسئلة التي نطرحها. فقد نسعى إلى أن نفهم بالضبط أي الأسئلة الواردة في نص مؤثر معين يمكن تناولها في الكم الهائل من الشروحات المشتقة المستوحاة منه، وأيها يمكن تجاهلها. وعليه، يكتسب الشرح المشتق أهمية بقدر ما يكشف لنا عن وجود نمطٍ في نقل المسائل الفلسفية. ولا يُعدُّ اشتقاقه عيبًا يُحتسب عليه، بل على العكس، يمنحه مكانة نموذجية. ولكن، عادةً ما يميل الفلاسفة، وحتى مؤرخو الفلسفة، إلى تجنب طرح أسئلة من هذا القبيل والتي من شأنها أن تبرز أهمية نص مشتق. إذ يُعد العمل على شخصيات أقل شهرة، أو ممثلين متأخرين لتقاليد آفلة، استراتيجية غير مجدية عمومًا بالنسبة لطلاب الدراسات العليا. وتحفزنا ضغوطات التخصص الأكاديمي على

التركيز على «الفلاسفة العظام».

علاوة على ذلك، يفترض هذا التوجه أن مسألة من هو العظيم محسومة بالفعل. لكن لمعرفة ذلك، يتعين علينا قراءة جميع الشروحات الفرعية والمفترضة المشتقة التي رفضت سابقًا. يمكن لأي منها أن يحتوي على فكرة جديدة، أو تحريف جديد لمشكلة قديمة. وافتراض معرفتنا المسبقة بالنصوص الرئيسة والمبتكرة، والنصوص الثانوية والمشتقة، لا يعتمد على شيء أكثر من الإيمان أو اللامبالاة. فربما لدينا إيمان مبرر إلى حد ما بالجهود الجماعية متعددة الأجيال لفصل الجوهر عن القشور. كما يجوز لنا أن نفترض لسبب ما أن شخصًا ما قرأ النصوص التي لن نتمكن من الوصول إليها، وحكم علينا بعدم الحاجة إلى إزعاج أنفسنا. ولكن كيف نعرف هذا؟ لنقلب عبارة مألوفة عن حرب العراق الثانية، «نحن لا نعرف حتى ما لا نعرفه»؛ إن مجمل النصوص ذات الصلة المحتملة عن أي مسألة معينة في تاريخ الفلسفة هو مجمل من الأشياء التي لا نعرف أننا لا نعرفها. ليس لدينا تقديرات موثوقة لحجم هذا المجمل، ولم يدرك أحد في إطار الفلسفة أن إجراء مثل هذا «الإحصاء» قد يكون مفيدًا.

ينشأ هذا الافتقار إلى الاهتمام مما يمكن أن ندعوه «إرث القراءة المتأنية»: الفكرة التي مفادها أن الطريقة المشروعة الوحيدة للتعامل مع ماضي الفلسفة هي من خلال الانخراط المكثف على المدى الطويل مع نص واحد، واستبعاد النظر فيما قد يكون حدث في البيئة المحيطة به أو قبيل إنتاج ذلك النص فجعل الكاتب يقول ما يقوله. في مجالات أخرى، لا سيما الدراسات الأدبية، من المسلم به الآن على نطاق واسع أن هذه المقاربة يجب أن تُستكمل بما يُسمى بـ «القراءة البعيدة»، والتي لا تُعد شكلًا من أشكال القراءة المشتتة أو السطحية أو المستعجلة، بل بالأحرى شكلًا من أشكال القراءة التي، غالبًا بمساعدة الحاسوب، تدرس مجموعات ضخمة من النصوص في وقت واحد بدلًا من التركيز على نص واحد وتهدف إلى العثور على أنماطٍ عبر هذه المجموعات. بفضل العمل المبتكر لـ موريتي، نحن الآن في وضع يسمح لنا بمعرفة عدد الروايات، على سبيل المثال، التي نُشرت باللغة الإنكليزية في القرن الثامن عشر. لسنا بحاجة إلى افتراض أن هناك أي شيء أصيل أو جدير بالملاحظة على وجه

الخصوص بشأن عشرات الآلاف من هذه الروايات من أجل الموافقة على أنه من الجيد معرفة عددها التقريبي، ومن أجل الموافقة على أن أي شيء نتمكن من تعلمه حول محتوى كلٍّ من هذه الأعمال يمكن أن يساعدنا على تعلم ما كانت عليه الرواية الإنكليزية في القرن الثامن عشر في الواقع. وهذا يمكن أن يساعدنا على تعلم أشياء كنا لن نلاحظها لولا القراءات المتأنية للأعمال الكبرى الكلاسيكية.

وعلى ما يبدو، يميل الفلاسفة إلى التعامل مع تراثهم بطريقة شبه دينية. وهذا ليس بالضرورة نهجًا يضمن جمود الفكر أو ركوده. في الواقع، غالبًا ما تتطور تقاليد السير الذاتية للقديسين وشروح النصوص المقدسة إلى أشكالٍ من التفكير تستحق أن توصف بأنها «فلسفية». على سبيل المثال، بدأت كلٌّ من الشروحات التلمودية والأوبنشادي بهدف ضيق نسبيًا يتمثل في شرحِ ما وردَ في نصوص الوحي الإلهي ظاهريًا، وهي نصوص لم يُنظر إليها أبدًا على أنها فلسفية لأنها لم تقدم أبدًا، في حد ذاتها، حججًا أو أظهرت أي تدقيق تأملي ذاتي. وفي حين أنها بدأت على هيئة تعليقاتٍ توضيحية وحسب، فقد تطورت، شئنا أم أبينا، على الأقل جزئيًا، إلى تحليلات فلسفية كاملة لطبيعة الواقع. يمكن القول إن إدراج أرسطو في تقليد الكلام الإسلامي، ثم تبنيه لاحقًا كـ «أداةٍ» لتوضيح اللاهوت المسيحي، يُظهر أنه حتى في هذه الحالات التي تظهر إلى جانب النصوص المقدسة، فإن المعلقين قادرون مع ذلك على ابتكار تقليد فلسفي خاص بهم من بذرة الوحي. وفقًا لسياق التفكير هذا، يمكن القول على الأقل ضمنًا، إننا نتعامل مع شخصياتنا الكلاسيكية، أفلاطون، ديكارت، كانط، وغيرهم، على أنهم قدموا لنا وحيًا، وما نفعله عندما نمارس الفلسفة بناءً على أفكارهم يشبه إلى حدٍّ كبير الشرح التلمودي ذي النزعة الفلسفية. فالشرح التلمودي تقليد غني حقًا، ولكن ما يميزه بقدرٍ أكبر عن تاريخ الفلسفة هو أنه يعترف بالوحي في نصوصه الأساسية ويستند إليه، في حين أن الفلاسفة عادة لا يرغبون في الادعاء بأن سبب إيلائهم الكثير من الاهتمام للنصوص الكلاسيكية، بدلًا من النصوص الفرعية والمشتقة، هو أن النصوص الكلاسيكية موحى بها أو مأخوذة من مصدر إلهي. ولكن من الناحية العملية، فإن الطريقة التي يتعامل بها الفلاسفة مع شرائعهم أقرب إلى الشروحات النصية منها إلى القراءة البعيدة التي تأخذ جميع النصوص

على أنها تثير اهتمامًا ما بالنسبة لنا، وتحاول فهم الأصول الدنيوية للروائع إلى جانب النصوص الغامضة والمهملة.

إنَّ مشكلة «المكتبتين» التي ذكرتها في الفصل الثالث، والتي اعترفتُ فيها بعدم قدرتي على اكتشاف أي سبب مقنع لعدم وضع كتب الشعر على الرف نفسه الذي توجد عليه كتب الفلسفة، لا تعكس بأي حال من الأحوال نهجًا «قاريًا» للفلسفة، والذي يرى أنها تتداخل وتتقارب إلى حدٍ كبيرٍ مع الفنون والأدب، وتتشارك معها في ضرورة الابتكار المستمر. كان بإمكاني أيضًا أن أصف مشكلة تحديد مكان وضع مراجع الطب التي تعود إلى القرن التاسع عشر التي حصلت عليها، والمراجع في علم النبات، وما إلى ذلك. سيكون من الأدق إلى حد ما القول بأن مشكلة «المكتبتين» هي نتيجة لمنهج المؤرخ. غالبًا ما يُرفض هذا المنهج، مثل الفلسفة القارية، على أنه «ليس فلسفةً»، وإن يكن لأسباب مختلفة إلى حد ما. يرغب غير المؤرخ في معرفة ماهية حجة ديكارت حول طبيعة الروح، وما إذا كانت صحيحة، وهل عند تقصِّي «لماذا» اعتنق ديكارت هذا الرأي، سنفترض أن بوسعنا العثور على جواب «لماذا» ضمن عمليات الاستدلال المنطقي في رأس ديكارت. يسعى المؤرخ إلى الإجابة على سؤال «لماذا» من خلال البحث عن مصادر أخرى، والسؤال عما كان يقرأه ديكارت، وماذا قال الأشخاص من حوله، وما إلى ذلك. بدوره، سيسأل المؤرخ الشامل عما كان يقرأه هؤلاء الأشخاص الآخرون، وما مجموع التأثيرات الخلفية التي جعلت معاصري ديكارت يقولون ما قالوه.

فيما يتعلق بثنائية ديكارت، بدا لي أن الشعر الميتافيزيقي الإنكليزي وثيق الصلة. أدركت أننا لا نريد أن نستقي الحقيقة من القصائد، حيث يتوقع غير المؤرخين أنهم ربما يتعلمون من ديكارت. على الأقل، نحن لا نبحث فيها عن ادعاءات فلسفية صحيحة. نحن مهتمون بنوع أكثر دنيوية من الحقيقة، ومع ذلك نعتقد أنها يجب أن تكون جزءًا من أي سرد ناضج أو صارم لما يفعله شخصية رئيسة مثل ديكارت عندما يقدم الادعاءات التي يفحصها فلاسفة اليوم غير المؤرخين من حيث صحتها أو زيفها الفلسفي. هذه الحقائق الدنيوية من قبيل: في عام كذا وكذا، قرأ ديكارت مؤلفًا كذا وكذا تأثر بقصيدة كذا وكذا. لا يحتاج المرء، من أجل الاهتمام بهذا النوع من

الحقيقة، أن يكون لديه أي اهتمام خاص بالشعر. كمؤرخ، يتبع المرء الخيوط أينما سارت به. هذا النوع من المقاربة أيضًا سيجبر نوعًا معينًا من الفلاسفة على إبقاء سيرل، ديريدا، وجينيه معًا على الرف نفسه. وجمعهم معًا- على سبيل المثال، على رفوف المكتبة حيث قسم الفلسفة - لا يعني بالضرورة أن المرء يعلن بأنهم جميعًا فلاسفة على قدم المساواة، أو أنهم قدموا مساهمات متساوية أو قابلة للمقارنة تقريبًا للإنسانية. ربما يشعر المرء حقًا بالقرابة الفكرية مع سيرل، ولكنه يفترض أيضًا أن جزءًا من فهم سيرل الشامل يتضمن فهمَ خصومه، وبالتالي فهم مصادر خصومه. بمقارنة تقريبية بسيطة، ليس من الصعب أن نرى أن سيرل هو ديكارت العصر، يقطع الالتباس والتشويش بأفكاره الواضحة والمتميزة. ودريدا هو هنري مور، معاصر بارع وذكي منغمس في تقليد أدبي يتداول في الألغاز. أخيرًا، جينيه هو سبنسر، أديب بارز من المناطق النائية يمكنه أن يساعد في إثراء صورتنا عن سبب اتخاذ بعض المناظرات الفلسفية الشهيرة الشكل الذي اتخذته. يقرأ مؤرخ الفلسفة، ويقرأ ويقرأ، من أجل التوصل إلى فهم عامٍ لمعالم الحياة الفكرية لعصر ما. في هذا، قد يكون لدى المؤرخ، أو لا يكون، فكرة عن الهدف النهائي المتمثل في معرفة الحقيقة، على سبيل المثال، حول علاقة العقل بالجسد. ولكن لا يمكن قراءة مؤلف مثل ديكارت، مثلما قد يقرأه غير المؤرخ، واضعًا السؤال المباشر «هل هذا صحيح؟» أمام ناظريه.. يسعى المؤرخ إلى الارتقاء إلى مستوى التأكيد العميق، المنسوب إلى أرسطو خطأ، بأن العقل المتعلم يجب أن يفكر في أفكار الآخرين دون الرغبة في قبولها أو رفضها. ومع ذلك، غالبًا ما نسمع أن المؤرخين أيضًا «ليسوا فلاسفة». لقد سمعت صراحةً، في إحدى مؤتمرات الفنادق الضخمة التي يلتقي فيها أشخاص لديهم مفاهيم مختلفة جذريًا عن طبيعة البحث الفلسفي، ويضطرون إلى إجراء محادثات قصيرة، أن قراءة ديكارت لأي سبب آخر غير تحديد ما إذا كانت ادعاءاته صحيحة أو خاطئة يعني التخلي عن فكرة الحقيقة كنهاية لأي بحث. كما لو أنه ما من فرقٍ بين النظرية النسبية وحساسية الفقه اللغوي!

في النهاية، هويتي الذاتية كمؤرخ للفلسفة هي التي تسبب لي هذا الألم عندما أحاول تنظيم رفوف كتبي الفلسفية. إن محاولة حل مشاكل عملية مثل هذه هي

بالضبط التي أشعر من خلالها بُعدي عن الملامح الفكرية للممثلين الأساسيين لتخصص الفلسفة الذي تلقيت فيه تعليمي العالي، والذي كنت أتطلع فيه، لفترة طويلة، على أمل إيجاد مكان لي. كما أن هذه الهوية الذاتية هي التي تجعلني أستخف بالحديث عن الانقسام التحليلي - القارّي، لأن هذا انقسام يستبعد أي إمكانية لطرف ثالث، من المنظور الذي تبدو فيه الاختلافات بين التحليليين والقاريين مشابهة جدًا لما كان سيطلق عليه فرويد عنوان «النرجسية في الاختلافات البسيطة». هذا الطرف الثالث، لو كان له صوت، سيدعو إلى نهجٍ آخر، نهج يهتم قبل كلّ شيء بالحقيقة، لكنه لا يصر على أنه يمكن الوصول إلى الحقيقة بمجرد قراءة نص والحكم على صحته أو زيفه. علاوة على ذلك، سيكون هذا الطرف مهتمًا بالفلسفة، التي يُنظر إليها على أنها سعي لإيجاد إجابات للأسئلة الأساسية، مع ذلك ترفض تحديد قواعد في البداية حول مكان العثور على المصادر الشرعية لهذه الإجابات.

هناك تمييز مألوف في الفلسفة بين الحقائق المشروطة والضرورية. الحقائق من النوع الأخير هي التي ينطوي نفيها على تناقض، أو تلك التي تكون صحيحة ببساطة بسبب معنى الكلمات المستخدمة. على سبيل المثال، «المثلث له ثلاثة أضلاع» صحيح ببساطة بسبب معاني كلمات «مثلث» و«ثلاثة» و«ضلع». إذا واجهت شكلًا له أربعة أضلاع، فأنت بالضرورة لم تصادف مثلثًا مختلفًا، بل شكلًا غير المثلث.

الحقائق المشروطة هي التي لا ينطوي نفيها على أي تناقض، أو بعبارة أخرى، تلك التي من الممكن أن تكون خاطئة (بغض النظر عما يعنيه ذلك). تتضمن بعض العبارات الصحيحة المشروطة حالات خاصة، على سبيل المثال، «هذه البجعة بيضاء». تشمل فئة خاصة من الحقائق المشروطة، بدورها، تلك التي يعبّر عنها من خلال ادعاءات تجريبية حول كيفية توقع جميع الكيانات أو الظواهر من نوع معين. وهذه الحقائق هي من النوع الذي أنشأه الاستدلال الاستقرائي، ومن سماتها أنها يمكن أن تتحول دائمًا إلى تزوير بأي حالة معينة. وبالتالي، كان يُعتقد أن عبارة «جميع البجعات بيض» صحيحة لمدة طويلة، حيث نمت حالات البجعات التي رُوقِبت وازدادت، وفي كلّ حالة، تحولت كلُّ بجعة إلى اللون الأبيض. ومع ذلك، تبين

أن هذه الحقيقة العرضية خاطئة، كما اتضح للمسافرين الأوروبيين إلى أستراليا، موطن البجعة السوداء (Cygnus atratus)، وذلك قرب نهاية القرن الثامن عشر.

أي عضو من جنس Cygnus هو بجعة، وثمة حقيقة سابقة حول الأمر، تسبق بعثة الاستكشاف التي قام بها الكابتن كوك، حول السمات المستقلة عن اللون لكينونة ما والتي تحدد ما إذا كانت عضوًا في هذا الجنس أم لا. هذا ما يجعل عبارة «جميع البجعات بِيض» مجرد ادعاء تجريبي وليس حقيقة تحليلية، أو حقيقة يمكن إثباتها ببساطة بناءً على تحليل مقترح إلى معاني أجزائه المكونة.

عبارة «جميع المثلثات ثلاثية الأضلاع» تحليلية، وبالتالي يُفترض عمومًا أن «جميع الحيتان ثدييات بحرية» كذلك. لكن أسباب وضع الحيتان مع المثلثات بدلًا من البجع ليست واضحة تمامًا بأي حال من الأحوال. ماذا لو وجدنا مجموعة من الحيتان تتكيف على نحو فريد (وغير معقول) مع الحياة البرية؟ هل سينتفي انتماؤها إلى جنس الحيتان بحكم الواقع؟ نحن نفترض، في الوقت الحالي، أن «جميع الحيتان ثدييات بحرية» هو افتراض صحيح بحكم التعريف، ولكن هذا يمكن، ربما، أن يتحول إلى تحيز مدعوم فقط بالحالة غير الكاملة الحالية لمعرفتنا التجريبية. في القرن السابع عشر، بدت عبارة «جميع البجعات بِيض» صحيحة أيضًا بلا شك. في ذلك القرن نفسه، عندما كانت جميع البجعات بِيضًا، على الأقل في أوروبا، جادل رينيه ديكارت بأن الوجود يخصُّ الله بالطريقة نفسها التي تخصُّ بها الأضلاع الثلاثة المثلثات. أي أنه يعتقد أنه لا يمكنك التفكير في فكرة عن إله غير موجود أكثر مما يمكنك التفكير في فكرة مثلث رباعي الأضلاع. إذا قلت لنفسك، «هذا «الله» مفهوم مثير للاهتمام إلى حدٍّ ما، لكنني أتساءل عما إذا كان موجودًا أم لا»، فأنت لا تفكر حقًا في مفهوم الله. بل تعتقد أنك كذلك. يقول ديكارت.

ولكن ماذا لو كانت عبارة «الله موجود» شبيهة بعبارة «البجعات بِيض» أكثر من شبهها بعبارة «المثلثات ثلاثية الأضلاع»؟ ماذا لو أن ديكارت ببساطة لم يصادف، حتى الآن، إلهًا غير موجود؟ ربما يكون من المنبه للتفكير أكثر مما يبدو للوهلة الأولى أن نلاحظ أن أحد الأمثلة المفضلة لدى ديكارت على ادعاء صحيح بحكم

التعريف، إلى جانب «الله موجود» و«المثلثات ثلاثية الأضلاع»، هو مثال يعتقد أنه ينطبق على الجبال؛ إذ يزعم ديكارت أن الجبل شيء له، بالضرورة وبحكم التعريف، وادٍ.

يُعرف الوادي عادةً بأنه منخفض طوله أكثر من عرضه، بينما يُعرف الانخفاض بأنه أي شكل أرضي أقل ارتفاعًا من المنطقة المحيطة به. وبالتالي، ليس من الصعب رؤية أن الوديان نموذجية للجبال المنظمة في شكلِ سلاسل جبلية، مثل جبال الألب. ولكن هناك أيضًا ما يسمى بالجبال المنفصلة، مثل جبل كليمنجارو، الذي يحيط به سهل تمامًا، أو قمة جبل تينيريف، وهي جزيرة جبلية تحيط بها المياه تمامًا. السطح المحيط بهذه القمم أقل ارتفاعًا من هذه القمم، لكنه لا يشكل بأي حال من الأحوال «انخفاضًا» بالنسبة لسطح الأرض أو بالنسبة إلى مستوى سطح البحر، وبالتالي فهو ليس انخفاضًا أعرضُ من طوله.

لم يُعرف الجبلان المكسيان بالثلوج في شرق إفريقيا الداخلية (الذروة الرئيسة الأخرى هي جبل كينيا، وتبعد حوالي ٢٠٠ ميل) حتى عام ١٨٤٦ عندما قام المبشِّر الألماني يوهان لودفيغ كرابف برحلة إلى تلك المنطقة. كما أفاد إي. جي. رافنشتاين بعد ستة عشر عامًا، ما من سبيل إلى الشك في صحة تقرير وجودهما غير المحتمل «إلا إذا افترضنا أن المبشرين قادرون على تقديم بيانات خاطئة عمدًا». في كتابه «سرد دقيق للاكتشاف الجغرافي في شرق إفريقيا»، والذي يُعد مقدمة للترجمة الإنكليزية لكتاب كرابف «ترحالي وبحوثي وأعمالي التبشيرية، خلال إقامة ثمانية عشر عامًا في شرق إفريقيا»(189)، يجادل رافنشتاين في بعض الادعاءات الحديثة حول موقع الجبال الإفريقية التي وصفها بطليموس على أنها تشبه Montes Lunae، جبال القمر. استنتج بعض المستكشفين أن هذه السلسلة لا بدّ أنها سلسلة على شكل هلال تحيط ببحيرة تنجانيقا، التي تفصل تنزانيا الحديثة عن جمهورية الكونغو. لكن بطليموس لم يكن لديه علم بأعالي النيل وانتهائه في البحيرات الكبرى الإفريقية، كما يقول رافنشتاين، وبالتالي فإن الجبال الشبيهة بالقمر التي يشير إليها الجغرافي اليوناني لا يمكن أن تكون سوى تلك القمم المنفصلة على الهضبة المائلة إلى الشرق، كليمنجارو وكينيا.

اشتكى كرابف نفسه من السيد كولي الذي رفض في كتابه «وسط إفريقيا مفتوح» لعام ١٨٥٢ تصديق تقارير السكان الأصليين عن قمم مغطاة بالثلوج في المنطقة. أخبر السكانُ المحليون كولي أن «المادة البيضاء» كانت «مرئية على قمة الجبل الشبيهة بالقُبة»، وأن «الأشياء الشبيهة بالفضة، عند إسقاطها في زجاجات، أثبتت أنها ليست سوى ماء». يجد كولي هذه التفاصيل غريبة، ويلوم كرابف زميله المستكشف لاتباعه طريقة استقرائية ضعيفة من خلال فشله في إدراك الاحتمالية العالية لتقارير التفاصيل التي تبدو غير مهمة: «لو كان السيد كولي معتادًا على تقييم الأدلة وتمحيصها عن كثب، لكان قد جادل على نحوٍ مختلف بناءً على تلك الحقيقة ذاتها؛ لأنه بحكم قانونه الخاص، تعزز الأدلة دائمًا من خلال تسجيل خالاتٍ تافهة وغير جوهرية»(190). هنا، تجدر الإشارة إلى أن كرابف يعكس بعض الموضوعات، التي نوقشت في الفصل الأول، من المناظرات التي أجريت في الجمعية الملكية في لندن قبل قرنين حول صحة التقارير السردية.

لا يزال كاتب السيرة الذاتية الأمريكي لكرابف، بول كرتزمان، مذهولًا، بعد عدة عقود من رحلة المبشر الألماني، من وجود شيء مثل كليمنجارو. يكتب بأنه من الغريب «وجود جبالٍ في إفريقيا، تقريبًا تحت خط الاستواء، حيث تغطى تلال سفوحها بالنخيل والغابات المدارية، في حين أن قممها مغطاة بالثلوج الدائمة»(191). يستشهد كرتزمان بالخطاب المؤثر الذي ألقاه الشاعر بايارد تايلور عام ١٨٥٥ على الجبل نفسه، مشددًا من بين أمور أخرى على عدم وجود جبال مجاورة له، مما قد يساعده على تكوين واد:

السلام عليك أيها الملك، ملك جبال إفريقيا النائية، يا من يتعذر الوصول إليك، فتبقى صامتًا ومنفردًا - أنت الذي، من قلب الحرارة الاستوائية، ترفع إلى السماء ثلوجك الغريبة(192).

غريب، وغير طبيعي، ومختلف، يشبه القمر، بلا وديان: جبل كليمنجارو يُحير الأوروبيين، ويستورد الفوضى إلى مخططاتهم الراسخة عما يجب أن يكون عليه الحال. كما أنه محاط، كما يذكرنا كرتزمان فورًا بعد وصفه لطبوغرافيا شرق إفريقيا،

بأناس يُعتقد أن ليس لديهم مفهوم عن الله:

الوثنية أو الفيتشية التي مثلت الديانة الأصلية لجزء كبير من إفريقيا تعد شكلًا من أشكال الأرواحية Animism أو عبادة الأرواح. إنه دين بدائي فظيع بشكل لا يصدق تقريبًا. فهم يؤمنون بالعديد من الشياطين الرهيبة، ويفكر المواطن الوثني من إفريقيا في هذه الأمور على أنها تحيط به من كلّ جانب، وتسعى باستمرار لإلحاق الأذى به والتسبب في وفاته. من المفترض أن تسكن هذه الشياطين كلّ شيء، سواء كانت تمتلك الحياة أم لا(193).

الوجود يخصُّ الله، تمامًا كما تخصُّ الوديان الجبال. باستثناء إفريقيا على ما يبدو.

كتب كرابف ورافنشتاين بعد قرنين من ديكارت، ولا يمكننا أن نتوقع من الفيلسوف الفرنسي أن يستنتج وجود كليمنجارو من تلميحات بسيطة في نصوص بطليموس (إن كان هو المقصود). لكن جزر الكناري كانت معروفة المعالم بدقة بحلول القرن الرابع عشر، وكذلك العديد من الأوصاف لقمة تينيريفي كانت متاحة في الوقت الذي قرأ فيه ديكارت وكتب وعرّف الجبال.

غالبًا ما لوحظ أن ديكارت لم يكن مهتمًا فعليًا بما ورد في تقارير السفر، والتنوع الثقافي، ووفرة المعرفة حول الاختلافات المحلية التي قد تعقد محاولة نمذجة العالم على أنه كلٌّ عقلاني منظم. لقد فضَّل الجيوديسيا على الجغرافيا. ولم يتطرق قطُّ إلى الأمريكتين. في كلّ هذا يختلف جذريًا عن الفلاسفة، مثل بيكون أو لايبنتس، اللّذين وجدا أن النهضة في الرحلات البحرية هي السبب الحقيقي لولادة الفلسفة الحديثة، وحددا المهمة الأساسية للفلسفة على أنها وضع المفاهيم من أجل حصاد أكبر قدر ممكن من الحقائق الملموسة حول العالم («هذه البجعة بيضاء»، «وكذلك هذه البجعة»،...). على النقيض من ذلك، رغب ديكارت في تفسير الفلسفة كليًا باللجوء إلى المفاهيم التي تتميز بأنها لا تبالي بالتعقيدات التي قد تصل من ميدان الواقع، ومن دفاتر الملاحظات المتسخة للمسافرين شبه الأميين.

Telegram:@mbooks90

ربما لا ينبغي لنا أن نجعل الكثير من اختيار ديكارت الغريب للجبال والوديان مثالًا

على صدق التعريف. وربما استند إلى فهمه الغريب لـ «الوادي»، على أنه ببساطة المنطقة، أي منطقة، تحيط بجبل. لكن أهمية هذا المثال تبرز بوضوح أكبر عند وضعه في ضوء ما يثير اهتمامه حقًا: وجود الله. لن يفكر ديكارت أبدًا في مسح الكرة الأرضية، وعلى الأقل في مسح الأشخاص الذين قلل كرتزمان من شأنهم لاحقًا باعتبارهم وثنيون متخلفون، لمعرفة ما إذا كان يجب على المرء قبول وجود الله أم لا. ولكن ماذا لو كشف خطأ ديكارت الجغرافي عن قصور في النهج اللاهوتي؟

أدرجت البجعات السُّود ضمن التصنيف الأوروبي للحيوانات دون عناء شديد - على الرغم من أن أستراليا لعبت دورًا مشابهًا لدور إفريقيا، كمكان تنهار فيه القواعد الطبيعية المعتادة، وعلى الرغم من أن الجرابيات ووحيدات المسالك سترسل بالفعل إشارة قوية إلى أوروبا حول هذا الفوضى المناهضة للقطب الجنوبي، فإن إضافة البجعات السُّود لم تتطلب سوى تعديل بسيط. والسبب في ذلك، مرة أخرى، هو فهم مصطلح الجنس «Cygnus» قبل عام ١٧٩٠، عندما قدم جون لاثام أول وصف تاريخي طبيعي لنوع atratus، على أنه مصطلح لا يعتمد على تصبغ الريش. كان بوسع ديكارت أن يتصور الجبال بشروط مماثلة: أشياء ارتبطت دومًا في تجربته حتى الآن بالوديان، ولكنها لا تحتاج بالضرورة إلى وديان لتكون جبالًا. لكنه لم يمض بهذه الطريقة. بل أخذ الوديان على أنها مرتبطة بالجبال بحكم التعريف، وكان ملتزمًا جدًا بهذا التعريف الذي لا ينفصل لدرجة أنه استخدم هذا المثال لإلقاء الضوء على فهمه للحجة الوجودية لوجود الله. التزامه بهذا الإجراء عن طريق التعريف، بدلًا من المسح، خذلهُ في حالة الجبال. وربما خذله في حالة الله أيضًا. ربما كانت ستعود عليه الفلسفة بنتائج أفضل لو أنه استخدمها لاستقصاء كامل نطاق تفسيرات البشر لوجودنا وخبراتنا - حتى، أو استقصاء التفسيرات التي تنسب قوى خارقة للأشجار والحجارة - بدلًا من الحجج المسبقة: نهج تجريبي على غرار بيكون للحقائق المفترضة مسبقًا، والتي تسعى إلى فهم طبيعة الإيمان على نحو أفضل من خلال المضي في دراسة جميع المواقف الممكنة التي يمكن للمرء اتخاذها تجاهها - الإيمان، الكفر، الجهل، اللامبالاة، وما إلى ذلك. إن المعتقدات أشياء مفردة أيضًا، ويمكن جمعها من الحقل مثل الزهور أو الفراشات. ويبدو أن بعض فلاسفة العصر الحديث

الأوائل، لا سيما بيكون ولايبنتس، قد فهموا شيئًا عن مشروع البحث عن الحقيقة، في حين يبدو أن آخرين، ولا سيما ديكارت، فاتهم ذلك. ولا يزال هذا الصدع يحدث انقسامًا أعمق بكثير بين مفهومين للفلسفة، أو بين الفلسفة من ناحية وما يسمى الآن بـ «العلم» من ناحية أخرى، أعمق من الانقسام بين التحليليين والقاريين الذي استحوذ على الكثير من الاهتمام.

٦

المال والحبّ

عن رجل البلاط

لقد رأينا أن الفلسفة ليست بالضرورة تأملًا في حقائق مطلقة universal truths على النقيض من الأشياء الفردية؛ كما أنها ليست بالضرورة عرضًا للحجج المكتوبة، ذلك أنَّ العديد من الفلاسفة، بمن فيهم سقراط، أحد مؤسسي تقاليد الفلسفة المرموقين، لم يكتبوا شيئًا بأنفسهم. وعلى نحو مماثل، ليست الفلسفة بالضرورة عرضًا للأفكار بشكل منهجي أو دقيق أو استنباطي، حيث قُدّمت مساهمات مهمة عديدة في مجال الفلسفة من خلال وسيلة الشعر المجازي والأسطورة والمقولات المختصرة. وأخيرًا، ليست الفلسفة بالضرورة مشروعًا «للخروج عن الذات» وتحقيق «نظرة من اللا مكان»، إذ إن العديد من الشخصيات وتقاليد الفلسفة المهمة، بدءًا من مونتين وصولًا إلى ظاهرة القرن العشرين، أكدوا على أهمية منظور الشخص الأول (المنظور الذاتي). ومن الجدير بالذكر أيضًا أن الفلسفة لا تقتضي بالضرورة رفض المال كونه عائق أمام الاستقصاء الحر، أو رفض السفسطة وقوة الأجر المفسدة. إذ إن معظم من يحملون الهوية الاجتماعية للفيلسوف اليوم، وكذلك الكثيرين في الماضي، يتوقعون مكافأة مادية مقابل ممارسة هذا النشاط الفكري.

في عام ٢٠١٢، في خضم مسيرتي المهنية، وسعيًا لتطوير مساري الأكاديمي، قبلت منصبًا في جامعة فرنسية. كان هذا، على أقل تقدير، قرارًا لا يمكن تبريره من الناحية المالية. لقد كانت خطوة للأمام من حيث المكانة، لكنها ضربة قاسية من حيث الدخل الشهري، وذلك في واحدة من أغلى المدن في العالم. كان الأمر صعبًا، أصعب مما توقعت. لكنني لم أهزم بسهولة. قررت أن أكون مبدعًا وأكمل دخلي من خلال العمل وكيلًا فلسفيًا حرًا، وأقدم استشارات فلسفية فردية للعملاء الراغبين. استهدفت في الغالب السياح الناطقين باللغة الإنكليزية الذين يتخيلون أنفسهم في دور سيمون دي بوفوار أو جان بول سارتر، سياحٌ لديهم أفكار رومانسية حول ما يحدث في مقاهي الرصيف. لمستُ لديهم شغفٌ غريب إلى حد ما ولكن ليس تافهًا

تمامًا، وكان لدي التدريب والمزاج لمساعدتهم على تحقيق شغفهم. وهكذا وفرت دخلًا جانبيًا صغيرًا من العمل الفلسفي، بمعدل ستين يورو في الساعة. حددت شريحة مميزة ضمن السوق، وقمت بإعداد كتيب تعريفٍ بالخدمة.

انسَ العلاج، أنت في باريس!

جرب حوارًا فلسفيًا فرديًا مع فيلسوفٍ مقيم في باريس في إحدى مقاهي الرصيف الأسطورية في المدينة.

بدمج عناصر من الحوار الجدلي اليوناني القديم والتأمل الوجودي والعلاج بالمحادثة العصرية وفن الأداء التفاعلي، فإن هذه الطريقة مبتكرة وحديثة مع الحفاظ على أصالتها، لمواجهة الأفكار الفلسفية.

إليك كيف تحصل على الخدمة: تشتري للفيلسوف قهوة إسبريسو، وتستعد لاستكشاف أفكارٍ عن المعنى والحقيقة والله والموت والمصير والمفارقة وما إلى ذلك.

تبدأ الأسعار من ٦٠ يورو للجلسة التي تستغرق ساعتين.

حرصت على وضع هذا الكتيب التعريفي في أماكن يتردد عليها السياح الناطقون بالإنكليزية. وأنشأت صفحة على الفيسبوك. حتى أنني نشرتُ إعلانًا في مجلة لندن ريفيو أوف بوكس، على نحوٍ فكاهي إلى حد ما تحت عنوان «العلاج النفسي». فما الضرر في كلّ هذا؟ بوثيوس، شيشرون، سينيكا: اعتقدوا جميعًا أنه لا علاجٌ أفضل للروح من الفلسفة. فلماذا لا افتتح عيادة متنقلة للخدمات الاستشارية الفلسفية؟ اعتقدتُ بدايةً أنَّ عليَّ إبقاء هذا العمل سرًا، لكنني غيرت رأيي عندما أدركت أن الإعلان عنه كان الطريقة الوحيدة بالنسبة لي لاستقطاب الناس.

منذ البداية، أثار انتباهي أمر مهم في هذا العمل: كانت المناقشات غالبًا لا تقل إثارة للاهتمام، من الناحية الفلسفية، عن المناقشات التي تدور، على سبيل المثال، في مقرر فلسفة تمهيدي لطلاب البكالوريوس. بل في الواقع، كانت في كثير من الأحيان أكثر إثارة للاهتمام. فالأشخاص الذين يسعون للحصول على هذه الخدمة

عمومًا ناضجون وفضوليون ومستعدون للتعامل مع أفكار ومناقشات غير متوقعة. (العديد منهم، لأسباب لم أتمكن من معرفتها، كانوا أستراليين). علاوة على ذلك، فإن انفتاح الموقف، وحقيقة عدم معرفتنا بالقواعد التي تحكمه، وحقيقة أننا نخوض في شكل من أشكال التبادل الفلسفي غير المألوف اجتماعيًا ومؤسسيًا، كلُّ ذلك ضمنَ لنا أنه على النقيض من السياق الجامعي، كانت هناك أفكار ثاقبة وتحولات غير متوقعة في المحادثة تظهر على نحوٍ متكرر.

بالطبع، يلعب المال دورًا في كلا السياقين - الجامعة والمقهى الباريسي. ويمكن القول إن الاختلاف الأساسي هو أنه في الحالة الأولى، لدينا المؤسسة الجامعية التي تتولى عملية صرف الأموال نيابة عنا، مما يخلق بعض الفصل بين النشاط والمكافأة المادية، مما يسمح لنا بالوهم بأننا لسنا «نعمل من أجل المال». لكنني لم أقابل أبدًا أستاذًا جامعيًا متفرغًا يعمل مجانًا، ومن هذا المنظور، نحن جميعًا، بلا استثناء، نسير على نهج السفسطائيين إلى حدٍ ما.

بيدَ أن ردود الفعل كانت تقول بالإجماع تقريبًا: «لقد وصل سميث إلى الحضيض». «توقعنا منه أشياء عظيمة في السابق، ولكن انظروا إليه الآن. إنه يلهثُ من أجل المال، بدلًا من الانخراط في الفلسفة. إنه لأمر محزن». قد يكون هذا الحكم مهمًا، مثل وصفات مونتين للصلصات، لأسباب تتجاوز الأسباب المتعلقة بالسيرة الذاتية. ولعله يطلعنا على جوهر مشروع الفلسفة على النحو الذي فهمناه على مدى آلاف السنين الماضية. والذي غالبًا ما يُفترض أن الفلسفة هي المشروع الفكري الذي يزدري المال. أو على الأقل يتظاهر بذلك.

يشكل هذا الازدراء جزءًا أساسيًا من الأسطورة المؤسسة للفلسفة الغربية، كما يرويها أفلاطون في سرد محاكمة وإعدام معلمه سقراط. هنا نتعلم أن سقراط قد اتهم خطأً من قبل المحكمة في أثينا بما يمكن اختزاله إلى تهمتين رئيستين: أنه يعلم مذاهب معينة، وأنه يقبل المال مقابل هذا التعليم. إن إنكار التهمة الأولى مهم لقصتنا هنا أيضًا، لكننا سنعود إليها قريبًا. أما التهمة الثانية، فإن سقراط يحتج بأنْ لا أساس لها من الصحة. إنه ليس مدرسًا، ولا يوجد لديه سبب ليطالب أي شخص

بالمال. ويضيف: «على الرغم من أن الرجل قادر على التدريس، إلا أنني أحترمه لأنه يتقاضى أجرًا». يتحدث سقراط عن معلم معين يُدعى إيفينوس، وأنه سيُعجب بأي شخص «يمتلك هذه الحكمة حقًا، ويُدرّس مقابل أجرٍ زهيد كهذا. لو أنني فعلت مثله، لشعرتُ بالفخر والغرور؛ لكن الحقيقة أنني لا أمتلك أي معرفة من هذا النوع»(194).

كما أنني لست متأكدًا مما إذا كان لدي أي حكمة من النوع الذي يمكن بيعه. أعرف بعض الأشياء التي لا يعرفها الآخرون، ولدي طرق لشرح هذه الأشياء للآخرين يمكن أن تساعدهم في التعرف على هذه الأشياء على نحوٍ مجدٍ مما يمكن أن تقدمه لهم ويكيبيديا على سبيل المثال. لكن كلّ هذه مجرد معرفة وليست حكمة، وما يعتقد الناس أنهم يدفعون ثمنه عندما يدفعون أجر محادثات فلسفية خاصة هو الحكمة بعينها. هناك في هذا الصدد نوع من الحيلة، نوع من الدجل، في بيع المعرفة حول الفلسفة التي لا مثيل لها، على سبيل المثال، حتى في بيع معرفة تصريفات الأفعال اللاتينية. فإذا ما تعلمتها من أستاذ اللغة اللاتينية، فستحصل على ما تدفع مقابله، في حين إذا دفعت لي لأعطيك الحكمة الفلسفية، وكل ما أقدمه لك هو ادعاءات واقعية حول وجهات نظر الآخرين كمؤرخ للفلسفة، فقد تشعر بالخداع.

لم يكن الخروج للبحث عن الزبائن بالأمر السهل، بالطبع. أنا في نهاية المطاف فيلسوف مدرب، وقد لازمتني لمدةٍ طويلة فكرة أن هذه المهنة تستلزم احتقار المال القذر. لكن اختيارنا للمهنة لا يعفينا من أعباء الحياة في هذا العالم، وإذا اقتضت الظروف ذلك، يتعين على الفلاسفة الانخراط في صراع البقاء إلى جانب الجميع. لا يوجد سوى طريقتان فعليتان يمكنهم من خلالهما فعل ذلك: إما أن يسلكوا مسلك طاليس الذي تكهن بشأن معاصر زيت الزيتون وحقق ثروة ليُظهر أنه يمتلك براعة في مجال الأعمال أيضًا، أو يمكنهم أن يتجولوا لاستعراض مهاراتهم كما فعل السفسطائيون. أنا لا أفقه شيئًا عن معاصر الزيتون، أو أحفادها المعاصرين في وادي السيليكون أو وول ستريت، لذلك قررت أن أسلك طريق السفسطائيين.

إن الازدراء بنوع المبادرة التي اتخذتها يمكن أن يكون له علاقة بتبجيل

المؤسسات ضيقة الأفق أكثر بكثير من احترام نقاء الفلسفة. في عصر كانت فيه المؤسسات التي بدت لمدة طويلة الموطن الشرعي الوحيد للنشاط الفلسفي تبدو الآن وكأنها تعاني الآن من أزمة لا يستهان بها، وإن لم تكن بالضرورة في تراجع، فهي بالتأكيد في خضم تحول جذري. ليس من المستغرب إذن أن نجد مبادرات تتشكل خارج النطاق الجامعي، من ضمنها نوع من العمل الحر الذي لا يقل ولا يزيد عن كونه عملًا سفسطائيًا مقارنة بالمسيرة الجامعية للفلاسفة على مرّ التاريخ.

أذكر شعورًا لا يوصف بالإثارة انتابني في اليوم الأول من فبراير الماضي، عندما ركضت بسرعة إلى مقر إقامة الأمين العام. من الصعب تصديق هذا التحول المفاجئ للأحداث. فقبل بضعة أشهر فقط، كنت مؤلف عمل وحيد حول مصادر أطروحة الدكتور كلوب حول مفهوم الجمود. والآن، أجد نفسي خبير الوطن البارز في فلسفة كلوب-نوجين، وقد استدعاني الأمين العام نفسه لأكون معلمه الخاص! بعد الحادثة المؤسفة التي تعرض لها خلال اجتماع مجلس الأمن، عندما طرح سفير إحدى الدول الأعضاء سؤالًا محرجًا حول تأثر أفكار كلوب بأفكار الفيلسوف اليوناني أبيقور، قرر مستشارو الأمين العام أنه من الضروري إخضاعه لبرنامج تعليمي مكثف في فلسفة كلوب-نوجين. وكأن ذلك له علاقة بالثورة وبناء الدولة!

Telegram:@mbooks90

على الرغم من تبحره الواضح في مدرسة كلوب-نوجين الفلسفية، فإن الكتب لم تكن أبدًا الوسيلة المفضلة له لاستكشافها. لقد كان منشغلًا للغاية بقيادة الثورة في الوقت الذي كان فيه الآخرون يستعدون للامتحانات. جاء تعرفه الأول على أفكار كلوب خلال فترة سجنه، والتي فرضت عليه بعد حادث سرقة دجاجة بدافع الجوع. لم يكتسب الأمين العام معارفه الفلسفية من خلال قراءة نسخ أعمال كلوب الأصلية المحفوظة في مجلدات جلدية بمكتبة كلية الفلسفة. لا، فهذا ترف كان متاحًا لي ولأولئك الذين ينتمون إلى طبقتي الاجتماعية. لقد استقى الأمين العام فهمه لفلسفة كلوب-نوجين من خلال تجارب الحياة القاسية، ومن ظروف الفقر، ومن الهواء الخانق في السجن.

من واجبي أن أقدم له المعرفة المتاحة لدي لكي يتسنى لي بدوري الاستفادة من

خبراته الواسعة. فالعالم الذي نعيشه الآن هو عالمه بلا شك.

في أولى جلساتنا الدراسية، ناقشنا مفهوم الذرات عند الفيلسوف أبيقور، تلك الجسيمات غير المادية التي افترض وجودها البعض لتجنب تناقضات منطقية، على سبيل المثال، تكوين الأجسام ذات الأبعاد من عناصر لا أبعاد لها، كما يعتقد العلماء المعاصرون بأن الذرات هي لبنة أساسية للمادة ولكنها غير قابلة للاستغلال في صناعة الأسلحة الفتاكة. قاطعني الأمين العام، مؤكدا أن أي شيء لا وجود له إلا كفكرة فهو معدوم أصلًا، وبالتالي لا جدوى من مناقشته. لقد صرح بذلك بطريقة تبرز لهجته الجنوبية الشرقية العامية، وقد وجدتها لهجة محببة على الرغم من قلقلي من عدم استيعابه الكامل لجوهر دروسنا. لذا قررت أن أجتهد مستقبلًا في جعل المناقشات أكثر ارتباطًا باهتمامات الأمين العام وحياته العملية.

في اجتماعنا التالي الأسبوع الماضي، أوصيث الأمين العام بمراجعة بيان كلوب الصادر عام ١٨٥٧، وحفظ المبادئ الأساسية لمنطق كلوب عن ظهر قلب: تشمل هذه المبادئ اعتبار الجسد أساس الواقع، حيث يضم مبادئ الحياة والتغيير، وعدم اعتماد بقاء الذات على الذاكرة وبالتالي خلود كلّ ذات من خلال التحولات المستمرة للجسد، وهكذا دواليك. يوجد أربعة مبادئ في المجمل، تُعرف بـ «الأركان الأربعة» التي يُفترض أن يتعلمها الجميع بحلول نهاية المرحلة الابتدائية. فكم طفل يبلغ العاشرة من العمر لا يحلم بأن يتم اختياره لتلاوة الأركان الأربعة، ووشاح أخضر يلف رقبته الصغيرة، أمام لجنة من مسؤولي الحزب المحلي، لإظهار طلاقة لسانه، وربما يتوج بعد ذلك، إذا حالفه الحظ، من قبل مدام إلكتريكا بكامل زيها الرسمي، بإكليل من أوراق الطقسوس؟ لم يلتحق الأمين العام بالمدرسة الابتدائية قط، وحتى لو التحق، لكان ذلك قبل الثورة، وبالتالي سيتعلم عقائد قديمة بالية حول محدودية الروح، والأهمية الفائقة لما يحدث خلال حياتنا الفانية، وأن الأساس النهائي لكل واقع ليس في الجسد، ولا في المادة أو الروح، بل في توليفات مختلفة من الضوء والماء. بالتأكيد كانت تلك آراء رجعية!

خلال اجتماعنا التالي، بدا الأمين العام مسرورا ومزهوا بنفسه. أخبرني أنه أتقن

المبادئ الأربعة. وقال لي بنبرة مرحة غير معهودة: «انظر، لم يفت الأوان بعدُ للتعلم». راجع معي المبادئ الأربعة عدة مرات، ثم أعلن أن هذا يكفي لهذا اليوم. كنت قد خططت لتقديم بعض المواد الجديدة حول قوانين تشيسترفيل الثلاثة للجمود، ولكن بالطبع، الأمين العام هو من يحدد مسار المناقشات. سألني عن طفولتي. فأخبرته الحقيقة، ليس لدي ما أخفيه وسجلي السياسي سليم. تحدثت إليه عن مربيتي الفرنسية ومشاكلي التأديبية عندما أرسلتني أمي إلى مدرسة داخلية في لو روزي: أوضحت له أن انحرافي في تلك البيئة الرزينة هو ما ساعدني على إقناع لجنة الترشيح في جامعة م*** بأنني، على الرغم من خلفيتي المميزة وعاداتي الدراسية، امتلكت أيضًا نصيبًا من الروح الثورية. التزم الأمين العام الصمت والتأمل، فواصلت الحديث. أخبرته عن كيفية حصولي في النهاية على شهادتي في الفلسفة من جامعة ج*** المحلية الواقعة شرق جبال ي*** حيث يسود البرد القارس دائمًا. كما أخبرته أن عشقي الفكري الأول كان أعمال رابليه، حيث أعجبت بالاحتفاء الصريح بالحرية والتجاوز، لكنني نضجت بسرعة عندما أخذت دروسي الأولى في منطق كلوب تحت إشراف الأكاديمي الجليل كورف. لم يكن الأمين العام قد سمع قطّ بالأكاديمي كورف. عند هذه النقطة، أعلن أنه يكفي لهذا اليوم.

خلال لقائنا التالي، كنت قد أعددت درسًا مفصلًا حول «رسالة من سوق الحبوب» (١٩٠٧) لنوجين، إلّا أن الأمين العام قرر القيام بشيء آخر. «سألقي خطابًا عن الفلسفة»، قال بلهجة حاسمة. «سيكون خطابًا مهيبًا مع تضخيم إلكتروني، ويسجّل على أفضل البكرات. سأتحدث عن الأركان الأربعة والجمود والذرات. سيحضر جميع أعضاء الأكاديمية هذا الخطاب، وخاصة هذا الشخص كورف». أخبرته بأن كورف توفي قبل عدة سنوات. «حسنًا، إذن سيكون من يحل مكانه»، تابع الأمين العام حديثه، «وسيُعلن أن الفلسفة تحظى بأولوية كبيرة في بناء مجتمعنا الكلوبي-النوجيني، وسينال الخطاب تصفيقًا حارًا».

استمرت الدروس رسميًا. حيث أتوجه مرة في الأسبوع إلى شقة الأمين العام لتقديم المشورة الفلسفية له. لكن في أغلب الأحيان، أجلس هناك فقط وأحتسي الشاي الأسود القوي مباشرة من الكوب بينما يتجول ذهابًا وإيابًا، ويروي لي قصصًا

غير مترابطة عن الثورة، أو عن النمو الصناعي المتوقع خلال السنوات الخمس المقبلة، وكلها تتخللها بين الحين والآخر إشارات إلى الذرات، أو قوانين تشيسترفيل الثلاثة، أو المبادئ الأربعة لكلوب. بعد ظهر أحد الأيام المكفهرة، وبينما كنت جالسًا على الأريكة المفضلة لدى الأمين العام، وأغمس كعكة محلاة في القشدة المختثرة، راح يتجول ذهابًا وإيابًا ثم صاح بي فجأة: «أتعلم أنني تخلصت من كورج، أليس كذلك؟» سألته متلعثمًا: «تخلصت منه، سيدي الأمين العام؟». فأجاب: «هذا صحيح. لقد فككت الذرات التي كانت تُكوّن ذلك الخائن الذليل».

لا يسعني الشكوى. لا زلت على قيد الحياة على الأقل.

إنه يفاجئني حقًا في بعض الأحيان. ففي الأسبوع الماضي فقط، قاطع إحدى قصصه عن الإقدام والشجاعة، وتفجير خطوط السكة الحديدية خارج تي** هو ورفاقه، ليخبرني عن نيته في تأسيس «ميدالية فلسفة» في نهاية خطابه القادم. ستمنح هذه الميدالية سنويًا من قبل الأمين العام نفسه تكريمًا للمساهمات الفلسفية التي تخدم المجد الثوري لوطننا الكلويبي-النوجيني العظيم. وهل تعلم أول من سيتلقى هذه الميدالية؟ أصبت.

مع ذلك، لا يزال هناك الكثير من العمل الذي يتعين القيام به، إذا لم يكن المراد أن يذهب كلُّ هذا الجهد شدى. أولًا، يجب أن أتأكد من أن الجمهور يعرف متى يصفق، والأهم من ذلك، متى يتوقف عن التصفيق. سيكون من الكارثي أن يفشل الأكاديميون في اكتشاف ملاحظة فلسفية عميقة أدلى بها الأمين العام للتو، لا سيما إذا كانت هذه الملاحظة مستقاة من الدروس التي تلقاها مني. لذلك أود بشدة أن أتدرب معه، لكنه يصر الآن على إلقاء محاضرة عليّ حول مزايا جزّ صوف الأغنام بشكل آلي.

وضعت مكعب سكر بين أسناني الأمامية، وتركت الشاي الأسود يتسرب من خلاله. يتعين عليّ حقًا أن أحاول إيجاد طريقة للتواصل معه على نحوٍ أكثر فعالية. فالأمر لا يقتصر فقط على نيل ميدالية الفلسفة. أطحن المكعب بين أسناني وأستبدله بآخر جديد.

ربما يصبح الوضع أسوأ، وقد يزداد سوءًا قريبًا. لكنني صمدت حتى الآن. ها أنا أتناول مكعبات السكر في منزل الوحش (كما يلقبه الناس في الشارع). هاه! «الفيلسوف أحمق»، هذا ما ذكر في كتاب المنطق الذي قرأته منذ زمن بعيد. ولكن ما عساي أفعل؟ هذا خارج إرادتي.

على مدى القرنين الماضيين وما يزيد، منذ عهد كانط، شهد مجال الفلسفة نموًا مطردًا من جراء حدوث تطورات داخلية في المجال نفسه، بالإضافة إلى التاريخ الاجتماعي والمؤسسي المعقد للجامعة الحديثة. في الوقت الحاضر، لا يمكن لأحد أن يفهم الادعاء بأن الفيلسوف، بصفته فيلسوفًا، قد يستمتع بالخطاب حول العواصف والاضطرابات، أو تقديم نتائج أبحاثه حول الفوائد الطبية لشراب عرق الذهب. وإلى جانب ذلك، تبتعد نماذج من الماضي السحيق، والتي تنبع في الغالب من الكنيسة والمعبد، عن فهمنا الحالي للدور الاجتماعي للفيلسوف. ويرغب الفلاسفة في الحفاظ على مسافة آمنة جدًا عن هذا الوسط الاجتماعي الذي كان يصور الفيلسوف ككاهن أو راهب، أو كوسيط اجتماعي بين الإنسان والإله، أو كمتأمل منعزل للعالم يزهد في الحياة الدنيوية. ومع ذلك، فهذه النماذج جزء من التراث الطويل للمنهج الفلسفي أيضًا، ومن واجبنا أن نفهم الطريقة التي يستمر بها هذا التاريخ الطويل في التأثير على جهود الفلسفة في تعريف نفسها.

تزداد الحاجة إلى بذل مثل هذا الجهد لفهم الذات تاريخيًا على وجه الخصوص خلال فترات التغيير الاجتماعي والمؤسسي الكبير، مثل تلك التي يواجهها نظام الجامعات الحالي. سواء رغبنا في ذلك أم لا، فإن مستقبل الفلسفة، على غرار جزء كبير من ماضيها، قد يتكشف بالفعل خارج أسوار الجامعة. قارن ج. م. كوتزي مؤخرًا بين وضع أساتذة العلوم الإنسانية اليوم والوضع الذي واجهه الأكاديميون المعارضون في ظل النظام الشيوعي في بولندا، حيث كان الممنوعون من تدريس الفلسفة الحقيقية يعلنون عن «إقامة ندوة فلسفية في غرفة المعيشة في بيوتهم خارج ساعات العمل الرسمية، وخارج المؤسسة». وبفضل ذلك، كما يكتب كوتزي، «ظلت دراسة الفلسفة حية. ربما ثمة ضرورة إلى شيء مشابه لإبقاء الدراسات الإنسانية قائمة في عالم أعادت فيه الجامعات تعريف نفسها حتى باتت خارج

الوجود»(195). وعلى عكس الشيوعية البولندية، فإن التغييرات التي تحدث في العالم اليوم عالمية، ومن الصعب تخيل إمكانية عكسها بأي حال من الأحوال.

ومن المفارقات أن إحدى الآليات التي تتبعها الجامعات

ومن المفارقات إن إحدى الآليات التي تتبعها الجامعات لتدمير جوهرها الإنساني، أو على الأقل المساهمة في تقويضه، هو من خلال إجبار الفلاسفة على تصور أعمالهم على غرار العلوم الطبيعية الإيجابية: من خلال إجبار الفلاسفة على التقدم بطلب للحصول على منح كبيرة، على سبيل المثال، مع «منهجيات» صريحة (والتي لم تعد تقتصر على قراءة العديد من الكتب والتفكير فيها) مما يؤدي إلى «نتائج» بحثية ملموسة (والتي لم تعد مجرد ملاحظات مثيرة للاهتمام ومقنعة حول العالم ومكاننا فيه). لكن ما يفتقده المسؤولون وأعضاء هيئة التدريس على حد سواء في ظلّ سوء فهمهم المتبادل هو عمق العلاقة التاريخية، بل الترابط الجوهري، بين ما يسمى الآن «العلم» وما عُرفَ لفترة أطول بكثير بـ «الفلسفة». ليس من الضروري أن يحافظ الفلاسفة على استقلاليتهم التامة عن العلوم، لأن هذه الاستقلالية، وفقًا للوقائع التاريخية البسيطة، هي ابتكار حديث وليس بالضرورة اختراعًا مبررًا أو مفيدًا. ففي الماضي، كان العلم أيضًا مدفوعًا بدوافع أخرى غير السعي للحصول على منح. وعليه، إذا كان هناك توقع جديد بأن يبرر الفلاسفة عملهم بشروط مستعارة من العلوم، فإن المشكلة الأعمق في هذا التوقع قد تكمن في عدم كفاية هذه الشروط أيضًا لاستيعاب ماهية العلم الذي يُمارس حاليًا، أو الذي ربما مورس في الماضي والذي يمكن ممارسته مرة أخرى في المستقبل. ولكن مرة أخرى، ولرؤية ذلك، نحتاج إلى إعادة بناء تاريخ الفلسفة الطبيعية، وكشف المفهوم الذاتي للأشخاص الذين سعوا في عصور وسياقات مختلفة، وفقًا للشاعر جيمس ميريل، إلى «شق طريقهم عبر أشواك الطبيعة». ونحتاج إلى القيام بذلك بطريقة لا تُبعد الفلسفة الطبيعية عن الفلسفة بناءً على تقسيمات لا تتناسب مع السياق التاريخي.

يرى كوتزي أن نموذج ندوات الفلسفة التي يقودها المعارضون البولنديون في غرف معيشتهم نموذج نبيل يستحق الاقتداء به، وعلى الأرجح يعود ذلك إلى حد

كبير لأنه يُقدم مجانًا، تمامًا كما فعل سقراط منذ زمن بعيد. ولكن أيضًا، هذا مجرد مفهوم واحد لماهية المسعى الفلسفي، وليس بأي حال من الأحوال المفهوم الأبرز على امتداد تاريخ الفلسفة. لقد أدى الفلاسفة أدوارًا اجتماعية مختلفة جدًا، وتقلدوا وظائف مهنية متنوعة. لقد كانوا المنبوذين الشجعان والمتهورين، وكانوا أيضًا خدمًا للسلطة، شجعانًا وجبناء في آن واحد. على سبيل المثال، خدم شيشرون السلطة لكنه ظل وفيًا لإحساسه الأخلاقي ومنفتحًا بشأن توجهاته الفلسفية الحقيقية تمامًا مثلما فعل ديوجينيس الكلبي. نحتاج جميعًا إلى المال، على الأقل بالنسبة لأولئك الذين يرفضون البحث في القمامة ويعيشون كالحيوانات، لكن معظمنا يأمل في الحفاظ على التمييز بين تلقي الأجر والتفريط في المبادئ. يوجد حاليًا خطر على الفلاسفة المحترفين يتمثل في احتمال خيانتهم لإحساسهم الأخلاقي وتكييف توجهاتهم الفلسفية من أجل الحفاظ على مكان، أي مكان على الإطلاق، داخل مشهد جامعي يتدهور بسرعة. سيوافقون، على سبيل المثال، على تدريس أخلاقيات الأعمال التي يساعدون فيها التوابع الصاعدة لرأس المال العالمي على الشعور بالرضا عن خداع الفقراء وإفساد البيئة، بدلًا من إجبارهم على القيام بما تدعو إليه الفلسفة، وفقًا لتفسير واسع النطاق: التشكيك في كلِّ شيء، حتى في دعوتنا المفترضة للحياة.

يختلف قبول هذا الدور ظاهريًا عن دور رجل البلاط الذي يتملق الدكتاتور المخيف والمستبد ويرضيه، ولكنه الدور نفسه من الناحية الأخلاقية. وفي كلتا الحالتين، نأمل أن تظل الفلسفة السرية مزدهرة، وهي التي تشكك في كلِّ شيء ولا ترضي أحدًا، وستظهر على السطح مرة أخرى عندما تثبت المؤسسات الرسمية مجددًا أنها تستحق هبة الفلسفة اللامتناهية.

الخاتمة

يخلص هذا العمل، دون الادعاء بأنه يرقى إلى مصاف الأعمال الفلسفية العظيمة، إلى نتيجة مَشابهة للعديد منها، وهي المأزق. لم نتمكن من التوصل إلى تعريف وحيد وشامل لمفهوم «الفلسفة»، وفي ظل غياب فهم واضح لهذا المفهوم، يصعب علينا تحديد ماهية دور «الشاغل في الفلسفة»، أي الفيلسوف. ومع ذلك، لا يقلل عدم توصلنا إلى نتيجة حاسمة من قيمة منهجيتنا. استعراضنا تاريخ الأنشطة البشرية التي صُنفت على أنها «فلسفة»، بالإضافة إلى العديد من الأنشطة التي أنجزت تحت تصنيفات أخرى ولكنها تشترك في أوجه تشابه جوهرية مع ما يُسمى «الفلسفة». وأظهر هذا الاستعراض أن هناك عددًا كبيرًا جدًا من الأنشطة المختلفة والمتداخلة جزئيًا فقط، مما لا يسمح بتعريف موحد لـ «الفلسفة» يلائم جميع الأزمنة والأماكن. باختصار، يقودنا النهج التجريبي والمقارن إلى الاستنتاج الجلي بأن مفهوم «فلسفة» يُستخدم بطرق عديدة.

وبدلًا من وضع مجموعة محددة من المعايير التي يجب أن يستوفيها الفرد ليُعدّ فيلسوفًا، وجدنا أنه من المفيد تحليل «الفيلسوف» من خلال أنماط مختلفة، وأيضًا متداخلة جزئيًا، حيث يكون من المنطقي اعتبار ممارسيها فلاسفة في سياقات زمانية ومكانية مختلفة. يقربنا هذا النهج إلى حدٍّ ما من شيء يشبه «النظرية المؤسسية»، اقتباسًا من «النظرية المؤسسية للفن» لجورج ديكي، والتي تقول إن ماهية العمل الفني لا يتعدى كونه «يُجاز» كعمل فني ضمن الإطار المؤسسي للمتاحف والمعارض وما إلى ذلك(196). بناءً على هذا الفهم، فإن تصنيف المرء فيلسوفًا يعني ببساطة أن يكون فيلسوفًا.

ومع ذلك، هل هذه حقًا النتيجة الوحيدة التي تمكنا من استخلاصها؟ على الرغم من أنه لم يكن ثمة قرار واعٍ للقيام بالأمور بهذه الطريقة، فإنّ القارئ سيلاحظ تراجعًا تدريجيًا في الاهتمام، بدءًا من المتفحّص وصولًا إلى رجل البلاط، بنماذج الفلاسفة المختلفة التي رسمت وحللت في الفصول السابقة. بعد كلّ شيء، فإنّ الفيلسوف، على عكس العمل الفني، لديه اهتماماته الخاصة، وهو قادر عمومًا على

الشعور بما إذا كان يسير على النهج الصحيح أم لا. أغلقت أبواب مؤسسات الفلسفة أمام المتفحص، ومع ذلك ظلّ مدفوعًا بقناعة داخلية عميقة بأنه يمارس الفلسفة بالمعنى الأعمق والأكمل. أما رجل البلاط، فقد حظي في البداية على أعلى موافقة مؤسسية ممكنة، كمدرس للطاغية، ومع ذلك، نفترض إدراكه أنه تخلى عن جوهر الفلسفة من أجل الحفاظ على سلامته. إذن، يتمتع أحدهما بالحرية الفكرية في حين يقيد الآخر نفسه. الأول مدفوع بالدهشة والرغبة في استكشاف المجهول، في حين يحرك أن الآخر مدفوع فقط بالرغبة في البقاء على قيد الحياة. لقد رفض الأخير مبادئ الفلسفة الرواقية التي مفادها أنه في بعض الأحيان يكون الموت أكثر تحررا من تكيّف الفرد مع الظروف القائمة لمجرد البقاء على قيد الحياة. لا تواجه الأعمال الفنية مثل هذه الخيارات الأخلاقية، حتى لو كان مبدعوها، الفنانون، يمتلكون القدرة على اتخاذها.

لقد دافعنا على مدار هذا العمل عن دور التساؤل، باعتباره الأساس الذي ينبثق منه الفضول البشري تجاه الواقع، والذي يؤدي بدوره إلى تنشيط الفضول(197). لقد تعاطفنا مع مظاهر التساؤل تلك التي تحفز الباحث على طرح تصورات حول العالم يراها الفلاسفة المحترفون خاطئة أو دون المستوى الفلسفي أو خرافية، بدلًا من تجاهلها. لقد اتخذنا هذه المقاربة وفاءً للخصائص المؤثرة التي عزاها مفكرون بارزون، مثل أرسطو على وجه الخصوص، للفلسفة منذ القِدم. يُنظر إلى هؤلاء المفكرين على أنهم رواد الفلسفة الذين رسموا معالم مشروعها الأساسية.

كشفَ هذا العمل النقاب عن الكثير من الجوانب الجوهرية، أو بالأحرى، كشفتُ أنا عن الكثير عن نفسي. وتلك مخاطرة محسوبة لكنها ضرورية للغاية لتحقيق أهداف هذا المشروع. وكما قال مونتين، أو بالأحرى كتب: «Je parle au papier, comme je parle au premier que je rencontre» (أتحدث إلى الورق كما أتحدث إلى أول شخص أقابله). ووفقًا لأحد المفاهيم المتعلقة بهذا النشاط، فقد بدأت الفلسفة بالكلام المفتوح. ومع ذلك، هيمن أسلوب كتابة الفلسفة، الذي حل تدريجيًا محل أسلوب الكلام الشفوي، على جزء كبير من المساحة التي شغلها الكلام في السابق. ونتيجة لذلك، أورثتنا كتابة الفلسفة في الغالب مؤلفات فلسفية مطولة

بدلًا من مقالات. لكن الفلسفة المكتوبة يمكن أن تكون أيضًا، وأحيانًا كانت، نوعًا من الكلام المفتوح أيضًا، لا سيما فيما يتعلق بالكاتب نفسه، ودوافعه وقيوده. وكما فهم مونتين، يمكن لهذا الكلام أن يفتح المجال لإمكانيات جديدة لكلام الآخرين، والكلام الأكثر حرية، حول أهم الأمور. «Un parler ouvert ouvre un autre parler, et le tire hors» «الكلام المفتوح يفتح المجال أمام كلام آخر ويستخرجه». ويضيف مونتين أن هذا الاستخراج يُشبه إلى حد ما تأثير الخمر أو الحب. ربما يجب أن يظلّ الثمل موضوعًا لمحادثة أخرى. والعشق؟ إنه وارد في فكرة الفلسفة نفسها ولا ينبغي السماح له أبدًا بالغياب عن أذهاننا عندما نكون، كما يقولون، بصدد ممارسة الفلسفة.

قائمة المراجع

تم الرجوع إلى الأعمال التالية لكتابة الرسومات شبه الخيالية، وأي عدم دقة تاريخية في هَذه الرسومات هي من اختراعنا.

•كافنديش، مارغريت. ملاحظات على الفلسفة التجريبية. لندن: أ. ماكسويل، ١٦٦٦.

•ديسكولا، فيليب. Par delà nature et culture. باريس: غاليمارد، ٢٠٠٥.

إلمان، بنيامين أ. الامتحانات المدنية والجدارة في أواخر الإمبراطورية.

•الصين. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠١٣.

•كومانيف، فيكتور ألكسندروفيتش. ٣٠ - e gody v sud'bakh otechestvennoï intelligentsii. موسكو: ناوكا، ١٩٩١.

•ليفي ستراوس، كلود. Tristes Tropiques. باريس: بلون، ١٩٥٥.

•تارن، ويليام وودثورب. اليونانيون في باكتريا والهند. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠١٠.

الأعمال المذكورة

•ألكوي، فردیناند. Philosophie du surréalisme. باريس: فلاماريون، ١٩٥٥. أتران، سكوت. الأسس المعرفية للتاريخ الطبيعي: نحو أنثروبولوجيا العلوم. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٠.

•بيكون، فرانسيس. المنطق الجديد؛ أو، الاتجاهات الحقيقية المتعلقة بتفسير الطبيعة. في الأعمال المجمعة لفرانسيس بيكون. لندن: روتليدج/مطبعة تويميس، ١٩٩٥ [١٦٢٠].

•بيلو، سول. مقابلة في مجلة نيويوركر، ٧ مارس ١٩٨٨.

•بيركلي، جورج. أعمال جورج بيركلي، دي ديلندن: ريتشارد بريستلي، ١٨٢٠.

•بيرنييه، فرانسوا. «رواية عن رحلة في عام ١٦٦٤». في تاريخ الثورة المتأخرة لإمبراطورية المغول العظيمة، ترجمة إتش أو لندن: موسى بيت، ١٦٧٢.

•بوكسر، سارة. «جي إي إم أنسكومب، الفيلسوف البريطاني، توفي عن عمر يناهز ٨١ عامًا». نيويورك تايمز، ١٣ يناير ٢٠٠١.

•بويل، روبرت. الموهوب المسيحي: يُظهر أنه من خلال إدمانه على الفلسفة التجريبية، يُساعد الإنسان على أن يكون مسيحيًا صالحًا. لندن: جون تايلور، ١٦٩٠.

•براندت، ريتشارد ب. أخلاق قبائل الهوبي. شيكاغو: جامعة شيكاغو للطباعة.
برانهام، ر. براخت، وماري أوديل جوليه كازيه، محرران. الساخرون:

•الحركة الساخرة في العصور القديمة وتراثها. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٠.

•بروكر، يوهان جاكوب. تاريخ الفلسفة، من العصور الأولى إلى بداية القرن الحالي. ترجمه ويليام إنفيلد. لندن: دبليو باينز، ١٧٩١.

•بوركيرت، والتر. بابل، ممفيس، برسيبوليس: السياقات الشرقية للثقافة اليونانية. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠٤.

•كارود، فينسنت. L'invention du moi. باريس: مطابع جامعة فرنسا، ٢٠١٠.

•كلارك، ويليام. الكاريزما الأكاديمية وأصول جامعة البحث. شيكاغو: جامعة شيكاغو للطباعة، ٢٠٠٦.

•كوتزي، ج. م. «الجامعات تتجه نحو الانقراض». ميل آند جارديان، ١ نوفمبر ٢٠١٣.

•كولينز، راندال. علم اجتماع الفلسفات: نظرية عالمية للتغيير الفكري. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة بيلكناب من مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٨.

•كرينشو، كيمبرلي. «رسم خرائط الهوامش: التقاطعية، وسياسات الهوية، والعنف ضد النساء ذوات البشرة الملونة». ستانفورد لو ريفيو ٤٣ (١٩٨٩): ١٢٤١–٩٩.

•جي بي دانكواه، إيمان قبائل الأكان بالله: جزء من أخلاقيات جولد كوست لندن: مطبعة لوتروورث، ١٩٤٤.

•دولوز، جيل، وفيليكس جواتاري. ما الفلسفة ؟ باريس: طبعات دي مينويت، ١٩٩١.

•ديكارت، رينيه. Meditationes de prima philosophia. في Oeuvres، حرره تشارلز آدم وبول تانري. باريس: ل. سيرف، ١٨٩٧–١٩١٣.

•ديكي، جورج. الفن والجمالية: تحليل مؤسسي. إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، ١٩٧٤.

•دوفر، ك. ج. أريستوفانيس: الغيوم. أكسفورد: مطبعة كلارينون، ١٩٧٠.

•إليوت، ت. س. «تطور أحادية لايبنتس». الأحادية ٢٦ (ديسمبر ١٩١٦): ٥٣٤ – ٥٦.

- أربع رباعيات. نيويورك: هوتون ميفلين هاركورت، ٢٠١٤. إلمان، بنيامين أ. الامتحانات المدنية والجدارة في أواخر الإمبراطورية.

•الصين. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠١٣.

•إندو، شوساكو. الصمت. ترجمه ويليام جونستون. نيويورك: تابلينجر للنشر، ١٩٦٩ [١٩٦٦].

•إيفانز بريتشارد، السحر والشعوذة والسحر عند الأزاندي. أكسفورد: مطبعة كلارندون، ١٩٧٦ [١٩٣٧].

•فيشر، م. ف. ك. الحب في طبق: وغيرها من المأكولات الشهية. بيركلي: كونتربوينت، ٢٠١١.

•فيسيل، ماري. الأجسام العامية: سياسة التكاثر في إنجلترا الحديثة المبكرة. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٤.

•فريدمان، مايكل. «توسيع ديناميكيات العقل: تعميم نهج ما بعد كوهني لتاريخ وفلسفة العلوم». محاضرة ألقيت في معهد ماكس بلانك للأبحاث، برلين، ٢٥ يوليو

.٢٠٠٩

•غانيري، جوناردون. عصر العقل الضائع: الفلسفة في الهند الحديثة المبكرة، ١٤٥٠–١٧٠٠. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠١١.

•جود، ب. ك. «بيرنييه وكافيندراكاريا ساراسفاتي في بلاط المغول». في دراسات في تاريخ الأدب الهندي، المجلد. ٢، من قبل ب. ك. غودي، ٣٦٤–٧٩. بومباي: باراتيا فيديا بهافان، ١٩٥٤.

•غودمان، غرانت ك. اليابان والهولنديين،١٦٠٠–١٨٥٣. لندن: روتليدج، ٢٠١٣.

•جودي، جاك. منطق الكتابة وتنظيم المجتمع. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٨٦.

•جيكي، كوامي. مقال عن الفكر الفلسفي الإفريقي: مخطط أكان المفاهيمي. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٥ [١٩٨٧].

•هادوت، بيير، الفلسفة كأسلوب حياة. ترجمه مايكل تشيس. أكسفورد: بلاكويل، ١٩٩٥.

•هايلبرون، ج. ل. الشمس في الكنيسة: الكاتدرائيات كمراصد شمسية. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠١.

•هيرش، جين. L'étonnement philosophique: Une histoire de la philosophie. باريس: فلاماريون.

•هوبز، توماس. الأعمال الإنكليزية لتوماس هوبز من مالمسبري. المجلد ١. لندن: جون بون، ١٨٣٩ [١٦٥٥].

•هوسرل، إدموند. تأملات ديكارتية. ترجمه د. كيرنز. دوردريخت: كلوير، ١٩٦٠ [١٩٣١].

•هتشينسون، شارون إي. معضلات النوير: التعامل مع المال والحرب والدولة. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦.

مترجم. ترجمه بروك زيبورين. إنديانابوليس: كلاسيكيات هاكيت، ٢٠٠٩.

•زوبرو وعزرا وإليزابيث سي بليك. «أصل الموسيقى والإيقاع». في علم الصوتيات الأثرية، حرره كريس سكار وجرايم لوسون، ١١٧–٢٦. كامبريدج: معهد ماكدونالد للبحوث الأثرية، ٢٠٠٦.

---

(1)المقدمة جيل دولوز وفليكس جوتاري، ما الفلسفة؟ (باريس: Éditions de Minuit، ١٩٩١). (What Is Philosophy?، ترجمة هيو توملينسون وجراهام بورشيل [نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٤]).

(2)لودفيج فيتجنشتاين، التحقيقات الفلسفية، ترجمة جي. إي. إم. أنسكومب، الطبعة الثالثة. (نيويورك: ماكميلان، ١٩٦٨ [١٩٥٣])، الفقرة ٣٠٩.

(3)المرجع نفسه، الفقرة ١٠٩.

(4)راندال كولينز، علم اجتماع الفلسفات: نظرية عالمية للتغيير الفكري (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٨)، ص ٢٠.

(5)أرسطو، فن الشعر ١، ٩.

(6)هنري مور، ترياق ضد الإلحاد، مجموعة المؤلفات الفلسفية للدكتور هنري مور (لندن، ١٦٦٢)، القسم الثالث، الفصل الثاني عشر، ١٢٥.

(7)جون كيتس، رسالة إلى جورج وجورجيانا كيتس، ٢١ أبريل ١٨١٩، في رسائل جون كيتس، المجلد ٢، ١٨١٩-١٨٢١ (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٥٨)، رقم ١٥٩، صفحة ١٠١.

(8)انظر أرسطو، الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، ١٠٢٦b١٢.

(9)توماس هوبز، «تكريس الرسالة»، دي كوربور، في الأعمال الإنكليزية لتوماس هوبز من مالمسبري، المجلد ١ (لندن: جون بون، ١٨٣٩ [١٦٥٥])، صفحة ix.

(10)انظر بيتر شميدت، «الرجل الذي يصنف أقسام الفلسفة الآن يصنفها أيضًا»، كرونيكل

التعليم العالي، ٢٦ سبتمبر ٢٠١٤.

http://chronicle.com/article/The-Man-Who-Ranks-Philosophy/149007/.

(11)برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية (لندن: جورج ألين وأونوين، ١٩٤٥).

(12)كارل ياسبرس، Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (زيورخ: أرتميس فيرلاغ، ١٩٤٩).

(13)ماثيو ستيوارت، الحارس والزنديق: لايبنتس وسبينوزا ومصير الله في العالم الحديث (نيويورك: دبليو دبليو نورتون، ٢٠٠٦).

(14)للاطّلاع على مناقشة مفيدة لهذا المقطع، انظر جيفري لويد، «الفلسفة »: ما الذي اخترعه الإغريق وهل له صِلة بالصين؟» ExtrêmeOrient, Extrême - Occident 27، رقم ٢٧ (٢٠٠٥): الصفحات ١٤٩-١٥٩.

(15)كي جي دوفن، أريستوفانيس: كلاودز (أكسفورد: مطبعة كلارندون، ١٩٧٠).

(16)لوران لانج، «Journal du voyage de Laurent Lange à la Chine»، في مذكرات حديثة عن Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Grande Russie ou Moscovie، المجلد ٢، بقلم فريدريك كريستيان ويبر (باريس: بيسو، ١٧٢٥)، ١١٠.

(17)فريدريك نيتشه، شذرات:١٨٧٥–١٨٧٩، المجلد ٢ (هامبورغ: تريديشن فيرلاغ، ٢٠١٢)، ٨٥.

(18)انظر، على سبيل المثال، جوشوا نوبي وشون نيكولز، «بيان الفلسفة التجريبية»، في الفلسفة التجريبية، بقلم جوشوا نوبي وشون نيكولز (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٧)، ٣–١٤.

(19)دارسي وينتوورث طومسون، حول النمو والشكل (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٤٥ [١٩١٧])، ٨–٩.

(20)فرانسيس بيكون، المنطق الجديد ؛ أو، الاتجاهات الحقيقية المتعلقة بتفسير الطبيعة، في الأعمال المجمّعة لفرانسيس بيكون (لندن: روتليدج/ثوميس للنشر، ١٩٩٥ [١٦٢٠])، السادس والثلاثون، ٥٣.

(21)غوتفريد فيلهلم لايبنتس، Sbornik pisem i memorialov Leĭbnitsa otnosy-ashchikhsya k Rossii i Petru Velikomu، حرره في. آي. جيريه (سانت بطرسبرغ، ١٨٧٣)، ٣٨.

(22)المرجع نفسه، ٩٦.

(23)فرانسوا بيرنييه، «رواية عن رحلة قام بها في عام ١٦٦٤»، في تاريخ الثورة الأخيرة لإمبراطورية المغول العظيمة، ترجمة إتش أو (لندن: موسى بيت، ١٦٧٢)، ٤: ١٢–١٣.

(24)انظر توماس رايت، محرر، مجموعة مختارة من القصص اللاتينية من مخطوطات القرنين الثالث عشر والرابع عشر (لندن: جمعية بيرسي، ١٨٤٢)، ٧٤. «Hoc omnino non faciam nisi videro signa amoris ne me tentes: ergo veni ad meam cameram reptando manibus et pedibus sicut equus me portando tunc scio quod non illudes mihi».

(25)انظر ماري فيسيل، الهيئات العامية: سياسة التكاثر في إنجلترا الحديثة المبكرة (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤).

(26)نيتشه، Die Genealogie der Moral، ٣.٦.١٠٤.

(27)يوهانس كيبلر، نوم كيبلر: الحلم ؛ أو، أعمال ما بعد الوفاة في علم الفلك القمري، مترجم. ومحرر. إدوارد روزن (ماديسون: مطبعة جامعة ويسكونسن، ١٩٦٧).

(28)المرجع نفسه، ١١.

(29)المرجع نفسه، ١٢

(30)المرجع نفسه، ١٣.

(31)المرجع نفسه، ١٥.

(32)انظر كارولين ميرشانت، موت الطبيعة: المرأة والبيئة والثورة العلمية (نيويورك: هاربر كولينز ١٩٩٠ [١٩٨٠]).

(33)انظر، على سبيل المثال، لورانس كراوس، كون من لا شيء: لماذا هناك شيء بدلًا من لا شيء (نيويورك: فري بريس، ٢٠١٢).

(34)انظر جيمس جي لينوكس، «اختبار فلسفة العلوم: حالة بيولوجيا أرسطو»، رابطة فلسفة العلوم: وقائع الاجتماع الذي يعقد كلّ سنتين لجمعية فلسفة العلوم ٢ (١٩٩٤): ٢٣٩–٤٧.

(35)جيمس ميريل، الضوء المتغير في ساندوفر (نيويورك: نوبف دوبلداي، ٢٠١١ [١٩٨٢])، ٥٥.

(36)ويليام ر. نيومان، طموحات بروميثيان: الخيمياء والسعي إلى الطبيعة المثالية (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ٢٠٠٤).

(37)للحصول على سرد ممتاز لظهور جامعة الأبحاث، لا سيما في السياق الألماني، وتأثير هذا التطور على تقسيم التخصصات الأكاديمية، انظر وليام كلارك، الكاريزما الأكاديمية وأصول جامعة الأبحاث (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ٢٠٠٦).

(38)إيمانويل كانط، Meditationum quarundam de igne succincta delineatio، في Kants gesammelte Schriften، محرر. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. المجلد.١، Vorkritische Schriften ١: ١٧٤٧–١٧٥٦ (برلين: جورج رايمر، ١٩٠٢)، ٣٦٩-٨٤. ملاحظات على الصفحات ٥٦–٦٧

(39)ثيوفراستوس باراسيلسوس وفالنتين ويجل، Philosophia Mystica, darinn beg-riffen Eilff unterschidene Theologico-Philosophische doch teutsche Tr-actätlein (نيوستادت، ١٦١٨). في مجموعة الكتب النادرة لمكتبة جامعة هلسنكي.

(40)انظر غرانت ك. غودمان، اليابان والهولنديون، ١٦٠٠–١٨٥٣ (لندن: روتليدج، ٢٠١٣).

(41)برناردينو دي ساهاغون، الدستور الفلورنسي: التاريخ العام لأشياء إسبانيا الجديدة، مترجم. آرثر ج. و. أندرسون وتشارلز إي. ديبل، ١٢ مجلّدًا. (سولت ليك سيتي: مطبعة جامعة يوتا، ٢٠٠٢).

(42)انظر على وجه الخصوص ميغيل ليون بورتيلا، La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes (مكسيكو سيتي: يونام، ١٩٩٣).

(43)سول بيلو، مقابلة في مجلة نيويوركر، ٧ مارس ١٩٨٨. «من هو تولستوي الزولو؟ بروست

(44)انظر شارون إي هاتشينسون، معضلات قبائل النوير: التعامل مع المال والحرب والدولة (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦).

(45)انظر عزرا زوبرو وإليزابيث سي بليك، «أصل الموسيقى والإيقاع»، في علم الصوتيات الأثرية، محرر. كريس سكار وجرايم لوسون (كامبريدج: معهد ماكدونالد للبحوث الأثرية، ٢٠٠٦)، ١١٧-٢٦.

(46)مايكل فريدمان، «توسيع ديناميكيات العقل: تعميم نهج ما بعد كوهين لتاريخ وفلسفة العلوم»، محاضرة في معهد ماكس بلانك للعلوم، برلين، ٢٥ يوليو ٢٠٠٩. انظر أيضًا جي إل هايلبرون، الشمس في الكنيسة: الكاتدرائيات كمراصد للشمس (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠١).

(47)بول رادين، الإنسان البدائي كفيلسوف (نيويورك: د. أبليتون، ١٩٢٨).

(48)للحصول على حجة رائعة ومقنعة لتأثير الفلسفة الأمريكية الأصلية على تطور الفلسفة الأوروبية الأمريكية، انظر بروس ويلشاير، الجذور البدائية للفلسفة الأمريكية: البراغماتية والظواهر والفكر الأمريكي الأصلي (يونيفرسيتي بارك: مطبعة جامعة ولاية بنسلفانيا، ٢٠٠٠). انظر أيضًا سكوت إل برات، البراغماتية الأصلية: إعادة التفكير في جذور الفلسفة الأمريكية (بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠٢).

(49)ألكسيس كاغامي، La philosophie Bantu comparée (باريس: لا بريسنس أفريكان، ١٩٧٦).

(50)جي بي دانكواه، إيمان قبائل الأكان بالله: جزء من أخلاقيات جولد كوست (لندن: مطبعة لوترووث، ١٩٤٤). لمشاركة مماثلة إلى حد ما مع نظام أخلاقي من المجال الثقافي لأمريكا الشمالية، انظر ريتشارد ب. براندت، أخلاقيات هوبي (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٥٤).

(51)انظر جاك جودي، منطق الكتابة وتنظيم المجتمع (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٨٦). للاطلاع على مناقشة دقيقة بشأن الصعوبات المفاهيمية في تعريف الكتابة، لأنها تتعلق بالممارسات الثقافية للجداول وحفظ السجلات، انظر فرانك ل. سولومون، حراس الحبل السري: كيبوس والحياة الثقافية في قرية بيروفية (دورهام، نورث كارولاينا: مطبعة جامعة ديوك، ٢٠٠٤).

(52)كولينز علم اجتماع الفلسفات، ٢٧.

(53)كلود ليفي ستراوس، La pensée sauvage (باريس: بلون، ١٩٦٢).

(54)انظر، على سبيل المثال، سكوت أتران، الأسس المعرفية للتاريخ الطبيعي: نحو أنثروبولوجيا العلوم (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٠).

(55)جيامباتيستا فيكو، Principi di Scienza nuova di Giambattista Vico: D'intorno alla comune natura delle nazioni (نابولي: ستامبيريا موزيانا، ١٧٤٤ [١٧١٠]).

(56)انظر إدوارد ماشيري، رون مالون، شون نيكولز، وستيفن ب. ستيتش، «علم الدلالة، الأسلوب عبر الثقافات»، صحيفة كوغنشن٩٢، رقم ٣ (٢٠٠٤): ١–١٢.

(57)ليس موراي، مقابلة مع دينيس أودريسكول، باريس ريفيو ١٧٣ (ربيع ٢٠٠٥).

(58)بول فاليري، «La Pythie»، في Charmes; ou, Poèmes، (باريس: طبعات المجلة الفرنسية الجديدة، ١٩٢٢).

(59)ريتشارد سورابجي، عقول الحيوانات والأخلاق الإنسانية: أصول النقاش الغربي (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، ١٩٩٥).

(60) Placide Tempels, La philosophie bantoue (إليزابيث فيل: لوفانيا، ١٩٤٥؛ ترجم باسم فلسفة البانتو، باريس: Présence Africaine، ١٩٥٩).

(61)تيمبلز، فلسفة البانتو، ١٩٥٩، ٢٠.

(62)غوتفريد فيلهلم لايبنتس، فلسفة Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz، محرر. سي آي غيرهاردت (برلين، ١٨٤٩–٦٠)، ٥: ٣١٨.

(63)المرجع نفسه.

(64)كاغامي، La philosophie Bantu comparée، ١٢١.

(65)المرجع نفسه، ١٢٢.

(66)المرجع نفسه، ١٣١.

(67)المرجع نفسه، ١٥١.

(68)المرجع نفسه.

(69)المرجع نفسه، ١٥٢.

(70)ديوجينيس لايرتيوس، حياة الفلاسفة البارزين، محرر ومترجم. آر دي هيكس (لندن: ويليام هاينمان، ١٩٢٥)، ٢: ٦٣.٦.

(71)مايكل مان، الجانب المظلم للديمقراطية: شرح التطهير العرقي. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠٠٥).

(72)تشارلز تايلور، التعددية الثقافية و«سياسة الاعتراف» (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٢).

(73)أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، الكتاب ٥، الفصل ٧.

(74)انظر ديفيد إي مونجيلو، جدل الطقوس الصينية: تاريخها ومعناها (نتيتال: ستايلر فيرلاغ، ١٩٩٤).

(75)غوتفريد فيلهلم لايبنتس، Novissima Sinica historiam nostri temporis illustrata (هانوفر: فورستر، ١٦٩٩).

(76)غوتفريد فيلهلم لايبنتس، Discours sur la théologie naturelle des Chinois، في Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia، حرره لويس دوتنز (جنيف: دي تورنز، ١٧٦٨)، ٤: ١٧٠.

(77)انظر هيوب لودولف، Historia Aethiopica, sive, Brevis et succincta descriptio regni Habessinorum (فرانكفورت: جوه. ديفيد زونر، ١٦٨١).

(78)انظر جاستن إي إتش سميث، «لايبنتس حول التاريخ الطبيعي والتاريخ الوطني» تاريخ العلوم ٥٠، رقم ٤ (٢٠١٢): ٣٧٧-٤٠١.

(79)شوساكو إلدو، الصمت، مترجم. ويليام جونستون (نيويورك: تابلينجر للنشر، ١٩٦٩ [١٩٦٦]

(80)كنود راسموسن، عبر القطب الشمالي أمريكا: سرد بعثة الثول الخامسة (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٩ [١٩٢٧]).

(81)مقتبس في كوامي جيكي، مقال عن الفكر الفلسفي الإفريقي: مخطط أكان المفاهيمي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٥ [١٩٨٧])، ٣٣. للحصول على تقييم أحدث لثمار وقيود هذا النهج، انظر إيفان كارب ودي إيه ماسولو، الفلسفة الإفريقية كتحقيق ثقافي (بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠٩).

(82)كوامي نكروما، الضمير: الفلسفة والأيديولوجية لإزالة الاستعمار والتنمية مع إشارة خاصة إلى الثورة الإفريقية (نيويورك: مطبعة المراجعة الشهرية، ٢٠٠٩ [١٩٦٤]).

(83)المرجع نفسه، ٧٩.

(84)المرجع نفسه.

(85)المرجع نفسه، ٩٢.

(86)المرجع نفسه.

(87)المرجع نفسه ٩٣.

(88)المرجع نفسه، ٩٢.

(89)المرجع نفسه.

(90)المرجع نفسه، ٩٧.

(91)مارشال ساهلينز، «Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History» مجلة التاريخ الحديث ٦٥ (١٩٩٣): ٣-٤.

(92)هوراس والبول إلى هوراس مان، ٧ يوليو ١٧٧٩، في رسائل هوراس والبول، إيرل أكسفورد الرابع (أكسفورد : مطبعة كلارندون، ١٩٠٣)، ٧: ٢٢٢.

(93)غابرييل فرانسوا فينيل وسيزار تشيزنو دومارسيس، «Philosophe»، في

L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des art et des métiers، الطبعة الأولى. (باريس، ١٧٥١)، ١٢: ٥٠٩.

(94)المرجع نفسه، ٥١١.

(95)انظر كريستيان وولف، Philosophia rationalis sive Logica: methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata (فرانكفورت ولايبزيغ: مكتب المكتبة رينغيريانا، ١٧٢٨)، الفقرة ٢٩.

(96)يوهان جاكوب بروكر، تاريخ الفلسفة، من العصور الأولى إلى بداية القرن الحالي، مترجم. ويليام إنفيلد (لندن: دبليو باينز، ١٧٩١)، ٧–٨.

(97)المرجع السابق، ٨.

(98)المرجع نفسه، ١٠٢.

(99)المرجع نفسه، ٨٥.

(100)المرجع نفسه.

(101)المرجع نفسه، ٨٥–٨٦.

(102)المرجع نفسه، ٨٦.

(103)المرجع نفسه، ١٥.

(104)المرجع نفسه، ١٦.

(105)المرجع نفسه، ١٦-١٧.

(106)انظر والتر بوركيرت، بابل، ممفيس، برسيبوليس: السياقات الشرقية للثقافة اليونانية (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠٤).

(107)انظر أتران، الأسس المعرفية للتاريخ الطبيعي.

(108)رينيه ديكارت، Meditationes de prima philosophia، في أوفر، محرر تشارلز آدم وبول تانري، المجلد ٧ (باريس: ل. سيرف، ١٨٩٧–١٩١٣).

(109)إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، مترجم. د. كيرنز (دوردريخت: كلوير، ١٩٦٠ [١٩٣١]).

(110)جورج بيركلي، ثلاثة حوارات بين هيلاس وفيلونوس، في معارضة المتشككين والملحدين، في أعمال جورج بيركلي، دي دي، المجلد١ (لندن: ريتشارد بريستلي، ١٨٢٠).

(111)ميشيل دي مونتين، Les Essais، محرر. جان سيار وآخرون. (باريس: هاشيت، ٢٠٠٢ [١٥٨٠]).

(112)انظر فنسنت كارو، L'invention du moi (باريس: المطابع الجامعية في فرنسا، ٢٠١٠)؛ ريتشارد سورابجي، الذات: رؤى قديمة وحديثة حول الفردية والحياة والموت (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ٢٠٠٦).

(113)تشارلز تايلور، مصادر الذات: صنع الهوية الحديثة (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٨٩).

(114)كيمبرلي كرينشو، «رسم خرائط الهوامش: التقاطع، سياسة الهوية، والعنف ضد النساء الملونات» ستانفورد لو ريفيو ٤٣ (١٩٨٩): ١٢٤١–٩٩.

(115)زوانغزي، الكتابات الأساسية، مع مختارات من التعليقات التقليدية، مترجم. بروك زيبورين (إنديانابوليس: هاكيت كلاسيكيات، ٢٠٠٩)، ٧٦.

(116)انظر م.ف.ك. فيشر، الحب في طبق: وأطباق الطهي الأخرى (بيركلي: كونتربوينت، ٢٠١١)، ٩٧.

(117)انظر على وجه الخصوص ريتشارد وولهايم، الجرائم: مذكرات الطفولة (إميريفيل، كاليفورنيا: صانع الأحذية والكنز، ٢٠٠٦).

(118)مور، ترياق ضد الإلحاد، ١٠٧–٨.

(119)لورانس ستيرن، حياة وآراء تريسترام شاندي، في أعمال لورانس ستيرن (لندن، ١٨١٥)، ٤: ٨٨.

(120)فارس الشدياق، الساق على الساق، المجلد ١، محرر ومترجم. همفري ديفيز (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، مكتبة الأدب العربي، ٢٠١٤)، ١٦٥.

(121)الشدياق، الساق على الساق، ١: ١٦٨–٦٩.

(122)فريدريك نيتشه، «Menschliches Der freieste Schriftsteller»، Allzumenschliches II: Nachgelassene Fragmente 1879-1879, inNietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe، ٤.٣، محرر. جورجيو كوللي ومازينو مونتيناري (برلين: دي غروتر، ١٩٦٧)، ٦١.

(123)كانط، Kritik der reenen Vernu المجلد رقم ٥٤، AA V، ٣٣٢.

(124)انظر Nyurgun Bootur Stremitel›nï, Yakutskïï geroicheskïï epos Olonkho، مترجم. ف. ديرزهافين، المحرر العام س. ف. ميخالكوفا (Yakutsk: Yakutskoe Knizhnoe Izdatel'stvo، ١٩٨٢).

(125)غوتفريد فيلهلم لايبنتس، La Monadologie، محرر. إم تي ديسدويتس (باريس: المكتبة الكلاسيكية، ١٨٨٤ [١٧١٤]).

(126)جوناردون غانيري، العصر الضائع للعقل: الفلسفة في الهند الحديثة المبكرة، ١٤٥٠–١٧٠٠ (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠١١)، ٣٧–٣٨.

(127)المرجع نفسه، ١٥.

(128)المرجع نفسه.

(129)المرجع نفسه، ١٦.

(130)برنارد ماندفيل، خرافة النحل؛ أو، الرذائل الخاصة، الفوائد العامة (لندن: جيه تونسون، ١٧٢٩ [١٧١٤]).

(131)إيمانويل كانت، Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels، AA ١، ٢١٥–٣٦٨.

(132)والت ويتمان، أوراق العشب (نيويورك، ١٨٥٥)، ٣٣.

(133)لقد أبقينا على الهوامش الأصلية كما وردت في النص الإنكليزي، لكننا استخدمنا ترجمة «أوراق العشب» للشاعر الراحل «سعدي يوسف» (منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٠) مع نصوص «ويتمان» الواردة بهذا السياق. [المترجمة].

(134)المرجع نفسه، ١٦.

(135)والت ويتمان، أوراق العشب -١٨٦٠، «Proto-Leaf»، والت ويتمان: قصائد مختارة، ١٨٥٥-١٨٩٢، محرر. غاري شميدغال (نيويورك: طبعات ستونوول إن، ١٩٩٩)، ١٨١.

(136)والت ويتمان، آفاق ديمقراطية، في الأعمال المجمعة لوالت ويتمان، المجلد ٢، أعمال النثر ١٨٩٢، محرر. غاي ويلسون ألين وسكالي برادلي (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك ١٩٦٤)، ٤١٤.

(137)ويتمان، أوراق العشب، ٤٥.

(138)المرجع نفسه، ٣٢-٣٣.

(139)المرجع نفسه، ٥٠-٥١.

(140)المرجع نفسه، ٥٠.

(141)المرجع نفسه، ٥٠.

(142)المرجع نفسه، ٥٥.

(143)ويتمان، أوراق العشب، ٤٥.

(144)جوشيا رويس إلى ويليام جيمس، ١٤ يناير ١٨٧٩، مقتبس في رالف بارتون بيري، فكر وشخصية ويليام جيمس، ٢ مجلدات. (بوسطن، ١٩٣٥)، ١: ٧٨١.

(145)تي إس إليوت، «تطور أحادية لايبنتس»، الأحادية ٢٦ (ديسمبر ١٩١٦): ٥٣٤-٥٦.

(146)المرجع نفسه، ٥٥٦.

(147)تي إس إليوت، «الإنقاذ الجاف»، ضمن كتاب «الرباعيات الأربع» (نيويورك: هوتون ميفلين هاركورت، ٢٠١٤)، ٤٣ - ٤٤.

(148)المرجع نفسه، ٤٥.

(149)برنارد ويليامز، «حول الكراهية واحتقار الفلسفة»، مجلة لندن بوكس ١٨، رقم ٨ (١٩٩٦): ١٧–١٨.

(150)بيير هادوت، الفلسفة كأسلوب حياة، مترجم. مايكل تشيس (أكسفورد: بلاكويل، ١٩٩٥)، ١٠٤.

(151)انظر ر.براخت برانهام وماري أوديل جوليت كازي - محرران، الساخرون: الحركة الساخرة في العصور القديمة وإرثها (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٠).

(152)انظر على وجه الخصوص روبرت بويل، الموهوب المسيحي: يُظهر أنه من خلال إدمانه على الفلسفة التجريبية، يُساعد الإنسان على أن يكون مسيحيًا صالحًا، (لندن: جون تايلور، ١٦٩٠).

(153)المرجع نفسه، ٤٣ - ٤٤.

(154)انظر على وجه الخصوص جيسون ستانلي، الدراية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠١١).

(155)سارة بوكس، «جي إي إم أنسكومب، فيلسوف بريطاني، توفي في ٨١»، نيويورك تايمز، ١٣ يناير ٢٠٠١.

(156)انظر ديفيد جوردون وايت، سوترا اليوغا لدى باتانجالي: سيرة ذاتية (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، ٢٠١٤).

(157)انظر بنيامين أ. إلمان، الامتحانات المدنية والجدارة في أواخر الإمبراطورية الصينية (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠١٣).

(158)غراهام بريست، «ما الفلسفة؟» الفلسفة ٨١، رقم ٣١٦ (٢٠٠٦): ١٨٩–٢٠٧، ٢٠٢.

(159)غانيري، العمر الضائع للعقل.

(160)للحصول على مثال جيد، انظر ستيفن مين، ديكارت وأوغسطين (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٨).

(161)راغوناتا سيروماي، التحقيق في الطبيعة الحقيقية للأشياء [Padārthatattva-nirūp-aṇa-vyākhyā] (فاراناسي: مها ماندالايانترالايا، ١٩١٥)، ٧٩، ١–٨٠، ٣ ؛ مقتبس في غانيري، العمر الضائع للعقل، ٤.

(162)غانيري، العمر الضائع للعقل، ٦.

(163)انظر على وجه الخصوص ويليام ر. نيومان، الذرات والكيمياء: الكيمياء والأصول التجريبية للثورة العلمية (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ٢٠٠٦).

(164)غانيري، العمر الضائع للعقل، ١٠ ؛ انظر أيضًا دايا كريشنا، التطورات في الفلسفة الهندية من القرن الثامن عشر فصاعدًا، تاريخ العلوم والفلسفة والثقافة في الحضارة الهندية، المجلد ١٠، الجزء ١ (نيودلهي: مركز دراسات الحضارة، ٢٠٠١).

(165)انظر ب. ك. غودي، «بيرنييه وكافيندراكاريا ساراسفاتي في بلاط المغول»، في دراسات في تاريخ الأدب الهندي، المجلد ٢، بقلم ب. ك. غودي (بومباي: باراتيا فيديا بهافان، ١٩٥٤)، ٣٦٤–٧٩.

(166)فرانسوا بيرنييه، تاريخ الثورة المتأخرة لإمبراطورية المغول العظيمة، ١٠٥. لقد فضلت ترجمة الفترة هنا بدلًا من الفرنسية الأصلية، ويرجع ذلك أساسًا إلى أنها تساعد في نقل الانتشار الدولي للأفكار عن آسيا عمومًا والهند بشكل خاص في أوروبا خلال العصر الحديث المبكر.

(167)المرجع نفسه، ١٠٤.

(168)المرجع نفسه، ١٠٧.

(169)المرجع نفسه، ١٠٨.

(170)المرجع نفسه، ١٣٠.

(171)المرجع نفسه، ١٣١–٣٢.

(172)المرجع نفسه، ١٣٤.

(173)المرجع نفسه، ١٤٣–٤٤.

(174)المرجع نفسه، ١٤٤.

(175)المرجع نفسه، ١٦٢–٦٣.

(176)المرجع نفسه، ٦٢.

(177)المرجع نفسه، ١٦٤–٦٥.

(178)انظر، مرة أخرى، شميدت، «الرجل الذي يصنف أقسام الفلسفة الآن يثير استياءنا أيضًا».

(179)دبليو في أو كواين، النسبية الأنطولوجية ومقالات أخرى (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٦٩)، ١٢٦–٢٧.

(180)هانز رايشنباخ، الخبرة والتنبؤ: تحليل أسس وهيكل المعرفة (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٣٨)، ٢٧٠.

(181)انظر إي إي إيفانز بريتشارد، السحر والشعوذة والسحر عند الأزاندي، ١٩٣٧. (أكسفورد: مطبعة كلارندون، ١٩٧٦ [١٩٣٧]).

(182)انظر، على سبيل المثال، فرديناند ألكي Philosophie du surréalisme (باريس: فلاماريون، ١٩٥٥).

(183)انظر «باك إس، إي إس وآخرون ٢٠١٥: Découvrez les sujets de philo» لوموند، ١٧ يوليو ٢٠١٥.

http://www.lemonde.fr/bac-lycee/article/2015/06/17/bac-s-es-l-et-stmg-2015-

(184)إس بي، «السياسة الفرنسية: القطارات والإضرابات والفلسفة» الإيكونوميست، ١٦ يونيو ٢٠١٤. /http://www.economist.com/blogs/charlemagne/2014/06 السياسة الفرنسية.

(185)جيمس تيرنر، فقه اللغة: الأصول المنسية للعلوم الإنسانية الحديثة (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، ٢٠١٤).

(186)كارل بوبر، مهمة غير منتهية: سيرة ذاتية فكرية (لاسال، إلينوي: المحكمة المفتوحة، ١٩٧٦)، ١٦٨.

(187)انظر أليسون وايلي، التفكير من الأشياء: مقالات في فلسفة علم الآثار (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٢).

(188)فرانكو موريتي، الرسوم البيانية والخرائط والأشجار: نماذج مجردة لتاريخ أدبي (لندن: فيرسو، ٢٠٠٥).

(189)لويس كرابف، أسفار وأبحاث وعمل تبشيري، خلال إقامة لمدة ثمانية عشر عامًا في شرق إفريقيا، جنبًا إلى جنب مع رحلات إلى جاغا وأوسامبارا وأوكامباني وشوا وأبيسينيا والخرطوم ؛ ورحلة ساحلية من مومباز إلى كيب دلغادو... مع ملحق تكريمًا للجبال المغطّاة بالثلوج شرقي إفريقيا (لندن: Trübner, Paternoster Row، ١٨٦٠).

(190)المرجع نفسه، ٥٤٣–٤٤.

(191)بول كرتزمان، جون لودفيغ كرابف: المبشر المستكشف لشمال شرق إفريقيا (كولومبوس، أوهايو: قلق الكتاب، ١٩٠٩)، ٧.

(192)المرجع نفسه، ٧.

(193)المرجع نفسه، ١٥.

(194)أفلاطون، اعتذار، ١٩e -٢٠c.

(195)انظر ج. م. كوتزي، «الجامعات تتجه نحو الانقراض»، ميل آند جارديان، ١ نوفمبر ٢٠١٣.

(196)انظر جورج ديكي، الفن والجمالية: تحليل مؤسسي (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، ١٩٧٤).

(197)للحصول على مقاربة مماثلة، انظر جين هيرش، :L'étonnement philosophique Une histoire de la philosophie (باريس: فلاماريون، ١٩٩٣).