

## كنط والماركسية

د. عادل ضاهر<sup>(\*)</sup>

لا يوجد موقف ماركسي موحد تجاه فلسفة كنط، ولكن بالإمكان القول إن ما يصدق على العموم هو أن موقف الماركسي من كنط متناسب عكسياً مع موقفه من هيغل: فبمقدار ما يقترب الماركسي من هيغل بمقدار ما يتعد عن كنط. في الواقع إن نقاد كنط بين الماركسيين يجدون في حجج هيغل ضد كنط الأساس لنقدهم.

ليس الغرض من هذه الدراسة تناول تطوّر العلاقة بين الماركسية وكنط والأشكال المختلفة التي اتخذتها لدى كل الفلاسفة الماركسيين الرئيسيين الذين كان لهم موقف من كنط. فإن المجال لا يتسع هنا للقيام بدراسة من هذا النوع. إننا سنركز فقط على بعض الفلاسفة الماركسيين الذين اهتموا بتلقيح الفكر الماركسي بعناصر كنطية. فأهمية كنط للماركسية، في اعتقاد الماركسيين الذين يمثلون الخط الماركسي التقليدي، لا تتجاوز كونها أهمية تاريخية، بمعنى أن كنط مهّد مع فلاسفة آخرين، كهوبس واسبينوزا ولوك، لنشوء المادية التاريخية. ولكن يوجد نفر قليل من الفلاسفة الماركسيين الذين يذهبون إلى حدّ الاعتقاد بأن أهمية كنط للماركسية ليست مجرد أهمية تاريخية. فإن كنط، في نظر هذا النفر من الفلاسفة، لديه ما يقدّمه إلى الماركسية، على مستوى نظرية المعرفة وكذلك على مستوى فلسفة الأخلاق. فإن العناصر التي تفتقر إليها الماركسية على المستويين الأخيرين هي، في نظر هؤلاء الفلاسفة، تلك العناصر بعينها التي يمكن اشتقاقها من الفلسفة الكنطية. إن أطروحتهم الرئيسية، إذًا، هي أن كنط ليس، كما ادعى ديسورين<sup>(1)</sup>، مجرد مهّد لنشوء الفكر الماركسي، بل إنه بالإضافة إلى ذلك يقدّم لنا نظرية للمعرفة وفلسفة خلقية يمكن، عن طريق تدبرهما على النحو المناسب، جعلهما مكملتين للماركسية<sup>(2)</sup>.

إن هؤلاء الفلاسفة الماركسيين خرجوا، لا شك، عن الخط التقليدي للتفكير الماركسي حول كنط الذي يمثله انغلس ولينين في نقدهما لمفهوم الشيء - في - ذاته عند كنط وللزعة اللاأدرية التي ينطوي عليها هذا المفهوم. إن هذا الخط التقليدي

(\*) الجامعة الأردنية. عمان.

(1) Deborin.

يظهره اكسلرود<sup>(٢)</sup> في سلسلة من الحجج التي صارت الأساس الذي بنى عليه لينين محاولته دحض التجزيبية النقدية. لقد كان الغرض من هذه الحجج البرهنة على أن العالم الخارجي ينعكس في إدراكنا أو يتطابق معها وأنه لا بد، بالتالي، من التمييز بين الواقع والاحساسات. إن القضية الأخيرة تمثل موقفاً واقعياً على المستوى الأستمولوجي، موقفاً رافضاً لكنظ الذي نظر أكسلرود إلى فلسفته على أنها محاولة يائسة للتوفيق بين المثالية والمادية. إن كنظ، في نظره، أدرك مفهوم العالم الخارجي، أي مفهوم الوجود الواقعي بوصفه شيئاً مستقلاً عن الذات العارفة، ولكنه تحت ضغط اللاهوت جعل هذا العالم الخارجي (الشيء - في - ذاته) غير قابل لأن يعرف. إن محاولة كنظ التوفيقية مستحيلة، بالنظر إلى أن معرفتنا تجد أساسها إما في الوعي أو في المادة. إذن فإن كنظ، بناء على وجهة النظر هذه، في جعله الشيء - في - ذاته خارج إطار المعرفة رُمةً، إنما يجعل الوعي، لا المادة، الأساس الأخير للمعرفة. وهكذا يتضح، في نظر أكسلرود، أن ما ينطبق على كنظ هو أنه فقط في الظاهر يوفق بين المادة والمثالية، بينما هو في حقيقة الأمر مثالي في الصميم<sup>(٣)</sup>. إن هذا الموقف من كنظ صار أشبه بمصادرة من مصادرات الفكر الماركسي التقليدي.

ليس أفهوم<sup>(٤)</sup> الشيء - في - ذاته وحده المستهدف من هجوم الماركسية التقليدية، بل أيضاً تمييز كنظ بين الكائن والواجب<sup>(٥)</sup>. وكما أن نقد هيغل لأفهوم الشيء - في - ذاته هو الذي شكل الأساس لنقد الماركسية التقليدية لهذا الأفهوم، كذلك فإن عدم تمييز هيغل بين الكائن والواجب هو الذي شكل الأساس لعدم قبول الماركسية التقليدية للتمييز الكنظي بينهما. من هنا يتضح لماذا قلنا في البداية إن موقف الماركسيين من كنظ يتناسب عكسياً مع موقفهم من هيغل، بمعنى إن من يقترب من هيغل أكثر من بينهم يتعد عن كنظ أكثر. وبما أن الماركسية التقليدية، كما هو واضح من كلامنا السابق، وثيقة الصلة بهيغل، يصير من الواضح أن الماركسية ذات النزعة الكنظية هي نوع من المروق في الماركسية؛ إنها تشكل انحرافاً عن الخط الماركسي التقليدي.

لنتقل الآن إلى معالجة موضوعنا الرئيس، ألا وهو الماركسية ذات النزعة الكنظية. من الفلاسفة المهمين الذين يمثلون النزعة الكنظية في الماركسية بعض فلاسفة مدرسة ماربورغ وفلاسفة المدرسة الماركسية النمساوية<sup>(٦)</sup>. ولكن أهم ممثل للنزعة الكنظية في الماركسية، في نظري، هو الفيلسوف الإيطالي المعاصر لوتشيوكوليتي<sup>(٧)</sup> الذي يكاد يكون الصوت الوحيد بين الماركسيين الغربيين اللاحقين للماركسية النمساوية الذي نادى بالعودة إلى كنظ ونبذ هيغل<sup>(٨)</sup>. إن ما يميزه عن كل الماركسيين الذين أظهروا نزعة كنظية، كما سنوضح فيما بعد، هو محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كنظ وماركس في نظرة كنظ إلى الوجود على أنه شيء فو - منطقي (Extra-Logical). إن هذه النظرة إلى الوجود هي تماماً ما تحتاج إليه الأستمولوجيا الماركسية بوصفها أستمولوجيا مادية.

ولكن قبل تناول فلسفة كوليتي، لنعالج أولاً السمات البارزة للمحاولات السابقة لتفقيح الماركسية بعناصر كنظية. هذه المحاولات السابقة نجدها لدى منظري حركة الماركسية النمساوية من أمثال ماكس أدلر وأتو باور وروولف هلفر دنج<sup>(٩)</sup>. لقد نظر هؤلاء إلى أنفسهم على أنهم ماركسيون بكل معنى الكلمة، ولكنهم لم يحسبوا الماركسية نسقاً مغلقاً على ذاته. إن ما يميزهم عن الماركسيين السابقين هو تأكيدهم وجود روابط بين الماركسية وبعض المفكرين السابقين الذين لم يعترف ماركس نفسه بأنهم مصادره لفكره. ومن السمات الأخرى المميزة لهم اهتمامهم بإعادة النظر في الأسس النظرية والأستمولوجية للماركسية، هذه الأسس التي أظهر النقد الكنظي، في اعتقادهم، وجود ثغرات فيها. فعلى الرغم من قبولهم لنظرية القيمة الماركسية ولبداً

(٢) Akselrod.

(٣) في الأصل: مفهوم (م. و).

(٤) Sein und Sollen.

(٥) Lucio Coletti.

الصراع الطبقي والمادية التاريخية، فإنهم لم يعتقدوا أن الماركسية تفترض، بالضرورة، فلسفة مادية أو أن صحتها تعتمد على الحجج الفلسفية لانغلس التي اعترضوا عليها على أساس أنها ليست نقدية بالمعنى الكنتي. إن موقفهم العام كان ترانسندنتاليا معارضاً للوضعية والتجريبية. إنهم وجدوا في الماركسية نظرية علمية بالمعنى الصارم دون أن يقودهم هذا إلى اعتبارها مُحْتَضَنَةً للمعايير التجريبية في المعرفة. ولأن الماركسية نظرية علمية، فإنها تقوم على أسس فكرية مستقلة عن الطبقة. وحتى في حقل الأخلاق فإنهم أكدوا على الطابع الفكري والكوني للماركسية، وبذلك فإنهم عاكسوا الليبنية في لجوئها إلى المصالح الطبقة<sup>(6)</sup>.

من السمات الأخرى للماركسية النمساوية محاولة أتباعها تجاوز العناصر السيكلوجية التي تلتقت بها الكنتية في بداياتها. فالكنتية في صيغتها الأصلية كانت ذات طابع سيكلوجي، لا ترانسندنتالي. بمعنى آخر، إن الشروط القبلية للمعرفة التي استقصاها كنت حسبها الكنتيون الأول صفات للعقل الانساني، فسكلجوها. إن العقل الانساني، حسب هذا التأويل السيكلوجي لكنت، لا يمكن، بحكم تركيبه، أن يدرك الموضوع بدون فرض صورتَي الزمان والمكان عليه وإخضاعه للمقولات. إن هذا التأويل لا يتجنب النسبية، بل ينقلها إلى مستوى أعلى، لأنه يبيء لنا أن نتائج العلم صحيحة فقط بالنسبة لكائن له البنى السيكلوجية التي يمتلكها الانسان. ولهذا السبب فإن الجيل اللاحق من الكنتيين (مدرسة ماربورغ: هيرمان كوهين ويول ناتورب) أعطى لكنت تأويلاً ترانسندنتالياً. فالصور القبلية والمقولات، حسب هذا التأويل، ليست بنى سيكلوجية عرضية<sup>(7)</sup> وترتبط بالنوع الإنساني وحده، بل إنها كامنة في العقل بما هو، وبالتالي فهي شروط ضرورية لكل فعل ممكن من أفعال الإدراك. إن العقل الخالص هو الأساس للعلم الطبيعي، وكل فكرة معقولة عن الواقع ترتبط بالواقع بوصفه معروفاً. هذا لا يعني أن الواقع نسبي بالعلاقة مع النوع الانساني ولكن بالعلاقة مع الفكر اللاشخصي الخالص.

ليست المسألة الأخيرة هي التي أثارها اهتمام الماركسيين الألمان والنمساويين في مدرسة ماربورغ، بل محاولة أتباع هذه المدرسة تأسيس الأخلاق الاشتراكية على نظرية كنت في الفكر العملي. فقد اعتقد كوهين أن كنت زود الاشتراكية بأساس خلقي عن طريق إظهاره، أولاً، أن الأخلاق لا تجد أساسها في الأنتروبولوجيا، لأن الدوافع الطبيعية للإنسان لا يمكن أن تقود إلى فكرة الانسانية وإلى إدراك القيمة الفريدة للفرد، وثانياً، أن الأخلاق الكنتية مستقلة عن الدين<sup>(7)</sup>. الإنسان وحده مصدر القيم، والقانون الخلقي الذي يصدر عنه قد يكون صحيحاً بدون استثناء، بشرط أن يكون قائماً على المساواة بين البشر بوصفهم كائنات خلقية (أشخاصاً). إن قول كنت إن علينا أن نعامل كل شخص على أنه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة هو الفحوى الأساس للاشتراكية.

إن كوهين كان من بين الماركسيين الأول في مدرسة هاربورغ الذين روجوا لفكرة الاشتراكية الخلقية. إن الفكرة الأخيرة يمكن ردها إلى مبدئين: أولاً، على افتراض أن فلسفة التاريخ الماركسية صحيحة وأن الاشتراكية، بالتالي، أمر لا مفر منه، فإن هذا وحده لا يبرهن على أن الاشتراكية شيء حسن. هنا نجد رفضاً للموقف الطبيعي في الأخلاق، أي الموقف الذي يعرف المحمولات الخلقية بواسطة محمولات ذات مدلول وصفي أو تجريبي خالص، فلا يسمح بالتمييز منطقياً بين ما هو كائن أو ما سيكون، من جهة، وما يجب أن يكون، من جهة ثانية. في رفضنا الموقف الطبيعي، في اعتقاد كوهين، لا يعود بإمكاننا أن نقول إن الاشتراكية حسنة أو أمر يجب خلقياً أن يكون على أساس أنها أمر لا بد أن يكون. فحتى نقبل الاشتراكية على أنها أمر حسن أو واجب، من الوجهة الخلقية، فإننا بحاجة إلى معيار خلقي يظهر تفوقها على البدائل الأخرى. إن هذا المعيار، في نظره، هو ما تزودنا به فلسفة الأخلاق الكنتية. وهذا المعيار، على وجه التحديد، هو المبدأ الإنساني الذي تقوم

عليه فلسفة الأخلاق الكنتية، وهو المبدأ الذي يقضي بالأى يعامل أى شخص على أنه مجرد وسيلة، بل على أنه غاية في ذاته. المبدأ الثانى الذى تقوم عليه فكرة الاشتراكية الخلقية هو أن الأفكار الخلقية صحيحة بدون استثناء، أى أن المبادئ والمعايير الخلقية واحدة للجميع. يتبع من هذا أن الاشتراكية، بوصفها مصادرة خلقية، لا ترتبط بالطبقة وأن كل فرد، بما هو، وبغض النظر عن المصالح الطبقة، بإمكانه أن يحافظ على إنسانيته عن طريق اعترافه بالقيمة الخلقية للمثال الاشتراكي.

نجد محاولة شبيهة بمحاولة كوهين لجعل فلسفة كنت الخلقية جزءاً من الاشتراكية العلمية لدى كارل فورليندر<sup>(8)</sup>. لقد كان الأخير واحداً من الفلاسفة المرموقين الممثلين للكنتية المحدثة في المدرسة النمساوية الذين حاولوا التركيب بين كنت وماركس. ولكن أهم ما قدمه فورليندر هو أطروحته حول ضرورة جعل فلسفة كنت الخلقية أساساً للاشتراكية الماركسية. إن اعترافه بأن طريقة التفكير الكنتية عقلية وليست تاريخية، كطريقة التفكير الماركسية، لم يمنعه من محاولة الدمج بين الاثنين. ليس الغرض من هذا الدمج، في نظره، الاقلال من أهمية العناصر التاريخية التي اشتقتها الماركسية من الهيجلية، بل تجريد الماركسية من الآثار السيئة التي تركها عليها عدم تمييز هيجل بين الكائن والواجب. إن ماركس، في متابعته هيجل بعدم التمييز بين الكائن والواجب، جرد نظرية المادية التاريخية من أى أساس أستمولوجي أو خلقي. لا يجوز، في نظره، أن يردعنا عن محاولتنا تزويد الماركسية بعناصر كنتية ما نجده في كتابات ماركس وأنغلس من نقد لكنت. فإن هذا النقد ليس ذا بال، لأنها لم يكونا على إمام جيد بكنت. إن هجوم إنغلس، مثلاً، على أفهوم الشيء - في - ذاته يظهر سوء فهم كبير لديه للمشكلة<sup>(9)</sup>. وإذا تجاوزنا هذه العقبات الثانوية التي تحول بيننا وبين تليق الماركسية بعناصر كنتية، فإن أول ما نلاحظه هو أن الماركسية، بوصفها النظرية التي يجب أن يتسلح بها الوعي الطبقي لاجداث التغييرات الاجتماعية المرجوة، لا بد لها من أن تنظر إلى الاشتراكية على أنها غاية يجب الصراع من أجلها. ولكن الماركسية فشلت في تكوين هذه النظرة إلى الاشتراكية، لأنها لم تر في نظرية التقدم موقفاً معيارياً، وبالتالي، موقفاً غائياً. ولذلك فإن الكنتية، في نظره، هي التكملة الطبيعية للماركسية. إن قانون الأمر المطلق نظر إلى الغايات والبيول على أنها حسنة خلقياً إلى الحد الذي يمكننا ضمنه أن نجعلها مشمولة بنسق واحد من الغايات. إن هذا القانون لم يكن طبعاً سوى تعريف صوري للشروط التي يجب أن توافر في أية قاعدة خلقية. فالقواعد العينية لم تكن بطبيعتها مطلقة ولكن متغيرة بتغير الشروط التاريخية. إن الماركسية أوضحت لنا ما هي الأفعال الضرورية لتحقيق الغاية المشتركة بيننا وبين الكنتية، هذه الغاية التي تتلخص في الاخاء العالمي بالإضافة إلى الاعتراف بالقيمة الكامنة لكل إنسان. فلا تناقض هنا، في اعتقاده، بين كنت وماركس، وما هو مطلوب من الماركسية لكشف النقاب عن قرابتها من الكنتية هو أن تكشف الماركسية عن أحكامها الخلقية المضمره التي لا يمكنها بدونها أن تكون مقنعة وفعالة.

إن محاولة فورليندر التوفيق بين الكنتية والماركسية تعكس الفهم الذي كان سائداً في عصره للمادية التاريخية. فبناء على هذا الفهم، إن المادية التاريخية لا تقول سوى أن الشروط المادية تحدد الوعي ولكن لا تحتمه، مما يعطي دوراً للارادة في التاريخ. إن هذا الفهم، لا شك، يسمح بتمييز كنت بين الكائن والواجب ويجعل من الممكن تطبيق الأفهوم الكنتي للالزام، من حيث إن أفهوم الأخير يستوجب القدرة على الاختيار. وفي تأويل فورليندر هذا للمادية التاريخية الذي جاره فيه ماركسيون آخرون من ذوي النزعة الكنتية من أمثال كونراد شميدت ولودفيك فولتمان نجده يذهب مع من جاره إلى حد معارضة التأويل الدارويني أو البيولوجي للإنسان الذي يُنظر إلى الإنسان بمقتضاه على أنه كائن ينحل إلى مجموع احتياجاته الطبيعية<sup>(10)</sup>. إن الحججة التي تقوم عليها معارضة الكنتيين الماركسيين للتأويل الدارويني للإنسان تقوم على المقدمة القائلة إن الحرية مصادرة كامنة، بالضرورة، في أفهوم الإنسان. هذه المقدمة، في نظرهم، لا بد من أن تقود إلى النتيجة القائلة إنه لا يمكن تفسير الإنسان كلية بوصفه جزءاً من النسق الطبيعي، لأن الطبيعة لا تعرف شيئاً عن الحرية، ولا يمكننا، وبالتالي، أن نستدل من الواقع الطبيعي أنه يجب أن يكون الإنسان حراً. إن الانطلاق من كون الحرية مصادرة كامنة بالضرورة في أفهوم

الإنسان يزودنا بالأساس المطلوب للاشتراكية، لأنه يحتم علينا أن نسلم بضرورة قيام نظام اجتماعي يؤمن الحرية للجميع بالنسوي. ولكن تحقيق الغاية الأخيرة غير ممكن في ظل نظام من الملكية الخاصة، وبالتالي فإن الاشتراكية نصير نتيجة منطقية لمطلبنا في أن يكون بوسع الإنسان أن يحقق طبيعته الخاصة، طبيعته العقلانية والحرية.

إن محاولات كالتى تناولناها للربط بين كمنط والاشتراكية ولتزويد الماركسية بعناصر خلقية مشتقة من كمنط لم تستفد كل محاولات التوفيق بين الماركسية والكنظية. إن هناك محاولات أهم منها قام بها عدد من الماركسيين النمساويين وعلى رأسهم ماكس أدلر (1873-1937) ركزت على مسألة تمتين الأساس الفلسفي للماركسية ولم تحصر اهتماماتها بالجانب الأخلاقي، بل تحطته إلى الجوانب الأستمولوجية والأنطولوجية. إن أدلر بالذات الذي سيشكل مدار تحليلنا هنا حاول أن يطبق الترانسدنتالية الكنظية على نظرية المادية التاريخية، وادعى، بالتالي، أن لدى الكنظية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية بما يلزمها من عناصر فلسفية.

ما هو الأساس الذي يقوم عليه ادعاء أدلر الأخير؟ حتى نعالج هذا السؤال على نحو مرضٍ، لنبدأ، أولاً، بتناول نقده للكنظيين المحدثين (ستاملر ودلتاي وريكرت)<sup>(١١١)</sup>. ركز أدلر، في نقده هذا، على نظرة الكنظيين المحدثين إلى العلوم الاجتماعية التي يجب بمقتضاها أن نخط لأنفسنا في دراستنا للسلوك الغائي للإنسان منهجاً غير المنهج الذي نستعمله في دراسة الظواهر الطبيعية. فالعلوم الطبيعية تتخذ من الكلي<sup>(١١٢)</sup> موضوعاً لها، بمعنى إن العلم الطبيعي لا يُعنى بالعيني إلا من حيث كونه يمثل قانوناً كلياً. وهكذا فإن التفسير في العلوم الطبيعية يتخذ نمطاً استنباطياً، لأن ما نفعله في تفسيرنا للظواهر هو ردها إلى مجردات. ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن تفسير العلم الطبيعي لحادث عيني غير ممكن إلا عن طريق اشتقاقه من قانون كلي يندرج تحته هذا الحادث. أما العلوم الاجتماعية، بالمقابل، فإنها تُعنى بما هو فريد في نوعه، بالظواهر التي لا تتكرر، بالحوادث التاريخية التي لا بد لها، بالأفراد والقيم والمقاصد. إن موضوع الدراسة في هذه الحالة، كما يعتقد الكنظيون المحدثون الذين يشكلون مدار نقد أدلر، لا يمثل نوعاً من الظواهر، ولا يمكن، بالتالي، اشتقاقه من قانون كلي. إذن غرض الدراسة في هذه الحالة ليس تفسير الموضوع بل فهمه<sup>(١١٣)</sup>.

ينطلق أدلر من رفضه لهذه النظرة إلى العلوم الاجتماعية التي نجدها في الكنظية المحدثة. ولكنه، مع ذلك، ظل يحتفظ بأفهوم الحقيقة الذي تميزت به الكنظية المحدثة، أي الأفهم الذي لا يمكن للحقيقة بمقتضاه أن تكون مجرد تطابق مع موضوع معطى باستقلال عن فعل الإدراك. فإن أدلر يسلم بوجهة نظر كمنط القائلة إن الموضوع هو وحدة تداعيات تصورية<sup>(١١٤)</sup> وإن هناك شروطاً قبلية - ذاتية للمعرفة تتمثل في صورتيّ الحدس، الزمان والمكان، وفي مقولات الفاهمة<sup>(١١٥)</sup>. إن وجهة النظر هذه، في اعتقاده، لا تتعارض مع نظرية المعرفة التي تنطوي عليها فلسفة ماركس، لأن هذه النظرية أبعد ما تكون عن الواقعية الساذجة ولا ترتبط بالمادية سوى بالاسم.

ليس في ادعاء أدلر بأن ماركس لم يبتن الواقعية الساذجة ما يثير الاعتراض. فإن ما قاله ماركس في معرض معالجته للايديولوجيا بوصفها وعياً زائفاً يكفي للبرهنة على أنه لم ينظر إلى الوعي على أنه يعكس الواقع كما هو في ذاته، كما هو معطى باستقلال عن فعل الإدراك. ولكن ادعاءه بأن ماركس لم يربطه بالمادية سوى اسمها سيثير الدهشة لدى الكثيرين. كيف يجب أن نفهم هذا الادعاء الغريب؟ إن ما قصده أدلر، على وجه التحديد، هو أن ماركس لم يبتن الماركسية بوصفها نسقاً

Universal. ((٧)

Verstehen. (٨)

Representational associations. (٩)

(١٠) في الأصل: الفهم (م. و).

ميتافيزيقياً. إن المادية، بهذا المعنى، لا تجد أساساً لها لا في العلوم الطبيعية ولا في الماركسية. إن الحيداء الأنطولوجي هو من السيات الرئيسة للعلوم الطبيعية ولا مكان في هذه العلوم لأفهوم المادة بوصفه تجريداً غير قابل للفهم. أما التعبير «مادية تاريخية» الذي شاع في كتابات الماركسيين، فإنه المسؤول، في الدرجة الأولى، عن إعطاء فكرة خاطئة عن فلسفة ماركس، فكرة أوحث لنا بأن ماركس اعتبر التطور الاقتصادي بمثابة تطور للشروط المادية الخالصة ينعكس بصورة ميكانيكية في الحضارة. إن هذه الفكرة الخاطئة هي التي عرضت الماركسية لانتقادات مؤداها أن الماركسية أهملت دور العوامل الفردية واعتبرت التطور الاجتماعي سبباً مستقلة عن البشر واتخذت طابعاً جبرياً لاغياً لحرية الإنسان وعاملت الاقتصاد على أنه وحده الحقيقي، مختزلة الوعي إلى مجرد ظواهر ثانوية لاحقة للاقتصاد. إن الماركسية، في نظر أدلر، براء من كل هذه الاتهامات: إنها النظرية العلمية الأولى التي حاولت دراسة الظواهر الاجتماعية من منظور العلاقات العلية القائمة بينها، مدركة تماماً في الوقت نفسه أن هذه العلاقات خاضعة لتأثيرات السلوك الغائي للإنسان، لمقاصد الإنسان وقيمه. ومن حيث هي نظرية علمية، فإنها لا ترتبط، لا منطقياً ولا تاريخياً، بأي أنطولوجيا مادية أو غير مادية.

إن تأويل أدلر للمادية التاريخية يتميز بكونه محاولة لوضع التمييز بين المادي والروحي موضع تساؤل. إن الخطأ العام الذي ارتكبه الماركسيون، في نظره، هو وضع القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج، بما هي شروط مادية خالصة، مقابل البنى الفوقية الروحية، بينما ما هو واضح هو أن علاقات الانتاج تمثل نسقاً من السلوك السواعي وليست، بالتالي، أقل روحية من البنى الفوقية. إن القوى الانتاجية أيضاً، إذا نظرنا إليها من منظور كونها عناصر في السيرة الاجتماعية، نجد أنها تفترض الوعي الإنساني لدى صانعي ومستعملي أدوات الانتاج. لا توجد عوامل مادية بصورة خالصة في الحياة الاجتماعية تتطور من تلقاء ذاتها. الظواهر الاقتصادية والتكنيك هي تجسيدات للروح بمقدار ما هي الأيديولوجيا كذلك. وماركس نفسه، في اعتقاد أدلر، لم ينظر إلى البنى الفوقية بصفته انعكاساً ساكناً للشروط الموضوعية ولا حتى نفى استقلاليتها النسبية. إن الوعي يتقرر بالوجود الاجتماعي، لا الوجود المادي، وما هو اجتماعي هو روحي.

إذا كان أدلر قد رفض أن يقرب الماركسية بأي موقف أنطولوجي، فإنه لم يتورع عن أن يقربها بموقف أبستمولوجي محدد، ألا وهو الموقف الكنطي. إن كمنط وماركس التقيا، في اعتقاده، في معالجتهم للسؤال الأستمولوجي الأساسي عن العلاقة بين التجربة والفكر. إن النقطة التي التقيا عندها، في اعتقاده، هي افتراضهما وجود شروط قبلية للمعرفة، شروط لا يكون العلم بدونها ممكناً ولا تكون حقائقه كلية. ولكن ما عنى ماركس ليس ما عنى كمنط، أي المعرفة العلمية بما هي، بل المعرفة العلمية للظواهر الاجتماعية. إذن ما يجب أن نفهمه من كلام أدلر، في ضوء قولنا الأخير، هو أن موقف ماركس من طبيعة المعرفة الاجتماعية ينم عن نزعة أبستمولوجية كنطية، بمعنى إنه موقف يقضي بالنظر إلى المعرفة الاجتماعية على أنها غير ممكنة إلا ضمن إطار من الشروط قبلية.

إن المسألة الأخيرة هي التي قادت أدلر إلى أفهوم القبلي الاجتماعي<sup>(11)</sup>. إن المبدأين الأساسيين اللذين يشير إليهما التعبير الأخير هما، أولاً: أن المعرفة لا يمكن أن تدعي أنها موضوعية وكلية إلا إذا قبلنا مقولة الوعي الترانسدنتالي، هذه المقولة التي يزود كل فرد بمقتضاها بذخيرة من الصور الضرورية لتنظيم التجربة. ثانياً: إن الرابطة الاجتماعية يمكن فهمها فقط إذا جذرناها في وجود الفرد ولم ننظر إليها على أنها استجابة لحاجات تجريبية. وهو يعتقد أن كمنط وماركس يلتقيان التقاء تاماً بالنسبة لهاتين المسألتين<sup>(12)</sup>.

إن المبدأ الأول الذي ينطوي عليه أفهوم القبلي الاجتماعي هو أن الفكر الإنساني، في استقصائه للظواهر الاجتماعية وللحالات القائمة بينها، يفترض مقدماً صوراً مؤلفة<sup>(13)</sup> مرتبطة بالتجربة دون أن تكون مشتقة منها. إنها تشكل الشروط

(١١) Social apriori.

(١٢) في الأصل: مركبة Synthesizing. (م. و)

الصورية القبلية للمعرفة الاجتماعية. إن هذا المبدأ، في نظر أدلر، ينطوي عليه انتقاد ماركس للاقتصاد السياسي؛ إنه كان نقداً بالمعنى الكنطي، لأنه كان بحثاً عن أدوات الإدراك التي بدونها لا يمكن للمعرفة الانسانية للظواهر الاجتماعية أن تبلغ مستوى المعرفة العلمية. إن قول ماركس في الجزء الثالث من رأس المال إن العلم يصبح عديم الجدوى إذا تطابقت صورة الظاهرة مع ماهيتها، ومحاولته في مقدمته لـ Grundrisse أن يظهر كيف يمكن للعيني أن يعاد بناؤه من أفكار مجردة يظهران، في اعتقاد أدلر، أن ماركس نظر إلى الكل العيني، بما هو موضوع للمعرفة العلمية، على أنه نتاج أفهومي وليس محتوى في الإدراك. وهذا بدوره يبين أن العلوم الاجتماعية، حسب فهم ماركس لطبيعتها، لها مقولاتها القبلية، وبالتالي فإنه يظهر أن ماركس احتضن المبدأ الأول الذي ينطوي عليه أفهوم القبلي الاجتماعي.

لنتقل الآن إلى المبدأ الثاني الذي ينطوي عليه الأفهوم الأخير وكيف توصل أدلر إلى ربطه بالاستمولوجيا الماركسية. إن المبدأ الثاني يفترض ضرورة الوعي. إن ضرورة الوعي، في نظر أدلر، منوطة بوجود حقائق ضرورية. فالعقل الذي تظهر له هذه الحقائق بوصفها حقائق ضرورية لا بد من أن يكون هو ذاته معطى ضرورياً. إن أدلر ذهب إلى حد الاعتقاد بأن غياب الوعي مستحيل على مستوى التصور، لأن الواقع الذي يفترض تصوره بدون الوعي هو شيء معطى للوعي بالضرورة. إذن في محاولتنا تصور غياب الوعي لا مهرب لنا من افتراض وجود الوعي. وهذا يعني أن الكائن الواعي لا يمكنه أن يعرف ما معنى أن يكون الوعي غير موجود: إن غياب الوعي لا يمكن أن يكون جزءاً من محتوى الوعي. لا يعني هذا أن وجود الوعي ضروري أنطولوجياً، أي أن الوعي ضروري، بوصفه جوهرًا، بل ما يعنيه هو فقط أن الوعي ضروري فكرياً.

والكلام على الوعي، في هذه الحالة، لا يعني، بالنسبة لأدلر، الكلام على الذات التجريبية أو الذاتية العرضية؛ إنه الوعي، بعامته، الوحدة الترانسندنالية للوعي الذاتي الاستبطاني<sup>(١٣)</sup>. إن الوعي بهذا المعنى هو ما يرتبط بالمبدأ الثاني الذي ينطوي عليه أفهوم الاجتماعي القبلي. فعندما نكتشف في وعينا حكماً صحيحاً، فإننا نكتشف في الوقت نفسه الطابع الاجتماعي لذاتنا. إن هذا الادعاء يقوم على أفهوم أدلر في الحقيقة، هذا الأفهوم الذي يكون للحقيقة بمقتضاها طابع كلي، شمولي. أن ننظر إلى حكم ما على أنه يعبر عن حقيقة، ليس بالنسبة لنا وحدنا، بل بالنسبة للكل، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. ولذلك فإننا نتوقع من الآخرين أن يعترفوا بأنه يعبر عن حقيقة. من الواضح، إذن، انطلاقاً من فهم أدلر للطابع الكلي أو الشمولي للحقيقة، أن اكتشاف الذات لحقيقة ما في وعينا هو في الوقت نفسه اكتشاف لما يتجاوز حدود هذه الذات، بالضرورة، ويشير إلى وجود ذات أخرى مماثلة لها. هذا لا يعني أن وجود الآخرين، وبالتالي وجود الرابطة الاجتماعية هو شيء تشتقه الذات المدركة من أفعال إدراكها، بل ما يعنيه هو أن وجود الآخرين، وبالتالي وجود الرابطة الاجتماعية معطى بصورة مباشرة في النحو الذي تقوم عليه الذات المدركة بأفعال الإدراك. فكل ذاتية تجريبية، في اعتقاد أدلر، تفترض الوجود الاجتماعي في كل فعل من أفعالها. إن مشكلة الأناثة<sup>(١٤)</sup> إذن، لا يمكن أن تنشأ، لأن الواقع الاجتماعي ليس شيئاً نشته من معطيات تجريبية مباشرة، بل إنه معطى بصورة مباشرة للذات المدركة من خلال عناصرها الترانسندنالية<sup>(١٥)</sup>.

يعتقد أدلر إن المفهوم الماركسي للإنسان على أنه كائن اجتماعي لا يمكن تدبره على النحو المناسب بدون تجديده في مقولة الوعي الترانسندنالي. إن محتوى وعي يفترض مسبقاً متحداً إنسانياً. إن ماركس عبر عن هذه الفكرة، في نظر أدلر، عن طريق وصفه محتوى وعي الفرد على أنه، بالضرورة، مُتجمع<sup>(١٦)</sup>. إن اللغة ذاتها التي نستعملها للتعبير عن هذا المحتوى هي

Transcendental Unity of apperception. (١٣)

Solipsism. (١٤)

Socialized. (١٥)

موروث اجتماعي . إن حياة المجتمع ليست شيئاً ثانوياً بالعلاقة مع الأفراد الذين يكونون هذا المجتمع ؛ فالإنسان اجتماعي بحكم ماهيته . يقودنا هذا المفهوم الماركسي للإنسان، في اعتقاد أدلر، إلى المبدأ الثاني للقبلي الاجتماعي الذي تكون الرابطة الاجتماعية بمقتضاه مجذرة في وجود الفرد بوصفه ذاتاً مدركة، وليست موجودة استجابة لحاجات تجريبية . إن هذا يعني أن إمكان العلاقات الاجتماعية وصورة (Form) الحياة الاجتماعية مفترضان بصورة سابقة في دراستنا لأي شيء ولا يمكن، بالتالي، تفسيرهما سببياً . بيد أن هذا لا يعني، في نظر أدلر، العودة إلى نظرية الكنطية المحدثة في طبيعة العلوم الاجتماعية، هذه النظرية التي لا ترى في مقولة السببية، كما بينا، مقولة مناسبة لدراسة الظواهر الاجتماعية . إن دراسة الظواهر الاجتماعية، في نظره، مثل دراستنا الظواهر الطبيعية، تفترض خضوع موضوعها لقوانين سببية . ففي الحالتين يتخذ التفسير نمطاً استنباطياً، بالمعنى الذي أوردناه، ويصبح الهدف، بالتالي، الكشف عن القوانين الكلية التي تتحكم بالظواهر وتجعل من مجموعها برمتها نسقاً مغلقاً . وفي الحالتين أيضاً، إن موضوع الدراسة يمكن فقط بسبب الانتظامات الصورية للفكر، بمعنى أن لدينا في الحالتين شروطاً قبلية مكوّنة للموضوع .

إن نظرية أدلر، كما يمكن استخلاصها من المبدأ الثاني الذي ينطوي عليه مفهوم القبلي الاجتماعي، هي أن الوعي الترانسندنتالي، لعدم كونه «روحاً» جوهرياً، وبالتالي لا يمكن إلا أن يوجد في وعي الفرد على نحو يجعله مساوياً بالضرورة لكل وعي آخر، لا يبدو أكثر من مجموعة الأحكام التي تكون المعرفة الضرورية، أي الأحكام التركيبية - القبليّة بالمعنى الكنطي . ولكن هل يمكن، فعلاً، إسناد هذا الأفهم للوعي الترانسندنتالي إلى ماركس؟ لا يكفي لغرض الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال أن نقول مع أدلر إن فكرة الانسان المُجتمَع تضمنت لماركس أن الفرد، بما هو، حامل للوجود الاجتماعي ولا يعرف ذاته إلا من خلال المجتمع . فإن القول الأخير، كما نهنا كولاكوسكي، ليس فيه ما يشير إلى كيفية حصول التجمّع<sup>(14)</sup> . كذلك ليس في فكر ماركس ما يوحي بأن التجمّع لا يمكن تفسيره تاريخياً، أي أن تفسيره لا يمكن أن يتم إلا عن طريق اللجوء إلى الوعي الترانسندنتالي . أما بالنسبة للشروط القبليّة للمعرفة الاجتماعية، فلا جدال في أن ماركس اعترف بشروط كهذه عن طريق تمييزه بين ماهية الشيء والظاهرة . كذلك فإن اعترافه بوجود شروط كهذه واضح من اعتقاده بأن السيرورات الاجتماعية لا يمكن إعادة بنائها نظرياً عن طريق تجميع الملاحظات المفردة ولكن فقط عن طريق استعمال أدوات أفهومية سابقة على الملاحظة . ولكن ماركس لا يوضح من أين تأتي هذه الأدوات أو كيف يمكن تسويغ استعمالها . وما دام الأمر كذلك، فإنه ليس أمراً مقبولاً هنا أن نقفز إلى النتيجة أنها كصور الحدس أو كالمقولات الكنطية .

إذا تعمقنا أكثر في دراسة الفروقات بين كنط وماركس، على المستوى الأستمولوجي، فإننا سنجد أنه من الصعب جداً تحقيق مشروع أدلر الذي يقضي بتلقيح الفكر الماركسي بعناصر ترانسندنتالية . فإذا أخذنا مفهوم التأليف<sup>(15)</sup> الكنطي، فإننا نجد أنه يشكل له نشاطاً من أنشطة الفاهمة، بينما التأليف عند ماركس هو نشاط عملي، بمعنى أنه دالة للعمل الإنساني<sup>(15)</sup> . إن تشديد ماركس على النشاط العملي للإنسان هو ما يشكل، في الواقع، نقطة التحول الأساس في نظرية المعرفة الماركسية<sup>(16)</sup> . إن النشاط العملي للإنسان، في اعتقاد ماركس، عامل هام من العوامل المحددة لسلكه بوصفه ذاتاً عارفة . ولذلك فإننا نجد أن من مصادرات الأستمولوجيا الماركسية الاعتقاد بأن العلاقات القائمة بين الإنسان ومحيطه هي علاقات قائمة بين الانسان ذي الماهية الاجتماعية، من جهة، وموضوعات حاجاته، من جهة ثانية . فالإنسان إنما يبدأ احتكاكه المعرفي بالأشياء وتفاعله مع الطبيعة عن طريق سعيه لتأمين حاجاته . فعالم الأشياء، في نظر ماركس، هو عالم موجود للإنسان «من حيث هو مجموعة من الاكتشافات الممكنة لحاجاته»<sup>(17)</sup> . من هنا نفهم قول ماركس إن الطبيعة بما هي أو باعتبارها شيئاً مجرداً لا تربطه بالإنسان رابطة «هي لا شيء للإنسان» . إن هذه الفكرة تظهر أيضاً في قول ماركس :

(١٦) في الأصل: التركيب (م. و)



«عندما تسأل عن خلق الطبيعة والإنسان، فإنك تجرد من الإنسان والطبيعة. إنك بهذا تفترض عدم وجودهما، ومع ذلك تطلب مني أن أبرهن على أنهما موجودان. والآن أقول لك: تحلّ عن تجريدك ولا بد أيضاً لك أن تتخلّى عن سؤالك»<sup>(19)</sup>.

إن تصورنا للواقع وللعلاقات القائمة ضمنه غير ممكن في الأبيستولوجيا الماركسية إلا في سياق جدلية العلاقة بين الذات (الوعي الغائي) والموضوع. فالموضوع من حيث هو موضوع للمعرفة الإنسانية، وبالتالي يشكل واقعاً للإنسان له سماته وقوانينه الخاصة هو كذلك من ضمن تجسده أولاً في موضوعات للنشاط الغائي للإنسان. فالوجود في ذاته، في نظر ماركس، أي الوجود قبل تحوله إلى موضوعات للنشاط الغائي للإنسان هو خارج إطار الوعي الإنساني رُمةً، وبالتالي فهو لا يعني شيئاً للإنسان. إنه هو واللاشيء صنوان، بالنسبة للإنسان. هذا لا يعني أنه لا شيء بالمعنى المطلق، بل لا شيء فقط للإنسان. إنه يتحول إلى شيء عيني محدد للإنسان له خصائصه وعلاقاته وقوانينه التي يمكن إدراكها عن طريق التصور والتجريد، بتحوّله، أولاً، إلى حقل للنشاط العملي الإنساني. ففي معالجة الإنسان للطبيعة ومحاولة فهمها تتحدد علاقته بها بالشروط الثقافية لوجوده. هذه الشروط هي التحقيقات المادية القائمة على نشاط الإنسان الاجتماعي والتحقيقات الاجتماعية والروحية المشروطة بما حققه الإنسان مادياً<sup>(20)</sup>. فالطبيعة، إذن، لا تمتثل في الوعي الإنساني بما هي، بل بوصفها شيئاً ذا معنى عيني محدد. هذا المعنى لا يتحدد بشروط موضوعية خالصة، بل إن له أيضاً شروطاً ذاتية لارتباطه بالثقافة. ولذلك فهو معنى قابل لأن يتطور ويتعدّل وفقاً لتطور الإنسان الثقافي. وبما أن الثقافة هي أصلاً تحقيقات الإنسان المادية وما يرافقها من تحقيقات اجتماعية وروحية، فلذلك تجد أساسها في النشاط العملي للإنسان. من هنا يتضح أن تحوّل الطبيعة إلى موضوع للمعرفة منوط باكتسابها أولاً معنى عينياً عن طريق تحوّلها إلى موضوع للنشاط العملي.

يتضح من هذا التحليل أن ما يتموضع بالعلاقة مع الذات العارفة ليس الطبيعة المجردة، بل الطبيعة المؤنسة. والطبيعة المؤنسة هي الطبيعة بعد أن حولها الإنسان إلى امتداد جزئي لوجوده عن طريق قيامه بالعمل المنتج. فالإنسان يمتلك الطبيعة تدريجياً عن طريق نشاطه العملي. هذا الامتلاك الذي يحصل أولاً على صعيد بيولوجي وينتقل من ثم إلى صعيد اجتماعي، يحصل، أصلاً، كما يقول كولاكوسكي، باعتباره «تنظيماً للمادة الخام للطبيعة - تنظيمياً يجري وفقاً لسد الحاجات. والادراك الذي يدخل بصفته عاملاً من عوامل هذا الامتلاك لا يمكنه أن يشذ عن هذه الحتمية الشاملة»<sup>(21)</sup>. إن الوعي من حيث هو عامل جوهري في المعرفة لا يمكن أن يكون قد نشأ في الأساس إلا بعامل الحاجات العملية. وهكذا يتحول الإدراك ذاته، في نظر ماركس، إلى وسيلة صالحة لسد الحاجات. فالطبيعة تظهر للإنسان كشيء معاكس للدوافع الانسانية، مما يفسر أهمية سد الحاجات مداورة للإنسان. فإذا كانت الطبيعة شيئاً معاكساً للإنسان، فمن الضروري أن يكيفها ويطوعها الإنسان لتأمين سد حاجاته. ولذلك يصير كل إمكان من إمكانات الإدراك الانساني تجسيداً لتحقيق الانسان احتكاكاً شاملاً بين وعيه الذاتي ووعيه لهذا التضاد الخارجي، بينه وبين الطبيعة. هذا الاحتكاك هو ما يحدد مسرى العمليات الفكرية. ومن هنا يتضح، بالنسبة لماركس، أنه لا معنى للكلام على قدرة مفترضة للإنسان على تحطّي مقومات هذه العلاقة بينه وبين الطبيعة «بحيث يصل إلى حدس الذات الخالصة بوصفها شيئاً مستقلاً بمعنى مطلق أو حدس الوجود في ذاته بوصفه شيئاً مستقلاً أيضاً بالمعنى المطلق». «<sup>(22)</sup> فما هو معطى موضوعاً للمعرفة هو معطى للوعي الانساني بما هو حاصل النشاط الانساني في محاولته إزالة التضاد نسبياً بين الوعي والطبيعة وفقاً لمبدأ سد الحاجة.

من الواضح، إذن، أن النشاط العملي، في نظر ماركس، هو حلقة الوصل الأساس بين الذات العارفة وموضوعها. فمنذ اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان بالسيطرة على الطبيعة ومقومات وجوده - منذ تلك اللحظة يجد الإنسان نفسه أمام عالم من الأشياء مثقل ببني ليست قائمة فيه وفقاً لنظام طبيعي مستقل كلياً عن الوعي الإنساني، بما هو وعي غائي. هذه البني

هي، في الواقع، حصيلة تفاعل الإنسان مع الطبيعة في محاولته إزالة التضاد بينه وبينها. فعالم الأشياء، إذن، كما نراه، في ضوء كونه حقلاً للنشاط العملي للإنسان، هو عالم منظم وفق مقولات إنسانية. هذه المقولات لا هي موجودة بالتقليد ولا هي ناشئة عن اتفاق جماعي واعٍ. إنها بالأحرى تنشأ وتتبلور في سياق النشاط الإنساني المتجه تلقائياً نحو نفي التناقض والفوضى في عالم الأشياء. إن الوعي الإنساني، إذن، ينتظم الطبيعة في سياق فاعليته العملية، وخارج هذا الوعي، بما هو وعي اجتماعي، لا يمتلك الوجود صوراً جوهرية خاصة به. هذه الصور تظهر بعامل تنظيم الإنسان للمادة الذي هو أساساً تنظيم عملي<sup>(23)</sup>.

لا شك أن نقطة البداية للإبستمولوجيا الماركسية، كما توضحت من خلال شرحنا السابق، تبرز «الجانب الفاعل» للمعرفة وهو نفسه الجانب الذي أكد عليه كنتز والمثاليون الألمان بعده من فيشته إلى هيغل<sup>(24)</sup>. فإن هناك نزعة كنيضية واضحة في افتراض ماركس أن الموضوع لا يمكن أن يدرك إلا بوصفه ذاتاً ذاتية. فإن افتراضاً كهذا يعني، على الأقل، أن الذات العارفة ليست مجرد مركز لتلقي النتائج الموضوعية، بل إنها، من الزاوية الإبستمولوجية، ذات فاعلة. والمعرفة، من هذا المنظور، تتركز على تفاعل الذات مع الشروط المادية المحيطة بها، حيث إن هذه الشروط تشكل المواد الخام التي تتكوّن منها موضوعات المعرفة عن طريق فاعلية الذات. لا نعتقد، إذن، أن هناك اعتراضاً على حساب المطلق الأساس للإبستمولوجيا الماركسية هو المصادر الكنيضية القائلة أن الذات تؤدي دوراً فعالاً في تكوين الشروط الضرورية لتحويل الأشياء إلى موضوعات جاهزة للمعرفة.

ولكن ما هو واضح أيضاً، في ضوء تحليلنا السابق، هو أن الاعتراف بوجود نزعة كنيضية في فهم ماركس للمعرفة لا يعني تحذير المعرفة، بناء على المفهوم الماركسي، في الوعي الترانسندنتالي. فإن النشاط التأليفي في النظرة الماركسية هو، كما رأينا، نشاط عملي، في المقام الأول، والذات المكونة للموضوع هي الذات الاجتماعية<sup>(25)</sup>. ولذلك فإن الكلام على نشاط الذات العارفة في هذه الحالة، وحتى الكلام على نشاطها التأليفي، هو كلام ذو مدلول وأبعاد اجتماعية وثقافية. هذا يشكل فارقاً جوهرياً بين ماركس وكنتز، لأن الذات العارفة في المفهوم الكنيضي تفعل في فراغ اجتماعي. كذلك لا يبدو أن كلام ماركس على الوجود في ذاته - الوجود قبل تحوله إلى موضوعات للمعرفة - له نفس مدلول كلام كنتز على الشيء - في ذاته. فإن الشيء - في - ذاته، حسب التأويل السائد لفهم كنتز له، هو وجود ميتافيزيقي مستقل بصورة مطلقة، بمعنى أنه ليس في متناول الإدراك الإنساني حتى من حيث المبدأ. ولكن ماركس، في ربطه موضوع المعرفة بالذات العارفة على النحو الذي شرحناه، لم يذهب إلى حد تبني الثنائية الكنيضية المطلقة - هذه الثنائية التي يظهر من خلالها الوجود منقسماً إلى عالين: عالم خاضع للفاعلية الإنسانية، وعالم منفصل عنها بصورة مطلقة. فما قصد إليه ماركس من وراء ربطه موضوعات المعرفة بالذات العارفة وفاعليتها العملية هو التأكيد على أن الوجود (الطبيعة) بما هو وجود مادي مستند في كونه حقل النشاط الإنساني.

لا بد عند هذه النقطة من تحليلنا من أن نواجه باعتراض الفيلسوف الإيطالي المعاصر كوليتي الذي أشرنا إليه في بداية هذه الدراسة. إن اعتراضه سيقوم على الافتراض بأن التأويل الشائع لأفهوم الشيء - في - ذاته الكنيضي ليس، بالضرورة، التأويل المعقول لهذا الأفهوم وأن أي تدبر لهذا الأفهوم يحتفظ بغرض كنيضي الأساس لا بد أن يظهر أنه لا يشكل أي عقبة في طريق أي محاولة لبناء إبستمولوجيا مادية كالتالي يفترض إسنادها إلى ماركس.

يجد فكر كوليتي جذوره في فكر أستاذه غالفانو ديللا فولبي<sup>(26)</sup>. لقد أظهر الأخير منذ البداية عداء لهيغل إلى حد إنكاره أي فضل لهيغل على ماركس. إن هذا العداء لهيغل انعكس بشكل واضح وقوي في فكر كوليتي الذي حاول البرهنة

بصورة منهجية وكاملة على أن هيغل ما هو إلا مفكر حدسي مسيحي غرضه النظري الأساس إفناء الواقع الموضوعي وتجريد العقل من قيمته لإعلاء شأن الدين . ولأسباب كهذه فإن هيغل، في نظر كوليتي، كان على طرف نقيض من ماركس . ولكن كمنظ، بالمقارنة مع هيغل، يمكن اعتباره بحق السلف الفلسفي لماركس، لأنه في إصراره على استقلالية الواقع الموضوعي وعدم قابليته لأن يستنفد في أي تصور إدراكي له كان كمنظ يؤسس نظرية في المعرفة مستبقة لنظرية ماركس، أي للنظرية المادية في المعرفة، على الرغم من أن ماركس لم يع بدأ إلى أي مدى كان مديناً لكمنظ<sup>(26)</sup>.

السؤال الذي يعيننا هنا هو السؤال التالي: ما هي الحجج التي بنى عليها كوليتي ادعائه بأن نظرية المعرفة الكنتبية هي استباق لنظرية المعرفة الماركسية؟ إن هذه الحجج يمكن اختصارها على النحو الآتي: إن كمنظ، في اعتقاد كوليتي، أكد بشكل قاطع عدم قابلية رد الواقع إلى الفكر الأفهومي وأسبقية الواقع على الفكر وأكد الفصل المطلق بين التضاد الواقعي أو الحقيقي والتضاد المنطقي . ولأسباب كهذه فإن كمنظ هو السلف الفلسفي الحقيقي للمادية وليس هيغل، حيث أن الأخير، حسب تأويل كوليتي لفلسفته، استهدف أن يبني كيف أن ما هو أفهومي يستوعب أو يستنفد ما هو واقعي، مما يعني إفناء المتناهي والمادة ذاتها .

إن المسألة الرئيسة التي يثيرها كوليتي في مجمل الحجج التي يلجأ إليها لتسويغ أطروحته هي أن نظرية المعرفة الكنتبية لا تسمح برد الوجود إلى الفكر وأن هذا نقيض المثالية وفي صميم المادية<sup>(27)</sup> . إن نقد العقل المحض، في نظره، يقدم أدلة كثيرة على اتجاه كمنظ في اتجاه الأطروحة المادية وبعيداً عن المثالية . فمن النقاط الرئيسة في فلسفة كمنظ مثلاً، نقده للحجة الأنطولوجية التي تشكل محاولة لاشتقاق وجود الله منطقياً من أفهوم الله . إن نقده لهذه الحجة يقوم على رفضه حسابان الوجود محمولاً منطقياً . ولكن هذا يعني، بالنسبة لكوليتي، أن كمنظ رفض رد الوجود إلى أفهوم<sup>(28)</sup> . حتى نفهم ما الذي قاد كوليتي إلى هذه النتيجة، يجب أن نعيد إلى الذاكرة أن البرهان الأنطولوجي على وجود الله يمكن اختزاله إلى القياس الشرطي التالي:

- إذا كان الله موجوداً في الفكر، إذن الله موجود في الواقع .

- الله موجود في الفكر .

- إذن الله موجود في الواقع .

إن المقدمة الشرطية لهذا البرهان تفترض أن وجود الله متضمن منطقياً في أفهوم الله، والرد الكنتبي على هذا البرهان ينطلق من رفض هذه المقدمة على أساس أن الوجود ليس محمولاً منطقياً، أي أنه ليس في أي حالة من الحالات متضمناً في أفهوم . والسبب الذي يعطيه كمنظ لهذا الافتراض الأخير هو أن وجود الموضوع، أي موضوع، معطى بصورة سابقة منطقياً على محمولاته، كائنة ما كانت هذه المحمولات . فالوجود هو الشرط الذي لا غنى عنه للحمل، وبالتالي فإن نسنده محمولاً ما إلى موضوع ما يحتم علينا أن نفترض وجود هذا الموضوع، مما يجعل حمل الوجود أمراً خارقاً . إذن لا معنى لأن نفترض أن الوجود محمول منطقي، وبالتالي لأن نفترض أنه قد يكون متضمناً في أفهوم . إن الوجود هو ما ينطبق عليه أفهوم معين أو لا ينطبق، هو ما نلجأ إليه للتحقق من صحة أو عدم صحة أفهوم ما . إذن هو نفسه لا يمكن مطلقاً أن يكون أفهوماً أو جزءاً من أفهوم .

إن ما يوضحه التحليل السابق لموقف كمنظ، في نظر كوليتي، هو أن عدم حسابان كمنظ للوجود محمولاً منطقياً يقوم على اعتقاد كمنظ الراسخ بأن للوجود طابعاً فو- منطقي أو فو- أفهومي (Extra-Conceptual) . إن الاعتقاد الأخير مفترض، ليس فقط في نقد كمنظ للبرهان الأنطولوجي بل في نقده للفكر الدغمائي، بعامه، وفي فصله الواضح بين الامكان الواقعي والامكان المنطقي، وبالتالي رفضه رد السيرورات الواقعية إلى سيرورات منطقية .

ففي نقد كنتل للفكر الدغمائي الذي يشكل نقده للبرهان الأنطولوجي جزءاً منه نراه يتجه بصورة معاكسة للمثالية وفي اتجاه المادية. الدغمائية هي الميتافيزيقا والأخيرة هي وحدة الفكر والوجود. إن مضامين الميتافيزيقا، حسب تأويل كوليتي، يفترض فيها أن تكون موجودة مقدماً في الفكر، أي مستقلة عن التجربة وفوق-حسية. إذن فإن الصورة والمضمون متاهدان على نحو ثابت والمعرفة مكونة مقدماً ومن المستحيل، ضمن إطار الميتافيزيقا، أن نطرح السؤال بخصوص أصل المعرفة التي في حوزتنا. ولكن الفكر النقدي، بالمقابل، - الفكر الكنتي، على وجه التحديد، - يفترض وجود فرق حقيقي وليس فقط فرقاً صورياً أو منطقياً بين الوجود والفكر. ولذلك فبالإمكان، انطلاقاً من مسلمات هذا الفكر، طرح مشكلة أصل المعرفة بوصفها مشكلة «نقدية» إلى الحد الذي لا تكون عنده المعرفة معطاة بصورة مسبقة. وهذا يفترض مقدماً أن العنصرين اللذين يتوحدان منذ البداية في الميتافيزيقا لم يكونا دائماً متحدين، أي يفترض، باختصار، أن للمعرفة مصدرين: عفوية العقل والمعطيات التي اتفق أنها معطاة لحواسنا<sup>(29)</sup>.

إن نقد العقل المحض، في اعتقاد كوليتي، وضع للمرة الأولى الأسس لنقد الدغمائية الميتافيزيقية أو المثالية، وهذه الأسس تتلخص في اثنين: أولاً، إن ما هو مدرك بالحواس هو ذو طابع إيجابي. ما يعنيه هذا، بالنسبة لكوليتي، هو أن المدرك بالحواس، بعامل طابعه فوق-المنطقي، يجعل من المستحيل رد علاقة الوجود بالفكر إلى مجرد علاقة تماسك الفكر مع ذاته. ثانياً، بالنسبة لاستعمال المنطق الصوري أداة لانتاج المعرفة الموضوعية، ينتقد كنتل ما يؤول إليه هذا الاستعمال من محاولة لتحويل ما هو منطقي إلى ما هو أنطولوجي، لأنه ليس سوى محاولة تعسفية لرفع ما هو ذهني أو ذاتي إلى مستوى ماهية العالم، أي تحويل المفهوم إلى أساس الواقع<sup>(30)</sup>.

إن موضوع الإدراك الحسي، الشيء المفرد أو الحقيقي، في اعتقاد كنتل، غير مستنفذ في كونه موضوعاً للفكر والإمكان المنطقي، بالتالي، ليس الإمكان الحقيقي. هذه النتيجة، في نظر كوليتي، مترتبة على الحجج الكنتية التالية: إذا صح أن ما يتفق أو يتعارض مع مفهوم معين يتفق أو يتعارض مع كل موجود جزئي يندرج تحت هذا المفهوم، فإن العكس لا يصح. بمعنى آخر، لا يمكننا أن نسلم هنا بأن ما ليس متضمناً في مفهوم كلي ليس متضمناً أيضاً في المفهومات الجزئية التي تندرج تحت المفهوم الكلي. فالأفهوم الجزئي هو جزئي تماماً لأنه يتضمن أكثر مما هو متضمن في الكلي. ولكن هذا الشيء الأكثر الذي يتضمنه هو دالة للطابع فوق-المنطقي للوجود العيني والحقيقي<sup>(31)</sup>.

إن هذه النتيجة هي أيضاً ما يصل إليه كنتل عن طريق نقده لخلط ليبنتس ما هو منطقي بما هو أنطولوجي. إن هذا الخلط الذي نجده في الميتافيزيقا التقليدية، بعامه، يتخذ شكل خلط بين التضاد في الواقع والتضاد المنطقي. إن كنتل ينطلق من مبدأ عدم التناقض، مثلما يفعل ليبنتس، ولكن بينما نظر الأخير إلى مبادئ الفكر على أنها أيضاً مبادئ الواقع وعلى أن الإمكان المنطقي هو نفسه الإمكان الحقيقي، فإن كنتل، على العكس من هذا تماماً، لم ينظر إلى مبادئ الفكر سوى على أنها مبادئ عقلية خالصة. إن هذه المبادئ التي يمكن ردها كلها إلى مبدأ واحد هو مبدأ عدم التناقض لا تستلزم أكثر من اتساق الفكر مع ذاته. ولكن اتساق الفكر مع ذاته، بالنسبة لكنتل، هو شيء غير تطابق الفكر مع الواقع. إذن فإن عدم وجود تناقض منطقي لا يمكن أن يعني وحده عدم وجود تعارض في الواقع<sup>(32)</sup>.

المهم لأغراض كوليتي هنا هو أن تمييز كنتل بين التضاد المنطقي والتضاد في الواقع يقوم على افتراض عكس ما تفترضه الأطروحة الهيغلية المثالية، أي يقوم على افتراض أن التضاد في الواقع لا يمكن رده إلى تناقض منطقي. والافتراض الأخير يقوم على الافتراض الأعم، أي افتراض أن الوجود لا يمكن رده إلى مفهوم، وبالتالي فإنه يتضمن أن خصوصية التضاد في الواقع لا يمكن ردها إلى علاقة تضاد بين مفهومات كلية. بمعنى آخر، فإنه يتضمن أن الوجود يكتسب تحدده من خلال

استبعاده لكل ما ليس هو. إن ما يفترضه الموقف الكنطى هو تماماً عكس ما يفترضه «ديالكتيك المادة» في فلسفة هيغل. فإن الأخير يرد التعارض في الواقع بصورة تامة إلى تعارض منطقي (أي يرد الوجود إلى فكر) ولذلك فإنه يفترض مسبقاً رفض المادية، رفض هذا «الشيء الزائد» فو- المنطقي الذي تقوم عليه حجة كنط<sup>(33)</sup>.

إن المفارقة التي يقع فيها الماركسيون، في اعتقاد كوليتي، هي أنهم، في تبنيهم الأطروحة المادية، إنما يحتاجون تماماً إلى هذا «الشيء الزائد» فو- المنطقي، بينما نجدهم يعودون إلى «ديالكتيك المادة» الهيغلي، بدون أن يدركوا أن الأساس لهذا الديالكتيك هو تماماً نفي هذا «الشيء الزائد» فو- المنطقي. ومن الواضح، انطلاقاً من تحليله، أنه لا إمكان لخروج الماركسية من هذا المأزق إلا باحتضانها للأطروحة الكنطية التي تقضي بعدم التوحيد بين الفكر والوجود وبالنظر إلى الجوهر، الكائن الموجود، على أنه ليس الأفهوم ذاته، بل على أنه في أساسه شيء فو- منطقي<sup>(34)</sup>.

لا بد من التساؤل هنا لماذا هذا الاصرار على عودة الماركسي إلى كنط بالذات. فإذا كان المعيار- معيار الاقتراب من الأطروحة المادية - هو الاعتراف بأسبقية الواقع على الفكر وبعدم قابلية رد الوجود إلى أفهوم، فإن هذا المعيار ينطبق على معظم الفلاسفة الفرنسين في عصر التنوير من أمثال لامرتي وهولباخ. وهو حتماً ينطبق على فلاسفة أكبر مثل جون لوك في إنجلترا. إن مادية هؤلاء الفلاسفة أقل التباساً من «المادية» التي يعزوها كوليتي إلى كنط، بالإضافة إلى أن أفهوم الشيء - في ذاته عند كنط، كما بدا للعدد من الماركسيين، كان منفذاً لتسرب الفكر الديني إلى فلسفة كنط.

إن كوليتي لا ينفي أن يكون فلاسفة كالذين ذكروا من فلاسفة عصر التنوير ماديين بالمعنى الصارم، بينما كنط ليس كذلك. ولكن كنط، مع ذلك، هو الفيلسوف الوحيد بين الفلاسفة الحديثين الذي يمكننا أن نفيد منه في محاولتنا تأسيس نظرية مادية في المعرفة. إن نقد العقل المحض هو العمل الفلسفي في تاريخ الفلسفة الحديثة الذي يحاول الوصول إلى فهم وتسويغ فلسفين لفيزياء نيوتن. فالمعرفة، بالمعنى الحق، بالنسبة لكنط، ممثلة بالعام النيوتي، ولذلك فإن محاولة نقد العقل المحض الوصول إلى الشروط الضرورية للمعرفة الحقة هي محاولة لفهم وتسويغ الأسس التي يقوم عليها العلم النيوتي. إن كوليتي، في الواقع، يذهب إلى حد الاعتقاد بأن المعرفة العلمية، كما يمثلها النموذج النيوتي، هي، في نظر كنط، الشكل الوحيد للمعرفة الحقيقية. إذا أضفنا إلى هذا نقد كنط للبرهان الأنطولوجي الذي لم يتراجع عنه حتى آخر حياته، فإننا نجد أن ما يقدمه لنا كنط، على المستوى الأبتمولوجي، يزيدنا بأمضى الأسلحة لمحاربة الميتافيزيقا، وبالتالي لتمتين الأساس الذي تقوم عليه الأبتمولوجيا المادية<sup>(35)</sup>.

ولكن هنا لا بد من العودة إلى تساؤل سابق: فحتى لو حصرنا اهتمامنا في كنط الذي يمثله نقد العقل المحض، أليس أفهوم الشيء - في - ذاته من الأدوات الإفهومية الهامة لتحليل كنط الأبتمولوجي في هذا الكتاب؟ الجواب طبعاً هو بالاجاب. ولكن أليس هذا الأفهوم منفذاً للدين والميتافيزيقا ويخدم عكس الأغراض التي توخى كوليتي تحقيقها عن طريق اللجوء إلى نقد العقل المحض؟

إن كوليتي تصدى لتساؤلات كهذه في عدة أمكنة. لا إنكار، في نظره، أنه قد يكون لأفهوم الشيء - في - ذاته بعد ديني ولكنه ليس البعد الأعمق والأهم لهذا الأفهوم. هنا يلجأ كوليتي إلى تأويل أرنست كاسيرر لهذا الأفهوم والذي يوجهنا نحو فهم قول كنط بعدم قابلية الشيء - في - ذاته للمعرفة على أنه يعني، فيما يعني، أن الشيء - في - ذاته ليس موضعاً حقاً للمعرفة على الاطلاق، ولكنه موضوع زائف. إنه لا شيء سوى تجوهر لدوال - منطقي<sup>(36)</sup> تحولت بسحر ساحر إلى ماهيات واقعية. بمعنى آخر، إن عدم قابلية الشيء - في - ذاته لأن يُعرف مردها إلى كونه الموضوع الزائف للمعرفة الذي نجده في

الميتافيزيقا التقليدية، ميتافيزيقا ديكرارت واسبينوزا وليبتنس. إذن ما يمكن استنتاجه هنا من هذا التأويل لأفهوم الشيء - في - ذاته يتطابق مع النزعة المعادية للميتافيزيقا التي ينم عنها نقل العقل المحض، حسب فهم كوليتي له. فما يتضمنه التأويل المعنى هو أن المعرفة غير ممكنة إلا بوصفها معرفة لعالم الظواهر، أي لعالم الحوادث الطبيعية بالمعنى الذي قصده نيوتن في كلامه على الحوادث الطبيعية، وليس في هذا ما ينطوي على نزعة لأدرية كالتى نجدها لدى بعض وضعي القرن التاسع عشر. إن الوظيفة الأبيستمولوجية لأفهوم الشيء - في - ذاته هي، إذن، وضع حد لتجاوزاتنا الميتافيزيقية ولأي استعمال فو- حسي لقوانا العقلية. إن الشيء - في - ذاته ليس جوهرًا أو شيئًا يمكن أن يتجوهر؛ إنه الحد المنطقي الذي يجب أن نقف عنده - هذا إذا أردنا أن نحقق معرفة علمية للواقع الموضوعي كالتى يشكل العلم النيوتني نموذجها<sup>(36)</sup>.

إن أفضل ما يمكن أن نختتم به هذا الجزء من الدراسة هو اللجوء إلى ما يقوله كنت نفسه في صدد المسألة التي تشكل محور اهتمام كوليتي هنا. يقول كنت:

«إذا كان القصد من تدمير بعضهم من أننا لا نمتلك أي تبصر في الطبيعة الجوانية للأشياء هو أننا لا نقدر أن نتصور بواسطة العقل المحض ما الذي يمكن أن تكونه هذه الأشياء... في ذاتها، فإن هذا التدمير غير مشروع وغير معقول. فما يُطلب هو أن يكون بإمكاننا أن نعرف الأشياء، وبالتالي أن نحدها، بدون الحواس، وأن يكون لدينا لذلك ملكة معرفية مختلفة كلياً، ليس فقط في الدرجة، ولكن أيضاً في الكيف فيها يختص بالحدس، عن الملكة المعرفية للإنسان بمعنى آخر، أن نكون ليس بشراً ولكن كائنات ليس بمقدورنا حتى أن نقول إنها ممكنة، وأسوأ من ذلك [أن نقول] كيف هي مركبة»<sup>(37)</sup>.

إن ما يقوله كنت هنا يؤيد، لا شك، تأويل كوليتي لأفهوم الشيء - في - ذاته. ولكن هل تنتهي المسألة هنا؟ هل كان كنت دائماً متسقاً مع ذاته؟ أليست هناك أقوال أخرى في نقد العقل المحض توحى بتأويل آخر لأفهوم الشيء - في - ذاته، كقوله، مثلاً، في عدة حالات إن الموضوع المدرك هو مثل للشيء - في - ذاته؟ وهل ننسى هنا تفسيره لأفهوم الشيء - في - ذاته في مقدمة لأي ميتافيزيقا مقبلة - هذا الكتاب الذي يشكل دليله إلى نقد العقل المحض - الذي يظهر عالم الأشياء - في ذاتها بمقتضاه على أنه الأساس لعالم الظواهر؟<sup>(38)</sup> إن هذه التساؤلات تثير الكثير من القضايا التي لا يسمح المجال للخوض فيها هنا. ولكن ما دامت هذه التساؤلات قائمة، فإن السؤال يظل معلقاً بخصوص ما إذا كان ما اقتبسناه من نقد العقل المحض في بداية هذه الفقرة يقبض وحده على الفحوى الأساس لأفهوم الشيء - في - ذاته.

## الهوامش

- (1) A.M. Deborin, *Introduction to the Philosophy of Dialectical Materialism*, (Petrograd, 1916), 4th ed., أنظر: 1925.
- (2) Lybov Akselrod, *Philosophical Essays*, (St. Petersburg, 1906). نجد هذه الحجج في:
- (3) Leszek Kola- إن التعبير «Austro-Marxism» استعمله لأول مرة الاشتراكي الأمريكي لويس بودان سنة 1914 وشاع فيها بعد. أنظر: kowski, *Main Currents of Marxism, Vol 2- The Golden Age*, trans. from Polish by P.S. Falla, (Oxford, 1981), p. 240.
- (4) Lucio Colletti, *Hegel and Marxism*, trans. by Lawrence Garner, (London NLB, أنظر: كتاب: 1973).
- (5) إن ما سبعتينا في هذه الدراسة هو أفهم القبلي الاجتماعي والأساس الترانسدنتالي في المعرفة كما نجدهما لدى ماكس أدلر الذي عالجها في الكتب الآتية: *Max Adler, Kausalität und Teleologie in Streite um die Wissenschaft*. (1904); *Marxistische Problem*: (1913); *Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung* (1930).
- (6) Kolakowski, *Op., cit.*, chap. XII. للمزيد من المعلومات عن الماركسية النمساوية، أنظر:
- (7) هنا تلخص أهم ما ورد في الكتابين الآتين:
- (8) H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, (Berlin, 1877), *Ethik des Reinen Willens* (Berlin 1904). كارل فورليندر (1860-1928) كتب عدة كتب محاولاً التوفيق بين كنط وماركس من أهمها:
- (9) *Kant und der Sozialismus* (1900); *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus* (1920).
- (10) L. Colletti, *op., cit.* إن هذه أيضاً هي وجهة نظر كوليتي التي سنعالجها في الجزء الأخير من هذه الدراسة. أنظر:
- (11) Kolakowski, *op., Cit.*, p. 251. أنظر حول هذه المسألة:
- (12) Max Adler, *Kausalität und Teleologie, Op., Cit.* نجد هذا النقد في كتابه الأول. انظر:
- (13) نفس المصدر السابق، ص 380.
- (14) نفس المصدر السابق، ص 427.
- (15) Kolakowski, *op., cit.*, p. 267.
- (16) Carol C. Gould, *Marx's Social Ontology*, MIT Press, second Printing, 1981, pp. 76-80. أنظر حول هذه المسألة:
- (17) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في كتابنا: المجتمع والإنسان، دار مواقف للنشر، 1980، ص 113-118.
- (18) Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, Grove Press Inc. NewYork, 1968, p. 43. نقلاً عن كولاكوسكي، نفس المصدر السابق.
- (19) Marx - Engels, *Collected Works*, Vol III, London, Lawrence and Wishart, 1975, p. 305.
- (20) Charles Woolfson, «Culture, Language, and the Human Personality.» in *Marxism Today*, August, 1977, pp. 229-30.
- (21) Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism, Op., Cit.*, p. 86.
- (22) نفس المصدر السابق، ص 65.
- (23) نفس المصدر السابق، ص 86.
- (24) إن روجيه غارودي أكد أيضاً هذا الجانب الفاعل للمعرفة في الأفهم الماركسي وربطه بالتقليد المثالي. أنظر:
- (25) Roger Garaudy, *Marxism in the Twentieth Century*, trans. by René Hague, Charles Scribner's Sons, New York, 1970, p. 176.
- يقول توماس نيمث «فبدل وأنا أفكر، الكانطي، فإن الذات الترانسدنتالية الماركسية، بسبب الإجماع البيداتي، يعبر عنها بواسطة الصيغة  
Thomas Nemeth, *Gramsci's Philosophy*, The Harvester Press, 1980, p. 142. ونحن نفكره أنظر:

- Lucio Colletti, *Hegel and Marxism*, op. cit., pp. 113-38. (26)
- نفس المصدر السابق، ص 55. (27)
- نفس المصدر السابق. (28)
- نفس المصدر السابق، ص 90-91. (29)
- نفس المصدر السابق، ص 94. (30)
- نفس المصدر السابق، ص 96. (31)
- نفس المصدر السابق، ص 100. (32)
- نفس المصدر السابق، ص 103. (33)
- نفس المصدر السابق، ص 103-104. (34)
- هذه الأفكار عبر عنها كوليتي في المقابلة التي أجراها معه رئيس تحرير *New Left Review* بيري أندرسون، أنظر: *Western Marxism; A Critical Reader*, ed., by *New Left Review*, (New Left Review, 1977, Verso ed., 1978), pp. 223-27. (35)
- أنظر: نفس المصدر السابق؛ وأيضاً: Collitti, *Marxism and Hegel*, op. cit., chap. VII (36)
- نقلاً عن كوليتي، نفس المصدر السابق، ص 111. الاقتباس مأخوذ من: (37)
- I. Kant, *Critique of Pure Reason* (Kemp Smith Translation), London, 1953, pp. 286-7. (38)
- I. Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, trans. P. G. Lucas, (Manchester U.P. 1953), 13, Note II. (38)