

الكتاب الثاني
العالم إرادةً
الوجه الأول
تجسد الإرادة

"إنها تسكننا، لا تسكن العالم السفلي أو السماء المرصعة بالنجوم:
فالروح التي تحيا داخلنا تصنع كل هذا"

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:

Spiritus in nobis qui viget, illa facit.

(Agrippa von Nettesheim, Epist. v, 14)

لقد درسنا في الكتاب الأول التمثل من حيث هو تمثّل فحسب، ومن ثم فقد درسناه من حيث صورته العامة فحسب. حقاً إننا قد اكتسبنا معرفة تتعلق بالتمثّل المجرد- أي بالتصور- من حيث مضمونه، حينما كان ذلك موضوع اهتمامنا؛ ولكن ذلك كان باعتبار أن التمثل المجرد ليس له من مضمون أو معنى إلا من حيث صلته بتمثّل الإدراك العياني الذي بدوره سيكون التمثل المجرد بلا قيمة وفارغاً من المعنى. ولذلك، إذ نوجه الآن انتباهنا كليةً إلى تمثّل الإدراك العياني، فإننا سوف نسعى إلى الوصول إلى معرفة تتعلق بمضمونه، وبالتحديداته الأكثر دقة، وبصوره التي يقدمها لنا. ومما سيكون له أهمية خاصة بالنسبة لنا أن نحصل على إفادة تفسر لنا معناه الحقيقي الذي نشعر به فحسب أحياناً، ذلك المعنى الذي بفضل لا تمر علينا تلك الصور الذهنية كما لو كانت غريبة تماماً علينا ولا تفصح لنا عن شيء- كما يحدث حتماً أحياناً- وإنما تخاطبنا على نحو مباشر، وتصبح مفهومة لنا، وتتل مناهتماماً يستحوذ على طبيعتنا بأسرها.

إننا نوجه نظرنا إلى الرياضيات، والعلم الطبيعي، والفلسفة التي يحدونا الأمل في أن كل منها سوف يزودنا بجزء من الإفادة المطلوبة. وإذا ما بدأنا بالفلسفة، فإننا سنجد أنها أشبه بمارد جبار ذي رعوس عديدة يتحدث كل منها لغة مختلفة. ولا شك أن هذه الرعوس [الفلسفية] ليست كلها على نزاع بعضها مع بعض فيما يتعلق بالمسألة التي نحن بصدد حلها، وهي دلالة تمثّل الإدراك العياني. لأنه باستثناء الشكاك والمثاليين Idealisten، فإن المذاهب الأخرى تتحدث عموماً على نحو متوافق إلى حد كبير عن موضوع Objekt ما يشكل أساساً Grund يقوم عليه التمثل. وهذا الموضوع يكون في حقيقة الأمر مختلفاً في مجمل وجوده وكيونته عن التمثل، ومع ذلك فإنه يشبهه من كل الوجوه كما تشبه بيضة ما ببيضة أخرى. ولكن هذا لا يفيدنا، لأننا لا نعرف منه على الإطلاق كيف نميز ذلك الموضوع عن التمثل. ونحن نجد أن الاثنين هما شيء واحد؛ لأن كل موضوع يفترض دائماً وأبداً ذاتاً؛ وبذلك فإنه

يبقى تمثلاً. وبذلك فإننا ندرك أيضاً أن وجوده كموضوع هو أمر ينتمي إلى أعم صور التمثل التي هي على وجه الدقة الانقسام إلى موضوع وذات. وفضلاً عن ذلك، فإن مبدأ العلة الكافية- الذي نستند إليه في هذا الصدد- يمثل بالنسبة لنا صورة التمثل فحسب، أعنى يمثل الارتباط المقنن بين تمثّل ما وتمثّل آخر، ولا يمثل الارتباط بين مجمل سلسلة التمثلات المتناهية أو اللامتناهية وشيء ما آخر مما لا يعد تمثلاً؛ ومن ثم لا يكون قابلاً بأيّة حال لأن يكون موضوعاً للتمثل*. أما الشكاك والمثاليون فقد تحدثنا عنهما فيما سبق، حينما ناقشنا الجدل الدائر حول حقيقة العالم الخارجي.

وإذا نظرنا الآن إلى الرياضيات بغية الوصول إلى معرفة أكثر تفصيلاً عن تمثّل الإدراك العياني- الذي تعرفنا عليه في صورته العامة فحسب- فإن هذا العلم لن يفيدنا بشيء عن هذه التمثلات اللهم، إلا من حيث أنها تشغل الزمان والمكان، وبعبارة أخرى من حيث هي كميات. فهذا العلم سوف يحدد لنا بدقة تامة ما يتعلق بسؤالنا عن "كم العدد" و "كم الحجم"، أي مقارنة تمثّل ما بتمثّل آخر، وحتى هذه المقارنة سوف تكون من جانب واحد من الكمية- وهذا أيضاً لن يقدم لنا الإفادة التي نتطلع إليها بشكل أساسي.

وإذا نظرنا أخيراً إلى المجال الواسع من العلم الطبيعي، الذي ينقسم إلى حقول عديدة، فإننا يمكن أن نميز ابتداءً قسمين رئيسيين: فهو إما وصف للصور والأشكال، وهو ما أسميه مورفولوجيا (Morphologie (Morphology)؛ أو تفسير للتغيرات، وهو ما أسميه إتيولوجيا (Étiologie (Etiology). والقسم الأول من العلم يدرس الصور الثابتة، أما القسم الثاني فيدرس المادة المتغيرة وفقاً لقوانين تحولها من صورة ما إلى صورة أخرى. وعلم المورفولوجيا هو ما نسميه التاريخ الطبيعي بالمعنى

* يلمح شوبنهاور هنا إلى الإرادة ذاتها التي ليست بموضوع من موضوعات التمثل، ممهداً بذلك لجوهر مذهبه في الإرادة الذي سيتطرق إليه على نحو تدريجي.

الواسع، وليس بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وهو ما يعلمنا- وخاصة ما تعلق منه بعلمي الحيوان والنبات- معرفة الأشكال المتنوعة الثابتة من الكيان العضوي، ومن ثم معرفة الصور التي يتم تحديدها بشكل قاطع رغم التغير المتواصل في الأفراد Individuen؛ وهذه الصور تشكل جانباً كبيراً من مضمون التمثيل المدرك عيانياً. ويقوم علم التاريخ الطبيعي بعمل تصنيف وعزل وربط وترتيب لهذه الصور وفقاً لأنساق طبيعية ومصطنعة، ويديرها تحت تصورات تجعل من الممكن معاينتها ومعرفتها جميعاً. وبالإضافة إلى ذلك يتم عمل تناظر وظيفي دقيق للغاية لهذه الصور في مجملها وتفصيلها الجزئية بحيث يخضعها لتصميم موحد unité de plan، وبذلك يمكن مضاهاة تلك الصور بالموضوعات في تنويعاتها المتعددة التي لم يتم تصنيفها بعد. وعملية تحول المادة إلى تلك الصور- أي إلى أصل الأفراد- ليست هي الجانب الأساسي الذي يعتد بدراسته هنا، حيث إن كل فرد ينشأ من شبيهه من خلال التوالد، وهي عملية تحدث في كل مكان على نحو غامض، وهناك ما يحول دون معرفتها بوضوح حتى الآن. ولكن القدر الضئيل المعروف عن هذا إنما يلتبس في الفسيولوجيا التي تنتمي إلى العلم الطبيعي الإتيولوجي. وعلم المعادن، وخاصة عندما يصبح نوعاً من الجيولوجيا، يميل أيضاً للانتماء إلى هذا العلم الإتيولوجي، رغم أنه ينتمي في الأصل إلى المورفولوجيا. أما علم الإتيولوجيا بمعناه الدقيق فهو يشتمل على كل فروع العلم الطبيعي الذي يكون اهتمامه الأساسي دائماً هو معرفة العلة والمعلول؛ فهذه العلوم تعلمنا كيف أن حالة ما من حالات المادة تنتج عنها بالضرورة- وفقاً لقاعدة ثابتة- حالة أخرى محددة، وكيف يؤدي حدوث تغير محدد إلى حدوث تغير آخر بالضرورة؛ إن البرهان على ذلك يسمى التفسير Erklärung (explanation)، والعلوم الأساسية التي يمكن أن نجدها هنا هي الميكانيكا والفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا.

ومع ذلك، فإننا إذا عكفنا على دراسة تعاليم هذه العلوم، فإننا سرعان ما سندرك أن الإفادة التي نتطلع إليها أصلاً لا يمكن أن نستمدّها من الإتيولوجيا بشكل أفضل من المورفولوجيا. حقاً إن هذه الأخيرة تمدنا بصور متنوعة لانهائية ولا تحصى، وإن

كانت مرتبطة بعضها ببعض من خلال قرابة عائلية لا تخطئها العين. غير أن هذه الصور تظل دائماً بالنسبة لنا تمثلات غريبة علينا، وعندما نتأملها بهذا الاعتبار فإنها تبدو لنا أشبه بكتابة هيروغليفية غير مفهومة. وفي مقابل ذلك، فإن الإتيولوجيا تعلمنا أن هذه الحالة المحددة من المادة تنتج- وفقاً لقانون العلة والمعلول- حالة أخرى من المادة؛ وبذلك تكون قد فسرتها وقامت بواجبها. غير أنها في واقع الأمر لا تفعل شيئاً أكثر من أنها تبين لنا الترتيب المنظم الذي وفقاً له تظهر حالات وشروط المادة، وتعلمنا في كل حالة أن نعرف ما هي الظاهرة التي يجب أن تظهر بالضرورة في هذا الزمان وذلك المكان بعينه. ولذلك فإنها تحدد لتلك الحالات موضعها في الزمان والمكان وفقاً لقانون قد تعلمنا مضمونه المحدد من التجربة، ومع ذلك فإن صورته العامة وضرورته يتم تعريفنا بهما بشكل مستقل عن التجربة. ولكننا بهذه الطريقة لا نحصل على أدنى إفادة عن الطبيعة الباطنية لأي من تلك الظواهر. وهذه الطبيعة الباطنية تسمى القوة الطبيعية (Naturkraft (natural force)، وهي تقع خارج نطاق التفسير الإتيولوجي الذي يسمى الاطراد المنتظم الذي تتبدى عليه تلك القوة متى وجدت شروطها "بقانون الطبيعة" (Naturgesetz (law of nature). لكن قانون الطبيعة هذا، أي تلك الشروط وذلك الظهور لظاهرة ما في مكان محدد وزمان محدد، هي كل يعرفه أو حتى يمكن أن يعرفه ذلك التفسير. أما القوة ذاتها التي تتجلى، أي تلك الطبيعة الباطنية الظاهرة التي تظهر وفقاً لتلك القوانين، فإنها تظل إلى الأبد سرّاً بالنسبة لذلك التفسير، أي شيئاً ما يبدو غريباً ومجهولاً في أبسط الظواهر مثلما هو في أكثرها تعقيداً. فعلى الرغم من أن الإتيولوجيا قد حققت هدفها حتى الآن على أتم نحو في مجال الميكانيكا وبدرجة أقل في مجال الفسيولوجيا، فإن القوة التي بفعالها يسقط الحجر على الأرض، أو يدفع بها جسماً آخر، تظل- من حيث طبيعتها الباطنية- غريبة وغامضة، شأنها في ذلك شأن القوة التي تُحدث الحركة والنمو في حيوان ما. فالميكانيكا تفترض مسبقاً المادة والوزن وعدم القابلية للنفاذ وقابلية توصيل الحركة من خلال المقاومة والصلابة .. إلخ، باعتبارها خواصاً لا يمكن فهم كنهها؛ ومن ثم فهي تسميها قوى الطبيعة، وتسمى ظهورها الضروري

والمنتظم وفقاً لشروط معينة بقانون الطبيعة. وعندئذ فقط يبدأ تفسيرها، وهو تفسير يكمن في أنه يبين لنا بصدق وبدقة رياضية كيف وأين ومتى تتجلى كل قوة من هذه القوى، ويُرجع كل ظاهرة من الظواهر التي تتجلى لنا إلى إحدى هذه القوى. ونفس الشيء يصدق على الفيزياء والكيمياء والفسولوجيا في مجالاتها الخاصة، وكل ما في الأمر أنها تلجأ إلى مزيد من الفروض المسبقة، وتحقق إنجازاً أقل. وبالتالي، فإن أكمل التفسيرات الإتيولوجية لمجمل الطبيعة لن تكون في واقع الأمر أكثر من تسجيل لقوى متعذر تعليلها، وبيان موثوق فيه للقاعدة التي وفقاً لها تظهر ظواهر تلك القوى، وتتابع، وتفسح السبيل بعضها لبعض في الزمان والمكان. ولكن الإتيولوجيا قد مالت دائماً إلى ترك هذه القوى التي تظهر على ذلك النحو بلا تفسير، وبذلك توقفت عند حدود الظاهرة ونظامها؛ حيث إن القانون الذي تتبعه الإتيولوجيا لا يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. ومن هذه الناحية يمكن مقارنتها بقطاع من قطعة رخام يظهر لنا العروق المختلفة العديدة جنباً إلى جنب، ولكنه لا يتيح لنا أن نعرف مسار تلك العروق من باطن قطعة الرخام إلى سطحها. وإن جاز لي أن ألجأ إلى مقارنة أكثر طرافة، باعتبارها أكثر إدهاشاً، فيمكنني القول إن الباحث في الفلسفة لا بد أن يكون شعوره إزاء المعرفة الإتيولوجية التامة بمجمل الطبيعة أشبه بشعور شخص وجد نفسه - دون أن يعرف كيف حدث ذلك - في صحبة جماعة مجهولة تماماً بالنسبة له، وكل فرد من أعضاء الجماعة يقدم له عضواً آخر بوصفه صديقه أو ابن عمه، وبذلك يصبح الشخص على معرفة كافية بأعضاء الجماعة. ومع ذلك، فإنه إذ يؤكد على سعادته بمعرفة كل عضو يُقدّم له أثناء اللقاء، فإن السؤال الذي تكاد تنطق به شفتاه في كل مرة هو: "وما صلتني أصلاً بتلك الصحبة في مجملها؟!".

وعلى هذا، فإن الإتيولوجيا لا يمكنها أبداً أن تقدم لنا الإفادة المرجوة التي تتجاوز معرفتنا بتلك الظواهر من حيث هي تمثلات فحسب. لأن تفسيراتها على أية حال تظل غريبة تماماً علينا، باعتبارها مجرد تمثلات لا نفهم دلالتها. فالارتباط السببي يقدم لنا فحسب قاعدة ونظام اقترانها في المكان والزمان، ولكنه لا يكفل لنا معرفة تتجاوز ذلك الذي يظهر لنا. وفضلاً عن ذلك، فإن قانون السببية ذاته تكون له

مشروعية فحسب بالنسبة للتمثلات، أي لموضوعات من فئة محددة، ويكون له معنى فحسب عندما يتم افتراض وجود هذه الموضوعات. ومن ثم، فإنه- مثل هذه الموضوعات ذاتها- يوجد فقط بالنسبة للذات، ويكون على هذا النحو مشروطاً بها. وبذلك فإنه يكون معروفاً لنا عندما نبدأ من الذات، أعني بطريقة قبلية، تماماً مثلما يكون معروفاً لنا عندما نبدأ من الموضوع، أعني بطريقة بعدية، على نحو ما علمنا كانط.

ولكن ما يدفعنا إذن إلى تقصى الأمر هنا، هو أننا غير قانعين بأن نعرف أن لدينا تمثلات، وأن هذه التمثلات هي كذا وكذا، وأنها مرتبطة بهذا القانون أو ذاك الذي تكون صياغته العامة دائماً هي مبدأ العلة الكافية. فنحن نريد أن نعرف معنى تلك التمثلات؛ فننتساءل عما إذا كان هذا العالم ليس سوى تمثلات. وفي تلك الحالة، فإن العالم سيمر بخبرتنا حتماً كأضغاث أحلام، أو كرؤية لطيف عابر لا تستحق انتباهنا. أم أن هذا العالم شيء ما آخر، شيء ما بالإضافة إلى كونه تمثلاً، وإذا كان كذلك فماذا عساه يكون ذلك الشيء. من المؤكد أن هذا الشيء يمثل إضافة، أعني أن هذا الشيء الذي نبحث عنه يجب أن يكون في مجمل طبيعته مختلفاً تماماً وجذرياً عن التمثل؛ وبذلك فإن صورة التمثل وقوانينه تكون بالضرورة دخيلة عليه. فنحن إذن لا نستطيع أن نصل إليه من خلال التمثل بهداية من تلك القوانين التي تربط فحسب الموضوعات والتمثلات بعضها ببعض، وهي تلك الصور التي تجسد مبدأ العلة الكافية.

لقد رأينا الآن أننا لا يمكن أن نصل إلى الطبيعة الباطنية للأشياء من الخارج. ومهما طال بحثنا فلن نصل إلى شيء سوى صور وأسماء. وسيكون مسلكنا أشبه بمسلك رجل يدور حول قصر، باحثاً دون جدوى عن مدخل إليه، فيعكف عندئذ على رسم صور تخطيطية لواجهاته. ومع ذلك، فإن هذا هو الطريق الذي سلكه كل الفلاسفة من قبلي.

الواقع أن المعنى الذي أبحث عنه لهذا العالم الذي يتمثل أمامي باعتباره تمثلاً فحسب، أو الانتقال من هذا العالم باعتباره مجرد تمثيل للذات العارفة إلى أي شيء آخر يمكن أن يكونه هذا العالم بجانب كونه تمثلاً - هو أمر لا يمكن أن يتأتى لأي باحث اللهم إلا إذا أصبح الباحث نفسه مجرد ذات عارفة خالصة (أي ملاك مجنح بلا جسم). ولكن هذا الباحث نفسه متأصل في ذلك العالم، وبذلك فإنه يجد نفسه فيه باعتباره فرداً **Individuum**، وبعبارة أخرى يمكن القول إن معرفته التي هي الأساس الشرطي الذي يقوم عليه العالم في مجمله باعتباره تمثلاً، هي مع ذلك معرفة تحدث برمتها من خلال وساطة الجسم، والتأثيرات التي تقع على هذا الجسم هي - كما بينا - نقطة بدء الذهن في إدراكه العياني لهذا العالم. وهذا الجسم بالنسبة للذات العارفة الخالصة هو تمثيل شأن أي تمثيل آخر، أي موضوع من بين الموضوعات. فحركات وأفعال هذا الجسم يدركها المرء تماماً مثلما يدرك التغيرات في سائر موضوعات الإدراك العياني الأخرى، غير أن معاني هذه الحركات والأفعال ستبدو بالمثل غريبة عليه وغير مفهومة بالنسبة له إذا لم يتم تفسير لغزها بطريقة مختلفة تماماً. وإلا فإنه سوف يرى سلوكه باعتباره نتاجاً للدوافع التي تسير وفقاً لاطراد قانون الطبيعة، تماماً مثلما أن التغيرات التي تحدث في الموضوعات الأخرى تنتج عن الأسباب والمثيرات والدوافع. ولكنه عندئذ لن يفهم تأثير الدوافع اللهم إلا بقدر ما يفهم الارتباط الذي يراه بين كل معلول آخر وعلته التي أوجدته. وهو عندئذ أيضاً قد يسمى الطبيعة الباطنية - التي لا يفهمها - لتلك المظاهر والأفعال الخاصة بجسمه، يسميها قوة أو خاصية أو سمة مميزة أو ما يحلو له أن يسمى، ولكنه لن تكون له رؤية لها أبعد من ذلك. غير أن هذا كله لا يعبر عن حقيقة الأمر هنا، فعلى العكس

من ذلك نجد أن الإجابة عن اللغز تتبدى للذات العارفة للمرء في وجوده كفرد، وهذه الإجابة تتبدى في كلمة الإرادة (Will) (Wille). فالإرادة، والإرادة وحدها، هي ما يمكن أن يمنحه مفتاح تفسير ظاهرة وجوده الخاص، ويكشف له عن مغزى وجوده، ويبين له الآلية الباطنية الكامنة وراء وجوده وأفعاله وحركاته. إن الجسم يتبدى على نحوين مختلفين تمامًا بالنسبة للذات العارفة التي لا تتجلى كموجود فرد إلا من خلال توحدها بالجسم. فالجسم يتبدى للإدراك العياني الذهني بوصفه تمثلاً أي بوصفه موضوعاً من بين الموضوعات، ويكون خاضعاً لقوانين تلك الموضوعات. ولكن الجسم يتبدى أيضاً على نحو مختلف تماماً، أعني بوصفه ما يكون معروفاً بطريقة مباشرة لكل فرد، وهو ما يشار إليه عندئذ بكلمة إرادة. فكل فعل حقيقي من أفعال إرادته يعد أيضاً في نفس الوقت وحتمًا حركة من حركات جسمه، فلا يمكن للفرد أن يريد حقاً فعلاً ما، دون أن يكون في نفس الوقت واعياً بأن الفعل الصادر عن إرادته يظهر بوصفه حركة من حركات جسمه. ففعل الإرادة وعمل الجسم ليسا بحالتين مختلفتين عرفهما موضوعياً، وتربطهما رابطة السببية، فهما لا يتمثلان لنا من خلال علاقة العلة بالمعلول، وإنما هما شيء واحد بعينه، وإن بدا على نحوين مختلفين تمامًا: فهو يبدو لنا على نحو مباشر، ويبدو أيضاً للذهن في الإدراك العياني. وسوف نرى فيما بعد أن هذا ينطبق على كل حركة من حركات الجسم، فهو لا ينطبق فحسب على الحركة التي تنشأ عن دوافع، وإنما أيضاً على الحركة اللاإرادية التي تنشأ عن مثيرات، فالحقيقة أن الجسم في مجمله ليس شيئاً آخر سوى الإرادة مجسدة، أعني واضحاً لنا في سياق تناولنا له. ولذلك، فإن الجسم الذي سمّيته الموضوع المباشر في الكتاب السابق وفي مقالي "عن مبدأ العلة الكافية"، بناءً على الرؤية أحادية الجانب التي اتخذناها عمداً هناك (أعني تلك الرؤية الخاصة بالتمثل)، سوف أسميه هنا التحقق الموضوعي للإرادة Objektivität des Willens (objectivity of the will) بناءً على وجهة نظر أخرى. ولذلك، فإنه يمكن أيضاً القول - بمعنى ما - إن الإرادة هي معرفة الجسم بطريقة قبلية، وأن الجسم هو معرفة الإرادة بطريقة بعدية. وقرارات الإرادة فيما يتعلق بالمستقبل إنما هي مجرد تدابير

العقل المتعلقة بما سنريده في وقت معين، وليست بأفعال حقيقية واقعية للإرادة. فالتنفيذ الفعلي هو فحسب ما يؤكد القرار، وحتى يحين ذلك التنفيذ فإن القرار يظل دائماً مجرد قصد يمكن تبديله، فهو يوجد فحسب في العقل، أي يوجد في صورة مجردة. فالإرادة والفعل لا يختلفان إلا على مستوى التأمل الانعكاسي، أما على مستوى الواقع فهما شيء واحد. فكل فعل حقيقي أصيل ومباشر من أفعال الإرادة يكون أيضاً في الوقت ذاته وبطريقة مباشرة فعلاً مرئياً من أفعال الجسم، ويقابل هذا بالتناظر أن كل تأثير محسوس يقع على الجسم يكون أيضاً في نفس الوقت وبطريقة مباشرة تأثير محسوس يقع على الإرادة. وبذلك فإن هذا التأثير يسمى ألماً عندما يكون مضاداً للإرادة، ويسمى ارتياحاً أو لذة عندما يكون متوافقاً معها. ودرجات هذين الإحساسين متباينة بشكل واسع. ومع ذلك، فإننا سنكون على خطأ تماماً إذا سمينا الألم واللذة تمثلات؛ لأنهما ليسا بتمثلات على الإطلاق، وإنما هما التأثيرات المباشرة للإرادة في صورتها المتجلية حسيًا، أي في الجسم؛ فاللذة والألم هما بمثابة الرغبة أو عدم الرغبة اللحظية والقسرية في التأثير الذي يستشعره الجسم. وهناك القليل فحسب من التأثيرات الحسية التي تقع على الجسم ولا تستثير الإرادة، وأثناء هذه التأثيرات وحدها يكون الجسم موضوعاً معطى على الفور للمعرفة؛ لأن الجسم عندئذ - باعتباره مُدرَكًا من خلال الذهن - يكون موضوعاً لا يختلف عن غيره من الموضوعات غير المباشرة. ولذلك، فإن هذه التأثيرات ينبغي النظر إليها تَوًّا باعتبارها مجرد تمثلات، ومن ثم ينبغي استثناءها مما قلناه الآن. والتأثيرات الحسية المقصودة هنا هي الإحساسات الموضوعية الخالصة الخاصة بالبصر والسمع واللمس، وإن كان هذا المعنى المقصود يصدق فقط طالما كان التأثير الواقع على أعضاء الحس يحدث على النحو الطبيعي المحدد الملائم لطبيعة الحواس. فمثل هذه التأثيرات تعد مثيرات بالغة الضعف لهذه الأعضاء الحسية المزودة والمهيأة على نحو خاص بقدرة على الحساسية، لدرجة أنها لا تؤثر في الإرادة؛ وإنما هي تمد الذهن فحسب بالمعطيات التي ينشأ منها الإدراك العياني بمنأى عن أية استثارة من جانب الإرادة. ولكن حينما يكون التأثير الواقع على تلك الأعضاء الحسية أكثر قوة ومغايرًا لطبيعتها فإنه يكون

مؤلمًا، وبعبارة أخرى يكون ضد الإرادة؛ وبالتالي فإنه ينتمي أيضًا إلى حضورها الموضوعي. وحدث الإرهاق العصبي يعنى أن الانطباعات الحسية التي من المفترض أن يكون لها درجة من الكثافة تكفى فحسب لأن تجعلها معطيات للإدراك من خلال الذهن- تبلغ درجة أعلى من الكثافة بحيث تستثير الإرادة، أي تثير الألم أو اللذة، وإن كان غالبًا ما تثير الألم. ومع ذلك فإن هذا الألم ينطوي في جانب منه على حالة من الشعور بالبلادة وعدم القدرة على التعبير؛ وهذا لا يؤدي فحسب إلى شعورنا بالانزعاج عند سماع نغمات معينة أو التعرض لضوء قوي، وإنما يؤدي أيضًا بوجه عام إلى نشوء حالة من المزاج غير السوي والوسواس المَرَضِي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن وحدة الجسم والإرادة سوف تتجلى- فيما ستتجلى- في كون أن كل حركة عنيفة ومفرطة من حركات الإرادة- وبعبارة أخرى كل انفعال- تؤدي إلى تهيج الجسم وأنظمة عمله الباطنية بطريقة مباشرة وفورية، وتعوق مسار وظائفه الحيوية. وهذا ما تناولناه بالتفصيل في كتابنا **الأنف في النفس**، الطبعة الثانية، ص ٢٧.

وأخيرًا فإن معرفتي بإرادتي- رغم أنها معرفة مباشرة- لا يمكن أن تتفصل عن معرفتي بجسمي. فأنا أعرف إرادتي لا في مجملها ولا في وحدتها، ولا بشكل تام من حيث طبيعتها، وإنما أعرفها فقط في أفعالها الجزئية، ومن ثم في الزمان الذي هو بمثابة الصورة التي يتجلى من خلالها جسمي مثلما يتجلى من خلالها أي جسم آخر. ولذلك فإن الجسم هو شرط معرفتي بإرادتي. وبالتالي فإنني لا يمكنني حقًا أن أتخيل هذه الإرادة بمعزل عن جسمي. وفي مقالي "عن مبدأ العلة الكافية" تناولت الإرادة- أو بالأحرى موضوع المشيئة- بوصفها فئة خاصة من التمثلات أو الموضوعات. ولكننا حتى في هذا المقال قد رأينا أن هذا الموضوع يتطابق مع الذات، أي بعبارة أخرى يكف عن كونه موضوعًا. ولذا فقد سمينا آنذاك هذا التطابق بالمعجزة التي لا تضاهي، وإن مجمل العمل الذي بين أيدينا هو إلى حد ما تفسير لهذا. فالواقع أنني بقدر ما أعرف إرادتي باعتبارها موضوعًا، فإنني بذلك أعرفها باعتبارها جسمًا؛ ولكنني بذلك أكون قد رجعت ثانية إلى مستوى الفئة الأولى من التمثلات التي

الحقيقة عن كل ما عداها، وأن أسميها **حقيقة فلسفية philosophische Wahrheit** (philosophical truth) ويمكننا أن نعيد صياغة تعبيرنا عن هذه الحقيقة بأساليب مختلفة، فنقول: إن جسمي وإرادتي هما شيء واحد؛ أو نقول: إن ما أسميه جسمي بوصفه تمثلاً للإدراك العياني، هو ما أسميه إرادتي طالما كنت واعياً بها على نحو مختلف تماماً لا يقارن بأي نحو آخر؛ أو لنقل: إن جسمي هو التحقق الموضوعي (Objektivität (objectivity لإرادتي؛ أو إن جسمي يظل بمثابة إرادتي طالما كنت أنظر إليه بمنأى عن كونه موضوعاً لتمثلي، وهكذا^١.

^١ انظر الفصل ١٨ من المجلد الثاني.

-19-

إذا كنا في الكتاب الأول قد اضطررنا على كره منا إلى اعتبار جسمنا مجرد تمثّل للذات العارفة مثل سائر الموضوعات الأخرى في عالم الإدراك العياني، فقد أصبح الآن من الواضح بالنسبة لنا أن هناك شيئاً ما داخل وعي كل امرئ يحمله على تمييز جسمه عن سائر الأجسام الأخرى التي تشبهه من نواح أخرى معينة. ذلك أن جسمنا يتمثّل لوعينا بطريقة أخرى تماماً، مختلفة كلياً من حيث النوع، وهذا هو ما أشرنا إليه بكلمة الإرادة. وهذه المعرفة المزدوجة بجسمنا هي بعينها ما يطلعنا على طبيعة الجسم ذاته، وعلى حركاته وأفعاله التي تنشأ عن الدوافع، وكذلك على الخبرات التي يعانينا بفعل التأثيرات الخارجية، وفي كلمة واحدة نقول إن هذه المعرفة المزدوجة تطلعنا على طبيعة الجسم، لا بوصفه تمثلاً، وإنما بوصفه شيئاً ما آخر فوق هذا ويتجاوزه؛ ومن ثم تطلعنا على طبيعته التي يكون عليها في ذاته (*an sich* *in itself*). ونحن ليس لدينا مثل هذه المعرفة المباشرة بطبيعة الموضوعات الواقعية الأخرى وأفعالها وما يجري عليها.

وبسبب هذه العلاقة الخاصة بين الذات العارفة وبين الجسم الواحد الذي يخصها، فإن الذات تصبح هنا وجوداً فردياً، وبمناى عن هذه العلاقة فإن الجسم يصبح بالنسبة للذات مجرد تمثّل شأن كل التمثلات الأخرى. ولكن هذه العلاقة التي بفضلها تصبح الذات العارفة فرداً لا تدوم - لنفس السبب - إلا من حيث علاقة بينه وبين تمثّل واحد خاص من جملة تمثلاته. ولذلك فإنه يكون واعياً بهذا التمثّل الخاص لا في ذاته فحسب، وإنما بطريقة مختلفة تماماً في نفس الوقت، أعني أنه يكون واعياً بهذا التمثّل بوصفه إرادة. أما إذا تجردت الذات العارفة من تلك العلاقة الخاصة، من تلك المعرفة المزدوجة واللامتجانسة تماماً الخاصة بشيء واحد بعينه؛ فإن هذا الشيء الواحد - أي الجسم - سيصبح عندئذ تمثلاً مثل سائر التمثلات الأخرى. ولذلك فإن الفرد العارف هنا كي يفهم وضعه من تلك المسألة، يجب عليه إما أن يفترض أن

هذه السمة المميزة لذلك التمثيل الواحد عن غيره من التمثيلات، إنما توجد فحسب على أساس أن المعرفة التي يتخذها الفرد إزاء هذا التمثيل الواحد هي معرفة ذات بعدين مزدوجين؛ وأن يفترض أنه يكون مطروحاً أمامه في نفس الوقت أسلوبين للنظر إلى ذلك الموضوع الواحد المعطى كتمثيل للإدراك العياني؛ وأن يفترض أن هذا الأمر ينبغي تفسيره، لا على أساس من اختلاف هذا الموضوع عن غيره من الموضوعات، وإنما فقط على أساس من اختلاف علاقة معرفته بهذا الموضوع عن علاقة معرفته بغير ذلك من الموضوعات- أو أنه يجب عليه أن يفترض أن هذا الموضوع الواحد يكون في جوهره مختلفاً عن سائر الموضوعات الأخرى، وأنه وحده من بين سائر الموضوعات يكون في وقت واحد إرادةً وتمثلاً، أما بقية الموضوعات - في مقابل ذلك - فإنها تكون مجرد تمثيلات، أعني أطياف. وبذلك فإنه يجب أن يفترض أن جسمه هو الفرد الواقعي الوحيد في العالم، أعني الظاهرة الوحيدة للإرادة والموضوع المباشر الوحيد للذات العارفة. أما كون الموضوعات الأخرى تعد شبيهة بجسمه من حيث هي تمثيلات فحسب، أي أنها- مثل جسمه- تشغل حيزاً من المكان (الذي يمكن أن يكون هو ذاته موجوداً باعتباره تمثلاً فحسب)، وهي أيضاً- مثل جسمه- تكون لها فاعلية سببية في المكان؛ فذاك أمر يقيني يشهد عليه مبدأ العلية الذي يصدق بطريقة قبلية على كل التمثيلات، ولا يسمح بأن يكون هناك أي معلول دون وجود علة له. ولكن بصرف النظر عن أننا لا يمكن أن نستدل من المعلول إلا على علة بوجه العموم، لا علة مشابهة (والمقصود بها هنا الجسم)*- فإننا ما زلنا بهذا الاعتبار في مجال التمثيلات التي فيها وحدها يسري قانون العلية، والتي لا يمكن لهذا المبدأ أن يتخطاها إلى شيء وراءها. أما التساؤل عما إذا كانت الموضوعات التي يعرفها الفرد بوصفها تمثيلات فحسب، تعد أيضاً- مثل جسمه- تجليات لإرادة ما، فهو يجسد مغزى السؤال المتعلق بواقعية العالم الخارجي، كما بينا في الكتاب السابق. وإنكار

* المعنى المراد هنا هو التالي: بصرف النظر عن أن مبدأ العلة الكافية يقضي بأن كل معلول ينتج عن علة ما على وجه العموم، ومن ثم فإنه لا يختص أو يتعلق بالجسم من حيث هو علة تشبه غيرها من الموضوعات التي تمارس فاعليتها كعلل أيضاً ...

هذه الواقعية هو مفاد مذهب الأنانية (theoretical Egoismus) (egoism) على المستوى النظري، وهو المذهب الذي ينظر فيه الأنأ إلى كل الظواهر التي تقع خارج سياق إرادته الخاصة على أنها أطياف، تمامًا مثلما هو الحال بالنسبة لمذهب الأنانية على المستوى العملي (praktischer Egoismus) (practical egoism)، حيث نجد أن المرء هنا ينظر إلى شخصه ويتعامل معه باعتباره الشخص الوحيد، معتبرًا كل الأشخاص الآخرين مجرد أطياف. ولا شك أن مذهب الأنانية على المستوى النظري لا يمكن أبدًا تفنيده بواسطة البراهين، ومع ذلك فإنه لم يستخدم أبدًا في الفلسفة إلا كسفسطة شكية، أعني بهدف التظاهر الزائف. أما استخدامه بوصفه اقتناعًا جديًا فلم يكن له وجود إلا في مصحة للمجانين، وهو بهذا الاعتبار لم يكن بحاجة إلى تفنيد بقدر ما هو بحاجة إلى علاج. ولذلك فإننا لا نخوض فيه أكثر من ذلك، وإنما ننظر إليه بوصفه المعقل الأخير للنزعة الشكية Skeptizismus الذي يظل قائمًا على الجدل. وهكذا فإن معرفتنا التي تكون دائمًا مقيدة بالفردية وتكون محدودة في هذا النطاق تعني أن كل شخص لا يمكنه أن يكون إلا شيئًا واحدًا، بينما يمكنه أن يعرف كل شيء آخر، وهذا التحدد هو حقًا ما يوجد الحاجة إلى الفلسفة. ولذلك فإننا إذ نسعى بهذا الاعتبار إلى توسيع حدود معرفتنا من خلال الفلسفة، سوف نتعامل مع الحجة الشكية لمذهب الأنانية النظري التي تواجهنا هنا، باعتبارها حصنًا صغيرًا على الحدود. إننا نسلم بأن الحصن منيع، ولكننا نعرف أن الحامية التي تدافع عنه لا يمكن أبدًا أن تبرحه؛ ولذلك يمكننا أن نمر به تاركينه خلف ظهورنا دون أن يكون هناك خطر منه.

إن معرفتنا المزدوجة بماهية جسمنا وفاعليته، وهي المعرفة التي تحدث بأسلوبين مختلفين تمامًا، قد أصبحت الآن واضحة. وعلى هذا، فسوف نستخدمها فيما هو أبعد من ذلك كمفتاح لفهم الوجود الباطني لكل ظاهرة في الطبيعة. سوف ننظر في أمر كل الموضوعات التي ليست بجسمنا- وبالتالي لا تكون معطاة لوعينا بهذا الأسلوب المزدوج- على أساس من مقارنتها بهذا الجسم. ولذلك سوف نفترض أنه كما تكون هذه الموضوعات- من وجه ما- تمثلات، تمامًا مثلما يكون جسمنا، وتكون من هذه

الناحية متكافئة معه؛ كذلك فإننا نجد أن هذه الموضوعات- من وجه آخر- إذا ما صرفنا النظر عن وجودها من حيث هي تمثل للذات، نجد أن ما يبقى منها هو بالضرورة- من حيث طبيعته الباطنية- نفس الشيء الذي نسميه في أنفسنا إرادةً. فلأي نوع آخر من الوجود أو الواقع يمكننا أن نعزو بقية العالم المادي؟ ومن أي مصدر يمكننا أن نستمد العناصر التي منها نشيد ذلك العالم. فليس هناك شيء على الإطلاق معروف لنا أو يمكن تصوره سوى الإرادة والتمثل. وإذا أردنا أن نعزو أكبر قدر معروف من الحقيقة إلى العالم المادي، الذي يوجد مباشرة في تمثّلنا فحسب، فإننا عندئذ نهبه نفس الحقيقة التي تمتلكها أجسامنا في نظر كل فرد منا؛ لأن أجسامنا هي أكثر الأشياء حقيقة بالنسبة لكل منا. ولكن إذا ما حللنا الآن حقيقة هذا الجسم وأفعاله، بمنأى عن كونه تمثلاً لنا، فلن نجد عندئذ شيئاً فيه سوى الإرادة، بل إن حقيقته تُستتَفد في هذه الإرادة. ولذلك فإننا لا يمكن أن نجد في أي مكان نوعاً آخر من الحقيقة لنعزوه إلى العالم المادي. فإذا كان العالم شيئاً ما أكثر من كونه تمثلاً، لقلنا إنه فيما عدا كونه تمثلاً- ومن ثم في ذاته ووفقاً لطبيعته الباطنية العميقة- يكون نفس الشيء الذي نجده مباشرة في أنفسنا بوصفه إرادة. أقول "في ماهيته الباطنية العميقة"، وإن كنا ينبغي أولاً أن نتعرف قبل كل شيء على هذه الماهية الباطنية للإرادة، كيما يمكن أن نعرف كيف نميز بينها وما لا ينتمي إليها في ذاتها، وإنما إلى تجلياتها التي تتبدى في درجات عديدة. ومن ذلك- على سبيل المثال- الحالة التي تكون فيها الإرادة مصحوبة بالمعرفة، والتحدد بالدوافع الذي يكون مشروطاً بهذه المعرفة. وسوف يتبين لنا شيئاً فشيئاً أن هذا الأمر لا ينتمي إلى الطبيعة الباطنية للإرادة، وإنما ينتمي فحسب إلى أكثر تجلياتها وضوحاً في الوجود الحيواني والإنساني. ولذلك فإن قلت أن القوة التي تجذب حجراً ما إلى الأرض هي من طبيعة الإرادة في ذاتها، بمنأى عن كل تمثّل، فلا يمكن عندئذ لأي شخص أن يلصق بتلك القضية المعنى العبثي الذي يفيد أن الحجر يحرك ذاته وفقاً لدافع جلي،

لأن هذا هو فحسب النحو الذي تتجلى عليه الإرادة في الإنسان^٢. وسوف نثبت الآن على نحو أوضح، ونطور إلى أبعد مدى وبوضوح وتفصيل، ما فسرناه بشكل مؤقت وبوجه عام.

-20-

بما أن الإرادة تمثل حقيقة جسمنا باعتباره وجوداً في ذاته، وفيما عدا ذلك فإن وجود هذا الجسم يكون موضوعاً للإدراك العياني، أعني يكون تمثلاً— هذه الإرادة، كما قلنا، تعلن عن نفسها في المقام الأول في الحركات الإرادية لهذا الجسم، حيث إن هذه الحركات ليست شيئاً آخر سوى المظهر المرئي للأفعال الفردية للإرادة. فهذه الحركات تظهر مباشرة وعلى نحو متزامن مع أفعال الإرادة هذه، وهي تتماهي معها، ولا تتميز عنها إلا من حيث أنها اتخذت صورة قابلة للإدراك، أي أصبحت في صورة متمثلة.

ولكن أفعال الإرادة هذه دائماً ما يكون لها أساس أو علة تكمن خارجها في الدوافع التي توجهها. ومع ذلك، فإن هذه الدوافع لا تحدد أبداً سوى ما أريده في هذا

^٢ وبذلك فإننا لا يمكن بأية حال أن نتفق مع بيكون الفيرولامي حينما يظن (في كتابه: *De Augmentis Scientiarum*, 1.4 in fine) أن كل الحركات الميكانيكية والفيزيائية للأجسام تنشأ فقط عقب إدراك سابق يحدث في تلك الأجسام، رغم أن هناك بصيصاً من الحقيقة وراء تلك القضية الكاذبة. وهذا هو الحال أيضاً في قول كبلر (في مقاله: *De Planeta Martis*) إن الكواكب يجب أن تكون لديها معرفة كيما تحافظ على مساراتها البيضاوية بتلك الدقة البالغة، وأن تضبط سرعة حركتها بحيث تظل دائماً مثلثات السطح المستوى لمدارها متناسبة مع الوقت الذي تستغرقه في المرور بقواعد هذه المثلثات.

الزمان، وفي ذلك المكان، وفي تلك الظروف، ولا تحدد أبداً ما أريده عموماً، أو ما سوف أريده عموماً، أي أنها لا تحدد أبداً المبدأ الأخلاقي العام لمشيئتي في مجملها. ولذلك فإن مجمل الطبيعة الباطنية لمشيئتي لا يمكن تفسيرها من خلال الدوافع، وإنما هذه الدوافع تحدد فحسب تجليها في لحظة معينة من الزمان، إنها مجرد المناسبة التي فيها تكشف إرادتي عن ذاتها. أما هذه الإرادة ذاتها، فإنها تكمن خارج نطاق قانون الدافعية، في حين أن تجلي الإرادة في كل لحظة زمنية هو فحسب ما يكون محدداً بذلك القانون. فالدافع يعد سبباً كافياً لتفسير سلوكي فقط بافتراض تحقق طبيعتي التجريبية. أما إذا تجردت من طبيعتي هذه، وتساءلت عن السبب الذي يجعلني بوجه عام أريد هذا ولا أريد ذاك، فلن أجد إجابة عن سؤالي، ذلك أن ما يكون خاضعاً لمبدأ العلة الكافية إنما هو ظاهرة **Erscheinung** الإرادة، لا الإرادة ذاتها التي يمكن أن نصفها من هذه الناحية بأنها بلا سبب **grundlos** (groundless). وأنا أفترض هنا إلى حد ما مذهب كانط في الطابع التجريبي والطابع العقلاني، مثلما افترض ملاحظاتي المتعلقة بتلك المسألة في كتابي *عن تلك لسقلاية لا زئري بك على لاخلاف* **Grundprobleme der Ethik**، (صفحات ٤٨-٥٨ ، و صفحة ١٧٨ وما يليها من الطبعة الأولى؛ و صفحات ٤٦-٥٧ ، و صفحة ١٧٤ وما بعدها من الطبعة الثانية). وسوف نتحدث عن هذه المسألة مرة أخرى بصورة أكثر تفصيلاً في الكتاب الرابع. غير أنني أود الآن التتويه فحسب إلى أن نشوء ظاهرة ما عن ظاهرة أخرى- كما هو الأمر في الحالة التي نحن بصدها التي ينشأ فيها الفعل عن دافع- لا يتعارض على الإطلاق مع النظر إلى الإرادة باعتبارها الحقيقة الباطنية المستقلة بذاتها لهذا الفعل. فالإرادة ذاتها بلا سبب، ومبدأ العلة الكافية في كل مظاهره إنما هو فحسب صورة المعرفة؛ ومن ثم فإنه يسرى فحسب على مجال التمثل، مجال الظواهر، أي يسرى على المظهر المرئي للإرادة لا على الإرادة ذاتها التي تصبح مرئية.

وبما أن كل فعل من أفعال جسمي يكون مظهرًا أو تجليًا لفعل من أفعال الإرادة تفصح فيه إرادتي عن نفسها في عمومها ومجملها، ومن ثم تفصح فيه شخصيتي عن

ذاتها بناء على وجود دوافع معينة - فإن ذلك يعني أن تجلي أو ظهور الإرادة يجب أن يكون أيضاً شرطاً لازماً وافتراساً مسبقاً لكل فعل. لأن ظهور الإرادة لا يمكن أن يعتمد على شيء لا يستمد وجوده مباشرة منها فحسب، وبالتالي يكون وجوداً عارضاً فحسب. غير أن هذا الشرط هو الجسم ذاته في مجمله. ولذلك فإن هذا الجسم ذاته يجب أن يكون تجلياً للإرادة، ويجب أن يكون مرتبطاً بإرادتي في مجملها- أي بشخصيتي العقلانية التي تكون شخصيتي التجريبية هي بمثابة تجليها في الزمان- تماماً على نفس النحو الذي يكون فيه الفعل الفردي لجسمي مرتبطاً بالفعل الفردي لإرادتي. ويترتب على ذلك بالضرورة أن مجمل جسمي ليس شيئاً آخر سوى إرادتي وقد أصبحت مرئية، إنه إرادتي ذاتها، ما بقيت هذه الإرادة موضوعاً للإدراك العياني، أي تمثلاً من الفئة الأولى. ولقد نوهنا فيما تقدم ما يؤيد هذا حينما ذكرنا أن كل انطباع حسي على جسمي يؤثر أيضاً في إرادتي على الفور وبطريقة مباشرة، وهو بهذا الاعتبار يسمى ألماً أو لذة، أو يسمى- عندما يكون الإحساس أخف حدة- السار أو غير السار. وعكس ذلك قد تبين لنا أيضاً فيما تقدم، وهو أن كل حركة عنيفة للإرادة- ومن ثم كل انفعال أو عاطفة- تؤدي إلى اضطراب الجسم وتعوق مسار وظائفه. والحقيقة أنه يمكننا أن نقدم- وإن كان بشكل منقوص تماماً- تفسيراً إتيولوجياً لنشوء جسمي، وبشكل أفضل من ذلك لنموه وحفظه. وهذا في واقع الأمر هو الفسيولوجيا [علم وظائف الأعضاء] Physiologie، ولكن هذا العلم إنما يفسر موضوعه بالضبط على نفس النحو الذي به تفسر الدوافع الفعل. ولذلك فإن نشوء الفعل الفردي من خلال الدافع، واللزوم الضروري للفعل عن الدافع، لا يتعارض مع أن الفعل بوجه عام وبطبيعته يكون مجرد تجلٍ أو ظهور لإرادة هي في حد ذاتها بلا سبب. وبذلك فإن التفسير الفسيولوجي لوظائف الجسم لا يسلب إلا قدرًا ضئيلاً من الحقيقة الفلسفية التي تقول إن مجمل وجود هذا الجسم ومحصله وظائفه، إنما هي تجسد لتلك الإرادة التي تظهر في الأفعال الخارجية لهذا الجسم التي تحدث وفقاً للدوافع. وحتى إذا ما حاولت الفسيولوجيا أن ترجع هذه الأفعال الخارجية، أي الحركات المتحكم بها والمباشرة، إلى أسباب كائنة في الجسم العضوي الحي، كأن تفسر

حركة العضلات، على سبيل المثال، بإرجاعها إلى وجود خليط من السوائل ("كتخلص الوتر الذي يكون رطباً" على حد قول ريل Reil في كتابه *آني* ~~الذي كان~~ *Archiv für Physiologie*, vi., S. 153) حتى على فرض أن الفسيولوجيا استطاعت أن تقدم لنا تفسيراً ناجحاً من ذلك النوع، فإن هذا لن ينال على الإطلاق من الحقيقة اليقينية المباشرة التي تقول إن كل حركة إرادية *willkürliche Bewegung* (*functiones animales*) هي تجل لفعل من أفعال الإرادة. وبذلك فإن التفسير الفسيولوجي للحياة النامية *vegetatives Leben* (*functiones naturales vitales*) بما هو عليه من تلك الضالة، لا يمكنه أبداً -سهما بلغ حظه من النمو- أن ينال من الحقيقة التي تقول إن مجمل الحياة الحيوانية التي تنمو بذاتها على ذلك النحو هي تجل للإرادة. وبوجه عام يمكن القول -كما أسلفنا- إنه لا يمكن أبداً لأي تفسير إتيولوجي سوى أن يقرر الوضع المحدد بالضرورة في الزمان والمكان لظاهرة جزئية ولتجليها الضروري وفقاً لقاعدة ثابتة. وفي مقابل ذلك، فإن الطبيعة الباطنية لكل ما يظهر على ذلك النحو، تظل على الدوام بالنسبة لكل تفسير إتيولوجي غير قابلة للفهم ومفترضة مسبقاً بلا تفسير؛ إذ يشار إليها فحسب بأسماء من قبيل: القوة أو قانون الطبيعة، وبأسماء من قبيل: الطابع المميز أو الإرادة في حالة الحديث عن الأفعال. وهكذا فإنه على الرغم من أن كل فعل جزئي -استناداً لطبيعة محددة افتراضية- ينشأ بالضرورة عن دافع معين، وعلى الرغم من أن النمو وعملية التغذية وكل التغيرات التي تحدث في الجسم الحيواني، تنشأ عن أسباب مؤثرة بالضرورة (مثيرات) -على الرغم من ذلك، فإن مجمل سلسلة الأفعال، وبالتالي كل فعل فردى وكذلك شرطه، أعنى مجمل الجسم ذاته الذي ينفذ الفعل؛ ومن ثم أيضاً العملية التي من خلالها وفيها يوجد الجسم، كل هذا ليس سوى **ظاهرة الإرادة die Erscheinung des Willens**، تحققها في مظهر مرئي، أي **التجسد الموضوعي** **للإرادة Objektivität des Willens**. وعلى هذا تقوم ملائمة الجسم الحيواني والإنساني ملائمة تامة للإرادة الحيوانية والإنسانية، وهي الملائمة التي تشبه بوجه عام -وإن كانت تتجاوز إلى حد بعيد- ملائمة أداة مصنوعة لغرض ما بالنسبة لإرادة

صانعها؛ وهي بهذا الاعتبار تبدو على أنها حالة من الصلاحية والموافقة لغاية ما، أعني توصيفًا غائيًا للجسم. ولذلك فإن أجزاء الجسم لابد أن تتناظر تمامًا الحاجات والرغبات الأساسية التي من خلالها تكشف الإرادة عن ذاتها؛ فلا بد أن تكون هذه الأجزاء هي التعبير المرئي عن هذه الرغبات. فالأسنان والبلعوم والأمعاء هي جوع متجسد، وأعضاء التناسل هي دافعية جنسية متجسدة، والأيدي المنتشبة والأقدام المسرعة تتناظر الجهود غير المباشرة للإرادة التي تعبر عنها تلك الحركات. وتماثلًا أن الصورة الإنسانية في عمومها تتناظر الإرادة الإنسانية، كذلك فإن البنية الجسمانية للفرد تتناظر الإرادة المتخذة صورة فردية، أعني شخصية الفرد؛ ولذلك فإن هذه البنية الجسمانية في مجملها وكل أجزائها تكون ذات طابع مميز ومفعمة بالتعبير. ومن اللافت للنظر تمامًا أن بارمنيدس Parmenides قد عبر عن هذا في الأبيات التالية التي اقتبسها أرسطو (5, iii, *Metaphysik*):

"كما يكون لكل امرئ كيان من أوصال مرنة
كذلك يسكن الناس عقل متوافق معها.
لأن عقل كل امرئ وأوصاله متماثلان،
فالذكاء هو المقياس".^٣

^٣ انظر الفصل ٢٠ من المجلد الثاني، وانظر أيضًا كتابي عن الإرادة في الطبيعة *Über den Willen in der Natur* تحت عنواني "الفسولوجيا" و "علم التشريح المقارن" حيث نتناول بتفصيل وعلى نحو تام ما تناولناه هنا بالتلميح فحسب.

من مجمل هذه التأملات أصبحنا نعرف الآن بطريقة مجردة، ومن ثم بلغة واضحة ومحددة، ما يعرفه كل امرئ بطريقة عيانية، أعني بالإحساس. ومفاد هذه المعرفة أن الإرادة هي الطبيعة الباطنية لوجوده الظاهري، والتي تكشف عن ذاتها له كموضوع للتمثل سواء من خلال أفعاله أو من خلال قوامها الدائم، وهو الجسم. فإرادته هي أكثر ما يتمثل في وعيه في صورة مباشرة، ولكنها في ذاتها لا تكون قد اندرجت بكليتها في صورة التمثل الذي يقف فيه كل من الموضوع والذات أحدهما في مواجهة الآخر، بل إنها- على العكس من ذلك- تكشف عن ذاتها لتصبح معروفة بطريقة مباشرة لا يكون فيها تمييز واضح تمامًا بين ذات وموضوع، إلا أنها تصبح معروفة للفرد ذاته لا في مجملها، وإنما فقط في أفعالها الفردية. وإن القارئ الذي يشاركني الآن الاقتناع بهذا، سيجد أن الإرادة بذاتها تصبح مفتاحًا لمعرفة الماهية الباطنية العميقة لوجود الطبيعة في مجملها؛ لأنه ينتقل إلى مشاهدة الإرادة في كل تلك الظواهر التي لا تتبدى له على نحو ما يتبدى له وجوده الظاهري من خلال معرفة مباشرة وغير مباشرة كذلك، وإنما تتبدى له فقط من خلال المعرفة المباشرة وحدها؛ ومن ثم تتبدى له بطريقة أحادية الجانب، أي بوصفها تمثلاً فحسب. ولسوف يتبين القارئ نفس هذه الإرادة، لا فحسب في تلك الظواهر التي تشبه تمامًا وجوده الظاهري والتي تتجلى في سائر الناس والحيوانات، وإنما سيقوده مسار التأمل إلى أن يتبين أيضًا أن القوة التي تولد براعم النبات وبها ينمو، بل القوة التي يتشكل بها البلور، والقوة التي تجذب المغناطيس إلى القطب الشمالي، والقوة التي تشعره بالصدمة عندما تحتك المعادن من أنواع مختلفة ببعضها، وقوة التآلف الانتقائي في عناصر المادة التي تتبدى في التنافر والتجاذب وفي الانفصال والوحدة، بل قوة الجاذبية في النهاية التي تمارس تأثيرها بشدة في كل مادة، فتجذب الحجر إلى الأرض، وتجذب الأرض إلى الشمس- أقول إن القارئ سوف يتبين أيضًا أن هذه القوى لا تختلف إلا من حيث وجودها الظاهري، ولكنها متماثلة من حيث طبيعتها

الباطنية، وسوف يتبين أن هذه القوى جميعها تتبدى له بوصفها ما يكون معروفًا له بطريقة أكثر مباشرة وعلى نحو أوثق من معرفته بأي شيء آخر، وأنه حيثما تجلت هذه القوى في أوضح صورة فإنها تسمى الإرادة. وهذا التطبيق للمعرفة التأملية هو وحده ما سيجعلنا نكف عن التوقف عند حدود الظاهرة، ويقودنا إلى الشيء في ذاته **das Ding an sich** (the thing-in-itself). فكل ما يكون تمثلاً، أيًا كان نوع هذا التمثل، وكل ما يكون موضوعًا، إنما يعد وجودًا ظاهريًا. ولكن الإرادة وحدها تكون شيئًا في ذاته، فهي في ذاتها ليست تمثلاً على الإطلاق، وإنما تكون مختلفة اختلافًا نوعيًا تمامًا عن هذا التمثل. إنها ما يكون كل تمثّل وكل موضوع وجودًا ظاهريًا بالنسبة لها، أي وجودًا مرئيًا وتجسدًا موضوعيًا لها- إنها الجوهر الأكثر عمقًا واللب بالنسبة لكل شيء جزئي، مثلما هي بالنسبة للكل. وهي تظهر في كل قوة عمياء من قوى الطبيعة مثلما تظهر في كل فعل مدروس من أفعال الإنسان، وليس الاختلاف الكبير بين هذين الأمرين سوى اختلاف في درجة التجلي، لا اختلاف في الماهية الباطنية لما يتجلى.

وإذا كان الشيء في ذاته (ونحن سنبقى على هذا التعبير الكانطي باعتباره صيغة مستقرة) - الذي هو بذاته لا يمكن أبداً أن يكون موضوعاً، من حيث أن كل موضوع إنما يكون مجرد مظهر أو ظاهرة له - أقول إذا أردنا أن نفكر موضوعياً في هذا الشيء في ذاته؛ فإننا يجب إذن أن نستمد اسمه ومفهومه من موضوع ما، أي من شيء ما يكون معطى لنا بطريقة موضوعية، وبالتالي من إحدى ظواهره. ولكن لكي يصبح هذا الموضوع الذي يتجلى فيه الشيء في ذاته مرتكزاً لتفسيرنا، فينبغي ألا يكون شيئاً آخر سوى أكمل أشكال ظواهره، أعنى أكثرها وضوحاً وأكثرها قابلية للمعرفة المباشرة، وذلك على وجه التحديد هو إرادة الإنسان *des Wille Menschen*. ومع ذلك، فينبغي أن نلاحظ أننا بطبيعة الحال نستخدم هنا فحسب تسمية تفضيلية *denominatio a potiori*، حيث إنه من خلال تلك التسمية سيكتسب تصور الإرادة اتساعاً لم يبلغه من قبل حتى الآن. حقاً إن المعرفة بالتمثال في الظواهر المختلفة، وبالمختلف في الظواهر المتماثلة، هي شرط الفلسفة كما يلاحظ أفلاطون مراراً. ولكننا حتى الآن لم نتعرف على التماثل بين الماهية الباطنية لأية قوة ناشطة وفاعلة في الطبيعة من جهة، وبين الإرادة من جهة أخرى؛ ولذلك فإننا لم ننظر إلى الأنواع العديدة من الظواهر على أنها مجرد أنواع مختلفة لنفس الجنس، ونظرنا إليها باعتبارها غير متجانسة. وبالتالي فليست هناك كلمة يمكن أن نجدها لتسمية المفهوم الخاص بهذا الجنس. ولذلك فإنني أسمى الجنس [هنا] باسم أهم أنواعه الذي تكون معرفتنا المباشرة به أقرب إلى متناولنا، وتقودنا إلى المعرفة غير المباشرة بسائر الأنواع الأخرى. ولكن من لا يكون قادراً على إجراء التوسيع المطلوب في هذا التصور، سيظل متورطاً في سوء الفهم الدائم. إنه لن يفهم دائماً من كلمة إرادة سوى أنواعها تلك التي قصرنا وصف الكلمة عليها حتى الآن، أي الإرادة الموجهة بالمعرفة، وعلى وجه التحديد تكون موجهة بالدوافع،

بل بالدوافع المجردة في واقع الأمر؛ وبذلك فإنها تكشف عن ذاتها بتوجيه من ملكة العقل.

ولكن هذا- كما قلنا- إنما هو فحسب الظاهرة أو المظهر الأكثر وضوحاً للإرادة. فيجب علينا الآن أن نتبين بوضوح الماهية العميقة لهذا التجلي كما تستبين لفكرنا وتكون معروفة لنا بطريقة مباشرة، ثم ننقل بعد ذلك إلى الظواهر التي تتجلى فيها نفس هذه الماهية على نحو أضعف وأقل وضوحاً، وبذلك فإننا نحقق التوسيع المطلوب في تصور الإرادة. ولكن- في مقابل ذلك- سوف يساء فهمي من قبل أي شخص يظن أنه يستوي الأمر في النهاية سواء عبرنا عن الماهية الباطنية لسائر الظواهر بكلمة الإرادة أو بأية كلمة أخرى. فلقد كان من الممكن أن يكون الأمر على هذا النحو لو كان هذا الشيء في ذاته بمثابة شيء ما يمكن أن نستدل فحسب على وجوده، ومن ثم يمكن أن نعرفه فحسب بطريقة غير مباشرة ومجردة. فلو كان الأمر كذلك لأمكننا عندئذ بالتأكيد أن نطلق عليه الاسم الذي يحلو لنا؛ فالاسم عندئذ سيكون فحسب بمثابة رمز لكم مجهول. ولكن كلمة إرادة التي سوف تكشف لنا- كما لو كانت كلمة سحرية- عن الماهية العميقة لكل شيء في الطبيعة، لا يمكن على الإطلاق أن تعبر عن كم مجهول، عن شيء نصل إليه بواسطة الاستدلالات والأقيسة، وإنما هي تعبر عن شيء ما معروف لنا بإطلاق وبطريقة مباشرة، وإن هذا ليحدث على أفضل نحو، لدرجة أننا نعرف ونفهم ماذا تكون الإرادة بشكل أفضل من معرفتنا وفهمنا لأي شيء آخر، أيًا كان النحو الذي عليه يكون. وحتى الآن، فإن تصور الإرادة لا زال يندرج تحت تصور القوة **Kraft**، وأنا- في مقابل ذلك- أفعل بالضبط عكس ذلك وأريد أن نتصور كل قوة في الطبيعة بوصفها إرادة. ولا يجب أن نتصور هذا الأمر على أنه مسألة جدالية حول كلمات أو مسألة لا طائل من ورائها، بل هو- على العكس من ذلك- أمر ذو دلالة وأهمية قصوى. لأن تصور القوة- شأن كل التصورات الأخرى- تكمن جذوره في معرفة العالم الموضوعي من خلال الإدراك العياني، أي في الظاهرة أو التمثل الذي منه يُستمد التصور. فهذا التصور تجريد مستخلص من المجال الذي تسوده علاقة العلة بالمعلول، أي من تمثّل الإدراك

العياني، وهو يشير فحسب إلى الطبيعة السببية للعلّة عند النقطة التي لم تعد فيها هذه الطبيعة السببية قابلة للتفسير على الإطلاق بطريقة إتيولوجية، وإنما تصبح بالضرورة افتراضاً مسبقاً لكل تفسير إتيولوجي. وفي مقابل ذلك، فإن تصور الإرادة من بين كل التصورات الممكنة هو التصور الوحيد الذي يكون متأسلاً لا في الظاهرة، ولا في مجرد التمثل الخاص بالإدراك العياني، وإنما ينشأ وينبع من الوعي المباشر تماماً لدى كل منا. فمن خلال هذا الوعي يعرف كل فرد ويتمثل له في نفس الوقت على نحو مباشر وجوده ذاته في فرديته الخاصة من حيث ماهيته، وبدون أي صورة، حتى وإن كانت صورة الذات والموضوع؛ لأن العارف والمعروف يتطابقان هنا. ولذلك فإننا إذا أرجعنا مفهوم القوة إلى مفهوم الإرادة، فإننا في واقع الأمر سنكون قد أرجعنا شيئاً ما مجهولاً لدينا إلى شيء ما معروف لدينا، بل في حقيقة الأمر إلى الشيء الوحيد الذي يكون معروفاً لدينا حقاً بطريقة مباشرة وبشكل تام، وسنكون بذلك قد وسعنا نطاق معرفتنا إلى حد كبير للغاية. وفي مقابل ذلك، فإننا إذا أدرجنا مفهوم الإرادة تحت مفهوم القوة، مثلما كان يحدث حتى الآن، فإننا بذلك نتخلى عن المعرفة المباشرة الوحيدة التي تكون لدينا عن الماهية الباطنية للعالم؛ حيث إننا بذلك نجعل هذه المعرفة تتوارى في مفهوم مستخلص بالتجريد من الظاهرة، ولذلك لا يمكننا من خلاله أن نذهب أبداً إلى ما هو أبعد من الظاهرة.

إن الإرادة بوصفها شيئاً في ذاته تختلف تماماً عن الظاهرة التي تمثلها، وتكون متحررة تماماً من كل صور الظاهرة التي تتحول إليها حينما تتجلى؛ ولذلك فإن هذه الصور تتعلق فحسب بتحققها الموضوعي، وتعد دخيلة على الإرادة ذاتها. وحتى صورة التمثل الأكثر عمومية- وهي صورة تمثل الموضوع بالنسبة للذات **Subjekt**- لا تتعلق بها، ناهيك عن الصور الأخرى التي تكون تابعة لهذه الصورة، والتي تتمثل صيغتها العامة مجتمعة في مبدأ العلة الكافية. وكما نعلم، فإن الزمان والمكان ينتميان إلى هذا المبدأ؛ وبالتالي تنتمي إليه أيضاً الكثرة التي توجد وتصبح ممكنة فقط من خلالهما. وبهذا الاعتبار الأخير فإنني سوف أسمى الزمان والمكان مبدأ الفردية **principium individuationis**، وهو تعبير مستمد من الفلسفة المدرسية القديمة، وأنا أرجو من القارئ أن يضع هذا الأمر نصب عينيه بحيث لا ينساه أبداً. لأنه فقط من خلال الزمان والمكان نجد أن ما يكون واحداً بعينه من حيث ماهيته ومفهومه، يبدو مختلفاً من حيث إنه يمثل كثرة من الأشياء المتواجدة معاً في المكان والمتعاقبة في الزمان. وبالتالي فإن الزمان والمكان هما مبدأ الفردية الذي كان مادة لكثير من التدقيقات والمجادلات فيما بين الفلاسفة المدرسيين والتي جمعها سوارتس **Suarez (Disp. 5, Teil.3)**. ويتضح لنا من خلال ما ذكرناه أن الإرادة بوصفها شيئاً في ذاته تقع خارج مجال مبدأ العلة الكافية بكل صوره، وبالتالي فإنها تكون في مجملها بلا سبب، رغم أن كل ظاهرة من ظواهرها تكون خاضعة في مجملها لهذا المبدأ. إضافة إلى ذلك، فإنها تكون خالية من كل كثرة (**Vielheit** **plurality**)، رغم أن ظواهرها في الزمان والمكان لا يحصى عددها. إنها بذاتها واحدة، إلا أنها ليست واحدة بالمعنى الذي يكون به موضوع ما موضوعاً واحداً؛ لأن وحدة موضوع ما تكون معروفة فقط على أساس من وجود كثرة ممكنة في مقابلها. كذلك فإن الإرادة تكون واحدة لا بالمعنى الذي يكون به مفهوم ما مفهومًا واحداً؛ لأن المفهوم ينشأ فقط عن طريق التجريد من الكثرة؛ وإنما تكون واحدة باعتبارها ذلك الذي

يقع خارج الزمان والمكان، خارج مبدأ الفردية، أي خارج إمكانية الكثرة. وفقط عندما يصبح كل هذا واضحاً لنا من خلال دراستنا للظواهر والتجليات المختلفة للإرادة، يمكننا عندئذ أن نفهم على نحو تام معنى مذهب كانط في أن الزمان والمكان والعالية لا تنتمي إلى الشيء في ذاته وإنما إلى صور معرفتنا فحسب.

إن الطبيعة اللاسببية للإرادة كان يتم إدراكها بالفعل حينما تتجلى الإرادة في أوضح صورها، أي في إرادة الإنسان، ولقد وصفت هذه الإرادة بأنها حرة ومستقلة. ولكن بسبب الطبيعة اللاسببية للإرادة ذاتها كان هناك إغفال للضرورة التي تخضع لها ظاهرة الإرادة أينما تجلت، وكان ينظر إلى الأفعال باعتبارها أفعالاً حرة، في حين أنها ليست كذلك. لأن كل فعل إنساني ينشأ بمقتضى ضرورة صارمة عن تأثير الدافع على الشخصية. وكما ذكرنا من قبل، فإن كل ضرورة هي علاقة النتيجة بالسبب، ولا شيء آخر سوى ذلك. فمبدأ العلة الكافية هو الصورة العامة لكل ظاهرة، والإنسان في ممارسته لفعله يكون - شأن كل ظاهرة أخرى - خاضعاً لهذا المبدأ. ولكن لأن الوعي الذاتي يعرف الإرادة بطريقة مباشرة وفي ذاتها، فإن هذا الوعي الذاتي يكمن فيه أيضاً الوعي بالحرية. غير أن الحقيقة التي يتم إغفالها هنا هي أن الفرد، أي الشخص، ليس هو الإرادة من حيث هي شيء في ذاته، وإنما هو ظاهرة الإرادة، ومن ثم يكون بهذا الاعتبار محدداً، ومندرجاً في إطار الظاهرة، أي في إطار مبدأ العلة الكافية. ومن ثم فإننا نكون بإزاء وضع غريب، وهو أن كل فرد يعتبر نفسه حراً تماماً بطريقة قبلية، حتى فيما يتعلق بأفعاله الفردية، ويتخيل أنه يمكنه في أية لحظة أن يتخذ أسلوباً مختلفاً من الحياة، وهو اعتقاد يعني بالضبط أنه يمكن أن يكون شخصاً مختلفاً. ولكنه بطريقة بعدية، من خلال التجربة، يكتشف مندهشاً أنه ليس حراً، وإنما يكون خاضعاً للضرورة؛ وأنه على الرغم من كل قراراته وتأملاته لا يغير من سلوكه، وأنه لا بد منذ بدء حياته وحتى نهايتها أن يتحمل نفس الشخصية التي يدينها هو نفسه، كما لو كان لزاماً عليه أن يؤدي الدور الذي أخذه على عاتقه حتى نهايته. ولا يمكنني هنا أن أتابع مناقشة هذه المسألة إلى ما هو أبعد من ذلك، لأن هذه المسألة - باعتبارها أخلاقية - تخص موضعاً آخر من هذا العمل. أما في الوقت

الحالي؛ فإنني أود فقط أن أبين هنا أن الإرادة وإن كانت في ذاتها بلا سبب، إلا أن ظاهرة الإرادة، بما هي ظاهرة، تكون خاضعة لقانون الضرورة، أي لمبدأ العلة الكافية، حتى إننا قد لا نجد في الضرورة التي تنشأ عنها ظواهر الطبيعة ما يحول دون أن نتعرف فيها على تجليات الإرادة.

وحتى الآن فإن ما نظرنا إليه باعتباره ظواهر للإرادة، إنما هو فحسب تلك التغيرات التي ليس لها سبب آخر سوى الدافع، أعني التمثل. ولذلك فإن الإرادة في الطبيعة قد تُسببت للإنسان فحسب، وعلى الأكثر للحيوانات؛ لأن المعرفة أو التمثل - كما ذكرت من قبل في موضع آخر - هي بالتأكيد الخاصية الأصلية والحصريّة التي تميز المملكة الحيوانية. ولكننا نرى على الفور في غريزة الحيوانات ومهارتها الآلية أن الإرادة تكون فاعلة أيضاً حيثما لا تكون موجهة بأية معرفة^٤. وكون أن الحيوانات لديها تمثيلات ومعرفة هو أمر لا أهمية له هنا على الإطلاق؛ لأن الغاية التي تسعى من أجلها بطريقة محددة كما لو كانت دافعاً معروفاً لديها، تبقى مجهولة بالنسبة لها. ولذلك فإن أفعالها التي تحدث بلا دافع في مضمار هذا السعي، لا تكون موجهة بواسطة التمثل، وتبين لنا ابتداء وبكل وضوح كيف تكون الإرادة فاعلة حتى بدون أية معرفة. إن الطائر الذي يبلغ من العمر عاماً واحداً ليس لديه أية فكرة عن البيض الذي من أجله يبني عشاً، والعنكبوت الصغير ليست لديه أية فكرة عن الفريسة التي من أجلها ينسج شبكة من خيوط، وحشرة أسد النمل^{*} ليست لديها أية فكرة عن النملة التي من أجلها تحفر فجوة لأول مرة. ويرقة الحنط^{**} تقرض الخشب محدثة التجويف الذي سوف تتسلخ بداخله متحولة إلى حشرة كاملة، بحيث تضاعف حجم هذا التجويف قياساً على حجمها في حالة تحولها إلى ذكر مقارنة بحجمها في حالة تحولها إلى أنثى، وذلك كي يتسنى لها في الحالة الأولى أن تجد متسعاً لقرنيها، رغم

^٤ لقد عنيّا بتناول تلك المسألة في الفصل ٢٧ من المجلد الثاني.

* Ameisenlöwe (ant-lion) يرقة حشرة ذات أجنحة شبيهة، تتشط ليلاً ناصبة شراكها للنمل.

** Hirschschröter (stag-beetle) نوع من الخنافس لذكوره فكان طويلاً يشبهان قرون الأيل.

أنها ليس لديها بعد أية فكرة عن تلك القرون. ومن الواضح أن الإرادة تمارس عملها في مثل هذه الأفعال لدى الحيوانات مثلما تمارس عملها في سائر الوجوه الأخرى من نشاط الحيوانات، ولكن الإرادة في ممارستها لعملها هنا تكون عمياء، فنشاط الإرادة وإن كان مصحوبًا هنا بالمعرفة، إلا أنه لا يكون مستمدًا من تلك المعرفة. وما إن نستبصر تلك الحقيقة التي تبين لنا أن التمثل باعتباره دافعًا ليس شرطًا ضروريًا وجوهريًا لنشاط الإرادة، حتى يمكننا أن نتعرف بسهولة أكبر على فعل الإرادة في الحالات التي تكون فيها أقل وضوحًا. فنحن، على سبيل المثال، لن نعزو عندئذ بناء القوقعة التي يتخذها الحلزون بيئًا له إلى إرادة دخيلة على الحلزون نفسه موجهة بمعرفة، اللهم إلا بقدر ما يمكننا القول إن البيت الذي نبنيه بأنفسنا يصبح موجودًا بفعل إرادة أخرى غير إرادتنا. كلا، بل إننا سوف نتعرف على كلا البيتين باعتبارهما من عمل الإرادة وقد تجسدت في كلتا الظاهرتين ممارسة فعلها فينا على أساس من الدوافع، بينما تمارس فعلها في الحلزون بطريقة عمياء بوصفها اندفاعًا غريزيًا توليديًا للخلايا الحية متجهًا نحو الخارج. وحتى في أنفسنا نجد الإرادة نفسها تسلك سبيلها على أنحاء شتى بطريقة عمياء، كما هو الحال في تلك الوظائف لأجسامنا التي لا تكون موجهة بالمعرفة، في كل ما تقوم به من عمليات حيوية وإنمائية: كالهضم، والدورة الدموية، والإفرازات، والنمو، والتكاثر. وليست أفعال الجسم وحدها، وإنما أيضًا مجمل الجسم ذاته— كما بينا من قبل— يكون ظاهرة للإرادة، للإرادة المتجسدة، الإرادة المتعينة. ولذلك فإن كل ما يحدث في الجسم لا بد أن يحدث من خلال الإرادة، رغم أن هذه الإرادة لا تكون هنا موجهة بالمعرفة، أي لا تكون متحددة بالدوافع، وإنما تسلك سبيلها بطريقة عمياء بناء على معلومات تسمى في هذه الحالة بالمشيرات.

أنني أطلق اسم **العلة (Ursache reason)**— بالمعنى الأضيق لهذه الكلمة— على تلك الحالة من حالات **المادة Materie** التي حينما تحدث حالة أخرى بمقتضى الضرورة فإنها في نفس الوقت يجرى عليها تغير يعادل بالضبط ما تحدثه. وهذا ما تعبر عنه القاعدة التي تقول "إن الفعل ورد الفعل متساويان". إضافة إلى ذلك، فإنه في حالة وجود علة بالمعنى الدقيق، نجد أن المعلول يزداد بنفس نسبة

الازدياد في العلة؛ ومن ثم فإن المعلول المضاد أو رد الفعل يزداد على نفس النحو أيضًا. وهكذا فإننا ما إن نعلم الكيفية التي تحدث بها عملية ما، حتى يمكننا قياس وحساب المعلول من خلال معرفة درجة كثافة العلة، والعكس صحيح. ومثل هذه العلل- بمسماها الدقيق- تؤثر في سائر ظواهر الميكانيكا والكيمياء، وهلم جرا، وباختصار تؤثر في سائر تغيرات الأجسام غير العضوية. وفي مقابل ذلك، فإنني أطلق اسم **المثير (Reiz (stimulus** على تلك العلة التي لا يجرى عليها ذاتها أي رد فعل متناسب مع معلولها، ولا تسير على الإطلاق درجة كثافتها بشكل متواز مع درجة كثافة المعلول، حتى إن المعلول لا يمكن قياسه من خلالها. وعلى العكس من ذلك، فإن أية زيادة ضئيلة في المثير قد تحدث زيادة كبيرة جدًا في المعلول، أو يمكن- بطريقة عكسية- أن تلغي تمامًا المعلول الذي كان موجودًا، وهلم جرا. وكل تأثير يقع على الأجسام ذات الكيان العضوي الحي إنما يكون من ذلك النوع. ولذلك فإن كل تغير حقيقي عضوي وحيوي في الجسم الحيواني ينشأ عن مثير، لا عن مجرد علة. ولكن المثير- شأن كل علة ودافع بوجه عام- لا يحدد أبدًا سوى المدخل الذي من خلاله تتجلى كل قوة في الزمان والمكان، لا الطبيعة الباطنية للقوة التي تتجلى. وبناء على استدلالنا السابق، فإننا نتعرف على هذه الطبيعة الباطنية بوصفها إرادة، ونحن نعزو لهذه الإرادة كل التغيرات اللاواعية والواعية في الجسم. إن المثير يكفل الوساطة، ويشكل نقطة الانتقال، بين الدافع- وهو العلية التي مرت من خلال المعرفة- والعلة بمعناها الأضيق. وفي حالات معينة يكون المثير أقرب إلى الدافع، ويكون أحيانًا أقرب إلى العلة، ومع ذلك يمكن دائمًا تمييزه عنهما. وهكذا فإن ارتفاع السائل النباتي في النبات- على سبيل المثال- يحدث نتيجة لمثير، ولا يمكن تفسيره ابتداء من مجرد العلل على أساس من قوانين الهيدروليكا [علم السوائل المتحركة] أو الأنابيب الشعرية، ومع ذلك فإن هذه القوانين تعضده، وهو يقترب إلى حد بعيد من **التغير السببي الخالص**. ومن ناحية أخرى، نجد أن حركات نبات **Hedysarum***

* الاسم الشائع لهذا النوع من النبات هو Semaphor plant بناءً على حركته التي تشبه حركة إشارات السيمافور، ويُسمى أيضًا "بالنبات الراقص". وقد اعتُبرت حركة أوراقه وفروعه في اتجاه الشمس دليلاً على

gyrans ونبات **Mimosa pudica** ** رغم أنها تتبع أيضاً المثيرات فحسب، فإنها تكون شبيهة تماماً بتلك الحركات التي تتبع الدوافع، وتبدو غالباً على أنها تريد الانتقال [إلى مجال الدافع]. وانقباض إنسان العين مع ازدياد الضوء يحدث بناءً على مثير، ولكنه يتحول إلى حركة مبنية على دافع؛ فهذه الحركة تحدث لأن الضوء المبهر سيؤثر على شبكية العين تأثيراً مؤلماً، ولتخاشي ذلك فإننا نقبض إنسان العين. وحدوث انتصاب القضيب هو دافع، من حيث إنه يكون تمثلاً، ومع ذلك فإنه يحدث بمقتضى الضرورة بناءً على مثير، وبعبارة أخرى يمكن القول إنه لا يمكن مقاومته، إذ يجب إقصاؤه [كتمثل] عن هذا المثير، كيما يمكن إخماده. وهذا هو ما يحدث أيضاً في حالة الموضوعات الباعثة على الغثيان والتي تثير الرغبة في القيء. وبذلك نكون قد درسنا لتونا غريزة الحيوانات باعتبارها رابطة فعلية من نوع مختلف تماماً بين الحركة بناءً على مثيرات، والفعل الذي يحدث بناءً على دافع معروف. وربما يستهويننا الآن النظر في مسألة التنفس باعتبارها رابطة أخرى من هذا النوع. لقد كان هناك جدال حول ما إذا كان التنفس ينتمي إلى الحركات الإرادية أو إلى الحركات اللاإرادية، أي إذا ما كان ينشأ عن دافع أم مثير؛ وربما أمكن تفسيره تبعاً لذلك باعتباره شيئاً ما يقع فيما بينهما. لقد أكد مارشال هول (Marshall Hall) *On the Diseases of the Nervous System, 293 seq.* أن التنفس وظيفة مزدوجة المصدر؛ لأنها تكون جزئياً واقعة تحت تأثير الأعصاب المخية (الإرادية)، وتكون جزئياً واقعة تحت تأثير الأعصاب الشوكية (اللاإرادية). ومع ذلك، فلا بد لنا في النهاية أن نصنف التنفس في إطار تجليات الإرادة التي تنشأ عن دافع؛ لأن الدوافع الأخرى - أعني مجرد التمثلات - يمكن أن تحمل الإرادة على كبج التنفس أو تسارعه، ومن الواضح لنا هنا - كما هو الشأن في كل فعل إرادي آخر - أن المرء يمكنه أن

وجود روح فيه.

** نبات معروف بحركته النباتية في المساء؛ إذ تُطوى أوراقه وتنتدلي، لتتفتح مع شروق الشمس، كما أن أوراقه تُطوى عند حدوث مثيرات أخرى: كالحرارة واللمس والهز، وهو يشبه النبات المصري المسمى بالعامية "الست المسّحية" الذي ترتبط حركته أيضاً بضوء الليل والنهار.

يتمتع عن التنفس كليةً وأن يختنق إراديًا. والواقع أننا يمكن أن نفعل هذا في اللحظة التي يؤثر فيها دافع آخر على الإرادة بقوة بالغة كافية لأن تجعل الإرادة تتغاضى عن الحاجة الملحة للهواء. ووفقاً لرواية البعض يفترض أن يكون ديوجين قد أنهى حياته بالفعل بهذه الطريقة (Diogenes Laërtius, V1, 76) وقد ذكر الزنوج أيضاً أنه قد فعل ذلك (F.B. Oslander, *Über den Selbstmord* [1813], S. 170).

180 -). وربما نجد في هذا الأمر مثلاً ساطعاً على تأثير الدوافع المجردة، أعني على سطوة المشيئة العقلانية حقاً على المشيئة الحيوانية الخالصة. والقول أن التنفس يكون على أية حال مشروطاً في جانب منه بالنشاط المخي، هو قول يشهد بصحته أن حمض البروسيك يسبب الموت بأن يشل ابتداءً المخ؛ وبالتالي فإنه بطريقة غير مباشرة يوقف التنفس. أما إذا أمكن الإبقاء بطريقة اصطناعية على التنفس إلى أن يزول التأثير المخدر، فلن يحدث الموت عندئذ. ويمكن أن نلاحظ هنا بشكل عارض أن التنفس يقدم لنا أوضح مثال على أن الدوافع تمارس فعلها بنفس القدر من الضرورة الذي يكون في فعل المثيرات والعلل الخالصة في أضيق معانيها، وأنه يمكن إبطال مفعولها من خلال دوافع مضادة، تماماً مثلما أن الضغط يمكن تحييده من خلال ضغط مضاد. ذلك أنه في حالة التنفس يكون توهمننا لقدرتنا على الامتناع عن التنفس أضعف من أن يقارن بتوهمننا لقدرتنا في حالة الحركات الأخرى التي تنشأ عن دوافع؛ لأن الدافع في حالة التنفس يكون ملحاً للغاية، وقريب منا بشكل لصيق، ويكون إشباعه ميسوراً تماماً نظراً لأن العضلات التي تعمل على تحقيقه لا تكل بطبيعتها، ولا يعوق عملها شيء عادةً، وتكون العملية في مجملها مدعومة بأكثر العادات تأصلاً لدى الفرد. ومع ذلك، فإن كل الدوافع تعمل في الحقيقة وفقاً لنفس الضرورة. والمعرفة بأن الضرورة تسرى على الحركات الناشئة عن دوافع والحركات الناشئة عن مثيرات، سوف تتيح لنا أن نفهم على نحو أيسر أنه حتى ذلك الذي يحدث في الجسم العضوي بناءً على مثيرات، ويكون خاضعاً تماماً للقانون، إنما يكون أيضاً- من حيث طبيعته الباطنية- إرادة. فالإرادة- لا في ذاتها بالطبع، وإنما في سائر ظواهرها- تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية، وبعبارة أخرى تكون خاضعة

للضرورة°. وبناءً على ذلك، فلن نحصر أنفسنا هنا في إطار التعرف على الحيوانات بوصفها ظواهر للإرادة، سواء من حيث أفعالها أو من حيث مجمل وجودها، وهيئتها، وبنائها- وإنما سنوسع من رؤيتنا بحيث نطبق على النبات أيضاً تلك المعرفة المباشرة بماهية الأشياء التي توهب لنا وحدنا. إن كل حركات النبات تنشأ عن مثيرات؛ لأن غياب المعرفة وغياب الحركات الناشئة عن دوافع والتي تكون مشروطة بتلك المعرفة- هو ما يشكل الاختلاف الجوهرى الوحيد بين الحيوان والنبات. ولذلك فإن ما يتبدى لتمثلنا بوصفه مجرد حياة نباتية، أي بوصفه قوة ملحة عمياء، سوف ننظر إليه- من حيث طبيعته الباطنية في حد ذاته- على أنه إرادة، وسوف نتعرف عليه باعتباره نفس الشيء الذي يشكل أساس وجودنا الظاهري الذي يعبر عن نفسه في أفعالنا، وأيضاً في مجمل وجود جسمنا ذاته.

ولا يبقى علينا سوى أن نتخذ الخطوة الأخيرة، أعنى توسيع منهجنا في النظر إلى الأشياء بحيث يمتد ليشمل كل تلك القوى في الطبيعة، التي تمارس فعلها وفقاً لقوانين عامة ثابتة تخضع لها حركات كل تلك الأجسام التي تكون خالية تماماً من الأعضاء، ولا تكون لديها أية حساسية للمثيرات، ولا أية معرفة بالدوافع. ولذلك يجب علينا أيضاً أن نستعمل هنا المفتاح اللازم لفهم الطبيعة الباطنية للأشياء- وهو المفتاح الذي لا يوهب لنا إلا من خلال معرفتنا بطبيعتنا الباطنية- لأجل فهم ظواهر العالم اللاعضوي التي تعد أكثر الظواهر بعداً عنا. ولنتأمل الآن بانتباه ونلاحظ الاندفاع القوي الذي لا يقاوم والذي به تتحدر كتل الماء من علٍ إلى أسفل، والإصرار والتصميم الذي به يرتد المغناطيس دائماً إلى القطب الشمالي، والرغبة العارمة التي بها يجذب الحديد إلى المغناطيس، والعاطفة المتأججة التي بها يندفع قطبي التيار الكهربائي ليتحدا ببعضهما من جديد، والتي يزداد لهيبها- كما هو الحال في الرغبات

° لقد تحققت تماماً من تلك المعرفة في مقالي *عم حني بي الكفح* الذي أتناول فيه بالتفصيل العلاقة بين العلة والمثير والدافع (انظر كتابي *لسقلا هي لأزني بسكلى لأخاف Die Grundprobleme der Ethik*، صفحات ٣٠-٤٤، وانظر الطبعة الثانية، صفحات ٢٩-٤١).

البشرية المتأججة- حينما يعترضها عائق. ولننظر في السرعة والفجائية التي بها يتشكل البلور على ذلك النحو من الانتظام في الهيئة التي يتبدى عليها؛ فمن الواضح أن هذا ليس سوى اندفاع محدد تمامًا ومحكوم بدقة، يتم كبح جماحه وتثبيته في هيئة صلبة من خلال عملية التبلور. ولنلاحظ عملية الانتقال التي من خلالها تدفع الأجسام بعضها بعضًا وتتجذب بعضها إلى بعض، تتحد وتتفصل، حينما تترك وشأنها في الحالة السائلة متحررة من قيود الصلابة. وأخيرًا، فإننا نشعر على نحو مباشر وفوري كيف أن الحمل الذي يقيد جسمنا بفعل جاذبيتها للأرض، يضغط ويُثقل باستمرار هذا الجسم في سعيه وراء ميله الوحيد. إذا لاحظنا كل ذلك، فلن نحتاج إلى بذل جهد كبير من التخيل كي نتعرف مرة أخرى على طبيعتنا الباطنية، حتى عندما تتبدى على مسافة بعيدة للغاية منا. إن تلك الطبيعة الباطنية هي ذلك الذي يسعى فينا نحو بلوغ غاياته مستعينًا بضوء المعرفة، ولكنها هنا تكون في أضعف تجلياتها، ساعية فحسب سعيًا أعمى بأسلوب باهت، وعلى نحو واحد لا يتبدل. ومع ذلك، فلأن هذه الطبيعة الباطنية واحدة أينما كانت؛ كان من الضروري أن تحمل في كلتا الحالتين اسم الإرادة- تمامًا مثلما أن بصيص الضوء الأول من الفجر يشارك شعاع شمس منتصف الظهيرة في أن كليهما يحملان اسم ضوء الشمس. ذلك أن كلمة إرادة تشير إلى ما يكون وجودًا في ذاته [أي الطبيعة الباطنية] بالنسبة لكل شيء في العالم، واللب الوحيد لكل ظاهرة.

ومع ذلك، فإن البعد القصي، وفي واقع الأمر وهم الاختلاف التام بين ظواهر الطبيعة اللاعضوية من جهة وبين الإرادة من جهة أخرى- وهي الإرادة التي ندركها بوصفه الحقيقة الباطنية لوجودنا الخاص- إنما ينشأ أساسًا عن التضاد الكائن بين خضوع محدد تمامًا للقانون في أحد نوعي هذه الظواهر، وتحكم عشوائي واضح في النوع الآخر. لأنه في حالة الإنسان تفصح الفردية عن نفسها بقوة؛ فكل امرئ له شخصيته الخاصة به، وبالتالي فإن نفس الدافع لا يكون له نفس التأثير على الجميع، وهناك ألف من الملابس الصغرى التي تجد متسعًا لها في المجال الواسع من المعرفة لدى فرد ما، في حين تبقى مجهولة لدى الآخرين- هناك ألف من هذه

الملابسات يمكنها أن تغير من تأثير هذا الدافع على الفرد. ولهذا السبب، فإن الفعل لا يمكن أن يكون محددًا مسبقًا من جهة الدافع وحده، حيث إن هناك عاملاً آخر يكون مفقودًا في هذا الشأن، أعني التعرف الدقيق على الطابع الفردي وعلى المعرفة المصاحبة لذلك الطابع. وفي مقابل ذلك، فإن ظواهر قوى الطبيعة تعبر عن الطرف المضاد في هذا الشأن. فهي تعمل وفقًا لقوانين عامة، دون انحراف عن مسارها، ودون فردية، وبناءً على ملابسات متجلية بشكل صريح، وتكون خاضعة لتحديد مسبق دقيق للغاية؛ ونفس القوة الواحدة من قوى الطبيعة تتجلى بذاتها في الملايين من ظواهرها على نفس النحو تمامًا. ولتفسير تلك المسألة، وللبرهنة على هوية الإرادة الواحدة غير القابلة للانقسام في سائر ظواهرها شديدة التنوع، في ظواهرها الأكثر ضعفًا وظواهرها الأكثر قوة؛ يجب علينا في المقام الأول أن ندرس العلاقة بين الإرادة بوصفها شيئًا في ذاته وبين وجودها الظاهري، أي العلاقة بين العالم بوصفه إرادةً والعالم بوصفه تمثلاً. فسوف يهيئ لنا هذا أفضل السبل المؤدية إلى فحص أكثر شمولاً ودقة لمجمل الموضوع الذي نتناوله في هذا الكتاب الثاني^٦.

^٦ انظر الفصل ٢٣ من المجلد الثاني، وانظر أيضًا في عملي عن *الأنف، في الطبيعة* *Über den Willen in der Natur* الفصل الوارد فيه بعنوان "فسيولوجيا النبات" والفصل الوارد فيه بعنوان "علم الفلك الطبيعي"، وهو ما يعد على أهمية قصوى بالنسبة للرب مذهبي في الميتافيزيقا.

لقد تعلمنا من كانط العظيم أن الزمان والمكان والعلية تكون ماثلة في وعينا- وفقاً لنظام معين تخضع تماماً له، ويسائر صورها الممكنة- بشكل مستقل تماماً عن الموضوعات التي تظهر فيها وتشكل محتواها، أو لنقل بعبارة أخرى إننا يمكن أن نلتمسها سواء بدأنا من الذات أو من الموضوع. ولذلك فإنه يستوي أن نسميها أساليب الإدراك العياني أو حدس الذات أو كفيات الموضوع من حيث هو موضوع (وهذا ما يسميه كانط بالظاهرة)؛ وبكلمة أخرى نسميها تمثلاً. ويمكننا أيضاً أن ننظر إلى هذه الصور باعتبارها الحد الفاصل الذي لا يتجزأ بين الموضوع والذات. ولذلك فإن كل موضوع يجب بالطبع أن يظهر فيها، ولكن الذات- التي تكون مستقلة عن الموضوع الذي يظهر- تمتلك هذه الصور وتتجاوزها بشكل تام. ولكن إذا لم تكن الموضوعات التي تظهر في تلك الصور مجرد أوهام بلا مضمون، وكان لها معنى، فلا بد إذن أن تشير هذه الموضوعات إلى شيء ما، أي يجب أن تكون تعبيراً عن شيء ما، شيء ما لا يكون موضوعاً مثلها، أي لا يكون تمثلاً أو شيئاً ما يوجد فحسب بطريقة نسبية، أعني بالنسبة لذات. فعلى العكس من ذلك، يجب أن تشير هذه الموضوعات إلى شيء ما يوجد بدون ذلك الاعتماد على شيء ما يقف في مواجهته باعتباره شرطاً ضرورياً له، وبدون الاعتماد على الصور التي يظهر عليها ذلك الشيء؛ وبعبارة أخرى يمكن القول أن هذه الموضوعات يجب أن تشير إلى شيء ما لا يكون تمثلاً، وإنما يكون شيئاً في ذاته. وبناءً على هذا، فإن هناك إمكانية على أية حال لطرح السؤال التالي: هل تلك التمثلات، تلك الموضوعات، تعد شيئاً ما أكثر وأبعد من كونها تمثلات، أي موضوعات بالنسبة لذات؟ وإذا كان الأمر كذلك، فماذا عساها تكون تلك التمثلات بهذا المعنى؟ ما هو ذلك الجانب الآخر منها الذي يكون مختلفاً كلية من حيث النوع عن التمثل؟ ما هو الشيء في ذاته *das Ding an sich*؟ لقد كانت إجابتنا هي: الإرادة *der Wille*؛ ولكنني سوف أدع مؤقتاً هذه الإجابة جانباً.

مهما يكن الشيء في ذاته، فقد كان كانط على صواب حينما انتهى إلى القول بأن الزمان والمكان والعلية (التي تناولناها فيما بعد باعتبارها صوراً لمبدأ العلة الكافية، ذلك المبدأ الذي يمثل الصيغة العامة لصور الظاهرة) ما كان لها أن تكون من خواص الشيء في ذاته، فليس بمقدورها أن تلحق به إلا بعد أن يصبح- وطالما يصبح- تمثلاً، أي أنها بعبارة أخرى تنتمي فحسب إلى ظاهرتيه أو مظهره، لا إليه في ذاته. فحيث إنها [أي الزمان والمكان والعلية] تقع تماماً في نطاق معرفة الذات التي تنشئها إنشاءً بشكل مستقل عن أي موضوع، فلا بد أن تكون متقيدة بمجال الوجود من حيث هو تمثّل، لا بذلك الذي يصير تمثلاً [الشيء في ذاته]. فهي بالضرورة تكون بمثابة صورة التمثّل بما هو كذلك، ولا تكون بمثابة خواص تتعلق بذلك الذي اتخذ تلك الصورة. وهي يجب أن تكون معطاة سلفاً مع التقابل الصريح بين الذات والموضوع (كما يوجدان في الواقع لا التصور)؛ وبالتالي فإنها بالضرورة ليست سوى التحديد الدقيق لصورة المعرفة بوجه عام التي يكون هذا التقابل ذاته هو أعم تحديداتها. غير أن ما يكون في الظاهرة، أي في الموضوع، مشروطاً بدوره بالزمان والمكان والعلية، بما أنه لا يمكن تمثله إلا من خلالها، وأعني به الكثرة التي توجد من خلال التجاور والتوالي، والتغير والديمومة اللتان توجدان من خلال قانون العلية، والمادة التي لا يمكن أن تصبح متمثلة إلا بافتراض العلية، وفي النهاية كل شيء أيضاً مما لا يمكن تمثله إلا بواسطة الزمان والمكان والعلية- كل هذا في مجمله لا ينتمي في الحقيقة إلى ما يظهر هناك، أي إلى ما أصبح متخذاً صورة التمثّل، وإنما ينتمي إلى هذه الصورة نفسها. ولكن ما يكون في الظاهرة- على العكس من ذلك- غير مشروط بالزمان والمكان والعلية، فلا يمكن إحالته إليها، ولا يمكن تفسيره وفقاً لها- إنما هو على وجه الدقة ذلك الذي فيه يصبح الشيء الذي يظهر، أي الشيء في ذاته، متجلياً بطريقة مباشرة. ويترتب على ذلك أن ما يكون مؤهلاً على أكمل وجه لأن يكون معروفاً، أي بعبارة أخرى يكون مؤهلاً على أكمل وجه لأن يكون واضحاً ومتميزاً وقابلاً لسبر غوره على أتم نحو- هو أمر ينتمي بالضرورة إلى ما يخص المعرفة بما هي معرفة **Erkenntnis als solche**؛ ومن ثم ينتمي إلى صورة

المعرفة Form der Erkenntnis، ولا ينتمي إلى ذلك الذي ليس بذاته تمثلاً **an sich nicht Vorstellung**، ليس موضوعاً، وإنما أصبح قابلاً للمعرفة فقط من خلال دخول هذه الصور عليه، أي أصبح تمثلاً أو موضوعاً. ومن ثم، فإن ذلك الذي يعتمد بذاته على كونه معروفاً. أي على كونه في عمومته وبذاته تمثلاً (وليس على ما يصبح معروفاً، وصار بذلك فحسب تمثلاً)؛ وبالتالي فإنه ينتمي دونما أفضلية على غيره إلى كل ما يكون معروفاً، وعلى هذا الأساس يمكن التماسه حينما نبدأ من الذات، تماماً مثلما يمكن التماسه حينما نبدأ من الموضوع- إن ذلك وحده هو ما سوف يكون قادراً على أن يكفل لنا دونما تحفظ معرفة كافية وشاملة تكون واضحة إلى أبعد مدى. ولكن ذلك لا يكمن إلا في تلك الصور الخاصة بكل ظاهرة نكون على وعي بها بطريقة قبلية، ويمكن صياغتها عموماً كتعبير عن مبدأ العلة الكافية. وصور هذا المبدأ المرتبطة بالمعرفة التي تحدث من خلال الإدراك (والتي نهتم هنا بها على وجه الحصر) هي الزمان والمكان والعلية. ومجمل الرياضيات البحتة والعلم الطبيعي الخالص المؤسس على نحو قبلي- تكون مبنية على هذه الصور وحدها. ولذلك فإن المعرفة في هذه العلوم وحدها لا تلقى غموضاً، ولا تواجه ما لا يُسبر غوره **Unergründliche (the unfathomable)**. (ذلك الذي يكون بلا سبب، أعني الإرادة)، أي ذلك الذي لا يمكن استنباطه من غيره. وبهذا الاعتبار، فقد أراد كانط، كما ذكرنا من قبل، أن يصف تلك الفروع من المعرفة- علاوة على المنطق- بأنها العلم على وجه الخصوص وعلى وجه الحصر. وفي مقابل ذلك، فإن هذه الفروع من المعرفة لا تظهر لنا شيئاً سوى مجرد الارتباطات والعلاقات بين تمثل ما وتمثل آخر، أي تظهر لنا شكلاً بلا أي مضمون. فكل مضمون نستمد منه، أي كل ظاهرة تملأ تلك الأشكال، إنما تتطوي على شيء ما لم يعد قابلاً للمعرفة بشكل تام من حيث مجمل طبيعته، شيء ما لم يعد قابلاً للتفسير بكليته من خلال شيء ما آخر، وهكذا فإنه يكون شيئاً ما بلا سبب، تفتقد عنده المعرفة برهانها وكل وضوحها. ولكن ذلك الشيء الذي تتأبى طبيعته على الاستقصاء، إنما هو على وجه الدقة الشيء في ذاته، ذلك الذي لا يكون في جوهره تمثلاً، ولا يكون موضوعاً للمعرفة، وإنما يصبح

معروفًا فقط عندما يتخذ تلك الصورة. غير أن الصورة تكون في الأصل دخيلة عليه، إذ لا يمكنها أبدًا أن تتوحد بذلك الذي لا يمكن أبدًا إحالته إلى مجرد صورة، وحيث إن هذه الصورة هي مبدأ **العلة الكافية**، فإن ذلك الشيء بالتالي لا يمكن أبدًا سبر غوره بشكل تام. ولذلك فإذا كانت الرياضيات تقدم لنا معرفة شاملة بذلك الذي يمثل في مجال الظواهر الكم والوضع والعدد، وباختصار العلاقة المكانية والزمانية، وإذا كانت الإتيولوجيا تطلعننا بشكل تام على الشروط المطردة التي بموجبها تظهر في الزمان والمكان الظواهر بكل تحدداتها- إلا أن هذه العلوم، برغم ذلك كله، لا تطلعننا سوى على السبب الذي يؤدي في كل حالة من الحالات إلى ظهور ظاهرة ما محددة في ذلك الوقت هنا، وفي ذلك المكان الآن، ومن ثم فإننا لا يمكن أبدًا أن نستعين بها على النفاذ إلى الطبيعة الباطنية للأشياء. إذ يبقى هناك شيء ما لا يمكن أن يتجرأ عليه أي تفسير، وإنما يفترضه مسبقًا فحسب، أعني قوى الطبيعة، ذلك الأسلوب المحدد الذي به تعمل الأشياء، تلك **الكيفية Qualität** والطبيعة المميزة لكل ظاهرة، تلك التي تكون بلا سبب **die Grundlose**، والتي لا تعتمد على صورة الظاهرة، أي لا تعتمد على مبدأ **العلة الكافية**، تلك الطبيعة التي تعد هذه الصورة ذاتها دخيلة عليها، إلا أنها بعد أن اتخذت تلك الصورة، فإنها تبدو الآن معتمدة على ذلك القانون الخاص بمبدأ العلة الكافية. غير أن هذا القانون لا يحدد سوى ظهور الظاهرة، لا ذلك الذي يظهر، فهو يحدد فحسب كيف تكون الظاهرة، لا ماذا تكون، أي أنه يحدد صورتها لا مضمونها. فالميكانكا والفيزياء والكيمياء تعلمنا القواعد والقوانين التي تعمل وفقًا لها قوى اللانفاذية والجاذبية والصلابة والسيولة والتماسك والمرونة والحرارة والضوء وتآلف العناصر والمغناطيسية والكهربية.. إلخ، أي أنها بعبارة أخرى تعلمنا القاعدة والقانون الذي تراعيه هذه القوى عندما تباشر عملها في المكان والزمان في كل حالة. ومهما كان ما يمكن أن نفعله، فإن هذه القوى ذاتها تظل **خصائص خفية qualitates occultae**. لأن الشيء في ذاته على وجه التحديد هو ما يظهر تلك الظواهر من خلال تجليه. إنه مختلف تمامًا عن الظواهر ذاتها، إلا أنه من حيث تجليه يكون خاضعًا تمامًا لمبدأ **العلة الكافية** باعتباره صورة التمثل، ولكنه بذاته لا

يمكن إحالته إلى هذه الصورة؛ ومن ثم لا يمكن تفسيره تفسيرًا إيتولوجيًا بشكل تام، أي لا يمكن سبر غوره بشكل كلي ونهائي. حقًا إنه يكون في مجمله قابلاً للفهم طالما كان متخذًا هذه الصورة، أي طالما كان ظاهرة، ولكن طبيعته الباطنية لا يمكن تفسيرها- ولو حتى بالقدر اليسير- من خلال كونه قابلاً للفهم من حيث صورته. ولذلك فإنه كلما زاد قدر الضرورة في المعرفة، زاد فيها قدر ما لا يمكن التفكير فيه أو تمثله إلا من خلال الإدراك العياني، كما هو الحال في العلاقات المكانية على سبيل المثال؛ ومن ثم فكلما كانت المعرفة أكثر وضوحًا ومدعاة للرضى، قل قدر واقعيتها أو محتواها الموضوعي الصرف؛ والعكس صحيح، فكلما زاد فيها قدر العارض الصرف، وكلما زاد قدر انطباعها فينا باعتبارها معطاة تجريبيًا فحسب، زاد قدر ما فيها من موضوعية وواقعية حقيقية، وزاد فيها في الوقت نفسه ما يند عن التفسير، وبعبارة أخرى زاد فيها قدر ما لا يمكن أن يستمد من أي شيء آخر أبعد منه.

ولا شك أن الإيتولوجيا كان تسعى في كل زمان- غافلة عن هدفها الحقيقي- إلى رد كل حياة عضوية إلى الكيمياء أو الطاقة الكهربائية، ورد كل كيمياء بدورها- أعنى كل خاصية كيميائية- إلى عملية ميكانيكية (أي إلى التأثير الذي يحدث من خلال تشكيل الذرات)، ورد هذه العملية بدورها حينًا إلى الموضوع الحامل لها، أعنى إلى ارتباط الزمان بالمكان الذي يجعل الحركة ممكنة، وردها حينًا آخر إلى موضوع الهندسة الخالصة، أعنى الوضع في المكان (على نحو يشبه تقريبًا الطريقة الهندسية الخالصة التي بها نستنبط بشكل صحيح تصغير معلول ما على أساس من مربع المسافة ونظرية الروافع). والهندسة يمكن ردها في النهاية إلى الحساب الذي يعد- بسبب بعده الواحد- أكثر صور مبدأ العلة الكافية معقولة وقابلية للفهم وقابلية للتفسير بشكل تام. ومن الأمثلة على هذا المنهج المشار إليه هنا بوجه عام يمكن أن نذكر الذرات عند ديمقريطيس والدوامات **vertex** عند ديكارت، والفيزياء الميكانيكية لدى ليساج **Lesage** الذي حاول عند نهاية القرن الثامن عشر أن يفسر التآلفات الكيميائية بالإضافة إلى الجاذبية ميكانيكيًا من خلال التصادم والضغط، على نحو ما

نرى ذلك بالتفصيل في كتاب "*Lucrèce Neutonien*"، كما يمكن أن نذكر كمثال يسير أيضاً في هذا الاتجاه: عملية التشكل والتآلف عند رايل **Reil** باعتبارها سبب الحياة الحيوانية. وأخيراً، فإن النزعة المادية الفجة التي بعثت مرة أخرى في أواسط القرن الثامن عشر في ظل توهم ينم عن جهالة على أنها نزعة أصيلة- هي نزعة تنتمي كلية إلى نفس هذا الاتجاه. فهي إذ تتكر بحماقة القوة الحيوية، فإنها تسعى في المقام الأول إلى تفسير ظواهر الحياة بواسطة قوى فيزيائية وكيميائية، وتحاول تفسير هذه القوى بدورها بواسطة العملية الميكانيكية للمادة، والوضع والصورة وحركة الذرات المتخيلة، وبذلك فإنها تود أن ترد كل قوى الطبيعة إلى قوة الدفع والدفع المضاد باعتبارها تمثل لديها "الشيء في ذاته". فحتى الضوء بالنسبة لهذه النزعة المادية يُنظر إليه باعتباره تردد أو تموج ميكانيكي لأثير متوهم. فعندما يصل هذا الأثير إلى شبكية العين فإنه يقع عليها، وهكذا فإن وقع أربعمئة وثمانين وثلثين بليون من هذا الأثير على سبيل المثال- يُوجد اللون الأحمر، ووقع سبعمئة وسبع وعشرين منه يُوجد لون البنفسج، وهكذا. وبهذا المنطق يمكننا إذن أن ندعي أن أولئك المصابين بعمى الألوان هم أولئك الذين لا يستطيعون عد الإيقاعات! إن مثل هذه النظريات الميكانيكية الجهولة الفظة السائرة على منوال ديمقريطس والتي تعد حقاً فجة، هي نظريات تليق تماماً بأولئك الذين، بعد مرور خمسين عاماً على ظهور نظرية جوته في الألوان، لا يزالون يعتقدون في نظرية نيوتن في الضوء المتجانس، ولا يخلون من ترديد هذا القول. ولسوف يعلمون أن ما يغفر للطفل (ديمقريطس) لا يغفر للرجل البالغ. وربما يصلون يوماً ما إلى نهاية مخزية، ولكن كل امرئ عندئذ سوف ينسل من بينهم مدعياً بأنه لا شأن له بهم. وما زال هناك الكثير مما سنقولُه عما قريب عن هذا التفسير الخاطئ الذي يرد القوى الطبيعية الأصيلة بعضها إلى بعض، ولكننا نكتفي بذلك هنا مؤقتاً. ولو افترضنا أن هذه النظرية كانت معقولة؛ لأمكن عندئذ بالطبع تفسير كل شيء وإيضاحه، بل لأمكن رده في واقع الأمر إلى مسألة حسابية في النهاية، وسيكون ذلك عندئذ بمثابة أكثر الأشياء قداسة في معبد الحكمة، وهو ما سيقودنا إليه في النهاية على خير وجه مبدأ العلة الكافية. ولكن

مضمون الظاهرة عندئذ سيتلاشى بأسره، ولن يبق إلا مجرد الصورة. وإن "ما يظهر" سيتم إرجاعه عندئذ إلى "الكيفية التي بها يظهر"، وهذه "الكيفية" ستصبح قابلة للمعرفة بطريقة قبلية، وبالتالي ستصبح متوقفة على ذات، ومن ثم تصبح موجودة فحسب بالنسبة للذات، وبذلك تصبح في النهاية مجرد طيف عابر، أي مجرد تمثيل وصورة التمثيل، وبذلك كله لم يعد المرء بحاجة لأن يسأل عن الشيء في ذاته. ولو افترضنا أن هذه النظرية كانت معقولة، لأمكن في واقع الأمر أن نستمد مجمل العالم من الذات، ولتحقق بالفعل ما كان فيشته يسعى إلى تحقيقه من خلال دجله. ولكن هذا لا يمكن أن يكون؛ فالأوهام وأشكال السفسطة والقلاع التي تبنى في الهواء بلا أساس هي ما يحدث بتلك الطريقة، ولكن العلم لا يحدث أبدًا بتلك الطريقة. فلقد تم بنجاح رد الظواهر العديدة والمتنوعة في الطبيعة إلى قوى أصيلة جزئية، وهو ما يعد تقدمًا حقيقيًا تم إحرازه. فالعديد من القوى والكيفيات - التي كان ينظر إليها باعتبارها مختلفة - قد استمدت بعضها من بعض (كما استمدت المغناطيسية من الطاقة الكهربائية على سبيل المثال)؛ وبذلك تم اختزال عددها. وهكذا فإن الإتيولوجيا تحقق بغيتها عندما تتعرف على كل قوى الطبيعة وتظهرها على النحو الذي هي عليه، وتتحقق من أساليب عملها وأنواع تأثيرها، وبعبارة أخرى تتحقق من القاعدة التي وفقًا لها تظهر ظواهرها في الزمان والمكان مهتدية بمبدأ العلية، وتحدد وضعها بالنسبة لبعضها البعض. ومع ذلك، فسيبقى هناك دائمًا قوى أصيلة، سيبقى هناك دائمًا - كرواسب غير قابلة للذوبان - مضمون الظاهرة الذي لا يمكن رده إلى صورته، ولا يمكن بذلك تفسيره من خلال شيء ما آخر وفقًا لمبدأ العلة الكافية. لأنه في كل شيء من أشياء الطبيعة يوجد هناك شيء ما لا يمكن أبدًا أن نرده إلى أي سبب، ولا يمكن أن نلتمس تفسيرًا له، ولا يمكن أن نبحث عن علة أبعد منه. وهذا الشيء "الما" هو الكيفية الخاصة المميزة لفاعليته، بمعنى أسلوب وجوده، أي كينونته وماهيته الحقيقية. ويمكن بطبيعة الحال البرهنة على وجود علة ما لكل معلول محدد يحدث في الشيء ويجعله يمارس فعله في ذلك الزمان والمكان المحددين، ولكن لا يمكن أبدًا أن نجد علة لفاعليته بوجه عام وعلى ذلك النحو المحدد الذي يكون عليه. فحتى إذا

لم يكن لهذا الشيء أية كفيات أخرى، إذا كان مجرد ذرة غبار تتبدى في شعاع الشمس، فإن الشيء في هذه الحالة يُظهر أيضاً ذلك الشيء "الما" الذي لا يسبر غوره، على الأقل ممثلاً في خاصيتي الثقل وعدم القابلية للنفاد. ولكن هذا الذي لا يسبر غوره- فيما أرى- يقوم من ذرة الغبار مقام الإرادة الإنسانية من إنسان ما، وهو شأن الإرادة البشرية لا يكون خاضعاً من حيث طبيعته الباطنية للتفسير، بل إنه في حقيقة الأمر يكون متوحداً بهذه الإرادة. ويمكن بطبيعة الحال أن نتبين وجود دافع ما في كل تجل للإرادة، أي في كل فعل من أفعالها الفردية في هذا الزمان وذاك المكان، وهو الدافع الذي يجعل فعل الإنسان ينتج بالضرورة تبعاً لشخصية الإنسان. ولكننا لا يمكن أبداً أن نتبين وجود علة ما تفسر لنا امتلاكه لتلك الشخصية، أي تفسر لنا مشيئته بوجه عام، وتفسر لنا لماذا يكون هذا الدافع المعين دون سواه من بين الدوافع العديدة، هو الدافع الذي يحرك إرادته. وإن ذلك الذي يمثل بالنسبة للإنسان شخصيته التي لا يسبر غورها، والتي تكون مفترضة مسبقاً في كل تفسير لأفعاله من خلال الدوافع، هو ما يمثل بالنسبة لكل جسم غير عضوي خاصيته الجوهرية، أي يمثل أسلوبه في الوجود الذي تحدث تجلياته بفعل انطباعات حسية من الخارج، في حين أنه هو ذاته لا يكون- في مقابل ذلك- محدداً بأي شيء خارجه، وبذلك يكون غير قابل للتفسير. فتجلياته الجزئية- التي بها وحدها يكون مرئياً- تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية، ولكنها هي ذاتها تكون بلا سبب. وهذا في جوهره هو ما فهمه بشكل صائب الفلاسفة المدرسيون الذين وصفوه على أنه صورة جوهرية **forma substantialis** (انظر: Suarez, *Disputationes metaphysicae*, xv, 1. Teil).

ومن الأخطاء الأكثر شيوعاً بقدر ما هي أكثر اعتياداً، أن الظواهر الأكثر تكراراً وعمومية وبساطة هي تلك التي نفهمها على أفضل نحو، بينما هي على العكس من ذلك تلك الظواهر التي اعتدنا رؤيتها فحسب، والتي عادة ما نجهلها. فسقوط حجر ما متجهاً نحو الأرض هو مما يند عن التفسير بالنسبة لنا، تماماً مثلما تكون الحركة الذاتية للحيوان. وكما ذكرنا من قبل، فقد كان هناك افتراض بأننا بالبدا من أكثر قوى

الطبيعة عمومية (كالجاذبية والتماسك وعدم القابلية للنفاذ) يمكننا تفسير تلك القوى التي تمارس فعلها بشكل أكثر ندرة وفقط عندما تتضافر ظروف معينة (وذلك من قبيل : الخاصية الكيميائية، والكهربية، والمغناطيسية)، ويمكننا في النهاية أن نفهم من خلال هذه القوى الأخيرة الكائن الحي وحياة الحيوانات، ونفهم حتى معرفة ومشية الإنسان. ولقد روض الناس أنفسهم في صمت على البدء من مجرد الخصائص الخفية التي تم التخلي تمامًا عن إيضاح كنهها؛ لأن الغرض كان هو البناء فوقها لا البحث عن أساسها. ولا يمكن لهذا الأمر أن ينجح كما ذكرنا من قبل، ولكن بمنأى عن هذا فإن مثل هذا البناء سيقوم دائمًا بلا أساس يرتكز عليه. فما فائدة التفسيرات التي تردنا في نهاية الأمر إلى شيء ما يكون مجهولاً تمامًا مثلما كانت القضية الأولى التي بدأ منها التفسير؟ فهل نحن في نهاية الأمر نفهم شيئاً عن الطبيعة الباطنية لهذه القوى الطبيعية أكثر مما نفهمه عن الطبيعة الباطنية لحيوان ما؟ أليست إحداها تكون مستترة ومبهمّة بالنسبة لنا تمامًا مثلما تكون الأخرى؟ فهذه الطبيعة لا يُسَبَّر غورها؛ لأنها بلا سبب، لأنها بمثابة مضمون الظاهرة، أي ما تكون عليه، وهو ما لا يمكن رده أبدًا إلى صورة الظاهرة، أي إلى الكيفية التي تكون عليها، إلى مبدأ العلة الكافية. ولكن بما أن هدفنا هنا ليس هو الإتيولوجيا وإنما الفلسفة، أي بما أن هدفنا ليس هو المعرفة النسبية وإنما المعرفة غير المشروطة بطبيعة العالم؛ فإننا سنتخذ المسار المضاد، ونبدأ مما يكون معروفًا لنا بطريقة مباشرة وعلى أكمل وجه، ومألوفًا لنا بشكل تام، أي مما يكون أقرب الأشياء إلينا، كيما يمكن أن نفهم ما يكون معروفًا لنا فقط عن بعد وبطريقة أحادية الجانب وغير مباشرة. فنحن نسعى إلى أن نتعلم كيف نفهم أكثر الظواهر ضعفًا وأقلها كمالاً من خلال أكثرها قوة وأهمية ووضوحًا. فباستثناء جسمي، فإن كل الأشياء تكون معروفة لي من جانب واحد فحسب، أعني من جانب التمثل. أما طبيعتها الباطنية فتظل بالنسبة لي كتابًا مغلقًا وسرًا عميقًا، حتى عندما أعرف كل العلل التي تنتج عنها التغيرات التي تحدث فيها. ففقط من خلال القياس على ما يحدث بداخلي حينما يقوم جسمي بفعل ما بناءً على دافع يحركني، أي من خلال القياس على الأسباب والعلل الخارجية التي تحدد

الطبيعة الباطنية للتغيرات التي تحدث بداخلي- قياساً على ذلك فقط يمكنني أن استبصر الطريقة التي تتغير بها تلك الأجسام اللاحية بفعل العلل؛ وبالتالي أفهم ماذا تكون طبيعتها الباطنية. ذلك أن المعرفة بعلة تجلي هذه الطبيعة الباطنية إنما تطلعي فحسب على قاعدة ظهورها في الزمان والمكان، ولا أكثر من ذلك. وبمقدوري أن أعقد هذه المقارنة؛ لأن جسمي هو الموضوع الوحيد الذي أعرفه لا من جانب واحد فحسب، وهو جانب التمثل، وإنما أعرفه أيضاً من جانبه الآخر، وهو الجانب الذي نسميه الإرادة. وهكذا فبدلاً من الاعتقاد بأنه من الأفضل لي أن أفهم كيان العضوي، ومن ثم معرفتي ومشيتي وحركتي ودوافعي، بردها متى استطعت ذلك إلى الحركة الناشئة عن علل من خلال الكهربائية والكيميائية والميكانيكية- بدلاً من اعتقادي هذا، فإنني يجب، طالما كانت الفلسفة لا الإتيولوجيا هي بغيتي، أن أتعلم في المقام الأول أن أفهم من حركتي الناشئة عن دوافع الطبيعة الباطنية لأبسط حركات الجسم اللاعضوي وأكثرها شيوعاً، والتي أرى أنها تنشأ عن علل. فيجب أن أتعرف على القوى الغامضة التي تتجلى في كل الأجسام الطبيعية باعتبارها متمثلة من حيث النوع مع تلك الإرادة الموجودة بداخلي، وباعتبارها لا تختلف عنها من حيث الدرجة. وهذا يعني أن الفئة الرابعة من التمثلات التي عرضتها في مقالي عن مبدأ العلة الكافية تصبح بالضرورة بالنسبة لي بمثابة مفتاح معرفة الطبيعة الباطنية للفئة الأولى من التمثلات؛ ومن ثم فإنني يجب أن أسعى إلى فهم قانون العلية في دلالاته الباطنية من خلال قانون الدافعية.

يقول اسبينوزا (*Epist. 62*) لو كان للحجر الذي يُقذف في الهواء وعي، لتصور أن انطلاقته في الهواء كانت بمحض إرادته. وأنا أضيف هنا فحسب أن الحجر سيكون عندئذ على صواب. فالاندفاع يمثل بالنسبة للحجر ما يمثله الدافع بالنسبة لي، وما يبدو في حالة الحجر معبراً عن التماسك والجاهزية والصلابة، يماثل من حيث طبيعته الباطنية ما أتبينه في نفسي باعتباره إرادة، وهو ما سيدركه الحجر أيضاً باعتباره إرادة لو كانت لديه معرفة مثلما يكون لي. ولا شك أن ما كان يشغل انتباه اسبينوزا في مقولته سالف الذكر هو الضرورة التي تحكم انطلاقة الحجر، وقد

كان يريد حقاً أن يحيل هذه الضرورة إلى الضرورة التي تحكم الفعل الفردي الصادر عن إرادة شخص ما. وفي مقابل ذلك، فإنني أعتبر الوجود الباطني الذي يمنح وحده معنى وشرعية لكل ضرورة واقعية (أعني للزوم المعلول عن العلة) هو الافتراض المسبق لتلك الضرورة. وهذا الوجود الباطني - الذي يعطي معنى ومشروعية لهذا القانون - يسمى في حالة الإنسان بالشخصية، ويسمى في حالة الحجر بالخاصية، ولكنه متماثل في كل منهما. وهو حينما يكون معروفاً بطريقة مباشرة يسمى **إرادة**، وفي حين أن مرئيته أو تحققه الموضوعي يتبدى في الإنسان في أوضح صورة، فإنه يتبدى في الحجر في أضعف صورته. ولقد مس القديس أوغسطين **St. Augustinus** تلك المسألة بشكل صائب حينما أدرك التماثل القائم بين ذلك الميل الموجود في كل الأشياء من جهة وبين مشيئتنا من جهة أخرى، ولم يكن في وسعي أن أحجم عن تسجيل تفسيره التبسيطي التالي للأمر هنا: "لو كنا حيوانات لأحببنا الحياة الشهوانية وما يوافقها. فهذا سيكون كافياً لتحقيق الخير بالنسبة لنا، ومن ثم فلن نحتاج معه إلى أي شيء آخر، إذا كان كل شيء يجري على ما يرام. وبالمثل، لو كنا أشجاراً فلن نشعر بأي شيء يحدث من خلال الحركة أو نتوق إليه، إلا أننا فيما يبدو سوف نرغب في الأشياء التي تجعلنا أكثر خصوبة وأوفر ثماراً. ولو كنا أحجاراً أو أنهاراً أو رياحاً أو لهباً أو ما شابه ذلك من الأشياء التي تكون بلا وعي وبلا حياة، فإننا مع ذلك لن نفتقر إلى اشتياق معين في أن نكون على ما نحن عليه من نظام وترتيب إن جاز التعبير. ذلك أن هناك - إذا جاز القول - رغبة صريحة فيما يتعلق بتقل الأجسام، سواء كانت ميلاً للاتجاه إلى أسفل بفضل ثقلها أو ميلاً للاتجاه إلى أعلى بفضل خفة وزنها. لأن الجسم يكون منساقاً إلى حيث يكون انسياقه بفعل وزنه، تماماً مثلما أن الروح تكون مدفوعة بالإرادة" (*De civitate Dei*, xi, 28).

إضافة إلى ذلك، فإنه جدير بالتنويه أن **أويلر Euler** رأى أن الطبيعة الباطنية للجاذبية يجب ردها في النهاية إلى "ميل أو رغبة" (ومن ثم إلى إرادة) تخص الأجسام (وذلك في رسالته الثامنة والستين من رسائله إلى الأميرة). والحقيقة أن هذا هو بالضبط ما جعله كارهاً لمفهوم الجاذبية لدى نيوتن، وكان ميلاً إلى إجراء تعديل

عليه وفقاً لنظرية ديكارت الأسبق، وبذلك فإنه كان يحاول أن يشتق مفهوم الجاذبية من وقع تأثير الأثير على الأجسام، باعتباره تصوراً "أكثر معقولية وملاءمة لأولئك الذين يفضلون المبادئ الواضحة المفهومة". إنه يريد إقصاء مفهوم التجاذب من الفيزياء باعتباره **خاصية خفية**. وهذا يكون ممكناً فقط من خلال مجازة رؤية الطبيعة التي عفا عليها الزمن، والتي ترى الطبيعة باعتبارها متلازمة مع الروح اللامادية، وهي الرؤية التي سادت في عصر أويلر. ومع ذلك، فإن هذه الرؤية جديرة بالتنويه لما لها من صلة بالحقبة الأساسية التي أعمل على إرسائها، وهي الحقيقة التي أمكن لهذا العقل البارع أن يلمحها عن بعد من خلال شعاع خافت، حتى في ذلك العصر. لقد كان متعجلاً في ارتداده إلى الوراء، وفي غمار قلقه لرؤيته كل الآراء السائدة في عصره معرضة للخطر، رأى أن يبحث عن ملجأ آمن في سخافات قديمة ومبتذلة.

-25-

إننا نعرف أن **الكثرة** بوجه عام تكون مشروطة بالزمان والمكان، وتكون متصورة من خلالهما فحسب، وبهذا الاعتبار يمكن أن نسميهما مبدأ **الفردية principium individuationis**. ولكننا قد عرفنا الزمان والمكان باعتبارهما صورتين لمبدأ **العلة الكافية**، وفي هذا المبدأ يتم التعبير قبلياً عن كل أشكال معرفتنا. ومع ذلك، فإن هذه المعرفة القبلية بما هي كذلك تنطبق فقط - كما أوضحنا فيما سبق - على قابلية الأشياء للمعرفة، لا على الأشياء ذاتها، أعني أنها تشكل فحسب صورة معرفتنا، لا خاصية للشيء في ذاته. فالشيء في ذاته - بما هو كذلك - يكون متحرراً من كل صور معرفتنا، حتى من أكثرها عمومية، أعني صورة الشيء من حيث هو **موضوع**

بالنسبة للذات، أي أن الشيء في ذاته بعبارة أخرى يكون مختلفًا تمامًا عن التمثيل. فإذا كان الشيء في ذاته هو الإرادة- وهي الحقيقة التي أعتقد أنني قد برهنت عليها وأوضحتها- فإنه عندئذ منظورًا إليه في ذاته وبمنأى عن تجليه الظاهري يقع خارج الزمان والمكان؛ ومن ثم لا يعرف أية كثرة؛ وبالتالي يكون واحدًا في طبيعته. إلا أنه- كما ذكرنا من قبل- لا يكون واحدًا على نحو ما يكون الفرد أو المفهوم واحدًا، وإنما باعتباره شيئًا ما يكون شرط إمكانية الكثرة، أي مبدأ الفردية، دخیلاً عليه. ولذلك فإن الكثرة من الأشياء في الزمان والمكان التي تشكل مجتمعة التحقق الموضوعي **Objektivität** للإرادة، لا تتعلق بالإرادة ذاتها التي تظل- برغم هذه الكثرة- غير قابلة للانقسام. وليس مناط وجود الإرادة ذاتها أن هناك جزءًا أصغر منها يوجد في الحجر، وجزءًا أكبر منها يوجد في الإنسان؛ لأن علاقة الجزء بالكل تنتمي حصريًا إلى المكان، ولا يصبح لها أي معنى في اللحظة التي نتجاوز فيها تلك الصورة الخاصة بالإدراك العياني. فالأكثر **das Mehr** والأقل **das Minder** يتعلقان فقط بالظاهرة، أي بالوجود المرئي، وبالتجسد الموضوعي. وهذا التجسد الموضوعي في النبات يكون بدرجة أكبر مما يكون عليه في الحجر، ويكون بدرجة أكبر في الحيوان مما يكون عليه في النبات، فالحقيقة أن انتقال الإرادة إلى حالة الوجود المرئي، أي إلى تجسدها الموضوعي، يحدث بدرجات لا نهاية لها تشبه تلك الدرجات الانتقالية بين ضوء الفجر الخافت وضوء الشمس الساطع، بين أعلى النغمات وأضعف صدى للصوت. وفيما بعد سوف نعود إلى تناول درجات الوجود المرئي هذه التي تنتمي إلى تجسد الإرادة، أي تتجلى في انعكاس طبيعتها الباطنية. ولكن في حين أن تدرج تجسد الإرادة لا يتعلق مباشرة بالإرادة ذاتها، فإنه مع ذلك يكون متعلقًا بكثرة الظواهر التي تقع في هذه الدرجات المختلفة، أي بجملة الموجودات الفردية التي تقع في كل صورة من صورها، أو بذلك التجلي المعين لكل قوة من قواها. ذلك أن هذه الكثرة تكون مشروطة مباشرة بالزمان والمكان اللذين لا تقع الإرادة ذاتها أبدًا في نطاقهما. فالإرادة تتجلى بتمامها في الورقة الواحدة من أوراق البلوط مثلما تتجلى في الملايين منها. فعدد هذه الأوراق، أي كثرتها في الزمان والمكان هو

أمر لا يهم الإرادة، إذ يكون له معنى فقط بالنسبة لكثرة الموجودات الفردية التي تعرف من خلال الزمان والمكان، والتي هي نفسها تتكاثر وتتناثر فيهما. ولذلك يمكننا القول- ولو على سبيل الاستحالة- أنه لو انعدم تمامًا موجود، حتى وإن كان من أقل الموجودات شأنًا، فإن مجمل العالم سوف يفنى حتمًا معه. ولقد استشعر هذا المعنى المتصوف العظيم انجيلوس سيليسيوس Angelus Silesius في قوله:

"أعرف أن الرب لا يمكن أن يحيا لحظة واحدة بدوني،

فلو صرت إلى العدم، سيكف حتمًا هو أيضًا عن الوجود."

[*Cherubinischer Wandersmann*, i, 8]

لقد حاول أناس بأساليب متنوعة أن يجعلوا اتساع الكون الهائل الذي لا تحده حدود في متناول قدرة كل منا على الإدراك، وانتهزوا الفرصة بعد ذلك لإبداء ملاحظات تنويرية. وقد لجأ هؤلاء على الأرجح إلى الحديث عن الضالة النسبية للأرض، بل ضالة الإنسان نفسه، ثم لجأوا بعدئذ- في مقابل ذلك- إلى الحديث عن عظم شأن عقل هذا الإنسان الضئيل للغاية، ذلك العقل الذي يمكن أن يقدر حجم الاتساع الهائل لهذا الكون، وأن يستوعبه، وما إلى ذلك. ولا بأس في كل هذا الكلام، غير أنني حينما أنظر في الاتساع الهائل للعالم، فإن أهم ما يشغلني هو أن الحقيقة الجوهرية ذاتها التي يكون هذا العالم بمثابة مظهرها- ولتكن ما تكون- لا يمكن بذاتها أن تتمدد وتتفرق على هذا النحو في مكان بلا حدود، وأن هذا الامتداد اللانهائي إنما يمتد فحسب إلى تجليها الظاهري أو مظهرها وحده. ومن ناحية أخرى، فإن الوجود الباطني ذاته يكون حاضرًا بكليته ودونما انقسام في كل شيء في الطبيعة، في كل وجود حي. ولذلك فإننا لن نخسر شيئًا إذا توقفنا عند أي شيء جزئي، والحكمة الحقيقية لا تكتسب من خلال قياسنا للعالم الفسيح الذي لا تحده حدود، أو- ربما بتعبير أكثر دقة- من خلال تطوافنا السريع عبر المكان اللانهائي. فهذه الحكمة تكتسب- على العكس من ذلك- من خلال الفحص التام لأي شيء فردي، حيث إننا بذلك نحاول أن نعرف ونفهم بشكل تام طبيعته الحقيقية الخاصة به.

وعلى هذا، فإن الموضوع الذي سنتناوله بالتفصيل في الكتاب التالي - وهو الموضوع الذي فرض نفسه من قبل بطبيعة الحال على عقل كل دارس لأفلاطون - هو أن تلك الدرجات المختلفة لتجسد الإرادة، التي تكون متجلية في موجودات فردية لا يحصى عددها، إنما توجد بوصفها نماذج لتلك الموجودات الفردية لا يمكن بلوغها، أو بوصفها صورًا خالدة للأشياء. فهذه الدرجات ذاتها لا تتدرج في إطار الزمان والمكان اللذين هما وسيط الموجودات الفردية، فهي تبقى ثابتة لا يسرى عليها أي تغير، تكون دائمًا ولا تصير أبدًا. غير أن الأشياء الجزئية تنشأ وتنفى، فهي دائمًا تصير ولا تكون أبدًا. وهأنذا أقول إن درجات تجسد الإرادة هذه **Stufen der Objektivation des Willens** ليست شيئًا آخر سوى المثل الأفلاطونية. وأنا أذكر هذا الأمر هنا بشكل عابر، كي أتمكن فيما بعد من أن أستخدم كلمة مثال **Idee (Idea)** بهذا المعنى. ولذلك ينبغي دائمًا فهم هذه الكلمة في كتاباتي بمعناها الحقيقي والأصيل الذي وهبه لها أفلاطون، ولا ينبغي بالتأكيد فهمها من خلال الرجوع إلى الإنتاجات الفكرية المجردة للعقل الدوجماتيقي المدرسي، على نحو ما أساء كانط استخدام الكلمة بطريقة غير مناسبة وغير مشروعة، رغم أن أفلاطون قد صك هذه الكلمة من قبل واستخدمها على أليق نحو. ولذلك فإنني أفهم بكلمة مثال **Idee** كل درجة محددة وثابتة من درجات تجسد الإرادة، من حيث إنها تكون شيئًا في ذاته؛ وبالتالي تكون بمنأى عن الكثرة. ولا شك أن هذه الدرجات تكون مرتبطة بالأشياء الفردية كصور خالدة لها، أو باعتبارها النماذج الأصلية لتلك الأشياء. ويقدم لنا ديوجين اللائري (III, 12) القول الموجز الأدق في هذا المذهب الأفلاطوني الشهير على النحو التالي: "نعلمنا أفلاطون أن المثل توجد في الطبيعة بوصفها نماذج قياسية أو أصلية إن جاز التعبير، وأن بقية الأشياء تشبهها فحسب، وتوجد باعتبارها نسخًا منها". ولن أسوق هنا أية ملاحظة إضافية عن سوء استخدام كانط لهذه الكلمة، فالملاحظات الضرورية على هذا الأمر إنما تلتبس في الملحق.

إن قوى الطبيعة الأكثر عمومية تكشف عن نفسها بوصفها أدنى درجات تجسد الإرادة. وهي في بعض منها تظهر في كل مادة دون استثناء، كالجاذبية وعدم القابلية للنفاذ؛ وفي بعض آخر منها تقتسم المادة المتاحة فيما بينها. وبذلك فإن بعض القوى تسود في نوع معين من المادة، ويسود بعض آخر من هذه القوى في نوع آخر من المادة، وهذا ما يشكل اختلافها النوعي: كالصلابة والسيولة والمرونة والكهربية والمغناطيسية والخواص الكيميائية، وسائر الكيفيات من كل نوع. وهذه القوى في ذاتها تكون ظواهر مباشرة للإرادة تمامًا مثلما يكون السلوك الإنساني؛ وبذلك فإنها تكون بلا علة تمامًا مثلما يكون الطابع الإنساني. فظواهرها الجزئية وحدها هي التي تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية، تمامًا مثلما تكون أفعال الناس الجزئية خاضعة له. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الظواهر ذاتها لا يمكن تسميتها بالعلل أو المعلولات؛ وإنما هي بمثابة الشروط الأولية والمفترضة مسبقًا لكل العلل والمعلولات التي من خلالها يتكشف ويتجلى الوجود الباطني لهذه القوى. ولذلك فمن حماقة أن نسأل عن علة للجاذبية أو الكهربائية؛ لأنها قوى أصيلة، وإن كانت تجلياتها تحدث بالتأكيد وفقًا لعلّة ومعلول، حتى إن كل من ظواهرها الجزئية تكون لها علة. وهذه العلة ذاتها - بدورها - هي بالضبط مثل هذه الظاهرة الجزئية التي تجعل هذه القوة ميالة لأن تكشف عن نفسها هنا وتظهر في الزمان والمكان. ولكن القوة ذاتها ليست على الإطلاق معلولاً لعلّة أو علة لمعلول. ولذلك فمن الخطأ القول إن "الجاذبية هي علة سقوط الحجر"؛ لأن العلة هنا هي بالأحرى قرب الأرض؛ إذ أنها تجذب الحجر. فلو أقصيت الأرض بمنأى عن الحجر، لن يسقط الحجر، رغم أن الجاذبية تبقى. فالقوة ذاتها تقع تمامًا خارج سلسلة العلل والمعلولات التي تفترض مسبقًا الزمان، حيث إن هذه السلسلة يكون لها معنى فقط بالإحالة إليه، أما القوة فتقع أيضًا خارج الزمان. فالتغير الفردي تكون علته دائمًا تغير فردي آخر، لا القوة التي يكون هذا التغير

تعبيراً عنها. ذلك أن ما يهب دائماً العلة فعالية- مهما تعددت مرات ظهورها بشكل يفوق الحصر- إنما هو قوة ما من قوى الطبيعة. وهكذا فإن قوة الطبيعة تكون بلا علة، أعني أنها تقع تماماً خارج سلسلة العلل، وبوجه عام خارج نطاق مبدأ العلة الكافية، وهي تعرف فلسفياً باعتبارها التحقق الموضوعي المباشر للإرادة، وهذا هو مجمل الطبيعة من حيث هي وجود في ذاته- أما الإتيولوجيا- وهي الفيزياء في الحالة التي نحن بصددتها- فتتظر إلى هذه القوة باعتبارها قوة أصيلة، أعني خاصية خفية.

وفي الدرجات الأعلى من التحقق الموضوعي للإرادة نرى الفردية تبرز بوضوح، وخاصة في الإنسان، معبرة عن الاختلاف الكبير في السمات الفردية، أعني باعتبارها شخصية كاملة- معبر عنها ظاهرياً من خلال سحنة فردية مميزة بقوة- تشيع في مجمل الصورة الجسمية. ولا أحد من الحيوانات يكون فيه شيء من هذه الفردية، وفقط الحيوانات العليا يكون فيها مسحة منها، ولكن طابع النوع يغلب عليها تماماً؛ ولهذا السبب لا يكون فيها سوى قدر ضئيل من السحنة الفردية. وكلما هبطنا إلى الدرجات الأدنى، افتقدت تماماً كل سمة دالة على الطابع الفردي في الطابع العام المميز للنوع، ولا تبقى سوى سحنة النوع. فنحن نعرف الطابع السيكلوجي المميز للنوع، ومنه نعرف بدقة ما يكون متوقعاً من الفرد. وفي مقابل ذلك، فإن كل فرد في النوع الإنساني ينبغي دراسته وسبر غوره بذاته- وهو أمر بالغ الصعوبة- إذا أردنا أن نحدد سلفاً بقدر ما من اليقين مسار سلوكه، وذلك بسبب إمكانية الإخفاء التي يبدأ ظهورها مع ملكة العقل. ومن المحتمل أن يكون هذا الاختلاف بين النوع الإنساني وكل الأنواع الأخرى، له صلة بأن تعاريج وتلافيف المخ المفتقدة تماماً في الطيور وتكاد لا تلاحظ أيضاً في القوارض، تكون حتى في الحيوانات العليا على درجة أكبر من التماثل في كلا الجانبين من المخ، ومتماثلة بصورة أكبر على الدوام مما هي

عليه في حالة الإنسان⁷. وبالإضافة إلى ذلك، فمن الظواهر التي يمكن اعتبارها دالة على هذا الطابع الفردي الخاص المميز للإنسان عن سائر الحيوانات، أن الدافعية الجنسية في حالة الحيوانات تسعى إلى تحقيق إشباعها دون انتقاء ملحوظ، بينما في حالة الإنسان نجد أن هذا الانتقاء- بطريقة غريزية مستقلة عن كل تفكير- يبلغ حدًا يصل به إلى درجة الولع الشديد. ولذلك نجد أنه بينما يمكن اعتبار كل شخص بمثابة ظاهرة من ظواهر الإرادة محددة وموسومة بطابع معين على نحو خاص، بل يمكن اعتباره إلى حد ما بمثابة مثال خاص، فإن هذا الطابع الفردي يكون في جملته مفتقدًا في الحيوانات؛ حيث إن النوع وحده هنا هو ما يكون له دلالة مميزة. وهذه المسحة من الطابع الفردي تخبو شيئًا فشيئًا كلما ابتعدنا عن الإنسان. وفي النهاية نجد أن النبات لم يتبق له أي طابع فردي، اللهم إلا تلك التأثيرات الخارجية الملائمة أو غير الملائمة للتربة والمناخ وغيرها من الأمور العارضة. وآخر الأمر نجد أن الفردية تختفي تمامًا فلا يبقى لها أثر في مملكة الطبيعة اللاعضوية. فقط البلور يمكن اعتباره حاملًا لطابع من الفردية إلى حد ما؛ فهو بمثابة وحدة من الميل في اتجاه محدد تحكمه عملية البلورة التي تجعل اتباع هذا الميل ظاهرًا بوضوح. وهو في الوقت ذاته يكون تكتلاً نابغًا من صورته المركزية، وموجهًا نحو هيئة واحدة من خلال مثال، تمامًا مثلما أن الشجرة تكون تجمعًا من ألياف برعمية واحدة تكشف عن ذاتها في كل عرق من ورقة في الشجرة، وفي كل ورقة، وفي كل فرع. فهذه الألياف البرعمية تكرر ذاتها، وتجعل كل من هذه العروق والأوراق والفروع النابتة تبدو إلى حد ما كما لو كانت تنمو بذاتها، وتغذي ذاتها على نحو طفيلي مما هو أكبر منها، حتى إن الشجرة تبدو شبيهة بالبلور من حيث هي تجمع منظم من نباتات صغيرة، رغم أن **المجمل** فحسب هو ما يبدو تعبيرًا تامًا عن المثال الذي لا يقبل الانقسام، أي يكون تعبيرًا عن تلك الدرجة المحددة من **تجسد الإرادة Objektivation des Willens**. ولكن

⁷ Wenzel, De structura cerebi Hominis et brutorum (1812), ch. 3; Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, leçon 9, arts. 4 und 5; Vicq d'Azyr, *Histoire de l'Académie des Sciences de Paris* (1783), S. 470 und 483.

أفراد نفس النوع من البلور لا يمكن أن يكون فيها اختلاف سوى ذلك الذي ينشأ بفعل العوامل العارضة الخارجية؛ بل إننا يمكن إذا شئنا أن نجعل أي نوع يتبلور في قطع بلورية كبيرة أو صغيرة. ولكن الفرد بما هو كذلك- وبعبارة أخرى الذي يحمل آثار الطابع الفردي- لا يكون له بالتأكيد أي وجود على الإطلاق في الطبيعة اللاعضوية. فكل ظواهر الطبيعة اللاعضوية هي تجليات لقوى طبيعية كلية، أي تجليات لتلك الدرجات من تجسد الإرادة التي لا تجسد ذاتها بالتأكيد (مثلما يحدث في الطبيعة العضوية) من خلال الاختلاف في الخصائص الفردية التي تعبر جزئيًا عن مجمل المثال، وإنما تظهر ذاتها فحسب في النوع، وتكشف عن هذا النوع في كل ظاهرة فردية بأسلوب مباشر لا تحيد عنه على الإطلاق. ونظرًا لأن الزمان والمكان والكثرة من حيث هي محكومة بالعلل لا تنتمي إلى الإرادة أو إلى المثال (أي درجة تجسد الإرادة)، وإنما تنتمي فحسب إلى ظاهريهما الفردية- فإن مثل هذه القوى من قوى الطبيعة، من قبيل: الجاذبية والكهربية، يجب أن تتجلى بما هي كذلك على نفس النحو تمامًا في الملايين من ظواهرها، ويمكن للظروف الخارجية فحسب أن تعمل على تكييف الظاهرة بحسب الأحوال. فوحدة الوجود الباطني لهذه القوى في كل ظواهرها- أي ذلك الثبات الذي لا يتغير في أسلوب ظهورها، بمجرد تواجد الشروط اللازمة لذلك على أساس من مبدأ العلوية- هو ما يسمى **بقانون الطبيعة** (Naturgesetz (law of nature). وما أن تتم معرفة مثل هذا القانون من خلال التجربة، فإن الظاهرة التي تخضع لهذا القانون الطبيعي معبرة عن خاصيته وممثلة له، يمكن التنبؤ بها وحسابها على نحو دقيق. ولكن هذا الخضوع للقانون الذي يحكم ظواهر الدرجات الأدنى لتجسد الإرادة، هو بالضبط ما يمنح هذه الظواهر طابعًا مختلفًا تمامًا عن ظواهر نفس الإرادة في الدرجات الأعلى لتجسدها، بمعنى أن هذه الدرجات الأخيرة تكون أكثر وضوحًا، ونحن نراها في الحيوانات وفي الناس وأفعالهم، غير أن المظهر الأكثر قوة أو ضعفًا للطابع الفردي والحساسية للدوافع- وهو ما يبقى غالبًا مخفيًا عن الملاحظ؛ لأنه يكمن في المعرفة- قد أدى إلى إغفالنا تمامًا حتى الآن للمظهر المتماثل في الطبيعة المميزة لكلا النوعين من الظواهر.

إن عدم القابلية للخطأ في قوانين الطبيعة هو أمر ينطوي على شيء ما من الدهشة، بل يكون أحياناً مثيراً للرغبة تقريباً، حينما نبدأ من معرفة الشيء الجزئي لا من معرفة المثال. فقد يدهشنا أن الطبيعة لا تتسّى قوانينها ولو مرة واحدة. فعلى سبيل المثال إذا ما حدث ذات مرة وفقاً لقانون الطبيعة أن اجتمعت مواد معينة تحت شروط محددة، فإن مركباً كيميائياً سوف يحدث، فينطلق غاز أو يشتغل؛ وإذا ما تحققت بعد ذلك هذه الشروط سواء من خلال تدخلنا أو بفعل الصدفة تماماً، فإن الظاهرة المحددة سوف تظهر الآن على الفور دون تأخير، تماماً على نفس النحو الذي ظهرت عليه منذ آلاف السنين. (ولا شك أن طابع الفورية والدقة الذي يميز حدوث الظاهرة في حالة الصدفة الخالصة يكون أكثر إثارة للدهشة، لأنه يكون غير متوقع). وهذا الأمر يولد فينا شعور قوي ممزوج بالروعة في حالة الظواهر النادرة التي لا تحدث إلا في ظل ظروف شديدة التعقيد، وخاصة عندما يكون لدينا علم مسبق بأنها سوف تحدث إذا ما تحققت شروط حدوثها. وذلك يحدث على سبيل المثال عندما نجد أنه إذا تم ترتيب معادن معينة بالتناوب في سائل يحتوي على حمض فإنها تتفاعل معاً؛ وإذا وضعت رقاقة فضية بين طرفي هذه السلسلة فإنها لا بد أن تشتعل فجأة متوهجة بلهيب أخضر؛ أو عندما نجد أن الماس الصلب يتحول إلى حمض كربوني تحت شروط معينة. إن ما يدهشنا حينئذ هو أن قوى الطبيعة توجد كروح هائم في كل مكان، ونحن نلاحظ شيئاً ما هنا، شيئاً ما لا يكون مثيراً لدهشتنا في حالة ظواهر الحياة اليومية العادية، أعني نلاحظ كيف أن الارتباط بين العلة والمعلول يبدو حقاً ارتباطاً خفياً مثل ذلك الذي يمكن أن نتخيله بين تعويذة سحرية والروح التي تظهر بالضرورة عندما يتم استدعاؤها من خلال تلك التعويذة. وفي مقابل ذلك، فإننا إذا ما تغلغلنا في المعرفة الفلسفية التي تبين لنا أن كل قوة من قوى الطبيعة هي درجة محددة من درجات التجسد الموضوعي للإرادة، أي درجة محددة من ذلك الذي نتعرف عليه في أنفسنا باعتباره وجودنا الأكثر عمقاً؛ وإذا بلغنا المعرفة بأن هذا هو الإرادة التي بذاتها وبمنأى عن ظواهرها وصورها تقع خارج الزمان والمكان؛ وبذلك فإن الكثرة المشروطة بهما لا تنتمي إلى الإرادة أو لا تنتمي

مباشرة إلى درجة تجسدها، أعني لا تنتمي إلى المثال، وإنما تنتمي فقط إلى ظواهره؛ وإذا ما تذكرنا أن قانون العلية تكون له دلالة فقط من حيث صلته بالزمان والمكان، حيث إنه يحدد فيهما وضع الظواهر العديدة والمتنوعة الخاصة بالمثل المختلفة والتي تتجلى فيها الإرادة، وينظم الترتيب الذي يجب أن تظهر عليه- أقول إذا أدركنا كل ذلك، فإن المعنى الباطني للمذهب الكانطي العظيم يكون بذلك قد أشرق على أفهامنا. إنه المذهب الذي يبين لنا أن المكان والزمان والعلية لا تنتمي إلى الشيء في ذاته، وإنما إلى الظاهرة فحسب، وأنها صور لمعرفتنا فحسب، وليست خواصاً للشيء في ذاته. وإذا فهمنا ذلك، فسوف نرى أن هذه الدهشة إزاء الانصياح للقانون والدقة التي تعمل بها القوة الطبيعية، والتماثل التام بين الملايين من ظواهرها، وأسلوب ظهورها الذي لا يقبل الخطأ- إنما هي أشبه بدهشة طفل أو رجل بدائي يشاهد للمرة الأولى صورة زهرة ما منعكسة على مرآة متعددة الأسطح، فيتعجب من التماثل التام بين الزهور التي لا تحصى والتي يراها منعكسة على أسطح المرآة، فيعد أوراق كل منها على حدة.

ولذلك فإن كل قوة أصيلة عامة من قوى الطبيعة ليست- في ماهيتها الباطنية- سوى التجسد الموضوعي للإرادة في درجة دنيا من درجات تجسدها، ونحن نسمى كل درجة من هذا القبيل مثلاً خالداً بالمعنى الأفلاطوني للمثال. أما قانون الطبيعة فهو الصلة بين المثال وصورة ظواهره. وهذه الصورة هي الزمان والمكان والعلية التي لها ارتباط ضروري وصلة وثيقة ببعضها ببعض. فمن خلال الزمان والمكان يتكاثر المثال في ظواهره التي لا تحصى، ولكن النظام الذي وفقاً له تتخذ هذه الظواهر صور الكثرة يكون محدداً من خلال قانون العلية. وبعبارة أخرى يمكن القول إن هذا القانون بمثابة المعيار الذي يعين الحدود التي تقع في إطارها تلك الظواهر المعبرة عن المثل المختلفة، وهو المعيار الذي بمقتضاه يعزى لهذه الظواهر المكان والزمان والمادة. ولذلك فإن هذا المعيار يكون مرتبطاً بالضرورة بتماثل المادة الموجودة في مجملها، والتي تكون بمثابة الجوهر المشترك في كل تلك الظواهر المختلفة. فلو لم تكن هذه الظواهر تعزى إلى تلك المادة المشتركة- التي تنقسم الظواهر بالضرورة عندما

تستحوذ عليها- ما كانت هناك حاجة لمثل هذا القانون لكي يحدد مطالبها. فمن الممكن عندئذ لهذه الظواهر أن تملأ معاً ودفعة واحدة مكاناً لانهائياً عبر زمان لا نهائي. ففقط لأن كل تلك الظواهر المعبرة عن المثل الخالدة تعزى إلى نفس المادة؛ فإنه يلزم أن تكون هناك قاعدة تحكم ظهورها واختفاءها، وإلا فإن الواحدة منها لن تفسح الطريق للأخرى. وهكذا فإن قانون العلية يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ببقاء الجوهر المادي، فكللاً منهما يستمد أهميته من الآخر. كذلك فإن المكان والزمان يرتبطان بهما على نفس النحو تماماً. لأن الزمان هو مجرد إمكانية لحدوث الحالات المتعارضة في ذات المادة، والمكان هو مجرد إمكانية لحدوث بقاء ذات المادة في كل الحالات المتعارضة. ولذلك فقد اعتبرنا المادة في الكتاب السابق بمثابة الوحدة بين الزمان والمكان، وهذه الوحدة تتجلى بوصفها ثقلًا في الأعراض مع بقاء الجوهر المادي، والإمكانية العامة لتحقيق ذلك إنما تتمثل بدقة في مبدأ العلية أو الصيرورة. ولذلك فقد ذكرنا أيضاً أن المادة هي العلية بكل ما في الكلمة من معنى. وقد اعتبرنا الذهن بمثابة النظير الذاتي الملازم للعلية، وقلنا إن المادة (وبالتالي مجمل العالم من حيث هو تمثل) توجد فقط بالنسبة للذهن؛ فالذهن هو شرطها ودعامتها بوصفه نظيرها الضروري المتلازم معها. ونحن نذكر كل هذا هنا بشكل عابر لكي نذكر القارئ بما قلناه بإسهاب في الكتاب الأول. والفهم التام لهذين الكتابين يتطلب منا أن نلاحظ توافقهما الباطني؛ حيث إن ذلك الذي يكون مرتبطاً في وحدة واحدة لا تنقسم في العالم الفعلي كوجهين لهذا العالم- أعنى الإرادة والتمثل- قد تم فصله في هذين الكتابين، كي نتمكن من أن نميز كل منهما بمفرده في وضوح.

وربما لا يكون من نافلة القول أن نجعل الأمر أكثر وضوحاً- من خلال مثال- بأن نبين كيف أن قانون العلية لا يكون له معنى إلا من حيث صلته بالزمان والمكان، وبالمادة التي تكمن في الوحدة بين الاثنين. فهذا القانون يعين الحدود التي يتم على أساسها تصنيف ظواهر القوى الطبيعية عند امتلاكها للمادة. غير أن القوى الطبيعية الأصلية ذاتها باعتبارها تجسداً مباشراً للإرادة- تلك الإرادة التي لا تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية من حيث هي شيء في ذاته- إنما تقع خارج نطاق تلك

الصور. ففي إطار هذه الصور فحسب يكون لأي تفسير إتيولوجي مشروعية ومعنى؛ ولهذا السبب فإنه لا يمكن أبداً أن يهديننا إلى الحقيقة الباطنية للطبيعية. وليبان ذلك، دعنا نتصور آلة ما قد ركبت وفقاً لقوانين الآلات. فالأثقال الحديدية تبدأ حركتها بفعل جاذبيتها، والعجلات النحاسية تقاوم من خلال صلابتها، وهي تدفع وترفع بعضها بعضاً فضلاً عن الروافع بفضل خاصيتها اللانفاذية، وهكذا. وهنا نجد أن قوة الجاذبية والصلابة واللانفاذية هي قوى أصيلة بلا تفسير، فالميكانيكا تطلعنا فحسب على الشروط التي بمقتضاها- والأسلوب الذي به- تكشف هذه القوى عن ذاتها وتظهر وتحكم صورة محددة من المادة والزمان والمكان. فإذا ما أمكن لمغناطيس قوي أن يؤثر في حديد الأثقال ويتغلب على قوته الجاذبية، فإن حركة الآلة عندئذ تتوقف، ويصبح الأمر على الفور مسرحاً لمادة مختلفة تماماً من قوى الطبيعة، أعني المغناطيسية التي لا يمكن للتفسير الإتيولوجي أيضاً أن يطلعنا على أي شيء سوى ظهورها. ولنفترض أن الاسطوانات النحاسية قد وضعت على صفائح من الزنك، ووضع بينهما سائل حمضي. فإن نفس مادة الآلة عندئذ تخضع على الفور لقوة أصيلة أخرى، وهي الجلفنة Galvenismus التي تحكم الآلة الآن وفقاً لقوانينها الخاصة وتكشف عن ذاتها في تلك المادة من خلال ظواهرها. وهنا أيضاً نجد أن الإتيولوجيا لا يمكن أن تطلعنا على شيء سوى على الظروف التي فيها- والقوانين التي بها- تكشف هذه الظواهر عن ذاتها. ولنفترض أننا قمنا الآن بزيادة درجة الحرارة وأضفنا أكسجين نقياً، فإن الآلة كلها ستحترق، وبعبارة أخرى يمكن القول إننا نجد هنا مرة أخرى قوة طبيعية مختلفة تماماً، وهي الطاقة الكيميائية التي تطالب المادة بحرقها المشروع فيها في هذا الزمان بعينه، وفي ذلك المكان، وتكشف عن ذاتها في تلك المادة باعتبارها مثلاً، وباعتبارها درجة محددة من درجات تجسد الإرادة. وإذا ما اتحد الآن الأكسيد المعدني الناتج مع سائل حمضي، ونتج ملحاً كيميائياً، فإن البلور يتشكل. وهذه بمثابة ظواهر لمثال آخر هو ذاته مما لا يسبر غوره مطلقاً، بينما أن ظهور ظواهره يتوقف على تلك الشروط التي بمقدور الإتيولوجيا أن تقررها. وعندما يتحلل البلور، ويختلط بمواد أخرى، وينبثق عن ذلك قوة توالدية، فإن هذا

يكون بمثابة ظاهرة جديدة للإرادة. وهكذا فإن نفس المادة الدائمة يمكن أن تتوالى إلى ما لا نهاية، وبذلك سنرى أن هذه القوة أو تلك كان لها حق عليها حيناً ما، وكان من المحتم أن تستحوذ عليها كي يمكن أن تظهر وتكشف عن طبيعتها الباطنية. إن قانون العلية يقرر الشرط الذي يستند إليه هذا الحق، وهو تلك النقطة من الزمان وذلك الموضع من المكان اللذان يصبح فيهما هذا القانون مشروعاً، ولكن التفسير المؤسس على هذا القانون لا يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. أما القوة ذاتها فهي تجلّ للإرادة، وهي بهذا الاعتبار لا تكون خاضعة لصور مبدأ العلة الكافية، وبعبارة أخرى يمكن القول إنها بلا علة. فهي تقع خارج الزمان بأسره، إنها حاضرة في مكان، وهي تبدو - إن جاز التعبير - كأنها تتحين باستمرار ظهور تلك الظروف التي تمكنها من أن تكشف عن ذاتها وتستحوذ على مادة معينة، لتحل بذلك عنوة محل القوى التي كانت تسيطر على المادة. فالزمان في مجمله إنما يوجد فقط لأجل ظواهر القوة، وليست له أية دلالة بالنسبة للقوة ذاتها. فمنذ آلاف السنين تكمن القوى الكيميائية في المادة في حالة من السبات، إلى أن تحتك بالعناصر الكاشفة التي تطلق سراحها، وعندئذ تتجلى، ولكن الزمان لا يوجد إلا بالنسبة لتلك الظواهر أو الظهور الذي من خلاله تتجلى القوة، لا بالنسبة للقوة ذاتها. ومنذ آلاف السنين تكمن الجلفنة في حالة من السبات في النحاس والزنك اللذين يرقدان في سكونة بجانب الفضة، ولكن لا بد أن يحدث اشتعال بمجرد أن تحتك العناصر الثلاثة بعضها ببعض وفقاً للشروط المطلوبة. وحتى في المملكة العضوية نرى بذرة جافة تحتفظ بالقوة الإنشائية النائمة فيها منذ ثلاث آلاف سنة، وعندما تنهياً في النهاية الظروف المواتية، فإنها تنمو كنبات^أ.

^أ في محاضرة أُلقيت في ١٦ سبتمبر سنة ١٨٤٠ عن الآثار المصرية القديمة بمعهد لندن للآداب والعلوم، عرض السيد بيتجرو Pettigrew بعض حبوب القمح التي وجدها السير ج. ويلكنسون Sir G. Wilkinson في مقبرة بطيبة من المفترض أن هذه الحبوب مكثت فيها لمدة ثلاث آلاف سنة. وقد وجدت هذه الحبوب في زهرية محكمة الغلق. وقد عرض السيد بيتجرو اثنتي عشرة حبة، وحصل منها على نبتة نمت حتى بلغ ارتفاعها خمسة أقدام، وأصبحت بذورها الآن ناضجة تماماً - عن

وإذا ما تبين لنا الآن بوضوح من خلال هذه المناقشة الفرق بين قوة الطبيعة ومجمل ظواهرها، وإذا ما فهمنا بوضوح أن قوة الطبيعة هي الإرادة ذاتها في درجة معينة من درجات تجسدها، ولكن الكثرة تحدث في ظواهرها فقط من خلال الزمان والمكان، وأن **قانون العلية** ليس سوى ذلك التحدد في الزمان والمكان لموضع الظواهر الفردية- إذا ما تبين لنا ذلك، فإننا سوف ندرك أيضاً ما هنالك من صدق تام ومعنى عميق في مذهب مالبرانش عن العلل المنتشرة بوصفها مناسبات *causes occasionnelles* (occasional causes). ويستحق الأمر هنا المقارنة بين مذهب مالبرانش على نحو ما يفسره في كتابه *Recherches de la vérité* ، وخاصة في الفصل الثالث من الجزء الثاني من الكتاب السادس، وفي الشروح *éclaircissements* على هذا الفصل- والتوصيف الذي أقدمه هنا، وملاحظة الاتفاق التام بين كلا المذهبين، رغم ما هنالك من اختلاف بائن بين مسار الفكر في كل منهما. والواقع أنني لا يسعني سوى الإعجاب بأن مالبرانش رغم تورطه التام في مذاهب إيقانية فرضت نفسها بقوة طاغية عليه من خلال رجالات عصره، قد

صحيفة التايمز ، عدد ٢١ سبتمبر، سنة ١٨٤٠. وعلى نفس النحو، فقد أنتج السيد هاولتون Haulton سنة ١٨٣٠ بالجمعية النباتية الطبية في لندن - جزراً بصليلاً وُجد بيد أحد الموميوات المصرية. وربما وُضع هناك بناء على اعتبارات دينية، وكان عمره آنذاك ألفى سنة على الأقل. وقد زرع السيد هاولتون هذا الجذر في أنية للزهور حيث نما وازدهر على الفور. ولقد ورد هذا نقلاً عن **المجلة الطبية** لسنة ١٨٣٠ في **مجلة المعهد الملكي لبريطانيا العظمى** في أكتوبر سنة ١٨٣٠، ص. ١٩٦. "في حديقة السيد جريمستون Grimstone الخاصة بالنباتات العشبية المجففة بمنطقة Highgate بلندن، توجد الآن نبتة بازلاء في كامل خصوبتها أتت من بذرة بازلاء مأخوذة من أنية لحفظ الأعشاب عن طريق السيد بيتجرو وموظفي المتحف البريطاني. وقد وجدت هذه الآنية في تابوت مصري حيث سكنت فيه لمدة ألفين وثمانمائة وأربع وأربعين سنة". نقلاً عن **صحيفة التايمز**، عدد ١٦ أغسطس سنة ١٨٤٤. والواقع أن الضفادع الضخمة الحية التي وجدت في الأحجار المتكلسة تؤدي إلى الافتراض بأنه حتى الحياة الحيوانية تكون قادرة على مثل هذا التعليق للحياة لآلاف السنين، إذا ما بدأ خلال فترة البيات الشتوي وتمت المحافظة عليه من خلال شروط خاصة.

استطاع، برغم هذه القيود وهذا العبء، أن يحظى بمصادفة الحقيقة على نحو صائب تماماً، وعرف كيف يوفق بينها وبين تلك المذاهب الإيقانية ذاتها، مستخدماً لغتها على الأقل.

ذلك أن قوة الحقيقة تكون هائلة بشكل لا يصدق، ودائمة بشكل لا يوصف. فنحن نجد آثارها المتواصلة في شتى مذاهب الأزمنة والبلدان - حتى في تلك المذاهب بالغة الغرابة واللامعقولية - وقد اختلطت بها في واقع الأمر بإصرار في صحبة غريبة، ولكنها مع ذلك يمكن التعرف عليها. وهي عندئذ تبدو أشبه بنبات ينبت تحت ركام من الأحجار الكبيرة، ولكنه يتسلق متجهاً إلى الضوء، شاقاً طريقه من خلال مسارات منحرفة والتفافات عديدة يتشوه فيها مظهره ويبهت لونه، ولكنه مع ذلك يسلك سبيله متجهاً إلى الضوء.

وعلى أية حال، فإن مالبرانش على صواب؛ حيث إن كل علة طبيعية إنما هي علة تعمل بوصفها مناسبة. فهي تقدم فحسب الفرصة أو المناسبة لتجلي تلك الإرادة الواحدة غير القابلة للانقسام التي تكون بمثابة الشيء في ذاته بالنسبة لجميع الأشياء، والتي يكون تجسدها المتدرج هو مجمل العالم المرئي. ففعل الظهور فحسب، أي التحقق المرئي، في هذا المكان وذاك الزمان، هو ما ينشأ بفعل العلة، وبهذا الاعتبار فإنه يكون معتمداً عليها، ولكن التجلي في مجمله وطبيعته الباطنية لا ينشأ على هذا النحو. فذاك هو الإرادة ذاتها التي لا يسرى عليها مطلقاً مبدأ العلة الكافية؛ والتي لذلك تكون بلا علة. فليس هناك شيء في هذا العالم يمكن أن نجد فيه علة لوجودها في إطلاقه وعمومه، وإنما يمكن أن نجد فيه فحسب علة لوجودها هنا والآن على وجه التحديد. فكون الحجر يكشف حيناً عن الجاذبية، وحيناً عن الصلابة، وحيناً عن الكهربائية، وحيناً عن الخواص الكيميائية، إنما هو أمر يعتمد على العلة، أي على التأثيرات الخارجية، وعلى هذا الأساس يتم تفسيره. ولكن هذه الخواص ذاتها؛ ومن ثم مجمل الوجود الباطني للحجر الذي يقوم عليها، و يكشف بالتالي عن ذاته في كل الأساليب سالفة الذكر، أي بوجه عام من حيث النحو الذي يكون فيه على ما هو

عليه، ومن حيث وجوده عمومًا- كل هذا لا علة له، وإنما هو التحقق المرئي أيضًا للإرادة التي بلا علة. وهكذا فإن كل علة تكون علة من حيث هي مناسبة، ولكن الأمر يكون أيضًا على نفس النحو بدقة عندما تحدد الدوافع- لا العلة أو المثيرات- النقطة التي تظهر عندها الظواهر، أي تظهر في أفعال الحيوانات والموجودات البشرية. لأن نفس الإرادة هي ما يظهر في كلتا الحالتين، في درجات من التجلي شديدة التباين، ومتعددة الظواهر، وهي تكون من حيث ظواهرها خاضعة لمبدأ العلة الكافية، ولكنها في ذاتها تكون متحررة منه تمامًا. فالدوافع لا تحدد شخصية المرء، وإنما تحدد فحسب تجلي أو ظهور تلك الشخصية، أي تحدد الأعمال والأفعال، وبعبارة أخرى تحدد الشكل الخارجي لمسار حياته، لا دلالتها ومضمونها الباطنيين. فالدلالة والمضمون الباطنيان لحياته إنما ينشأان من الشخصية التي هي بمثابة التجلي المباشر للإرادة؛ ولذلك فإنها تكون بلا علة. فكون أن امرئًا يكون شريًا وآخر يكون طيبًا إنما هو أمر لا يعتمد على الدوافع والمؤثرات الخارجية كالتعليم والتهديب، وهو بهذا المعنى يكون شيئًا غير قابل للتفسير على الإطلاق. ولكن كون أن امرئًا شريًا يكشف عن شره في أفعال ظالمة تافهة، أو في خدع جبانة، وخسة وضيفة، يمارسها في مجال محيطه الضيق، أو يمارسها كفاهر يجمع الأمم، ويحول العالم إلى بؤس وأسى، ويسفك دماء الملايين، فإن هذا كله هو الشكل الخارجي لوجوده الظاهري أو لمظهره، وهو ما يعد غير جوهري بالنسبة لشره، فهو يعتمد على الظروف التي وضعه فيها القدر، وعلى محيطه الذي يوجد فيه، أي على التأثيرات الخارجية، على الدوافع. ولكن القرار الذي يتخذه بناءً على هذه الدوافع لا يمكن أبدًا تفسيره من خلالها، فهو ينشأ من الإرادة، التي يكون تجليها هو ذلك المرء نفسه. وسوف نتحدث عن تلك المسألة في الكتاب الرابع. فالأسلوب الذي به تفصح الشخصية عن خصائصها، يمكن مضاهاته تمامًا بالأسلوب الذي به يكشف كل جسم في الطبيعة الخالية من المعرفة عن خصائصه. فالماء يبقى ماءً بفضل الخصائص المتأصلة فيه. ولكن سواء تجلى في شكل بحيرة هادئة تكشف عن شواطئها، أو اندفع مشكلاً زبدًا فوق الصخور، أو تدفق في شكل نافورة بوسائل اصطناعية، فإن هذا كله

يعتمد على علل خارجية. فيستوي بالنسبة للماء أن يتجلى بطبيعته في تلك الصورة أو في الأخرى. ولكنه سوف يُظهر تلك الصورة أو الأخرى تبعاً للظروف؛ فهو يكون مهياً لها جميعاً، ومع ذلك فإنه في كل حالة يكون مخلصاً لطابعه المميز له، ويكشف دائماً عن هذا الطابع وحده. كذلك فإن كل شخصية إنسانية تكشف أيضاً عن ذاتها تحت كل الظروف، ولكن ظواهرها التي تنشأ منها ستتبدى تبعاً للظروف.

إذا ما تبين لنا بوضوح، من الملاحظات السابقة عن قوى الطبيعة وظواهرها، ما هو المدى الذي يمكن أن يصل إليه التفسير من خلال العلل، وما هو الحد الذي يجب أن يتوقف عنده، وإلا انحط إلى مجرد محاولة بلهاء في اختزال مضمون كل الظواهر إلى مجرد صورتها حيث لا نجد في النهاية شيئاً باقياً سوى الصورة - إذا ما تبين لنا ذلك بوضوح، فإننا سنصبح قادرين عندئذ على أن نحدد بوجه عام ما يكون مطلوباً من الإتيولوجيا بأسرها. إذ ينبغي للإتيولوجيا أن تبحث عن أسباب كل الظواهر في الطبيعة، أي عن الظروف التي تظهر بناءً عليها تلك الظواهر دائماً. ثم عليها بعد ذلك أن ترجع الظواهر المختلفة العديدة، بصورها المتنوعة التي تحدث في ظروف متنوعة، إلى ما يمارس فعله في كل ظاهرة ويكون حدوثه مفترضاً مع حدوث العلة، أي ترجعها إلى قوى الطبيعة الأصلية. ويجب على الإتيولوجيا أن تميز على نحو صائب إذا ما كان اختلاف الظاهرة يرجع إلى اختلاف القوة الطبيعية، أو يرجع فحسب إلى اختلاف في الظروف التي تتجلى فيها القوة ذاتها. ويجب عليها بنفس الحرص أن تحترس من الوقوع في الخطأ بأن تنتظر إلى ما يكون مجرد تجل لنفس القوة الواحدة في ظروف مختلفة على أنه ظواهر لقوى مختلفة، وأن تحترس على العكس من ذلك من أن تنتظر إلى ما ينتمي في الأصل إلى قوة مختلفة على أنه تجليات لقوة واحدة. وهذا الأمر يتطلب مباشرة **ملكة الحكم Urteilskraft**؛ ولهذا فإن قلة قليلة من الناس يكونون قادرين على توسيع رؤيتنا في مجال علم الفيزياء، في حين أن كل الناس يكونون قادرين على توسيع خبرتنا في حدود التجربة. فالكسل والجهل يجعلنا ميالين لأن نلجأ على الفور إلى القوة الأصلية. وهذا يتضح بصورة مبالغ فيها على نحو يصل إلى حد السخرية، في الكيانات والجواهر لدى الفلاسفة المدرسيين. ولا أتمنى أن تكون معاودتي الحديث عن تلك الكيانات والجواهر قد ميزها بأي شكل من الأشكال. فليس لنا أن نلجأ إلى تجسد الإرادة، بدلاً من طرح تفسير فيزيقي، إلا بقدر ما لنا أن نلجأ إلى قدرة الله الخلاقة. ذلك أن الفيزياء تتطلب علماً،

لكن الإرادة ليست بعلة على الإطلاق. فلا ريب أن علاقة الإرادة بالظاهرة لا تسير وفقاً لمبدأ العلة الكافية، ولكن ما يعد في ذاته إرادة إنما يوجد من وجه آخر باعتباره تمثلاً، أي باعتباره ظاهرة. وبهذا الاعتبار فإنه يتبع القوانين التي تشكل صورة الظاهرة. فعلى سبيل المثال: رغم أن كل حركة تكون دائماً ظاهرة للإرادة؛ فإنها مع ذلك يكون لها علة يمكن من خلالها تفسيرها من حيث ارتباطها بزمان ومكان محددين، أي تفسيرها لا في عموماً وفقاً لطبيعتها الباطنية، وإنما باعتبارها ظاهرة جزئية. وفي حالة الحجر فإن هذه العلة تكون ميكانيكية، وفي حالة حركة الإنسان تكون دافعاً، غير أنها لا يمكن أبداً أن تكون غائبة في أي حالة من الحالات. ومن وجه آخر، فإن الحقيقة الكلية- وهي الماهية المشتركة في كل الظواهر من نوع محدد- والتي يجب افتراضها مسبقاً كيما يكون التفسير بالرجوع إلى العلة أمراً مفهوماً وذا معنى، إنما هي القوة العامة للطبيعة، وهي القوة التي يجب أن تظل في الفيزياء خاصية خفية؛ بالضبط لأن ها هنا يتوقف التفسير الإتيولوجي ويبدأ التفسير الميتافيزيقي. ولكن سلسلة العلل والمعلولات لا يعوق عملها أبداً أية قوة أصيلة من القوى التي يكون لازماً علينا أن نلجأ إليها. ومسار حلقاتها لا يرتد في النهاية إلى هذه القوة كما لو كانت بمثابة الحلقة الأولى فيها؛ فأدنى حلقاتها تماماً مثل أبعدها إنما تفترض مسبقاً القوة الأصيلة، ولا يمكن تفسير ما دون ذلك على الإطلاق. إن سلسلة ما من العلل والمعلولات يمكن أن تكون تجلياً لأنواع متباينة للغاية من القوى، والتجلي المتواصل لمثل هذه القوى في صورة مرئية إنما يجري على أساس من هذه السلسلة، كما بينت ذلك سابقاً من خلال مثال الآلة المعدنية. ولكن الكثرة المتنوعة من هذه القوى الأصيلة- التي لا يمكن أن تستمد إحداها من الأخرى- لا تعوق مطلقاً وحدة سلسلة العلل، والارتباط بين كل حلقاتها. فإتيولوجيا الطبيعة وفلسفة الطبيعة لا تتدخل أية منهما أبداً في عمل الأخرى، بل إنهما على العكس من ذلك تتعاونان معاً، فتتظان إلى نفس الموضوع من زاويتين مختلفتين. فالإتيولوجيا تبين العلل التي تؤدي بالضرورة إلى حدوث الظاهرة الجزئية المراد تفسيرها. وهي تبين- كأساس يقوم عليه مجمل تفسيرها- القوى العامة التي تكون فاعلة في كل تلك العلل والمعلولات. إنها

تحدد على وجه الدقة تلك القوى وأعدادها واختلافاتها، ثم تحدد المعلومات التي تظهر فيها كل قوة منها بطريقة مختلفة تبعاً لاختلاف الظروف، ووفقاً لطابعها الخاص المميز لها. وهي تكشف عن ذلك الطابع الخاص باتباعها قانوناً لا يخطئ يسمى **بقانون الطبيعة**. وعندما تتجز الفيزياء تلك المهمة من كل جوانبها، فإنها تكون بذلك قد بلغت كمالها. وبذلك لم يعد هناك وجود في مجال الطبيعة اللاعضوية لأية قوة مجهولة، ولم يعد هناك معلول لم يتم الكشف عنه باعتباره ظاهرةً لإحدى تلك القوى التي تحدث في ظل ظروف محددة وفقاً لقانون الطبيعة. ومع ذلك، فإن قانون الطبيعة يبقى مجرد القاعدة المراعاة التي تجرى الطبيعة وفقاً لها في كل مرة، بمجرد أن تنشأ ظروف محددة معينة. ولذلك فنحن يمكننا بالتأكيد تعريف قانون الطبيعة بوصفه **واقعة ما يتم تعميمها un fait généralisé**. ولذلك فإن البيان الشامل لمجمل قوانين الطبيعة سيكون فحسب مجرد كتالوج شامل للوقائع. فدراسة الطبيعة في مجملها هي إذاً دراسة تتم من خلال المورفولوجيا التي تقوم بإحصاء ومقارنة وترتيب كل الأشكال الدائمة من الطبيعة العضوية. فليس لديها سوى القليل لنقله فيما يتعلق بسبب ظهور الموجودات الفردية؛ لأن هذا الظهور في كل الحالات إنما هو التكاثر، والنظرية التي تخص التكاثر هي أمر مستقل بذاته، وتعد في حالات نادرة بمثابة نسل متمائل generatio aequivoca. ولكن هذا الجانب الأخير هو ما ينتمي إليه على وجه الدقة الأسلوب الذي تظهر عليه الدرجات الدنيا من التحقق الموضوعي للإرادة، كل على حدة، أي الظواهر الفيزيائية والكيميائية، وإن مهمة الإتيولوجيا على وجه التحديد هي بيان الحالات التي تظهر فيها تلك الظواهر. وفي مقابل ذلك، فإن الفلسفة أيًا كان مجالها، بما في ذلك مجال الطبيعة أيضاً، إنما تتشغل بالكلي وحده. وهنا نجد أن قوى الطبيعة ذاتها هي موضوعها، وهي تتعرف في تلك القوى على الدرجات المختلفة للتجسد الموضوعي للإرادة التي تعد بمثابة الطبيعة الباطنية لهذا العالم ووجوده في ذاته. وعندما تنتظر الفلسفة للعالم بمنأى عن الإرادة، فإنها تفسره على أنه مجرد تمثل للذات. أما إذا ما تخيلت الإتيولوجيا أن هدفها يكمن - بدلاً من أن تقوم بتمهيد الطريق للفلسفة وتدعم مذاهبها بالتطبيق من خلال الأمثلة - يكمن

بالأحرى في إنكار كل القوى الأصلية، ربما باستثناء قوة واحدة هي أكثرها عمومية، أعني اللانفاذية، وهي القوة التي تتصور الإتيولوجيا أنها تفهمها على نحو تام، وأنها يمكن بالتالي أن تحاول عنوة رد سائر القوى الأخرى إليها- إذا ما تخيلت الإتيولوجيا ذلك، فإنها تكون بذلك قد انحرفت عن أصولها، ولم يعد بمقدورها سوى أن تقدم لنا الخطأ بدلاً من الحقيقة. إن مضمون الطبيعة عندئذ يتم إزاحته وتحتيته من أجل الشكل، وكل شيء يُعزى إلى الظروف التي تمارس فعلها من الخارج، ولا يُعزى أي شيء إلى الطبيعة الباطنية للأشياء. وإذا ما أمكننا أن نحرز بالفعل نجاحاً بتلك الطريقة، لكانت عملية حسابية ما- على سبيل المثال- كافية عندئذ لحل لغز العالم، كما ذكرنا ذلك من قبل. ولكن هذا النهج إنما يمكن اتباعه إذا ما كنا نظن- كما ذكرنا من قبل- أن كل المعلومات الفسيولوجية ينبغي ردها إلى الشكل والارتباط البرزني، وبذلك يمكن ردها إلى الكهربائية، وهذه يمكن ردها بدورها إلى القوة الكيميائية، ورد تلك القوة الكيميائية إلى الميكانيكية. وإن الخطأ الذي وقع فيه ديكارت وكل أصحاب مذهب الذرة- على سبيل المثال- هو من ذلك النوع الأخير. فقد ردوا حركة الأجرام السماوية إلى دفع سائل ما، وردوا الكيفيات إلى ارتباط الذرات وشكلها. وقد سعوا ما وسعهم السعي إلى تفسير كل ظواهر الطبيعة باعتبارها مجرد ظواهر لللانفاذية والتماسك. وعلى الرغم من أن هذا النهج قد بطل، إلا أننا ما زلنا في يومنا هذا نجد الفسيولوجيين الكهربائيين الكيميائيين يسلكون نفس المسلك بأن يحاولوا في عناد تفسير الحياة في مجملها وتفسير كل وظائف الكيان العضوي الحي من خلال "الشكل والتآلف" الخاص بأجزائه التي يتألف منها. ففي كتاب ميكل Meckel: *Archiv für Physiologie*, 1820, Band V, S.185، ما زلنا نراه يقرر أن الهدف من التفسير الفسيولوجي هو رد الحياة العضوية إلى القوى الكونية التي تدرسها الفيزياء. كذلك فقد أعلن لامارك Lamarck في كتابه *Philosophie zoologique* (الجزء الثاني، الفصل الثالث) أن الحياة هي مجرد التأثير الناتج عن الحرارة والكهربائية، بقوله: إن الحرارة والمادة الكهربائية كافيتان تماماً لتهيئة هذا السبب الجوهرى للحياة (ص. ١٦). وسوف يترتب على ذلك في حقيقة الأمر أن

ننظر إلى الحرارة والكهربائية على أنهما الشيء في ذاته، وإلى عالمي الحيوان والنبات على أنهما ظواهر لتلك الحرارة والكهربائية. وسوف يظهر لنا على نحو ساطع استحالة هذا الرأي في صفحة ٣٠٦ وما بعدها من هذا العمل*. ومن المعروف أن كل تلك الآراء- التي غالبًا ما تم تنفيذها- تعاود حديثًا الظهور مرة أخرى في ثقة متجددة. وإذا ما تفحصنا الأمر عن قرب، فسنكتشف عندئذ في النهاية أن أساس هذه الآراء يكمن في افتراض أن الكيان العضوي الحي هو مجرد مجموع ظواهر ناجمة عن قوى فيزيائية وكيميائية وميكانيكية، ظواهر قد تجمعت بالصدفة في هذا الكيان العضوي الحي، وأنتجته باعتباره لعبة من لعب الطبيعة دون أن تكون له دلالة أبعد من ذلك. وتبعًا لذلك، فإن الكيان العضوي الحي الخاص بحيوان أو إنسان ما- إذا ما نظرنا إليه من الناحية الفلسفية- لن يعد تجليًا لمثال معين، أي أنه بعبارة أخرى لن يعد في حد ذاته تجليًا موضوعيًا ومباشرًا للإرادة متمثلًا في درجة معينة أعلى من درجات تجليها؛ وإنما سيتبدى لنا في هذا الكيان العضوي الحي تلك المثل التي تجسد الإرادة موضوعيًا في الكهربائية والكيمياء والميكانيكية. ومن ثم فإن الكيان العضوي الحي سيكون مجرد تجمع عارض ناتج عن التقاء تلك القوى، تمامًا مثلما تتجمع أشكال البشر والحيوانات في السحب وفي الرواسب الصخرية المتدلية من أسقف المغارات؛ وبالتالي فإن هذا الكيان لا يصبح له أهمية في حد ذاته. ومع ذلك، فسوف نرى في الحال إلى أي حد يمكن أن يظل هذا التطبيق للمناهج الفيزيائية والكيميائية في تفسير الكيان العضوي الحي- في إطار حدود معينة- يظل جائزًا ونافعًا؛ لأنني سوف أبين أن القوة الحيوية يمكن بالتأكيد أن تستفيد من قوى الطبيعة اللاعضوية وتنتفع منها. غير أن هذه القوى لا تشكل على الإطلاق القوة الحيوية، اللهم إلا بقدر ما تصنع المطرقة والسندان الحداد. ولذلك فإنه حتى أبسط أشكال الحياة النباتية لا يمكن أبدًا تفسيرها من خلال هذه القوى، لنقل من خلال الخاصة الشعرية والتنافذ

* تناظر هذه الإحالة الصفحتين الأخيرتين من الفصل ٥٥ من هذه الترجمة.

الداخلي (Endosmose (endosmosis)، دع عنك الحياة الحيوانية. والملاحظات التالية سوف تمهد لنا الطريق لهذه المناقشة الصعبة إلى حد ما.

ويترتب على كل ما قيل أن العلم الطبيعي يقع في حالة من الارتباك، حينما يحاول أن يرد الدرجات العليا من التحقق الموضوعي للإرادة إلى درجات أدنى. فالإخفاق في إدراك- أو إنكار- قوى الطبيعة الأصلية والموجودة بذاتها، هو أمر خاطئ يشبه تمامًا ذلك الافتراض الذي لا أساس له بوجود قوى خاصة حينما يكون ما يحدث هو مجرد نوع خاص من التجلي لما كان معروفًا من قبل. ولذلك فإن كانط على صواب عندما يقول إنه من المحال أن ننتظر ورقة عشب من واحد مثل نيوتن، أي من رجل اختزل ورقة العشب إلى ظواهر ناجمة عن قوى فيزيائية وكيميائية، تعد ورقة العشب بالنسبة لها ناتج متجمع بالصدفة؛ وبذلك تكون مجرد لعبة من لعب الطبيعة، لعبة لن يظهر فيها مثال خاص أو مميز، وهذا يعني بعبارة أخرى أن الإرادة لن تتجلى فيها مباشرة في درجة خاصة عليا من درجات تجليها، وإنما ستتجلى فيها فقط كما تتجلى في ظواهر الطبيعة اللاعضوية، واتخاذها ذلك الشكل بالصدفة. ولا شك أن الفلاسفة المدرسين- الذين ما كانوا يسمحوا بوجود مذهب من هذا القبيل- كانوا سيقولون عن حق تمامًا إن هذا المذهب سيكون بمثابة إنكار تام للصورة الجوهرية *forma substantialis*، وهبوط بها إلى مستوى الصورة العارضة فحسب *forma accidentalis*. والصورة الجوهرية عند أرسطو تشير على وجه الدقة إلى ما أسميه هنا بدرجة تجسد الإرادة في شيء ما. ومن ناحية أخرى، فإننا يجب ألا نغفل عن أنه في كل المثل- أي في كل القوى اللاعضوية وفي كل أشكال الطبيعة العضوية- تكون الإرادة التي تتجلى واحدة، أعني أنها تدخل في صورة التمثل، أي تدخل في نطاق التجسد الموضوعي. ولذلك فإن وحدتها يجب أن تعلن عن نفسها أيضًا من خلال صلة باطنية بين كل ظواهرها. وإن فإن هذه الوحدة تكشف عن نفسها في الدرجات العليا من التحقق الموضوعي للإرادة حيث تكون الظاهرة في مجملها أكثر وضوحًا وتميزًا، وعلى ذلك فإنها تكشف عن نفسها في مملكتي النبات والحيوان من خلال التماثل السائد بشكل كلي بين كل الصور، أعني من خلال النمط

الأساسي Grundtypus الذي يتكرر في كل الظواهر. ولذلك، فقد أصبح هذا هو المبدأ الهادي لمنظومة علم الحيوان المفضلة التي بدأ الفرنسيون استخدامها في القرن التاسع عشر، والتي تم البرهنة عليها على أكمل نحو في علم التشريح المقارن باعتبارها وحدة التصميم، وتجانس العنصر التشريحي. وقد كان اكتشاف هذا النمط الأساسي هو الاهتمام الرئيسي- أو الجهد الذي يستحق التقدير على أية حال بلا شك- لدى الفلاسفة الطبيعيين من أنصار مدرسة شلنج. ومن هذه الناحية، فإن لهم فضل كبير، رغم أنهم في حالات عديدة كان اقتناصهم للتماثلات في الطبيعة ينحط بحيث يصبح مجرد هراء. ومع ذلك، فقد أظهروا لنا على نحو صائب الصلة والقربة العائلية حتى في مُثُل الطبيعة اللاعضوية، كالقربة- على سبيل المثال- بين الكهربائية والمغناطيسية، وهي الوحدة التي تم إثباتها فيما بعد؛ والقربة بين التجاذب الكيميائي والجاذبية، وما شابه ذلك. وقد لفتوا الانتباه بوجه خاص إلى أن القطبية (Polarität (polarity - أي فصل قوة ما إلى جهدين مختلفين ومتضادين كيميائيًا، يسعىان جاهدين إلى الاتحاد بعضهما ببعض من جديد، وهو فصل يكشف عن نفسه مكانيًا باستمرار من خلال التشتت في اتجاهين متضادين- هذه القطبية هي النمط الأساسي لكل ظواهر الطبيعة تقريبًا، بدءًا من المغناطيس والكريستال حتى الإنسان. غير أن هذه المعرفة كانت متداولة في الصين منذ بواكير الزمان في مذهب "الين واليانج" Yin und Yang*. فحيث إن كل الأشياء الموجودة في العالم هي في حقيقة الأمر بمثابة التحقق الموضوعي لنفس الإرادة الواحدة؛ ومن ثم تكون متماثلة من حيث طبيعتها الباطنية، فإنه يلزم أن يكون بين هذه الأشياء تشابه لا تخطئوه العين، وأن يكون بمقدورنا أن نرى في كل الأشياء الأقل كمالاً أثر وملح الشيء الأكثر كمالاً. وفضلاً عن ذلك، فحيث إن كل هذه الصور تنتمي إلى العالم باعتباره

* يشير هذان المصطلحان في الأصل (على التوالي) إلى الجانب المظلل والجانب المشمس من الجحيم، ثم أصبحا تدريجيًا يعنيان معاً الأسلوب الذي به يلقي أحد طرفي علاقة ما الضوء على الآخر: فالاختلاف والتقابل بين الطرفين يؤدي إلى الاعتماد المتبادل لكل منهما على الآخر، ومن هنا أيضًا يشير مصطلح "الين" إلى الجانب الأنثوي السلبي في الوجود، بينما يشير "اليانج" إلى الجانب الذكري.

تمثلاً، فمن الممكن افتراض أنه في أكثر صور التمثل عمومية- في ذلك الإطار للعالم الظاهري المتمثل لنا، أي في الزمان والمكان- يمكن أصلاً اكتشاف وإثبات النمط الأساسي والملح المميز والطبيعة الخاصة بكل شيء يملأ هذه الصور. ويبدو أن البصيرة الغامضة بهذا الرؤية هي أصل "الكابالا" * Kabbala والفلسفة الرياضية لدى الفيثاغوريين، مثلما هي أصل مذهب الصيرورة لدى الصينيين. كذلك فإننا نجد ضمن الجهود المتنوعة العديدة لدى أصحاب مدرسة شيلنج لتسليط الضوء على التشابه بين كل ظواهر الطبيعة، أنهم قد حاولوا محاولات عديدة - رغم أنها لم يحالفها الحظ- لاستخلاص قوانين الطبيعة من مجرد قوانين المكان والزمان. ومع ذلك، فإننا لا يمكن أن نعرف إلى أي حد يمكن لعقل شخص عبقرى ما أن يحقق يوماً ما كلا المسعيين.

وإذن فلا ينبغي أن يغيب عن بالنا أبداً الاختلاف بين الظاهرة والشيء في ذاته؛ وبالتالي فإن هوية الإرادة المتجسدة في كل المثل، لا يمكن أبداً (لأن لها درجات محددة لتحقيقها الموضوعي) أن تتحل إلى هوية المثل الجزئية ذاتها التي تظهر فيها الإرادة؛ وبذلك فإن التجاذب الكيميائي أو الكهربائي- على سبيل المثال- لا يمكن اختزاله إلى التجاذب من خلال الجاذبية، رغم أن التشابه الباطني بينهما معروف، ورغم أن الأول يمكن اعتباره قوة عليا للثاني. تماماً مثلما أننا نجد في التشابه الباطني في بنية كل الحيوانات مبرراً ضئيلاً يخول لنا الخلط بين الأنواع وتماهيها، والزعم بأن الأنواع الأكثر كمالاً تعد توصيفاً للأنواع الأقل كمالاً. وأخيراً، فعلى الرغم من أن الوظائف الفسيولوجية بالمثل لا يمكن اختزالها أبداً إلى عمليات كيميائية أو فيزيائية، إلا أننا يمكننا لتبرير هذا المنهج الإجرائي- في حدود معينة- أن نفترض الملاحظات التالية باعتبارها محتملة إلى حد كبير:

* يشير هذا المصطلح إلى جسد الكتابات الصوفية اليهودية التي أصبحت هامة عند نهاية القرن الثاني عشر. وهناك صورتان أساسيتان منها: إحداهما تركز على الحصول على معرفة عن الله من خلال اسمه، والأخرى تحاول الاقتراب من الله من خلال تأمل أثره في خلقه.

إذا ما لاحظنا أن ظواهر الإرادة العديدة في درجات تجسدها الدنيا، أي في الطبيعة اللاعضوية، قد تصارعت إحداها مع الأخرى؛ لأن كل منها تريد ، انطلاقاً من مبدأ العلية، أن تستحوذ على المادة الموجودة- فإنه ينشأ عن هذا الصراع ظاهرة المثال الأعلى. هذا المثال الأعلى يسود كل الظواهر الأقل كمالاً التي كانت موجودة من قبل، ومع ذلك فإنه يسود على ذلك النحو الذي يسمح معه لماهية هذه الظواهر أن تواصل وجودها باعتبارها وجوداً تابعاً؛ حيث إن هذا المثال يُبقي في باطنه على مشابهة مع هذه الظواهر. وهذه العملية تكون مفهومة فقط من خلال هوية الإرادة المتجلية في كل المُثُل، ومن خلال كفاف الإرادة لتبلغ درجات أعلى فأعلى من التجسد. وهكذا فإننا نرى في عملية تصلب العظام-على سبيل المثال- تشابهاً لا تخطئوه العين مع عملية التبلور التي حكمت في الأصل التكلس، رغم أن التحجر العظمي لا يمكن أبداً اختزاله إلى عملية التبلور. وهذا التشابه يتبدى على نحو أضعف في حالة اللحم الذي يصبح متيبساً. وارتباط العصارة في الجسم الحيواني بعملية الإفراز، هو أيضاً مشابه للارتباط والانفصال الكيميائي. والحقيقة إن قوانين الكيمياء تواصل فعلها هنا، ولكنها تكون تابعة لمثال أعلى، ومكيفة إلى حد كبير من خلاله، وخاضعة له. ومن ثم، فإن مجرد القوى الكيميائية خارج الكيان العضوي الحي لن تنشئ أبداً هذه العصارة، ولكن:

إحكام السيطرة على الطبيعة، هذا ما تسميه الكيمياء،

ولكن الكيمياء بذلك تسخر من نفسها دون أن تدري !

جوته (فاوست، الجزء الأول)

إن المثال الأكثر كمالاً- الذي ينشأ من مثل هذا الانتصار على مُثُل أو تجسّدات عديدة للإرادة أدنى درجة- يكتسب طابعاً جديداً تماماً، بالضبط بأن يُبقي في باطنه على تشابه قوي مستمد من كل مثال من المُثُل الخاضعة له. إن الإرادة عندئذ تتجسد في أسلوب جديد وأكثر وضوحاً. فهي تتبدى في الأصل عبر النسل المتماثل Generatio aequivoca، وبعد ذلك من خلال إدماج البذيرة الموجودة،

والعصارة، والنبات، والحيوان، والإنسان. وهكذا نجد أنه من غمار الصراع بين الظواهر الدنيا تنشأ الظاهرة الأعلى التي وإن كانت تبتلع كل هذه الظواهر الدنيا، إلا أنها تُبقي في باطنها على ميولها جميعاً. ولذلك فإنه ينطبق هنا أيضاً ذلك القانون الذي يقول لنا "إن الحية تصبح تتيئاً فقط عندما تبتلع الحية".*

وكم كنت أود لو أمكنني من خلال وضوح التفسير أن أبدد الغموض الذي يعلق بمضمون هذه الأفكار. ولكنني أرى في وضوح تام أن فطنة القارئ يجب أن تساعدني إلى حد كبير، إذا ما أُريد لأفكاري ألا تظل مبهمة وألا يُساء فهمها. ووفقاً للرؤية التي عرضتها، فإننا سنجد بالتأكيد في الكيان العضوي الحي آثاراً لأساليب خاصة بعمليات كيميائية وفيزيائية، ولكننا لن نفرس أبداً الكيان العضوي الحي من خلالها؛ لأنها ليست على الإطلاق ظاهرة حدثت بفعل العمليات المترابطة لمثل هذه القوى؛ ومن ثم تكون قد حدثت بشكل عارض؛ فالكيان العضوي الحي هو مثال من رتبة أعلى بحيث أخضع هذه الظواهر الدنيا من خلال الاستيعاب الغامر. لأن الإرادة الواحدة، التي تتجسد في كل المثل، تكافح من أجل بلوغ أسمى درجة ممكنة من التجسد، وفي هذه الحالة فإنها تتخلّى عن الدرجات الدنيا من تجليها بعد صراع، كما تظهر في درجة أعلى تكون فيها أكثر قوة. فليس هناك انتصار دون كفاح؛ حيث إن المثال الأعلى أو تجسد الإرادة يمكن أن يظهر فقط من خلال إخضاع المثل الدنيا، ومن ثم فإنه يَلْقَى مقاومة من هذه المثل. فعلى الرغم من أن هذه المثل الدنيا قد تم إخضاعها، فإنها ما زالت تكافح باستمرار محاولة أن تبلغ التعبير بشكل مستقل وتام عن طبيعتها الباطنية. فالمغناطيس الذي يلتقط قطعة من الحديد يظل في حالة كفاح متواصل مع الجاذبية التي - باعتبارها أدنى درجات تجسد الإرادة - يكون لها حق أولى على المادة المتمثلة في تلك القطعة من الحديد. غير أن المغناطيس يصبح أكثر قوة أثناء هذا الكفاح المتواصل؛ حيث إن المقاومة التي يلقاها تستثيره، كما لو أنها تحفزه لبذل جهد أكبر. وعلى نفس النحو فإن كل ظاهرة من ظواهر الإرادة -

* 38 *Sermones Fideles*, Bacon, (التوثيق من وضع E.F.Payne مترجم النص إلى الإنجليزية).

حتى تلك التي تتجلى في الكيان العضوي البشري- تواصل كفاحها ضد العديد من القوى الكيميائية والفيزيائية التي تكون لها حق أولى- باعتبارها مثلاً دنيا- على تلك المادة. وهكذا فإن ذراع المرء التي أبقاها مرفوعة للحظة متغلباً على الجاذبية، سرعان ما تهوى إلى أسفل بفعل الجاذبية. ومن ثم، فإن الشعور المريح بالصحة هو ذلك الذي يعبر عن انتصار المثال الخاص بالكيان العضوي- الواعي بذاته- على القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تتحكم ابتداءً في العُصارات الخاصة بالجسم. ومع ذلك، فإن هذا الشعور المريح كثيراً ما ينقطع، بل إنه في واقع الأمر دائماً ما يكون مصحوباً بالضيق بدرجة أكبر أو أقل، وهو ما يكون ناتجاً عن المقاومة الصادرة عن تلك القوى، وعلى هذا الأساس فإن الجانب الحيوي من حياتنا يكون مقترناً على الدوام بشيء من الألم. كذلك فإن عملية الهضم تخدم كل الوظائف الحيوانية؛ لأنها تطالب مجمل القوة الحيوية بأن تخضع لقوى الطبيعة الكيميائية من خلال عملية التمثيل الغذائي. ومن ثم يكون أيضاً بوجه عام عبء الحياة الفيزيائية، وضرورة النوم، وضرورة الموت في النهاية؛ لأن تلك القوى الطبيعية الخاضعة، مستعينة بالظروف، تسترد في النهاية من الكيان العضوي- وقد أنهكه الانتصار المتواصل- المادة التي انتزعت منها، وتصل إلى التعبير الطليق عن وجودها. ولذلك يمكن القول إن كل كيان عضوي حي يعبر عن المثال الذي يكون هذا الكيان صورة أو نسخة منه، فقط بعد استقطاع ذلك الجانب من قوته التي استهلكت في التغلب على المثل الأدنى درجة التي تكافح معها من أجل المادة. ويبدو أن هذا الأمر كان يدور بخلد يعقوب بوهمه Jakob Böhme حينما يذهب إلى القول في أحد المواضع بأن كل أجسام الناس والحيوانات، وحتى كل النباتات، تكون في حقيقة الأمر نصف ميتة. ومن ثم، فتبعاً لنجاح الكيان العضوي الحي بصورة أو بأخرى في إخضاع تلك القوى الطبيعية التي تعبر عن الدرجات الأدنى من التحقق الموضوعي للإرادة، فإن هذا الكيان يصبح بصورة أو بأخرى تعبيراً تاماً أو غير تام عن مثاله، أي أنه- بعبارة أخرى- يصبح أقرب أو أبعد من النموذج das Ideal الذي ينتمي إليه الجمال المتحقق في أنواعه.

وهكذا فإننا في كل مكان من الطبيعة نرى الصراع وتناوب الانتصار، وفيما بعد سوف ندرك في هذا الأمر بوضوح أكبر أن هذا التنازع جوهري بالنسبة للإرادة. فكل درجة من درجات تجسد الإرادة تكافح من أجل المادة والمكان والزمان التي تخص درجة أخرى. إن المادة الدائمة يجب أن تغير باستمرار الصورة؛ حيث إن الظواهر الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية والعضوية - بهدي من قانون العلية - تكافح بحماس من أجل أن تظهر، وأن تنتزع المادة بعضها من بعض؛ لأن كل منها ترغب في الكشف عن مثالها الخاص. هذا الصراع يمكن اقتفاء أثره في مجمل الطبيعة، بل إن الطبيعة في حقيقة الأمر لا يمكن أن توجد إلا من خلاله؛ لأنه - كما يقول إمبيدوقليس Empedokles - إذا لم يسد الصراع في الأشياء، لكانت الأشياء كلها تشكل وحدة واحدة (Aristotle, Metaphysik, ii, 5 [4]). غير أن هذا الصراع ذاته إنما هو فحسب تجل لتنازع الإرادة مع ذاتها الذي يعد جوهرياً بالنسبة لها. وهذا الصراع الكوني يُشاهد على أوضح نحو في المملكة الحيوانية. فالحيوانات تتخذ المملكة النباتية مصدرًا لغذائها، وداخل المملكة الحيوانية ذاتها نجد أيضًا أن كل حيوان يكون فريسةً وغذاءً لحيوان آخر. وهذا يعني أن المادة التي يتجلى فيها مثال حيواني ما يجب أن تُخلي السبيل لتجلي مثال آخر؛ إذ أن كل حيوان يمكن أن يؤكد وجوده الخاص فقط من خلال الإزالة المستمرة لوجود آخر. وهكذا فإن إرادة الحياة تفتقر ذاتها بوجه عام، وهي بأشكال مختلفة تتغذى على نفسها، حتى إننا لنجد الجنس البشري آخر الأمر - من حيث إنه يُخضع كل الكائنات الأخرى لذاته - يعتبر مجمل الطبيعة مصنوعة لأجل منفعته الخاصة. غير أن هذا الجنس البشري نفسه - كما سنرى ذلك في الكتاب الرابع - يكشف لنا في وضوح مدهش عن ذلك التنازع للإرادة مع ذاتها، ونجد أن الإنسان يكون ذنبًا لأخيه الإنسان homo homini lupus . ولذلك فإننا سوف ندرك أيضًا أن نفس هذا الصراع والإخضاع يحدث بالمثل في الدرجات الأدنى للتجسد الموضوعي للإرادة. فكثير من الحشرات (وخاصة

الذباب المسمى [Ichneumoniden] (Ichneumon flies)* تضع بيضها على جلد- وحتى في جسم- يرقات حشرات أخرى؛ لتكون الإبادة البطيئة لتلك اليرقات هي أول عمل لنسل الفقس الجديد. والأفعوان الصغير الذي ينشأ كبرعم يتقرع من الأفعوان الكبير ويفصل نفسه عنه فيما بعد- يصارع الأفعوان الكبير، وهو ما زال بعد متصلاً به بإحكام، من أجل الفريسة التي تقدم نفسها، حتى إن كلاهما ينتزعها من فم الآخر (Trembley, *Polypod*. Band II, S. 110, und Band III, S. 165). ولكن نملة البولودج الاسترالية تقدم لنا أكثر الأمثلة سطوعاً على هذا النوع من الصراع؛ لأنها حينما يتم قسمتها إلى نصفين تنشب عندئذ معركة بين الرأس والذيل. فالرأس يهاجم الذيل بأسنانه، والذيل يدافع عن نفسه بشجاعة بلدغ الرأس. وعادةً ما تستمر هذه المعركة لمدة نصف الساعة، حتى يموت كلاهما أو يجرحهما نمل آخر. وهذا الأمر يتكرر حدوثه في كل مرة. (From a letter by Howitt in the W. Journal, reprinted in *Galighani's Messenger*, 17 November 1855). وأحياناً ما يرى المرء على ضفاف نهر الميسوري شجرة بلوط هائلة بجذعها وسائر فروعها المجدولة المصفدة والمتشابكة بقوة بواسطة نبات بري ضخم، حتى إنها لتضمر حتماً كما لو أنها قد ماتت مختنقة. ونفس هذا الصراع يتبدى حتى في الدرجات الأدنى من تجسد الإرادة، عندما يتحول على سبيل المثال الماء والكربون إلى عصارة النبات أو يتحول النبات والغذاء إلى دم من خلال عملية التمثيل العضوي، وهذا يحدث أيضاً في كل حالة يحدث فيها الإفراز الحيواني، وكذا الشأن في حالة كبح القوى الكيميائية في أسلوب من النشاط الثانوي. وهذا الصراع يحدث أيضاً في حالة الطبيعة اللاعضوية- على سبيل المثال- عندما تتلاقى وتعبّر وتتصادم قطع الكريستال بعضها ببعض أثناء عملية التشكل، حتى إنها لا تكون قادرة على إظهار الصورة البلورية الخالصة؛ لأن كل تجمع لقطع الكريستال يعد تقريباً نسخة من صراع الإرادة هذا في درجة دنيا من درجات تجسدها. كذلك يحدث هذا

* اسم لعائلة من الحشرات (منتشرة بالولايات المتحدة الأمريكية) تضع بيضها على جلد حشرات أخرى، ليتغذى نسلها على يرقات تلك الحشرات.

الصراع عندما تفرض قطعة المغناطيس مغناطيسيتها على الحديد كيما تعبر عن المثال الكامن فيها، أو عندما تتغلب الجلفنة على التجاذب الكيميائي، فتعمل على انحلال التآلفات الوثيقة، وتحلل وتفسد المركب، وبذلك تُرجئ تمامًا قوانين الكيمياء التي تقضي بأن حمض ملح ما- منحل عند القطب السالب- لا بد أن يمر إلى القطب الموجب دون أن يتآلف مع القلويات التي يشق طريقه من خلالها، ودون أن يكون قادرًا على تحويل ورقة عباد الشمس التي تلامسها إلى اللون الأحمر. وهذا الصراع يتبدى على نطاق واسع في العلاقة بين جسم مركزي وكوكب ما؛ لأنه على الرغم من أن الكوكب يكون تابعًا بلا جدال، فإنه دائمًا ما يقاوم، تمامًا مثلما تفعل القوى الكيميائية في الكيان العضوي الحي. وينشأ عن هذا الصراع ذلك التوتر المتواصل الكائن بين القوة الجاذبة المركزية **Zentripetale Kraft** والقوة الطاردة المركزية **Zentrifugal Kraft**، وهو ما يُبقي على حركة الكرة الأرضية، ويعد في حد ذاته تعبيرًا عن هذا الصراع الكوني الذي يكون جوهريًا بالنسبة لظاهرة الإرادة، والذي ندرسه الآن. فكما أن كل جسم يجب اعتباره ظاهرة لإرادة سوف تكشف عن ذاتها بالضرورة بوصفها صراعًا، كذلك فإن الوضع أو الحالة الأصلية لكل جسم سماوي تشكل في صورة كروية لا يمكن أن تكون حالة السكون، بل الحركة، السعي الدعوى المندفع في المكان اللانهائي، دونما راحة ودونما هدف. فلا قانون **القصور الذاتي** ولا قانون العلية يخالف ذلك. فوفقًا لقانون القصور الذاتي نجد أن المادة بذاتها لا شأن لها بالسكون ولا بالحركة، وبذلك فإن حالتها الأصلية يمكن أن تكون حالة حركة مثلما يمكن أن تكون حالة سكون. ولذلك فإننا إذا وجدنا المادة أولاً في حالة حركة، فإنه يحق لنا بنفس القدر أن نفترض أن حالة من السكون قد سبقت حالة الحركة، ويحق لنا أن نسأل عن سبب ظهور الحركة؛ تمامًا مثلما أننا لو وجدناها في حالة سكون، فإننا ينبغي أن نفترض عندئذ أن هناك حركة قد سبقت ذلك، وأن نسأل عن سبب زوالها. ومن ثم فإننا لا يمكن أن نبحث عن باعث أول على القوة الطاردة المركزية، ولكن في حالة الكواكب فإن هذا الباعث يصبح- وفقًا لافتراض كانط ولاپلاس Laplace- بمثابة فائض الحركة الدورانية للجسم المركزي

الذي انفصلت عنه الكواكب حينما تقلص. ولكن الحركة بالنسبة لهذا الجسم المركزي ذاته تكون ضرورية، فهو ما زال يدور دومًا حول محوره ويندفع في نفس الوقت في المكان اللانهائي، أو ربما كان يدور حول جسم مركزي أكبر غير منظور بالنسبة لنا. وهذه الرؤية تتفق تمامًا مع افتراض علماء الفلك بأن هناك شمسًا مركزية، مثلما تتفق مع الأسبقية الملحوظة لمجمل نظامنا الشمسي، وربما لمجمل مجموعة النجوم التي تنتمي إليها شمسنا. وعلى هذا، فإننا نكون في النهاية ملزمين بالاستدلال على أسبقية عامة لكل النجوم الثابتة جنبًا إلى جنب مع شمسنا المركزية. ومن الطبيعي أن يفقد هذا أي معنى في المكان اللانهائي (لأن الحركة في المكان المطلق لا تختلف عن السكون)، ويصبح بذلك من خلال هذا الصراع والانطلاق بلا هدف تعبيرًا عن ذلك العدم، أي عن ذلك الافتقار إلى وجود هدف أو موضوع نهائي، وهو ما سوف نعزوه في نهاية هذا الكتاب إلى صراع الإرادة في سائر ظواهرها. وهكذا فإن المكان اللانهائي والزمان اللانهائي يجب أن يكونا أكثر الصور العامة والجوهرية المتعلقة بظاهرة الإرادة في مجموعها، والتي توجد لأجل التعبير عن مجمل وجودها. وفي النهاية نجد أن صراع ظواهر الإرادة بعضها مع بعض الذي ندرسه الآن، هو صراع يمكننا أن ندركه حتى في المادة الخالصة منظورًا إليها في ذاتها، أعني طالما صدقت نظرة كانط لطبيعتها الباطنية المتجلية باعتبارها قوة طاردة وجاذبة. وهكذا فإن المادة توجد فقط من خلال عراك بين قوى متعارضة. فإذا ما استبعدنا كل اختلاف كيميائي في المادة، أو إذا ما رجعنا إلى التفكير في سلسلة العلل والمعلولات قبل أن توجد الاختلافات الكيميائية؛ فلن يتبق عندئذ سوى المادة الخالصة، العالم وقد استدار في شكل كرة أرضية. وحياء هذه الكرة الأرضية- أعني تجسد الإرادة هنا- يتشكل إذن من خلال الصراع بين قوة الجذب وقوة الطرد. والقوة الأولى باعتبارها جاذبية تضغط من كل الجوانب باتجاه المركز، والقوة الأخرى باعتبارها عدم قابلية للنفاذ تقاوم القوة الأولى، سواء باعتبارها حالة من الصلابة أو حالة من اللينة. وهذا الضغط والمقاومة بشكل متواصل يمكن النظر إليه باعتباره التحقق الموضوعي للإرادة في أدنى الدرجات، ومع ذلك فإن الإرادة تعبر عن طبيعتها حتى في هذه الدرجة.

وهنا نرى أن الإرادة في أدنى درجات تجسدها تتجلى بوصفها اندفاعاً أعمى، وقوة دافعة غشيمة غامضة، عارية تماماً عن أية معرفة مباشرة. فتلك أبسط أساليب تجسدها الموضوعي وأكثرها ضعفاً. ولكنها تتبدى على هذا النحو كرغبة عمياء وقوة دافعة عارية عن المعرفة في مجمل الطبيعة اللاعضوية، أي في كل القوى الأصلية. وإن مهمة الفيزياء والكيمياء هي البحث عن هذه القوى والتعرف على قوانينها. فكل قوة من تلك القوى تتجلى لنا في ملايين الظواهر المتماثلة تماماً والمطرودة وفقاً للقوانين، حتى إنها لا تُظهر أي مسحة من طابع فردي، وإنما تتعدد فحسب في الزمان والمكان، أعني من خلال مبدأ الفردية، تماماً مثلما تتعدد صورة ما من خلال الأسطح المرآوية.

وبالانتقال من درجة إلى درجة أعلى تتجسد الإرادة في صورة أكثر وضوحاً، ومع ذلك فإنها تظل عارية تماماً عن المعرفة باعتبارها قوة حافزة عمياء في مملكة النبات. فهنا نجد أن المثيرات - لا العلل على وجه الدقة - هي ما يربط بين ظواهر الإرادة. وأخيراً فإن الإرادة تسلك سبيلها على نفس النحو فيما يتعلق بالتكاثر الحيواني، أي في توالد وتشكل كل حيوان، وفي حفظ طاقاته الباطنية، حيث نجد هنا أن المثير وحده ما زال يحدد دائماً ظاهرة الإرادة. وكلما ارتفعنا إلى درجات أعلى من تجسد الإرادة موضوعياً؛ فإننا نصل في النهاية إلى نقطة لا نجد فيها الفرد المعبر عن المثال يحصل على تمثيله الغذائي من خلال مجرد الحركة المتوقفة على مثير. فمثل هذا المثير يجب انتظاره، ولكن الغذاء في حالة الحيوان هنا هو من نوع محدد بشكل خالص، وبتنامي تعددية الظواهر يزداد الاحتشاد والإرباك بحيث يكون هناك إزعاج متبادل بين الظواهر، فيما يتضاءل دور الصدفة التي تحرك استجابة الفرد للمثيرات وحدها بحثاً عن غذائه. ولذلك فإن الطعام يجب البحث عنه وانتقاؤه منذ اللحظة التي يخرج فيها الحيوان من البيضة أو الرحم الذي تغذي فيه دون معرفة. وهكذا فإن الحركة الناتجة عن دوافع، وبالتالي المعرفة، تصبح هنا ضرورية، ومن ثم تأتي هنا كأداة *μηχανή* مطلوبة في هذه المرحلة من تجسد الإرادة من أجل حفظ الفرد وتكاثر النوع. فهذه الحركة تبدو متمثلة من خلال المخ أو الكتلة العصبية الضخمة،

تمامًا مثلما أن كل جهد آخر من جهود الإرادة المتجسدة، يكون تمثيلًا من خلال عضو ما، أي أنه- بعبارة أخرى- يكون متجليًا للتمثل باعتباره عضوًا ما.^٩ ولكن فقط مع هذه المعرفة كأداة يتبدى الآن العالم كتمثل بكل صوره دفعة واحدة، وهي: صورة الموضوع في مقابل الذات، والزمان والمكان والكثرة، وصورة العلية. فالعالم الآن يكشف عن جانبه الثاني، فهو إن كان حتى الآن مجرد إرادة، فإنه يكون في نفس الوقت تمثيلًا، أي موضوعًا للذات العارفة. فالإرادة التي سلكت سبيلها حتى الآن في الظلام بيقين تام لا يشوبه أدنى خطأ، ولم تتبع ميلاً غريبًا، قد أضاعت لنفسها نورًا في تلك المرحلة. وقد كان هذا المسلك وسيلة للتخلص من العيب الذي ينتج من الطبيعة المحتشدة والمعقدة لظواهرها، وسيعود بالنفع على وجه التحديد على أكثر هذه الظواهر اكتمالًا. ومثل هذا اليقين والاطراد الذي لا يشوبه أدنى خطأ، والذي سلكته وفقًا له الإرادة سبيلها في الطبيعة اللاعضوية والنباتية الخالصة حتى الآن، هو أمر يرجع إلى أن الإرادة وحدها في وجودها الباطني الأصيل كانت نشطة بوصفها قوة دافعة عمياء، باعتبارها إرادة لا تتلقى أي عون- وإن كانت أيضًا لا تلقى عائقًا يعوقها- يأتي من عالم آخر مختلف تمامًا، أعني العالم بوصفه تمثيلًا. والواقع أن مثل هذا العالم هو مجرد نسخة من الوجود الباطني الخاص بالإرادة، ولكنه يظل مع ذلك مختلفًا في طبيعته عنها، ويعوق تسلسل ظواهرها. وبذلك فإن يقين ظواهر الإرادة الذي لا يشوبه أدنى خطأ، يتوقف الآن. فالحیوانات تكون أصلًا عرضةً للوهم وللخداع؛ رغم أنها تكون لديها فقط تمثيلات مستمدة من الإدراك العياني، فليس لديها تصورات ولا تأمل انعكاسي؛ ولذلك فإنها تكون مقيدة بالحاضر ولا يمكنها أن تضع المستقبل في حساباتها. ويبدو أن هذه المعرفة العارية عن العقل لم تكن كافية في كل الحالات للوفاء بهذا الغرض، كما لو كانت تحتاج أحيانًا إلى عون ما. لأن هناك ظاهرة جديدة بالاعتبار تطرح نفسها علينا، وهي أن مسلك الإرادة الأعمى ومسلكتها

^٩ انظر الفصل ٢٢ من الجزء الثاني، وانظر أيضًا كتابي *Ueber den Willen in der Natur* ، ص. ٥٤ ، وصفحات 70-79 من الطبعة الأولى، أو صفحات ٤٦ وما بعدها، وصفحات ٦٣ - ٧٢ من الطبعة الثانية.

المستتير بالمعرفة، ينتهك كل منهما مجال الآخر بطريقة مدهشة من خلال نوعين من الظواهر. ففي إحدى الحالتين نجد وسط تلك الأفعال الحيوانية المهدية بمعرفة الإدراك العياني ودوافعها، نجد فعلاً ما يتم تنفيذه بدون هذه الدوافع؛ ومن ثم يتم تنفيذه بمقتضي الضرورة المفروضة بفعل الإرادة الأعمى. وأنا أنوه هنا إلى تلك الغرائز الآلية التي لا تهتدي بأي دافع أو معرفة، والتي تتبدى مع ذلك باعتبارها تسلك سبيلها انطلاقاً من دوافع عقلية مجردة. والحالة الأخرى عكس هذه، ومن ثم فهي تلك الحالة التي - على العكس من ذلك - يتخلل فيها نور المعرفة فعل الإرادة التي تبدو عمياء، وينير الوظائف النباتية أو اللاواعية في الكيان البشري الحي [وأنا أنوه هنا إلى استشفاف المعرفة] من خلال التنويم المغنطيسي. وأخيراً، فإنه عندما تبلغ الإرادة أعلى درجات تجسدها؛ فإن المعرفة الذهنية* التي أشرقت على الحيوانات، والتي تمدّها الحواس بالمعطيات، والتي يتبلور منها مجرد إدراك عياني مرتبط بالحاضر، هذه المعرفة لم تعد كافية. فذلك الإنسان المعقد ذو الأوجه المتعددة والوجود الطيع، الذي يعد في حالة عوز دائم ومعرضاً لصدمات وأضرار لا تحصي - كان عليه أن يستتير بمعرفة مزدوجة كيما يكون قادراً على البقاء. وهذا يعني بعبارة أخرى أن قدرة فائقة من معرفة الإدراك العياني لدى الإنسان، ينبغي أن يضاف لها قدرة على التأمل الانعكاسي لهذه المعرفة العيانية، أعني العقل بوصفه ملكة تشكيل التصورات المجردة. ومع هذه الملكة ينشأ لدى الإنسان التفكير، واستشراف المستقبل واسترجاع الماضي، ومن ثم التدبر، والهم، والقدرة على الفعل المدبر المستقل عن الحاضر، وأخيراً الوعي المتميز تماماً بالقرارات التي تتخذها إرادة المرء بذاتها. ذلك أنه في حالة وجود معرفة الإدراك العياني وحده تنشأ إمكانية الوهم والخداع؛ حيث تزول هنا حالة اليقين المعصوم من الخطأ التي كانت تميز مسلك الإرادة حينما كانت عارية عن المعرفة. وهكذا فإن الغريزة ودافع المعرفة - باعتبارهما تجليات للإرادة العارية عن المعرفة - يأتیان ليعضدا الإرادة مسترشدتان بالمعرفة في خضم التجليات. وإذن فمع

* ينبغي أن نتذكر دائماً أن المعرفة الذهنية عند شوبنهاور هي المعرفة العيانية المقترنة بالإدراك الحسي المباشر.

ظهور العقل، فإن هذه اليقين والعصمة من الخطأ الذين يميزان تجليات الإرادة (التي تظهر على الطرف المقابل في الطبيعة اللاعضوية بوصفها خضوعاً تاماً للقانون) يغيبان تماماً تقريباً. فالغريزة تتوارى كليةً، والتدبر الذي يفترض أن يحل محل كل شيء يخلف التردد واللايقين (كما أوضحنا في الكتاب الأول). فالخطأ يصبح محتملاً، وفي حالات عديدة يعوق التجسد السديد للإرادة من خلال الأفعال. لأنه على الرغم من أن الإرادة تكون قد اتخذت من قبل طابعها المميز من خلال مسارها المحدد الذي لا يتغير، وهو المسار الذي وفقاً له نجد أن المشيئة ذاتها تحدث على نحو ثابت لا يخطئ حينما يصادفها حدوث دوافع - على الرغم من ذلك، فإن الخطأ يمكن مع ذلك أن يزيّف تجسّدات الإرادة، حيث إن الدوافع الوهمية، التي تشبه الدوافع الحقيقية، تنسل وتمحوها^{١٠}. وهذا يحدث على سبيل المثال عندما تستولي خرافات على الدوافع التخيلية لإنسان ما التي تجبره على أن يسلك مسلكاً مضاداً للطريقة التي كانت إرادته ستعبر بها عن ذاتها في نفس الظروف الموجودة. لقد ذبح أجاممنون Agamemnon ابنته، والبخيل يوزع الصدقات بدافع أناني خالص؛ على أمل أن يسترد يوماً ما أضعافها مائة مرة، وهلم جرا.

وهكذا فإن المعرفة بوجه عام - وهذا يصدق على المعرفة العقلية مثلما يصدق على معرفة الإدراك العياني - تتبثق في الأصل من الإرادة ذاتها، وتنتمي إلى الوجود الباطني للدرجات العليا من تجسد الإرادة بوصفها أداة *μηχανή*، فهي وسيلة لحفظ الفرد والنوع، تماماً مثل أي عضو من أعضاء الجسم. ولذلك فإن المعرفة - المقدّر لها في الأصل أن تعمل في خدمة الإرادة - تبقى على الدوام تقريباً خاضعة تماماً للإرادة ولتحقيق أهدافها، وهذا هو الحال مع كل الحيوانات ومع كل الناس تقريباً. ومع ذلك، فسوف نرى في الكتاب الثالث كيف أن المعرفة لدى بعض الناس يمكن أن تتحرر من هذا الخضوع، وأن تبقى خالصة لذاتها - متحررة من أهداف

^{١٠} ولذلك كان المدرسيون على صواب تماماً حينما قالوا: "إن العلة الغائية لا تعمل وفقاً لوجودها الحقيقي، وإنما تعمل فقط وفقاً لوجودها على نحو ما يكون معروفاً". (See Suarez, *Disp. Metaph.* disp. XXIII, sec. 7 et 8).

المشيئة- بوصفها مرآة واضحة للعالم، وهذا أصل الفن. وأخيرًا، فإننا في الكتاب الرابع سوف نرى كيف يمكن لهذا النوع من المعرفة- التي تعود لتؤثر في الإرادة- أن تسبب الانسحاب الذاتي للإرادة، أي إلى استسلامها. وهذا هو غاية المراد، بل إنه في الحقيقة بمثابة الطبيعة العميقة لكل فضيلة وقداسة، وهو أصل الخلاص من هذا العالم.

- ٢٨ -

لقد درسنا الكثرة والتنوع الهائلين في الظواهر التي من خلالها تجسد الإرادة ذاتها موضوعيًا، والحقيقة أننا قد رأينا الصراع الذي لا ينتهي ولا يعرف المهادنة لهذه الظواهر بعضها مع بعض. ومع ذلك، فإننا نجد- عند تتبعنا لمجمل عرضنا حتى الآن- أن الإرادة ذاتها، باعتبارها شيئًا في ذاته- لا تكون متضمنة على الإطلاق في تلك الكثرة، في ذلك التغير. فتنوع المثل (الأفلاطونية)، أي درجات التجسد وتعدد الحالات الفردية التي تتجلى الإرادة في كل منها، وصراع الصور من أجل المادة- كل هذا لا يتعلق بالإرادة ذاتها، وإنما هو فحسب أسلوب تجسدها موضوعيًا، وفقط من خلال هذا التجسد الموضوعي يكون لكل هذا صلة غير مباشرة بالإرادة، وبفضله تتجلى فيه الطبيعة الباطنية للإرادة كموضوع للتمثل. فتمامًا مثلما أن الفانوس السحري يُظهر صورًا مختلفة عديدة، وإن كان نفس اللهب الواحد هو وحده ما يجعل كل هذه الصور مرئية؛ كذلك فإنه في كل الظواهر المختلفة العديدة التي تملأ العالم أو تدفع بعضها بعضًا باعتبارها أحداثًا متتالية، نجد أن الإرادة وحدها فحسب هي ما يظهر، وكل شيء آخر يكون بمثابة صورتها المرئية، أي تجسدها الموضوعي؛ فهي تبقى على حالها في خضم هذا التغير. إنها وحدها الشيء في ذاته، وكل موضوع آخر يكون- إذا استخدمنا مصطلح كانط- ظاهرة، أو لنقل إنه يكون مظهرًا. وعلى

الرغم من أنه في حالة الإنسان - باعتباره مثالاً (أفلاطونياً) - تكون الإرادة في أوضح تجسد لها وأكثره كمالاً، فإن هذا وحده لا يمكن أن يعبر عن ماهيتها. فلكي يظهر المغزى الكامل للإرادة؛ فإن مثال الإنسان لا ينبغي أن يتجلى وحده منفصلاً عن غيره، وإنما ينبغي أن يتجلى مصحوباً بالسلسلة الكاملة من الدرجات الأدنى التي تبدأ من كل صور الحيوانات، مروراً بالمملكة النباتية، إلى أن نصل إلى المملكة اللاعضوية. فهي جميعاً تكمل بعضها بعضاً في عملية التجسيد الكامل للإرادة التي يفترضها مثال الإنسان، مثلما أن البراعم المتفتحة لشجرة ما تفترض أوراقها وفروعها وجذعها وجذرها. فهذه الدرجات تشكل هرمًا يمثل الإنسان أعلى نقطة فيه. وإذا كنا مغرمين بالتشبيهات، يمكننا أيضاً القول إن ظهور أو تجلي هذه الدرجات يصاحب الدرجة التي يظهر فيها الإنسان، مثلما أن ضوء النهار الساطع يكون مصحوباً بدرجات الظل الخافت التي من خلالها يتلاشى تدريجياً ضوء النهار في ظلام الليل. أو يمكننا أيضاً أن نصف هذه الدرجات من تجسد الإرادة بأنها أصداء الإنسان، فنقول إن الحيوان والنبات هما السلم الموسيقي الخامس والثالث للإنسان، في حين أن المملكة اللاعضوية هي "الأوكتاف" * الأدنى طبقةً. والصدق التام لهذا التشبيه لن يتضح لنا إلا عندما نسعى - في الكتاب التالي - إلى أن نسبر غور الدلالة العميقة للموسيقى. فسوف نرى هناك أن اللحن المترابط المتواصل في نغمات عالية الطبقة خفيفة سريعة، ينبغي النظر إليه بوصفه معبراً بمعنى ما عن حياة وجهود الإنسان المرتبطة بالتأمل. ومن ناحية أخرى، فإن نغمات الباص [ذات الطبقة الأدنى] غير المترابطة بطيئة الحركة التي منها ينشأ الهارموني ابتغاء تحقيق كمال الموسيقى - هذه النغمات هي صورة معبرة عن الطبيعة الحيوانية وعن الطبيعة العارية عن المعرفة. ولكن هذه الطبيعة حينما تكون في وضعها الصحيح تمثل المجال الذي لا تصبح فيه الإرادة منطوية على تناقض ظاهري واضح. ومع ذلك، فإننا أيضاً نجد أن الضرورة الباطنية لتدرج ظواهر الإرادة - التي لا تتفصل عن التحقق الموضوعي الكافي

* الأوكتاف هو مجموع نغمات السلم الموسيقي التي تتكرر في الآلة الموسيقية من خلال طبقات صوتية أعلى وأدنى.

للإرادة- يتم التعبير عنها من خلال ضرورة خارجية في مجمل هذه الظواهر ذاتها. وبسبب هذه الضرورة؛ فإن الإنسان يحتاج إلى الحيوان لأجل عيشه، والحيوانات بدرجاتها المختلفة تحتاج بعضها إلى بعض، وكذلك النباتات تحتاج بدورها إلى التربة والماء والعناصر الكيميائية وتآلفاتها، ويحتاج الكوكب إلى الشمس والدوران والحركة حول الشمس، وإلى انبعاث المدار الشمسي، إلخ. وهذا في واقع الأمر ينشأ في أساسه العميق من أن الإرادة يجب أن تقتات على ذاتها؛ حيث إنه لا يوجد شيء بجانبها، وإنها لإرادة جائعة. ومن هنا ينشأ القنص والخوف والمعاناة.

إن معرفتنا بوحدة الإرادة بوصفها شيئاً في ذاته- في غمار التنوع اللانهائي وتعدد الظواهر- هو وحده ما يمكن أن يكفل لنا التفسير الصحيح لذلك التماثل المدهش الذي لا تخطئه العين بين مجمل نتائج الطبيعة، لتلك القرابة العائلية التي تمكننا من أن ننظر إلى هذه الظواهر باعتبارها تنويعات على نفس الموضوع غير المعطى لنا بذاته. وبقياس مشابه يمكن القول إننا من خلال المعرفة المدركة بشكل عميق تام لذلك الهارموني، لذلك الارتباط الجوهرى بين كل أجزاء العالم، لتلك الضرورة في تدرج هذه الأجزاء التي تناولناها لتونا- يمكن القول إننا من خلال هذه المعرفة سوف نتكشف لنا رؤية نافذة حقيقية كافية للوجود الباطني، ولمعنى الملائمة أو الموائمة التي لا يمكن إنكارها والتي تميز كل النتائج العضوية في الطبيعة، وهي النتائج التي افترضناها مسبقاً بطريقة قبلية حينما درسناها وفحصناها.

وهذه الملائمة ذات طبيعة مزدوجة: فهي أحياناً تكون باطنية، أي توافقاً لكل أجزاء كيان عضوي فردي يكون بالغ التنظيم، حتى إن حفظ الفرد والنوع إنما ينشأ عن هذا النظام؛ وبذلك فإن الكيان العضوي يتجلى باعتباره غاية هذا الترتيب. وأحياناً أخرى تكون هذه الملائمة ذات طبيعة خارجية، أعني علاقة بين طبيعة لعضوية وطبيعة عضوية بوجه عام، أو بين الأجزاء الفردية للطبيعة العضوية بعضها مع بعض، وهو ما يتيح إمكانية حفظ مجمل الطبيعة العضوية، أو حتى حفظ النوع

الحيواني المفرد؛ وبذلك فإن هذه الطبيعة تمتثل لحكمنا باعتبارها وسيلة لبلوغ تلك الغاية.

والملائمة الباطنية Innere Zweckmäßigkeit تدخل في سياق تأملنا على النحو التالي بيانه: إذا كان - بناءً على كل ما قلناه للآن - كل تنوع الصور الموجودة في الطبيعة وكل كثرة الأفراد هو أمر ينتمي لا للإرادة، وإنما إلى تحققها الموضوعي وإلى الصورة التي تنشأ عن ذلك؛ فإنه يترتب على ذلك بالضرورة أن الإرادة لا تقبل الانقسام وأنها تكون حاضرة بكليتها في كل ظاهرة، على الرغم من أن درجات تجسدها - وهي (المثل الأفلاطونية) - تكون مختلفة تمامًا. ولأجل فهم أبسط، يمكننا النظر إلى هذه المثل باعتبارها أفعالاً للإرادة فردية وبسيطة في حد ذاتها، فيها تعبر الإرادة في وجودها الباطني عن ذاتها بصورة أو بأخرى. ولكن الأفراد بدورهم يكونون ظواهر للمثل؛ ومن ثم يكونون ظواهر لتلك الأفعال التي تكون في الزمان والمكان والكثرة. وإذن فإن مثل هذا الفعل (أو المثل) في أدنى درجات التحقق الموضوعي يحتفظ بوحدة حتى في الظاهرة؛ بينما يتطلب هذا الفعل في الدرجات الأعلى سلسلة كاملة من الحالات والتطورات في الزمان التي تعبر - إذا ما أخذت مجتمعة فقط - عن وجودها الحقيقي. وهكذا فإن المثل الذي يكشف عن ذاته - على سبيل المثال - في قوة عامة ما من قوى الطبيعة يتجلى فحسب من خلال تعبير بسيط، رغم أن هذا المثل يتجلى على نحو مختلف تبعاً لعلاقاته الخارجية، وإلا فإن هويته لن تتأسس على الإطلاق؛ لأن هذا يحدث ببساطة من خلال استخلاص التنوع الذي ينشأ من العلاقات الخارجية فحسب. وعلى نفس النحو فإن البلور لا يتجلى في الوجود إلا على نحو واحد، أعني تشكله الذي يفصح عن نفسه فيما بعد على نحو كاف وشامل تمامًا في الصورة المتحجرة، أي في جسم تلك اللحظة من الوجود. غير أن النبات كظاهرة لا يعبر مطلقاً عن مثاله من خلال تجل مباشر وبسيط، وإنما من خلال تطورات متتابعة في الزمان لأعضائه. كذلك فإن الحيوان لا يطور فحسب كيانه العضوي على نفس النحو من خلال تتابع من الصور التي غالباً ما تكون مختلفة إلى حد بعيد (تحولات الشكل بحسب الأطوار)، ولكن هذه الصورة [الحيوانية] ذاتها - رغم

لمثاله، يجب علينا أن نلاحظ فعله وسلوكه، ولكي نعرف إنسان ما فإننا يجب أن نفحصه ونختبره تمامًا؛ لأن ملكة العقل لديه تجعله قادرًا على المداواة بدرجة كبيرة. والحيوان يكون أكثر سذاجة من الإنسان بنفس القدر الذي به يكون النبات أكثر سذاجة من الحيوان. فنحن نرى إرادة الحياة في الحيوان تبدو كما لو كانت أكثر عُرْيًا مما هي في الإنسان؛ حيث تنتشر في حالة الإنسان بقدر كبير من المعرفة، فضلًا عن أنها تتحجب إلى حد كبير بفضل قدرة الإنسان على المداواة، لدرجة أن طبيعتها الحقيقية لا تتكشف غالبًا إلا بالصدفة وفي حالات فردية. إرادة الحياة تكشف عن نفسها في النبات عارية تمامًا، وإن كانت أيضًا تكشف عن نفسها هنا على نحو أضعف للغاية، باعتبارها مجرد اندفاع أعمى يوجد بدون غاية أو هدف. لأن النبات يكشف عن مجمل وجوده منذ الوهلة الأولى، وببراءة تامة. وهذه البراءة لا تتأثر بكون النبات يحمل أعضاءه التناسلية معروضة للناظرين على سطحه العلوي، رغم أن هذه الأعضاء في سائر الحيوانات قد خُصص لها الموضع الأكثر تخفيًا. فهذه البراءة التي تميز النبات ترجع إلى افتقاره للمعرفة؛ ذلك أن الإثم لا يُلْتَمَس في المشيئة، وإنما في المشيئة التي تصحبها معرفة. فكل نبات ينبئنا ابتداءً بموطنه الأصلي، وبالمناخ الموجود في هذا الموطن، وبطبيعة التربة التي أنبتته. ولذلك فإنه حتى الشخص الذي يكون قليل الخبرة يستطيع أن يعرف بسهولة إذا ما كان نبات دخيل ما ينتمي إلى إقليم استوائي أم إلى إقليم معتدل، وسواء كان ينمو في الماء والمستنقعات، أم فوق الجبال، أم فوق المروج. وفضلًا عن ذلك، فإن كل نبات يعبر عن الإرادة الخاصة بنوعه، ويفصح عن شيء ما لا يمكن التعبير عنه بأية لغة أخرى. ولكن دعنا نطبق الآن ما قلناه على النظرة الغائية للكيانات العضوية الحية، طالما كانت هذه النظرة تتعلق بملائمتها الباطنية. إن المثال في الطبيعة اللاعضوية- الذي ينبغي النظر إليه دائمًا باعتباره فعلاً مفردًا من أفعال الإرادة- يكشف أيضًا عن ذاته فقط من خلال تجلٍ متماثل دائمًا؛ وبذلك يمكن القول إن الطابع التجريبي هنا ينم مباشرة عن الطابع الذهني. إنه يتوافق معه، لدرجة أنه- بعبارة أخرى- لا يمكن لملائمة باطنية أخرى أن تتبدى هنا. ومن ناحية أخرى، فإن كل الكيانات العضوية الحية تعبر عن مثالها من

خلال تطورات متتابعة الواحد منها في إثر الآخر، وتكون مشروطة بكثرة من أجزاء مختلفة. ومن ثم فإن مجمل تجليات طابعها التجريبي يكون ابتداءً بمثابة التعبير الجمعي عن الطابع الذهني. وإذن فإن هذا التزامل الضروري للأجزاء ولتتابع مراحل التطور لا يستبعد وحدة المثال الذي يتبدى، أي لا يستبعد فعل التجلي الذاتي للإرادة. وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الوحدة تعبر عن ذاتها الآن في الصلة الضرورية والترابط الوثيق لتلك الأجزاء والتطورات بعضها مع بعض، وفقاً لقانون العلية. ذلك أنه إذا كانت الإرادة الواحدة التي لا تقبل الانقسام تعد - لهذا السبب - على وفاق تام مع ذاتها، وتكشف عن ذاتها في مجمل المثال مثلاً تكشف عن ذاتها في فعل ما - فإن ظاهرة الإرادة، وإن انقسمت إلى أجزاء وأحوال متنوعة، يجب مع ذلك أن تُظهر مرة أخرى تلك الوحدة من خلال انسجام تام لتلك الأجزاء والحالات. وهذا يحدث من خلال علاقة ضرورية واعتماد متبادل بين كل الأجزاء بعضها وبعض؛ وبذلك فإن وحدة المثال يتم إعادة إرسائها أيضاً في الظاهرة. ووفقاً لذلك، فإننا نتعرف عندئذ على تلك الأجزاء والوظائف المختلفة للكيان العضوي الحي على نحو تبادلي باعتبار أن الواحد منها يكون وسيلة وغاية للآخر؛ ويكون الكيان العضوي الحي ذاته بمثابة الغاية القصوى للكل. وعلى هذا، فإنه لا انحلال المثال - الذي يعد بذاته بسيطاً - إلى كثرة من أجزاء وأحوال تخص الكيان العضوي الحي من ناحية، ولا إعادة إرساء وحدة المثال من خلال الارتباط الضروري لتلك الأجزاء والوظائف الذي ينشأ باعتباره ارتباطاً بين علة ومعلول، من ناحية أخرى - أقول لا هذا ولا ذاك بأمر يخص ظهور الإرادة ذاتها، أي الشيء في ذاته، أو يعد جوهرياً بالنسبة له، وإنما يخص فحسب ظاهرتها المتجلية من خلال المكان والزمان والعلية (وهي أحوال لمبدأ العلة الكافية، أي صورة الظاهرة). فالمكان والزمان والعلية تنتمي إلى العالم باعتبار تمثلاً، لا إلى العالم باعتبار إرادة، فهي تنتمي إلى الكيفية التي تصبح بها الإرادة موضوعاً، أي إلى التمثل عند هذه الدرجة المعينة من تجسدها الموضوعي. وإن من استطاع أن ينفذ إلى معنى هذه المناقشة العسيرة نوعاً ما، سيكون قادراً الآن على أن يفهم بدقة مذهب كانط في أن كلاً من ملائمة ما هو عضوي والتوافق مع القانون اللاعضوي، هما

أمران يحدثان في الطبيعة ابتداءً من خلال الذهن؛ ومن ثم فإن كليهما ينتميان إلى الظاهرة لا إلى الشيء في ذاته. إن الإعجاب السالف بيانه الذي يسببه الاطراد الذي لا يخطئ فيما يتعلق بالتوافق مع القانون في مجال الطبيعة اللاعضوية، إنما يماثل في جوهره ذلك الإعجاب الذي تثيره الملائمة في مجال الطبيعة العضوية. لأن ما يدهشنا في كلتا الحالتين إنما هو فحسب رؤية الوحدة الأصلية للمثال التي اتخذت لأجل تجليها الظاهري صورة الكثرة والتنوع.^{١٢}

أما فيما يتعلق بالنوع الثاني من الملائمة- أعني الملائمة الخارجية- فإنه يتجلى، لا في التدبير الداخلي للكيانات العضوية الحية، وإنما في الدعم والعون الذي تتلقاه من الخارج، سواء من الطبيعة اللاعضوية أو من بعضها لبعض. وهذا النوع الثاني من الملائمة يمكن إيضاحه بوجه عام من خلال المناقشة التي قدمناها للتو؛ حيث إن العالم في مجمله بكل ظواهره إنما هو التحقق الموضوعي للإرادة الواحدة التي لا تقبل الانقسام، أي هو المثال الذي يكون مرتبطاً بسائر المثل الأخرى مثلما يرتبط الهارموني بالأصوات المفردة. ولذلك، فإن وحدة الإرادة تلك، يجب أيضاً أن تكشف عن ذاتها في توافق سائر ظواهرها بعضها مع بعض. وبمقدورنا أن نجعل هذه الرؤية في درجة أشد وضوحاً إلى حد كبير، إذا ما اقتربنا أكثر من الظواهر الخاصة بتلك الملائمة الخارجية والتوافق بين الأجزاء المختلفة للطبيعة إحداها مع الأخرى، وهو التوضيح الذي سيُلقي في نفس الوقت ضوءاً على الملاحظات السابقة. غير أننا سوف نبلغ هذه الغاية على أفضل نحو من خلال دراسة التماثل التالي بيانه.

إن الطابع المميز لكل فرد- من حيث إنه يكون طابعاً فردياً تماماً، ولا يكون منطوياً برمته في الطابع المميز للنوع- يمكن النظر إليه باعتباره مثلاً خاصاً، يناظر فعلاً محدداً من التحقق الموضوعي للإرادة. وهذا الفعل ذاته سيكون إذن بمثابة طابعه الذهني، في حين أن ظاهريته ستمثل طابعه التجريبي. إن الطابع التجريبي

^{١٢} انظر نهاية القسم الخاص "بعلم التشريح المقارن" من كتابنا "عن الإرادة في الطبيعة".

يكون محدداً تماماً بالطابع الذهني الذي يكون بلا سبب، أي أنه يمثل الإرادة من حيث هي شيء في ذاته، لا يخضع لمبدأ العلة الكافية (الذي هو صورة الظاهرة). ولا بد للطابع التجريبي أن يشكل تبعاً لمسار الحياة نسخة من الطابع الذهني، ولا يكون بمقدوره أن ينفذ يديه من المطالب التي تقتضيها الطبيعة الباطنية لهذا الأخير. ولكن هذا الميل الطبيعي لا يمتد إلا إلى ما هو جوهري، وليس إلى ما يكون غير جوهري فيما يظهر أثناء مسار الحياة. ومما ينتمي إلى هذا الجانب غير الجوهري، تلك التحديدات التفصيلية للأحداث والأفعال التي تعد بمثابة المادة التي يتبدى فيها الطابع التجريبي. فهذه الأحداث والأفعال تكون محددة بظروف خارجية تشكل الدوافع التي على أساسها يكون رد فعل طابعه التجريبي تبعاً لطبيعته الخاصة به. وحيث إن هذه الأحداث والأفعال يمكن أن تتباين إلى حد كبير؛ فإن الشكل الخارجي للطابع التجريبي الخاص بالوجود الظاهري- ومن ثم الشكل الفعلي المحدد أو التاريخي الخاص بمسار الحياة- سيكون عليه أن يكيف نفسه بناءً على تأثيرها. ومن المحتمل أن يتباين هذا الشكل الخارجي إلى حد كبير، رغم أن جوهر هذا الوجود الظاهري- من حيث هو مضمونه- سيبقى واحداً. وبذلك فإنه ليس بالأمر الجوهري- على سبيل المثال- أن يلعب شخص ما من أجل الفوز بثمرة من البندق أو الفوز بتاج البطولة، ولكن ما يكون جوهرياً هو إذا ما كان شخص ما محتالاً أم شريفاً في ممارسته لهذا اللعب. فهذا المسلك الجوهري الأخير يكون محدداً بالطابع الذهني، بينما المسلك الأول غير الجوهري يكون محدداً بفعل تأثير خارجي. وحيث إن الموضوع الواحد يمكن عرضه من خلال مائة من الأساليب المتنوعة، كذلك فإن الطابع المميز للمرء يمكن التعبير عنه من خلال مائة من الأساليب المختلفة، وكذلك نفس الطابع في مائة مسار مختلف للحياة. ولكن مهما كان من تباين التأثير الخارجي، فإن الطابع التجريبي- الذي يعبر عن ذاته على مر الحياة- يجب مع ذلك، مهما كان الشكل الذي يتخذه، أن يجسد بدقة الطابع الذهني؛ حيث إنه يكيف تجسده الموضوعي على مادة الظروف الفعلية الموجودة من قبل. وينبغي علينا الآن أن نتخذ شيئاً ما مشابهاً لذلك التأثير للظروف الخارجية على مسار الحياة الذي يكون محدداً في جوهره

بالباطن المميز، إذا ما أردنا أن نفهم كيف تحدد الإرادة- في الفعل الأصلي لتجسدها الموضوعي- المثل المختلفة التي فيها تجسد الإرادة ذاتها موضوعيًا، أي تحدد الصور المختلفة من الوجود الطبيعي لكل نوع. فالإرادة تُقسَّم تجسدها الموضوعي فيما بين هذه الصور؛ ولذلك فإن هذه الصور يجب بالضرورة أن ترتبط إحداها بالأخرى في مجال الوجود الظاهري للإرادة الواحدة. ويحب أن نفترض أنه يحدث هناك- فيما بين كل تلك الظواهر التي تنتمي للإرادة الواحدة- تكيفًا شاملاً ومتبادلاً، وتوافقًا بين بعضها وبعض. ولكن ينبغي هنا- كما سنرى بوضوح بعد قليل- استبعاد أي تحدد زمني؛ لأن المثل يقع خارج الزمان. وبناءً على ذلك، فإن كل ظاهرة كان عليها أن تكيف نفسها مع المحيط الذي وُجدت فيه، وإن كان هذا المحيط أيضًا ينبغي عليه أن يكيف نفسه مع الظاهرة، حتى الذي يشغل موضعًا من الزمان متأخرًا كثيرًا؛ وهذا التوافق الإجماعي الطبيعي *consensus naturae* نراه في كل مكان. ولذلك، فإن كل نبات يكون متكيفًا تمامًا مع تربته ومناخه، وكل حيوان مع مجاله الخاص ومع الفريسة التي تلائم غذاءه، وتلك الفريسة أيضًا تكون مزودة بحماية إلى حد ما ضد مطاردتها الطبيعيين. والعين تكون متكيفة تمامًا مع الضوء وقابليته للانكسار، والرئتان والدم مع الهواء، وزعانف الأسماك مع الماء، وعين الفقمة مع التغير في الوسط الذي توجد فيه، والخلايا التي تحتفظ بالماء الموجودة في معدة الجمل مع جفاف الصحراء الأفريقية، وشرار الملاح مع الرياح التي ستوجه زورقه الصغير، وهكذا يمكن أن نواصل أمثلتنا حتى نصل إلى أكثر حالات الملائمة الخارجية تميزًا وغرابة^{١٣}. ولكننا يجب أن نتجرد هنا من كل العلاقات الزمانية؛ حيث إن هذه العلاقات لها شأن بالوجود الظاهري للمثال، لا بالمثال ذاته. وبناءً على ذلك، فإن هذا النوع من التفسير ينبغي استخدامه أيضًا بالتبادل، فلا ينبغي فحسب أن نفترض أن كل نوع يكيف نفسه مع الظروف التي وجدها حاضرة مسبقًا، بل ينبغي أيضًا أن نفترض أن هذه الظروف نفسها- السابقة على وجوده في الزمان- تضع في حساباتها

^{١٣} انظر القسم الخاص "بعلم التشريح المقارن" من كتابنا *علم التشريح المقارن*.

على نفس النحو تلك الموجودات المتوقع ظهورها في لحظة ما من لحظات المستقبل. ذلك أن الإرادة التي تجسد نفسها موضوعياً في العالم بأسره إنما هي في الحقيقة نفس الإرادة الواحدة، إنها لا تعرف زماناً؛ لأن تلك الصورة من صور مبدأ العلة الكافية لا تنتمي إليها أو لموضوعيتها الأصلية، أعني المثل - وإنما تنتمي فحسب إلى الأسلوب الذي به عُرِفَ المثل من خلال حالات جزئية مضت، أي حالات تنتمي لظواهر المثل. ولذلك فإنه مما يتعلق بمناقشتنا الحالية أن توالي الزمان ليست له أية دلالة على الإطلاق بالنسبة لأسلوب تقسيم التجسد الموضوعي للإرادة فيما بين المثل. وبذلك فإن المثل التي تكون ظواهرها قد خضعت في فترة أسبق لقانون العلية، ليست لها أية أفضلية على تلك المثل التي تتدرج ظواهرها في الزمان فيما بعد. بل على العكس من ذلك، فإن هذه الأخيرة تكون على وجه الدقة بمثابة التجسد الموضوعي الأتم للإرادة، وهو التجسد الذي يكون على الظواهر الأسبق أن تتكيف معه، تماماً مثلما أن هذه الظواهر الأخيرة كان عليها أن تكيف نفسها مع الظواهر السابقة عليها. وهكذا فإن مسار الكواكب، وانبعاج المدار الشمسي، ودوران الأرض حول محورها، وانقسام اليابسة والبحر، والمناخ، والضوء، والحرارة، وكل الظواهر المشابهة التي تقوم في الطبيعة مقام صوت الباص الأساسي في الهارموني - هي ظواهر قد كيفت نفسها بكل دقة توقعاً للأنواع القادمة من المخلوقات الحية التي من أجلها تصبح هذه الظواهر دعماً وسنداً. وعلى نفس النحو، فإن التربة قد كيفت نفسها لتلائم تغذية النباتات، والنباتات كيفت نفسها لتلائم تغذية الحيوانات، والحيوانات لتلائم تغذية الحيوانات الأخرى؛ تماماً مثلما أن هذه الموجودات بدورها قد كيفت نفسها لتلائم التربة. فكل أجزاء الطبيعة تكيف نفسها بعضها مع بعض؛ حيث إن نفس الإرادة الواحدة هي التي تظهر فيها جميعاً، بينما يكون توالي الزمان دخیلاً تماماً على موضوعيتها الكافية الأصلية والمطابقة، أعني أنه يكون دخیلاً على المثل (وهذا التعبير سيتم إيضاحه من خلال الكتاب التالي). وحتى عندما يكون على الأنواع أن يقتصر دورها على البقاء وليس النشأة، نجد هنا وهناك تلك البصيرة للطبيعة التي تمتد إلى المستقبل، والتي تستخلص من توالي الزمان - إن جاز التعبير - تكييفاً ذاتياً

من جانب ما هو موجود مع ذلك الذي يُتَوَقَّع وجوده. وهكذا، فإن الطير يبني عشه من أجل الفراخ الذين لا يعرفهم بعد، والفنْدُس يبني سدًا دون أن يعرف الغرض منه، والنمل واليربوع والنحل تقوم بتخزين مؤونها لأجل الشتاء الذي تجهله، والعنكبوت ويرقة عذارى النمل ينصبان شراكًا- كما لو كان بمكر متعمد- لأجل الفريسة المتوقعة المجهولة بالنسبة لهما، والحشرات تضع بيضها حيث يمكن للنسل المنتظر أن يجد تغذيته في المستقبل. وفي موسم التزهير، نجد أن الزهرة الأنثوية من زهور الفاليسنيريا Vallisneria مزدوجة الجنس، تفك الالتفاف الحلزوني لساقها الذي كان يبقياها في قاع الماء، وبتلك الوسيلة تتمكن الزهرة من أن ترتفع فوق سطح الماء. وعندئذ فقط فإن الزهرة الذكورية- التي تنمو على جذع صغير في قاع الماء- تشق طريقها من هناك مضحية بذلك بحياتها كيما تبلغ السطح، حيث تسبح بحثًا عن الزهرة الأنثوية. وبعد التخصيب ترتد الزهرة الأنثوية إلى القاع مرة أخرى بواسطة انقباض الالتفافات الحلزونية للساق، وهناك تنمو الثمرة.¹⁴ وهنا يجب أن أنوه مرة أخرى إلى يرقة ذكر الحُنْطَب التي تقرض الخشب محدثة تجويفًا فيه استعدادًا للتحويل الذي سيطرأ عليها، بحيث يكون حجم هذا التجويف ضعف حجم التجويف الذي تحدثه الأنثى؛ وذلك كي تكون هناك مساحة تتسع لقرونها التي ستنمو في المستقبل عند تحولها. ولذلك فإن غريزة الحيوانات بوجه عام تقدم لنا أفضل إيضاح لسائر غائية الطبيعة. فحيث إن الغريزة هي فعل، يشبه ذلك النوع الذي يكون موجهًا بتصور لغاية ما، مع أنه يكون برمته بدون هذا التصور؛ كذلك فإن كل تشكل ونمو في الطبيعة يشبه ذلك الذي يكون وفقًا لتصور غرض ما، ومع ذلك فإنه يكون برمته بدون هذا التصور. وفي غائية الطبيعة الخارجية مثلما هو الحال في غائيتها الباطنية، فإن ما يجب أن نفكر فيه بوصفه وسيلة وغاية إنما هو فحص وفي كل مكان الوجود الظاهري لوحدة الإرادة الواحدة المتوافقة مع ذاتها إلى حد بعيد، والتي انقسمت إلى صور متكثرة في المكان والزمان لكي توافق أسلوبنا في المعرفة.

¹⁴ Chatin, "Sur la Valisneria," in the *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, No. 13, 1855.

ومع ذلك، فإن التكيف والتوافق التبادلي للظواهر التي تنشأ من هذه الوحدة، لا يمكن أن يستأصل العداء الباطني الذي وصفناه فيما سبق، والذي يظهر في الصراع الشامل في الطبيعة، ويمثل خاصية جوهرية بالنسبة للإرادة. فانسجام الظواهر إنما يحدث فقط بالقدر الذي يجعل من الممكن استمرارية العالم وموجوداته؛ وبدون ذلك لكان العالم قد فنى منذ عهد بعيد. ولذلك، فإن هذا الانسجام يشمل فحسب استمرارية الأنواع والشروط العامة للحياة، ولكنه لا يشمل استمرارية الأفراد. وبناءً على ذلك، فكما إنه بفضل هذا الانسجام والتكيف يمكن للأنواع في الطبيعة العضوية، والقوى الطبيعية العامة في الطبيعة اللاعضوية، أن تواصل وجودها جنباً إلى جنب، وحتى بالتعاون المتبادل، كي تدعم بعضها بعضاً- كذلك، فإننا نجد من ناحية أخرى أن العداء المتأصل في طبيعة الإرادة- المتجسد موضوعياً من خلال كل تلك المثل- يعبر عن نفسه في حرب الإبادة التي لا تنتهي لأفراد تلك الأنواع، وفي الصراع المتواصل لظواهر تلك القوى الطبيعية بعضها مع بعض، كما ذكرنا فيما سبق. إن مسرح أحداث هذا الصراع الدائر وموضوعه هو المادة التي تجاهد كل ظاهرة من هذه الظواهر كي تنتزعها من الأخرى، وهو أيضاً المكان والزمان الذين تنشأ المادة حقاً عن وحدتهما من خلال صورة العلية، على نحو ما أوضحنا ذلك في الكتاب الأول.^{١٥}

- ٢٩ -

إنني هنا أختتم الجزء الرئيسي الثاني من عرضي آملاً أن أكون قد نجحت- بقدر ما يكون النجاح ممكناً في حالة التوصيل الأول بالذات لفكرة لم يكن لها أبداً

^{١٥} انظر الفصل ٢٦ و ٢٧ من المجلد الثاني.

- ٢٣١ -

وجود من قبل، ومن ثم لا يمكن أن تكون متحررة تمامًا من آثار الفردية- في توصيل اليقين التام للقارئ بأن هذا العالم الذي نحيا فيه ونوجد، إنما يكون في مجمل طبيعته إرادة بكل ما في الكلمة من معنى، ويكون في نفس الوقت تمثلاً بكل ما في الكلمة من معنى. وهذا التمثل بذاته يفترض مسبقاً صورة يتخذها، أعني يفترض موضوعاً وذاتاً، ومن ثم يكون نسبياً؛ وإذا ما تساءلنا عما يبقى بعد استبعاد تلك الصورة وكل الصور الأخرى التابعة لها التي يعبر عنها مبدأ العلة الكافية، فإن الإجابة هي أن ذلك الذي يبقى-باعتباره شيئاً ما مختلفاً اختلافاً نوعياً تماماً عن التمثل- لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى الإرادة، ومن ثم يكون الشيء في ذاته بالمعنى الحقيقي. إن كل فرد يرى نفسه بوصفه هذه الإرادة التي تقوم عليها الطبيعة الباطنية للعالم، وهو أيضاً يرى نفسه باعتباره ذاتاً عارفة يكون العالم بأسره هو تمثّلها، وهذا العالم لا يكون له وجود إلا من حيث نسبته إلى وعي ذات عارفة يكون بمثابة الدعامة الضرورية التي يستند إليها هذا العالم. وهكذا، فإن كل فرد بهذين الاعتبارين المزدوجين يكون بمثابة العالم ذاته بأسره، إنه العالم الأصغر (der Mikrokosmos (the microcosm)، فهو يجد في نفسه هذين الجانبين من العالم بكاملهما وتماهما. وبذلك فإن ما يتعرف عليه باعتباره وجوده الباطني إنما يستند أيضاً الوجود الباطني للعالم بأسره، للعالم الأكبر (der Makrokosmos (the macrocosm). وهكذا، فإن العالم بأسره، شأن الإنسان نفسه، يكون إرادة بكل معنى الكلمة، وتمثل بكل معنى الكلمة، ووراء ذلك لا يوجد شيء. وبذلك، فإننا نرى هنا أن فلسفة طاليس Thales المهمة بالعالم الأكبر، وأن فلسفة سقراط المهمة بالعالم الأصغر، تتصالحان معاً؛ حيث إن موضوع كل منهما يبرهن على أنه له طبيعة متماثلة. غير أن المعرفة التي أفصحت عنها في الكتابين الأول والثاني سوف تبلغ كمالاً أعظم، ومن ثم يقيماً أكبر، من خلال الكتابين التاليين. وإننا لنرجو أن نجد في هذين الكتابين الأخيرين الإجابة الشافية عن التساؤلات العديدة التي أثّرت بوضوح أو بعدم وضوح أثناء مناقشتنا حتى الآن.

وفي غضون ذلك، فإن هناك سؤالاً واحداً من هذا القبيل يمكن أن نوجه له عنايتنا بوجه خاص، من حيث إنه- على وجه الدقة- يمكن أن يُثار فقط طالما أننا

لم ننفذ بعد تمامًا إلى مغزى المناقشة السابقة، وبهذا الاعتبار فإنه يمكن أن يعمل على إيضاح تلك المناقشة. إن كل إرادة هي إرادة موجهة نحو شيء ما؛ إذ لها موضوع، هدف لمشيئتها؛ فما الذي تريده إذن في النهاية، أو ما تلك الإرادة التي تتبدى لنا باعتبارها وجودًا في ذاته لهذا العالم الذي يقوم على الصراع؟ إن هذا السؤال، مثل العديد من الأسئلة الأخرى، يقوم على خلط بين الشيء في ذاته والظاهرة. فمبدأ العلة الكافية الذي يكون قانون الدافعية أيضًا صورة له، ليس هو الشيء في ذاته. ففي كل مكان يمكننا تقديم سبب للظاهرة فحسب بما هي ظاهرة، أي للأشياء الفردية، ولكن لا يمكننا أبدًا تقديم سبب للإرادة ذاتها، أو للمثال الذي تجسد ذاتها فيه على نحو سديد. وهكذا، فإننا يمكننا البحث عن سبب لكل حركة جزئية، أو لكل تغير في الطبيعة بوجه عام، أي عن شرط أو حالة أنتجت بالضرورة الظاهرة، ولكننا لا يمكننا أبدًا أن نبحث عن سبب للقوة الطبيعية ذاتها التي تتجلى في تلك الظاهرة وفي الظواهر المشابهة التي لا تحصى. ولذلك؛ فإنه لمن سوء الفهم حقًا- الناجم عن الافتقار إلى الفطنة- أن نسأل عن سبب الجاذبية أو الكهربية، وما إلى ذلك. ففقط إذا ما تبين بشكل ما أن الجاذبية والكهربية لم تكن بقوى طبيعية أصيلة، وإنما هي فحسب مظهر لقوة طبيعية شاملة معروفة من قبل- فقط عندئذ يمكن للمرء أن يسأل عن السبب الذي يجعل هذه القوة الطبيعية تنتج ظاهرة الجاذبية أو الكهربية في حالة معينة. لقد ناقشنا كل هذا بالتفصيل من قبل. وعلى نفس النحو، فإن كل فعل جزئي للإرادة يحدث من جانب فرد عارف ما (والذي يعد هو ذاته مجرد ظاهرة للإرادة بوصفها شيئًا في ذاته) يكون له دافع بالضرورة، وهو الدافع الذي بدونه لا يمكن أبدًا حدوث الفعل. ولكن تمامًا مثلما أن العلة المادية تتطوي على مجرد تحديد بأنه في ذلك الزمان بعينه، وفي ذلك المكان، وفي تلك المادة، يجب أن يحدث تجلٍ لهذه أو تلك القوة من قوى الطبيعة- كذلك فإن الدافع يحدد فحسب فعل الإرادة التي تخص موجودًا بشريًا عارفًا معينًا في ذلك الزمان بعينه، وفي ذلك المكان، وفي تلك الظروف الفلانية، باعتبار أن هذا الفعل يعد شيئًا ما فرديًا تمامًا، فهو ليس ما يحدد على الإطلاق كيف يريد هذا الموجود البشري بوجه عام أو على هذا النحو المعين.

فذلك هو التعبير عن الطابع العقلاني الذي يكون - كالإرادة ذاتها - شيئاً في ذاته بلا سبب، لأنه يقع خارج نطاق مبدأ العلة الكافية. ولذلك، فإن كل شخص له أغراض ودوافع متنوعة يوجه بها سلوكه، وهو دائماً ما يكون قادراً على تقديم تبرير لأفعاله الجزئية. ولكن إذا ما سُئِلَ ذلك الشخص لماذا يريد بوجه عام، أو لماذا يوجه عام يريد أن يوجد، فلن تكون لديه أية إجابة، والحقيقة أن السؤال سيبدو بالنسبة له سؤالاً عيبياً. وهذا الأمر في الحقيقة سيكون بمثابة التعبير عن وعيه بأنه هو ذاته ليس سوى إرادة، وبأن المشيئة التي تميز عموماً هذه الإرادة هي لذلك أمر طبيعي، وتحتاج إلى تحدد جزئي من خلال الدوافع فقط في أفعالها الفردية في لحظة من الزمان.

والحقيقة إن غياب كل هدف والانطلاق بلا حدود، إنما هو أمر ينتمي إلى الطبيعة الجوهرية للإرادة ذاتها التي هي كفاح لا ينتهي. ولقد لمسنا ذلك فيما سبق حينما ذكرنا قوة الطرد المركزية. كما أن هذه الطبيعة قد كشفت عن ذاتها في أبسط صور الدرجات الدنيا من التجسد الموضوعي للإرادة، أعني الجاذبية، تلك الصورة من الكفاح المتواصل التي نراها، رغم أنه من الواضح استحالة أن يكون لها هدف نهائي نصب أعينها. لأنه إذا كانت كل مادة - وفقاً لإرادتها - موحدة في كتلة واحدة، فإن الكفاح المتواصل المتجه نحو المركز الذي يحدث داخل هذه الكتلة من الجاذبية، سيظل دائماً كفاحاً ضد عدم القابلية للنفوذ كالصلابة أو اللينة. ولذلك؛ فإن كفاح المادة يمكن إعاقته فحسب، ولكن لا يمكن أبداً استيفاءه أو إشباعه. ولكن هذا بالضبط هو الحال الذي يميز كفاح كل ظواهر الإرادة. فكل هدف يتم بلوغه يكون في نفس الوقت بداية مسار جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية *ad infinitum*. فالنبات يبرز منبثقاً من الجذور عبر الساق والأوراق ليزهر ويثمر، تلك الثمار التي تكون بدورها مجرد بداية لبذور جديدة، وهذا يحدث إلى ما لا نهاية. كذلك يكون مسار حياة الحيوان؛ فالتناسل هو منتهي هذا المسار، وعندما يتم بلوغه، فإن الفرد الأول يذوى بسرعة أو ببطء، بينما تولد حياة جديدة تكفل للطبيعة حفظ النوع وتكرر نفس الظاهرة. والحقيقة أن التجدد المتواصل في مادة كل كيان عضوي حي، يمكن أيضاً النظر إليه على أنه مجرد تجل لهذا الدفع والتبدل المتواصل، ولقد كف الفسيولوجيون

الآن عن النظر إلى هذا التجدد على أنه تعويض ضروري عن المادة المستهلكة في الحركة. فالاستهلاك المحتمل للآلة لا يمكن اعتباره بأية حال مساوياً للصيرورة المتواصلة من خلال التغذية. فالصيرورة الأبدية، ذلك السيلان الذي لا يكف، هو أمر ينتمي إلى تجلي الطبيعة الجوهرية للإرادة. وأخيراً، فإن نفس الشيء يُشاهد في المساعي والرغبات البشرية التي ترفع من روحنا المعنوية من خلال الأمل الواهم بأن تحققها هو دائماً الهدف النهائي للمشئة. ولكن بمجرد بلوغ هذه المساعي والرغبات، فإنها لا تصبح بادية على نفس النحو الذي كانت عليه، وبذلك فإنها سرعان ما تؤول إلى النسيان وتصبح متقدمة، وفي حقيقة الأمر - مع أن هذا لا يُصرَّح به - يتم دائماً التخلي عنها باعتبارها أوهاماً زائلة. ومن حسن الحظ تماماً أن يتبقى لنا مع ذلك شيء ما نرغب فيه ونكافح من أجله، كي يمكن الإبقاء على لعبة الانتقال المستمر من الرغبة إلى الإشباع، ومن الإشباع إلى رغبة جديدة، وهو الانتقال الذي إذا ما سار بسرعة سميناه سعادة، وإذا ما سار ببطء سميناه حزناً؛ وكي يمكن لهذه اللعبة ألا تتوقف، وأن تتبدى بوصفها سئماً مرعباً مدمراً للحياة، واشتياًفاً مملاً بلا موضوع محدد، كلاً محبباً. وبناءً على كل هذا، فإن الإرادة تعرف دائماً - عندما تستتير بالمعرفة - ما تريده هنا والآن، ولكنها لا تعرف أبداً ما تريده على وجه العموم. فكل فعل فردي يكون له غرض أو غاية، ولكن المشئة في مجملها ليست لها غاية مرئية. وعلى نفس النحو، فإن كل ظاهرة فردية من ظواهر الطبيعة تكون محددة بعلّة كافية فيما يتعلق بمظهرها الذي تكون عليه في هذا المكان وذاك الزمان المعينين، ولكن قوة التجلي ذاتها الكامنة في تلك الظاهرة ليست لها علّة في عمومها؛ لأن مثل هذه القوة هي مرحلة من تجلي الشيء في ذاته، من تجلي الإرادة التي بلا سبب. فالمعرفة الذاتية الوحيدة بالإرادة في مجملها هي التمثل في مجمله، أي مجمل عالم الإدراك العياني. إنه التحقق الموضوعي، الكشف، مرآة العالم. وما تعبر عنه الإرادة في هذا العالم سيكون موضوع تأملاتنا التالية.

