مرة أخرى: في العلاقة بين الأخلاق والحياة الإيتيقيّة

يورغن هابرماس

ترجمة: علي الرواحي – مراجعة: سالم بارباع

Habermas, J. (2021). Once again: On the relationship between morality and ethical life. European Journal of Philosophy, 29(3), 543–551.

الملخص:

منذ أن سلط هيجل الضوء على الفرق بين الأخلاق والحياة الإيتيقية أو «Sittlichkeit»، تأرجح الخطاب الفلسفي المتعلق بالأخلاق والقانون في التقاليد التي تطورت لاحقًا -حتى مدرسة فرانكفورت- بين هذين القطبين. تفتتح هذه الورقة بعرض قصير للاستقلالية كواحدة من الابتكارات القليلة واسعة النطاق في تاريخ الفلسفة، وتنتقل لمناقشة مفهوم هيجل للحياة الإيتيقية والاعتراضات التي قد تثار ضدها من وجهة نظر كانطية. ومع ذلك، يتعين على النظرية السياسية أن تتجاوز المعيارية البحتة وأن تنظر في علاقات القوة الاجتماعية الفعلية، كما كشف ماركس عن ذلك. كما إنّ تتبع هذا المسار المتعرج من كانط إلى ماركس قد يوفّر منظورًا معينًا يضيء جوانبَ متعلقة بتحديات اليوم.

يستحضر موضوع محاضرتي -الذي أبعد ما يكون عن الأصالة- هذا المساء إلى الأذهان حلقة خلال مؤتمر هيجل الذي لا يُنسى المعقود في شتوتغارت، والذي دعا إليه ديتر هنريش -من باب الفعالية المميزة في المؤتمر، إنْ جاز التعبير- طليعةَ الفلسفة التحليلية الأمريكية. فقد ألقى المحاضرات ريتشارد رورتي وإيان هاكينج، وكذلك فعل كواين وديفيدسون وبتنام. بعد محاضرتي، جاء رورتي إليّ وعلق بهزة ودية في الرأس: «أنتم الألمان ما تزالون تتأرجحون بين كانط وهيجل». لقد بذلت قصارى جهدي لتوضيح أن بعضنا كان يتأرجح بين كانط وهيجل **وماركس**، لأننا اعتقدنا أن هذه الحجج الموروثة تاريخيًا ما زالت قادرة على توفير إجابات لأسئلة منهجية. وصادف أن كان عنوان المؤتمر: «كانط أم هيجل؟» وهذا السؤال لم يفقد جانبًا من قوته الاستقطابية منذ ذلك الحين؛ حتى بالنسبة لأولئك الذين يأخذون توجهاتهم من أدورنو والجيل الأول من مدرسة فرانكفورت.

إذا فُهِمْت بالمعنى الحرفي؛ فإن المصطلحين «الأخلاق» (morality) والحياة الإيتيقية (ethical life) في الألمانية متطابقان تقريبًا في المعنى. ففي حين أن 'Moralität' «**الأخلاق**» تستحضر الأعراف الرومانية القديمة (mores)، فإن 'Sittlichkeit' «الحياة الإيتيقية» هي ترجمة ethosاليونانية، والتي، باعتبارها شكلًا من أشكال حياة سكان المدينة، تتميز عن القانون أو نوموس؛ القانون الوضعي. وقد كان كانط أوّل من استعمل مصطلح «الأخلاق» بالمعنى الدقيق

الذي يعارض «الأخلاق الوجيهة» (good morals)؛ فمنذ ذلك الحين، عُدَّ المصطلح الوجه الآخر الذي لا فكاك منه لمصطلح «الاستقلالية». إن المفهوم الثوري الجديد لكانط، والذي مفاده انصياع المرء للقوانين التي يتبناها لنفسه بقيادة العقل، يؤدي إلى ظهور فكرة الأوامر الأخلاقية، التي تتطلّب الطاعة المطلقة.

أراد هيجل الاحتفاظ بمفهوم الحرية بوصفها مسألة انصياع المرء لقوانين معقلنة، لكنه اعتبر أن فعل أمر «واجب» ذي شكل مجرّد غيرُ واقعية؛ لأنه عاجز عن تشكيل السلوك في مواجهة العادات المجربة والموثوق بها. يتمحور الخلاف في نهاية المطاف حول ما كان المرء قادرًا -في مجال الدولة والمجتمع، وهما ما كان في بال هيجل- أن ينصف واقعانية الحياة الإيتيقة، دون رفض أن يمنح الاعتراضات الأخلاقية كلمة الفصل.

سأبدأ في القسم الأول بمفهوم الاستقلالية غير الصعب، وهو أحد الابتكارات الرئيسية الجادة من بين ثلاث و أربع أخريات في تاريخ الفلسفة، ثم سأنتقل في القسم الثاني إلى التذكير بمفهوم هيجل للحياة الإيتيقية، والاعتراض الكانطي عليها. ستفضي بنا هذه المناقشة إلى نتيجة تتوسط نقاشنا الأكبر، سألخّصها في القسم الثالث. رغم ذلك، سينتهي بها الحال هبّة رياح معيارية عابرة طالما لم تأخذ في اعتبارها العلاقات السياسية الفعالة للسلطة الاجتماعية التي كشف عنها ماركس، وهذا مجال القسم الرابع. أخيرًا في القسم الخامس، يكشف هذا المسار الخطابي المتعرج من كانط إلى ماركس وجهات النظر التي قد نكون قادرين بواسطتها على تحسين فهمنا لتحدٍ نواجهه حاليًا.

القسم الأول

كما نعرف جميعنا، يقابل كانط بين القانون الأخلاقي كما عُبّر عنه بالأمر الأخلاقي القطعي (categorical imperative)وبين مبدأ محبة الذات: «تصرف بحيث يصبح مبدأ إرادتك دائمًا قانونًا كونيًا» (Kant, 1997, p. 28; Ak. 5:30). وعليه، فمن المفترض أن يكون الطابع العقلاني لمعايير الفعل الأخلاقية **صلاحية كونية** لجميع المتأثرين بها. ومن المثير للاهتمام أن كانط لا

يقدم تبريرًا مفصلاً لهذا المبدأ؛ لأنه يلزم من قواعد لغة الفلسفة المتعالية. يبني «**نقد العقل العملي**» على إنجاز كانط السابق في «**نقد العقل المحض**»، حيث صاغ العقل النظري مفهوميًا بمصطلحات أدائية (performative)؛ أي من حيث أداء العمليات بواسطة ذاتية تمنح نفسها القوانين. لذلك، في الانتقال من الاستخدام النظري إلى الاستخدام العملي للعقل، تحل القوانين العملية الكونية بسهولة محل القواعد التأليفية التي بواسطتها تولّد الذات العارفة الوحدة في كثرة الأحاسيس. ومع ذلك، عند اتخاذ هذه الخطوة، يستثمر كانط فكرة «كونية» «القانون» مع الدلالات المضمرة التي قدمها روسو فيما يتعلق بالتشريع **السياسي**. لم يفهم روسو «كونية القانون» بالمعنى **الدلالي** (semantic sense) حيث يُصاغ القانون بعبارات عامة، ولكن بالمعنى **التداولي** (pragmatic sense) حيث جميع الحالات التي يُحتمل أن يُطبَّق فيها القانون تعامل على قدم المساواة فيما يتعلق **بمحتواها**. فمن وجهة النظر الأخلاقية، من المفترض أن نفحص ما إذا كان يصح **تمثيل** معيار الفعل على أنه النتيجة الصحيحة من الناحية الإجرائية لعملية تشريعية تم تصوّرها منذ البدء من حيثية حكومية. يتطلب هذا الإجراء مسار من التعميم المبرر بمشاركة شاملة لجميع أولئك الذين يحتمل أن يتأثروا به؛ بحيث لا تصبح إلا هذه المبادئ قوانين يصح أن **يريدها** الجميع.

لكن هذا القانون الكوني لا يصبح صالحًا للجميع إلا إذا تصرف الجميع **كما ينبغي عليهم** أن يتصرفوا. وفي حين أن **كونية** الأوامر الأخلاقية تتعلق بجانبها **العقلاني**، فإن **صلاحيتها الملزمة** تتعلق بجانب **حرية الإرادة**. النقطة المهمة هي أن كلا الجانبين متشابكان الآن في مفهوم الاستقلالية. يفترض كانط أننا مدركون مسبقًا بشكل حدسي لحقيقة الأمر الأخلاقي الكوني - أي **الإجراء** الذي قد شرحته آنفًا- ولكن فقط في ضوء «الواجب» بالمعنى الصارم، ندرك حتمية البديل الذي مفاده **الاختيار** بين مبدأيْ حب الذات والعقل العملي. فنحن عالقون في جلد **كائن طبيعي**، مهما كنا عقلانيين. في ضوء هذه الأنوية الطبيعية تمامًا، نفهم أننا نتصرف بمحض إرادتنا عندما **نربط خيارنا الحر بالقوانين** التي **انصعنا لها** بناءً على تبصّر عملي (practical insight). وفي هذا الموضع، ينبغي علينا أن نميّز بين المستوى **الإدراكي** (cognitive) للتبصّر العقلاني، وبين المستوى **الإرادي** (volitional) للقرار الذي يعقب ذلك التبصّر في جميع الأحوال. كلا المستويين مستويان للحرية؛ إذْ لا يصح أن يلزم العقل العملي الأسباب الوجيهة على الذات العقلانية. صحيحٌ أن الأسباب **تقيّد** الكائنات العقلانية، لكنها تقود هذه الذوات التي لا تستطيع

أن تتفادى ضرورة قول «نعم» أو «لا» في نفس الوقت لاتخاذ موقف معُين. ولهذا فإنّ أخذ جانب العقل **وحده** ينم عن لحظة ضعف للحرية (يكون لها اعتبارها في تقييم ما إذا كان يمكن إسناد فعل ما بموجب القانون الجنائي، على سبيل المثال). عدا ذلك، يجب أن يسمح خيارنا الحر لنفسه الالتزام بهذه الأسباب، والتي يعتبرها **صحيحة**. إنّ الاستقلالية بهذا المعنى ذات مستويين من **الانصياع الذاتي على أساس البصيرة**، أي، ربط حريتنا في الاختيار بمعايير الفعل التي نعتبرها صحيحة على أسس عقلانية عملية.

كان كانط معاصرًا للثورة الفرنسية وكان قادرًا على تفسير روسو في ضوء هذا الحدث التاريخي؛ فبالنسبة له، كان تأسيس الدستور هو تحقيق المضامين الأخلاقية، ولكن في ظل الافتراضات المسبقة لفلسفته المتعالية، كانت الفكرة الرائدة للحرية العقلانية محصورة في الأنا الفاهمة؛ بحيث تظل شرعية ذلك النظام **القانوني** الجديد بالضرورة مجرد انعكاس شاحب للأخلاق، أو مجرد صورة ظلية في عالم مظاهر مملكة الغايات المعقولة. وقد تغير هذا مع هيجل، الذي قدم، بمفهومه للحياة الإيتيقية، فكرة «المجتمع الإيتيقي» (ethical community) التي قدمها كانط بخطوط حادة وواقعية.

القسم الثاني

كان هيجل أصغر من كانط بأكثر من جيل. لقد شهد ظهور الوعي القومي للشعوب الأوروبية من روح الرومانسية، وتغيّر ظروفهم المعيشية بواسطة العلاقات الاقتصادية للنظام الصناعي في بواكيره. كما أنه لاحظ تصاعد العلوم الإنسانية التاريخية، وبدايات الاقتصاد السياسي. وقد كان أول من أخذ التفكير «التاريخي» الجديد على محمل الجد مقارنة بالفلاسفة الكبار. لقد اكتشف في المجتمع، والثقافة، والتاريخ المنطقَ الجوهري للأشكال الرمزية التي يفترضها العقل الموضوعي أو الروح (objektiver Geist)، وبحث في هذا المجال من الحياة الإيتيقية في فلسفة القانون أو «الحق» (Rechtsphilosophie) التي تتضمن نظرية المجتمع ونظرية الدولة. فمن ناحية، أعاد موضعة المعقولية الكانطية من مجال يقبع وراء المكان والزمان، إلى الزمان التاريخي

والفضاء الاجتماعي. ومن ناحية أخرى، وبحركة تأملية مضادة لـ«نزع التعالي» (detranscendentalization) هذا، سمح أيضا للعقل [أو الروح] **المجسد رمزيًا** بأن يعاد امتصاصه في ديناميكيّات حركة الروح «المطلق».

على أي حال، تم فهم ذوات الحكم الاخلاقي والفعل على ضوء سِيَرِهْم، والسيرورات التاريخية للثقافة والتكوين الفكري (Bildungsprozesse). أي، إنْ جاز التعبير، هي الزيادة في الواقعية التي تحققت بواسطة نزع التعالي (detranscendentalization). في المقابل، يفقد هؤلاء الأفراد استقلاليتهم، كما تصورها كانط، مقابل ديناميكيات العقل أو الروح الموضوعية **العُليا**. إذْ انتقلت سلطة الكلمة الفصل من المعايير الأخلاقية للعدالة -التي يمكن أن تعلن نفسها في احتجاج الفرد المجني عليه- إلى عقل أو روح فوق فردية تعبر عن نفسها في الحياة الإيتيقية (أو الروحية) لأشكال الحياة الاجتماعية.

ومع ذلك، عندما يفصل هيجل في هذه العلاقة بين الأخلاق والحياةالإيتيقية؛ فإنه يتبنى موقفًا منهجيًا مختلفًا عن كانط، ويطرح سؤالًا مختلفًا: ففي حين أن كانط يأخذ منظور المشارك الذي يسأل عن القاعدة الصالحة في كل حالة والتي تنطبق على نزاع معين؛ يتراجع هيجل إلى دور المراقب النظري؛ لأنه يريد الحكم على الدستور الإيتيقي لمجتمع سياسي قائم من وجهة نظر معيارية. على وجه التحديد، هو يتبنى موقف مراقب إعادة البناء العقلاني الذي يريد أن يعرف ما إذا كان المشاركون، عندما ينخرطون في ممارساتهم الاجتماعية، يمكن أن يعتبروا حياتهم الخاصة، وحياتهم المشتركة «خيّرة» أو لا. في هذا الموضع، الفيلسوف هو الحكم النهائي للأفكار التي يجب أن **يُسمح** للمواطنين أن يشعروا فيها بالراحة. من هذا المنظور المتغير، يسأل هيجل سؤالًا مختلفًا تمامًا عن كانط. فهو لا يهتم بمسائل العدالة، ولكن **بشروط الاندماج الاجتماعي الناجح لمجتمع سياسي**، وهو ليس مهتمًا بتسويغ ما هو صحيح من الناحية الأخلاقية، بل بكيفية تضمين الأخلاق في شبكة من العلاقات الموثوقة من الاعتراف المتبادل، والتي إما تتخذ شكل أسلوب حياة مؤسس **بشكل غيررسمي** يلهم الثقة - على غرار حياة أسرية متماسكة - أو بشكل رسمي-قانوني لمجتمع سياسي مكتفٍ ذاتيًا؛ أي، دولة.

كان لدى هيجل بالفعل وعي أكثر حدة بظواهر التعايش الاجتماعي الناجح هذه أكثر من كانط؛ إذْ لاحظ المجتمع السياسي بحساسية مستنيرة تاريخيًا، وبعين فاحصة للتحول بين **فرادة** الأفراد، والسمات الخاصة لأشكال حياتهم التاريخية، والكونية المجردة للأنظمة الأخلاقية والقانونية للتفاعل الاجتماعي. فقط بفضل علاقة متوازنة بين الفردي والخاص والكوني يتطور المجتمع الحديث إلى كلية «إيتيقية». هكذا بدأ الخطاب الفلسفي للحداثة مع هيجل؛ إذْ إنه يدور حول مسألة -في إطار مجتمع رأسمالي يزداد تعقيدًا بوتيرة متسارعة- تحقيق توازن غير مستقر بين تماسك عوالم المنشأ المألوفة (Herkunftswelten) والتي يسهل اختراقها على نحو متزايد، من ناحية، ومن ناحية أخرى المقتضيات الوظيفية للديناميكية الاقتصادية. فحسب تحليل هيجل لـ«المجتمع البرجوازي»، فإن الديناميكية الاقتصادية المقترنة بتزايد عدم المساواة الاجتماعية تعزز كلاً من **الاغتراب والتفرد**. من وجهة نظره، فإن القوة التوفيقية للسلطة التنظيمية للدولة هي وحدها القادرة على الحفاظ على الروابط الاجتماعية بين الأفراد الذين يزداد عزلهم وانغلاقهم في أنواتهم، وذلك ليس وفقًا للمعايير المجردة لعدالة مواطنيها الفردانيين، بل المواطنين المتعاونين.

بالطبع، قد يعترض كانط على أن الشروط المسبقة المطلوبة للاندماج الاجتماعي الناجح لا تفسر لماذا يجب أن يسكت الصوت الأخلاقي للفرد الواعي بمجرد أن يتولى الشخص القانوني الخاص دورَ المواطن الذي يجعل صوته مسموعًا بشكل ديمقراطي مع بقية المواطنين. صحيح أن هيجل محق تمامًا في التأكيد من منظور المراقب على أنه -كمسألة تجريبية- يمكن **لمتوسط** (average) السلوك الأخلاقي والقانوني للمواطنين أن يحقق الاستقرار فقط في سياق أشكال الحياة المشتركة. فيجب أن يتمتع الأفراد بمستوى أساسي من الثقة في بعضهم. ولكن لا يترتب على ذلك بأي حال من الأحوال أن للحياة الإيتيقية أولوية معيارية على العدالة **السياسية** للمشاركين أنفسهم. وهذا يقودنا إلى النقطة الأساسية: في حين أن كانط وهيجل قد قاما حتى الآن بإرشاد بعضهما، إنْ جاز التعبير، وبالتالي يمكنهما التعلم من بعضهما، إلا أن كانط لن يقبل أن المطالبات بالعدالة يجب أن تتكيف مع متطلبات التماسك الاجتماعي؛ ما لم يكن هذا التكيف مبررًا أخلاقيًا، وليس مجرد استجابة لمتطلبات وظيفية. ولكن من وجهة نظر كانط، يجب ألا يكون إجراء هذا التقييم حكرًا على الفلاسفة الذين يُفترض أنهم يعرفون مصلحة البقية؛ بل يجب أن يظل أمرًا يخص المواطنين أنفسهم.

عندما يغضب مواطنو المجتمع الحديث من الظلم، لماذا يجب أن يخضعوا أو يتكيفوا دون فحص تلك المعايير الأخلاقية الكونية التي ظهرت مع رؤى العالم الدينية والميتافيزيقية من العصر المحوري حول مفهوم معين عن الخير، والذي يفترض أنهم يجدونه بالفعل مضمنًا في شكل حياتهم الخاصة؟ لماذا **لا يُسمح** للمواطنين الذين شكلوا مجتمعًا سياسيًا بانتقاد البنى الأساسية لحياتهم «الإيتيقية» -أي، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية- باعتبارها ظالمة من وجهة نظر أخلاقية وتغييرها بوصفهم مشرعين مشاركين ديموقراطيًا؟ لكن هيجل، في مخططه للملكية الدستورية، يسلبهم هذا الحق تحديدًا، وذلك ليس لأن هذا مطلوب فحسب من التكيّف مع الظروف السائدة، ولكن لأسباب منهجية مشكوك فيها. هذا يعكس عدم الثقة في **التمكين الذاتي للذات**، والذي، منذ السكولائية العليا، وجد تعبيره في مفهوم الحقوق الذاتية، كما أن محصلته -في سياق تطور القانون العقلاني الحديث حتى روسو وكانط- تم التعبير عنها في إعلان حقوق الإنسان و إعلانات الحقوق المدنية الأخرى فيما بعد. إن تفضيل هيجل لأرسطو على كانط ينم عن محاولة لتحقيق مصالحة مع المفهوم القديم للعدالة، والذي بموجبه يقوم النظام القانوني الراسخ ميتافيزيقيًا -والموجود بمعزل عن حكم المواطنين؛ لأن هذا القانون موجود لذاته ومن أجل ذاته- ينصّب مبدأ «لكل شخص وجهة هو موليها» (to each his own).

القسم الثالث

إن التقييم التمهيدي للمناقشة بين كانط وهيجل من منظورنا الحالي (منظور اليوم) يجب أن يسلط الضوء على نقطتين: (أ) من ناحية، فإن التفكير التاريخي الذي أخذه هيجل على محمل الجد قد وفر الدافع لنزع التعالي عن المفهوم الكانطي للاستقلالية، والذي جرّد الأخلاق العقلانية والقانون العقلاني من طابعها المجرد. (ب) من ناحية أخرى، فإن سؤال لمَ يُخضِع هيجل المنطق الأخلاقي -وهو السؤال الذي قام عليه تشخيصه لأزمة المجتمع البورجوازي- للحياة الإيتيقية القائمة في الدولة، يوجهنا إلى الجوهر الواقعي لتصوّره المفرط في مثاليته لـ«العقل في التاريخ».

القسم الثالث (3.1)

إنّ اكتشاف هيجل للأشكال التي يفترضها العقل الموضوعي شرّع عملية نزع التعالي عن المعقولية الكانطية. إذا أردنا التمسك بجوهر التبصّر التاريخي لكانط؛ فإن استخدام العقل العملي يجب أن ينتقل من الجانب الداخلي للأنا المفهومة المُفردة إلى العمليات العامة التي من خلالها تضع تعددية الذوات المتواصلة اجتماعيًا قوانينها بنفسها. يُبيّن نزع التعالي **للأخلاق العقلانية** كيفية تحويل عملية التعميم التي يدعو إليها القانون الأخلاقي والمخصصة للأنا المفكرة إلى مهمة لخطاب بين الذوات المعنية نفسها، والموجودة في المكان والزمان. يستوفي المنخرطون الافتراضات البراغماتية المطلوبة لممارسة التبادل الجدلي عندما يكونون مستعدين لتبني وجهات نظر بعضهم، واتباع القوة غير القسرية للحجاج الأفضل. ولكن في هذا الاستخدام **الموضع تاريخيًا** للعقل العملي، يجب أن يظل المشاركون على دراية بمتطلبات تضمين **جميع** أولئك الذين قد يعنيهم الأمر بصفتهم عنصرًا **منافيًا للحقائق**. لأن هذا العنصر وحده يذكرهم في آن واحد: (1) بتأصّل قابلية حكمهم للخطأ، والمعنى الاستباقي للكونيّة الأخلاقية: شكل الحرية الوحيد الذي نعرفه ومفاده أنه لن **يصبح أحدٌ حرًا حق الحرية مال يستوفي جميع الناس مفهوم الاستقلالية.**

إن نزع التعالي من **القانون** العقلاني الكانطي يتوافق مع نزع التعالي من **الأخلاق** العقلانية المذكورة للتو لم يعد يفترض دستورًا **مصاغ فلسفيًا**. بدلاً من ذلك، منذ الثورات الدستورية في أواخر القرن الثامن عشر، يمكن للفلسفة أن تقتصر على إعادة بناء الأحداث التاريخية، والممارسات المؤسسة للدستور، بعقلانية. وتلاحظ [الفلسفة] أن الهدف من الممارسة الدستورية لأعضاء المجتمع السياسي المستقبلي أو ممثليهم هو استخدام وسائل القانون الحديث «لتأسيس» رابطة ذاتية التعيين لذوات قانونية حرة ومتساوين. هذا يدل على أن دساتير الدول الديمقراطية الخاضعة لسيادة القانون لها المعنى الكانطي المتمثل في ضمان تمتع جميع المواطنين باستقلال ذاتي خاص وعام على قدم المساواة.

القسم الثالث (3.2)

لم يدرج هيجل أن الدولة الدستورية الديمقراطية هي التجسيد القانوني لمفهوم كانط للحكم الذاتي وأن فكرة الاستقلالية، قد تخلّت عن العالم المعقول (intelligible realm) ودخلت التاريخ، وقد وقع ذلك في حياة هيجل. من ناحية أخرى، كانت لديه أسباب وجيهة لاستخدام مفهوم الحياة الإيتيقية لتسليط الضوء على بُعد ذي صلة معياريًا لا تأخذه إعادة بناء الممارسة التأسيسية للدستور في القانون العقلاني في عين الاعتبار، ولكنّها دائمًا ما تفترضه ضمنيًا. ففي نهاية المطاف، إن قرار الانخراط في تأسيس دستور لا يحدث بشكل مجرد؛ بل في صفوف سكان مجتمع **قائم** قرر أن يأخذ الحكم السياسي بين يديه. فالمشاركون ليسوا مجموعة من الأفراد الذين جمعتهم بالصدفة! لذلك، سيبين كل دستور ظروفًا وتحديات تاريخية معينة. ومع ذلك، فإن حقيقة أن المشاركين يتشاركون في التنشئة الاجتماعية غير الرسمية المسبقة لن تُذكر صراحةً إلا في البيانات التصريحية لديباجة الدستور، وليس في مبادئ وأسس الدستور نفسه. فهذا الأخير يتعلق بتأسيس المؤسسات التي من المفترض أن تضمن أن ممارسة الحكم السياسي عادلة بالمعنى العام الكامل. قد يتم إحباط هذا الهدف من البداية إذا تم رفع الجوانب العرقية أو الثقافية أو الدينية لشكل من أشكال الحياة القائمة إلى مرتبة المعايير الدستورية.

لا شك أن قرار تبني الممارسة الدستورية والقول «نحن» في تأسيس الدستور يتطلب مستوى معينًا من الثقة المتبادلة المسبقة. يجب أن يشعر جميع من يعنيهم الأمر، وجميع مواطني المستقبل **بانتمائهم** لمجتمعهم. لكن مهما كانت معقولية هذا النقد، فإنه لا يبرر رفض القوة الأخلاقية المتفجرة لإعلان حقوق الإنسان والحقوق المدنية، التي احتفل بها هيجل نفسه في وقت من الأوقات. لأنه بدون هذا التبرير الفلسفي لمعايير العدالة السياسية التي انبثقت عن القانون الطبيعي والعقلاني، لم يكن من الممكن توفير معادل علماني (secular equivalent) لإضفاء الشرعية الدينية على الممارسة الديمقراطية للحكم السياسي. انتقد هيجل «استثمار» الدولة الدستورية الديمقراطية في محتوى «أخلاقي» (moral)، لكن هذا أمر لا مفر منه طالما أننا نعتبر أن سبب وجود هذه الدولة هو ضمان استقلالية مواطنيها. من خلال اتخاذ شكل القانون الوضعي، اكتسبت المبادئ الأخلاقية صلاحية **اجتماعية** ليس فقط في القانون الجنائي (كما تفترض فلسفة هيجل للحق) ولكن -قبل كل شيء- في المحتوى المعياري للحقوق المدنية وحقوق الإنسان. مع الحقوق الأساسية التي تتغلغل في ثنايا النظام القانوني ككل (وهو ما لم يقع في ألمانيا إلا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية)، وجد توتر جديد تمامًا بين المعيار والواقع

طريقه إلى **الواقع الاجتماعي نفسه**. تقدح هذه الفجوة المعيارية شرارة نشوء ديناميكية تخريبية؛ لأن نقد الظروف الحالية باعتبارها ناقصة فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية والسياسية يمكن أن يلجأ الآن إلى المضمون المعياري غير المستغل للحقوق الأساسية غير الملباة للمطالبات بالعدالة. وهذا يجعل **عمليات التعلم** الأخلاقية العملية تؤدي دورها. إنّ العقل لا يُشرّع، في خضم الاضطرابات التاريخية، بالطريقة السيادية للروح المطلقة الديالكتيكية الحاكمة؛ بل إنه يعمل، على حد تعبير ماركس، مثل الخلد؛ أي من خلال عمليات التعلم الإدراكي، والاجتماعي-الإدراكي، والسياسي-الأخلاقي المعرّضة للخطأ، الخاصة بالذوات الاجتماعية. تنعكس نتائج عمليات التعلم القابلة للخطأ هذه ليس فقط في «القوى الإنتاجية» التنظيمية والتقنية والاقتصادية، بل وفي التقدم الشاق في إضفاء الطابع المؤسسي على الحريات المتساوية، والتي هي دائمًا مهددة بالانتكاس.

القسم الرابع

نكتفي بما يتعلّق بالتقييم المؤقت الذي يمكننا تقديمه من منظورنا المعاصر للمناقشة ذات الصلة بين كانط وهيجل. بالطبع، قدّم ماركس بالفعل لهذه المناقشة اتجاهًا مختلفًا من خلال تجذير المنعرج الهيجلي إلى منظور استفاد من النظرية الاجتماعية. في انتقاده هيجل، اكتشف آثار شكل من أشكال السلطة الاجتماعية التي تغلف نفسها في قلب الحياة الإيتيقية، وبهذه الطريقة يمكن أن تتحول إلى شكل من أشكال العنف السياسي. الأجيال التي تفصل ماركس عن هيجل، هي نفسها الأجيال التي تفصل هيجل عن كانط. كشاهد على ثورة يوليو، وقبل كل شيء، على ثورة 1848م الفاشلة، أصبح ماركس مراقبًا ناقدًا ومشاركًا في نضالات الطبقة الاجتماعية والحركات الاشتراكية المبكرة. قد يكون من المفاجئ أن أطلب المعونة من ماركس -من بين جميع الناس- عند محاولة انتقاد هيجل المؤسفة للتوفيق بين المفاهيم الحديثة للحق ونظيراتها الميتافيزيقية القديمة. فقد اتبع ماركس مُعلمه في تفضيل أرسطو على كانط، ولم يلقِ الضوء، إنْ تلطّفنا في العبارة، على التشويش المتعلّق بالأسس المعيارية لنقده للرأسمالية. ولكن، بعد التخلص من «الروح المطلقة»، كان ماركس هو من واظب على تناول سؤال هيجل، وفي نفس الوقت أصبح أشد نقاده. لقد جعله نقد زملائه الشباب الهيجليين للدين متشككًا من القوة التكاملية الاجتماعية للأفكار السائدة، حدّ أنه أخضع المجال الكامل للحياة الإيتيقية للشكوك

الأيديولوجية. قام ماركس وإنجلز، مؤلفا «**الأيديولوجيا الألمانية**»، بترجمة أشكال الروح الموضوعية، التي فهمها هيجل على أنها «طبيعة ثانية»، من المصطلحات التاريخية لعقيدة روح الشعب (Volksgeist) إلى لغة النظرية الاجتماعية. لذلك، فهم لم يعودوا يفهمون العلاقة بين الذوات الاجتماعية والتواصلية المنتجة مع شكل حياتهم الاجتماعي من حيثية التسلسل الهرمي بوصفها علاقة بين العقل أو الروح الذاتية والموضوعية. حسب تفسيرهما، لم تعد الذوات تخبر البيئة الاجتماعية والثقافية التي يتم دمجها فيها باعتبارها «طبيعة ثانية» ترفع من شأنها؛ بل باعتبارها عنفًا قمعيًا ومقيدًا لتاريخ اجتماعي «شبه طبيعي». يفسر هذا التحول في المنظور لمَ يعتقد ماركس أن الأخلاق، أو على أقل تقدير، السخط **الأخلاقي** من الظلم الموجود في المجتمع الطبقي قد يصبح القوة الدافعة للنضال التحرري من **المظهر الزائف** (false appearance) لظروف الحياة الإيتيقية.

أطلق هيجل على مجال الحياة الإيتيقية تسمية «**طبيعة** ثانية» لأن المنطق الدلالي والمعياري للأنظمة الثقافية المشروطة تاريخيًا والمجتمع تواجه الذات المعرفية بقوة حقيقة تجريبية. وأطلق عليها تسمية «طبيعة **ثانية** (أو مختلفة)» لأنه، على عكس الطبيعة الأولى، فإن الجانب المبهم لهذه الكلمات والنصوص والمصنوعات، وهذه الممارسات والمؤسسات والأنظمة والتقاليد التي تشكل الواقع الثقافي والاجتماعي، لا **تحتفظ** بالطابع الموضوعي غير الشفاف من الأشياء المادية. تفقد الأشياء الرمزية غموضها إلى الحد الذي يخترق فيه المؤول هيرمنيوطيقيًا معانيها الداخلية بهداية الأسباب. من منظور هيجل، يواجه العقل الموضوعي العقل الذاتي بالقوة العقلانية للأسباب. يتضح هنا أيضًا سبب فهمه للعلاقة بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي كنوع من التبعية، ورفضه فكرة أن الذوات الاجتماعية التواصلية يمكن أن تقف في علاقة متناظرة مع بعضها وبسياق حياتها المشترك البينذاتي. في الوقت نفسه، يمكننا أن نرى لماذا افترض أن سياق الحياة الإيتيقية للمجتمع السياسي محصنة ضد الاعتراضات الأخلاقية لمواطنيها: فبحسب هيجل، كان من غير المتصور أن العقل الموضوعي، والذي يتكون هو نفسه من أسباب محددة، يمكن أن **يخدع** العقل الذاتي **بالأسباب (reasons)**. تصور ماركس لأول مرة فكرة الأيديولوجية التي يمكن أن تخدع المواطنين عن طريق الأسباب [العقل] لأن القوة الاجتماعية لأولئك الذين يتحكمون في وسائل الإنتاج قد تسللت بطريقة غير شفافة إلى القوى التكوينية الشفافة جوهريًا (Bildungsmächte) للشكل الاجتماعي والثقافي للحياة. في حين أن

السلطة السياسية علنية (public)؛ فإن السلطة الاجتماعية المُقنعّة في المجتمع والثقافة تمارس هيمنة غير علنية بواسطة منع الأسباب الوجيهة من التداول بحرية، وبالتالي **تمنع** الذوات التي تتصرف سياسيًا بطرق غير ملحوظة من **ممارسة حريتهم العقلانية**. إن الأسباب التي أصبحت ملتصقة -وإلى حد ما- ومتلبسة بالسلطة الاجتماعية؛ ستؤدي إلى توقف التدفق الحر للتواصل العام. وهكذا وجد ماركس وإنجلز في «الطبيعة الثانية» لهيجل بُعدًا «شبه طبيعي» يضفي على الظروف القائمة مظهر الاستقرار حتى في ظل وجود ظلم ظاهر. ومفاد هذه الفكرة هو أن الأسباب شبه المستقرة أيديولوجيًا يمكن خلخلتها بأسباب نقديّة؛ لأن الأيديولوجيات تقيم حواجز داخل فضاء الأسباب نفسه. من خلال الكشف عن وجود علاقات قوة «شبه طبيعية» عن طريق نقد الأيديولوجيا، يريد ماركس كشف القناع عن أشكال الحياة «الإيتيقية» المزعومة التي لا يمكنها تحقيق الاستقرار إلا لأنها تحافظ على المظهر الفعال لشروط نصف عادلة إزاء الحقائق الاجتماعية. كلما اكتسب المجتمع الطبقي مظهرًا طبيعيًا؛ تمكّن الحكم السياسي أن يقدم نفسه كوصي خفي أيديولوجيا للمصالح المشتركة لجميع المواطنين.

إذا وضعنا إعادة صياغة المادية هذه لهيجل في المفاهيم الفلسفية للمناقشة السابقة، ولم نخلط بين ما يبدو طبيعيًا في العمليات الاجتماعية وبين القانون الطبيعي؛ فإن العلاقة بين الأخلاق والحياة الإيتيقية تنقلب: الثورة والنضال ضد الظلم الاجتماعي المتمثل في القمع والاستغلال يجب أن يخلق أولاً الأساس الاقتصادي للتغلب على الانقسامات الاجتماعية ولتحقيق التماسك السياسي الحقيقي. كان ماركس مهتمًا بهذه النضالات السياسية كمفكر سياسي وصحفي، ولكنه كان مهتمًا بدرجة أقل كمُنظر، ولم يكن مهتمًا على الإطلاق كفيلسوف سياسي. كباحث في المكتبة البريطانية، طور ماركس حصرًا الجوانب الاقتصادية لفلسفة هيجل القانونية والسياسية. وفي النهاية، شارك هيجل في وجهة نظره القدرية التي مفادها أن نفس الأزمات الاقتصادية التي ستحكم على المجتمع البرجوازي بالتفكك هي التي ستطلق أيضًا القوى المؤدية إلى شكل جديد من التكامل الاجتماعي.

وليس خافيًا أن ماركس، بعد نقده المبكر لنظرية هيجل عن الدولة، لم يعد أبدًا إلى مسائل الفلسفة الأخلاقية والقانونية. كما أنه لم يتصور احتمال ظهور دولة الرفاهية، التي حدثت بعد

حربين عالميتين. لقد اتخذ ماركس الشاب بالفعل المسار الخطأ بانتقاده للقانون العام الهيجلي. لقد وقع في نفس خطأ هيجل، فلم يصب في حكمه على الإنجازات الدستورية للديمقراطيات البرجوازية، التي كانت حقوق الإنسان والحقوق المدنية في صلبها؛ إذْ أراد أن يزيل البنية الفوقية للدولة في مجتمع **متحرر من القانون بما هو كذلك**. لم يدرك أنه -حتى في مجتمع خالٍ من الاستغلال والقمع- سيظل المواطنون العاديون بحاجة إلى الاستقلال **الاجتماعي** الذي يضمنه القانون الخاص حتى يتمكنوا، كمواطنين في المجتمع السياسي، من ممارسة حرياتهم **السياسية** التي يكفلها القانون العام. بالطبع، هذه ليست حجة تفنّد نقد ماركس للاقتصاد السياسي، حيث سعى وراء سؤال وجيه لم يفقد أيًا من أهميته. ومع ذلك، فإن الطبيعة غير المقبولة من الناحية المعيارية لهيمنة الطبقة السياسية في عصره ربما تكون قد دفعته إلى التقليل من شأن مقاومة نوع الطبيعة الواقعية التي يعارضها **التعقيد المنهجي** للمجتمع الرأسمالي المترابط عالميًا لمحاولات إخضاعه للسيطرة الديمقراطية.

القسم الخامس

إن تتبع مسار المناقشة من كانط إلى ماركس يلفت انتباهنا إلى التفاعل السائد بين تلك العناصر الثلاثة المذكورة. حتى يومنا هذا، يجب أن تستوفي **سياسة الحكومة لمنع الأزمات**، والتي تضمن الظروف الملائمة لتثمين رأس المال، شرطين آخرين: من أجل استحقاق الشرعية، يجب أن تكون متوافقة مع دستور **أخلاقي** أساسي؛ ويجب أن تفي بالمتطلبات الوظيفية للتماسك الاجتماعي، تحت الاسم المعروف «الحياة الإيتيقية». ومن ناحية، يجب أن ترضي دول الرفاهية التي ظهرت خلال النصف الثاني من القرن ترضي مصالحَ شريحة واسعة من المجتمع من ناحية الشروط المسبقة القانونية والمادية لاستقلالهم الخاص والعام من منظور العدالة السياسية والاجتماعية؛ من ناحية أخرى، فإنها تعتمد بدورها على **تضامن** مواطنيها لضمان قبول قرارات الأغلبية من قبل الأقليات التي لم تفزَ بالترشيح، وأن القرارات الانتخابية لا تستند حصرًا على المصلحة الذاتية قصيرة المدى. يجب أن تكون نسبة كافية - علاوة على ذلك، نسبة **تمثيلية** - من المواطنين على استعداد لأداء دور المشرعين الديمقراطيين بطريقة موجهة **أيضًا** نحو الصالح العام. ويمكن توقع أن يتبنى المواطنون هذا التوجه نحو الصالح العام، مهما كانت مطالبه متواضعة، بشرط وجود درجة كافية من الاندماج الاجتماعي. ومع ذلك، في الوقت

الحاضر، يوجد جانب لم يكن موضع إشكال بالنسبة لفلاسفتنا الثلاثة: اليوم، يعتمد المستوى الضروري من التماسك الاجتماعي -وإنْ لم يكن مقصورًا عليه- على الإدماج بمعنى العدالة **الاجتماعية**؛ لأن الاندماج السياسي الآن أيضًا ينطبق على الاختلافات بين أشكال الحياة **الثقافية** والبيئات **الثقافية الفرعية**.

بالتأكيد، فإن الإدماج **الاجتماعي** للطبقات والفئات المستبعدة أو المحرومة يعني -وما زال يعني- أن الأوساط **الثقافية** المختلفة يجب أن تنفتح لبعضها بعضًا؛ بحيث يمكن للمواطنين الذين يقولون «نحن» أن يشكلوا إرادة مشتركة ضمن إطار ثقافة وطنية موسعة. ومع ذلك، فإن تشكيل الدول القومية هو الذي خلق الشروط المسبقة لحركات الاستقلال الإقليمية، وبشكل عام، لنضال الأقليات الدينية واللغوية والثقافية التي تثير مطالبات جماعية **بالاعتراف السياسي** بهوياتها الثقافية المميزة. النقطة المهمة في سياقنا هي أن هذه الصراعات تمثل اختبارًا من نوعية مختلفة لتماسك المجتمع وتضامن مواطنيه مقارنة بالصراعات الاجتماعية والاقتصادية. كما تدعو الصراعات الثقافية إلى المساواة الاجتماعية والسياسية، لكن هذه المساواة وحدها لن ترضيها. في النهاية، الطريقة الوحيدة لنزع فتيل الصراع المحتمل لأشكال الحياة التي تريد الحفاظ على وحدتها هي من خلال رابطة **الثقافة السياسية** المشتركة. عادة، يرتبط التمييز الثقافي بالحرمان الاجتماعي. لكن تجسير المسافات الثقافية المحمية بشكل معياري يستدعي **التوسع الإبداعي** لثقافة الأغلبية المُشكّلَة تاريخيًا، والتي شكلت سابقًا الثقافة السياسية للبلد؛ وإلا لن يكون جميع المواطنين قادرين على أن يعدّوا أنفسهم متساويين فيها. من الأمثلة المتنازع حولها بالتأكيد هو تشكيل الدول القومية في أوروبا. في هذه العملية الطويلة زمنيًا، والتي بدأتها الحركات الوطنية وعززتها إداريًا، اندمجت العقليات والمناطقية الإقليمية التقليدية، وتطلّعات المقاطعات و«الدومنيونات»، في وعي وطني، عبرت عنه –إنْ لم تكن قد دبّرته- النخب الأكاديمية. في كثير من الحالات، في القرن العشرين، ملأ السكان الذين تم حشدهم عسكريًا واقتصاديًا، والذين تم تنشيط وعيهم المدني بمفاهيم التاريخ الوطني، المساكنَ -التي ما زالت من عدّة أوجه خالية عقليًا- الولايات الإقليمية الأميرية؛ وعليه، تم تحويلهم إلى دول قومية لأول مرة. إنّ الطابع المصطنع لهذا التغيير في الوعي الذي أطلقته الدولة نفسها قد يُفسّر جزئيًا العنف العدواني الذي أطلقته القومية تجاه الخارج، ووجهته كذلك ضد الأقليات المحلية.

ولكن داخل المجتمعات السياسية الديمقراطية **القائمة**، فإن التحرر التدريجي للثقافة السياسية في سياق التوترات (لأي سبب كان) الذي ساهم في زيادة التعددية الثقافية، هو نتيجة لعمليات التعلم السياسي التي لها جوهر أخلاقي؛ ففي هذه العمليات، تعمل الكونية الفردية-المساواتية (the individualistic–egalitarian universalism) للحقوق الأساسية بوصفها جهاز تنظيم ضربات القلب للتوسع الضروري من الناحية الوظيفية **للاندماج السياسي** دون إكراه على **التماثل**. في حالة عدم وجود خلفية ثقافية مشتركة، يجب استكمال المعاملة المتساوية للمواطنين -أي، «أخلاق» الإدماج القانوني- بـ«الحياة الإيتيقية» للاندماج السياسي والثقافي، أي من خلال **إنشاء** مجموعة مماثلة للفهم الذاتي السياسي والثقافي الذي يمكن أن يتقاسمه الجميع. لكن مع هذا **التحول إلى البناء**، يتغير مفهوم «الحياة الإيتيقية» نفسه. إنّ الثقافة السياسية -التي يجب أولاً أن تتطور بشكل غير رسمي حول مطالبات دستورية مضمونة رسميًا بالاندماج السياسي- لم تعد موجودة كبيئة **متطورة** تاريخيًا؛ بل هي بالأحرى -وهذا هو وجه جدّتِها- يجب أن **تنبثق** (emerge) لأنه لا يمكن **إنتاجها** بالوسائل القانونية والإدارية. إن الثقافة السياسية المنتشرة بشكل متحرّر هي شبكة من القيم السياسية المشبعة تاريخيًا والتي تأسست على الوطنية الدستورية، والتي لا يمكن أن **تنشأ إلا بشكل عابر**. في أحسن الأحوال، قد تنبثق من ممارسة مدنية يشارك فيها **مسبقًا** جميع المواطنين.

يفضي بي هذا هذا إلى المغزى من بحثي المكثف إلى حد ما لنقاش يمتد من كانط عبر هيجل وماركس إلى الشعبوية اليمينية الحالية. في ظل الظروف الموضحة أعلاه، يجب على الثقافة السياسية الليبرالية، التي تضمن مستوى كافٍ من التضامن المدني، أن تستفيد من التجارب **السابقة** للمواطنين في النضالات الديمقراطية حول الحلول المثمرة لمشاكلهم المشتركة. في مثل هذه النضالات، يمكن للغضب الأخلاقي من الظلم الاجتماعي والسياسي أن يكون بمثابة جهاز تنظيم ضربات القلب لانتشار نوع جديد من الحياة الإيتيقية السياسية، والتي **تؤسس** التضامن بين المواطنين عبر الانقسامات الاجتماعية والثقافية. في المجتمعات المتعددة ثقافيًا، تصف هذه الديناميكية العلاقة بين الأخلاق والحياة الإيتيقية التي يأخذ فيها الصوت النقدي للحقوق الأساسية المنتهكة زمام المبادرة.

تبدو هذه التأملات الثقافية للوهلة الأولى بعيدة كل البعد عن كونها رفاهية ليبرالية لطبقة وسطى عليا صديقة للعولمة، لأنها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمشاكل الاجتماعية الملموسة التي تتولد حاليًا عن ديناميكيات الأزمة الرأسمالية. فمن هذا المنظور يمكننا أولاً أن نقدر حجم المشكلة التي يتعين على شعوب أوروبا الآن حلها من أجل التعافي -في مواجهة ضرورات الرأسمالية المالية المنطلقة عالميًا- وما فقدوه نتيجة العولمة الاقتصادية؛ ألا وهو، القدرة على الفعل السياسي على المستوى العابر للوطنيات. إذا أرادوا إنقاذ إنجازات نموذج دولة الرفاهية المتهالك، ولم يعودوا يقبلون تنامي انعدام المساواة الاجتماعية كثمن يجب دفعه مقابل تلبية المتطلبات المجردة للقدرة التنافسية الدولية؛ فسيتعين عليهم حينئذٍ الاستمرار في تعميق التعاون المؤسسي إلى حد ما في المستوى الأوروبي بطريقة تنطوي على تكاليف معينة. بعبارة أخرى، سيتعين عليهم أولاً ابتكار إسكان سياسي (political housing)، وهو شيء كان موجودًا في العديد من حالات بناء الأمة. ومع ذلك، لن يسع الشعوب أن تتغلب على الأنانية القومية، وخاصة الاقتصادية القومية لدولهم، إلا من خلال اختراق الوعي الضئيل لثقافات دولتهم القومية. سيتعين عليهم فتح مجالاتهم العامة الوطنية الخاصة **لبعضهم بعضًا**، والاستعداد للانخراط في منظور **تبادلي** عابر للحدود الوطنية، لأنه فقط من خلال الانخراط في مناقشات عابرة للحدود حول كيفية حل المشكلات المشتركة، يمكنهم أيضًا أن يصبحوا على يدركوا الجذور التاريخية التي تشترك فيها ثقافاتهم السياسية مسبقًا.

صيغت هذه العبارات في صياغة افتراضية. إذْ اليوم أخذ المصدر المولِّد للتضامن في الممارسة الديمقراطية في النضوب بالفعل في بلداننا المختلفة. وعدا استثناءات قليلة، فإن النخب السياسية تسمح لنفسها بالتراجع حين تواجه التعقيد الاجتماعي المتضخم أيديولوجيًا، وفقدت الشجاعة لإجراء **سياسة انتقالية**. في غضون ذلك، تحولت المجالات العامة الوطنية -التي جفّت من جميع القضايا ذات الصلة تقريبًا- إلى ساحات للإلهاء واللامبالاة، إن لم يكن للاستياء القومي المتبادل. إنْ لم نكن راضين بالتشخيصات القاتمة؛ فيمكننا أن نتعلم درسًا مهمًا من كانط المستنير عن طريق ماركس: إنّ خُلد العقل[1] لا يعمى إلا بمعنى أنه يدرك مقاومة مشكلة دون معرفة ما إذا سيكون هنالك حل. في الوقت نفسه، يواصل شق طريقه بعناد في ممرات الأرض الجوفية. لقد غرس كانط هذه العقلية فينا جنبًا إلى جنب

مع أفكاره المستبصرة؛ بل إنّ فلسفته تقوم على جمع أسباب وجيهة لهذه العقلية لبثّ الأمل حتى في مواجهة الكارثة. أليس هذا هو مجد فلسفته التنويرية الرائعة؟

الترجمة إلى الإنجليزية: Ciaran Cronin

---

(1) يقول ماركس: «ندرك أن صديقنا القديم -الخُلد المسن- الذي يعرف حق المعرفة كيفية شق طريقه تحت الأرض، حين يظهر فجأة: الثورة!» [مدير التحرير].

مراجع

- **Kant, I. (1997). Critique of practical reason, ed. and trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.**