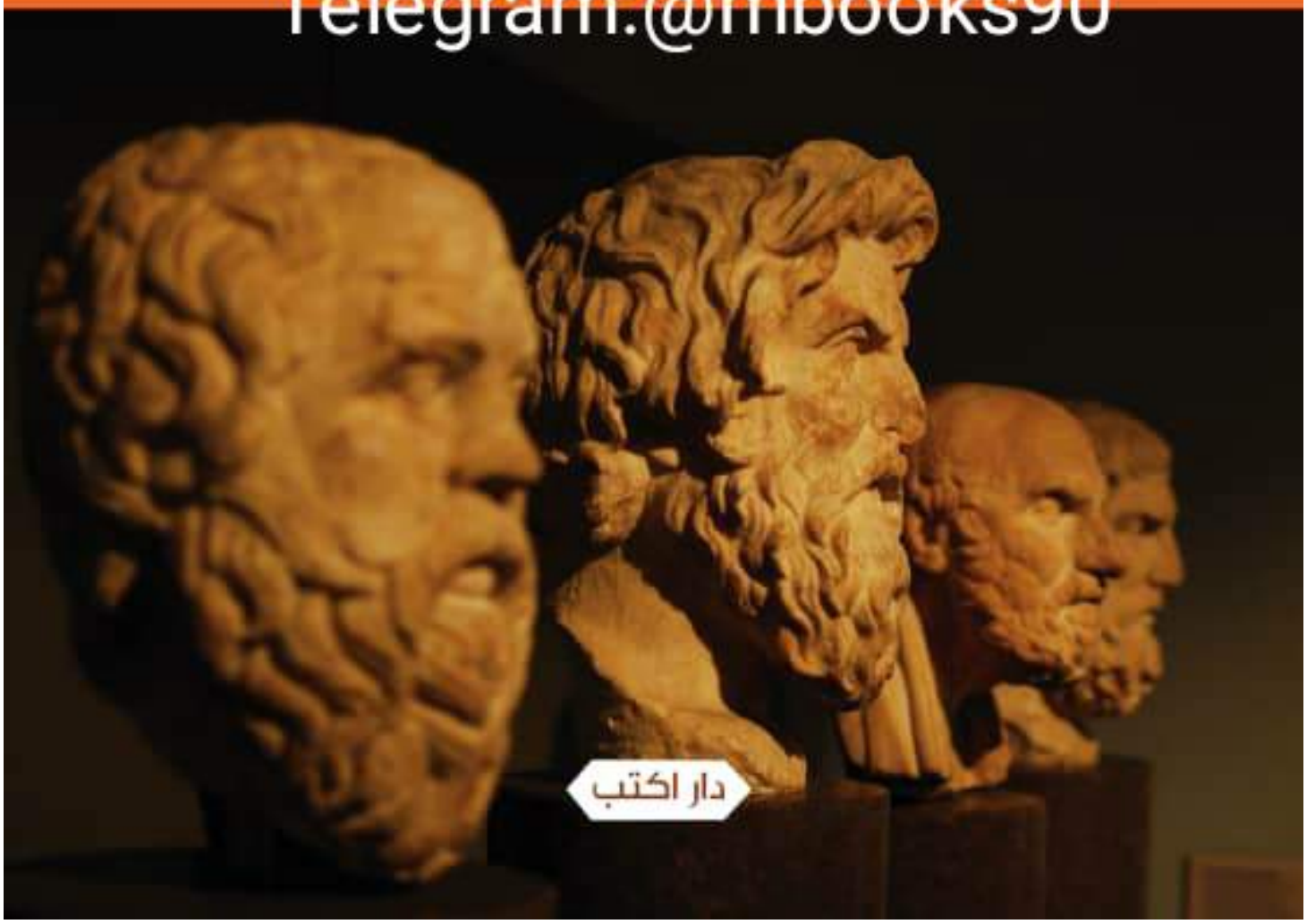
دراسات فكرية معاصرة
٤

زهير اليعكوبي

نهاية الفلسفة

Telegram:@mbooks90



دار اكتب

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نهاية الفلسفة

زهير اليعكوبي

الطبعة الأولى. القاهرة 2020م

غلاف : أحمد فرج

تدقيق لغوي : خالد رجب عواد

رقم الإيداع : 22403 / 2018

I.S.B.N: 978-977-488-596-9

جميع حقوق النشر محفوظة. ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب. أو جزء منه. أو نقله بأي شكل من الأشكال. أو وسيلة من وسائل نقل المعلومات. ولا يجوز تداوله إلكترونيًا نسخًا أو تسجيلًا أو تخزينًا. دون إذن خطي من الدار

دار اكتب للنشر والتوزيع

العنوان : 12 ش عبد الهادي الطحان. من ش الشيخ منصور. المرج الغربية. القاهرة. مصر

هاتف : 01111947957

بريد إلكتروني : daroktob1@yahoo.com

جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها. ولا تعبر بالضرورة عن رأي دار النشر.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

"أنظر اليوم إلى كل من يصلي ويجثو ويركع نظرة والدي نفسها، المتحررة من الوهم، النائية، الخالية من الاحتقار والاحترام، لكنها الحرة من كل يقين". أمين معلوف، رحلة بالداسار. ترجمة روز مخلوف (دمشق: ورد للطباعة والنشر، 2000) ص. 148

"أن تكون الحياة فخًا، هذا ما كنا نعرفه دومًا، فقد وُلدنا دون أن نطلب ذلك، حبيسي جسد لم نختره، ومعدين للموت أخيرًا. وفي المقابل يهيئ لنا فضاء العالم إمكانية دائمة للخلاص". ميلان كوندرا، فن الرواية. ترجمة بدر الدين العدروكي (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2001). ص. 32

٢٧٠٧٢٨٨٦٩٨

تمهـيد

نهاية الفلسفة

(la Philosophie)

بتهكم ما بعد- فلسفي، لم يكن تأول الفلسفة كمحادثة دون أمل متعال، واعتبار أن كل ما يمكن أن يرنو إليه فيلسوف مبدع هو أن يعيد بناء سياق لأسلافه، إلا إحدى النتائج الأقل إثارة للجدل. يعيد ريتشارد "رورتي" قراءة تاريخ الفلسفة وأسئلتها وقضاياها قراءة، وإن بدت لبعض المتفلسفة قراءة اختزالية(1)، فإنها مع ذلك تظل إحدى أهم المقاربات الفلسفية المعاصرة، نظرًا لتنوع منطلقاتها وغنى خلفياتها وجذرية بعض أطروحاتها والزحزحات التي تعمل (أو عملت) على إحداثها، الأمر الذي دفع بالعديد من المفكرين إلى اعتباره الفيلسوف الفيلسوف المعاصر الأكثر أهمية(2).

مقاربة لا تهدف في نظرنا إلى تقديم إجابات أكثر صدقية عن أسئلة شغلت بال الفلاسفة الميتافيزيقيين لعدة عصور، ولا بناء نسق نظري قادر على الكشف عن تلك "الحقيقة" التي ظلت أعين الفلاسفة عنها في عمى. إنها مقاربة لا ترنو إلى اكتشاف "الماهيات" أو الصيرورة الأبدية" أو "البنى الكونية"... فهي مقاربة تنخرط بكل وعي فيما يصطلح عليه اليوم بـ" الفكر الواهن"(3) La pensée faible.

Telegram:@mbooks90

لنقل الأمور بلغة أكثر إيجابية: رهان هذه المقاربة يتمحور أساسا حول صياغة معجم "ما بعد-نتشوي" في خلفياته الفلسفية ليبرالي في جانبه السياسي. معجم من بين أهدافه المعبر عنها بوضوح " نهاية الفلسفة la fin de la Philosophie.

كيف ذلك؟

المقصد ليس نهاية الفلسفة كل الفلسفة بل نهاية الفلسفة كما ارتسمت مع التراث الأفلاطوني والكانطي(4)- الفلسفة الميتافيزيقية- الفلسفة التي تتساءل حول بعض

المفاهيم المعيارية (الحقيقة، الجمال، العقلانية ...) وتأمل في" الخضوع لها "(5). إنها الفلسفة التي تبحث عن علاقة مخصوصة مع قوى مفارقة، باحثة عن ملاذ من الزمن والسياقات التاريخية. الفلسفة التي ترفض أن تصبح فكرًا واهنا، الباحثة دومًا عن وجهة نظر الله - le point de vue de Dieu - إذا استعملنا مصطلحًا دقيقًا لـ"بتنام"(6).

هكذا إعلان نهاية الفلسفة الميتافيزيقية ليس سوى دفاع عن الفلسفة philosophie؛ الفلسفة التي يمكن تعريفها حسب "هيغل" "زمانها ممسك به في الفكر"(7)، أو حسب "سولار" (sellars) "محاولة رؤية كيف تترابط الأشياء، [وذلك] في المعنى الأوسع لكلمتي الترابط والأشياء"(8)، والفلسفة

بهذا المعنى غير قابلة لأن يشكك فيها أو إعلان نهايتها وتجاوزها. وبطريقة أكثر حسما يعلن "رورتي" في معرض رده على ديكومب "الفلسفة لا يمكن أن تعرف نهاية.. إنها مستمرة ما دامت الحرية موجودة في الثقافة...

فعندما "ندفن" الفلسفة فإننا ندفن بعض أنساق أوصاف متقادمة ومتجاوزة." من هنا إعلان نهاية الفلسفة الميتافيزيقية يعني "أن تراثًا ثقافيًا ينبغي أن يندثر"(9)، نهاية هي تعبير عن تأويل برغماتي للفلسفة يدفع بأطروحات "جيمس" و"ديوي" إلى نتائج قصوى، استنادًا على أعمال فلاسفة قاريين وآخرين انغلوساكسونين (التمييز بين القاري والأنغلوساكسوني ليس له من معنى حسب "رورتي" إلا إذا أخذ مأخذًا أسلوبيًا أو من نهاية التقليد الفلسفي)(10)، وبانفتاح حاسم على روائيين من قبيل "كوندرا"، و"ديكنز" و"بروست" و"نبكوف"(11). تأويل جعل من الفلسفة في آخر المطاف مسألة خصوصية (privée) ينحصر جدواها في تحقيق الكمال الذاتي قاطعًا بذلك أوصالها مع المجال العمومي (public)، فلسفة لم تعد تبحث عن التعالي لا في صيغته الأفلاطونية أو الكانطية، ولا الوضعية أو الهابرماسية.

تأويل سنتتبع بعض خيوطه في هذا العمل، من خلال المحاور الآتية:

المحور الأول: تجاوز الفلسفة: الفلسفة التهذيبية والفلسفة النسقية.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المحور الثاني: تجاوز الفلسفة: التهكم والميتافيزيقا.

المحور الثالث: تجاوز الفلسفة: التخلي عن الميتافيزيقا والجواب البرغماتي.

***

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المحور الأول:

تجاوز الفلسفة

الفلسفة التهذيبية والفلسفة النسقيـــة

1- الهيرمينوطيقا وإعادة النظر في نظرية المعرفة:

لقد تبلورت نظرية المعرفة في نظر "رورتي" على أساس الافتراض بأن كل المساهمات في إشكالية خطابية واحدة متقايسة(12)، وهو الأمل الذي حكم الممارسة الفلسفية في جزء كبير من تاريخها، ووجد تعبيره الأقوى مع المحاولة الكانطية في جعل كل معارفنا متقايسة. متقايسة تعني هنا أنه "يمكن أن تخضع لمجموعة من القواعد تحدد كيف يمكن الاتفاق عقلانيًا حول ما من شأنه أن يغلق المناظرة في كل نقطة يظهر فيها أن المنطوقات دخلت في صراع."(13) إنها القواعد التي تشير إلى الكيفية خلق وضعية اتفاقية مثالية تجعل من الاختلافات التي لم تلقى بعد طريقها إلى الحل اختلافات لا عقلانية أو محض لفظية، أو ظرفية وعابرة، بحيث تزول ما أن نبذل مجهودًا أكثر ونتعمق في البحث، فالمهم هنا هو "الاتفاق على ما ينبغي فعله اذا أردنا الوصول إلى الحل"(14).

كما تجد النظرية المعرفية في مفهوم الماهية (وهو مفهوم في تواشج عميق مع المقايسة) إحدى ركائزها الأساسية, ماهية العالم والأشياء، وماهية الإنسان الكامنة في قدرته على معرفة الماهيات . فللإنسان ماهية "مرآوية"؛ بمعنى أن ماهيته تكمن في قدرته على التقاط الماهيات وعكسها وتمثيلها بشكل مطابق. العالم موجود هناك، ووجوده واضح متميز، له ماهية قابلة للمعرفة والتحديد بدقة، قد يكون المنهج قاصرا والأفكار مشوشة، قد تكون الحواس خداعة أو يسيطر علينا شيطان ماكر، ولربما كانت مسلماتي مغلوطة، أو قد أكون ميتافيزيقيًا بالمعنى السلبي، غارقًا في الجدل العقيم، فاقدًا للحس العلمي، أو وضعيا بالمعنى القدحي، مقدسًا العلم تقديس السذج وغير ممتلك لأساس ميتافيزيقية،صلبًا بإمكانه الوقاية من الابتذال.. غير أن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

كل ذلك يمكن معالجته: إكمال المنهج (بطريقة ديكارتية فينومينولوجية،علموية...)، توضيح الأفكار وضبط الحواس، إعادة البناء المنطقي للمسلمات، تجاوز الميتافيزيقيا واعتبارها قضايا فارغة من المعنى، أو انتقاد الوضعية (في جميع نسخها) وإعادة العلم إلى حدوده الطبيعية... كل ذلك من أجل القبض على ماهية الواقع وتحقيق ماهيتنا الكامنة في قدرتنا على القبض على الماهيات، فكل حاجز أمامنا ليس سوى ظرفي، وكل فشل ليس إلا عارضًا.

هذا التصور هو ما يعمل "رورتي" في "الفلسفة ومرآة الطبيعة" -الإنسان المرآوي حسب الترجمة الفرنسية- على تجاوزه بمحاولة هيرمينوطيقية تأخذ من "هيدغر الثاني" وغادامير (بالإضافة إلى فيتغنشتين الثاني وديوي الثاني) مرتكزًا أساسًا لها.

لقد فقدت نظرية المعرفة حسب "رورتي" جمالها وبريقها الخلاب، وآن الأوان لوضع هذا الحمل الثقيل الذي أرهق كاهل الفلاسفة، وذلك عن طريق محاولة هيرمينوطيقية يكون هدفها الأساسي الانعراج عن نظرية المعرفة: الانزياح من المقايسة إلى المحادثة. هذا هو الانزياح الحاد الذي ينهض له "رورتي".

***

لنتساءل أولًا: ما الهيرمينوطيقا؟

الهيرمينوطيقا حسب "رورتي" ليست تخصصًا، أو منهجًا، ولا برنامج بحث: هي ليست منهجًا لفهم النصوص المقدسة أو منهجًا فيللوجيًا ولا حتى أساسًا منهجيًا لعلوم الروح، كما أنها ليست تخصصًا له حدوده وموضوعه وطرقه، أو برنامج بحث يعتمد إستراتيجية محددة بدقة بغية تحقيق أهداف منشودة. وإلى هذا هي ليست بديلًا لنظرية، ولا تهدف إلى بناء نسق معرفي ينافس الأنساق الأخرى (15). الهيرمينوطيقا إمكان فلسفي ما بعد أفلاطوني وما بعد وضعاني(16) ومحاولة فتح الباب أمام ممارسة فلسفية تتخذ من اللامقايسة والمحادثة Conversation مرتكز لها. فالفيلسوف الهيرمينوطيقي لم تعد صورة الفيلسوف الأفلاطوني، الملك و"حاكم الثقافة"، تجذبه ببريقها، فقد اقتنع أخيرًا أن مهمته لا تكمن في أن يدرك بالضبط من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ماذا تتكون خطابات الآخرين والتأسيس لها، وبات مترحلًا لا أرض له ولا مستقر، دائم التنقل بين التخصصات، معتبرًا العلاقات البيخطابية كخيوط مختلفة لمحادثة ممكنة لا تفترض أي قالب تخصصي يوحد المتحاورين(17).

هكذا تذهب الهيرمينوطيقا ما وراء رغبة المقايسة فهي "خطاب بعدي حول خطابات غير متقايسة"(18) مما يجعلها محاولة لتجاوز التصور الموضوعاني عن الموضوعية، والذي لم يعد يمتلك مبررًا للخضوع له سوى الاستمرار في الاعتقاد بالبراديغم الذي رسخه العلم الحديث في عقول العديد من المفكرين، وبناء تصور جديد يقوم على مفهوم "التضامن"(19). أو لنقل، الموضوعية يعاد بناؤها على أساس نزعة التضامن، وما التضامن إلا انتاج اتفاق الباحثين في مجال معين على ما ينبغي فعله والقيام به، وما يجب رفضه وإقصاؤه.

وعلى هذا الأساس الهيرمينوطيقا افتراض دائم للامقايسة، ونظرية المعرفة بحث دائم عن المقايسة. إلا أن اللامقايسة لا تعني اللاتوافق أو اللااتفاق، بل اللااختزالية رؤى العالم، تعددها الذي لا يرد أبدًا إلى الواحد(20).

لكن إذا كان الهيرمينوطيقي فاقدًا للإيمان بأرضية تفاهم لها وجود مسبق "وبأسطورة العقلانية"(21)، وبإمكان وجود مصطلحات موحدة يمكن الاحتكام إليها، فإن ذلك لا يعني فقدانه الأمل في الوصول إلى "اتفاق" بين تلك الرؤى، أو على الأقل جعل اختلافاتنا أكثر فأكثر ودية؛ لذلك يبذل بشكل مستمر قصارى جهده لإدراك وفهم لغة محاوره، بدلًا من محاولة ترجمتها إلى لغته الخاصة (مثلما يفعل فيلسوف نظرية المعرفة)، محاولًا بذلك إقصاء الأفكار المسبقة والأحكام القبلية، جاعلًا من خطابه خطابًا بعديًا على عملية الفهم وليس سابقًا عليها, وأمله الأكبر أن تظل المحادثة مستمرة، فالتفكير لديه "حديث وقول"، لذلك المحاورة مجاله الحيوي الذي لا غنى له عنه(22).

باختصار، إن الهيرمينوطيقا فلسفة ضيافة(23) أكثر من كونها فلسفة تسامح؛ فالضيافة استقبال "للغريب" وترحيب مطلق بالآخر، كرم وحسن معاملة. كما أنها

من جانب آخر لا ترى من إمكانية أخرى للحديث عن "الحقيقة" و"الموضوعية" والمعقولية" خارج الوضعية التداولية التي انبثقوا من داخلها (أو لنقل خارج الوضعية الهيرمينوطيقية التي صدروا عنها)؛ ولا ليست "المعرفة" هدفها الأسمى، كما هو الحال مثلًا لدى الأفلاطونية ونسختها المقلوبة الوضعية.

هذا الاشتغال الروتروي على الهيرمينوطيقا سيجعل الفلسفة ضربًا مثيرًا من التهذيب.

***

2- التهذيب والسقية

2-1- مفهوم التهذيب:

تأسيسًا على العمل الذي قام به "غادمير" في "حقيقة ومنهج"، والذي يهدف حسب "رورتي" أساسًا إلى إحلال "تربية النفس" و"التلقين الذاتي" مكان "المعرفة"، يستعمل "رورتي" مفهوم التهذيب جاعلًا منه أحد ركائز تجاوز نظرية المعرفة وتجذير الانزياح من معقولية العقل - مرآة- الطبيعة (النظر) إلى معقولية اللغة. وهو يشير لدى "رورتي" إلى "هذا البحث عن صياغات جديدة أفضل، أكثر أهمية ونتاجا."(24) وهو لذلك عمل هيرمينوطيقي بمعنيين: "أنه يعمل على إنشاء علاقات بين ثقافتنا الخاصة وأية ثقافة أخرى؛ أو أي حقيقة تاريخية أخرى، أو بين صناعتنا وأي صناعة أخرى قد تسدد نحو أهداف غير متقايسة في لغة غير متقايسة.

بيد أن ذلك قد يأخذ أيضًا شكل النشاط "الشعري" الذي يتمثل في بلورة غايات جديدة، ومفهومات جديدة أو صناعات جديدة، ثم ممارسة ضرب من الهيرمينوطيقا المقلوبة، إعادة تأويل محيطنا المألوف في اللغة الغريبة لسياقنا النظري الجديد."(25) هكذا فإن التهذيب من ناحية أولى يفترض القدرة على الانفتاح والاستماع للآخر وتفهمه؛ محاولة العيش داخل المختلف وبالمختلف ومع المختلف؛ اعتراف بحق الآخر بالوجود دون أن نحيله إلينا ونلغي اختلافه ونجعله مقياسا لنا؛ دون أن نجعل من اختلافه تخلفًا ومصوغا لإقصائه(26). كما أنه يفترض

من ناحية ثانية بلورة تصور "تضامني" عن الموضوعية حيث لا يعود لهذه الأخيرة من ركيزة سوى معايير التبرير المتوافق عليها داخل مجال معين(27). فأفكارنا ومعتقداتنا وأحكامنا ليس لها من مرجع غير الوضعية التداولية التي انبثقت داخلها، فهي لا ترتبط بأي علاقة مخصوصة مع أي قوة "متعالية أو مفارقة" بالشكل الذي كان سيمنحها التفوق على أفكار ومعتقدات وأحكام نبتت في وضعية تداولية مغايرة(28).

انطلاقًا من هذا التناول لمفهوم التهذيب سوف يعمل "رورتي" على تطوير التعارض بين فلسفتين: "الفلسفة النسقية" و"الفلسفة التهذيبية".

***

2-2-الفلسفة النسقية والفلسفة التهذيبية:

إن الفرق بين الفلسفة النسقية والفلسفة التهذيبية هو الفرق بين من يعتبر "براديغم المعرفة" محور تفلسفه الخاص وبين من يشكك في أن يكون ذلك البراديغم طريق التفلسف الوحيد(29). فالفلاسفة النسقيون - وهم الفلاسفة المهيمنون على التراث الفلسفي- فلاسفة بناء يقومون في كل مرة بمحاولة إعادة بناء الثقافة على ضوء المكتسبات المعرفية الجديدة التي أثبتت فعاليتها، آملين بذلك انتصار" العقلانية" و"الموضوعية" داخل مجالات نظر إليها في زمن قريب على أنها مجالات مبهمة، مظلمة، يسودها الإيمان بالماورائيات والغيبيات وتسيطر عليها القناعات الفاسدة، أو يغيب داخلها الفهم المعرفي الصحيحة للقدرة الإنسانية على تمثيل دقيق للطبيعة. إنهم فلاسفة الأبدية والديمومة الذين يستطيعون النظر ما وراء الطارئ والعرضي والحادث والتاريخي، ليكتشفوا الدائم والثابت والضروري والمفارق. هم الحالمون بأن تصير الفلسفة علمًا صارمًا، المؤمنون بوجود الحقيقة الموضوعية التي ينبغي القبض عليها، وماهية الواقع الخارجي التي يجب التقاطها. كما أن منهم المؤمنون بأن الحقيقة مدفونة داخلنا، الروحانيون الذين يعتقدون بأن الروح مكان لكل الحقائق. الفلاسفة النسقيون يحاولون إعادة بناء الأنساق النظرية بشكل يجعلها أكثر قربًا من الحقيقة وأبلغ تعبير عن الماهيات. وبأسلوب أكثر تهكمية، هم فلاسفة

"البرهنة" و"التدليل" و"النقد"، فلاسفة "المعرفة الصارمة" "والمضبوطة"؛ أنساقهم "محكمة" ولغتهم "رزينة" وأدلتهم "مقنعة".أما الفلاسفة التهذيبيون الهامشيون يجمعهم احتقار القول بأن للإنسان ماهية "مرآوية". هم الفلاسفة الذين نظر إليهم على أنهم "نسبانيون" أو "كلبيون"، فلاسفة يؤكدون أن امتلاكنا لمعتقدات صحيحة ومبررة لا يعني سوى أنها تتوافق والمعايير المتفق عليها حاليًا، كما أنهم يقرون بأن الوصف العلمي للعالم ليس هو الوصف الوحيد الممكن، بل فقط وصف ممكن من بين لا نهائية الأوصاف الكامنة.

الفلاسفة التهذيبيون (وعلى رأسهم "هيدغر الثاني"، "فيتغنشتين الثاني" و"ديوي الثاني") فلاسفة الزمن الذي يعيشون فيه، يفكرون داخل زمنهم ولزمنهم، المعترفون بتاريخيتهم وبالمحدودية التاريخية لكتاباتهم؛ يديرون ظهورهم للمطلق ليعانقوا النسبي؛ يعرضون عن الأبدي لصالح العرضي؛ يلعنون المفارق لصالح المحايث. فلاسفة "تهكميون" ساخرون، سخريتهم لاذعة، تحطم الأنساق والنظريات، وتظهر ما هو خواء بداخلها، الفراغ الذي حاولت أن تخفيه بالأقوال المحكمة والمنطق الصارمش. فلاسفة يبكشفون تهافت الأنساق الفلسفية لا لكي يبنوا أنساقًا فلسفية أكثر صرامة، بل ليدمروا فكرة النسق ذاته.

بقي أن نتساءل: هل يمكن أن نفهم التعارض ما بين الفلسفة التهذيبية والفلسفة النسقية على شاكلة التعارض بين الفلسفة الثورية والسوية (كوهن)؟ - التمييز بين الفلسفة النسقية والتهذيبية حسب "رورتي " ليس من جنس التمييز بين الفلسفة الثورية والسوية، أو لنقل إن كل فيلسوف تهذيبي هو فيلسوف ثوري، لكن ليس كل فيلسوف ثوري فيلسوف تهذيبي(30). بمعنى أنه ينبغي أن نميز حسب "رورتي" بين فلاسفة ثوريين ليسوا بتهذيبيين (أمثال "راسل"، "كانط"، "ديكارت"...) وفلاسفة ثوريين تهذيبيين (أمثال "هيدغر الثاني"، "ديوي الثاني"...)، فالفلاسفة الثوريين غير التهذيبيين هم أصحاب مدارس، مصدر ممارسات فلسفية جديدة سوية ومتخصصة؛ وهذا يعني أن غرابتهم وغربتهم واغترابهم ليسوا سوى مسألة وقت. لا مقايسة خطاباتهم أمر لحظي وطارئ، مرتبطة بنقاط ضعف الفلاسفة الذين سبقوهم، الأمر الذي سوف يتجاوزه بمأسسة خطابهم، وهم بهذا المعنى فلاسفة نسقيون بالقوة،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يبنون للأبدية ويحاولون وضع خطاباتهم على طريق العلم الصحيح.

أما الفلاسفة التهذبيون فيرفضون كل مقايسة لخطاباتهم أو كتاباتهم مع التراث الفلسفي؛ فلاسفة نقديون بالدرجة الأولى، إذ أن غايتهم ليست بناء النظريات والأنساق، وإنما تحطيم وتدمير وتفكيك تلك الموجودة؛ بل حتى تحطيم فكرة النسق ذاته. أسلوبهم هو الهجاء، التهكم، التقليد الساخر والشذرات. فلاسفة منغمسون في تاريخهم، يعملون لخير جيلهم الخاص، منكبون على ترتيب فضاء للاندهاش أمام الجديد المنبثق، أمام الشاذ الذي لا يمكن تفسيره و الذي بالكاد يمكن وصفه. يعترفون بفرح بنسبية أفكارهم، لا يبحثون عن الحقيقة واكتشاف الماهيات، وليسوا فلاسفة برهان أو تدليل؛ فتلكم مفاهيم ذات حمولة ميتافيزيقية لم يعد من الممكن حسب الفيلسوف التهذيبي تحملها؛ لهذا هم لا يشتغلون بتقديم أدلة وحجج بل بالتأويل وإعادة الوصف. فلاسفة "رومانسيون" لا يهتمون بالفكر القضوي وإنما بالمعجم الذي يستعملونه(31).

***

2-3 الفلسفة كمحادثة

التأويل البرغماتي والهيرمينوطيقي الذي شتغل عليه رورتي في الإنسان المرآوي، والذي حاولنا اللاقتراب من بعض خيوطه فيما سبق، سيؤدي إلى تناول الفلسفة كمحادثة، تناول هو بمثابة طريق لا كانطي في التفلسف؛ فالرهان لم يكن مسكوتًا عنه "هل ينبغي أن نستمر في الحفاظ على الشبكة الكانطية أو نتخلى عنها؟" بمعنى هل ينبغي أن نستمر في بناء نظريات المعرفة أم علينا أن "نتخذ إستراتيجية هيرومينوطيقية اتجاه خصومنا؟"(32)، إستراتيجية هيرومينوطيقية لم يعد معها التفلسف بحثًا في (أو عن) العلل والمبادئ الأولى والحقيقة والموضوعية، ولا في الفرق بين الوجود والموجود، ولا حتى إنتاجًا لمفاهيم. إنه قول لشيء ما؛ أي "مشاركة في محادثة وليس في بحث"؛ وهو الأمر الذي يفترض أن "نحرر أقوالنا من كل مجاز بصري وخاصة مرآوي"(33)؛ ولأجل ذلك ينبغي أن نفهم "الكلام بأنه

بشكل جذري لا تمثيلي"(34)، و"نرفض مفهوم المطابقة" و"نعتبر أن المنطوقات لا تحيل إلى العالم بل إلى منطوقات أخرى"، فـ"الفلاسفة ليسوا ممتلكين لنظريات حول وجود الأشياء بل مشاركين في محادثة".

لهذا علينا ألا نخلط بين "محبة الحكمة" و"محبة الحجاج"، ونشدد على أن "كمال الحكمة ليس في اكتشاف لغة جديدة (القادرة على تمثيل الماهيات) بل في تأويلها كحكمة عملية لكل من يريد المشاركة في محادثة"(35). لهذا لم تعد المحادثة تتطلب أي ضامن متعال سواء كان لاهوتيًا أو فلسفيًا أو علميًا، إن ما فوق المحادثة لا وجود له، وإن صح التعبير – بزحزحة قولة دريدية- ليس هناك ما هو خارج المحادثة، فهي لم تعد تتطلب سوى الحرية واللالتزام الهرومينوطيقي اتجاه الآخر.

هذا التأويل البرغماتي و الهيرمينوطيقي سيذهب به إلى حدود جد محرجة في كتاب "عرضية، تهكم، تضامن" وهو ما سنحاول التطرق إليه في المحور الثاني.

***

المحور الثاني:

تجاوز الفلسفة

التهكم والميتافيزيقا

يمكن اعتبار كتاب "رورتي" "عرضية، تهكم، تضامن"(36) الكتاب الذي يتضمن أطروحاته الأكثر طرافة، إحراجًا، وإثارة للجدل. وأهم تلك الأطروحات (وأخطرها) هي تلك القاضية بإقامة فصل حاد بين المجال العمومي والمجال الخصوص؛ المجالان اللذان حاولت – في نظر "رورتي"- النظريات التيولوجية والميتافيزيقية عبثًا أن تجعل الواحد منهما في خدمة الآخر. نظريات حاولت الإقناع بأنه باللاعتماد على الوسائل نفسها يمكن تحقيق كمال الذات ورقيها، وكمال المجتمع وتضامنه(37).

ورغم ما قدمه المنعرج التاريخي من مساهمات في تحرير "الفكر" من فكرة "الطبيعة الإنسانية الخالدة" و"الماهية الإنسانية المافوق تاريخية" و"البحث عن ملاذ من الزمان والصدفة"؛ واستبدال الحقيقة "بالحرية " كموضوع للفكر والتقدم الاجتماعي، أي رغم كل المساهمات التي قدمها في تحرير العقل من نفسه-إذا استعملنا تعبيرًا جميلًا ورشيقًا للمسكيني(38)- وذلك بإعادته إلى منبته التاريخي، إلا أنه لم يستطع حسب "رورتي" أن يقضي على التوتر بين هذين المجالين.

توتر عبر عن ذاته في التعارض بين من يعتقد أن تحقيق الكمال الذاتي هو المهمة الرئيسية، ومن يرى في تحقيق كمال المجتمع المسعى الرئيسي الذي ينبغي العمل من أجله(39).

هنا يأتي "رورتي" إلى أحد أهم قراراته راديكالية: التخلي عن أي محاولة نظرية للجمع بين هذين المجالين، فلكل واحد متطلباته الخاصة التي لا يمكن إنكارها، لكنها متطلبات لا يمكن في أي حال من الأحوال جعلها متقايسة(40).

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إنهما غير قابلين للمقايسة بشكل دائم، فهما مجالان ذوا أبعاد مختلفة، ويرتكزان على معجمين مختلفين. معجم الخلق الذاتي معجم خصوصي، ليس محط نقاش لأنه مسألة خصوصية وذاتية، أما معجم العدالة فهو في المقابل معجم عمومي ومشترك، موضع نقاش وتبادل حجج(41). معجمان يظلان منفصلان عن بعضهم البعض، فليس هناك من مسلك نظري للجمع بين "تروتسكي" (كتعبير عن الاهتمام بمسألة العدالة والحرية الاجتماعيتين) و"السحلبية""Orchidée"(كتعبير عن السعادة الذاتية والاهتمام بالذات) –(42) في هذا الإطار ستصبح الفلسفة مسألة خصوصية، تنحصر مهمتها في تحقيق الكمال الفردي وذات أهمية في الخلق الذاتي لكن دون أي مهمة اجتماعية عمومية(43).

من أجل ذلك أتى "رورتي" إلى تطوير تعارض أكثر حدة من التعارض بين الفلسفة النسقية والفلسفة التهذيبية، وهو التعارض بين الميتافيزيقا والتهكم (الفيسلوف الميتافيزيقي والفيلسوف التهكمي). تعارض رب دليل على حدته اعتبار بعض المفكرين الذين نظر إليهم في "الفلسفة ومرآة الطبيعة" على أنهم فلاسفة تهذيبيون (أمثال "هيدغر الثاني" و"نيتشه") باعتبارهم فلاسفة ميتافيزيقيين.

***

1- تجذير التاريخانية: العرضية

من أجل الوقوف عند أبعاد التعارض بين الميتافيزيقا والتهكم، يجدر أولًا الوقوف عند مفهوم العرضية وبعض نتائج القول به.

يمكن اعتبار مفهوم العرضية أحد المفاهيم المركزية الأساسية المجذرة للانعراج عن الفلسفة المرآوية نحو فلسفة لا مرآوية تهذيبية وأحد نتائج هذا الانتقال في الآن نفسه. وهو مفهوم لا يأخذ كامل أبعاده إلا إذا قابلناه مع مفاهيم أخرى مثل:الأزلي،الأبدي،الكوني، المافوق تاريخي، اللامشروط، الضامن المتعالي، روح العالم، لغة العالم القدر(44).. فالعرضية اعتراف مطلق بالزمان، وكشف عن المحدودية وهجر البحث عن الشروط الوجود الإنساني الكونية، والسياقات الثابتة

المافوق تاريخية، والبحث عن الاستمرارية، وشروط كل تجربة ممكنة، أو أساس كل معنى، أو معانقة روح العالم وتكلم لغته...

المعتقد في العرضية استمع للشمس وهي تقول للراعي " [و] اعرف روح العالم لأنه كان بيننا محادثات طويلة في خضم هذا السفر]الذي ليس له نهاية[في الكون، لقد قالت لي إن أخطر مشكلاتها هو أنه، لحد الآن، فقط المعادن والنباتات [هم] من فهموا أن كل شيء واحد و وحيد، ورغم ذلك ليس من الضروري، أن يكون الحديد مشابها للنحاس، والنحاس مشابه للذهب، [ف]كل واحد يباشر طبيعته الدقيقة [المضبوطة] في هذا الشيء الوحيد، وكأن الكل سيكون سنفونية سلام لو توقفت عند اليوم الخامس [تلك] اليد التي كتبت كل شيء. لكن كان هناك اليوم السادس"(45)، لكنه لم يجد في قولها هذا ما يثير اهتمامه أو إعجابه، ربما كان أقرب للراعي وهو يقول "...[و] الأرض التي عليها نحيا ونموت ستكون أفضل وأسوأ، إن كنا سنصير أفضل أو أسوأ"(46)، لكن ما إن يتم استدعاء روح العالم أو لغته، حتى يعلن براءته منه ومن "هذا اليقين المذهل أن كل شيء تحت قبة السماء كتب من طرف اليد La Main نفسها"(47). فالمعتقد في العرضية يرى في تلك اللحظة الصوفية التي عاشها الراعي عندما غاص في روح العالم و"رأى أن روح العالم جزء من روح الله l'Ame de Dieu وأن روح الله هي روحه الخاصة"(48) محاولة من المحاولات الميتافيزيقية للإفلات من قبضة الزمن والتاريخ، محاولة كانت في الماضي جذابة وجميلة ومفيدة، لكنه حان الوقت للتخلي عنها.

هكذا لم يعد المعتقد في العرضية يجد عن الكاهن والفيلسوف اليوناني (على شاكلة أفلاطون) أو رجل العلم الواقعي (بالمعنى القوي للكلمة) ولا في المثالين الألمان أو خميائي كويلهو.. مثلًا يمكن الاحتذاء بها. لقد نظر إلى كل هؤلاء فعاد النظر وهو حسير، فنقلب عنهم نحو أبطال آخرين، نحو نوع من الشعراء والفلاسفة والروائيين، نوع قوى، لا لأنه نوع نتشوي -فالإنسان الأعلى رمز عودة نيتشه إلى أحضان الميتافيزيقا- بل لأنهم يواجهون بلا أسلحة متعالية محدوديتهم وزمانيتهم وما نحث فيهم بدون إرادتهم. لقد التفت نحو من يخبروننا أنه لا ينبغي أن نبحث عن

مفر من الزمان والتاريخ، و يعلموننا كيف نعيش تاريخيتنا وزمانيتنا ومحدوديتنا، وأن عزاءنا لحظة الموت، عندما ننظر إلى ماضينا ونحن على يقين من أن مستقبلنا لم يعد في جبته من الأيام الشيء الكثير، لا يكمن في مدى كشفنا عن ما يحكم الوجود الإنساني، عن المشترك بيننا جميعا كبشر، عن الحقيقة الثابتة التي لا يفعل الزمان فعله بها.. بل في مدى قدرتنا على خلق لغتنا الخاصة؛ ومن ثم خلق أنفسنا ذاتها، بدلًا من أن نترك لغة الآخرين تقرر من نحن، وهذا لا يعني سوى أن لا نفشل كشعراء: أن نموت ونحن شعراء(49).

الأمر أعلاه يوضح أن العرضية في كتابات "رورتي" تتضمن جانبًا موجبًا لا ينبغي أن نغفل عنه، إنه الجانب المتمثل في "الحرية"، وفتح الباب للخلق الذاتي و"تشكيل الحياة كقصيدة". فالحديث عن العرضية إذا نظرنا إليه من هذا الجانب هو حديث عن الإمكان والمقدرة الذين يتمتع بهما كل واحد منا في ابتكار لغته الخاصة؛ وأن وتشكيل ذاته وفق ما يريده لها أن تكون عليه، وفي حالات معينة إمكانية إعادة تشكيل العالم وأن "نفعل بالماضي ما فعله الماضي بنا". من هنا نعتقد أن العرضية لا تؤدي إلى عدمية مطلقة، إلا إذا أخذت مأخذًا ميتافيزيقيًا، فالعدمية المدفوعة إلى أقصاها ليست سوى الوجه المقلوب [أو لنقل السالب] من الماهوية. بمعنى أنها تفكير ماهوي مقلوب حيث أصبح يجد في العدم ماهية العالم والوجود والقيم، لذلك فهي تظل رهينة الأفق الهيرمينوطيقي للميتافيزيقيا. إن العرضية تتضمن بين جوانبها العدمية، هذا أكيد، لكنها عدمية من جنس ما يساعدنا على التخلي عن كل هم متعال وتفكير ماهوي؛ ويحثنا على إعادة ترتيب علاقاتنا بالوجود: فالعالم لا يحيل إلا لذاته، إنه عالم إيكولوجي، والأخلاق والقيم والنظم الاجتماعية/ الثقافية.. وسائلنا للتأقلم مع قوى عمياء! والإنسان شبكة [ليس لها مركزا] من المعتقدات والرغبات...

والعرضية حسب "رورتي" تحيط بنا كل جانب، تسكن لغتنا وذواتنا وجماعتنا (مجتمعنا):عرضية اللغة،عرضية الذات، عرضية الجماعة (المجتمع).

***

1-1- عرضية اللغة:

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الإقرار الأول – والأهم بالنظر إلى منطق "رورتي" الداخلي- الذي يحاول ترسيخه هو عرضية اللغة، عرضية لغتنا الخاصة، طريقتنا في حكي أنفسنا وحكي العالم. إقرار يرتكز رهانه أساسًا في نزع القداسة عن اللغة وتأولها باعتبارها أداة يُحكم عليها بمدى برغماتيتها، أي خاضعة لمنطق الفعالية والنجاعة. وكان من النتائج المركزية لهذا الإقرار تأول التطور الفكري والثقافي على أنه تاريخ المجازات الأكثر فأكثر نجاعة.

إن لغتنا الخاصة (وأي لغة أخرى) ليست بالضرورية ولا الأبدية، ليست نتاج حتميات معينة، ولا تماس مع قوة مفارقة أو تعبير عن مكنون دفين. إنها نتاج تقاطعات وتداخلات عديدة ذات طابع صدفوي، لهذا فهي إمكان؛ إمكان جذري نظرًا لأن(50):

• الإمكان يخترق اللغة كل اللغة، حاضر في حاضرها، كائن في ماضيها، متربص بمستقبلها؛

• استعمال لغة معينة أو المرور من لغة إلى أخرى لا يرتبط معايير محددة مستقلة وموضوعية، مفهوم المعيار مفهوم ميتافيزيقي غير ملائم لفهم "المعجم" الذي نستعمله أو التغيرات التي تلحق عليه.

لغتنا عرضية هذا يعني أيضا أنها لا ترتبط بعلاقة مخصوصة مع طبيعة الأشياء، فكل لغة تفتقر إلى السند المتعالي أو المفارق، إنها لا تعبر عن الحقيقة، فـ"الحقيقة" ذاتها بنت اللغة، لذلك ليس هنالك من لغة تتميز بأسبقية انطولوجية أو إبستمولوجية؛ كل اللغات (كل الحكايات) تقع على نفسها المستوى الانطولوجي والإبستمولوجي (لكن ليس البرغماتي).

إن القول بعرضية اللغة يفترض بدءا ذي البدء تجاوز التصور الكلاسيكي للغة كوسيط سواء في نسخته الوضعية أو في نسخته الرومانسية. التصور الذي يجعل من اللغة وسيطًا بين الذات والموضوع، كعنصر ثالث يتوسطهما، حيث تعبر من جانب عن الذات، عن طبيعتها الداخلية، أعماقها، ماهيتها "الحقيقة" المدفونة داخلها، ومن جانب آخر تقوم بتمثيل الواقع، تصويره ونسخه، قراءة لغته الخاصة، والكشف

عن تلك الحقيقة المدفونة في الخارج. إن محاولة تجاوز هذا التصور هو ما ينهض له "رورتي" بالاعتماد خصوصًا على أعمال "دافيدسون".

اللغة ليست وسيطًا بين الذات والعالم، ليست وسيطا تعبيريا أو تمثيليًا(51) بل هي، حسب تأويل "رورتي" لـ"دافديسون" "أداة" في متناول الإنسان تساعده على تحقيق أهدافه، ومن أهمها إعادة بناء حياته، ونحث ذاته من جديد؛ ونجاعتها، على هذا المستوى، هو أهم محددات أهمية اللغة التي نستعملها. هذا من جانب، أما من جانب آخر، يظل الواقع -رغم أن له وجودًا موضوعيًا مستقلًا- بشكل دائم غير مكترث للأوصاف التي نقدهما عنه: أصم، لا يتكلم ولا يقترح علينا لغة نتكلمها، لهذا الادعاء بان لغة ما تعبير عن الطبيعة الداخلية أو تمثل الواقع هو في أحسن أحواله ادعاء ميتافيزيقي ساذج(52). فالقول مثلًا إن "المعجم الفردي" يقول الحقيقة حول "الطبيعة الإنسانية" و"المعجم النيوتيوني" يقولها حول الطبيعة والكون، ليس تفسيرًا على الإطلاق لنجاحهما. هنا نشير إلى أنه لا ينبغي أن يستنتج مما سبق أن هناك طبيعة باطنية نحن فقط عاجزون عن إدراكها، تمثلها والتعبير عنها (حتى لو كان ذلك العجز أبديًا)؛ بل على العكس إن فكرة الطبيعة الباطنية يتم التخلي عنها نهائيًا، إنها تنتمي إلى لعب لغوي رهانه لم يعد يجذب "رورتي"(53).

تحت تأثير "دافيدسون" وبانزياح دارويني يقوم "رورتي" بتأويل التطور الفكري والثقافي تأويلًا برغماتيًا، جاعلًا منه تاريخ المجازات الأكثر فأكثر نجاعة، تطور لا يتجه بخطى حثيثة نحو بؤرة هي بمثابة النهاية المتوخاة، ولا يقترب شيئًا فشيئًا من الكشف عن الحقيقة المتوارية، بل هو عبارة عن تاريخ استبدال مجازات قديمة بأخرى جديدة، استبدال معجم قديم فقد نجاعته بمعجم جديد أكثر فعالية. إنه تاريخ التأقلم المستمر وليس تاريخ الاقتراب أكثر فأكثر من النهاية الجميلة.

***

2-1: عرضية الذات والجماعة.

هل بإمكاننا أن نتجاوز ماضينا الدفين؟ يمكن في الحالات القصوى أن نفعل به

ما نشاء، أن نعيد تشكيله وتركيبه، تشكيل لو أتيحت لنا الفرصة المستحيلة في أن نعيشه للمرة الثانية لما تعرفنا عليه، لكن بعدما يكون قد فعل بنا ما شاء.

وبتعبير آخر بإمكاننا إعادة تشكيل الماضي وإعادة إنتاجه (فنحن لا نتذكر الماضي) لكن بعدما يكون قد شكلنا وأنتجنا.. أنه كالظل يلاحقنا في كل ترحال، يغير مكانه وحجمه، لكنه يظل ملتصقًا بنا، قد يختفي للحظة لكنه يظل موجودًا.

إن ما نحن عليه اليوم هو في تواشج عميق مع ماضينا، فذواتنا التقاطعات من نوع التي جعلت من "عصيان/ أوسيان" "بطلًا مقاومًا" ثم "مختلًا عقليًا، وجعلت من أخيه "سالم" "ساقطًا" "دنيئًا" يذكره اسمه بشكل دائم على أنه "مسؤول" عن موت أمه،كارهًا لأسرته وأمجادها، مهربًا وتاجرًا خسيسًا(54). وبصورة عامة إن ذواتنا، "هويتنا الفردية"، هي نتاج طفولة معينة، تربية مخصوصة، نظام تربوي وتعليمي، أسرة وظروف معيشية، تراث وثقافة، مسار شخصي..

إنها نتاج طموحات ونجاحات، إكراهات وارتكاسات، اللعبة لم نشترها، الأب الحنون والأم المفتقدة، الفتاة التي أحببناها بجنون لكن الموت كان حبه أقوى، الشخص الذي كم تمنينا أن نكون نسخته، وذاك التي كم تمنينا أن لا نشبهه، نوع الموسيقا التي استمعنا إليها ونحن صغار، الكلمات التي كانت تقال لنا عندما لا نريد أن نطيع الأوامر أو عندما كنا نحسن التصرف، الكتب التي توجد بخزانة المنزل، أول رواية قرأناها والتي ربما عثرنا عليها صدفة لدى بقال الحي، الفيلم الذي منعنا من مشاهدته وذلك الذي شاهدنه خلسة؛ نرجسيات الطفولة ورحلات الكشافة، ذلك الجناح من المنزل الذي قيل لنا بأنه مسكن كائنات مفزعة تعاقب من يسيء التعامل، الاسم الذي نحمله (أليست الأسماء كما قال "بالداسار" "نادرا ما تكون بريئة"(55))... فالشاعر والعبقري، الرسام والموسيقي، المثقف المناضل وذلك الذي يحابي السلطة، المريض النفسي والقائد المحنك، "الزجال" و"الدجال"، المجنون و"المجذوب"... استراتيجيات متنوعة لماضٍ مختلف.

التأثير الفرويدي هنا واضح ومعترف به، ففرويد هو من ذكرنا بأن "كل شيء في حياتنا صدفوي منذ ولادتنا عبر تلاقي الحيوانات المنوية والبويضة"(56) و"أن

الوعي الأخلاقي مشروط تاريخيا، نتاج للصدفة والزمن مثله مثل الوعي السياسي أوالإستطيقي"(57)، هو الذي هدم كل "التمييزات التقليدية بين الأعلى والأدنى، الأساسي والحادث، المركزي والهامشي"(58). غير أن قراءة "رورتي" لـ"فرويد" تتزامن وقراءته لمفكرين أكدوا على أهمية الخلق الذاتي وإمكانيته وضرورته، وخصوصًا "نيتشه" (مع إحالة إلى الفلاسفة المابعد نتشويين)(59) و"بلوم".

وهي القراءة التي مكنت "رورتي" من الخروج من الفخ الفرويدي الذي يجعلنا رهيني الماضي بجعله الزمان الوحيد الذي نعيشه حقًا. فإذا كنا نتاج أحداث عرضية لماض سحيق لكننا بإمكاننا أن نصير شعراء، وأن "نبتكر" لغتنا الخاصة التي بها ننسج حكايتنا، أن نعيد تشكيل ذواتنا انطلاقًا من الماضي الذي يسكننا والحاضر الذي نسكنه والمستقبل الذي نود سكناه. بمعنى أنه يمكن أن نخلق ذواتنا لكنه خلق محدود بتدبير للممكن الذي يتقاطع في تحديده الماضي والحاضر والمستقبل.

لكن إذا كانت هويتنا الفردية "من أنا؟" لا يمكنها في أي حال من الأحوال أن تنفلت من قبضة العرضية وتنجو من فعلها، فماذا يمكن أن نقول عن "الهوية الجماعية "من نحن؟"، عن المجتمع وضميره الجمعي (دوركهايم) وأخلاقه ومؤسساته؟ أيمكن أن نستعيد على المستوى الجماعي ما فقدناه على المستوى الفردي؟.

إن لكل جماعة (مجتمع) حكايتها التاريخية الخاصة، سرديتها التي ترددها على مسامع المنتمين إليها، وذلك بكل ما تتضمنه من لحظات وأفعال تأسيسية، أبطال وأعداء، صراع من أجل الانبثاق، حروب من أجل التوسع وأخرى من أجل البقاء.. لكل جماعة رؤيتها المخصوصة للعالم والوجود، قصتها التي تحكيها على مسامع المنتمين إليها. لها آليات الدمج وميكانزمات النبذ؛ سياجها الدغمائي المغلق قليلًا أو كثيرًا (فليس هناك مجتمع مفتوح بشكل تام، كل هوية تنبذ وتقصي. لذلك نعتقد أنه من الأجدر الحديث عن مجتمع أقل انغلاقا،ونجعل من المجتمع المفتوح والمتسامح يوتوبيا يمكن على أساسها تقويم سلوكياتنا ومعتقداتنا ومؤسساتنا.. بشكل يسمح بدمج الآخر بشكل مستمر، والكشف بصورة دائمة عن التمركزات الهوية التي نعيش داخلها، لكن مع الاعتراف أن تحقيق كمال هذه اليوتوبيا يظل ممتنعًا) تساوت في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ذلك أوربا وإفريقيا، أمريكا وإيران، "الغرب" و"الشرق"، المجتمعات الأكثر حداثة مع المجتمعات الأكثر بدائية، فرنسا ما قبل الثورة وما بعدها...

غير أن كل جماعة بما تتضمنه من قيم وأخلاق ومؤسسات، بسرديتها المنمقة، بانتصاراتها وإنجازاتها التي حققتها للإنسانية، وتآمر الأعداء للنيل من عظمتها، انحطاطها الاضطراري وعودتها الموعودة... ليس سوى رواية ضمن روايات أخرى متعددة، تختلف حبكتها، لكنها لا تتمتع أبدا بامتياز أو أسبقية "ما فوق برغماتية" عن باقي الحبكات الأخرى. وهذا يعني، من بين ما يعني، أنه لا يمكن أن ندافع عن قيمنا ومؤسساتنا بشكل برهاني، بحيث نقدم الأساس الصلب الذي تقوم عليه، والأدلة الدامغة التي تدحض الخصوم ونظهر لهم امتيازها وأسبقيتها (حتى لو تعلق الأمر بمواجهة نازي متشدد مثلًا)، لأن ذلك يفترض وجود ميدان محايد يمكن أن نتبارى داخله، ولغة محايدة يمكن الاعتماد عليها، ومعايير متعالية يمكن الاحتكام إليها، ورؤية موضوعية شبيهة بوجهة "نظر الله"(60).

لقد فقد المجتمع كل غطاء متعال وأساس مفارق، لقد أصبح عاريًا، ليس بإمكانه أن يجد أرضية لاهوتية أو ميتافيزيقية تكون بمثابة الأساس الذي بواسطته يضمن انتصاره (الحضاري، الروحي، الثقافي....) على باقي المجتمعات.

لنأخذ مثلًا المجتمع الليبرالي (الجماعة الليبرالية): لا يمكن/ حسب "رورتي" الدفاع بشكل حجاجي عن الليبرالية ودحض خصومها، سواء كانوا نازيين أو ماركسيين أو إسلاميين متشددين(61). و"تبرير المجتمع الليبرالي ليست سوى مسألة مقارنة تاريخية مع محاولات أخرى للتنظيم الاجتماعي، محاولات من الماضي وأيضا تلك التي يتطلع إليها اليوتوبيون"(62)، وعلى الليبراليين"(...) أن لا يرتفعوا فوق الأحداث العرضية، وأن لا يروا في صنف الحرية الفردية التي تقدمها الدولة الحديثة لمواطنيها سوى قيمة إضافية"(63). إلا أنه ينبغي التأكيد أن هذا نقد "رورتي" موجه هنا إلى الجانب الميتافيزيقي الذي تأسست عليه الجماعة الليبرالية وليس موجها ضد جانبها السياسي البرغماتي، وبلغة أخرى إن نقد "رورتي" هنا "فلسفي" وليس "سياسيًا"(64).

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نأتي الآن إلى مسألة التهكم والتعارض بين الفلاسفة التهكميين والفلاسفة الميتافيزيقيين .

***

2- التهكم: سعادة الفلسفة أم بؤسها؟

"يستعمل الإنسان مجموعة من الكلمات لتبرير أفعالهم ومعتقداتهم، إنها الكلمات التي نتغنى بها في مدح أصدقائنا ونعبر [بها] عن ازدرائنا لأعدائنا، نشكل [داخلها] مشاريعنا بعيدة المدى، شكوكنا الحميمية الأكثر عمقًا وآمالنا الأكثر سموًا. إنها الكلمات التي داخلها نحكي، إما بطريقة استشرافية أو تراجعية، تاريخ حياتنا."(65) هذه الكلمات هي ما يسميه رورتي بالمعجم النهائي، وهو نهائي بمعنى "اذا وضعنا قيمة هذه الكلمات موضع شك، فإن مستعملها ليس له من ملاذ عقلاني-برهاني- غير دائري، لأن هذه الكلمات تمثل أبعد ما يمكن أن يذهب إليه مع اللغة. فما وراء [ذلك] ليس هناك سوى سلبية عاجزة أو لجوء إلى القوة"(66). وعلى هذا الأساس يعرف التهكمي، فهذا الأخير هو من يستوفي الشروط الآتية(67):

- أن لديه شكوكًا راديكالية ودائمة حول المعجم النهائي الذي يستعمله؛
- التفكير المشكل داخل معجمه الخاص، لا يمكن يؤكد ولا يذيب هذه الشكوك،
- رغم ذلك يستمر بالتفلسف والتفكير داخل وضعيته، دون أن يعتقد أن معجمه أقرب إلى الواقع أو له علاقة مع قوى متعالية.

وسيكون التهكمي ليبراليًا إذا استوفى شرطًا رابعًا هو: أن يعتقد بأن "القسوة هي أسوأ ما يمكن أن يفعله"(68) .

ويحاول "رورتي" أن يدافع عن مشروعية التهكمي على المستويين الفلسفي والسياسي. أو لنقل إن التهكمية ممكنة (بل مستحبة) على مستوى تدبير الفكر وتدبير المدينة (الليبرالية). وهو ما سنلتفت نحوه الآن.

***

1-2- التهكمي والميتافيزيقي أو كيف يمكن تدبير الفكر؟

يقر التهكمي بشكل جذري أن العرضية مسكنه،فسكنى العالم، وملاقاة الوجود، ليس لها أي علاقة أو ارتباط بأي قوة "متعالية". نسكن العالم دون أي أساس لاهوتي أو ميتافيزيقي يمكن أن يجعل من تلك السكنى ذات خصوصية وتميز. التهكمي، بذلك، نوع من البشر لم يعد يجد حرجًا في أن يعلن عرضية لغته وذاته وجماعته، ويعيش تلك العرضية بكل تبعاتها، كالتأكيد على أنه ليس هناك ما هو جميل أو قبيح ، أو خير أو شرير، في ذاته، فالوصف الذي نقدمه، انطلاقا من المعجم الذي نستعمله، هو الذي يجعلها كذلك(69).

التهكمي مفكر ينظر بعين هزئ للحس السليم، وللذين لا يجدون حرجا في اعتبار معجمهم النهائي صالح للحكم على أفعال وتصرفات أناس آخرين(70). فالحس السليم يحيل بذلك معجم الآخر إلى معجمه، يختزله ويفرض عليه الصمت. في حين أن التهكمي يرى أنه من الضروري الإنصات إلى المعجم النهائي للآخر، لأن شكوكه التي لا تنتهي حول معجمه النهائي تدفعه دائما للانفتاح على معاجم نهائية أخرى باحثًا في ذلك لا على المعجم الصادق الأكثر قربًا من الواقع، الذي يعبر عن الماهية الحقيقية للأشياء، الذي استطاع أن يتجاوز الظاهر، المظهر، الزمني، ليقبض على الخفي، الجوهري، الأبدي، وإنما عن المعجم الذي على خلق ذاته من جديد، لأنه يعلم لأنه من الممكن أن أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح - بلغة هيوم- قد تكون جعلت منه إنسانًا سيئًا(71).

هكذا غرض التهكمي ليس البحث عن الحقيقة والمعرفة المطابقة واللغة الكونية الصادقة أو الأساس الصلب، بل إبداع لغته، ذاته وحياته الخاصة. صارخًا بأعلى صوته أن الحمل الذي يحمله الميتافيزيقي آن أون التخلي عنه، آن أوان موت الفلسفة الميتافيزيقية. هنا يبدأ التقابل ما بين التهكمي والميتافيزيقي بالأشغال بعدما ظل حاضرًا يشكل ضمني في الفصول الأولى من الكتاب.

الميتافيزيقي حسب "رورتي" هو من يفكر على هدى السؤال السقراطي-الأفلاطوني "ما هو ..."، أي يجعل من السؤال الذي يبحث في ماهية الأشياء مجال بحثه الخاص، ويفترض أن هناك علاقة تجمع ما بين معجمه والحقيقة "فحضور مصطلح داخل معجمه النهائي" هو في اعتقاده إشارة إلى شيء له ماهية محددة وفعلية، وأن معجمه النهائي يعكس الواقع ويمثله(72). لهذا فإن الميتافيزيقي في نظر "رورتي" يظل مرتبطًا بالحس السليم لأنه لا يضع موضع سؤال "(...) السخافات التي تبغا لها لا وجود إلا لواقع واحد ووحيد يمكن أن نعتر عليه خلف المظاهر الزمنية، إنه لا يعيد الوصف، بل يحلل الأوصاف القديمة بالاعتماد على أوصاف أخرى قديمة"(73). هكذا فإن الميتافيزيقي يعتقد بالقدرة على امتلاك الحقيقة، تمثل الواقع بشكل مضبوط، التعبير بلغة صارمة عن حقائق أبدية، في حين يظل التهكمي "اسماني وتاريخاني في نفس الوقت"(74)، فمفاهيم من قبيل الماهية والمعرفة الفوق تاريخية، الحقيقة، وشروط كل تجربة ممكنة، حدوس كونية.. تظل غائبة عن معجمه أو بتعبير أدق حاضرة حضورًا سلبيًا. فالتهكمي "لا يكف عن استعمال مصطلحات من قبيل "رؤى العالم"، "منظور"، ديالكتيك"، "إطار مفهومي"، "حقبة تاريخية"، "لعبة اللغة"" لكن بعد أن يفرغها من حمولتها الميتافيزيقية(75).

هكذا يقر التهكمي بأن حدود تفكيره هي حدود لغته، وأن العرضية تنخر معجمه النهائي من كل جوانبه. لذلك لم تعد المعرفة بمفهومها الميتافيزيقي هدفًا له، ولا المطابقة مع الواقع أمله. في حين يرى الميتافيزيقي في البحث عن المعرفة الحقة هدفه الأسمى واكتشاف الماهيات مهمته التاريخية، فما يستحق الاهتمام في نظره "ليس اللغة المستعملة لكن ما هو حق"(76).

المعرفة في نظر الميتافيزيقي هدف نرنو إليه بطبيعتنا، فنحن كائنات باحثة دومًا عن معرفة أكثر فأكثر مطابقة للواقع، أكثر صرامة ونسخًا، لهذا فإن التفلسف في نظره "مجهود من أجل معرفة بعض الأشياء العامة والمهمة"(77). أما التهكمي فيعتبر أنه ينبغي تجاوز هذا التناول للفلسفة التي جعلها رهينة السياج المعرفي الذي عمل التراث الأفلاطوني/ الكانطي على الحفاظ عليه ودعمه، وهو في ذلك

يستبدل البحث عن "المعرفة" بالبحث عن معجم جديد، لأنه يتذكر دائمًا أنه من الممكن أن يكون قد "تعلم اللغة السيئة". هذا البحث ينبغي أن يفهم هنا في تواشج مع "الابتكار" و"الجدة" و"الاختلاف" فالمعاجم "أعمال شعرية وليست نتاج بحث صارم يتبع معايير مشكلة مسبقا"(78) وعلى هذا الأساس يعيد تعريف الديالكتيك باعتباره "جهد من أجل [مقابلة] المعاجم الواحدة ضد الأخرى، بدلا من إحالة القضايا بعضها لبعض، وبالنتيجة كتعويض جزئي للإحالة بالوصف (...) كموهبة أدبية، تقنية من أجل إنتاج تغييرات مبهرة في القشتال بأن نحدث تحولات سريعة ولطيفة من "معجم" إلى آخر"(79).

الديالكتيك، كما عرف أعلاه، هو طريق التفكير المفضل لدى التهكمي، لأنه جعل "الإقناع" يستند على المعجم وليس القضية، ويحل "النقد" الثقافي محل البحث عن المبادئ الأخلاقية الكونية 93، ويجعل من "الناقد" "مرشدًا أخلاقيًا"(80). وما يمنح "للناقد" هذه القيمة الكبيرة ليس اكتشافه لحقيقة، أو قيمة القيم، أو طريق الخلاص ... بل كونه قرأ كتبًا كثيرة، وتعرف على أشخاص مختلفين؛ وتجول في مناطق متعددة، لذلك هو "في موقع أفضل لكيلا يقع في شراك معجم مخصوص"(81). هكذا ينتظر التهكمي منهم "أن يساعدونه على الاستمرار في استحسان كتب، تبدو للنظرة الأولى متناقضة]وذلك] بأن يقيموا توليفة معينة بينها"(82).

هذه الملامح العامة للتهكمي، بيد أن التهكميين ليسوا جميعهم سواء ففيهم، مثلًا، النظرانيون وفيهم الرومانسيون (الذي يعتبر "بروست" نموذجا له(. فالتهكمي النظراني هو قاب قوسين أو أدنى من السقوط في الميتافيزيقا، لأن نزوحه نحو النظرية يجعل منه اسمانيًا وتاريخانيًا لكن بشكل غير مكتمل. فهو مازال يبحث عن الجليل التاريخي وما يفوق الوصف، ناسجا حكايته حول "الروح/ هيغل الشاب"، و"أوروبا/نيتشه"، و "الوجود/هيدغر"...أملا في "ثورة شاملة" ووصف غير متقايس مع كل الأوصاف التي قدمت للماضي. فالتهكمي النظراني عكس التهكمي "الرومانسي" لا يكتفي باختلاف فقط بل يأمل في أن يكون بداية عهد جديد وحفار قبر عهد قديم(83).

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لنتجه الآن صوب التهكمي الليبرالي.

2-2 التهكم وتدبير المدينة الليبرالية:

"ليس هناك ما يمنع التهكمي من أن يكون ليبراليًا"(84)؛ فالتهكم مثلما أنه ممكن على مستوى تدبير الأرض التي يسكنها الفكر، فهو بالقدر ذاته ممكن على مستوى تدبير المدينة الليبرالية. التضامن الإنساني لا تهدده التهكمية كما يعتقد بذلك الفيلسوف الميتافيزيقي. لكن لنضع نصب أعيننا أن التهكمي إنسان مابعد-ميتافيزيقي ومابعد- لاهوتي، اسماني وتاريخي بشكل جذري. الماهية، الحقيقة، الطبيعة الإنسانية الكونية... مفاهيم لا تترك صداها في أذنه، فهي في نظره تنتمي إلى معجم متقادم، متآكل ينبغي استبداله. أما الليبرالي فتعريف لدى" رورتي" "من يعتقد أن القسوة أفظع ما يمكن أن نفعله". فلماذا إذًا تعتبر القسوة مسألة فضيعة؟ بمعنى ألا تفترض الليبرالية (حتى بالمعنى الذي يعرفها بها "رورتي") تبريرًا ميتافيزيقيًا، خطابا حول الماهية الإنسانية أو الجدير بالاحترام بشكل كوني (الكرامة لدى كانط على سبيل المثال)، ومن جهة أخرى ألا تؤدي التهكمية بما تحمله من مواقف جذرية إلى تذمير لا بد منه للمجتمع الليبرالي عن طريق التشكيك في أسسه و"امتيازه" و"أسبقيته" على المستوى الميتافيزيقي؟ أليس حرمان المجتمع الليبرالي من أساسه وتبريره الميتافيزيقي يضعه على نفس المستوى مع بقية المجتمعات؟ هل اللجوء إلى امتيازه البرغماتي يعيد إليه تفوقه؟ أليس من المستحيل سيكولوجيا أن نكون ليبراليين (القسوة أفظع ما يمكن فعله) وتهكميين في نفس الوقت؟ لنعبر عن هذه الأسئلة في سؤالين: الأول عمومي "ألا يشكل غياب الميتافيزيقيا مسألة خطرة سياسيًا؟ والثاني خصوصي" ألا يقضي التهكم على كل إحساس بالتضامن الإنساني؟

السؤالان أعلاه يعبران عن اعتراضين،أولهما يأتي من عند الجمعويين(85) والثاني من لدن الحداثيين الجدد. ومن أجل تجاوز هذه الاعتراضات يعمل "رورتي" في إطار اليوتوبيا الليبرالية التي يدافع عنها على:

أ- تقديم ريروطيقا بديلة عن الريروطيقا التي تحكم المجتمعات الليبرالية، حيث

سيصبح التضامن الإنساني واقعة تبدع في كل مرة وليس واقعة تكتشف

ب- تنشيط التمييز الحاد ما بين المجالين العمومي والخصوصي، فالتهكم مسألة خصوصية لا ينبغي أن تطال المجال العمومي.

أ- إذا كان التبرير الميتافيزيقي للمجتمعات الليبرالية، والذي عمل فلاسفة الأنوار والحداثة على تثبيته، أمرا ضروريا لقيام هذه المجتمعات، وانتصارها على المجتمعات ذات الريروطيقا اللاهوتية، إذ لم يكن ممكنًا في بدايات هذه المجتمعات، أثناء الصراع من أجل استبدال تلك الريروطيقا اللاهوتية بريروطيقا أنوارية وحداثية، الاستغناء عن التبرير الميتافيزيقي، فإننا اليوم حسب "رورتي" أمام واقعة جديدة: لقد فقد التبرير الميتافيزيقي نجاعته، وأصبح من الضروري العمل على تجاوز هذه الريروطيقا الميتافيزيقية، خصوصًا أنها صارت "عائقًا أمام حماية وتطور المجتمعات الديمقراطية."(86) واقعة تدفع حسب "رورتي" إلى العمل على الانزياح نحو ريروطيقا لا ترى في الوثاق الذي يضمن تضامن "المجتمع الليبرالي المثالي سوى التوافق حول فكرة أن هدف التنظيم الاجتماعي هو إعطاء الفرصة لكل واحد من أجل خلق ذاتي أفضل "لاستعداداته" وأن هذا الهدف، يحتم بالإضافة إلى السلم والرفاهية الحريات البرجوازية الكلاسيكية."(87)

إنها ريروطيقا ما بعد- ميتافيزيقية وبرغماتية، لا تجد مرتكزها فيما هو كوني ومشرك، كالطبيعة الإنسانية والخير Le Bien، ولا حتى حقوق الإنسان بما هي حقوق مؤسسة بشكل متعال. الريروطيقا المابعد ميتافيزيقية والبرغماتية الداعمة للمجتمع الليبرالي تقوم فقط على فكرة أن المؤسسات الليبرالية هي الأكثر فعالية في ضمان الحريات الفردية، ومنح الإنسان إمكانية إعادة خلق ذاتهم وفق المعجم الذي يردونه لأنفسهم(88).

هذا الانتقال نحو هذه الريروطيقا هو في نظر "رورتي" ممكن مثلما أمكن الانتقال نحو المجتمعات الأنوارية في صراع مع الرؤى اللاهوتية حول المجتمع والعالم والإنسان. وآنذاك ستتغير صورة التهكمي داخل مجتمع، حيث لن يعود في حاجة للإجابة عن أسئلة من قبيل "لماذا أنت ليبرالي؟ أو "لماذا تهتم بحقوق الغرباء"، لأن

المجتمع صار اسمانيًا وتاريخيًا (لكن ليس تهكميًا)(89).

إن "رورتي" بهذا يحاول الدفاع عن ما يسميه" اليوتوبيا اللبرالية"؛ والتي ترى في الديموقراطية والمساواة والحرية والتآخي والتسامح والعدالة (بالمعنى الذي يستعمله راولز)..قيمها الأساسية، لكنها قيم لا تنتظر أي حماية متعالية كيفا كان نوعها، ولا تجد من ضرورة لأي تأسيس ميتافيزيقي. فالمجتمع الذي تنشده هذه اليوتوبيا؛ مثقفوه تهكميون وباقي مواطنيه اسمانيون وتاريخيون(90).

هكذا لم يعد التضامن الإنساني يتأسس على خطاب حول "الماهية الانسانية" أو" الطبيعة الإنسانية المشتركة" أو العقل التواصلي"... بل بات تضامنا يُشكل في كل مرة. غير أن الطريف في تصور "رورتي" للتضامن الإنساني يمكن في تناوله من منظور "أثني"؛ انطلاقا من مفهوم "النحن" أو "الواحد منا"، "نحن" لا تأخذ كامل قوتها إلا إذا تقابلت مع أغيار(91). إلا أن هذا لا يعني أن" رورتي" يدعو إلى الانغلاق كما قد يتبادر للوهلة الأولى، فعلى العكس من ذلك يدافع على ضرورة انفتاح النحن أكثر فأكثر، لتدمج بشكل مستمر بعض من كانوا لوقت قريب خارج سياجها(92). رب انفتاح لم يعد مسألة نظرية بل "عاطفية"، حيث يُتخلى عن أسئلة من قبيل "ما الإنسان؟" و"ما الطبيعة التاريخية العميقة للكائنات الإنسانية؟" و"ما الأساس الصلب والعميق الذي يوحدنا جميعًا؟".. فلكي نوسع من دائرة "النحن" ونستطيع أن نرى في بعض من كانوا أغيارًا على أنهم جزء من "النحن"، لا ينبغي أن نطرح هذه الأسئلة ونحاول البحث لها عن إجابة (لأن ذلك سوف يكون ذا تأثير ضعيف، فعلى سبيل المثال لن يقنع ذلك صربيًا متشددًا بالتآخي مع بوسني مسلم ناهيك عن التوقف عن قتله)(93).

لذلك المطلوب أساسًا حسب "رورتي" هو تقديم أوصاف دقيقة "للنحن" و"الأغيار" في الوقت نفسه، وذلك من أجل التقريب بينهما، وهي مهمة ليس من نصيب النظرية (المأخوذة هنا بمعناها القوي) بل من نصيب الإتنوغرافية، والتقارير الصحفية، والأعمال الساخرة، والوثائقيات الدراماتيكية، والأعمال الروائية. فالتلفزة والسينما

والرواية هي عوامل التغير والتطور الأخلاقي(94).

ب- يعتقد الميتافيزيقي أنه بدون الحديث عن "ماهية إنسانية" وعن القيمة الإنسانية أو الكرامة التي ينبغي احترامها لذاتها، بغض النظر عن اللغة المستعملة، يصبح التضامن الإنساني غير ممكن وينعدم بالتالي كل مبرر لكي لا نكون قساة؛ وأي مانع من نذل ونهين كل من يستعمل معجمًا مختلفًا تمام الاختلاف عن المعجم الذي نستعمله؛ لذلك من الصعب جدًا، من وجهة نظرهم، أن يكون المرء ليبراليًا وتهكميًا في الوقت نفسه(95). فوفق زاوية النظر الميتافيزيقي الليبرالي هناك توتر دائم ومستمر بين التهكمية والليبرالية. زاوية النظر هاته لا تستقيم حسب تحليلات "رورتي"، ولإبراز ضعفها ينطلق أولًا من تحديد العلاقة الممكنة بين التهكمي والقسوة، ثم ثانيًا من التمييز بين المجالين الخصوصي والعمومي.

التهكمي يقسو، وهو هذا ما يتعرف به "رورتي" عن طيب خاطر، لكن قسوته ليست من جنس قسوة من يرغم الآخر على فعل ما لا يريده أو الاعتقاد فيما يحبذه، وإنما ناتجة عن إعادة الوصف التي يقوم بها، إعادة وصف قد تصدم الإنسان في أعز ما لديه: ما اعتاد أن ينظر إليه على أنه ذو قيمة عليا، وهو ما يسبب لديهم ألمًا يدوم طويلا. إعادة الوصف التي يقوم بها التهكمي قد تكون مصدر قسوة وألم لا يطاق؛ إلا أن هذا الأمر مشترك بين التهكمي والميتافيزيقي مع فارق حاسم: الميتافيزيقي يقوم بذلك تحت ادعاءات "العقل" بينما التهكمي يعتمد على "المخيلة"، الميتافيزيقي يزعم أن إعادة الوصف ستحرر الإنسان من أوهامه وتجعله في اتصال مع قوة متعالية، في حين أن التهكمي لا يقدم أي مزاعم وضمانات كهذه، فكل ما يدعيه أنه يقدم له لغة جديدة قد تجعل حياته أفضل(96).

إلا أنه رغم إقرار "رورتي" بممارسة التهكمي للقسوة، فإنه يستمر في الدفاع عن إمكانية أن يكون ليبراليا. هنا يلجأ "رورتي" إلى تمييزه القاطع بين المجالين العمومي والخصوصي، حيث يُميز بشكل قاطع بين إعادة الوصف ذات أهداف "عمومية" وإعادة الوصف ذات الأهداف الخصوصية. داخل مجال هذه الأخيرة يمكنني أن أعيد وصفك، مثلك مثل الجميع، بعض النظر عن معاناتك الفعلية أو

الممكنة جراء ذلك، فالجانب الخصوصي من المعجم النهائي ملك للفرد، ويرتبط تهذيب ذاته وإعادة نحتها، لنقل الجزء المتعلق بتشكيل الحياة كقصيدة، لهذا هو جزء "لا يراك" على حد تعبير "رورتي"(97). في حين أن الأوصاف المتعلقة بأهداف عمومية، أي الجانب العمومي من المعجم، ينبغي أن تصاغ بشكل يأخذ بعين الاعتبار إمكانية أن تكون مصدر قسوة وإذلال، ويعمل على تجنبها، إنه الجانب الذي يراك(98).

- لقد حاول "رورتي" من خلال كتابه "عرضية تهكم تضامن" تقديم نقد جذري للميتافيزيقا نقد طال جانبيها المعرفي والسياسي. الأمر الذي دفع "ألكسندر نهماس" "Alexsandar Nehamas" إلى أن يعتبر هذا الكتاب محاولة قوية لـ"دحض جذري للفلسفة،بعبارة أخرى للميتافيزيقا، سواء باعتبارها مشروعًا معرفيا، أو أداة للتغيير السياسي"(99). محاولة تظهر الجانب المحافظ من الفكر "رورتي" السياسي الذي ياعتبره "نهماس" رمز "هيرمينوطيقا التصديق" في مقابل "هيرمينوطيقا الشك"(100). هذا النقد يفقد كثيرًا من فعاليته الحجاجية ما إن شرع "رورتي" في التفكير انطلاقًا من رسم توضيحي يميز بين أجوبة ثلاثة حول علاقتنا بالتراب الفلسفي، حيث سيتم تجاوز الفلسفة الميتافيزيقية بتصور أكثر برغماتية.

***

المحور الثالث:

التخلي عن الفلسفة والجواب البرغماتي

إذا كان تجاوز الفلسفة قد اتخذ في "الفلسفة مرآة الطبيعة" شكل تجاوز نظرية المعرفة، انطلاقًا من التفكير الطوبيقي الذي يميز بين الفلسفة النسقية والفلسفة التهذيبية، فإن هذا التجاوز سوف يتخذ شكلًا أكثر حدة إثر التمييز بين التفكير التهكمي والتفكير الميتافيزيقي، حيث أصبح انعراجًا دراماتيكيًا عن الميتافيزيقا. ألا إنه مع "أوراق فلسفية (الجزء الثاني: محاولات حول هيدغر وآخرين)" عندما اقتنع الفكر أنه لا يمكن أن يكون إلا واهنا، سيتخلى عن هم تجاوز الميتافيزيقا أو التفكير بعد نهايتها(101). وبات هدف التفكير الفلسفي الاسمي "ليس نقدًا جذريًا للثقافة المعاصرة بهدف إعادة التأسيس لها أو التأسيس بعلل جديدة، بل يكتفي بجمع ذكريات واقتراح بعض الإمكانات المهمة."(102) فكر واهن أصبح معه كل ما يمكن أن يطمح إليه كاتب أصيل هو "إعادة بناء سياق لإسلافه"(103).

وتشكل البرغماتية لدى "رورتي" السياق الذي سيعاد داخله تأويل الفلسفة المابعد-نتشوية(104)، حيث سيصبح تجاوز الفلسفة (الميتافيزيقية) جوابًا برغماتيًا وسياسيًا عن علاقتنا بالتراث الفلسفي في مقابل الجوابين الشعري والعلموي. وسنحاول فيها سيأتي التركيز على:

1- الجواب البرغماتي عن علاقتنا بالثرات الفلسفي، مبرزين أوجه ختلافه مع الجوابين الشعري والعلموي.

2- إعادة تأويل "هيدغر"، حيت سنعمل على إبراز بعض ملامح الانتقادات التي وجهها "رورتي" في هذا الكتاب إلى "هيدغر الثاني" والمديح المتزايد لهيدغر الأول (على خلاف الأهمية المعلنة لـ"هيدغر الثاني" ضمن "الفلسفة ومرآة الطبيعة")، تأويل نجده علامة حاسمة على السياق البرغماتي الذي يقترحه "رورتي" في حواره مع الفلاسفة المابعد-نتشويين.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

***

1- الجواب البرغماتي:

يميز "رورتي" بين ثلاثة أجوبة حول علاقتنا بالتراث الفلسفي، إجابات تتعلق في نظره بأهداف الفلسفة ذاته. وهي على التوالي الجواب العلموي (الهوسرلي) والذي يشترك فيه" هوسرل" مع "خصومه الوضعيين"، ويهدف إلى الوصول إلى وجهة "نظر الله"، حيث يعتبر العلم نموذجا للفلسفة (والتي هي بدورها متميزة عن الفن والسياسة). وثانيا الجواب الشعري الهيدغري الذي "يتلفت عن العلماء لصالح الشعراء"، حيث يعمل هذا الجواب على استبدال المجاز البصري بمجاز سمعي، وينظر للغة باعتبارها مسكن الوجود وسبيل ملاقتنا له وانفتاحه لنا. وأخيرا الجواب البرغماتي السياسي (ديوي)، والذي يهدف إلى تحقيق سعادة أكبر للجماعة والمساهمة في تقدمها وإعادة بناء نسق معتقداتها، ويعتبر التراث الفلسفي مجموعة من الأدوات يمكن استعمالها لتحقيق أكبر قدر من الأمان والرفاهية، حيث لا يعد التراث الفلسفي "تحققًا شعريًا" كما يعتقد الهيدغريين، ولا سيرًا على طريق العلم كما يعتقد الوضعيون، بل إمكانات برغماتية وسياسية. أي مجموعة من الأدوات تتحدد نجاعتها بالمدى الذي تساهم فيه في تطور المجتمع(105).

Telegram:@mbooks90

في هذا السياق يقدم "رورتي" تأويلًا طريفًا لكتاب "الكينونة والزمان". فرغم أن "هيدغر" ينظر إلى المحاولتين الهوسرلية والبرغماتية بأنهما غير قادرتين على نقد جذري لصورة الفلاسفة السابقين، أي إنهما تظلان داخل أفق الميتافيزيقيا غير قادرتين على تغيير الوضعية الهيرمينوطيقية (أو الأفق التأويلي) التي حكمت تاريخ الفلسفة، فإنه حسب "رورتي" "أقرب إلى ديوي"(106). هنا يأتي "رورتي" على اعتبار كتاب "الكينوينة والزمان" كتابًا برغماتيًا نظرًا:

أ-اعتباره المعرفة الموضوعية العلمية تابعة ومشتقة من الوجود-في- العالم أو ما أسماه "روبرت براندوم" Robert Brandom"الأسبقية الأنطولوجية للاجتماعي"(107) ؛

ب-الاحتقار العميق للمجاز البصري الذي يربط "هوسرل" بـ "أفلاطون" و"ديكارت"(108).

إلا أنه رغم ذلك يعترف "رورتي" بأن تصور كل من "ديوي" و"هيدغر" للفلسفة يظلان مختلفين بشكل جذري. اختلافًا يمتحنه "رورتي" من زاويتين: زاوية النظر إلى المجاز، وزاوية العلاقة المفترضة بين الفلسفة والسياسة.

وبصفة عامة الجواب الشعري (الهيدغري) يكمن في اعتبار هدف الفكر الفلسفي هو تحريرنا من حدود اللغة التي نستعملها حاليًا، ويعمل على تذكيرنا باستمرار أنها لغة تاريخية من ابتكار مفكرين في تاريخ مضى، وليست لغة "العقل الإنساني". فالمفكرون، من هذا المنظور، هم شعراء الوجود، وهدف الفلسفة الوحيد، في الوقت الراهن، يكمن في الحفاظ على ذكرى هؤلاء الشعراء، واستشعار القوة التي كانت لمجازاتهم قبل أن يُحول هذا الاستعمال المبتكر للغة إلى دلالات مألوفة. فعلاقتنا بالتراث تكمن في إعادة الاستماع لما لم يستمع له أبدا، الإنصات لصوت خافت يأتي من بعيد، لكلمة قيلت في سكون الليل، وليس قول ما لم يقل(109).

أما الجواب البرغماتي فيعتبر أن "المفكر في خدمة الجماعة"، وفكره سيكون شيئًا تافهًا إن هو ظل بعيدا عن المساهمة في إعادة ترتيب "نسيج المعتقدات الخاصة بتلك الجماعة"، إعادة ترتيب تسمح بجعل مجازات المفكرين أكثر فأكثر ألفة؛ إذ إن أهمية مفكر ما تكمن في مدى جعل مجازاته "حقائق تخدم التقدم الاجتماعي". بيد أن إعادة الترتيب هذه ليست عملًا "نسقيًا" وليست "برنامجًا بحتًا"، استعمال موضعي إن صح التعبير، أي استعمال في المكان الذي يتطلب أن نستعمله فيه؛ والفيلسوف إذا لم تستثمر كتاباته بهذه الطريقة يصبح خارج المجتمع والسياسة. هكذا فإن البرغماتي وإن وافق "هيدغر" على اعتبار الشعراء والمفكرين بمثابة المشرعين المجهولين للمجتمع، إلا أنه يعتقد أنهم في خدمة المجتمع وليس العكس(110).

***

2- إعادة قراءة "هيدغر":

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

"هيدغر الأول" أمام "هيدغر الثاني":

نأتي الآن إلى مسألة التأويل الذي يقترحه "رورتي" للفكر الهيدغري، وهو تأويل كما سبق وذكرنا نعتبره علامة حاسمة على السياق البرغماتي الذي يعتمده "رورتي" في تخريج علاقتنا بالتراث الفلسفي، حيث ستعكس الأهمية المغطاة لكل من "هيدغر الأول" و"هيدغر الثاني"، كما انبنت مع "الإنسان المرآوي"، ومن أجل الوقوف عند بعض المعالم الأولية لهذا التأويل نطرح سؤالين توجيهيين: كيف أتى "رورتي" إلى الالتفات عن "هيدغر الثاني" لصالح "هيدغر الأول"؟ وكيف يمكن أن نفهم هذا الالتفات؟

يعتبر "رورتي" أن كلًا من "هيدغر" و"فيتغنشتين" يتقاطع طريقهما وهما متجهان في اتجاه معاكس فإذا كان" هيدغر" قد بدأ برغماتيًا في "الكينونة والزمان" فإنه ينتهي بانتقاد بعض منطلقاته (التي دافع عنها في "الكينونة والزمان") باعتبارها ما تزال غير قادرة على تحطيم التراث الميتافيزيقي، وهذا التحول سوف يواكبه تمجيد للغة واعتبارها "شبيهة بالإله" من حيث تحكمها في وجودنا .أما "فيتغنشتين" فقد بدأ مشواره الفلسفي معتقدا في اللغة الصورة، الناسخة للعالم المتناهي، لينتهي برغماتيًا في "أبحاث فلسفية" منتقدا "التراكتاتوس"(111).

إن الكتاب الأهم لـ"هيدغر" قبل المنعرج ("الكينونة والزمان") يحمل في نظر التأويل البرغماتي الذي يقترحه "رورتي" عدة اعتراضات على فكرة "الفلسفة كنظرية"، الفلسفة التي تحاول التعالي على عيانية "الوجود-الملقى" والتفكير بمعزل عن الوجود اليومي والتاريخي للدازاين، والهرب من الطابع العرضي للوجود. وفيه أيضًا شدد "هيدغر" على الطابع الاجتماعي واللغوي "للدازين"، وجعل من الوجود - في متناول- اليد سابق على -الوجود - تحت- اليد. من أجل كل هذا أتى "رورتي" إلى إعلان برغماتية "هيدغر الأول "(112).

أما "هيدغر الثاني" سقط، حسب "رورتي"، في تصور الفيلسوف كمتأمل للزمان والأبدية واستسلم أمام رغبة تأمل العالم من الأعلى ككل نهائي. "هيدغر" الذي عمل على التفكير بعد نهاية الميتافيزيقا، بحس صوفي(113)، ونظر لـ"الغرب" كهبة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فريدة من هبات الوجود(114)، واستسلم إلى اعتبار اللغة كشبه- إله ونظر إلى "كل الفكر السابق ككل نهائي، كحكاية فقدت كل سردياتها"(115)، لينتهي" هيدغر" إلى اعتبار الوجود والزمان ليس جذريًا بما فيه الكفاية، لأنه لم يُفكر بعد التفكير بمصطلحات تاريخ الوجود. أما "فيتغنيشتين" فإنه رغم خضوعه للرؤية الصوفية أو "الحس الصوفي" في "التراكتاتيس"، معتبرًا أن المشكلات الفلسفية يمكن، من الناحية المبدئية، أن نجد لها حلولًا، ناظرًا إلى اللغة كمجال فلسفي محددة بدقة، فإنه في "لأبحاث" قد حررنا كما يعتقد "رورتي" من تصور اللغة ذات البنية الواضحة والتي يمكن أن تكون موضوعًا للفلسفة؛ منعتقًا بذلك من إحساسه الصوفي ناظر إلى صدق العبارة انطلاقًا من الممارسات الاجتماعية التي تحويها(116).

غير أن الطريف في هذا التأويل الذي شرع فيه "رورتي" هو ما سبق وأن أعلنه في أوراق فلسفية الجزء الأول "موضوعانية، نسبانية، وحقيقة" من أن الوجود ليس بالمفهوم الضروري في فكر "هيدغر"، معتبرًا أنه "أحد أخطاء اللغة" "وطريقة خادعة في التعبير"(117)؛ وهو ما أثار حفيظة العديد من الباحتين. فمثلًا يرى "بوستش مارك فان دين" " Bossech Marc Van Den" أن البرغماتية في حاجة لمفهوم هيدغر عن الوجود إن هي أرادت تجاوز التصور التيقنوقراطي والإفلات من الانغماس في عقلانية تكنولوجية. إلى هذا التأويل البرغماتي لـ"هيدغر" ليس ممكنا إلا إذا ترافق مع فكر الوجود، فالوجود في نظره ليس متعارضًا مع البرغماتية. من أجل ذلك يذهب إلى الاعتقاد بأن تأويل "رورتي" لـ"هيدغر" سريع جدًا وقراءته البرغماتية غير مكتملة(118).

- لنتساءل الآن: كيف يمكن أن نفهم هذا الالتفات نحو "هيدغر الأول"؟ بمعنى هل الإقرار ببرغماتية "الكينونة والزمان" والانتقادات الموجهة لـ"هيدغر الثاني" التي برزت في "عرضية، تهكم، تضامن"، واتخذت صورة أكثر اكتمالًا ضمن أوراق فلسفية هو تراجع عن أهمية "هيدغر الثاني" التي سبق أن أكدها "رورتي" في "الفلسفة ومرآة الطبيعة"؟

ربما بطرح أسئلة كهذه نكون مهددين باتخاذ طريق لا برغماتي في فهم التأويل

البرغماتي "لهيدغر" لدى "رورتي" فالمسألة ليست مسألة تخلي أو طلاق، بل مسألة استعمال وتوظيف وحوار. فكل من "هيدغر الأول" و"هيدغر الثاني" هما في نظر "رورتي" يظلان يقدمان إسهامًا كبيرًا لكن في سياقين مختلفين. "فهيدغر الثاني" يساعدنا على الانعتاق من الهم التأسيسي و"النزعة التمثيلية، إنه رفيق مفيد في رحلة الانعراج عن الفلسفة المراوية، لكنه عندما يجعل من اللغة " شبه- إله" عندما يتم تقديس اللغة والنظر اليها كبديل للروح أو الله، واعتبارها سيدت للوجود الإنساني، عندما يستسلم للحس الصوفي، فإن رفقته تصبح عسيرة ومضجرة آنذاك ينبغي الالتفات نحو "هيدغر الأول "ببرغماتيته.

بتعبير آخر إن رهان "رورتي" ليس فهم إشكالية "هيدغر" من الداخل ولا التأريخ لها في نمائها الخاص، أي إنه ليس رهانًا "هيرمينوطيقا" ولا "تاريخيًا" وإنما رهان "فلسفي" يتجلى في محاولة التفكير مع "هيدغر" وضد "هيدغر" باعتباره طرفًا أساسيًا في "الجماعة الفلسفية"(119). وبلغة أكثر برغماتية إن تعامل "رورتي" مع كتابات "هيدغر" لا يتم تحت هدى امتلاك فهم "داخلي سليم" لها ولا الحصول على معرفة تاريخية بنمائها الخاص، بل استثمار كتاباته لأهداف ليست بالضرورة تلك التي كتبت من أجلها، وإقحامها داخل إشكالية ليست هي ذاتها التي حكمت تشكلها، "أنها علبة وسائل" نستعملها لصالحنا وبالطريقة التي تلائمنا.

***

Telegram:@mbooks90

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

خاتمة

تهذيب النفس، عصر الإمبراطورية

إن اشتغالنا على التأويل البرغماتي للفلسفة كما ارتسمت معالمه مع البرغماتية الجديدة ضمن نصوص "رورتي" ليس اشتغالًا مطلوبًا لذاته، وإلا لكان في هذه اللحظة مجرد ترف استطيقي لا حمل لنا به، بل هو اشتغال منبثق في أول أمره من هم "عمومي" أصبح اليوم رهانًا للعديد من الفلاسفة العرب والمسلمين. هم بالإمكان إيجازه في السؤال الذي اختاره الفيلسوف "مطاع صفدي" عنوانًا لأحد كتبه: ماذا يعني أن نفكر اليوم؟(120) وبصفة أكثر إحراجًا لـ"المسكيني": "ما معنى أن نتوجه في الفكر في أفق أمة فقدت علمها الخاص بنفسها وطريقتها الخاصة في تعليم نفسها؟" أمة لم "تعد صالحة للسكن ما بعد الميتافيزيقي الذي دخلت في مزاولته إنسانية العصر الأيكولوجي" حيث صار "علمها الخاص بنفسها وطريقتها الخاصة في تعليم نفسها بمثابة آلة فقدت صلاحيتها لأنها فقدت بنية العالم الذي يشدها من الداخل"، أمة "صارت بلا علم خاص ولا طريقة خاصة في تعليم نفسها، وذلك بسبب إنها صارت أمة بلا عالم ومن ثمة أمة بلا موضوع"(121) .

ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ سؤال قد يظهر في لحظته الإبستمولوجية مثله مثل باقي الأسئلة، يمكن اختراق جدار صمته، محاصرته بالأجوبة، الحد من خطورته واتقاء شره. لكنه في لحظته الوجودية سؤال مرعب مخيف، يخترقنا بدلا من أن نخترقه، يحاصرنا بدلًا من أن نحاصره، يضعنا أمام لحظة عجز، ترقب وتوجس، لكنها لحظة مثمرة. إنه سؤال مخلخل للعديد من قناعاتنا، يسائلها حاملًا المطرقة في وجه الأجوبة الجاهزة المعلبة، المكتملة والمنتهية. إنه سؤال لا يطالب بالجواب بل بالتفكير، لا ينتظر أن يفرغ منه، وهنا يكمن استفزازه للعقل الكسول - إنه سؤال يتطلب شكًا ديكارتيًا أو تعليقا فينومينولوجيا، تفكيكا دريديًا أو حفرًا فوكويًا، مطرقة نيتشه أو إنصاتًا هيدغيريًا للكلمات الأكثر بدائية، تهكمًا رورتويًا أو تأسيسًا متعاليًا (كانط، هابرماس، أبل)، نقدا للعقل في صيغته الإسلامية أو العربية أو الهوية

(الجابري، أركون، المسكيني)، التزاما بالملة (طه عبد الرحمن) أو بحثا تاريخيا قاطع مع التراث (العروي).. إمكانات متعددة ومختلفة، تتقاطع أحيانا وتتناقض في أحيان أخرى، لكنها جميعا تظل محاولات من أجل الاقتراب منه فقط. فهو سؤال لا يستنفده أي جواب لأنه سؤال اختلاف (جذري)، ورغم أن اليوم يشكل مفهوما مركزيا في صياغة إلا أنه كذلك سؤال ماض ومستقبل (أليس الماضي والحاضر والمستقبل أزمنة لا يمكن الفصل بينها إلا داخل ارتهان بالتصور الطبيعوي عن الزمان؟)

"ماذا يعني أن نفكر اليوم؟" يُخرج بالنسبة لنا على الوجه التالي: كيف يمكن أن نفكر بشكل أصيل داخل الفلسفة وداخل تراثنا في]الآن نفسه[وذلك تحت هدى الإمكانات التي يتيحها العصر في كل مرة؟ كيف يمكن تهذيب أنفسنا والانخراط بشكل إيجابي وأصيل داخل الأفق الميتافيزيقي للإنسانية الحالية؟(122)

-العواصف تصل "عمورية "محققة نبوءة "عبد الرحمن منيف" و"جيرا إبراهيم جبرا"(123).

إنها في قلب المدينة تدمر، تزمجر، تقتلع الأشجار والمنازل، تجعل الإنسان "عاريا"، ليصبح السؤال أكثر قسوة من ذلك الذي طرحه "علاء" - بطل رواية عالم بلا خرائط -: ماذا علينا أن نفعل لإنقاذ المستقبل؟ (فهل نحن جديرون بالمستقبل؟ سؤال يبدو لنا أنه فقد اليوم كثيرًا من أصالته). انتهت الرواية بفاصلة نظرا لعدم العثور على الصفحات المتبقية، لكن "المسلم الأخير "153 هو من عليه إتمام ما تبقى من الكلمات، الجمل، الصفحات، الكتب والمجلدات.. إنه بهموم كهذه شرعنا في قراءة "رورتي" آملين أن نستطيع الزج به في وضعية تأويلية / تداولية ليس مهيئا لها سلفا، قراءة هي بمثابة تدريب أولي للنفس على تحمل العصر الإمبراطوري – الإمبراطورية بالمعنى الذي يستعمله "نيغري"-.

***

---

(1) Thomas McCarthy, " La théorie ironiste comme vocation ".

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

In : Jean-Pierre Cometti (éd), Lire Rorty (Paris : L' éclat; 1992) p. 195

(2) Jacques Bouversse, " Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme ". In : Idid, p. 25

(3) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits. Traduction Jean-Pierre Cometti (Paris : PUF, 1995) p. 10

وحول بعض التوضيحات حول الفكر الواهن بمكن العودة إلى:

Santiago Zabala, « Une religion sans théistes ni athées «. In :Gainni vattimo et Richard Rorty, l'Avenir de la Religion : solidarite, charite, ironie. Traduction Carole Walter (Paris : Bayard, 2006) pp. 16-17

(4) - حول تقييم رورتي لمساهمة كانط الفلسفية يمكن العودة إلى

Richard Rorty, conséquences du pragmatisme. Traduction Jean-Pierre Cometti (Paris : Seuil, 1993) pp. 274- 277

(5) Ibid., p. 15

(6) Hilary Putnam, Raison, Vérité et Histoire. Traduction Abel Gerschenfled (Paris : minuit, 1984)

(7) Richard Rorty, conséquences du pragmatisme. Op .cit., p . 58

(8) Ibid., p. 15

(9) Richard Rorty, Conséquences du Pragmatisme. Op. Cit., p. 109

(10) Richard Rorty, L›Homme spéculaire. Traduction Thierry Marchasse (Paris : Seuil, 1990) p. 18

وللمزيد من التدقيق يمكن العودة إلى :

Richard Rorty, conséquences du pragmatisme. Op. Cit., pp. 394-399

(11) من نقاط قوة مقاربة رورتي هو تجاوزها للحدود والتقسيمات أو التعارضات بين التخصصات والمجالات المعرفية. حول هذه المسألة يمكن العودة إلى:

Jacques Bouversse, " Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme ". Op. Cit., pp. 25-26

(12) Richard Rorty, L'Homme speculuaire. Op. Cit., p. 350

(13) Ibid., p. 350

(14) Ibid., p. 350

(15) Ibid., p. 349

(16) حول التواشج ما بين الوضعانية والأفلاطونية راجع:

Richard Rorty, Conséquences du Pragmatisme. Op. Cit., p. 16-18

(17) Richard Rorty, L'Homme speculuaire. Op. Cit., p. 352

(18) Ibid., p. 379

وللتدقيق أكثر يمكن العودة إلى:

(19) Ibid., pp. 371-372 Richard Rorty, « Solidarité ou

Objectivité ? «. In : Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et Vérité. Traduction Jean-Pierre Cometti (Paris : PUF, 1994)

(20) Richard Rorty, L'Homme speculuaire. Op. Cit., p. 352

(21) Richard Rorty, Conséquences du Pragmatisme. Op. Cit., p. 305

(22) Richard Rorty, L'Homme speculuaire. Op. Cit., p. 352

(23) عن تخريج فلسفي لمسالة الضيافة راجع مثلا: فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية. (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006) ص202-204

(24) Richard Rorty, L'Homme speculuaire. Op. Cit., p. 396

(25) Ibid 396., وقد حافظنا على ترجمة الفيلسوف فتحي المسكيني لهذا المقطع راجع: فتحي المسكيني،"التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟". مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز الإنماء القومي، العدد /133 132، شتاء ربيع 2005) ص. 48. الهامش 141.

(26) حول إشكالية الآخر لدى رورتي، وبعض التوضيحات الرشيقة بصدد النقاش بين ليوتارد وهابرماس ورورتي حول نفس الإشكالية، راجع:

Edouard Delruelle, « l'autre dans la conversation et la communucation«. In : G. Hottois & M.Weymbergh (éds), Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme. (Paris: J.Vrin, 1994

(27) Richard Rorty, L'Homme speculuaire. Op. Cit., p. 397

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(28) بناء "الموضوعية" على هذه الشاكلة يهدد للتو في السقوط في خانة النسبانية المطلقة، الأمر الذي حاول رورتي تفاديه عن طريق المتغير البرغماتي. فإذا كانت مثلًا الخطابات والمعتقدات لها نفس القيمة الإبستمولوجية والأنطولوجية إلا أنها قد تتفرق بعضها عن البعض إذا أخذنا المتغير البرغماتي بعين الاعتبار.

(29) Richard Rorty, L›Homme speculuaire. Op. Cit., pp. 402-403

(30) Ibid., p. 401

(31) Ibid., pp. 402-405

(32) Ibid., p. 405

(33) Ibid., p. 408

(34) Ibid., p. 408

(35) Ibid., p. 409

(36) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité. Traduction Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris : Armond Colin, 1993)

(37) Ibid., p. 13

(38) فتحي المسكيني، "فلسفة الإله الأخير: هيدغر أمام هيغل، من فينومينولوجيا الروح إلى طوبولوجيا الوجود". مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز الانماء القومي، العدد 126/127، صيف وخريف 2003) ص 157

(39) يميز رورتي بين صنفين من المفكرين التاريخيين، صنف يركز على الخلق الذاتي والتحرر الخصوصي (أمثال "هيدغر" و"دريدا")، وينظرون إلى التنشئة الاجتماعية كنقيض لشيء عميق مدفون داخلنا، والصنف يهيمن لديه نزعة بناء "جماعة إنسانية" أكثر عدلًا وحرية (أمثال "ديوي" و"هابرماس"(، حيث يؤكدون

على أن التركيز على الكمال الخصوصي فقط هو مطلب "غير عقلاني" و"استطيقي". إن طرافة رورتي هنا تكمن في اقتراحه قراءة هذين الصنفين قراءة لا تبحث عن الانتصار لأحدهما أو التوفيق بينهما وإلغاء اختلافاتهما، وجعلهما يتكلمان لغة واحدة. بل هي قراءة تقوم على إعطائهما قيمة متساوية، واستعمالهما لأهداف مختلفة، أي التعامل معهما باعتبارهما وسائل أو أدوات ذات نفع مختلف. فالصنف الأول يجعلنا حسب "رورتي" نفهم بأن فضائل المجتمع والمدينة ليست هي الفضائل الوحيدة الممكنة، أنهم يذكروننا بمسؤولياتنا اتجاه "أنفسنا" وأن لغة القبيلة ينبغي الخروج عنها، في حين يعمل الفريق الثاني على تذكيرنا "بمسؤولياتنا اتجاه الآخرين" وأن السعادة تكمن في المساهمة في تحقيق سعادة الجماعة.

Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité. Op. cit., pp. 14-13

(40) العلاقة بين المجالين لدى "رورتي" علاقة عملية وليست علاقة نظرية، وتتحدد في اعتبار أن هدف المجتمع العادل والحر هو تمكين مواطنيه من الفرص التي تجعلهم يعيشون خصوصيتهم وأستيتيقيتهم ولا عقلانيتهم، بشرط أن لا يلحقوا الضرر بالآخرين راجع

Ibid., pp. 14-15

(41) Ibid., p. 15

(42) نعتقد أن كتاب "عرضية، تهكم، تضامن" يمكن أن يقرأ قراءة بيوغرافية، وبشكل أدق الأطروحة المركزية القاضية بالفصل بين المجال العمومي والمجال الخصوصي يمكن أن ننظر إليها على أنها حوار مع ماضي "رورتي": يمكن العودة إلى المقال البيوغرافي:

Richard Rorty,"Trotsky et les orchidees sauvages". In: Jean-Pierre Cometti (éd), Lire Rorty. Op. Cit., pp. 253-267

بالخصوص ص 266-. هذا المقال في أصله جواب على سؤال وجهة "مارك فان

دين بوش" من أجل حوار كان سوف ينشر في دورية فلسفية راجع ،

Marc van den Bosse, Ironie et Solidarité : une introduction au pragmatisme de Richard Rorty. (Paris : l'harmattan, 2004) p. 15

(43) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité. Op. cit., p. 138

(44) Paulo Coelho, L›alchimiste. Traduction Jean Orecchioni (Paris : J'ai Lu, Numéro 4120,1996)

حول روح العالم راجع مثلًا الصفحات: 172، 181، 199، 201، 153، 139، وحول لغة العالم ص 130، 138، أما حول القدر (المكتوب) فيمكن العودة إلى الصفحات : 85، 107، 130، 148. في هذا الصدد نعتقد إن هذه الرواية، ومجمل الإنتاج الأدبي لـ"باولو كويلهو" يمكن أن يكون منطقًا جذريًا لنقد مجموعة من أطروحات رورتي الأساسية.

(45) Ibid., pp. 199-200

(46) Ibid., p. 201

(47) Ibid., p. 130

(48) Ibid., p. 203

(49) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité. Op. cit., pp. 53-54

، و يعرف «رورتي» الشاعر بأنه ذاك الذي يفعل أشياء جديد، ويقدم لغة جديدة تجعلنا نرى ما لم نكن نراه، أو نرى ما كنا نراه لكن بشكل مختلف، راجع ص 33، 49 (الهامش 2).

(50) Ibid., p.25

(51) Ibid., p.30

(52) Ibid., p.25

(53) Ibid., p.27

(54) نشير هنا إلى بطلي رواية أمين معلوف "سلالم الشرق".

(55) أمين معلوف، رحلة بالداسار. ترجمة روز مخلوف (دمشق: ورد للطباعة والنشر، 2000) ص. 18.

(56) Cité in : Richard Rorty .contingence, ironie et solidarité. Op. Cit., p. 57

(57) Ibid., p. 57

(58) Ibid., p. 59

(59) المفهوم "ما بعد نتشويين" وإن كان حاضرًا في "عرضية تهكم وتضامن" إلا أنه لن يشتغل بكيفية صارمة إلا في كتاب لاحق هو "محاولات حول هيدغر وآخرين"، حيث سيعتمد بدلًا من مفهوم "مابعد الحداثة"، وسيلعب دورا أساسيا في التخريج الطوبيقي لتاريخ الفلسفة.

(60) Richard Rorty, « vérité et liberté «. In : lire Rorty . Op. Cit., pp, 182,183 Richard Rorty .contingence, ironie et solidarité. Op. Cit., p.87

(61) Richard Rorty .contingence, ironie et solidarité. Op. Cit., p. 87

(62) Ibid., p. 87

(63) Ibid., p. 82

(64) الخلاف الاساسي بين "رورتي" والمفكرين المابعد حداثيين أمثال ("هيدغر" و"دريدا") هو في نظرنا خلاف سياسي اكثر منه فلسفي. أما خلاف "رورتي" مع الحداثيين الجدد أمثال "هابرماس" و"ماك كارتي" هو خلاف فلسفي أكثر منه سياسي.

(65) Ibid., p. 111

(66) Ibid., p. 111

(67) Ibid., p. 111

(68) في كتاب حول "رورتي" يميز الفيلسوف والألماني Detelev Horster بين ستة أشكال (الأكثر شيوعًا) للتهكم وهي بصورة عامة التضخيم (l'exagération) التلخيص (La récapitulation) السؤال البسيط (La question simple) المفارقة (Le paradoxe) قول نقيض ما هو مقصود (Dire le contraire de ce qui signifie), الإنكار (La .dénégation) وهي أشكال تشترك في كونها تضع موضع إحراج ما نظر إليه عادة على أنه بديهي، ذكره: Marc van den Bossche, Ironie et solidarité. Op. Cit., p. 83

(69) Richard Rorty .contingence, ironie et solidarité. Op. Cit., pp. 111-112

(70) Ibid., p.82

(71) Ibid., p. 113

(72) Ibid., p. 113

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(73) Ibid., p. 113

(74) Ibid., p. 113

(75) Ibid., p. 113

(76) Ibid., p. 113

(77) Ibid., p. 113

(78) Ibid., p. 116

(79) Ibid., p. 118

(80) Ibid., p. 120

(81) Ibid., p. 121

(82) Ibid., p. 121

(83) Ibid,. pp. 141-153

(84) Ibid., p.133

(85) حول التمييز بين الجمعويين والليبراليين يمكن العودة إلى:

André Berten, « sur la distinction du public et du privé. Entre les libéraux et les communautariens ". In : G. Hottois & M.Weymbergh (éds), Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme. Op. Cit., pp.188-192

(86) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité. Op. cit., p76

(87) **Ibid., pp. 125-126**

(88) **Ibid., p.126**

(89) **Ibid., p. 129**

(90) **Ibid., pp. 128-129**

(91) **الاتنية هي هنا أيضًا محملة ببعد ما بعد ميتافيزيقي وما بعد لاهوتي، لأنها تعني، من بين ما تعنيه، انه لا يمكن أن ننسلخ من وضعيتنا التاريخية السوسيو-ثقافية؛ ومن ثم هي كذلك رفض تام لوجهة "نظر الله" .**

راجع:

Ibid., p. 261

(92) Ibid., p. 263

(93) راجع:

Richard Rorty « Droits de l'homme : Rationalité et sentimentalité «. In : G. Hottois & M.Weymbergh (éds), Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme. Op. Cit., pp. 24, 30-31

في هذا الصدد يوضح "رورتي" أن المسلم في أعين الصربي لم يكن إنسانًا وإنما مسخ ينبغي تطهير الإنسانية منه، هذا الصربي لن تقنعه جميع الأدلة الميتافيزيقية بأن ينظر للمسلم كإنسان مساوٍ له، ولن تجدي معه الأوامر الأخلاقية الكانطية ليحترم قيمته. راجع في الصدد ص 14-13 من نفس المرجع.

(94) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité. Op. cit., p. 17

(95) Ibid., p. 130

(96) Ibid., pp. 132-134

(97) Ibid., p. 134

(98) مكمن الصعوبة هنا هي في ما مدى إمكانية الفصل بين هذين المجالين، صعوبة نصوغها في الأسئلة الآتية: ما حدود المجال العمومي؟ ألا يختزله "رورتي" في المجال السياسي؟ ألا ينبغي التمييز داخل المجال العمومي بين المجال السياسي والمجال الثقافي؟ أليس هذا الأخير مجالًا خصوصيا إذا نظرنا إليه انطلاقًا من مكوناته: الفلسفة، الفن، الأدب... لكنها رغم ذلك محط نقاش عمومي؟ من أجل التدقيق أكثر في الإشكالات التي يثيرها هذا الفصل وبعض الانتقادات الموجهة إلى "رورتي" بهذا الصدد يمكن العودة إلى:

- André Berten, « sur la distinction du public et privé «. In : G. Hottois & M.Weymbergh (éds), Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme. Op. Cit., pp. 192-203

Thomas McCarthy, « ironie privée et décence public «. In : - Jean-Pierre Cometti (éd), Lire Rorty. Op. Cit., pp. 77-100

- Maurice Weyembergh « l'ironie libérale et l'Etat d'exception « . In : G. Hottois & M.Weymbergh (éds), Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme. Op. Cit., pp. 205-222

- Claude morilhat, Philosophie ou libertinage : Rorty et le discours postmodernisme. (Paris : Kime, 2001) pp. 115-124

(99) Alexandar Nehamas, « la Marque du poète «. Jean-Pierre Cometti (éd), Lire Rorty. Op. Cit., pp. 77-10

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(100) Ibid., p. 123

(101) إن التفكير الذي يحمل على عاتقه تجاوز الميتافيزيقا فكر قوي لذلك فهو في نظرنا يعيد إنتاجها في آخر المطاف، أو لنقل إن كل محاولة نظرية لتجاوز الميتافيزيقا مهددة بشكل دائم بالسقوط داخلها.

(102) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits. Op. Cit., p. 10

(103) Ibid., p. 3

(104) يعترض "رورتي" في أوراق فلسفية)الجزء الثاني(على نعت فلاسفة من قبيل «هيدغر» و«دريدا» بالفلاسفة المابعد-حداثيين» نظرا لما يخلقه هذا المصطلح من تحقيبات خطيرة داخل ثقافة معينة، لهذا يقترح نعتهم بالفلاسفة "الما بعد-نتشويين" وإعطائهم مكانة داخل «حلقة الحوار» التي تذهب «عبر كانط وهيغل، من ديكارت إلى نيتشه، وما بعدهما، بدلًا من أن نرى فيهما]"هيدغر" و"دريدا"[باعثين أو محدثين باسم قطيعة جذرية"

. 2 Ibid., p.

(105) Ibid., pp. 13-14

(106) Ibid., pp. 15-16

(107) Cité In : Ibid., p16

(108) Ibid., p., 16-17

(109) Ibid., pp. 26-27.

(110) Ibid., pp. 27-28

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(111) Ibid., pp. 84-85

(112) Ibid., pp. 82-82, 96, 98

(113) الحس الصوفي مأخوذ بدلالته لدى «فيتفنشتين» راجع

Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico- Philosophicus. Traduction Gilles- Gaston Granger. (Paris : Gallimard, 1993) 6.45., p.111

(114) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits. Op. Cit., p. 83

(115) Ibid., p. 85

(116) Ibid., p. 92

(117) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité. Op. cit., p. 70

(118) Marc van den Bossech, « il n'y a plus que des Etants : Une lecture pragmatisme de martin Heidegger «. In : Richard Rorty : Ambiguités et limites du postmodernisme. Op. cit., 128-132

(119) فتحي المسكيني، "فلسفة الإله الأخير: هيدغر أمام هيغل، من فينومينولوجيا الروح إلى طوبولوجيا الوجود». مرجع مذكور، ص 155.

(120) مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم، فلسفة الحداثة السياسية: نقد الإستراتيجية الحضارية. (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2004)

(121) فتحي المسكيني، الهوية والزمان. (بيروت: دار الطبيعة، 2001) ص. 156

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(122) يحدد المسكيني ملامح الوضعية التأويلية المعاصرة كالتالي:

1- مهمة العقل الحالي لم تعد إنتاج الإنسان النظري ... بل صارت مهمة أويكولوجية؛

2- الأجوبة الأساسية عن السؤال الميتافيزيقي حول ماهية النوع الإنساني... قد صارت اليوم بلا جدوى نظرية، بل ربما هي بمثابة أكبر عائق هيرمينوطيقي يحول دون مساءلته على نحو جذري؛

3- التشتت الإنطولوجي في تاريخ فهم النفس الذي بني عليه التقليد الغربي إنسانويته.

للمزيد من التدقيق راجع:

فتحي المسكيني، فلسفة الإله الأخير. مرجع مذكور، ص 157 -156

(123) "الأحداث تعصف في كل مكان، الزوابع تولد دويا في كل الأنحاء، وإذا ظلت تنكسر قبل أن تصل جبال عمورية فلا تبلغها إلا الأصداء الباهتة والدوي المكتوم، وإذا سمعها الناس كذبوا آذانهم وقالوا شيئا ثم حاولوا النسيان فان هذا لن يدوم طويلا.

لأهل المدينة أن يناموا مطمئنين سنة أو اثنتين، غير إن العواصف سوف تصلهم، وهي لن تصلهم هذه المرة كأصداء أو انكسارات، وإنما كحمم وزلازل وبراكين، سوف تمطر فوق رؤوسهم كما تمطر الطيور الخرافية، وعندها سوف يموتون الناجون منهم بالفزع، وإذا قدر لعدد محدود أن يصل لأطراف الصحراء وشواطئ البحر، فسوف يموت من العطش أو الكمد. وإن كان سؤال مرير قاس لسوف ينطلق من أفواههم حتى لو لم يريدوا "أين كنا؟ لماذا لم نسمع؟ لماذا لم نفعل شيئا " (...) وثمة سؤال واضح على كل إنسان أن يطرحه على نفسه كما أطرحه على نفسي، في هذه الأيام الصعبة المخيفة والعواصف على الأبواب "أين مكاني من هذا كله؟ هل سأكون جديرا بالمستقبل؟ هذا هو السؤال"..

راجع: عبد الرحمن منيف، وجبرا إبراهيم جبرا، عالم بل خرائط. (الدار البيضاء

بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والمركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 2004) ص: 379، 380، 382 .