مارك لوني

ندوة للترجمة

مدخل
إلى الفلسفة المُعاصرة

ترجمة وتقديم وتعليق:

الزواوي بغوره

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

مدخل
إلى الفلسفة المُعاصرة

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

مارك لوني

مدخل
إلى الفلسفة المُعاصرة

ترجمة وتقديم وتعليق
الزواوي بغوره

العنوان الأصلي للكتاب

DÉCOUVRIR LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
Marc Le Ny
Copyright © EYROLLES, 2009

مدخل إلى الفلسفة المُعاصرة
تأليف: تأليف مارك لوني

الطبعة الأولى، 2020
عدد الصفحات: 280
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-075-1
الإيداع القانوني: السداسي الأول/2020

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت–لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي من أصحاب الحقوق.

إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي المؤلف ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر

المحتويات

مقدمة المترجم 7

مدخل 9

الفصل الأول: التوجُّه في الفلسفة المُعاصرة 11

الفصل الثاني: الابيستمولوجيا، العلوم والفلسفة 27

الفصل الثالث: حول اللُّغة: النزعة المنطقيّة والفلسفة التحليليّة 55

الفصل الرابع: فينومينولوجيا هوسرل 87

الفصل الخامس: هايدغر وفلسفة الوجود 103

الفصل السادس: الاتجاه الوجودي 115

الفصل السابع: الاتجاه التأويلي: التأويل واللُّغة 139

الفصل الثامن: البراغماتيّة: الحقيقة والفعل 157

الفصل التاسع: ثوران التقنيّة 169

الفصل العاشر: تفكير أخلاقي مُتجدِّدٌ 185

الفصل الحادي عشر: الفلسفة السياسيّة في مرآة التاريخ 201

الفصل الثاني عشر: الفلسفة الفرنسيّة في القرن العشرين 231

الملاحق 253

الفهارس 265

مقدمة المترجم

لا شك أن ثمة حركة مُتنامية في ترجمة النُّصوص الفلسفيَّة المُعاصرة إلى اللغة العربية، إلَّا أن الدراسات التاريخيَّة التي ترصد حركة الأفكار لهذه الحقبة الحيويَّة من تاريخ الفلسفة لا تزال محدودة، إن لم تكن نادرة. من هنا، فإن ترجمة هذا الكتاب، تستجيب في تقديري، لمطلب معرفي ملموس، وبخاصة أن الكتاب يتميز بجملة من المميزات، من أهمها: الشموليَّة والتنوع المتمثل في محاولة كتابة تاريخ الفلسفة المُعاصر منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، وتحليل أهم مجالاتها أو مباحثها الأساسيَّة: فلسفة العلوم والابيستمولوجيا، المنطق وفلسفة اللُّغة، التقنيَّة والتكنولوجيا، فلسفة الأخلاق والسياسة، وكذلك التيارات والمدارس الفلسفيَّة الأساسيَّة: التحليليَّة، الفينومينولوجيا، الوجوديَّة، الماركسيَّة، التأويليَّة، البراغماتيَّة، والفلسفة الفرنسيَّة من بداية القرن العشرين إلى يومنا هذا. ومناقشة أهم فلاسفتها: رسل، فتغنشتاين، كارناب، بوبر، فيرابند، بيرس، برغسون، باشلار، هوسرل، هايدغر، غادامير، سارتر، ريكور، فوكو، يوناس، آرنت، كون، أدورنو، هوركهايمر، غودمان، كواين، ليفيناس، دلوز، فرانتز فانون...إلخ.

كما تكمن أهميَّة هذا الكتاب في طريقة البحث المركَّزة على نُصوص الفلاسفة، قصد عرض ومناقشة أهم أفكارهم الفلسفيَّة، مع الإشارة إلى السياق الفكري والعلمي والسياسي والتاريخي على وجه العموم، وتحديد أهم المُصطلحات، وتقسيم الموضوع إلى عدد من العناصر التي تمكِّن القارئ من تشكيل صورة وافية عن المبحث، أو التيار، أو الفيلسوف، أو الفكرة.

و لا أخفي على القارئ الكريم الهاجس التربوي والتعليمي من وراء ترجمة هذا الكتاب، لذلك قدَّمت شروحات وتعليقات، وإضافات قد لا تقبل بها أصول الترجمة الحرفيَّة وقواعدها. وبالنظر إلى أن المؤلف قد اعتمد في بعض الفصول على النُّصوص في عنصر الأسئلة والمناقشة، فإنني آثرت أن أعمِّم هذه القاعدة على مُختلف فصول الكتاب، وذلك توحيدًا للمنهج، وتعزيزًا لدور القراءة، ولاقتناعي أن قراءة نُصوص الفلاسفة من الوسائل الفعالة لتعلُّم الفلسفة وتعلِيمها، وتعبر في الوقت نفسه عن تقديري لما قدَّمه المترجم العربي من نصوص.

ولقد اكتفى المؤلف في إحالته إلى نصوص الفلاسفة بذكر اسم الفيلسوف وعنوان الكتاب، مع كتابة النص بخط مغاير، تمييزًا له عن نصه، إلا أنني آثرت توثيقها توثيقًا كاملًا، وهو ما تطلب منِّي جهدًا مضاعفًا. وفضلت تعديل عنوان الكتاب من: **اكتشاف الفلسفة المُعاصرة** إلى: **مدخل إلى الفلسفة المُعاصرة**، وذلك لسببين وجيهين: **الأول** هو أن الفلسفة المُعاصرة ليست مجهولة إلى هذا الحد حتى يتم اكتشافها، فحتى القارئ العادي يعرف بعض أسماء الفلاسفة المُعاصرين. **والثاني**، لأن المؤلف استعمل كلمة المدخل في مقدمته، وفي بعض فصول الكتاب. وأخيرًا، فقد فَصَل المؤلف في فهرس الأعلام بين الفلاسفة، وبقيَّة الأعلام المذكورين، وذكر تاريخ مولدهم ووفاتهم، ولكنني آثرت جمع كل الأعلام في فهرس واحد ومن دون ذكر لتاريخ المولد والوفاة، لأن ذلك يعدُّ تكرارًا لا فائدة منه، ما دام قد ذُكر في المتن.

وأملي أن يُسهم هذا الكتاب في تمكين القارئ من تشكيل صورة جديدة عن الفلسفة المُعاصرة التي تعرف تنوُّعًا وثراءً لا سابق له في تاريخ الفلسفة كله. والله الموفق.

الزواوي بغوره

الكويت في يوم الخميس 26/ 9/ 2019

مدخل

الهدف من هذا الكتاب هو تقديم الفلسفة المُعاصرة للقارئ، وليس عرضها عرضًا مفصَّلًا. فلا يتعلَّق الأمر بجَرْد شامل لأعمال فلاسفة القرن العشرين، أو تقديم دراسة موسوعيَّة جامعة. إن مشروعًا موسوعيًّا يتطلَّب قراءات وتلخيصات تتجاوز إمكانات مُؤلف واحد. وكل ما نُحاول القيام به هو أن نُبيِّن بعض الملامح الأساسيَّة لمن لا يعرف شيئًا عن هذه الفلسفة. إن هذا المدخل المختصر يتوجه بالدرجة الأُولى لأُولئك الذين لا يعرفون الفلسفة وتطوُّراتها المُعاصرة، ويهدف إلى التعريف بالأعمال الفلسفيَّة، ومُحاولة فهم الرِّهانات الكُبرى للتفكير الفلسفي في القرن العشرين. ولذا، فإننا سنُقدم لكل الفضوليين نظرة شاملة تُمثِّل مدخلًا لهذه الفلسفة.

فلا يتعلَّق الأمر بتقديم مُفصل للبلدان، وإنما بخريطة قابلة للقراءة، كما لا يتعلَّق الأمر بوصف كل طيّات الجسد، وإنما بهيكله وخطوط قوَّته. وعليه، فإن الاختصار هو الثمن الذي يجب أن ندفعه. وبالتالي، سيكون هذا المدخل، بلا شك، في نظر المختص في فيلسوف من الفلاسفة أو تيّار من تيّارات الفلسفة، وكذلك بالنسبة للمُؤرخ المُتبحر، مدخلًا غير كاف، ولكنه سيكون في نظر القارئ المُبتدئ، بمثابة الوسيلة التي تُحوِّل الفلسفة المُعاصرة من اسم عام إلى واقع مُدركٍ.

لقد كان ديدرو (Diderot)[1] يرى في «جعل الفلسفة شعبيَّة» أمرًا قيِّمًا، كما كان بليفال

---

(1) دونيس ديدرو (1713-1784) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم ممثلي حركة التنوير الفرنسيَّة في القرن الثامن عشر. يتميز بتبحره العلمي وبروحه النقديَّة. من أهم أعماله الفلسفيَّة: **أفكار أوليَّة حول تأويل الطبيعة**. (م).

(Belaval)[2] يتمنى من الفيلسوف أن يكتب بأسلوب سهل غير مُطنب، قابل للفهم من قبل الجميع. وسنضع هذا المشروع -المدخل تحت هذين المطلبين حتى يتمكن كل مُهتم بالاطّلاع على فلسفة عصرنا. ليس لدينا إلّا القليل من الصفحات، وهُنالك أشياء كثيرة يجب قولها. وبحسب عبارة آلان باديو (Alain Badieu)[3] في كتابه: **القرن** (*Le Siècle*): «لنشرع في العمل بسرعة آلة بخاريَّة تاريخيَّة» - ولنبدأ.

طريقة لفهم الفلسفة المعاصرة:

يهدف هذا الكتاب إلى أن يجعلك تكتشف المراحل الكبرى لتاريخ الفكر الغربي بطريقة بسيطة وسهلة. لذا ارتاينا أن نعرض مواضيعه بوضوح تتبيَّنه من فصل إلى فصل، وهو ما يظهر في العناصر الأساسية الآتية:

«ما الذي تعنيه...؟»

تجد تحت هذا العنوان تعريفًا لمجموعة من المصطلحات الفلسفية المستعملة في الكتاب. وستطلع على قاموس فلسفي ضروري من أجل قراءة وفهم الفلسفة المعاصرة. والفهرس الوارد في نهاية الكتاب سيمكِّنك من الاطلاع على مختلف التعريفات.

«للتعمق أكثر»

نقترح عليك في هذا العنصر مجموعة من المصادر والمراجع التي تمكنك من تعميق موضوع الفصل. وستجد في نهاية كل فصل قائمة بالمصادر والمراجع المناسبة.

«... الأسئلة»

ينتهي كل فصل بمجموعة من الاسئلة في صورة تخمين، وتمرين. تسمح لك بالتأكد من فهمك للموضوع، والمفاهيم المطروحة، وتذكر المعلومات المعروضة في الفصل، واكتشاف ما قاله الفلاسفة الآخرون عن الموضوع نفسه. وحرصًا على الوضوح، فإنني استعملت الاقواس الفرنسية: («...») لتحديد الكلمات والجمل والعبارات المستشهد بها، والأقواس الانجليزية: ("...") لتحديد الكلمات والعبارات التي أردنا وضعها في متن النص.

---

(2) إيفون بليفال (1908-1988)، فيلسوف وفقيه لغوي فرنسي، اشتهر بكتابه: **الفلاسفة ولغاتهم**. (م).

(3) آلان باديو (1937-..) فيلسوف فرنسي ينتمي إلى الماركسيَّة الجديدة. من أهم أعماله: **الوجود والحدث، نظريَّة الذات، ميتافيزيقا السعادة الواقعيَّة**. (م).

الفصل الأول

التوجُّه في الفلسفة المُعاصرة

«إن الذي ينتمي حقًّا لزمانه، والمعاصر حقًّا، هو ذلك الذي لا يتوافق معه بدقَّة، ولا ينخرط في مقاصده ومطامعه، وبالتالي يتحدد بكونه غير آني»[1].

تَمُدُّ الفلسفة جذورها التاريخيَّة في العصور القديمة اليونانيَّة والرومانيَّة، وتستمر في العصور الوسطى، وفي المرحلة الحديثة حيث عرفت تطورات أصيلة ومعقدة في القرن العشرين. وتتميز في المرحلة المُعاصرة بتنوع كبير في الأعمال والمؤلفين واللغات والأساليب. ولا تنفصل عن الأحداث الكُبرى للقرن العشرين: الحربين العالميتين، الثورات، الإبادات الجماعيَّة، الانقلابات العلميَّة والتقنيَّة والفنيَّة. إن الفلسفة بنتُ زمانها. كما تتميز أخيرًا، بالنقاشات التي تنشطُها حاليًا حتى تبقى حيَّة ومتفتِّحةٍ. لذا، فإنه من الضروري أن ننظر في بعض المعالم التي ترشدنا وتوجهنا في هذه الفلسفة المُعاصرة.

أولاً: لماذا نحتاج إلى التوجيه في الفلسفة المُعاصرة[2]؟

بداية، تتميز الفلسفة المُعاصرة بالتنوع الكبير:

(1) Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain?* Trad.Maxime Rovere,Paris, Payot&Rivages, 20018, p.28.

(2) فضلت ترقيم عناصر الفصول بشكل تسلسلي، تسهيلا للإحالة والقراءة. (م).

- تنوع في المؤلفين والاتجاهات، بدءًا من الفلسفة التحليليَّة إلى الاتجاه الوجودي، ومن الفينومينولوجيا إلى إبيستمولوجيات العلوم الجديدة، وبذلك تكون الفلسفة المُعاصرة غنيَّة، ومُتعددة، ومُتنامية. وتُقدِّم، أعمالًا مُتفردة، يصعب تصنيفها- تتحاور فيما بينها كما تحاور التراث وتقترح حوله قراءات جديدة. ولقد ظهرت موضوعات فلسفيَّة نادرة، وبخاصة في الفينومينولوجيا، والفلسفات الوجوديَّة التي انفتحت على الملامح الملموسة للوجود. ووسَّعت الفلسفة من أُفقها. ومن أجل فهم هذا الملح في الفلسفة المُعاصرة، فإنه يجب التذكير بأن الفلسفة في السّابق كانت تتحدد بطريقة صارمة تشتمل على نظريَّة في المعرفة (الميتافيزيقا، المنطق) لتمتد إلى الأخلاق (الحكمة)، وإلى الفلسفة السياسيَّة إلى حدٍّ ما.
- تنوع في الكتابات وما يتبع ذلك من أشكال جديدة مقارنة بالأشكال التقليديَّة المعروضة نسقيًا. ويعتبر هيغل أكبر مُمثل للشَّكل النَّسَقي في القرن التاسع عشر. ولقد اغتنت الكتابة الفلسفيَّة المُعاصرة بأشكال جديدة، منها: صنَّف فتغنشتاين أطروحاته وفقًا لنظام عددي مرتَّبٍ، كما ظهرت كتابة الأجزاء والمقاطع، والشذرات، والأسلوب الشعري، وكلُّها أشكال استعملها كثير من الفلاسفة المُعاصرين. ونُشرت مقالات متحرِّرة من كل طموح في إقامة نسق فلسفي. وأصبحت المقالة الفلسفيَّة شكلًا مفضَّلًا طغى على كتابات كثير من الفلاسفة المُعاصرين.
- وأخيرًا تنوع في اللغات، فبالإضافة إلى اللغات الأوربيَّة: الفرنسيَّة، الألمانيَّة، الإنجليزيَّة، فإن ثمة لغات قد ظهرت مع ظهور ثقافات وبلدان جديدة في تاريخ الفلسفة. وحتى نُجنِّب هذه التعدديَّة في التعبير الانغلاق في فلسفة وطنيَّة وفي إقليمها الخاص، فإنه يتوجب أن تكون هنالك لغة مشتركة تسمح بالتبادل. ولقد أصبحت اللُّغة الإنجليزيَّة، شيئًا فشيئًا، اللُّغة الرئيسة في الإنتاج الفلسفي والعلمي، واحتلت المكانة التي كانت تحتلها سابقًا، على سبيل المثال، اللُّغة اللاتينيَّة في العصر الوسيط. ولم تكن الأحداث التي عرفها القرن العشرين بعيدة عن هذه التحولات: فلقد أدَّت الحرب العالميَّة الثانية إلى هجرة فلاسفة وعلماء أوربيين إلى الولايات المتحدة الأمريكيَّة بشكل خاص.

يبدو من المستحيل تنظيم هذا التنوع بحسب مخطط أحادي. إن تعدد الأفكار المُعاصرة لا يتبع تطورًا أحاديًا أو متماثلًا، وبالتالي ألا يمكننا القول، وإلى حدٍّ ما، بأنه ليس هنالك تاريخ للفلسفة المُعاصرة، وإنما هنالك تواريخ لهذه الفلسفة، وفلاسفة معاصرون؟ لا شك أن هذه الفلسفة منفتحة، وحيَّة، ومتفاعلة تجاه التأويلات التي تحاول توحيد تطوراتها الحاليَّة، وهي الآن بصدد كتابتها. إذًا ثمة خطر كبير، بلا شك، في أن نَتُوه في هذا التنوع الهائل. إن القرن العشرين الفلسفي ليس قرنًا بسيطًا، لذا من الضروري أن نتجهَّز بعدد من المعالم التي ترشدنا. وأول توضيح يجب تقديمه يتعلق بعبارة (الفلسفة المُعاصرة). فهل تمثل تقدمًا بالنسبة للفلسفات السابقة عليها؟

ثانيًا: بعض التحديدات

أ. الفلسفة والتقدم:

هل ثمة تقدم في الفلسفة؟ وهل يمكن مقارنة الحقائق الفلسفيَّة بالحقائق العلميَّة؟ تبدو الأشياء في مجال العلوم واضحة بالفعل. وإذا نظرنا على سبيل المثال في علم الفلك، فإننا ندرك أننا قد تركنا جانبًا النظريات السابقة التي تعلمنا منها الأخطاء التي صُحِّحت جزئيًا بواسطة التطور الحديث لعلم الفلك. وبهذا المعنى، فإن تاريخ العلوم، وكما قال غاستون باشلار (Gaston Bachelard)[3]، هو تاريخ الأخطاء. أو كما قال أيضًا:

«إن تاريخ العلوم هو تاريخ هزائم اللاعقلانيَّة»[4].

---

(3) فضلت كتابة المقابل الأجنبي لأسماء الفلاسفة والعلماء والباحثين وعناوين أعمالهم، وذلك تيسيرًا للقارئ الذي يرغب في إجراء بحوث أو قراءات إضافيَّة رغم أن بعض الأسماء قد أصبحت معروفة. (م).

(4) Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1965, p.18.

ولو كان الحال كذلك في الفلسفة، لعدَّلت وصحَّحت الفلسفة المُعاصرة فلسفات الماضي. ولكن شيئًا من هذا لم يحدث. تبدو الفلسفة بوصفها فكرًا عقلانيًّا يهدف إلى تعميق القضايا التي تطرح عددًا من المشكلات والأسئلة.

فماذا نعني بالقضايا؟

نفهم من القضيَّة كل سؤال يحتمل أجوبة مُختلفة، ويتطلب إجراء اختبار دقيق، وتفكير عميق بغرض الفصل فيه. إن القضيَّة الفلسفيَّة عبارة عن سؤال نظري صعب، لا يؤدي إلى جواب واحد. الجواب المقدم لقضيَّة رياضيَّة أو قضيَّة عمليَّة (تقنيَّة) يقضي على السؤال/القضيَّة، وبشكل عام إن الإجابة تقضي على السؤال المطروح. وهذه ليست حالة القضايا الفلسفيَّة. وعلى هذا الأساس، فإن قضيَّة الحريَّة: (هل الإنسان حر، وفيما تتمثل هذه الحريَّة تحديدا؟) هي دائمًا قضيَّة فلسفيَّة مهمة بالنسبة لنا رغم كل ما قدَّمه الفلاسفة في الماضي من أفكار وتأملات. إن أجوبتهم تسمح لنا بتوجيه وتغذية فكرنا الخاص. ولهذا السبب، فإن فلاسفة الماضي يصعب تجاوزهم.

وكما بيَّن ذلك كارل ياسبرس (Karl Jaspers)، فإن:

«الأسئلة في الفلسفة أكثر أهميَّة من الأجوبة، وكل جواب يتحول إلى سؤال جديد»[5].

من هنا، فإن دراسة القضايا الفلسفيَّة لا يمكن أن تنفصل عن تاريخ الفلسفة، بمعنى عن مُختلف الطرق التي نظر بها فلاسفة الماضي إلى هذه القضايا. إن التفكير لا يعني أن نتعلم أو نتلقى بسلبيَّة حقيقة اكتشفها عالم من العلماء، وإنما

---

(5) Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Harsche, Paris, Éditons 10/18, 2001, p.5.

النص الكامل لعبارة ياسبرس هو: «كلمة الفيلسوف (*philosophos*) في اليونانيَّة تشكَّلت في تقابل مع كلمة (*sophos*) التي تعني الشخص الذي يحب المعرفة، على خلاف الذي يملك المعرفة، ويسمى العالِم. إن هذا المعنى لا يزال قائما إلى يومنا هذا: إن جوهر الفلسفة هو البحث عن الحقيقة، وليس امتلاكها، حتى وإن خانت نفسها، كما يحدث في الغالب، وارتدت إلى الوثوقيَّة، وإلى المعرفة الشكليَّة، والمحددة، والنهائيَّة، والقابلة للنقل بالتعليم. إن التفلسف مسارٌ. والأسئلة في الفلسفة أكثر أهميَّة من الأجوبة، وكل جواب يتحول إلى سؤال جديد». ص 5. (م).

هو نشاط ننجزه بأنفسنا، ولكن أن نفكر بأنفسنا، فهذا لا يعني أن نفكّر لوحدنا. تتطلب الفلسفة أن نتملّك، بواسطة الفكر، الأفكار الفلسفيَّة التي سبقتنا. من هنا يمكننا القول إن عبارة (**الفلسفة المُعاصرة**) تتكون من كلمتين متناقضتين.

ب. ما الذي تعنيه (الفلسفة المُعاصرة)؟

الفلسفة عبارة عن نشاط فكري، ولهذا نجدها تتجنَّب المطالب اليوميَّة المستعجلة، والاهتمامات العمليَّة الملموسة في الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وذلك من أجل أن تهتم بالأسئلة الأساسيَّة، والدَّائمة، والمجرَّدة، والجِداليَّة. ومن هذه الأسئلة: ما الإنسان؟ ما الحقيقة؟ ما العلاقات بين الروح والجسد؟ وهل يمكننا أن نكون سعداء؟ ألسْنا في حاجة إلى البحث الدؤوب في الأعمال الفلسفيَّة لـ: أفلاطون أو هوسرل بغية إيجاد عناصر أوليَّة للإجابة على هذه (القضايا الكُبرى)، دون أن نكون في حاجة إلى وضع فوارق أو اختلافات تاريخيَّة؟

وبناء عليه، فإن عبارة (الفلسفة المُعاصرة) تبدو غير مجدية، وبالتالي فإن الأجدر أن نتحدث عن (الفلسفة) بوصفها مجموعة من الإشكاليات، والأطروحات، والحجج التي قدَّمها الفلاسفة في الماضي، ويحاول الفلاسفة المُعاصرون النظر فيها، وإعادة طرحها بطرق جديدة، ومحاولة إيجاد حلول جديدة لها. إن التفلسف يعني دراسة الأعمال الفلسفيَّة الكُبرى، والوقوف عند الأجوبة الأصيلة التي قدَّمها كل فيلسوف على هذه القضايا الفلسفيَّة الدائمة. وبهذا المعنى، فإن اكتشاف الفلسفة المُعاصرة يعني النظر في الأجوبة التي قدَّمها الفلاسفة الذين عاشوا في القرن العشرين على الأسئلة الكونيَّة المتعلقة بمعنى الحياة، والخير، والشر، والحقيقة، وأفضل نظام سياسي ممكن، وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

جـ. تاريخ الفلسفة:

بأي معنى يمكننا أن نتحدَّث عن فلسفة القرن العشرين؟ تكمن الإجابة الأولى في

إعطاء معنى وصفيًّا خالصًا لصفة المُعاصر. وعليه، فإن الفلسفة المُعاصرة، من هذه الوجهة، هي مجموع الأعمال الفلسفيَّة التي كتبت بين 1900 و2000، وبمعنى أوسع، إلى غاية أيامنا هذه. وبذلك نحدِّد حقبة زمنيَّة بمدوَّنتها المحدَّدة والمغلقة، وبالتالي ستكون كتابة تاريخ الفلسفة المُعاصرة عبارة عن تقديم واضح للتيارات والأعمال الفلسفيَّة التي ترتسم كمنظر متميز، وهو ما يشكل أحد أبعاد هذا الكتاب.

ويجب علينا أن نعترف أن معرفة تاريخ الفلسفة لم تكن أبدًا شاملة ومحدَّدة مثلما هي عليه في القرن العشرين. فلم تكن لـ:كانط (Kant): (1724-1804) إلا فكرة عامة عن تاريخ الفلسفة القديمة. وتسهم الفلسفة المُعاصرة بطريقة مؤكدة في تقديم معرفة محدَّدة للغاية بالأعمال الفلسفيَّة الماضية. وفي هذه الحالة، ألا تُشكِّل معرفة تاريخ الفلسفة أحد أبعاد الفلسفة المُعاصرة؟ من الناحية الواقعيَّة، فإن النشاط الفلسفي قد أصبح معزَّزًا بالأفق التاريخي الذي يجد فيه كل فيلسوف مكانته.

ثالثاً: نقد، معرفة، فهم

أ. نقد العقل والمثاليَّة

إن هذا الأفق التاريخي الذي يُميِّز الفلسفة المُعاصرة يؤكده واقع أن هذه الفلسفة، فلسفة نقديَّة: أي نقد للعقل، وللمثاليَّة، وللمفهوم الحديث للذات، وللثقافة، ولملامح عديدة وكثيرة. وتعرف العقلانيَّة في القرن العشرين أزمة جعلتنا نتساءل عن أسسها، ونشك في إمكانيَّة أن تحمل مشروعًا في الانعتاق. ومثال التنوير المتمثل في العقل الذي يمكننا من التقدم قد أصبح ملتبسا. ويعاد النظر في أسس الرياضيات والمنطق (انظر الفصل الثاني والثالث)، والعلم نفسه يعرف اضطرابًا بسبب التغيُّرات الكُبرى والناقدة (انظر الفصل الثاني والرابع). ولقد أصبحت الفلسفة ذاتها، تحت وقع ضربات العلوم والنزعة الوضعيَّة، مجرد ميتافيزيقا

تأمليَّة متهافتة لا يمكنها أن تنافس النشاط العلمي. مثلًا يتحدث جان -فرانسوا ليوتار (Jean-Francois Lyotard): (1924-1998) في كتابه: **الوضع ما بعد الحداثي**، 1979، عن عصر ما بعد حداثي بغرض تمييز وضعيَّة الفلسفة المُعاصرة[6].

الفلسفة التحليليَّة (philosophie analytique)/ الفلسفة القاريَّة (philosophie continentale): تقابل خاطئ

ثمة صدى لهذا التقابل بين التقليدين الفلسفيين عند بعض مؤرخي الفلسفة المُعاصرة. تشير الفلسفة التحليليَّة بشكل أساسي إلى الفلسفة الإنجليزيَّة، وتتميز بتحليلها المنطقي للقضايا (انظر الفصل الثالث). وتزعم أنها تقدم نظرة علميَّة للنشاط الفلسفي الذي تحدِّده بالحجاج الصارم، والواضح، والدقيق. وتكتفي الأعمال الفلسفيَّة بعرض الأطروحات والحجج مُجردة عن الوضعيات التاريخيَّة للمشكلات. يتعارض هذا التقليد الفلسفي بطريقة سجاليَّة مع التقليد الذي يسمى الفلسفة القاريَّة (أي الفلسفة الألمانيَّة والفرنسيَّة تحديدًا)، التي تعتبر أقل صرامة (لأنها تستعمل الأدب والمجاز في التعبير عن أغراضها)، وتقترح فَهْمًا للعالم أكثر عمقا، واحساسا، وارتباطًا بالطرح التاريخي والثقافي للمشكلات. ومع ذلك، فإن هذا التمييز في الحقيقة قد بدأ يتبخَّر نسبيًّا، ولم نعد نمنحه إلَّا قيمة محدودة، لأننا نجد من جهة، فلاسفة (التحليل) يميلون إلى إقامة بناءات ميتافيزيقيَّة (غودمان (Godman)، وايتهد (Whitehead) على سبيل المثال)، ومن جهة أخرى، فإن التقليديين يعترفان بأنهما يشتركان، بالفعل، في الأسئلة الخاصة بموضوعات: اللُّغة، الفعل... وزِد على ذلك، فإن الفلسفة التحليليَّة نفسها، فلسفة متعددة. فعلى سبيل المثال، إن الفلسفة التحليليَّة في مرحلتها الثانية تنتقد التوجه القائل بضرورة بلوغ قضايا تحليليَّة واضحة وضوحًا مطلقًا. وأخيرًا، فإننا لا نرى الأساس الذي تقوم عليه هذه التقاليد الفلسفيَّة الوطنيَّة في عصر لا يتوقف فيه المؤلفون والتيارات الفلسفيَّة على التحاور فيما بينهم[7].

---

(6) انظر كذلك الترجمة العربيَّة لهذا الكتاب: جان-فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي، تقرير عن المعرفة**، ملحق به مقال: **الإجابة على سؤال ما هي ما بعد الحداثة؟** ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 1994.

(7) يعتبر كتاب روجيه بويفي مثالًا نموذجيًّا لهذا النهج الذي يقسم الفلسفة المُعاصرة إلى قسمين أساسيين، الأول تحليلي ويتميز بـ: أولويَّة الحجة، والطابع المباشر للإشكاليات، والوضوح والدقة، والفهم الحرفي للعبارات. والثاني قارِّي، ويتميز بـ: أولويَّة الرؤية، والطابع =

ب. تحولات الحقيقة

تطرح الفلسفة، بوصفها تفكيرًا عقليًّا وتأمليًّا، سؤالًا مركزيًّا ألا وهو سؤال الحقيقة. وبهذا المعنى، تتميَّز عن العلم. وتعتبر الجغرافيا، والرياضيات، والفيزياء علومًا خاصة، بما أنها تدرس مواضيع محددة: (الأرض، العدد، الطبيعة)، وذلك وفقًا لمنهج معيّنٍ. وأما الفلسفة فتهدف إلى المعرفة كما هي، ولا تقتصر على النشاط الخاص باكتشاف الحقائق الجزئيَّة والنتائج الإيجابيَّة -مثل ذلك العالم الذي يكتفى بفرعه العلمي الخاص- ولكنها تأمل بالعكس، أن تفهم الفعل المعرفي بما هو كذلك. فلا يتعلق الأمر باكتشاف الحقائق، وإنما بتأسيس إمكانيَّة الحقيقة. ليس هنالك فلسفة لا تجيب، قليلًا أو كثيرًا، على هذا السؤال: كيف نعرف؟ كل فلسفة تهدف إلى تأسيس معرفة، بمعنى، تحاول أن تضمن، عقليًّا، مشروعيَّة وإمكانيَّة الحقيقة بما هي كذلك. إن الحقيقيَّة تسكن في قلب الفلسفة. وتُشكِّل هذه القضيَّة إطارًا رئيسيًّا لتطوراتها المُعاصرة.

إن الطفرة الكبيرة للعلوم الطبيعة في القرن التاسع عشر، والعلوم الإنسانيَّة في القرن العشرين[8] -هذا التقدم المذهل يعتبر ميزة أساسيَّة في عصرنا- قد صاحبها ظهور الفلسفة الوضعيَّة (انظر الفصل الثاني، والثالث، والرابع).

ما الذي تعنيه بـ: (الوضعيَّة)؟

يعتبر الفيلسوف وعالم الرياضيات الفرنسي أوغست كونت (August Comte: 1798–1875) أول فيلسوف استعمل مصطلح الوضعيَّة (*positivisme*)، ضد التأملات

= التاريخي وغير المباشر للإشكاليات، والتعمق مع النظرة الكليَّة، والاعتماد على المجاز، والأسلوب المتميز... إلخ. يقول: «لكي نفهم شيئًا ما في الفلسفة المُعاصرة، فإنه من المفيد، إن لم يكن من الضروري، أن ننظر في الانقسام الحاصل بين الفلسفة التحليليَّة والفلسفة القاريَّة، باعتباره انقسامًا قائمًا بالفعل، ويصعب الشك فيه». انظر:
Roger Pouivet, *Philosophie contemporaine*, Paris, PUF, 2008, p.25 -31.

(8) لم يشر المؤلف للعلوم الطبيعيَّة في مقابل العلوم الإنسانيَّة، وإنما اكتفى باستعمال لفظ العلوم، كما أخطأ في تعيين تطور العلوم الإنسانيَّة في القرن التاسع عشر عوضًا عن القرن العشرين، كما هو معروف. (م).

اللاهوتيَّة والميتافيزيقيَّة، وذلك في سياق دفاعه عن العلم الحقيقي الذي يكتفي بمعرفة العلاقات بين الظواهر التي يتم ملاحظتها، والتي يمكن صياغتها في شكل قوانين، مع ضرورة التخلي عن البحث في الأسباب النهائيَّة للعالم على أنها أسبابًا حقيقيَّة للظواهر[9].

وبالنظر إلى النتائج المعتبرة التي حققتها العلوم، فإن الوضعيَّة قد صنَّفت الفلسفة في منزلة الميتافيزيقا التأمليَّة، وفي شكل من المعرفة القديمة والمهملة. وبعضهم، تنبأ بـ: (نهاية الفلسفة)،في حين اختزلها آخرون في أسلوب شعري عقيم! من هنا ستعرف الفلسفة طوال القرن العشرين نقدًا حادًّا حول مفهوم الحقيقة، وسيظهر ذلك في وجوه عديدة منها: الفينومينولوجيا، التأويليَّة، البراغماتيَّة (انظر الفصل الرابع، والسابع، والثامن)، وسيعاد النظر في الفلسفة ذاتها. ولقد أدت مسألة الحقيقة هذه إلى ظهور فلسفة اللُّغة.

ما الذي تعنيه بـــ (الميتافيزيقا التامليَّة)؟

تدين الوضعيَّة الفلسفة، وتصفها بـ:الميتافيزيقا التأمليَّة (*métaphysique speculative*)، معتبرة أن المشكلات التي تطرحها هي عبارة عن معارف كاذبة أو شبه معارف (pseudo-connaissances) ليس لها أساس متين[10].

---

(9) الوضعية: «مذهب أوغست كونت الذي يرى أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعيَّة والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، والعلوم التجريبيَّة هي المثل الأعلى لليقين، وعلى ذلك لا محل للبحث عن طبائع الأشياء ولا عن عللها الغائيَّة». انظر: ابراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريَّة، القاهرة-مصر، 1979، ص 214.

(10) تشير الميتافيزيقا إلى: «1. اسم كتاب لأرسطو يأتي في ترتيبه بعد كتاب الطبيعة، وقد اطلق عليه هذا الاسم مشائي من رجال القرن الأخير قبل الميلاد، وهو اندرينوقوس الروديسي الذي جمع كتب أرسطو، 2. أحد أقسام الفلسفة، وقد اختلف مدلولها باختلاف العصور تبعًا لقصره على مشكلة الوجود أو المعرفة، 3. ومن أهم هذه الدلالات: (أ) عند أرسطو والمدرسيين هو علم المبادئ العامة والعلل الأولى، ويسمى الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي. (ب) عند ديكارت معرفة الله والنفس. (ج) عند كانط مجموعة المعارف التي تتجاوز نطاق التجربة وتستمد من العقل وحده. (د) عند كونت معرفة بين اللاهوت والعلم الوضعي، تحاول الكشف عن حقيقة الأشياء وأصلها ومصيرها. (هـ) عند برغسون معرفة مطلقة نحصل عليها بالحدس المباشر». ابراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، المرجع نفسه، ص 197-198.

جـ. التفلسف أو معرفة العالم

بدءًا بالاهتمامات الابيستمولوجيَّة لسنوات 1900 (النزعة المنطقيَّة، الفلسفة التحليليَّة، والتفكير في التطورات المُعاصرة للعلوم) وانتهاء بفلسفات السنوات الأخيرة، فإن الاهتمام بالرهانات التاريخيَّة، والأخلاقيَّة، والسياسيَّة قد ازداد بشكل ملحوظ. وبالنظر إلى طبيعتها التأمليَّة، فإن الفلسفة، تحتل المرتبة الثانية مقارنة بالواقع الفردي والاجتماعي والتاريخي، وذلك حيثما اتجهت. وإذا كان العالم يكتفي بأبحاثه النظريَّة من دون أن يهتم بالعالم الذي يحيط به -هذا لا يمنع من الخروج من المختبر: لقد كان آينشتاين (Einstein: 1879-1955) رئيس الرابطة العالميَّة لحقوق الإنسان في 1928- فإن الفيلسوف يتصل اتصالًا عميقًا بعالم الحياة. وعالم الحياة هذا هو الذي يثير الفيلسوف، ومشكلات هذا العالم هي التي يفكرها. وبالتأكيد، فإنه لا يبحث عن حلول عمليَّة، لأن زمن الفكر ليس هو زمن الاختراع التقني، والالتزام الحزبي، أو إنتاج الأعمال والآثار. وكما تقول حنّه آرنت (Hanah Arendt) في عبارة جميلة:

> **«نحن معاصرون لما ننجح في فهمه. وإذا شئنا أن نكون في بيوتنا على هذه الأرض، فلنفعل ذلك مقابل الاتفاق مع عصرنا. وعلينا أن نجتهد في المشاركة في حوار دائم مع جوهر هذا العالم»**[11].

للفلسفة مَهمَّة فهم العالم. إنها قريبة جدًّا من زمانها، وتسكن في قلب العصر. وبهذا المعنى، فإن الفلسفة المُعاصرة قد طرحت بعناد سؤال معرفة هذا القرن الجديد الذي نعيش فيه. وهذا هو بالتحديد ما يميز قوة الفلسفة المُعاصرة. إنها تتحدد بالقرن الذي تحيى فيه. وعلينا أن نكون في مستوى مرحلتنا وعصرنا، شريطة أن نفهمهما أو نفهمه. وبهذه الروح، يمكننا القول إن كل فلسفة لا تتفاعل مع الأحداث الدالة للقرن العشرين لا تستحق اسم (الفلسفة المُعاصرة).

---

(11) Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme, «compréhension et politique»*, trad. Michelle-Irene B. de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 32.

وعلى هذا الأساس، فإن التنوع الوافر للمؤلفين والفلاسفة، والمدارس الفلسفيَّة، والكتابات الفلسفيَّة، والتجذر في التاريخ الفلسفي، وسؤال الحقيقة واللُّغة، والطموح إلى فهم عالمنا المُعاصر، كلها تمثل معالم كُبرى للفلسفة المُعاصرة.

رابعاً: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتيَّة[12]:

1. François Chatelet, *Une histoire de la raison*, Paris, Seuil, 1985.
2. Roger Pouivet, *Philosophie contemporaine*, Paris, PUF, 2008.
3. Benjamin Nitzer, *Introduction à la philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2018.
4. Jacqueline Russ, *La Marches des idées contemporaines*, Paris, Armand Colin, 1994.
5. Jean Lacoste, *La Philosophie au XXe siècle. Introduction à la pensée philosophique contemporaine*, Paris, Hatier,1988.

6. اميل برهييه، **اتجاهات الفلسفة المُعاصرة**، ترجمة محمود قاسم، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة-مصر، 1998.
7. جان فرانسوا دوروتي، **فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، قضاياها**، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، 2009.
8. سايمون كرتشلي، **الفلسفة القاريَّة**، ترجمة احمد شكل، مؤسسة هنداوي، القاهرة -مصر، 2016.
9. برتراند رسل، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الجزء الثاني، رقم 72، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983.
10. زكريا ابراهيم، **دراسات في الفلسفة المُعاصرة**، مكتبة مصر، (د.ت).

(12) أضفت لقائمة المصادر والمراجع التي اقترحها المؤلف في كل فصل، مصادر ومراجعة مترجمة ومؤلفة، وذلك حتى يتمكن القارئ من الاستفادة من نصوص وأفكار الفلاسفة المُعاصرين قدر الإمكان. (م).

خامساً: أسئلة حول: «التوجه في الفلسفة المُعاصرة من خلال الأسئلة»

أولًا: من القائل؟

1. «الأسئلة في الفلسفة أكثر أهميَّة من الأجوبة، وكل جواب يتحول إلى سؤال جديد».

2. «إننا معاصرون لما ننجح في فهمه».

3. «يجب البحث عن قيمة الفلسفة في جزء منها في الشك. فالذي لا يتصف بالفلسفة يقضي حياته سجين الأحكام المسبقة السائدة في الحس العام، والمعتقدات القائمة والاقتناعات التي شكَّلها بنفسه من دون أن يخضعها لحكم العقل.[...]. وإذا كانت الفلسفة غير قادرة أن تقدم لنا أجوبة شافية عن الأسئلة التي تطرحها، فإنها تقدِّم لنا إمكانات متنوعة تسمح لنا بتوسيع أفق فكرنا، وتُحرِّرنا من طغيان العادة».

*** المؤلفون:**

أ. ياسبرس.
ب. كانط.
ج. رسل.
د. ميرلو-بونتي.
هـ. آرنت.

ثانيًا: الأسئلة؟

1. لماذا لا يمكننا أن نتحدث عن (التقدم) في الفلسفة، في حين أننا نستطيع القيام بذلك في العلم؟

أ. لا تبحث عن الحقيقة.
ب. لا تتقدم مثل العلوم.
ج. الجهد الموجه لتفكير المشكلات التي لا يمكن الفصل فيها.

2. لماذا من الضروري أن يكون هنالك توجيه في الفلسفة المُعاصرة؟

أ. لأنها غامضة.
ب. تنوع كبير في اتجاهاتها.
ج. تنوع كبير في مؤلفيها.
د. لا تزال كتابتها قائمة إلى حد الآن.

3. ما الفلسفة المُعاصرة؟

أ. لا وجود للفلسفة المُعاصرة، لأن الفلسفة لا زمنيَّة.

ب. فلسفة القرن العشرين.

ج. مشروع لفهم عصرنا.

د. فلسفة العصر.

ثالثًا: اقرأ النصين الآتيين، وحلِّل أهم مصطلحاتهما، وأفكارهما، وأدلتهما، مبيِّنا رأيك فيهما[13]

1. تهتم الفلسفة منذ أيامها الأولى بهدفين مُختلفين، يعتقد الفلاسفة أنهما متوافقين. فمن جهة، كانت تهدف إلى فهم نظري لتركيب العام، ومن جهة أخرى حاولت أن تكشف أفضل طريقة للحياة. ومن عهد هيراقليطس إلى هيغل، بل حتى إلى ماركس، وضعت كلا من الهدفين نصب عينها، فلم تكن نظريَّة صرفة فقط ولا عمليَّة صرفة، بل بحثت عن نظريَّة للكون يمكن أن ترتكز إليها فلسفة أخلاق عمليَّة (...). [و] إذا تركنا جانبا، في الوقت الحالي، جميع القضايا التي لها صلة بالأخلاق والقيم، فثمة عدد من القضايا النظريَّة الصرفة، ذات اهتمام عاطفي دائم، لا يستطيع العلم أن يجيب عليها، على الأقل في الوقت الراهن. فهل نظل على قيد الحياة بعد الموت، وبأي معنى من المعاني، وإذا كان الأمر كذلك، فهل نظل على قيد الحياة لزمن محدود أم إلى الأبد؟ وهل يستطيع العقل أن يسيطر على المادة، أم تسيطر المادة تماما على العقل، أم هل لكل واحد منهما استقلال معين محدود؟ وهل الكون غائي أم له غاية؟ أم هو مندفع بقوة الضرورة العمياء، أم هو مجرد فوضى وتشويش، وأن القوانين الطبيعيَّة التي نظن أننا وجدناها هي مجرد وهم يولِّده حُبُّنا الخاص للنظام؟ وإذا كان ثمة نظام كوني فهل للحياة أهميَّة في هذا الكون تؤدي بنا إلى حسابها حسابا فلكيا، أم أن تأكيدنا على الحياة هو مجرد شعور خاص، وله أهميَّة ذاتيَّة؟ إنني لا أعرف الجواب على هذه الأسئلة، ولا أظن أحدًا يعرف الجواب عليها. ولكنني أظن أن الحياة الإنسانيَّة ستغدو فقيرة إذا نسيت هذه المشاكل، أو إذا قبلت بأجوبة دون دليل ملائم. ولكي يبقى الاهتمام حيًّا بهذه المشاكل، والتدقيق في الأجوبة المستلهمة، فإن كل هذا هو من وظائف الفلسفة»[14].

---

(13) هذا السؤال من وضعنا، قصدنا من ورائه توجيه القارئ إلى بعض العناصر الأساسيَّة في النص، بدلًا من الصيغة العامة للمؤلف: اقرأ النص؟ وسنطرحه بالصيغة نفسها في مختلف فصول هذا الكتاب. (م).

(14) Bertrand Russel, *Unpopular Essays*, Unwin Brothers Limited, Working and London, 1921, p38-41.

2. «لقد كان هيغل أول من جعلنا نعي وجود تاريخ كلي للفلسفة. ولكن تاريخ الفلسفة اليوم غدا عنصرًا من عناصر التفكير الفلسفي، بمعنى آخر يغاير كل المغايرة ما كان عليه في عصره. فمن جهة أولى، لا تستطيع الفلسفة الاستغناء عن تاريخها. والفكر الحديث يألف نفسه عبر ماضيه. ومن شأن الفلسفة أن يُعرب موقفها حيال هذا الماضي عن طبيعتها الخاصة سلفا. فهي قد لا تكون إلَّا صدى، ومن ثم، عارية عن الأهميَّة. وفي وسعها أن تضفي على التاريخ رؤى إجماليَّة، أو رؤى اختزاليَّة، أو أبنية منطقيَّة. وفي وسعها أخيرًا أن تتمثل الحقيقة إذ تعتبرها حضورا سرمديًّا وتدرك بها غايتها (...). ومن الثابت أن المعرفة الموسوعيَّة لم تبلغ في أي وقت آخر ما بلغته في عصرنا. إننا لم نملك البتَّة من قبل، نصوصا بِعدَدِ النُّصوص التي نملكها، ولا طبعات تضاهي وجود طبعاتنا، ولا مثل هذا القدر من السجلات، والفهارس، والمراجع الاستشاريَّة. وهذه كلها وسائل عمل ممتازة، وسائل لا مناص منها. بيد أنها وحدها لا تمنح الفلسفة حضورا حيًّا. ونحن نتعرض للضلال بمجرد معرفة النظريات المُختلفة، النظريات المتراصفة أو المتعاقبة، كما نتعرض للضياع بقبول أوجه التبسيط الخاطئ في المنظور الاعتقادي. وفي كلتا الحالتين نفقد الشيء الرئيسي عبر كتلة المعرفة بدلا من منهجها. (...). إننا لا نستطيع أن ننفذ إلى التاريخ [إلا إذا استخلصنا]بعض الوجوه المحدَّدة في تاريخ الفلسفة على مستوى الوقائع استخلاصا منهجيا:

1. الوجه التاريخي [وذلك] بتصور شروط الوجود المتحولة التي تكتنف المفكر بحسب المعطيات الطبيعيَّة والاجتماعيَّة التي يعلمنا التاريخ عن تنوعها تنوعا غريبا جدا. (...).

2. الوجه الموضوعي: إنني أتناول المسائل والمذاهب كما تناولها المفكرون، وأُصغي إلى قول التاريخ، وإلى المسائل التي طرحها، والحلول التي قدَّمها، دون أن أعني بالترتيب التاريخي.

3. الوجه التكويني: إنني أرى نشأة الفلسفة منذ البدء، وعبر العصور على السواء، من الأسطورة، والدين، والشعر، واللُّغة. (...).

4. الوجه العملي: إنني أرى أن الفلسفة تتحقق في الحياة العمليَّة، وأدرك النتائج التي تحدثها في هذه الحياة كما أدرك، على العكس، الشروط التي تخضع لها الفلسفة.

= انظر أيضًا: برتراند رسل، **بحوث غير مألوفة**، ترجمة سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق-سورية، 2009، ص 34-37.

5. الوجه الحركي: إنني أعي وجود مجال (للقوى) يضرم فيه البحث الفلسفي نار اصطراع الأفكار، عبر الزمان، اصطراعا لانهائيا. ويبدو في بعض الأحيان أن هذا الاصطراع ينتهي بمنظومة فخمة تضم كل شيء، ولكنها لا تلبث أن تتفجر فيستأنف القتال في صور جديدة»[15].

* انظر الإجابة في صفحة (253-254).

(15) كارل ياسبرس، **عظمة الفلسفة**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط4، 1988، ص 27-30. (م).

الفصل الثاني

■ ■

الابيستمولوجيا، العلوم والفلسفة

مع التقدم العلمي، انفصلت العلوم الخاصة عن الفلسفة. وما كان جزءًا من الفلسفة، أصبح فرعا علميا مستقلا. فمثلًا استقلت الفيزياء، والبيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وتحوَّلت مع الوقت إلى فروع علميَّة متميزة عن الفلسفة. لقد بدأت هذه الحركة في القرن السابع عشر بالنسبة للعلوم الطبيعيَّة، وفي القرن التاسع عشر بالنسبة للعلوم الانسانيَّة. ومنذ ذلك الوقت، فإن التخصص والدقة الفنيَّة أو المنهجيَّة ستميزان مُختلف مجالات المعرفة، وستجد الفلسفة نفسها مستبعدة عن طموحاتها القديمة، وبخاصة ما تعلق بتأسيس وتجميع كل المعارف الإنسانيَّة في صورة موسوعيَّة.

أولًا: مصير العلوم الدقيقة

لنعود قليلًا إلى تطور مُختلف العلاقات التاريخيَّة المعقدة القائمة بين ما نسميه اليوم بالعلم والفلسفة. فإذا كنا نفهم من العلم كل معرفة منهجيَّة وعقلانيَّة للعالم أو لكل واقعة معقولة (مثلما هو الحال بالنسبة للرياضيات)، فإن الفلسفة، عندما ظهرت في القديم، كانت تمثل العلم. لقد كتب أرسطو في البيولوجيا، والمنطق، والفيزياء، والميتافيزيقا -بوصفها دراسة للمبادئ النهائيَّة للمعرفة والعالم - وفي الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد...إلخ. وكانت الفلسفة الرواقيَّة تتضمن مباحث الأخلاق، والفيزياء، والمنطق. لم يكن هنالك أي فصل بين هذه

(العلوم) والفلسفة. لقد كانت الفلسفة هي المجموع المنظم والمنظِّر للمعارف الإنسانيَّة.

ولكن، ابتداء مما نسميه الحداثة، ظهرت العلوم الحديثة بوصفها علوما تجريبيَّة (تقوم على التجربة المخبريَّة وليس فقط على التحليل العقلي). ويعتمد العلم الحديث (فيزياء غاليلي ونيوتن، وكيمياء لفوازييه) على نقد الطابع التأملي للفلسفة (والتي اعتبرت وكأنها ميتافيزيقا لا جدوى منها). وكان على الفلسفة أن تتخلى عن طموحها في إنتاج حقائق علميَّة، وأن تجري تحويلا لها. وستصبح الفلسفة نقديَّة، وبخاصة تجاه العلم. وسنرى ارتسام خط أحمر بين الفلسفة والعلم يميز القرن العشرين، وبخاصة من جهة الفلسفات الفينومينولوجيَّة، والوجوديَّة، والتأويليَّة التي ترى ضرورة تجاوز فكرة اختزال الحقيقة في الحقيقة العلميَّة الحديثة.

ما الذي تعنيه بـ: «الابيستمولوجيا»؟

الابيستمولوجيا (épistémologie) هي الدراسة العقليَّة (مشتقة من الكلمة اليونانيَّة "logos")، ومحاولة لنقد وفهم العلم (مشتق من الكلمة اليونانيَّة "episteme"). ظهر مصطلح الابيستمولوجيا أول مرة في منتصف القرن التاسع عشر، وأصبح متداولاً في القرن العشرين. ولقد تزامن ظهوره مع امتداد دلالته. ويشير في الواقع إلى ملمحين (واضحين في اللُّغة الإنجليزيَّة): من جهة دراسة المعرفة بشكل عام (epistemology)، وبهذا المعنى فإن الابيستمولوجيا قديمة قدم الفلسفة، ومن جهة أخرى تعني دراسة أسس ومناهج ونتائج العلوم (philosophy of science). ظهر هذا المعنى الثاني في العصر الحديث بهدف متابعة تطورات العلوم والأسئلة التي تطرحها الانقلابات النظريَّة. وعلى هذا الإساس، فإن مصير العلوم المُعاصرة قد فتح باسم الابيستمولوجيا، مجالا للدراسة الفلسفيَّة من جديد[1].

(1) الملمح الأول هو ما يطلق عليه اسم نظريَّة المعرفة، وأما الملمح الثاني فيشير في المدرسة الفرنسيَّة إلى الدراسة النقديَّة لمبادئ العلوم. يرى اندريه لالاند في قاموسه الفلسفي : «إن الكلمة الإنجليزيَّة (epistemology) تستعمل كثيرًا، وذلك خلافا لاشتقاقها، للدلالة على ما نسميه نظريَّة المعرفة. [أما الابيستمولوجيا فتدل في الفرنسيَّة على] فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق. فهي ليست حقًّا دراسة المناهج العلميَّة، التي هي موضوع علم المناهج (méthodologie) =

اتسم النصف الأول من القرن العشرين من جهة بالانقلابات المتعددة في مُختلف العلوم الأساسيَّة: علم الفيزياء، البيولوجيا، المنطق، الرياضيات، ومن جهة أخرى بظهور الوضعيَّة الجديدة (*néo-positivisme*) أو الوضعيَّة المنطقيَّة لحلقة فيينا. وسيتعرف النصف الثاني من القرن العشرين على هذه الانقلابات. وسيعرف تطورًا ابيستمولوجيا يتصف بطابعه التاريخي الدقيق، وذلك منذ ثلاثينيات القرن العشرين، كما سيعرف انبثاق النقد الوضعي الجديد. وبحسب رأي غاستون باشلار، فإن الفلسفة لن تتمكن بعد الآن من تأسيس العلم، أو كما يقول:

«العلم هو الذي يبدع الفلسفة»[2].

ولقد عرفت البيولوجيا ازدهارا كبيرا في القرن العشرين، فبعد ماندل (Mendel): (1822-1884) الذي اكتشفنا أهميته، أقام توماس مورغان (Thomas Morgan): (1845-1866) قواعد الهندسة الوراثيَّة، وذلك في كتابه: **نظريَّة الجينات** (*La Théorie des génes*)، 1926، كما كشف كل من واتسون (Watson) وكريك (Crick) عن بنية الحمض النووي (ADN)[3]، وبذلك أدركنا أن تطور الأنواع الحيَّة يتم من خلال عمليات الانفصال الفجائيَّة. ولقد أدت هذه الاكتشافات إلى ظهور ابيستمولوجيا الظواهر الحيَّة.

ولكن الانقلابات العلميَّة الكُبرى حدثت في الفيزياء على وجه التحديد، وذلك من خلال النظريَّة النسبيَّة العامة التي اكتشفها آينشتاين (Einstein): (1879-1955)، وما أدت إليه من تطور في الفيزياء الموجيَّة التي أسسها اروين

= الذي ينتمي للمنطق. كما أنها ليست توليفا أو ارهاصا ظنيًّا بالقوانين العلميَّة. إن الابيستمولوجيا هي الدراسة النقديَّة لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها الرامية إلى تحديد أصلها المنطقي، وقيمتها ومداها الموضوعي ». انظر، اندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيَّة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات-بيروت-لبنان، ط2، 2001، ص356-357.

(2) Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 10e édition, 1968, p.3-4.

(3) هو العنصر الضروري للحياة. ورمز (ADN) هو اختصار للكلمة (Acide Désoxyribonucléique) التي تعني: الحمض النووي الريبي منقوص الأكسيجين. (م).

شرودينغر (Erwin Schrodinger): (1887-1961)، ولويس دو بروغليه (Louis de Broglie): (1892-1987)، ونظريَّة الكوانتا في المادة لـ: ماكس بلانك (Max Planck): 1858-1947، وورنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg): (1901-1975)، ونيلس بوهر (Niels Bohr): (1885-1962)، بحيث أدَّت كل هذه النظريات إلى تغير في فهمنا للواقع. وبالفعل، فإذا كان علم الفيزياء في العصر الحديث قد وُلد مع نيوتن (Newton): (1643-1727)، وكان يرى في الواقع المادي واقعا متواصلا ويمكن التنبؤ به، فإن الفيزياء المُعاصرة بيَّنت أهميَّة الانفصالات وصعوبة التنبؤ في بعض مستويات المادة (المستوى الذري) الذي كان مضمونا في بعض الظواهر. لقد تزعزع اليقين الوضعي واهتز. وسيعاد النظر في (عقلانيَّة) العلم، ويقينيته، من قبل كل من كارل بوبر وغاستون باشلار، وفي مرحلة أولى من قبل حلقة فيينا.

ثانيًا: الوضعيَّة المنطقيَّة لحلقة فيينا

ما هي حلقة فيينا؟ تتكون هذه الحلقة من مورتس شليك (Moritz Schlick): (1881-1936)، وكورت غودال (Kurt Godel): (1906-1978)، وهانز رايشنباخ (Hans Reichenbach): (1891-1953)، واوتو نيوراث (Otto Neurath): (1882-1945)، وهانز هان (Hans Han): (1879-1934)، وفريريك وايزمان (Friedrich Weismann): (1896-1959)، وردولف كارناب (Rudolf Carnap): (1897-1970). ونشطت حلقة فيينا من عام 1922 إلى غاية عام 1938، حيث فرضت النازيَّة (Anchlus) على أعضائها الهجرة.

أ. وضعيَّة قائمة على التحليل المنطقي للغة

جمعت حلقة فيينا فلاسفة وعلماء حول مشروع مشترك يهدف إلى تأسيس عقلانيَّة علميَّة لمواجهة مُختلف الصعوبات التي واجهت الفكر العلمي في بداية القرن العشرين. ولقد دافع أعضاء الحلقة عن تصور تجريبي إمبريقي ووضعي للحقيقة.

وتمثلت أصالتها في الدور الجديد الذي أعطته للتحليل المنطقي للغة (انظر الفصل الثالث). وبهذا المعنى، يعتبر مذهب حلقة فيينا مذهبا مصاحبا لتطور النزعة المنطقيَّة التي ارساها كل من فريغه، ورسل، وفيتغنشتاين. إن هذين الملمحين الرئيسيين يسوغان تسمية هذه النظريَّة في العلم باسم الوضعيَّة المنطقة أو أيضًا التجريبيَّة المنطقيَّة.

ما الذي تعنيه بـ: «التجريبيَّة»؟

تتعارض التجريبيَّة (empirisme) تقليديًّا مع المثاليَّة بوصفهما تصوران مُختلفان للمعرفة الإنسانيَّة. وبالنسبة للتجريبيَّة، فإن مصدر المعرفة هو التجربة. وبالعكس، فإن المثاليَّة ترى أن المعرفة متجذرة في العقل. وهنالك أشكال مُختلفة من التجريبيَّة. وعلى هذا الأساس، فإن أفكارنا بالنسبة لـ:ديفيد هيوم (David Hume): (1711–1776) تنحل إلى انطباعات أوليَّة.

بالنسبة لحلقة فيينا، فإن التجريبيَّة مشروعة. وأن المعرفة الحقيقيَّة تقوم على وقائع. وعليه، فإنها تضيف إلى التجريبيَّة الكلاسيكيَّة المسلمة الآتية: إن علميَّة النظريَّة يجب التأكد منها انطلاقًا من التحليل الداخلي لعناصرها أو منطوقاتها. ومن هنا، فإنه من المناسب أن نضع بين قوسين السياق التاريخي، والثقافي، وحتى الاجتماعي لعمل العلماء. وانطلاقًا من هذا، فإن على العلم أن لا يعترف بالحقيقي إلا ما كان قضايا تجريبيَّة، بمعنى تلك القضايا التي يمكن التحقق منها بواسطة التجربة والتوضيح المنطقي.

جاء في بيان حلقة فيينا ما نصه:

«توضيح المشكلات والعبارات، وليس طرح قضايا فلسفيَّة خالصة، هو ما يُشكِّل مهمة العمل الفلسفي. ومنهج هذا التوضيح هو التحليل المنطقي[...]. إن هذا المنهج التحليلي المنطقي هو الذي يميز بشكل أساسي التجريبيَّة الجديدة والوضعيَّة الجديدة مقارنة بسابقاتها»[4].

(4) Rudolf Carnap (et autres), *Manifeste du cercle de Vienne*, trad. Antonia Soulez, Paris, Librairie Vrin, 2010, p.28.

مؤسسة إرنست ماخ

تسمى حلقة فيينا بـ (جمعيَّة إرنست ماخ) اعترافا بما قدمه هذا العالم، وتحديدا لتوَجُّههم وخطِّهم، وذلك، لأن إرنست ماخ (Ernst Mach): (1838-1916)نقد بالفعل في وقته ذلك الطموح المتمثل في تفسير كل الظواهر وفقًا للنموذج الميكانيكي. ففي كتابه: المعرفة والخطأ (*La Connaissance et l'erreur*)، 1905، أكَّد على مبدأ وضعي ألا وهو: على العلم أن يتخلى عن البحث في أسباب الظواهر. يقول: «علينا أن نحد علمنا الفيزيائي بالوقائع التي تمت ملاحظتها، دون اللجوء إلى بناء فرضيات خلف هذه الوقائع، حيث لا يوجد أي شيء يمكن إدراكه أو إثباته»[5]. و لكنه في الوقت نفسه انتقد أهميَّة الاستقراء في البحث العلمي. لذا، يمكننا القول أنه بناء على نوع من سوء الفهم، قام فلاسفة حلقة فيينا بالدفاع عن المفهوم الاستقرائي لعمل العلماء، معتبرين إرنست ماخ رائدًا في هذا المجال.

ب. القضايا التجريبيَّة والعبارات الوهميَّة

وعندئذ، فإن المشكلة تتمثل في قدرتنا على تمييز القضايا التجريبيَّة عن تلك القضايا التي لا يمكن التحقق منها، والتي يجب، بناء على ذلك، أن نعتبرها منطوقات أو عبارات أو قضايا وهميَّة، مثلها مثل الجمل الأدبيَّة أو الشعريَّة. والحال، فإن التحليل المنطقي للغة الذي طوره فريغه ثم رسل يقترح منهجا فريدًا قادرًا على تطوير هذا المفهوم الجديد للعقلانيَّة. وإن تحليلًا دقيقًا للغة يسمح بالفعل بالتخلص من اللُّبس والغموض في اللغات الطبيعيَّة، وفي التأملات النظريَّة الميتافيزيقيَّة.

ما الذي تعنيه بـ: «اللُّغة الطبيعيَّة»؟

نفهم من اللُّغة الطبيعيَّة (langue naturelle)، تلك اللغات التي تتحدث بها مُختلف الجماعات البشريَّة. وإذا كانت هذه اللغات الطبيعيَّة تسمح بالتفاهم، فإنها ثمرة التاريخ والتقاليد، وليست نتاج الجهد العقلي والعلمي.

(5) Ernst Mach, *La Connaissance et l'erreur*, trad. Marcel Dufour, Paris, Ernest Flammarion éditeur, 1908, p.8.

وعلى أساس نموذج التمييز الذي أقامه فتغنشتاين بين مُختلف أنماط القضايا والعبارات (انظر لاحقا)، أكد كارناب أن المنطوقات أو العبارات أو القضايا المنطقيَّة -الرياضيَّة حقيقيَّة، لأنها تحصيل حاص (tautologique)، ومتسقة، وضروريَّة، ولا تتصل بالتجربة، وتشكل المجموعة الأولى من القضايا التي ليس لها علاقة مباشرة بالوقائع أو الأحداث، وبالتالي لا تستطيع أن تكون لها علاقة متلازمة مع التجربة.

ما الذي تعنيه بـ: «تحصيل حاصل»؟

يعني تحصيل حاصل (tautologie) أن القضيَّة صحيحة دائمًا بالنظر إلى أنها تؤكد على نفسها بنفسها وبشكل مكرر أو دائري. مثلاً: (أ هو أ) تحصيل حاصل. وفي اللُّغة العاديَّة، فإن تحصيل حاصل يظهر بديهيا أو أنه تأكيد واضح[6].

وتتضمن المجموعة الثانية القضايا التجريبيَّة التي يمكن أن تكون موضوع تحقيق تجريبي. فلكي تكون لقضية ما معنى، فإنه يجب أن تخضع للاختبار التجريبي. ولقد حدد ويزمان مبدأ التحقيق على النحو الآتي:

«إذا لم تكن لدينا أيّة وسيلة للتأكد من أن القضيَّة حقيقيَّة، فإن القضيَّة تكون في هذه الحالة بلا معنى، وذلك لأن معنى القضيَّة هو منهج تحقيقها»[7].

---

(6) تحصيل حاصل هو : «تكرار الشيء الواحد بألفاظ مختلفة وقد لا يخلو من مغالطة أحيانًا. والكلمة الأجنبيَّة من أصل يوناني (tautlogia)، ويطلق المصطلح على عمليات تتصل بالمنطق ليس فيها إلا تغيير ألفاظ. كتعريفات واستدلالات هي مجرد تحصيل حاصل لا جديد فيها إلَّا تغاير في التعبير. وفي الرياضيات والمنطق الرياضي يعد فتغنشتاين وكرناب من المناطقة الرياضيين المُعاصرين، الذين رأوا أن القضايا كلها تحصيل حاصل، لأنها قضايا صوريَّة بحتة لا تعبر عن الواقع في شيء، وإنما تصوغه في تعبيرات جديدة». انظر: إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص 39-40. (م).

(7) Rudolf Carnap (et autres), *Manifeste du cercle de Vienne*, op.cit., p.55.

ج. نفي الميتافيزيقا:

وعليه، وبحسب كارناب، فإن القضايا الميتافيزيقيَّة هي قضايا خالية من المعنى، بما أنها ليست قضايا تحليليَّة أو تجريبيَّة[8]، ولا يمكنها أن تخضع للتحقيق التجريبي:

> «عندما أقول إن قضايا الميتافيزيقا المزعومة (تخلو من المعنى)، فإنني أعني هذه العبارة بمدلولها الدقيق. (...). وإن أي تتابع كلامي يعتبر خاليًا من المعنى إذا لم يكن جملة ضمن اطار لغة بعينها. قد يحدث أن يبدو مثل هذا التتابع لأول وهلة شبيه بالجملة، وفي هذه الحالة نسميها (جملة زائفة). مذهبي يقرر إن التحليل المنطقي يوضح كيف أن قضايا الميتافيزيقا مجرد جمل زائفة»[9].

وعلى هذا الأساس، فإن التجريبيَّة المنطقيَّة تصرف الحكم الجمالي والأخلاقي عن أي طموح في الحقيقة. وأن أحكامهما ليست إلَّا تفضيلات فرديَّة وذاتيَّة. إن التجريبيَّة المنطقيَّة تبخس العبارات الميتافيزيقيَّة وتجرِّدها من قيمتها العلميَّة. يقول بيان حلقة فيينا:

> «عندما يؤكد أحدهم إن (الله موجود)، و(اللاشعور هو الأساس الأصلي للعالم)، وأن (الروح موجودة بوصفها مبدءًا موجِّها للحي)، فإننا لا نقول له: (إن ما تقوله خطأ)، وإنما سنطالبه بالآتي: (ما الذي تدلُّ عليه

---

(8) القضايا الرياضيَّة قضايا تحليليَّة، والقضايا الفيزيائيَّة قضايا تركيبيَّة، ولقد سبق لكل من هيوم وكانط أن أكَّدا على هذا التمييز في مناقشاتهما العلميَّة والفلسفيَّة، واعتبر كانط القضايا الرياضيَّة تحليليَّة وقبليَّة (a priori)، أي سابقة عن التجربة، والقضايا الفيزيائيَّة التركيبة قضايا لاحقة عن التجربة (posteriori). (م).

(9) *Ibid.*, p.172-173.

انظر كذلك: ردولف كارناب، **حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة**، في: اي، جي، مور، (اشراف)، **كيف يرى الوضعيون الفلسفة؟** ترجمة نجيب الحصادي، الدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والاعلان، ودار الآفاق الجديدة، 1994، 141-142. (م).

قضاياك؟)، وهنا يظهر حد واضح بين نوعين من القضايا: من جهة التأكيدات التي يصيغها العلم التجريبي، ومعناها يمكن إثباته بواسطة التحليل المنطقي، ويكون ذلك بشكل أدق، بالعودة إلى القضايا الأكثر بساطة والتي تحيل إلى معطيات تجريبيّة. في حين أن القضايا الأخرى، ومن بينهما تلك التي أشرنا إليها، تكون خالية من الدلالة عندما ننظر في معناها كما يفهمها الميتافيزيقيون»[10].

ما الذي تعنيه بـ: «النزعة العلميّة»؟

العلمويّة (*scientisme*) أو النزعة العلميّة كلمة مستحدثة، وأول من استعملها هو فليكس لو دونتاك (Felix le Dantec) (1869–1917) في كتابه: **ضد الميتافيزيقا** (*Contre la métaphysique*)، 1912، حيث أكد أن: «العلم الذي أبدعه الإنسان يمكنه أن يدرس الإنسان في كليته». وزعم أن العلم قادر على: «حل كل المشكلات التي لها معنى». وأن على العلم الحديث أن يمتد ليشمل جميع مجالات المعرفة، وهو ما يؤدي إلى اختفاء الفلسفة وإمحائها. يقول: «إن كلمة الفلسفة في القرن العشرين، لا يجب أن يكون لها معنى آخر غير المعنى الحديث للعلم». وبكلمة مختصرة، فإن العلمويّة أو النزعة العلميّة تعتقد أنه بإمكان العلم الحديث أن يتوصل إلى معرفة مستقلة ومطلقة للواقع. ولقد تعرّضت هذه النزعة لنقد حاد، وبخاصة من قبل هوسرل. (انظر الفصل الرابع، والثامن)[11].

---

(10) *Ibid.*, p.173.

(11) تختلف الترجمات والاشتقاقات العربيّة لمثل هذه الكلمات التي تحيل إلى المذهب وتكون متبوعة عادة بلازمة في اللغات الأجنبيّة عبارة عن (ISME)، بعضهم يفضل ترجمتها بكلمة واحدة كما هو الحال في هذه الكلمة التي تعنينا (العلمويّة)، وبعضهم الآخر يفضل استعمال كلمتين للدلالة على المذهب، أي (النزعة أو المذهب العلمي). هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإن فليكس لو دونتاك هو فيلسوف وعالم بيولوجي فرنسي، كان من تلامذة العالم الفرنسي المشهور لويس باستور (Louis Pasteur)، الذي أرسله إلى صاو باولو بالبرازيل لتأسيس مختبر لدراسة الحمى الصفراء، وبعد عودته عُيِّن في جامعة السوربون، أستاذا لعلم البيولوجيا. وأما في مجال الفلسفة، فإنه دافع عن فكرة الحتميّة العلميّة، وذلك في كثير من أعماله وأهمها: المادة الحيّة، الحتميّة البيولوجيّة، الوحدة في الكائن الحي. (م).

ثالثًا: نقد الوضعيَّة المنطقيَّة

إن الطابع الجذري للوضعيَّة المنطقيَّة قد عرَّضها لنقد لا يقل جذريَّة عنها. وبتأكيدها أن ما لا يمكن ملاحظته غير حقيقي، وأن كل المحاولات الميتافيزيقيَّة لفهم العالم والواقع الإنساني ليست إلا قصائد شعريَّة سيئة، وأنها قضايا فارغة من المعنى، وتؤدي إلى طرح مشكلات كاذبة، فإن مذهب حلقة فيينا يكون قد أثبت نزعته العلميَّة المغالية. تقوم هذه الوضعيَّة الجديدة على التجريبيَّة (التي ترى أن العلم يبدأ من الوقائع)، والمنطق (التحليل المنطقي الذي يسمح بالتخلص من القضايا الخالية من المعنى أو الخاطئة). وعليه، فإنها ستُنتقد على هذين المستويين أو الجبهتين.

أ. كواين والدفاع عن الطابع الكلي للمعرفة

دحض ويلار فون اورمان كواين (Willard Van Orman Quine): (1908-2000) في بحثه: **مذهبا التجريبيَّة** (*Deux dogmes de l'empirisme*)، 1951، الطابع الاختزالي عند كارناب الذي يفترض وجودًا حقيقيًّا للقضايا الأوليَّة يتطابق كليًّة مع الوقائع التجريبيَّة التي هي نفسها أوليَّة. وفي الحقيقة، فإن كواين قد أجرى تعميما للنقد الذي قدَّمه بيير دوهيم (Pierre Duhem): (1861-1916) في كتابه: **النظريَّة الفيزيائيَّة** (*La Théorie physique*)، 1906، ولهذا السبب نتحدث عن (قانون دوهيم-كواين)، الذي يثبت أن التجربة لا يمكن أن تتحقق بناء على قضيَّة واحدة، وإنما بناء على مجموعة من الفرضيات. وهذا يعني أن المعرفة لها طابع كلي دائم. يقول كواين:

«مجمل ما يسمى بمعرفتنا أو معتقداتنا، والوقائع الأكثر رواية في التاريخ أو في الجغرافيا وإلى غاية القوانين الأكثر عمقًا في فيزياء الذرة أو حتى في الرياضيات البحتة والمنطق، هي عبارة عن نسيج من صنع الإنسان لا يرتبط بالتجربة إلا في حدود معينة»[12].

ب. في أساس التجريبيَّة : الحلقة الاستقرائيَّة

اهتم كارل بوبر (Karl Popper): (1902-1994) بنقد الاستقراء الذي تقوم عليه التجريبيَّة. ويعتبر الاستقراء بمثابة المنهج العلمي الذي يضمن العلم في مقابل التأكيدات الخاطئة أو الجدليَّة. وتحديدًا، يزعم الاستقراء أن بمقدوره أن يثبت القانون الكلي انطلاقًا من ملاحظات تجريبيَّة لعدد من الحالات الجزئيَّة. على سبيل المثال، إذا لاحظت غربانًا كثيرة لها لون أسود، فإنه يمكنني أن استنتج أن: (كل الغربان سود). يقول كارل بوبر:

«من المعتاد أن نسمي الاستقراء، كل استنتاج إذا ما انتقل من قضايا فرديَّة، توصف تجارب، إلى قضايا كليَّة، توصف الفرضيات أو النظريات»[13].

ما الذي تعنيه بـ: «الاستنتاج»؟
الاستنتاج (inference) عمليَّة منطقيَّة تقتضي استنتاج قضيَّة من قضيَّة سابقة. ويمثل لحظة من لحظات التفكير[14].

---

(12) W.V. Quine, Les deux dogmes de l'empirisme, in *Du point de vue logique : neuf essais logico-philosophiques*, sous la dir. Sandra Laugier, Paris, Vrin, 2003, p.9.

(13) Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, trad. Nicole Thyssen-Rutten, Paris, Payot, 2007, 32.

انظر كذلك: كارل بوبر، **منطق البحث العلمي**، ترجمة محمد البغدادي، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2006، ص63.

(14) كما يمكن تعريف الاستنتاج بالقول: «انتقال الذهن من قضيَّة مسلمة أو أكثر إلى قضيَّة أو قضايا أخرى مترتبة عليها، وهو ضربان: مباشر أو غير مباشر. وأكثر ما يستعمل في الاستنتاج المباشر الذي ينتقل فيه الذهن مباشرة من قضيَّة إلى أخرى، كما هو الحال في التقابل والتناقض». إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 13. (م).

والحال، فإن استنتاجا كهذا غير صحيح. فليس هنالك أي سبب يسمح لنا بالقول إنه لا يوجد (في مكان آخر أو في المستقبل) غربان بيض أو لها لون آخر. يقول كارل بوبر:

«إلا أنه من غير الواضح إطلاقًا إن كان من الصواب منطقيًا أم لا، استخلاص قضايا عامة من قضايا خاصة مهما بلغ عددها. إذ من الممكن أن يكون هذا الاستنتاج خاطئًا: من المعروف أنه مهما بلغ عدد البجعات البيضاء التي رأيناها، فإنه لا يسمح لنا بالقول أن كل البجع أبيض»[15].

ليس الاستقراء إلا تعميمًا تجريبيًا اختزاليًا، غير مؤسس منطقيًا، وهو على عكس الاستنباط الذي يتم بواسطة العقل. وبالنسبة لـ:كارل بوبر، فإن العلم لا يمكن أن يتأسس على البرهان الاستقرائي. إن هذا البرهان لا قيمة له إلا إذا قبلنا بالمبدأ العام القائل بانتظام الظواهر الطبيعيَّة. ولكن، من المستحيل القبول استقرائيًا بمثل هذا المبدأ، وإنما يجب التسليم به قبليا (a priori)، بمعنى دون اللجوء إلى التجربة، وهو أمر غير منطقي بالنسبة للتجريبيَّة. إذًا، ثمة حلقة مفرغة تجعل طريقة الاستقراء غير صالحة، وتثبت أن النشاط العلمي يتم ليس بمنهج الاستقراء، وإنما بواسطة الفرضيات والاستنباطات (deductions)[16].

ج. «مفارقة» غودمان

صاغ نيلسون غودمان (Nelson Goodman): (1908-1998) في كتابه: **وقائع،**

---

(15) Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, op.cit., p.32..

(16) يعرف الاستنباط بكونه: «انتقال الذهن من قضيَّة أو عدة قضايا هي المقدمات إلى قضيَّة أخرى هي النتيجة وفق قواعد المنطق، وليس بلازم أن يكون انتقالا من العام إلى الخاص أو من الكلي الى الجزئي- ومن أوضح صوره البرهنة الرياضيَّة، وفيها انتقال من الأخص إلى الأعم، والقياس الأرسطي باب منه، وأساسه الانتقال من الكلي إلى الجزئي. والمنهج الاستنباطي ضربان: حملي إذا كانت مقدماته مسلما بصدقها بصفة نهائيَّة، وفرضي إذا سلم بصدقها مؤقتا. ويقابله الاستقراء (induction) الذي ينتقل فيه الذهن من الظواهر إلى القوانين». إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 12. (م).

تخيلات، تنبؤات (*Faits, fictions et predictions*)، 1954، ما سماه بـ (اللغز الجديد للاستقراء)، بحيث استبدل السؤال حول تسويغ الاستقراء التجريبي بسؤال حول تعريفه أو تحديده. طرح غودمان السؤال الآتي: كيف حدث وأن اعتبرنا أن بعض الوحدات أو الكائنات يمكنها أن تكون موضوع الاستقراء وبعضها الآخر لا يمكن لها ذلك؟

ولكي نفهم أصالة هذا السؤال، لننظر في مثال مشهور- ومجرد نسبيًا-، وهو مثال متخيل ومنطقي ويسمى (مفارقة غودمان). اختلق غودمان صفة لون سماه: فلو (veleu)[17] الذي يعني : «أخضر إلى درجة معينة، ثم يصبح أزرقًا». تعلمنا نظريَّة الاستقراء، وذلك انطلاقًا من ملاحظة الزمرد الأخضر أنه يمكننا أن نستنتج أن (كل الزمرد أخضر). ولكن، مثل هذا الاستنتاج غير صحيح، وذلك لأن الملاحظة نفسها تسمح لنا بأن نستنتج أن (كل الزمرد فلو). فلماذا لا نستنتج أن كل الزمرد تنتمي إلى فئة (المعادن التي نادرًا ما تغير ألوانها)؟ إن هدف هذه المفارقة هو اظهار أن المقولات التي بها نطبق الاستقراء لا تتناسب قبليًا مع الوحدات/ الكائنات الواقعيَّة. وبتعبير آخر، إن المقولات التي نوظِّفها من أجل الاستقراء تنتمي إلى العالم الثقافي الذي نعيش فيه (وهو ما يسميه بالغرس أو الزرع "entrenchment"). وهكذا انتقد غودمان الشكلانيَّة المنطقيَّة لتجريبيَّة حلقة فيينا، وحاول من خلال إجراءاتها، أن يبيِّن حدود تصورها التجريبي والاستقرائي للعلم، وهو ما يؤدي، عكسيًا، إلى تأسيس أو إقامة مشروعيَّة التفكير الفلسفي الذي أراد كارناب التخلص منه. وهكذا، يظهر العلم، رغم النتائج المهمة لأبحاثه، أكثر تعقيدًا مما تراه الوضعيَّة المنطقيَّة.

---

(17) اقترح نجيب الحصادي كلمة (اخرق) للجمع بين أخضر وازرق، ولكن دلالة هذه الكلمة في العربيَّة تفسد الامر كله. اللهم إلَّا إذا كتبت على هذا النحو أخ-رق. انظر: باروخ برودي (تحرير)، **قراءات في فلسفة العلوم**، ترجمة نجيب الحصادي، دار النهضة العربيَّة، بيروت-لبنان، 1997، ص 458.

رابعًا: الابيستولوجيا التاريخيَّة

إن مصير مُختلف العلوم المُعاصرة، وسير نتائجها الباهرة، والخصوبة النظريَّة التي أثبتتها الفروع العلميَّة قد صاحبته ابيستمولوجيا أقل معياريَّة وأكثر تفهمًا. يتعلق الأمر، بهؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين جمعناهم ضمن عائلة واحدة، بما أنهم يتقاسمون مقاربة نظريَّة مشتركة تتمثل في محاولة فهم عمل العلماء ضمن سياقه التاريخي والثقافي.

أ. توماس كون: تاريخ مؤسساتي وانقطاعي للعلوم

على عكس الوضعيَّة المنطقيَّة التي ناقشناها سابقًا، والتي لا تنظر للعلم إلا من خلال تحليل قضاياه، فإن توماس كون (Thomas Kihn): (1922-1969) يرى في السياق التاريخ والثقافي للعلوم أمرا مشروعا ومفيدا. من هنا قدم مقاربة ابيستمولوجيَّة تاريخيَّة واجتماعيَّة. يقول:

> «التاريخ، إذا نظرنا إليه باعتباره شيئًا آخر أكثر من الحكايات وسير أحداث الزمان في تتابع الأحقاب، يمكن أن يؤدي إلى تحول حاسم في صورة العلم التي نعيش أسرى لها الآن»[18].

يتعلق الأمر بنوع من الابيستمولوجية الخارجيَّة (externaliste). وتشير هذه الكلمة-الصفة إلى أننا سننظر إلى النشاط العلمي ليس فقط ضمن نطاق الحلقة الضيقة لعمل العلماء المعزولين في مختبراتهم، وإنما أن ننظر إلى أعمالهم ضمن التاريخ والجماعة العلميَّة التي يعيشون فيها، والتي تعتبر شرطًا لوجود تلك الأعمال.

---

(18) Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2008, p.21.

انظر كذلك: توماس كون، بنية الثورات العلميَّة، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، رقم 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب، الكويت، 1992، ص 29.

1. «علم قياسي» وتغير في النموذج:

قدَّم توماس كون في كتابه: **بنية الثورات العلميَّة** (*La Structure des revolutions scientifiques*)تصورًا جديدًا وأصيلا لتاريخ العلم، يبتعد كليَّة عن التصور التقليدي القائم على التقدم والتراكم المتواصل من العهود القديمة إلى غاية العلم المُعاصر. ودافع عن أطروحة مؤداها أن تاريخ العلم يجري وفقًا للانقطاعات والانفصالات والثورات التي تؤدي إلى تغيِّر في النماذج العلميَّة أو الارشاديَّة (paradigmic shift).

ينطلق كون من مفهوم العلم القياسي الذي يتناسب مع حقبة تاريخيَّة يعتمد فيها العلماء على النظريات العلميَّة القائمة والمعترف بها على أنها نظريات صالحة لكي يُجروا أبحاثهم الخاصة حول هذا الجانب أو ذاك الجانب الذي لم يستكشف بعد في نظريَّة من النظريات. يقول:

> **«عبارة (علم قياسي) في هذه الدراسة تعني البحث الذي رسخ بُنيانه على إنجاز، أو أكثر، من إنجازات الماضي العلميَّة. وهي إنجازات يعترف مجتمع علمي محدَّد، ولفترة زمنيَّة، بأنها تشكل الأساس لممارساته العلميَّة مستقبلاً. وتعيد اليوم كتب العلوم الدراسيَّة، الأوليَّة منها والمتقدمة، عرض هذه الإنجازات، ولكنها نادرًا ما تعرضها في صورتها الأصليَّة التي نشأت عليها. [...]. فهنالك كتاب: الطبيعة لأرسطو، وكتاب: المجسطي لبطليموس، وكتاب: البرنكيبيا وكتاب: البصريات لنيوتن، وكتاب: الكهرباء لفرانكلين، و: الكيمياء الذي ألفه لفوازييه، وكتاب: الجيولوجيا الذي ألفه ييل. فهذه الكلاسيكيات وكثير غيرها أفادت الأجيال التالية من المشتغلين بالعلم وعلى مدى حقبة طويلة من الزمن في تحديد المشكلات والمناهج الحقيقيَّة لأحد مجالات البحث العلمي»**[19].

في العلم القياسي، يتقاسم العلماء نموذجًا يسمح لهم بتطوير أعمالهم. ويتكون

---

(19) *Ibid.*, p.35.

النموذج من مجموعة من المبادئ والقواعد، ومن المعارف المعقدة والتطبيقات التي تتقاسمها جماعة الباحثين. وهو عبارة عن:

«مجموع المعتقدات والقيم المعترف بها والتقنيات المشتركة بين أعضاء فريق ما»[20].

وعندما تقع سلسلة من الأخطاء والاخفاقات، فإن العلم يعرف أزمة تؤدي إلى تغير في النموذج، وإلى ثورة نظريَّة تُقدِّم توجها جديدًا وإطارًا جديدًا للباحثين العلميين. وسيتم اختيار النموذج الجديد، لأنه يسمح بحل مجموع المشكلات المطروحة بطريقة فعالة.

مثال عن تغيُّر النموذج العلمي

كتب بطليموس (Ptolémée): 90-168 أهم كتاب في علم الفلك ألا وهو : المجسطي (Almageste)[21]، وذلك في القرن الثاني الميلادي، واقترح فيه نموذجًا هندسيًّا مركزيًّا للنظام الشمسي أصبح مرجعًا أساسيًّا في العصر القديم والوسيط. ولقد تمكن الفلكيون والرياضيون من البحث في معرفة حركة الكواكب داخل هذا الإطار النظري. ولكن مع ذلك، فإن ثمة ملاحظات دقيقة أدت بهذا النموذج إلى الأزمة، بحكم أن بعض الكواكب لا تدور حول الأرض. كان يجب على علم الفلك أن ينتظر ظهور جهود كوبرنيك (Cpernic): (1473-1523)، وذلك في كتابه: ثورات الفضاءات السماويَّة، 1543، وبخاصة غاليلي (Galilee): (1564-1642) في كتابه: حوار حول النظامين الكبيرين للعالم، 1632، حتى يتأسس نموذج علمي جديد. اقتضت الثورة الكوبرنيكيَّة افتراض الشمس وليس الأرض في مركز الكون. فلم تعُد الشمس هي التي تدور حول الأرض، وإنما الأرض هي التي تدور حول الشمس. إن هذا النموذج الذي جعل الشمس مركزًا (héliocentrique) يُشكِّل تغيُّرًا في النموذج العلمي أو الارشادي.

---

(20) *Ibid.*, p.41.

(21) ترجم هذا الكتاب إلى العربيَّة في نهاية القرن الثامن أو بداية القرن التاسع، ويُعتقد أن الحجاج بن يوسف بن مطر هو الذي ترجمه. (م).

2. التأكيد على نسبيَّة الحقائق العلميَّة

لقد افتتح كون مقاربة اجتماعيَّة للعلم، عندما اعتبر هذا الملمح ملمحًا مقرِّرًا ألَا وهو أن جماعة الباحثين، في مرحلة معينة، ووفقًا لممارسة مشتركة، هي التي تشكِّل موضوع النشاط العلمي، وليس العالم المنعزل عن الواقع. وهو كذلك فهم تاريخي قياسًا على أن كل مرحلة ترى أن العمل العلمي ينتظم حول نموذج معين. وعليه، فإنه يحدث بين حقبة وأخرى، اختلاف وانقطاع. لذا تعتبر هذه المقاربة نسبيَّة، لأنها ترى في الحقائق العلميَّة المطلقة مجرد حقائق نسبيَّة خاضعة للسياق الفكري والتاريخي المعطى. وتكشف عن تعقُّد علاقات العقل في جهده لفهم الواقع، مع طرحها لمشكلة معرفة إنْ كان اختزال النظريات العلميَّة إلى مجرد اتفاقات مؤقتة يعد أمرًا مشروعًا.

ذلك لأن مثل هذا الفهم لتاريخ العلم، يطرح مشكلة مقارنة النظريات العلميَّة فيما بينها، ومعيار الحقيقة الذي يسمح بتمييزها. وفي الواقع، فإن النظريات لا تقايسيَّة (incommensurable) فيما بينها. وبنا عليه، كيف يمكننا معرفة إن كان هنالك تقدم في العلم؟ وكيف يمكن تحديد حقيقة نظريَّة علميَّة معينة؟ على عكس هذا الطرح، يدافع باشلار على أن الانفصال الذي يميز تاريخ العلوم يكون مصحوبًا بتحسُّن في مقاربة الحقيقة.

ب. غاستون باشلار: مفهوم جديد للعلم

يتميز عمل غاستون باشلار (Gaston Bachelard): (1884-1962) بالأصالة والأهميَّة في الابيستولوجيا الفرنسيَّة. ولقد طور توجهين كبيرين، أولهما الاهتمام بالأعمال العلميَّة التي يقدِّرها دائمًا، وبخاصة الفكر العلمي الذي خصه بالكتب الآتية: **الفكر العلمي الجديد**، 1934، **وتكوين الفكر العلمي**، 1938، **والعقلانيَّة التطبيقيَّة**، 1949. وثانيهما المخيال الشعري الذي ألف فيه أعمالا كثيرة[22].

---

(22) من أهم أعماله في هذا المجال، نشير إلى: 1. **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، =

اهتم باشلار كثيرًا بالانقلابات العلميَّة التي أصابت العلوم في بداية القرن العشرين والتي تتطلب في نظره ابيستمولوجيا جديدة. من هنا رفض تصور العلوم الذي يُقدِّم عمل العلماء كما لو أنه خلاصة للملاحظة البسيطة والسلبيَّة للواقع. وبالنسبة له، فإن العلم لا يعمل وفقًا لمبدأ التراكم، وإنما وفقًا للإشكالات. وأن العلم يتقدم من خلال قدرته على صياغة مشكلات وتجاوز العقبات. يقول: **«عندما نبحث عن الشروط النفسيَّة لتقدم العلم، سرعان ما نتوصل إلى هذا الاقتناع بأنه ينبغي طرح مسألة المعرفة العلميَّة بعبارة العقبات. وأن المطلوب ليس اعتبار عقبات خارجيَّة مثل تركيب الظواهر وزوالها، ولا إدانة ضعف الحواس والعقل البشري: ففي صميم فعل المعرفة بالذات يظهر التباطؤ والاضطراب كنوع من الضرورة الوظيفيَّة. وبذلك سنبيِّن أسباب الجمود وحتى أسباب النكوص، وكذلك سنكتشف الأسباب التي أدت إلى الركود، والتي سنسميها العقبات الابيستولوجيَّة»**[23].

1. «لا شيء معطى، وكل شيء مبني»

يبلغ العلم نتائجه عندما يصارع ضد الصور العفويَّة للرأي، والتمثلّات اللاشعوريَّة وغير المفكر فيه، والحدوسات الخاطئة. ولا يحقق ذلك، إلَّا عندما ينتج مفاهيمه التي تسمح له بإجراء التجارب. وهكذا، فإنه لا وجود لوقائع

= المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1984؛ 2. **شاعريَّة أحلام اليقظة**، ترجمة جورج سعد، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1991؛ 3. **شعلة قنديل**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1995؛ 4. **الماء والأحلام، دراسة عن الخيال والمادة**، ترجمة علي نجيب إبراهيم، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2007. (م).

(23) Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique, Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 5e éditions, Paris, Librairie Vrin, 1965, p.16.

انظر أيضًا: غاستون باشلار، **تكوين العقل العلمي، مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعيَّة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، ط2، 1982، ص 13.

خامة، وإنما هنالك وقائع مبنيَّة، وليس هنالك تجارب مرئيَّة بوضوح، وإنما هنالك تجارب مصاغة. وما نتخيله بسذاجة أنها (وقائع)، فإنها تكون ناتجة عن بناء عقلي وتقني. إن العالم لا يكون في مواجهة الواقع، وإنما هو يبني في مختبره أجزاء اصطناعيَّة من الواقع التي يلاحظها بواسطة الوسائل التقنيَّة ويؤولها انطلاقًا من نظريَّة.

إن عقلانيَّة العلم الحديث هي إذًا عقلانيَّة مفتوحة وديناميكيَّة. والعمل العلمي هو عمل يصحِّح نفسه دائمًا، إنه مقاربة (approche) للمعرفة وليس امتلاكا للحقائق المطلقة واليقينيَّة. يقول:

«ليس هنالك حقائق أوليَّة، وإنما هنالك فقط أخطاء أوليَّة»[24].

كما يقول:

«في الواقع، إننا نعرف معرفة سابقة، بتقويض معارف سيئة الصنع[...]. وعندما يتبدى العقل للثقافة العلميَّة، فإنه لا يكون شابًا أبدًا، وحتى إنه كهل جدًا، لأن عمره من عمر أحكامه المسبقة»[25].

2. العلم مسألة شك وصرامة

(يتقدم) العلم بطريقة انفصاليَّة، ومن خلال الأزمات التي يجب عليه أن يتخطَّاها، وكذلك بإعادة صياغة المشكلات العلميَّة المطروحة على العلماء. إن

---

(24) Gaston Bachelard, *Etudes*, Paris, Librairie Vrin,1970, p.97.

كما يقول: «بيد أن الفكر العلمي، بالدرجة الأولى، هو تصحيح معرفة، وتوسيع الأطر المعرفيَّة. إنه يحكم على ماضيه التاريخي بإدانته. وإن بنيته هي الوعي بأخطائه التاريخيَّة». انظر:

Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 10e édition, p.131.

وأيضًا: باشلار، **الفكر العلمي الجديد**، ترجمة عادل العوا، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، ط2، 1983، ص 170.

(25) Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*,op.cit.,p.17.

العلم في نهاية الأمر هو عمل الفكر، والفكر يقتضي دائمًا أن تكون لنا الشجاعة في إعادة النظر في اليقينيات الجاهزة، والمكتسبات السهلة. يقول باشلار:

«تطالبنا الثقافة العلميّة بأن نعيش جهدًا فكريًا»[26].

مراحل الفكر العلمي

«لرسم محطّات تاريخيّة كُبرى لمُختلف أعمار العقل العلمي، فإننا بالتأكيد سوف نُميِّز بين ثلاث مراحل كُبرى: المرحلة الأولى تمثل الحالة الما قبل علميّة، وتشتمل في آن على الأزمنة الكلاسيكيّة القديمة وعصر النهضة والجهود المستجدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر وحتى في القرن الثامن عشر. وتمثل المرحلة الثانية الحالة العلميّة التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر وشملت القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وفي المقام الثالث سنحدد بدقة تامة عصر العقل العلمي الجديد ابتداءً من العام 1905، حين بدأت نظريّة آينشتاين في النسبيّة تبدِّل من مفاهيم أوليّة كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة. اعتبارًا من ذلك التاريخ، ضاعف العقل اعتراضاته، ففصل بين المفاهيم الأساسيّة وأعاد القربى فيما بينها، وسعى إلى التجريدات الأشد جرأة. (...). إلا أن هذا المنظور على مستوى قضايا خاصة، في تجزئة المسائل والتجارب لن يكون واضحا هذه المرة بمعزل عن كل تطابق تاريخي، إلا إذا سمح لنا بالكلام على نوع من قانون الحالات الثلاث بالنسبة إلى العقل العلمي. وبالتالي يمكن لعقل علمي أن يمر في طور تكوُّنِه الفردي، ضرورة، بالحالات الثلاث التالية، الأكثر وضوحا وخصوصيّة من الأشكال الكومتيّة (نسبة إلى أوغست كونت):

1. الحالة الملموسة حيث يتلهّى العقل بالصور الأولى للظاهرة ويعتمد على أدبيات فلسفيّة تمجد الطبيعة.

2. الحالة الملموسة المجردة حيث يضيف العقل إلى التجربة الفيزيائيّة الرسوم الهندسيّة ويستند إلى فلسفة البساطة. هنا لا يزال العقل في تناقض: فهو واثق من تجريده بقدر ما يكون هذا التجريد ماثلًا بوضوح في حدس ملموس.

---

(26) Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 3e édition, 1966, p.247.
وأيضًا: باشلار، **العقلانيّة التطبيقيّة**، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، 1984، ص 362.

3. الحالة المجردة حيث يباشر العقل بمعالجة المعلومات المأخوذة طوعا من حدس الميدان الواقعي، والمنفصلة طوعًا عن التجربة المباشرة وحتى المتصارعة علنًا مع الواقع الأول، غير النقي دائمًا، وغير المتشكل دائمًا. وأخيرًا، وحتى تستكمل سمات هذه المراحل الثلاث للعقل العلمي، لا بدَّ لنا من الاهتمام بالفوائد المُختلفة التي تشكِّل بنوع ما ركيزتها الشعوريَّة (...). وإن ممارسة بسيكولوجيا الصبر العلمي تعني أن نضيف إلى قانون الحالات الثلاث للعقل العلمي، نوعا من قانون الحالات الثلاث للنفس، المتميزة بالاهتمامات: 1. النفس العاميَّة أو العاديَّة المتحركة بدافع حب الاستطلاع الساذج. 2. النفس المعلمة الفخورة جدًّا بمعتقداتها، والمتحجرة في تجريدها الأول، تستند مدى الحياة إلى نجاحات شبابها المدرسيَّة، وتكرر معرفتها كل عام. 3. أخيرًا النفس التي تعاني من مصاعب التجريد والاكتناه وهي وعي علمي متألم (...) [و] لكنها واثقة من كون التجريد واجبا، وأنه هو الواجب العلمي، والامتلاك النقي الأخير لفكر العالم»[27].

ج. بوبر: نظريَّة التكذيب

أكد كارل بوبر- مثلما أكد باشلار اللذين نشرا أعمالهما الأولى في ثلاثينيات القرن العشرين- أن العلوم تقترح فروضًا وليس يقينيات كليَّة. وبحسب تصوره لمبدأ التكذيب أو الدحض، فإن النظريَّة العلميَّة الحقيقيَّة لا تكون صحيحة إلَّا إذا أخضعت قضاياها وفرضياتها التي تتشكل منها إلى الاختبار. يقول كارل بوبر:

«تتقدم المعرفة العلميَّة انطلاقًا من توقعات غير مسوغة ويستحيل تسويغها، إنها تتوقع، وتقدِّم حلولا، وتُشكِّل تخمينات. وهذه التخمينات تخضع للنقد، بمعنى لمحاولات من التكذيب التي تتضمن اختبارات ذات قدرة

---

(27) غاستون باشلار، **تكوين الفكر العلمي**، مصدر سابق، ص 9-11. وعبر عن هذه التاريخ بشكل مختصر فقال: «نعتقد أنه بفعل الثورات العلميَّة المُعاصرة، بأن بالإمكان التحدث بأسلوب الفلسفة الكومتيَّة، عن مرحلة رابعة، باعتبار المراحل الثلاث الأولى موافقة للعصور القديمة، فالقرون الوسطى، فالأزمنة الحديثة. أما المرحلة الرابعة، المرحلة المُعاصرة، فإنها بالتحديد تستنفذ القطع بين المعرفة العاميَّة والمعرفة العلميَّة، بين التجربة العاميَّة والتقنيَّة العلميَّة». باشلار، **العقلانيَّة التطبيقيَّة**، مصدر سابق، ص 186-187.

نقديّة عالية، يمكنها أن تصمد أمام هذه الاختبارات إلاّ أنها لا يمكن تسويغها بطريقة إيجابيّة: ليس من الممكن أن نقول عنها بشكل يقيني إنها حقيقيّة، ولا حتى إنها (احتماليّة) [...]. إن تكذيب أو دحض نظريّة يشكّل بالنسبة لها وحدها تقدمًا يقربنا من الحقيقة. وليس هنا أي داع لليأس من العقل»[28].

ولقد استخلص من هذا معيارا لتمييز العلوم الحقيقيَّة عن العلوم الكاذبة: العلوم الأولى قادرة أن تقترح اختبارات قادرة على أن تنتقد حقائقها، أما الثانية فتسلم بحقائق دون أن تقدر على رفضها. وعلى هذا الأساس، فإن الماركسيَّة والتحليل النفسي تعتبر علوما كاذبة.

ضد مشروع ضبط المنهج العلمي

بول فيرابند (Paul Feyerabend): (1924-1994) تلميذ كارل بوبر، نقد في كتابه: **ضد المنهج، مدخل إلى نظريَّة فوضويَّة في المعرفة** (*Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*)، 1975، مشروع وضع معايير للمنهج العلمي. يقول: «لقد كتبت هذه المحاولة باقتناع أن الفوضويَّة، التي هي ربما ليست الفلسفة السياسيَّة الأكثر جاذبيَّة، ولكنها من المؤكد أنها أفضل علاج للابيستمولوجيا وفلسفة العلوم»[29].

---

(28) Karl Popper, *Conjectures et réfutations, La croissance du savoir scientifique*, trad. Michelle-Irene B.de Launay et Marc Buhot de Launy, Paris, Payot,1985, p.122.

كما يقول أيضًا: «إن نظريتي في المعرفة أو العلم نظريَّة تطوريَّة تماما، وتقلب ما قاله سابقي حتى الآن. فنحن نشيطون، ونجرب باستمرار، ونعمل باستمرار وفقًا لمنهج المحاولة والخطأ[...] المعرفة على أحسن تقدير معرفة تخمينيَّة، وهي كل ما يمكن أن يكون لدينا. أفضل معرفة لدينا هي المعرفة العلميَّة، ومن ثم فهي أيضًا معرفة تخمينيَّة». كارل بوبر، **الحياة بأسرها...حلول لمشاكل!**، ترجمة بهاء درويش، منشاة المعرف، الإسكندريَّة-مصر، (د-ت)، ص 148-151. (م).

(29) Paul Feyerbend, *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. Baudouin Jurdant et Agnes Schlumberger, Paris, Seuil,1988, p.12.

إن منطق الكشف العلمي، ينفلت من المنطق. وما يُزعم أنها قواعد كليَّة للمنهج العلمي، هي في الحقيقة مخترقة من قبل العلماء. ويُجمل فيرابند نظريته في القول أن ثورة كوبرنيك لم تكن ممكنة من خلال احترام بعض القواعد المنهجيَّة، وإنما باختراع غير مُقعد وغير مبرمج. وبالنتيجة، فإن فيرابند يتخلى عن المشروع الابستمولوجي لوصف النشاط العلمي. وهذا التخلي يتوافق مع ما يعتقده أن التفكير في العلوم لا يجب أن يبتعد عن الممارسات أو التطبيقات الواقعيَّة للعلماء[30].

خامسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية[31]:

1. Gaston Bachelard, *Epistémologie, textes choisis*,Paris,PUF,1971.
2. Paul Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1988.
3. Nelson Goudman, *Fait,* fiction et prédiction, Paris, Minuit,1986.
4. A.Soulez, (sous la dir), *Manifeste du Cercle de Vienne*, Paris, 1985.
5. باروخ برودي، **قراءات في فلسفة العلوم**، ترجمة نجيب الحصادي، دار النهضة العربيَّة، بيروت–لبنان، 1997.
6. رودلف كارناب، **الأسس الفلسفيَّة للفيزياء**، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة–مصر، (د–ت).
7. كارل بوبر، **منطق البحث العلمي**، ترجمة محمد البغدادي، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت–لبنان، 2006.

(30) يقول فيرآبند: «...كان هدفي من هذه المحاضرات [...] هو بيان أن بعض المعايير والقواعد المعقولة البسيطة جدًّا والتي نظر إليها الفلاسفة والعلماء معا بوصفها مقومات ضروريَّة للعقلانيَّة كانت قد انتهكت في الفترات التي أعقبت الثورة الكوبرنيكيَّة، وانتصار النظريَّة الحركيَّة ونشأة نظريَّة الكم، وهكذا، نظر إليها على أنها ضروريَّة بالمثل، ولقد حاولت أن أبيِّن بصفة خصوصيَّة أكثر: (أ) أن القواعد (المعايير) كانت قد انتهكت بالفعل، وأن العلماء الأكثر حصافة كانوا على علم بهذه الانتهاكات. (ب) إنهم قد اضطروا إلى انتهاكها واللجوء إلى القواعد لن يجعل الأمور تتحسن، بل سيجعل مسيرة التقدم تتوقف».بول فيرابند، **العلم في مجتمع حر**، ترجمة السيد نفادي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، 2000، ص 21. (م).

(31) عكسنا ترتيب المؤلف، لأننا نعتقد أننا نتعمق عندما نقرأ المصادر، ونستكشف عندما نقرأ المراجع، كما أننا اكتفينا بتثبيت بعض المصادر والمراجع التي أضفنا إليها بعض الترجمات العربيَّة. (م).

8. توماس كون، **بنية الثورات العلميّة**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، رقم 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1992.
9. غاستون باشلار، **تكوين العقل العلمي، مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعيّة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان،ط2، 1982.
10. باشلار، **الفكر العلمي الجديد**، ترجمة عادل العوا، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان،ط2، 1983.

سادسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Nicolas Couzier, *Introduction à l'histoire des sciences*, Paris, Ellipses,2002.
2. Dominique Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999.

3. يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبليّة**، عالم المعرفة رقم264، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
4. محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت–لبنان، ط4، 1998.
5. جون برنال، **العلم في التاريخ**، ترجمة علي علي ناصيف، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، 1982.

سابعًا: أسئلة حول: «الابيستولوجيا، العلوم والفلسفة من خلال الأسئلة»

أولًا: من القائل؟

1. «توضيح المشكلات والعبارات، وليس عرض العبارات الفلسفيَّة، هو ما يشكل النشاط الفلسفي. ومنهج هذا التوضيح هو التحليل المنطقي».

2. «ما يسمى قضايا ميتافيزيقيَّة هي قضايا خالية من المعنى».

3. «مهما كان عدد البجع الأبيض الذي نلاحظه، فإن ذلك لا يسوغ النتيجة القائلة: كل البجع أبيض».

4. «عندما نبحث في الشروط النفسيَّة للتقدم العلمي نتوصل إلى قناعة أن مشكلة المعرفة العلميَّة يجب أن نطرحها بعبارة العائق. ولا يجب اعتبارها عوائق خارجيَّة، مثل تعقد وزوال الظواهر (...)، وإنما في فعل المعرفة نفسه...».

*** المؤلفون:**

أ. كارناب.
ب. باشلار.
ج. كون.
د. بوبر.

ثانيًا: الأسئلة.

1. ما الابيستمولوجيا؟

أ. علم.
ب. قطعة الحلوى النمساويَّة المفضلة عند كارناب.
ج. الدراسة الفلسفيَّة للعلم.
د. فلسفة اوغست كونت.

2. ما الاستقراء؟

أ. استدلال ننتقل فيه من الخاص إلى العام.
ب. استدلال ننتقل فيه من العام إلى الخاص.
ج. استدلال ننتقل فيه من الخاص إلى الجزئي.
د. قياس منطقي اكتشفه أرسطو.

3. ما الأسباب التي دعت كواين إلى نقد الاستقراء في العلم؟

أ. لأنه غير مؤسس.
ب. لا نستطيع أن نتحقَّق من قضيَّة معزولة، وإنما من مجموعة من الفرضيات.
ج. لا يمكن أن نتأكد من قانون كلِّي انطلاقًا من حالات جزئيَّة.
د. لأنها طريقة القدماء.

4. تاريخ العلوم بحسب كون، هو...

أ. فوضوي.
ب. تعاقب الثورات النظريَّة.
ج. تعاقب العقبات الابستيمولوجيَّة.
د. تقدم متواصل وثابت.

5. الحدث العلمي بالنسبة لـ: باشلار، هو...

أ. معطى.
ب. اصطناعي.
ج. مبني.
د. ملاحظ في الطبيعة.

6. بحسب نظريَّة التكذيب عند بوبر، فإن...

أ. لا شيء يتم إبداعه، ولا شيء يختفي في نظريَّة علميَّة.
ب. العلوم الكاذبة هي تلك العلوم التي لا يمكن تكذيبها.
ج. لا يمكننا معرفة إن كانت هنالك نظريَّة حقيقيَّة أو خاطئة.
د. تكون النظريَّة علميَّة إذا خضعت للاختبار وإلى مبدأ القابليَّة للتكذيب.

ثالثًا: اقرأ النصين الآتيين، وحلِّل أهم مصطلحاتهما، وأفكارهما، وأدلتهما، مبيِّنًا رأيك فيهما؟

1. «لقد مكَّن تطور المنطق الحديث من طرح إجابة جديدة ودقيقة للسؤال المتعلق بمصداقيَّة ومشروعيَّة الميتافيزيقا. فلقد أفضت أبحاث المنطق التطبيقي (نظريَّة المعرفة) التي تهدف - باتباع سبيل التحليل المنطقي- إلى توضيح المحتوى المعرفي الكامن في القضايا العلميَّة ومن ثم توضيح الحدود الواردة فيها، أقول إن هذه الأبحاث قد أفضت إلى نتيجة إيجابيَّة وأخرى سلبيَّة. النتيجة الإيجابيَّة طبقت في مجال العلم الامبيريقي حيث وضَّحت مُختلف المفاهيم في مُختلف فروع العلم، الأمر الذي يوضِّح بدوره العلائق المنطقيَّة الشكليَّة والمعرفيَّة بين هذه المفاهيم. أما في مجال الميتافيزيقا - الذي يتضمن فلسفة القيمة والنظريَّة المعرفيَّة - فقد أدى التحليل المنطقي إلى نتيجة سلبيَّة مفادها أن القضايا المزعومة فيه تخلو من أي

معنى. فضلًا عن ذلك تم استئصال الميتافيزيقا جذريا، وهذه مهمة لم يتسن إنجازها من منظور النزعات اللاميتافيزيقيَّة السابقة. صحيح أن هناك أفكارًا متعلقة بهذا الأمر كانت قد طُرحت عبر تيارات فكريَّة مبكِّرة- كالتيارات ذات الصبغة الاسميَّة - إلا أن الخطوة الحاسمة لم تتخذ إلَّا عندما استطاع تطور المنطق في العقود المُعاصرة أن يُجهِّز لنا مبضعا ملائما»[32].

2. إن العلم في حاجته إلى الكمال كما في مبدأه، يتعارض تعارضا مطلقًا مع الرأي العام. وإذا حصل للعقل أن أيَّد الرأي الشائع في نقطة خاصة، فذلك لأسباب أخرى مُختلفة عن الأسباب المؤسسة للرأي، ومعنى ذلك أن الرأي العام مخطئ دائمًا من الوجهة الحقوقيَّة.[...]. لا نستطيع أن نؤسس شيئًا على الرأي العام: فلا مناص من تقويضه أولًا. إنه أول عقبة ينبغي تخطيها. وربما لا يكفي، مثلًا، تصحيحه في نقاط خاصة، بالإبقاء على معرفة شائعة ظرفيَّة بوصفها نوعا من الأخلاق المؤقتة. إن العقل العلمي يمنعنا من تكوين رأي حول قضايا لا نفهمها، حول قضايا لا نحسن صياغتها بوضوح. قبل كل شيء، لا بد من معرفة طرح المسائل.. مهما قيل في الحياة العلميَّة، فإن المسائل لا تطرح ذاتيا. ومن الواضح أن هذا المعنى للمسألة هو الذي يعطي للعقل العلمي الحقيقي طابعه. فبالنسبة إلى العقل العلمي تعتبر كل معرفة جوابا عن مسألة. فإذا لم يكن ثمة مسألة، لا يمكن أن يكون هنالك معرفة علميَّة. لا شيء ينطلق بداهة. لا شيء معطى. كل شيء مبني»[33].

* انظر الإجابة في صفحة (253-254).

(32) ردولف كارناب، **حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة**، مصدر سابق، ص 140-141.

(33) غاستون باشلار، **تكوين الفكر العلمي**، مصدر سابق، ص 13-14.

الفصل الثالث

حول اللُّغة: النزعة المنطقيَّة والفلسفة التحليليَّة

ظهرت فلسفة اللُّغة في بداية القرن العشرين بشكل متميِّز، مع أن المسائل اللغويَّة كانت مطروحة قبل هذا التاريخ. وواقعيًّا، فإنه منذ كتاب العبارة لـ: أرسطو وإلى غاية كتاب **محاولات في الفهم الإنساني** لـ: جون لوك، مرورًا بالنقاشات التاريخيَّة حول أصل اللُّغة في القرن الثامن عشر، كلُّها تستطيع أن تدعي الانتساب إلى هذا المجال. إلا أن التصور العام، الذي ساد لمدة طويلة، قد اختزل اللُّغة في الكلمات، وربط الكلمات بالتمثلات الرمزيَّة المتطابقة مع الأشياء التي تدركها الذات بعقلها. لقد كان هذا التصور لامباليا بتعقد التركيب النحوي، وكذلك بالبعد التداولي للمنطوقات أو العبارات، ولم ينظر للغة على أنها تمثل أحد أبعاد المشكلات الفلسفيَّة للحقيقة والمعرفة. ومن هنا، فإن التفكير في اللُّغة، قد بقي مجرد فصل من بين فصول الفلسفة الكلاسيكيَّة والحديثة، باستثناء الخطابة التي تدرس تقنيات الاقناع بالخطاب.

ما الذي تعنيه بـ: «العلامة اللسانيَّة»، «الدلالة»، «التركيب»، «التداوليَّة»؟
لا وجود للغة إلاَّ في شكل اللغات المُختلفة التي نتحدث بها. وكل لغة عبارة عن مجموعة من الكلمات التي تعتبر علامات أو رموز تشير إلى الأشياء الموجودة في العالم الخارجي. وبهذا المعنى، فإن كلمة (شجرة) [ش ج ر ة] تحيل أو تشير إلى الشجرة الموجودة في الواقع. إن العلامة اللسانيَّة رمز. ويعتبر علم الدلالة (sémantique) العلم الذي يدرس دلالة أو معاني الكلمات. كما أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار بنية أو تركيبة الجملة، بمعنى القواعد والمبادئ التي تكوِّن قواعد نحو لغة من اللغات. وتفترض كل بنية نحويَّة أن المتحدث يتلاعب بالكلمات التي تعين

الأشياء، لذا وجب إقامة علم التركيب (syntaxe) الذي يدرس النظام النحوي للغة. وأخيرًا، هنالك البعد التداولي (pragmatique) الذي يدرس الشروط أو الظروف الملموسة للتواصل. إن الدراسة التركيبيَّة هي دراسة للشكل أو الصورة النحويَّة للغة من اللغات، والدراسة الدلاليَّة تهتم بالمعنى، في حين أن الدراسة التداوليَّة تهتم بالاستعمال.

أولًا: المنعطف اللغوي في بداية القرن العشرين

لقد تغيَّرت وضعيَّة اللُّغة في القرن العشرين تغيُّرًا جذريًّا، حيث أحدثت الفلسفة التحليليَّة منعطفًا لغويًّا (linguistic turn)، باعتبارها فلسفة لغويَّة حقيقة، وتيارا فلسفيا انجلو-سكسونيا خالصا. لقد أعادت الفلسفة التحليليَّة النظر في مسلمات الفلسفة الحديثة مبيِّنة مدى تعقد تركيب منطوقاتنا ودلالتها، مقترحة منهجًا جديدًا رفع اللُّغة إلى مصاف الأبعاد الحقيقيَّة للفكر. وكانت النتيجة الأولى المستخلصة من هذا التوجه هي أن المشكلات الفلسفيَّة الأساسيَّة ستكون، من الآن فصاعدًا، مصوغة انطلاقًا من تحليل الأحداث اللغويَّة التي صيغت فيها. وعليه، فإنه إذا كانت الفلسفة تقتضي التفكير، وبخاصة تفكير المشكلات المتعلقة بالحقيقة، فإن الفكر، في هذه الحالة، لا يمكن أن ينفصل عن اللُّغة، و(أن نفكر يعني أن نفكر في العلامات أو الاشارات) بحسب عبارة فتغنشتاين، وهذا ما يؤدي إلى أن الفلسفة نفسها لا يمكن أن تنفصل عن اللُّغة.

وستبدأ الفلسفة التحليليَّة في الظهور انطلاقًا من سؤال الحقيقة، بمعنى من سؤال معرفة الأساس الذي يضمن المعارف العلميَّة. إن هذا التفكير في النشاط العلمي سينتقل إلى الرياضيات التي تساند صرامة علوم الطبيعة. وبالفعل، فإنه ومنذ توضيحها من قبل كانط، فإن علم الحساب والهندسة قد عرفا تطورًا كبيرًا، تطلب إعادة تأسيسهما. وسيقوم غوتلوب فريغه (Gottlob Frege): (1848-1925)، ثم لاحقًا برتراند رسل (Bertrand Russel): (1872-1970) بالبحث عن تأسيسهما على قوانين منطقيَّة شاملة، وذلك بقصد تخليصهما أو تحريرهما

من نقائص اللغات الطبيعيَّة، والالتباسات النفسيَّة. إن هذا الطموح النظري سيحمل اسم المشروع المنطقي.

تنطلق الفلسفة التحليليَّة من الاعتقاد بالحس المشترك الذي يعني أن الكلمات تتفق مع الموجودات الواقعيَّة، وأن البِنْية النحويَّة للجُمل تعكس الإطار المنطقي للعالم. ولكن المشكلة تتمثل في أن اللُّغة الطبيعيَّة تؤدي إلى كثير من الالتباسات التي تغطي على الحقيقة، لذا يتوجب تحليلها بشكل دقيق، ومن ثم تصحيحها. إن التحليل هو دراسة دلالة الكلمات والجمل، وتفكيك العبارات المعقدة وتحويلها إلى عبارات بسيطة، ومن ثم التحقق منها إن كانت تتطابق مع الموجودات الواقعيَّة أم لا. إن الفلسفة التحليليَّة منهج يهدف إلى توضيح المشكلات الفلسفيَّة، ويعمل على استبعاد الأوهام الساذجة للغة.

ولكن، منذ خمسينيات القرن العشرين، ظهرت بعض نقائص النزعة المنطقيَّة، وهو ما أدى إلى ظهور المرحلة الثانية من المنعطف اللغوي. ولقد بيَّن كل من لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein): (1889-1951)، وجان أوستين (John Austin): (1911-1960)، أهميَّة وثراء اللغات الطبيعيَّة، ولم يسعيا إلى اختزالها في قواعد منطقيَّة[1]. من هنا، تعتبر الفلسفة التحليليَّة في مرحلتها الثانية فلسفة اللُّغة العاديَّة.

ثانيًا: المشروع المنطقي

لم يؤدِّ تطور العلوم إلى إهمال مسألة تأسيس الحقائق العلميَّة. ولا يتعلق الأمر بالاكتفاء، كما تعتقد ذلك النزعة البرغماتيَّة التبسيطيَّة، بأن النظريات العلميَّة (الناجحة)، تسمح باختراع التقنيات الإجرائيَّة أو الوظيفيَّة. كما لا يتعلق الأمر أيضًا بالاكتفاء بمناهج العلماء (أي الابيستمولوجيا). يجب أن نؤكد على ضرورة

(1) ينطبق هذا الرأي على اوستين، أما فتغنشتاين فقد كان من أنصار اللُّغة الرياضيَّة الاصطناعيَّة في كتابه: رسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة. (م).

أن تكون معارفنا مثبتة بشكل عقلاني، وأن يكون طابعها الموضوعي والكلي مضمون.

أ. هل محكوم على المعرفة الإنسانيَّة أن تكون ظنيَّة ونسبيَّة؟

كيف يمكن أن تكون لدينا معرفة بالعالم الخارجي تشهد على حقيقته؟ إذا كان فعل المعرفة يقتضي بأن تشكل الذات العارفة تصورًا أو تمثُّلًا حول موضوع ما، فإن التطابق بين التصور والموضوع هو الأساس الوحيد لحقيقة المعرفة. إن كانط في كتابه: **نقد العقل الخالص** (1781)، قد وَسَم مهمة الفلسفة، عندما ذهب إلى القول إن فهم النشاط العلمي، يؤدي إلى اعتبار المعرفة ناتجة من تدخل الذات العارفة من جهة، وذلك من خلال المفاهيم (على سبيل المثال مفهوم السببيَّة)، ومن جهة أخرى المعطى المدرك، أي بمعنى المدركات. إن هذه النظرة المثاليَّة تؤدي إلى القول أنه لا يمكن لنا أن نأمل في معرفة الأشياء كما هي، وإنما كل ما نقدر على معرفته هو التمثُّلات/التصورات التي نملكها عن هذه الأشياء. إن مثل هذا التصور أو الفهم المعرفي، ينتمي إلى النزعة النفسيَّة (*psychologisme*).

تختزل النزعة النفسيَّة معارفنا إلى معطيات نفسيَّة وذاتيَّة. وتفترض أن المفاهيم، والأحكام، وطرق البرهان التي نفهم بها العالم مجرد حقائق نفسيَّة. وبتعبير آخر، هي مجرد مضامين لوعي الفرد الواحد. وأن النظريات العلميَّة وأسسها الرياضيَّة والمنطقيَّة تقوم على قوانين نفسيَّة لذهننا. وعليه، فإننا لن نكون أمام حقائق قائمة بذاتها، وإنما نحن أمام مدركات نسبيَّة. وبهذا التصور، فإن النزعة النفسيَّة التي تعمل على هدم الجهود الفلسفيَّة في إقامة الحقيقة، تعرضنا إلى النزعة الشكيَّة، بمعنى إلى المذهب الذي يؤكد استحالة قيام معرفة إنسانيَّة مطلقة، وعقلانيَّة، ومؤكدة.

ب. فريغه: البحث عن لغة موضوعيَّة

غوتلوب فريغه (Gottlob Frege): (1848-1925) عالم رياضي، ومنطقي،

وفيلسوف ألماني، له إسهامات متميزة في تاريخ الفلسفة في القرن العشرين. ويوصف عند بعض مؤرخي الفلسفة المُعاصرة بـ: «ديكارت الفلسفة المُعاصرة، والفيلسوف الذي منه يبدأ كل شيء من جديد»[2]. وهو الذي صاغ المشكلات الفلسفيَّة في بداية القرن العشرين. ويتميز فكره بالبحث عن أسس الرياضيات والحقيقة. ومن أهم أعماله في هذا المجال: **الإيديوغرافيا** (*Idéographie*)[3]، 1879، و: **القوانين الأساسيَّة لعلم الحساب** (*Les lois fondamentales de l'arithmétique*)، 1903.

1. من موضوعيَّة الفكر إلى موضوعيَّة اللُّغة

عندما واجه فريغه مشكلة حقيقة الأعداد والأفكار، نقد بشدة موقف النزعة النفسيَّة. يقول:

> **«إن القضيَّة تبقى حقيقيَّة حتى عندما نتوقف عن التفكير فيها، مثلما إن الشمس لا تزول إذا أغمضنا أعيننا»**[4].

يدافع فريغه على التصور الواقعي الذي من خلاله يكون للأفكار وجودا موضوعيا خارج الذهن الفردي للذات المفكرة، وفي استقلال عنها. إن الفكر ليس مجرد تمثل/تصور في الوعي الذاتي للذات.

وبالنظر إلى انفتاح فكره الثري، فإنه طرح مسألة اللُّغة. ولقد فهمت اللُّغة على أنها مستودع أو سجل من التصورات/التمثُّلات اللسانيَّة تتفق مع التصورات الذهنيَّة، التي هي نفسها، ترمز للأشياء. إن الكلمات ترمز للأشياء، لأنها

---

(2) Jean Lacoste, *La philosophie au XXe siècle. Introduction à la pensée philosophique contemporaine*, Paris, Hatier, 1988,p.21.

(3) الايديوغرافيا لغة صوريَّة خالصة ابتدعها غوتلوب فريغه، هدفها التعبير عن المنطق الرياضي بطريقة خالصة، وجعلها عنوانا لكتابه. (م).

(4) Gottlob Frege, *Les fondements de l'arithmétique* ,trad. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1969, p.119.

علامات/إشارات على الأفكار التي هي نفسها علامات على الأشياء. إن هذا التصور في نظر فريغه، لا يمكن الدفاع عنه، وذلك لأن عناصر اللُّغة لا ترمز كلها للأشياء. على سبيل المثال العناصر التركيبيَّة أو العبارات المعقدة (مثلًا: إذا كان...فإن... إلخ)، ولأن دلالة أو معنى الكلمة متاح للمتحدثين، وبالتالي لا يمكن اعتباره مجرد تصوُّرٍ ذاتي وخاص.

ولقد أدى هذا بـ: فريغه في كتابه: **المعنى والإحالة** (*Sens et référence*)، 1892 إلى تمييز معنى العلامة (Sinn) التي هي مفهوم موضوعي، والتصور الذاتي (Vorstellung) الذي يصاحب استعماله في أذهاننا، والوجود الفردي الذي يكوِّن أو يشكِّل إحالته (Bedeutung)، والتي تقوم العلامة بتعيينه أو الإشارة إليه. وبذلك يكون فريغه قد تخلى عن نظريَّة التصور لصالح الدلالة، والدفاع عن طابعها الكلي والموضوعي. وهذا يتضمن أيضًا أن كل فكر يتناسب فعليا مع كيان حقيقي.

2. اللُّغة علم كاذب

ولكن للغة صعوبة أخرى ألا وهي معرفة إن كانت البنية النحويَّة لمنطوقاتنا تتطابق مع البنية الواقعيَّة (أو الانطولوجيَّة، بمعنى تتصل بما هو كائن، والأشياء كما هي) للعالم. والحال، فإن تنوع اللغات الطبيعيَّة، يعني بالضرورة تعدد النظم النحويَّة غير المتساوقة، وهو ما يفرض الإقرار بأن علم تركيب أي لغة ليس له أيَّة مشروعيَّة علميَّة، بما أنه لا يحتكم إلى العلاقة التطابقيَّة مع العالم. إن العلم لغة متقنة، ولكن، وكما يقول كوندياك (Condillac): (1715-1780)، فإن لغاتنا الطبيعيَّة عبارة عن علوم كاذبة (pseudo-science)، وملتبسة وخاطئة، في حين أن طرق تفكيرنا تتوقف على لغاتنا الطبيعيَّة التي نستعملها.

3. في ضرورة إبداع لغة خالصة بغرض التفكير في الحقيقة

من هنا اقترح فريغه وضع لغة جديدة، اصطناعيَّة وصارمة، وذلك بغرض صوغ

فكر متطابق. يقول: «لا أهدف إلى تقديم منطق مجرد بصياغات شكليَّة، وإنما أن أعبر عن مضمون بواسطة رموز مكتوبة بشكل دقيق وواضح، وهو ما لا يمكن تحقيقه باستعمال الكلمات»[5].

ولا يمكن أن تكون هذه اللُّغة إلَّا لغة طبيعيَّة تحكمها قوانين كليَّة وموضوعيَّة. وعلى هذا الأساس، حاول تأسيس الرياضيات على قوانين منطقيَّة، بعد أن استبعد عن هذه القوانين الالتباسات الكامنة في اللغات الطبيعيَّة. ولقد حقق جزئيا هذا المشروع المنطقي في كتابه: **القوانين الأساسيَّة لعلم الحساب** (*Les lois fondamentales de l'arithmétique*)1903، وهو الكتاب الذي دشَّن المنطق المُعاصر، وأحدث الانقلاب الأكبر في فلسفة اللُّغة. وشكَّل لاحقا، العمل الأساسي في فلسفة القرن العشرين. وكان بمثابة البداية الأولى للحوارات التي أدت في العشرينيات الأولى من القرن العشرين إلى ميلاد فلسفات رسل، ووايتهد، وفتغنشتاين، كما أدت إلى ظهور الفلسفة الفينومينولوجيَّة لـ: هوسرل.

ما الذي تعنيه بـ: «منطق معاصر»؟

تسارع تاريخ المنطق في القرن العشرين، وذلك بعد المنجزات الكُبرى التي قدَّمها أرسطو قديما، وعزَّزها مناطقة العصور الوسطى. ولقد اغتنى منطق المحمولات والقضايا بالتطورات الجديدة. ويتضمن المنطق المُعاصر أشكالا من المنطق التي لا تتقيَّد بالمبادئ المنطقيَّة الكلاسيكيَّة الأساسيَّة. ولذا، نجده قد أعاد النظر في مبدأ الثنائيَّة التكافئيَّة (هنالك قيمتان حقيقيتان للحد أو القضيَّة إما صحيحة أو خاطئة)، وهو ما سمح بتطوير المنطق المتعدد القيمة (هنالك ثلاث قيم للحقيقة: صحيحة، خاطئة، غير معروفة أو غير محددة). إن هذا الشكل الجديد من المنطق قد أسَّسه عالم المنطق البولوني لوكازفيتش (Lukasiewicz): (1878–1956).

(5) Gottlob Frege, *Idéographie*, trad. Corine Besson, Paris, Librairie Vrin, 1999, p.5.

ما الذي تعنيه بـ «التوضيح بواسطة الرياضيات»؟

لماذا الرياضيات مهمة للغاية؟ لأن الحقيقة الرياضيَّة مبرهنة. وتتطلب البرهنة ضمان حقيقة القضيَّة بواسطة سلسلة من العمليات البرهانيَّة. يقول ديكارت (1596-1650): «إن هذه السلاسل الطويلة من الحجج البسيطة والسهلة، التي تعوَّد علماء الهندسة استعمالها للوصول إلى أصعب براهينهم، أتاحت لي أن أتخيل أن جميع الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانيَّة، تتعاقب على صورة واحدة، وإنه إذا تحامى المرء أن يتلقى ما ليس منها بحق على أنه حق، وحافظ دائمًا على الترتيب اللَّازم لاستنتاجها بعضها من بعض، فإنه لا يجد بين تلك الأشياء بعيدًا لا يمكن إدراكه ولا خفيًا لا يستطاع كشفه»[6]. والانتقال من قضيَّة إلى قضيَّة أخرى يتم من خلال الاستنتاج أو الاستنباط، بمعنى، وجود رابطة منطقيَّة دقيقة وصارمة. والنتيجة المترتبة وفقًا لهذا البرهان صحيحة بالضرورة. إذًا، هنالك طريقتان للتأكد من حقيقة القضيَّة: إما أن نثبتها بالإحالة إلى التجربة، وإما أن نبرهن عليها بطريقة استنتاجيَّة صارمة. إن الطبيعة البرهانيَّة للحقيقة الرياضيَّة تجعل منها حقيقة تتصف بميزات خاصة ألا وهي: اليقين، والضروريَّة، والكليَّة، والدوام. وبناء عليها، فإن النظريات العلميَّة تقوم على الحقيقة الرياضيَّة. و لكن علم الرياضيات علم صوري. وموضوعاته أو عناصره أو كائناته ليس لها واقع تجريبي، وذلك لأننا لا نجري أي تجربة لأي شكل من الأشكال الهندسيَّة، أو عدد من الأعداد مثل العدد (اللامتناهي). إذًا لا يمكن أن يكون هنالك مقياس خارجي لإقامة حقيقة قضيَّة رياضيَّة ما. من هنا تطرح المسألة الانطولوجيَّة المتمثلة في معرفة ما الواقع الذي يمكن أن ننسبه للكائنات الرياضيَّة؟ هل هي موجودة فقط بالنسبة للعقل الذي يدركها، أم أنها كائنات مثاليَّة، وواقعيَّة، ومستقلة عن العقل الذي يفكرها؟

ج. رسل وفتغنشتاين: تحليل اللُّغة

تأثر رسل كثيرًا بالحجج التي قدمها فريغه، لذا راح يحاور ويناقش أعماله بصحبة زميله جورج مور (George Moore): (1873-1958). وبعد أن اقتنع بموضوعيَّة الدلالات والقوانين المنطقيَّة، شارك في المشروع المنطقي الذي بدأه فريغه.

(6) رينه ديكارت، **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانيَّة لترجمة الروائع، المكتبة الشرقيَّة، بيروت-لبنان، ط3، 2016، ص106. (م).

وعلينا أن نذّكر أن رسل، ومنذ بداية مسيرته العلميَّة، كانت له اهتمامات متعددة، إلى درجة أنه قال عن نفسه: (**إنني عبارة عن محاورة أفلاطونيَّة تجري بيني وبين نفسي**). وعلى هذا الأساس، سيكتشف أفكار الاشتراكيَّة الديمقراطيَّة أثناء زيارته لألمانيَّة، ولقائه بكل من ليبنخت (Liebknecht) وبيبل (Bebel)، كما سيهتم بالاقتصاد السياسي. وهو من دعاة السلام، ومؤلف لعدد كبير من المؤلفات التي شملت مجالات عديدة : المنطق، الرياضيات، اللُّغة، الفلسفة، السياسة، والأخلاق وحريَّة النساء وازهارهن...إلخ. كما تقلَّد مناصب سياسيَّة في مجلس اللوردات، وشارك مع سارتر في تأسيس المحكمة الدوليَّة لمحاكمة مجرمي حرب الفيتنام. وكان من القادة المناهضين للسلاح النووي في إنجلترا. وفي عام 1950 نال جائزة نوبل للآداب.

لخص رسل مشروعه الفلسفي بالقول:

> **«يتمثل اهتمامي الأساسي في فهم العالم قدر الإمكان، والفصل بين ما يمكن أن يكون معرفة، واستبعاد ما يمكن اعتباره مجرد رأي بلا أساس»**[7].

إن هذا الاهتمام العميق بالحقيقة هو الذي أدى به إلى اتباع طريق الفلسفة في جامعة كمبردج. ولقد كان السياق الفكري يهيمن عليه كتاب الفيلسوف الهيغلي فرنسيس برادلي (Francis Bradley): (1846-1924): **المظهر والحقيقة** (*Apparence et réalité*)[8]، والذي نشره في عام 1893، وتميَّز بطابعه المثالي الواضح. ولكن رسل، وتحت تأثير أفكار جورج مور، اتجه صوب فلسفة

---

(7) Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Trad. de l'anglais par Georges Auclair, Paris, Gallimard, 1989, p.162.

(8) يؤكد هذا السياق ما قاله رسل في النص الآتي: «بدأت دراسة الفلسفة في العالم الناطق بالإنجليزيَّة بصورة جديَّة سنة1893 وهي السنة التي نشر فيها كتاب (المظهر والحقيقة) للاستاذ برادلي. وكان برادلي واحدا ممن اضطروا للكفاح لكي تحظى الفلسفة الالمانيَّة بالاعتراف الكافي في انجلترا». انظر، برتراند رسل، **فلسفة القرن العشرين**، في: رونز، **فلسفة القرن العشرين**، ترجمة عثمان نويَّة، مؤسسة سجل العرب، 1963، ص 11.

الرياضيات، لينتسب إلى المشروع المنطقي الذي أعلن عنه فريغه. ولقد كان من نتائج هذا المشروع نشر كتابين أساسين هما: **مبادئ الرياضيات** (*Principes des mathématiques*)1903. كما نشر لاحقًا بالاشتراك مع وايتهد كتاب: **برنكيبيا ماثماتكا** (*Principia mathematiqua*)1910-1913 [9]. وبعد ذلك اهتم بمسائل الابيستمولوجيا. لذا نستطيع القول أن موضوع نظريَّة المعرفة هو الموضوع الأساسي في فلسفة وآثار رسل.

1. المنطق المُعاصر: وسيلة للفلسفة

يطمح رسل إلى تأسيس نظريَّة معرفيَّة تمكنه بواسطة المنطق المتجدد الذي انجزه فريغه من حلِّ المشكلات الأساسيَّة. ولذا نجده، يقرُّ أن:

> **«الفلسفة كلها عبارة عن المنطق». ولقد رفع المنطق المُعاصر إلى مصاف الوسائل المُعاصرة للفكر الفلسفي. يقول: «كل مشكلة فلسفيَّة إذا اخضعت إلى التحليل الدقيق، والتوضيح اللازم، تصبح إما مشكلة ليست فلسفيَّة كليَّة أو أنها مشكلة منطقيَّة»[10].**

---

(9) يقول رسل: «كرَّست أنا ووايتهد كل وقتنا طيلة الأعوام من 1900 إلى 1910 للعمل الذي صار فيما بعد كتاب (برنكيبيا ماثماتكا). وعلى الرغم من أن المجلد الثالث من هذا الكتاب لم ينشر إلَّا في عام 1913، فإن دورنا فيه (باستثناء قراءة تجارب طبعه) انتهى في 1910، عندما حملنا أصول الكتاب بأكمله إلى مطبعة جامعة كمبردج. أما كتاب (أصول الرياضيات) الذي انتهيت من تأليفه في 23 مايو 1901، فقد تبيَّن أنه لم يكن سوى مسودة فجَّة وغير ناضجة نوعا ما للمؤلف الذي يليه، وأن يفترق عنه -مع ذلك بما كان يحتويه من جدل مع الفلسفات الرياضيَّة الأخرى». رسل، **فلسفي كيف تطورت**، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودي، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2018، ص107. وما يسميه رسل في هذه الترجمة: أصول الرياضيات هو ما يسميه مؤلف هذا الكتاب: مبادئ الرياضيات. (م).

(10) Bertrand Russell, *La Méthode scientifique en philosophie*, trad. Philippe Devaux, Paris, Payot, 2002, p.42.

يتكون هذا الكتاب من المواضيع الآتية: ملاحظات حول الفلسفة الرسميَّة، المنطق جوهر الفلسفة، معرفتنا بالعالم الخارجي، العالم الفيزيائي والعالم الحسي، نظريَّة المضمون، تاريخ مشكلة اللامتناهي، النظريَّة الوضعيَّة للامتناهي، مفهوم السببيَّة وتطبيقه على مشكلة الحريَّة.

2. مفارقة الكذاب:

في هذا السياق، درس رسل نظريَّة فريغه في المنطق، وكشف عن بعض مظاهر الخلل الذاتي التي تعاني منها، والتي يمكن تقديمها في شكل مفارقة منطقيَّة معروفة باسم (مفارقة الكذاب)، التي تنسب إلى اقليدس (Euclide) في القرن الثالث ق.م[11].

«إذا أكَّدت أنني أكذب، فهل أقول الحقيقة أم أنني أكذب؟ تقول الحقيقة. ولكن إذا كنت أقول الحقيقة، وأأكد أنني أكذب، إذًا أنا أكذب. إذًا، أنت تكذب. ولكن إذا كنت أكذب حقيقة، إذًا أنا أقول الحقيقة!».

اقترح رسل في مقال نشره عام 1905 بعنوان: **في الدلالة**، حلًّا لهذه المفارقة في شكل نظريَّة الانماط. وتقوم هذه النظريَّة إجمالا، على التمييز بين مستويين من مستويات المنطق، وذلك لتفادي أن تكون هنالك عناصر تنتمي إلى نفس المستوى وتتدخل في المستوى الآخر. والشيء نفسه بالنسبة لمفارقة الكذَّاب التي يمكن حلها إذا أجرينا تمييزا على مستوى الإثبات، وبين مستوى ما ورد من تأكيد. ومتى لم يحمل الكذب على المستويين، فإن الحلقة المفرغة، سيتم فضها أو كسرها. من هنا اقترح رسل مفهوم ما بعد اللُّغة (métalangage) الذي يسمح بصياغة منسجمة للغة المنطق تكون شكليَّة كاملة كما كان يبحث عنها فريغه.

ما الذي تعنيه بـ: «ما بعد اللُّغة»؟

ما بعد اللُّغة (métalangage) هي لغة صوريَّة/شكليَّة. فالبادئة ما بعد (meta) تشير إلى أن موضوع اللُّغة هو اللُّغة. إذًا هي لغة من الدرجة الثانية. ومشروع فريغه ورسل يهدف إلى استبدال اللُّغة الطبيعيَّة بلغة منطقيَّة وحقيقيَّة. ولكن، بما أن العلاقات المنطقيَّة توصف بعبارات من اللُّغة الطبيعيَّة (مثلاً: إذا، والحال، إذا،

---

(11) تعرف كذلك بمفارقة كريت أو مفارقة الكاذب بالإنجليزيَّة: Liar paradox، وتنسب المفارقة لفلاسفة يونانيون كانوا يعيشون في جزيرة كريت. (م).

ثم...الخ)، فإنها على الأرجح ستؤدي إلى الخطأ، وتولد مفارقات، لذا يجب بناء لغة (ما بعد اللُّغة) عقليَّة ومنطقيَّة خالصة.

3. «عبارات مضلِّلة بشكل منهجي»

ومع ذلك تبقى مشكلة أخرى متعلقة أيضًا بالنقد العقلاني للغة الطبيعيَّة. فإذا كانت كل عبارة في اللُّغة تتفق مع دلالة موضوعيَّة، فإنه يجب أن نستنتج وجود كائنات مثاليَّة أكثر من العبارات. ونحن نعتقد عادة أنه توجد كائنات واقعيَّة أكثر من الكلمات التي تعينها. إن هذه المشكلة أساسيَّة أيضًا في الفلسفة التحليليَّة. من هنا ارتبط الفيلسوف رايل (Ryle): (1900-1976) بهذا البرنامج المتمثل في توضيح اللُّغة. وفي كتابه: **التعبيرات المضللة منهجيا** (*Les Expressions systématiquement trompeuses*)، 1932، عرض الحل التقليدي لهذا التضليل في اللغات. على سبيل المثال، الفاعل نحويا في جملة يمكن أن لا يكون فاعلا حقيقيًّا منطقيًّا ويحيل إلى فاعل حقيقي موجود في الواقع. فمثلًا (الحيدات licornes) لا وجود لها)، يمكنها أن تجعلك تعتقد بوجود مفارق لموضوع ذهني (الحيدات) الذي ليس له وجود. وعلى هذا الأساس، فإن كل كلمات وعبارات اللُّغة الطبيعيَّة لا تتفق ولا تتطابق مع كائنات موجودة حقيقة. والحال، فإن الأمر نفسه ينطبق على الكائنات المنطقيَّة والرياضيَّة. فكل العبارات المنطقيَّة والرياضيَّة لا تتفق ولا تتطابق مع كائنات موجودة واقعيًّا.

4. ما الذي يوجد واقعيًا؟

تحليل اللُّغة يفك العقدة بين نحو قواعد اللُّغة الطبيعيَّة والبنية المنطقيَّة للواقع. ولقد كان رسل على وعي تام بأن منهجا من هذا النوع يتطلب تحديد الوقائع الموجودة حقيقة. وبالتالي فإن على نظريَّة المعرفة أن تكون مصحوبة بنظريَّة في الانطولوجيا. من هنا، فإن منهج التحليل عند رسل قد أدى به إلى اقتراح ما سماه بالذريَّة المنطقيَّة. وترى هذه النظريَّة أن الواقع يتكون من كائنات فرديَّة

ووقائع ذريَّة يمكننا أن نجمعها في قضايا مركبة انطلاقًا من بنيات منطقيَّة استخرجناها سلفًا.

ما الذي تعنيه بـ: «الانطولوجيا»؟

الأصل اليوناني لكلمة الانطولوجيا (ontologie) هو (ta onta) الذي يعني (الأشياء التي هي). وتعتبر الانطولوجيا قسمًا من أقسام الفلسفة الذي يبحث في الوجود، أو بالأحرى في الوجود كما هو موجود. وتعني هنا، التساؤل حول وجود الوقائع المثاليَّة (وهي الأفكار التي نفكر فيها)، سواء تعلق الأمر بالكائنات الرياضيَّة أم المنطقيَّة أم بكائنات واقعيَّة مطابقة للكلمات[12].

5. أن تقول، يعني أن تصنع خارطة للعالم

تدين فلسفة رسل بالكثير إلى الحل الذي اقترحه فتغنشتاين. فمن هو لودفيغ جوزيف يوهان فتغنشتاين (Ludwig Josef Johann Wittgenstein): (1889-1951)؟ بعد لقائه بـ: فريغه، اهتم بمسألة أساس الرياضيات، والتحق بجامعة كمبردج في عام 1911. والكتاب الوحيد الذي نشره وهو على قيد الحياة هو كتاب: **الرسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة** (*Tractatus logico-philosophicus*)، 1921، والذي كتبه بين سنوات 1913-1918، ويعد امتدادًا لأبحاث رسل الذي تابع دروسه. سُجن خلال الحرب العالميَّة الأولى، ثم عمل مدرِّسا، وأوقف لفترة محدودة نشاطه الفلسفي. وبعد مشاركة متقطعة في أعمال حلقة فيينا، درس في جامعة كمبردج ابتداء من عام 1929. عرفت الفترة الثانيَّة تغيُّرًا في فكره، حيث أنكر جزءًا من أطروحاته التي دافع عنها في الرسالة. ففي: **الكراس الأسود والأزرق** (*Cahier brun/Cahier bleu*): (1933-1935)، وكذلك في كتابه:

---

(12) «هو البحث في الوجود بما هو موجود مستقلا عن أشكاله الخاصة. وقد كانت الفلسفة، وما زالت، تساؤلًا عن الوجود، ويبدو أن فكرة الوجود كانت أول ما جذبت إليها أنظار الفلاسفة. [...]. لكن فكرة مبحث الوجود لم تتخذ شكلها النهائي إلَّا في فلسفة وولف (Wolff): (1679-1754)، فأقامت مبحث الوجود على التحليل الاستباطي المجرد لمفاهيمها، مثل (الوجود، الإمكان، الواقع، الكم والكيف، الجوهر والعرض، العلة والمعلول...الخ». كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مكتبة لبنان، بيروت-لبنان، 2000، ص369-370.(م).

بحوث فلسفيَّة (*Recherches philosophiques*): (1936-1939)، أعاد فتغنشتاين النظر في الأفضليَّة المعطاة للغة المنطق المثاليَّة. رافضًا النزعة المنطقيَّة، ومؤسسًا لفلسفة اللُّغة العاديَّة. هذا ونشير إلى أن معظم كتبه قد نشرت بعد وفاته، وبالتالي عُرفت ودرست في وقت متأخر.

وهكذا، وبحسب فتغنشتاين، فإن العالم يتكون من مجموعة الوقائع التي يمكن تحليلها إلى عناصر أوليَّة (أشياء)، وبالموازاة مع ذلك، فإن الفكر الذي لا يمكن أن ينفصل عن اللُّغة، يتكون من قضايا مركبة هي نفسها تحلل إلى قضايا بسيطة. يقول:

> **«إن كل عبارة تتعلق بما هو مركب، يمكن تحليله إلى قول يتعلق بالأجزاء التي يتكون منها، وإلى القضايا التي تصف هذه المركبات وصفا كاملا»**[13].

تتمثل أطروحة فتغنشتاين في وجود شيء مشترك بين بنية الجملة وبنية الواقع الذي تصفه الجملة. وكل تأكيد على العالم عبارة عن صورة أو لوحة تصور أو تمثل العالم. وحقيقة تصوراتنا تكمن في الترابط أو التطابق بين القضيَّة والواقعة المعبر عنها بواسطة تصور منطقي والواقع، ولذا يرى أن بنية الواقعة تنعكس في بنية القضيَّة. وأن الجملة أشبه بالخريطة حيث تكون الرموز، والدرجات، والمسافات تتطابق مع ما تتوافر عليه أو تتضمنه المدن في الواقع. إن هذا الشكل المشترك للخريطة والواقع هو الذي يمثل الشكل المنطقي. وبحسب عبارته:

> **«فإن الخريطة ليست هي الإقليم»**[14].

الواقع ليس هو التصور اللساني أو اللغوي، ولكن بالنسبة لـ: فتغنشتاين، فإن ثمة بنية مشتركة بين الواقع والعبارة اللغويَّة. وعلى هذا الأساس، فإن الجملة

---

(13) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logicophilosophicus*, Trad. Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 35.

انظر كذلك: لودفيغ فتغنشتاين، رسالة منطقيَّة فلسفيَّة، ترجمة عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة-مصر، 1968، ص 65.

(14) *Ibid.*

القائلة: (أرسطو تلميذ أفلاطون) تقيم علاقة بين اسمين هما أرسطو وأفلاطون وتحيل إلى العلاقة القائمة بين الرجلين.

وبحسب صورة الخريطة، فإن الواقع يظهر في اللُّغة بصورة هندسيَّة. ولكن الصورة نفسها أو العلاقة التطابقيَّة نفسها، لا يمكن أن تقال في أية لغة، وذلك لأنه لكي تتم هذه العمليَّة، فإنه يتوجب علينا أن نكون خارج اللُّغة والعالم. لقد بقي فتغنشتاين مرتبطا بهذه الأطروحة التي ترفض أي حديث عن الميتالغة، و إلى كل ما يجعل اللُّغة موضوعا خارجيا. وهو ما تشير إليه العبارة (المشهورة) في: **الرسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة** بالقول:

«إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه»[15].

كما يقول:

«إن المنهج الصحيح للفلسفة يمكن أن يكون هو هذا: ألاَّ تقول شيئًا إلاَّ ما يمكن قوله، أي، قضايا العلم الطبيعي، أي، شيئًا لا علاقة له بالفلسفة. فتبرهن دائمًا، حينما يرغب شخص آخر في أن يقول شيئًا ميتافيزيقيا، تبرهن له أنه لم يعط أي معنى لعلامات معينة في قضاياه»[16].

إذًا، إن فتغنشتاين يتفق مع الفكرة القائلة إن المشكلات والمفاهيم الفلسفيَّة الأساسيَّة يمكن حلها بواسطة التحليل اللغوي. ويرفض التأسيس المتعالي للغة اصطناعيَّة متطابقة كليَّة مع الواقع. من هنا، اختزل الطموح الفلسفي نفسه، وذلك بإرجاعه إلى مجرد نشاط نقدي وتوضيح منطقي للغة.يقول:

«الفلسفة صراع ضد افتتان عقلنا باللُّغة»[17].

---

(15) لودفيغ فتغنشتاين، **رسالة منطقيَّة فلسفيَّة**، المصدر نفسه، [7]، ص163.

(16) المصدر نفسه، [6]، ص 163.

(17) Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad Françoise Dasteur et autres, Paris, Gallimard, 2005, n109, p.102.

6. مشروع غير مكتمل وغير ناجز:

إن المشروع المنطقي لـ: فريغه ورسل وفتغنشتاين هو مصدر المنطق المُعاصر الذي تطور كثيرًا. ولكن الطموح إلى تأسيس الرياضيات على قوانين منطقيَّة كليَّة قد أخفق جزئيا. لأنه بتركيزه على علم الحساب، وقليلا على علم الهندسة، فإنه قد بقي غير مكتمل. ولا يزال يقدم الرياضيون والمناطقة اكتشافاتهم: الهندسة اللااقليديه قد أعادت النظر في المنطق ثنائي القيمة، وذلك من قبل ل.ج. بروير (L.J.Brouwer)[18]: (1881-1966)، وهنري بوانكريه (Henri Poincare)[19]: (1854-1912)، وأعمال دفيد هيلبرت (David Hilbert)[20] (1862-1943) الذي عرض في عام 1899 في كتابه: أسس الهندسة (*Fondements de la géométrie*)، نظامًا فرضيًّا استنتاجيًّا ينافس النزعة المنطقيَّة.

ما الذي تعنيه بـ: «علم فرضي -استنتاجي (science hypothético-deductive)»؟
يعتمد الاستنتاج الرياضي على المسلمات، بمعنى على قضايا غير مبرهنة، نقبل بها بوصفها نقطة انطلاق للاستنتاجات والنتيجة هي أن اليقين الرياضي يصبح

= انظر كذلك: لودفيغ فتغنشتاين، بحوث فلسفيَّة، ترجمة عزمي إسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1990، رقم 109، ص 106.
ملاحظة: أحال المؤلف الإحالة الأخيرة إلى كتاب: الرسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة، وهذا خطأ. (م).

(18) بروير: (1881-1966) عالم رياضي هولندي، اشتهر بمحاضرته التي القاها في فيينا عام 1930 بعنوان: بِنْية المحتوى، استعان بالنظريَّة الإقليديَّة، ونظريَّة المجموعات لـ: كانتور، والمنهج الاكسيومي لنقد النزعة الشكلانيَّة التي تعتبر الرياضيات لغة خالصة فقط. ويعتبر من رواد المنطق الحدسي. (م).

(19) هنري بوانكريه (1854-1912) عالم موسوعي، أبدع في مجالات الرياضيات، والفيزياء، والفلك وفلسفة العلوم، ومن أهم أعماله: قيمة العلم، 1905. انظر: هنري بوانكريه، قيمة العلم، ترجمة حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2002. (م).

(20) دفيد هيلبرت (1862-1943)، عالم رياضي ألماني، أسس نظريات كثير في مجال الرياضيات البحتة، والهندسة، واشتهر بالتحليل الوظيفي، ومن مؤسسي نظريَّة البرهان في المنطق الرياضي. (م).

صوريًا وافتراضيًا، فلا تقوم الرياضيات إلا على الروابط المنطقيَّة المثاليَّة، وحقيقتها لا تتطلب الاتفاق أو التطابق مع الواقع، وإنما على مدى انسجامها أو تناسقها المنتطقي.

وأخيرا كورت غودال (Kurt Godel): (1906-1978) الذي برهن على استحالة تأسيس نظام منطقي كامل ومتناسق بشكل مطلق.

ما هي مبرهنة غودال؟

كورت غودال (Kurt Godel): (1906-1978) عالم منطقي ورياضي نمساوي. في عام 1931 صاغ مبرهنتين محددتين ومتعلقتين بأساس الرياضيات. فبأي شيء يتعلق الأمر؟ من أجل تأسيس العلم الرياضي، نأمل في إقامة كل المبرهنات والكائنات الرياضيَّة على مجموعة محددة من القضايا الأوليَّة (تسمى "البديهيات"). وعلى هذا الأساس، تعتبر الرياضيات مجموعة استنتاجيَّة كاملة ومتناسقة (بمعنى غير متناقضة). ولكن غودال هدم هذا الأمل وبين عدم اكتمال عمليَّة التبديه (axiomatisation): «لا يمكننا أن نبرهن بصرامة أن في كل نسق صوري متناسق[...] توجد قضايا حسابيَّة (غير مقررة)، بالإضافة إلى ذلك، فإن تناسق هذا النوع من النسق لا يمكن البرهنة عليه داخل هذا النسق نفسه»[21]. وبتعبير آخر، توجد في أي نسق رياضي (أو منطقي) بديهي، قضايا لا يمكن أن نستنتجها من البديهيات. وعليه، فإن الرياضيات غير مكتملة. وأن النموذج العقلاني للرياضيات يعاني من خلل.

إذًا، إن الطموحات العلميَّة للنزعة المنطقيَّة هي التي يجب مراجعتها، وإعادة النظر فيها. وإذا كان مشروع النزعة المنطقيَّة قد بقي غير كامل في تطبيقاته، فإنه قد أدى، على الأقل، إلى مولد الفلسفة التحليليَّة التي قدَّمت فهمًا جديدًا للغة ظهر أثره على الفكر الفلسفي نفسه.

---

(21) Kurt Godel, *Le théorème de Gödel*, (textes de E. Nagel, J. R. Newman, K. Gödel, J. Y. Girard), Paris, Seuil, 1958.

ثالثًا: فلسفة اللُّغة العاديَّة

أ. كواين والتصور التداولي للغة

يعتبر ويلار فون كواين (Willard Van Quine): (1908-2000) من أهم الفلاسفة في العالم الأنجلوسكسوني في فلسفة القرن العشرين. وكتابه: **الكلمة والشيء** (*Le Mot et la chose*)، الذي نشره في عام 1960، يعدُّ من أهم أعماله التي تمثل فلسفته. وبحسبه، فإنه إذا كانت دلالة كلمة لا توجد في (رأس) الذات، بما أنها توجد موضوعيا، فإنه لم يتبقى على الأقل، إلَّا فهمها على أنها دلالة. إن فهم تصور معيَّن، أو قصده، هو القضيَّة المعبر عنه، وإليها ينسب كلا من فريغه ورسل وجودًا موضوعيًّا مثاليًّا. وعلى هذا الأساس، فإن العبارة الآتيَّة: (إن بول يعتقد بوجود الأب نوال) لها موضوعا هو: (الأب نوال موجود)، والذي يمكن أن نجده في عبارات أخرى. ولكن، كواين، يرفض مثل هذه القضايا. فما هو سبب رفضه؟ يعتبر مثل هذه القضايا الموضوعيَّة والمثاليَّة بأنها مفصولة عن التجربة تجريديا. ولذا، فإن أطروحته الأساسيَّة تتمثل في الدفاع عن التصور البراغماتي للغة.

1. معنى الكلمات: قضيَّة ثقافيَّة

في محاولته للذهاب أبعد من فريغه في نقد النزعة النفسيَّة، اقترح كواين ربط معنى الكلمات بالتصرفات/السلوكيات التي يمكن ملاحظتها بدقة. وتلخص مشكلة الترجمة تصوره للغة. فعندما نترجم الجملة الآتية: (my cat is black) بالجملة: (قطي أسود)، أفلا يوجد هنا معنى مستقلا ومشتركا بين الجملتين؟ يرى كواين عكس هذ المعطى، لأنه يعتقد أن معنى الكلمة لا يقوم على عمليات نفسيَّة داخليَّة وفرديَّة، ولا على دلالات مثاليَّة موضوعيَّة، ولكن على تجارب وثقافة معينة. وإن حذف كل موضوعيَّة ذهنيَّة، يسمح للغة أن تقوم على تصرفات أو سلوكيات يمكن ملاحظتها مباشرة. وبهذا المعنى، فإن كواين يقترح تصورًا براغماتيًّا خالصا للغة.

ما الذي تعنيه بـ: «الترجمة»؟

تعتبر الترجمة (traduction) واحدة من الرهانات الأساسيّة في كل تفكير في اللُّغة. وبعيدا عن كل تصور مشترك، والذي بموجبه نقول إن الترجمة تعني استبدال كلمة من لغة ما بكلمة مناسبة لها في لغة أخرى، فإن كواين يدافع عن الفكرة القائلة إن الترجمة الدقيقة هي في الواقع مستحيلة. وبتعبير آخر، ليس هنالك تطابق بين مفردات وتراكيب اللغات المُختلفة، وذلك لأن معنى الكلمة ليس وحدة مثاليّة وموضوعيّة، ولكنها تصور عام وغامض. فإذا قام مستكشف بترجمة لغة شعب غير معروف كليًّة، فإنه لن يتوصل إلى عبارات مؤكدة. يجب عليه أن يلاحظ حياة الشعب، ومن ثم يستنتج عبارات وبيانات ملاحظة. ومثل هذا العبارات لن يكون لها إلا طابعًا افتراضيًّا. وعليه، فإننا لا نتوصل إلاّ إلى ترجمة غير محددة ومحدودة. وبحسب المثال المتخيل لـ: كواين، فإن لفظ (Xyz) في لغة شعب ما، يمكن أن تدل على (القمر)، أو (مراحل القمر)، أو أيضًا (آلهة القمر). إن الترجمة التي يمكن أن يقوم بها مستكشفنا للفظ (Xyz) ستكون دائمًا غير محددة، بما أنها ستنافسها تأويلات أخرى.

2. ما الكلام؟

وبالفعل، فإذا كانت عناصر التفكير الأولى حول اللُّغة المقدمة من قبل رسل وفتغنشتاين تسمح بالتخلي عن كل مفهوم للتمثيل/التصور لصالح مفهوم الدلالة الأساسي، فإن مقاربتهما للغة تبقى مقاربة جزئيّة. وهكذا، فإنه إذا كانت اللُّغة لا تفهم حصرًا إلَّا بوصفها مجموعة من القضايا التي تصور العالم، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما المنزلة التي نعطيها للعبارات المعياريَّة؟ ذلك أنني عندما أقول: (يجب عليك)، فإنني لا أصف حالة من حالات العالم، وإنما أقدم قاعدة للتصرف أو السلوك المستقبلي. فهل نستطيع أن نضع جميع العبارات المعياريَّة المعمول بها في مجال الأخلاق بين قوسين أم نستبعدها؟ فهل التكلم يعني جوهريًّا وصف العالم وصفا علميا؟ تجري النزعة المنطقيَّة، بالفعل، اختزالا للغة عندما تحيلها إلى مجموعة من العبارات الصحيحة أو الخاطئة، في حين أن التكلم ليس مجرد عمليَّة تسمية للأشياء فقط، وإنما هو أيضًا طرح أسئلة، اعطاء أوامر، الاقناع، التعاقد، الوعد.

3. لغة منطقيَّة ولغة عاديَّة

إذًا، هنالك بالفعل تفاوت بين (اللُّغة المنطقيَّة)، باعتبارها لغة اصطناعيَّة تعتني حصريًّا بمشكلة الحقيقة والمعرفة، وبين اللُّغة العاديَّة التي لا يمكن ردُّها إلى هذا المشروع المنطقي فقط. لا يمكن فهم اللُّغة العاديَّة على أنها عمليَّة حسابيَّة فقط. وعليه، فإنه من الضروري أن نميز بين مشروعين: يهدف المشروع الأول إلى إقامة لغة خاصة من أجل تعيين الحقيقة (أن نصف ما هو قائم)، ويهتم المشروع الثاني باللُّغة العاديَّة. وفي هذه الحالة، فإن الأمر يتعلق بدراسة وظيفتها، بمعنى دراسة النشاط اللغوي للناس كما يحدث بالفعل في تبادلاتهم المتعددة واليوميَّة. وهذا يتطلب تغيير في النموذج العلمي، أي: التخلي عن وجهة النظر التركيبيَّة والدلاليَّة للبنية لصالح وجهة النظر البراغماتيَّة للاستعمال والسياق الذي نستخدم فيه اللُّغة.

ما الذي تعنيه بـ: «النموذج العلمي»؟

يشير النموذج (paradigme)، بالمعنى العادي، إلى المثال النموذجي. ويستعمل في العلوم بمعنى محدد للإشارة إلى تمييز نموذج نظري قادر على جعل الواقع المدروس معقولا، بمعنى يتكون من مجموعة متناسقة من المسلمات، والقواعد، والطرق التي تنظر في الموضوع المبحوث[22].

(22) كلمة النموذج (pradigme) قديمة، ولكنها تجددت عندما استعملها الفيلسوف ومؤرخ العلوم الأمريكي توماس كون في كتابه: بنية الثورات العلميَّة. فقد استعملها: 1. أفلاطون في عدد من محاوراته بمعنى التعليم بالمثال. وهو المعنى اللفظي للكلمة اليونانيَّة التي تتألف من مقطعين (para) وتعني ما هو، و(digma) وتفيد الإبانة والتوضيح والإظهار. وعليه، يمكن ترجمتها حرفيًّا بـ: (ما نظهره)، أو (ما نبيِّنه)، أو (ما نوضِّحه) أي بمثال من الأمثلة. وهو ما قدَّمه أفلاطون في أسطورة الكهف على سبيل المثال. 2. إن هذا المعنى الحرفي أو اللفظي لكلمة النموذج قد عرف تحولا أساسيًّا في القرن العشرين، وذلك عندما استعمله توماس كون بمعاني عديدة، ومنها: التمييز بين مجال العلوم الطبيعيَّة وبين العلوم الإنسانيَّة. ويقوم هذا التمييز على أن العلوم الطبيعيَّة تتضمن اكتشافات علميَّة معترف بها كونيا، تقدم للعلماء أو لجماعة العلماء والباحثين جملة من المشكلات والحلول. 3. لم يقدم كون تعريفا محدَّدًا، ولذا فإننا نستطيع القول إن إحدى مشكلات هذا المصطلح تكمن في تعدد معانيه =

4. من المنطق إلى الفعل

إن تأكيد كواين في أعماله المنطقيَّة والفلسفيَّة على الطابع البراغماتي للغة، قد كشف عن حدود النزعة المنطقيَّة الزائدة، وبذلك يكون قد مهَّد الطريق نحو (المنعطف اللغوي الثاني) الذي حدث في بداية الخمسينيات من القرن العشرين. ويعود الفضل في ذلك إلى كل من فتغنشتاين وأوستين بتوسيع مجال الفلسفة التحليليَّة، بحيث لم تعد محددة بالوظيفة المعرفيَّة للغة (أن تقول اللُّغة ما هو قائم، وتصف وتصور العالم)، ولكنها منفتحة على مُختلف الاستعمالات الملموسة والفعليَّة للغة. ولكن، سيعرف فكر كواين امتدادات أخرى من خلال أعمال دفيد دفيدسون (David Davidson): (1917-2003) الذي اهتم بقضيَّة الفعل، ونيلسون غودمان (N.Goodman): (1908-1998)، وهيلاري بوتنام (HilaryPutman): (1926-2016)[23].

= واستعمالاته. ولقد بينت ذلك الباحثة مرغريت متستيرمن (Margaret Matsterman) حيث أحصت اثنين وعشرين (22) تعريفا، وهو ما أدى بـ: توماس كون نفسه إلى مراجعة ما كتبه، بحيث قدم في الطبعة الثانية لكتابه تعريفين أساسيين، يركز الأول على مجموع القيم والوسائل التي تتقاسمها جماعة علميَّة، ويحدد بالتالي الأرضيَّة المعرفيَّة التي يقوم عليها علم أو فرع علمي معين. ويقوم الثاني، وبشكل أساسي، على الطريقة أو المنهج الذي به يتعرف الباحث على مجال علمه ويميزه عن غيره. 4. على الرغم من هذا التحديد، إلا أن النقاش حول مضمون هذا المصطلح لا يزال قائما، وبخاصة في مجال العلوم الإنسانيَّة. وفي هذا السياق يمكن أن نشير إلى ما أُنجز في مجال علم الاجتماع المعرفي، وإلى ما قدمه أحد الباحثين وهو غاري غينتغ (Gary Gutting) الذي أشرف على كتاب هام في هذا المجال وهو: **النموذج والثورة، تقييم وتطبيق لفلسفة علوم توماس كون. انظر:**

Dominique Lecourt (sous la dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999, p.717-721.

(23) قدم هؤلاء الفلاسفة أعمالًا فلسفيَّة رائدة، وفي مجلات فلسفيَّة أساسيَّة، بحيث كتب دفيدسون، في فلسفة الفعل واللُّغة، ومن أهم أعماله: الأفعال والأحداث. وغودمان: في المنطق وعلم الجمال، ومن أهم أعماله: لغة الفن، مقاربة لنظريَّة الرموز. وبوتنام في فلسفة الذهن، ومن أهم أعماله: العقل، الحقيقة والتاريخ. (م).

رابعًا: «فتغنشتاين الثاني»، وتطور الفلسفة التحليليَّة

أ. استعمال اللُّغة

إن أصالة فلسفة فتغنشتاين في هذا المستوى كانت أصالة مُحدِّدة. وانطلاقًا من نقد معمَّق لمشروع رسل، ولما قدمه في كتابه: **رسالة منطقيَّة فلسفيَّة**، أعاد توجيه السؤال نحو اللُّغة العاديَّة، متخلِّيًا عن المشكلات المرتبطة بتأسيس النشاط العلمي. وبالفعل، فإن الطموح في تأسيس الرياضيات على المنطق يتضمن بدوره تأسيس المنطق، ولكن مثل هذه المعرفة المتعالية لا يمكن أن تقوم في نظر فتغنشتاين الذي ينتصر إلى الرأي الذي يقول ليس هنالك ما هو خارج اللُّغة (الميتالغة). وهذا لا يعني أن فتغنشتاين لا يهتم باللُّغة بوصفها وسيلة لبلوغ الحقيقة، وإنما سيهتم بدراستها في استعمالاتها العاديَّة. لهذا السبب، نتحدث عن فلسفة اللُّغة العاديَّة. يقول:

> **«لقد اعتقدت سابقًا أن هنالك اللُّغة العاديَّة، التي نتحدثها يوميًا، ولغة أخرى تعبر عما نعرفه حقيقة، وأعني بذلك معرفة الظواهر»**[24].

وكلما تقدم في صياغة شكل نقده، فإن مفاهيم الاستعمال، واللعبة، واللعبة اللغويَّة، ستأخذ دورًا مهمًّا. يقول:

> **«لا تطرح الأسئلة حول المعنى، وإنما حول الاستعمال»**[25].

إننا نعرف دلالة كلمة عندما نعرف استعمالها، بمعنى القواعد التي تنظم

---

(24) Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op.cit.,p.35.
انظر كذلك لودفيغ فتغنشتاين، **تحقيقيات فلسفيَّة**، مصدر سابق، ص 115.
وكذلك: لودفيغ فتغنشتاين، **بحوث فلسفيَّة**، مصدر سابق، ص6.

(25) *Ibid.*, p.43.
نقرأ في ترجمة عزمي إسلام العبارة الآتية: «إن معنى الكلمة هو طريقة استخدامها في اللُّغة»، ص 72، وفي ترجمة بنور: «إن مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللُّغة». ص 153.

استعمالها. وهذا يعني أن الدلالة ليست ملازمة للكلمة ذاتها، ولا للموضوع الذي تستخدم من أجله، وإنما هي ملازمة للعنصرين معًا.

ب. التكلم بغرض التواصل والتعبير

وبحكم أن اللُّغة ليست وصفيَّة فقط، فإن المنطق لا يمكن له أن يزعم بأنه يلمُّ بوظيفة اللُّغة، وذلك لأن اللُّغة أكثر غنى وتنوعا من ذلك بكثير. إن دلالة الكلمة لا يمكن اختزالها إلى مجرد ملصق لتسمية شيء من الأشياء. والحال، فإن التحليل الدلالي للغة يفضل الاسم الذي يعيِّن واقعة فرديَّة، وهو ما يؤدي لاحقًا إلى طرح مشكلات انطولوجيَّة تبحث في تحديد الوحدات النهائيَّة التي يمكننا القبول بها بوصفها وحدات مشروعة. وبالتخلي عن هذا المنظور المنطقي للغة، فإنه سيصبح من غير الضروري أن نحدد بشكل قسري استعمالات اللُّغة، وبالتالي تصبح التعدديَّة في اللُّغة ليست مصدرًا للغموض والخطأ، وإنما ثراء ينبغي اكتشافه. ومع بقائه مخلصًا لمفهوم الفلسفة الذي اقترحه- الفلسفة في نظره ليست نظريَّة علميَّة، أو انطولوجيا، أو ميتافيزيقا، وإنما هي نشاط نقدي للغة - فإن فتغنشتاين لم يعد يؤكد على التحليل المنطقي للغة بقدر ما أصبح يهتم باستعمالاتها. فليست اللُّغة مجرد مجموعة من العلامات، وإنما هي مجموعة من العلامات للتعبير والتواصل مع الآخرين. ولا يتعلق الأمر بتطهير اللُّغة الطبيعيَّة من أجل إقامة لغة منطقيَّة تكون فيها الرموز متطابقة مع الوقائع، وإنما دراسة اللُّغة العاديَّة التي يستعملها الناس في حياتهم اليوميَّة.

ج. صياغة (قواعد نحويَّة) فلسفيَّة ووصفيَّة

اقترح فتغنشتاين صياغة منطق فلسفي، بمعنى ليس نحوا معياريًّا يُقعِّد الاستعمالات المشروعة (يجب ترك الأمور كما هي) بحسب الصيغة المعروفة، وإنما صياغة نحو وصفي (يصف) الشروط الفعليَّة لاستعمال عبارة تكون هي نفسها متضامنة مع تجربة العالم. وسيقوم مفهوم اللعبة اللغويَّة (Sprachspiel) بهذه المهمة في التوجه البراغماتي.

د. للغة أكثر من وظيفة

إن الدلالة تحكمها الاستعمالات المتعددة في مُختلف حالاتها. والحال، فإن كل استعمال يحيل إلى وضعيَّة عمليَّة خاصة. وبالتالي فإنه من المناسب أن نعتبر التضامن بين الدلالة اللسانيَّة ومجموع التصرفات والممارسات التي ترتبط بها. يقول:

«إن فهم جملة يعني فهم لغة. وفهم لغة يعني التحكم في تقنيَّة»[26].

إن هذا التركيز على السياق الفعلي يتعارض مع التحليل المنطقي والمعياري للغة الذي ينظر إلى استعمال العبارات خارج السياق كليَّة. وإن الاعتراف بتعدد ألعاب اللُّغة، والذي يحيل وفقًا لمبدأ المماثلة على اللعبة، هي بنفسها متنوعة. لذا، فإنه مجبر على التخلِّي عن البحث عن وظيفة وحيدة للغة.

هـ. ليس للغة أساس متعالي

وزيادة على ذلك، وكما هو الحال في الألعاب، فإنها تتكون من القواعد التي نخضع لها وتتحكم في استعمالاتنا. يقول:

« سنبقى في حالة لا وعي بالتنوع الهائل لألعابنا اللغويَّة اليوميَّة، لأن شكل لغتنا يجعلها متشابهة»[27].

---

(26) *Ibid.*, p.199.

نقرأ في ترجمة عزمي إسلام العبارة الآتية: «إن معنى أن تفهم عبارة ما، هو أن تفهم لغة ما. ومعنى أن تفهم لغة ما، هو أن تكون متمكنا من أسلوب تطبيق أو استخدام (تقنيَّة)»، ص 151، وفي ترجمة بنور: «إن قضيَّة يعني أن تفهم لغة. أن تفهم لغة يعني أن تتحكم في تقنيَّة». ص 246. ما نلاحظه على الترجمتين العربيتين هو أن الجزء الثاني من عبارة عزمي اسلام تفسيري أكثر منه ترجمة للجزء الثاني من جملة فتغنشتاين، وتطرح ترجمة بنور مشكلة المصطلح المتمثل في القضيَّة الذي يستعمل في مجال المنطق في حين أن فتغنشتاين قد ترك هذا الاهتمام الحصري للغة كما هو معلوم. (م).

(27) Wittgenstein, *Recherches philosophiques, II*, op.cit., p.357.

وهذه الاستعمالات المنظمة استعمالات جماعيَّة، وتتجذر في (أشكال/ صورة الحياة الطبيعيَّة). يقول: «أشكال الحياة الطبيعيَّة» أو كما يقول: «إن عبارة (لعبة اللُّغة) يجب أن تُبيِّن أن تكلم لغة ما يعدُّ شكلًا من أشكال الحياة (Lebensform)»[28].

وهذا يعود إلى نقد فرضيَّة اللُّغة الخاصة. إن اللُّغة لا تتجذر أو تتأصل تجريبيًّا في الأحاسيس الخاصة (على سبيل المثال، تجربة الألم، أو إدراك لون من الألوان)، ولا في بناءات مثاليَّة أو أحاديَّة تضع العالم المعاش بين قوسين. فإذا كانت دلالة كلمة ما تقوم على حالات خاصة للفرد، فإنه يتوجب علينا أن نخلص بطريقة شكيَّة إلى أنه لا شيء يمكن أن يضمن التواصل مع الآخر، وهو ما يتعارض مع الوقائع. وأخيرا، فإن فتغنشتاين يرفض كل تأسيس متعالي. يقول:

> **«لا تقوم اللعبة اللغويَّة على أي أساس. ليست معقولة (...). إنها هنا كما هي حياتنا»[29].**

سادسًا: أوستين «أن تقول يعني أن تفعل»

يعتبر جون أوستين (John Austin): (1911-1960)الممثل الرئيسي لفلسفة اللُّغة العادية، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد في الخمسينيات. وعُرف بكتابه الذي نشره في عام 1952 بعنوان: **عندما نتكلم فهذا يعني أننا نفعل** (*Quand dire, c'est*

---

(28) *Ibid.*, nº23.

نقرأ في ترجمة عزمي إسلام العبارة الآتية: «هنا يصبح المقصود من مصطلح (لعبة اللُّغة) إبراز حقيقة معينة، هي أن تكلم اللُّغة، هو جزء من الفاعلية، أو صور من صور الحياة».ص60. وفي ترجمة بنور: «في هذا المقام، على اللفظة (لعبة لغوية) أن تبرز أن تكلم لغة يعد عملًا أو شكلًا حياة (Lebensform)». ص 137.

(29) Wittgenstein, *De la Certitude*, trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1987,p.106.

faire)، عرض فيه نظريَّة لغويَّة كاملة. أعاد أوستين النظر في الحكم القائل إن عباراتنا التي تصف ما هو واقع تؤكد شيئًا أو تنفيه. وأن عددًا كبيرا من جملنا ليست في الواقع لا حقيقيَّة ولا خاطئة مع أنها تتمتع بالمعنى. أن تعتذر أو تسمح فهذه أفعال لغويَّة. وسواء تعلق الأمر بحالة الأمر: (ناولني الخبز!)، أو الرجاء : (لعل الجو سيكون جميلا)، أو الاستفهام، فإن استعمالنا للغة يتطلب أشكالا أخرى من التمييز غير التمييز بين الصح والخطأ. من هنا اقترح أوستين ضرورة الفصل بين الجمل الخبريَّة (constatives) والجمل الانشائيَّة (performatives). علما أن الفعل (to perform)في اللُّغة الإنجليزيَّة يعني الإنجاز أو الأداء. يقول:

«إن صياغة عبارة يعني إنجاز فعل»[30]. وبتعبير آخر، التكلم يعني إنجاز شيء ما.

وفي الواقع، فإن الحدود بين الجملة الخبريَّة والانشائيَّة أكثر غموضًا مما تبدو عليه. وبالفعل، فإننا عندما نترأس جلسة، ونقول: «أعلن عن افتتاح الجلسة»، فإن الأمر يتعلق، وفي الوقت نفسه، بوصف حالة واقعة صحيحة، وبجملة انجازيَّة، بما أنه بقولي ذلك، فإنني أفتتح الجلسة فعليًا. اكتشف أوستين، أن جميع العبارات هي أفعال بشكل أساسي. وصنفها في ثلاثة مستويات هي: الفعل الكلامي أو فعل قول شيء ما (act locutionnaire)، وقوة فعل الكلام (acte illocutionnaire)، وأخيرًا لازم أفعال الكلام أو الفعل المنجز بقول شيء من الأشياء (act perlocutionnaire)[31].

---

(30) John Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, 1970, p.13.
انظر كذلك: جون اوستين، نظريَّة أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص17.

(31) هنالك أكثر من ترجمة لهذه المصطلحات، منها : 1.الفعل التعبيري أو فعل القول (act locutoire)، ويعني جملة الأفعال الصوتيَّة والصرفيَّة والتركيبيَّة والدلاليَّة. يقول اوستين: «إنني أسمي فعل (قول شيء ما) بالمعنى العادي التام، أداء للفعل التعبيري، وأسمي دراسة المنطوقات/الملفوظات حتى هذه النقطة، ومن هذه الجوانب باسم دراسة التعبيرات أو الوحدات التامة للكلام». و2. الفعل الغرضي / الفعل المتضمن في القول (act illocutoire)، =

ولكي نختم هذا الفصل المعقَّد، فإننا نُذكِّر بأنه وبعيدًا عن تتابع البناءات المنطقيَّة التي لم نتمكن من تقديم تفاصيل كثيرة عنها، فإن المشروع المنطقي يمثل استئنافًا أصيلًا للتأسيس الفلسفي للحقيقة. ولقد نتج عنه منطق معاصر جديد كليَّة، ولكنه مع ذلك لم يتوصل إلى إيجاد أساسه النهائي، لأنه توزع في أنساق متعددة. إن الفلسفة التحليليَّة هي التي انشأت هذا المنطق الجديد، ووضعت مفهوم الدلالة في مركز فهمها، وعمقت الأبعاد الثلاثة للُّغة ألَا وهي البعد التركيبي، والدلالي، والتداولي. وأسَّست منهجا جديدا لتوضيح المشكلات الفلسفيَّة. وأخيرًا، فإن فلسفة اللُّغة العاديَّة، قد جدَّدت هذا الأفق الأولي، وذلك بالوقوف عند الرهانات السياسيَّة، والاجتماعيَّة، والأخلاقيَّة التي تحملها اللُّغة. ومن الآن فصاعدًا، فإنه لا يمكن أن نتجاهل سُمك ووزن اللُّغة في فهمنا للعالم، لأنها أصبحت تُشكِّل بعدًا من أبعاد المشكلات الفلسفيَّة، ولأنها أصبحت تُمثل بعدًا للفكر ذاته.

= هو الفعل الذي يحدد الطريقة التي نستعمل بها التعبير، من مثل هل نسأل أم نجيب على السؤال؟ هل نعلن عن رأي أم قصد؟ هل نضع تحديدا أم اتهاما أم نقدا؟...إلخ3. الفعل التأثيري / الفعل الناتج عن القول (act perlocutoire)، هو ما يحدثه المتكلم من تأثيرات معينة على مشاعر وأفكار المستمع كنتيجة لما يقول. على سبيل المثال: «ربما يقنع شخصا معينا أن شيئًا ما حقيقة واقعة، أو يحث شخصا معينا لأداء شيء ما، وهكذا يفعل المرء شيئًا ما (عن طريق) القول». انظر: صلاح إسماعيل عبد الحق، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1993، ص 184-185-194؛ وعادل فاخوري، **نظريَّة الأفعال الكلاميَّة**، في: **الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة**، المجلد الثاني، إشراف معن زيادة، معهد الإنماء القومي، 1986 ص 1330؛ وكذلك : مسعود صحرواي، **التداوليَّة عند العلماء العرب، دراسة تداوليَّة لظاهرة «الأفعال الكلاميَّة» في التراث اللساني العربي**، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2005، ص41-42. وكذلك: آن روبول وجاك موشلار، **التداوليَّة اليوم، علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2003، ص 33-34. هذا ونشير إلى أن هنالك ترجمات أخرى لمصطلحات هذه النظريَّة لا يتسع المجال لعرضها ومناقشتها. (م).

سابعًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. John Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil,1991.
2. Gottlob Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.
3. Willard Quine, *Le Mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977.
4. Bertrand Russel, *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1988.
5. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Trad. Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.
6. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Trad. de l'allemand par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, 2012.
7. برتراند رسل، **النظرة العلميَّة**، ترجمة عثمان نويَّة، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق سورية،2008.
8. برتراند رسل، **ما وراء المعنى والحقيقة**، ترجمة محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر-القاهرة، 2005.
9. لودفيغ فتغنشتاين، **رسالة منطقيَّة فلسفيَّة**، ترجمة عزمي اسلام، مكتبة الانجلو المصريَّة، القاهرة-مصر، 1968.
10. لودفيغ فتغنشتاين، **بحوث فلسفيَّة**، ترجمة عزمي اسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1990.
11. ولارد فان كواين، **من وجهة نظر منطقيَّة، تسع مقالات منطقيَّة فلسفيَّة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2006.
12. جون أوستين، **نظريَّة أفعال الكلام العامة**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، 1991.

ثامنًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Jean-Pierre Bela, *Histoire de la logique*, Paris, Ellipses,2005.
2. Michael Dummett, *Les Origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard,1991.
3. Pascal Engel, *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000.
4. Eric Grillo, *La philosophie du langage*, Paris, Le seuil, 1997.
5. Pierre Jacob, *L'empirisme logique: ses antécédents, ses critiques*, Paris, Minuit,1980.
6. روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه، من أرسطو حتى رسل**، ترجمة خليل احمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعيَّة، الجزائر، 2002.

7. رونز، **فلسفة القرن العشرين**، ترجمة عثمان نويّة، مؤسسة سجل العرب، 1963.
8. زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علميّة**، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة–مصر، 1959.
9. محمد مهران، **فلسفة برتراند رسل**، دار المعارف، القاهرة–مصر، 2004.
10. ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة التحليل المُعاصرة**، دار النهضة العربيّة، القاهرة–مصر، 1985.
11. مسعود صحرواي، **التداوليّة عند العلماء العرب، دراسة تداوليّة لظاهرة «الأفعال الكلاميّة» في التراث اللساني العربي**، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 2005.
12. آن روبول وجاك موشلار، **التداوليّة اليوم، علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت–لبنان، 2003.

تاسعًا: أسئلة حول: «النزعة المنطقيَّة والفلسفة التحليليَّة»

أولًا: من القائل؟

1. «إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه».

2. «إن الفلسفة صراع ضد افتتان عقلنا باللُّغة».

3. «كل قضيَّة فلسفيَّة نخضعها للتحليل وللتوضيح اللَّازم، تكون إما قضيَّة غير فلسفيَّة كليَّة، أو أنها قضيَّة منطقيَّة»

4. «الفلسفة كلها منطق».

5. «علينا أن لا نعتبر وصف أصل التصور على أنه تعريف له. وأن لا نعتبر الشروط النفسيَّة والجسديَّة لفهم القضيَّة على أنها حجة، وعلينا أن لا نخلط بين فهم القضيَّة وحقيقتها. وعلينا أن لا ننسى أبدًا أن القضيَّة تبقى حقيقيَّة حتى عندما نتوقف عن التفكير فيها، مثلما إن الشمس لا تزول إذا أغمضنا أعيننا».

* **المؤلفون:**

أ. فريغه.
ب. رسل.
ج. ديكارت.
د. وايتهد.
هـ. فتغنشتاين.

ثانيًا: الأسئلة.

1. **من هو الفيلسوف المُعاصر الذي يدعى بـ: «ديكارت الفلسفة المُعاصرة»؟**

أ. رسل.
ب. فتغنشتاين.
ج. فريغه.
د. كواين.

2. **النزعة المنطقيَّة عند رسال هي:**

أ. نظريَّة منطقيَّة.
ب. نظريَّة تؤسس الرياضيات على المنطق.
ج. نظريَّة تنتقد المنطق.

د. فلسفة اللُّغة.

3. ما هي الفلسفة التحليليَّة؟

أ. تيار فلسفي معاصر.
ب. هي الفلسفة التي تجعل من منطق اللُّغة منهجا لبلوغ الحقيقة.
ج. فلسفة في اللُّغة تحلل الكلمات.
د. فلسفة العصر الوسيط في التحليل.

4. بالنسبة لـ: أوستين: أن تتحدث يعني:

أ. التعبير عن الرأي.
ب. التواصل.
ج. إنجاز أفعال.
د. التفكير.

5. يعرف فتغنشتاين الفلسفة على أنها...

أ. علم نسقي.
ب. توضيح للغة.
ج. لغة منطقيَّة.
د. البحث عن الحقيقة.

ثالثًا: اقرأ النصين الآتيين، وحلل أهم مصطلحاتهما، وأفكارهما، وأدلتهما، مبيِّنًا رأيك فيهما؟

1. «تختلف الكلمات، المتكلمة، والمسموعة أو المكتوبة عن أصناف الحركات الجسديَّة الأخرى، في أن لها (معنى). فهنالك كلمات كثيرة لا يكون لها معنى إلا في سياق لفظي ملائم- وهذه الكلمات مثل (أكثر)، (أو)، (على كل حال)، لا تقوم وحدها. فنحن لا نستطيع أن نشرع في شرح المعنى لمثل هذه الكلمات، لأنها تفترض كلمات أخرى. وهنالك كلمات - تشمل جميع تلك الكلمات التي يتعلمها الطفل في أول الأمر- يمكن استعمالها منعزلة، بمعنى: أسماء الاعلام، وأسماء أصناف الأنواع المألوفة من الحيوانات، وأسماء الألوان...إلخ. وأنا أدعو هذه الأسماء (كلمات الأشياء)، وهي تؤلف (لغة الأشياء) [..]. والآن أقول، إن لهذه الكلمات ميزات خاصة متنوعة. أولًا: معانيها تتعلم (أو يمكن أن تتعلم عبر المواجهة مع الأشياء التي هي معانيها، أو هي أمثلة عما تعني). ثانيًا: هي لا تفترض كلمات أخرى. ثالثًا: كل واحدة منها وبذاتها يمكن أن تعبِّر عن قضيَّة برمتها، فيمكن أن تصرخ: (حريق!) لكن لا معنى لصراخك (أكثر!). فمما لا ريب فيه أن أي شرح (للمعنى) لا بد له من أن يبدأ من هذه الكلمات، لأن (المعنى)

مثل (الصدق) و(الكذب) له تراتيبة معان تشبه تراتبيَّة اللُّغة»[32].

2. «ليست مهمة الفلسفة هي حل تناقض ما بواسطة كشف رياضي، أو منطقي-رياض، وإنما أن تمكننا من التوصل إلى نظرة واضحة وشاملة عن حالة الرياضيات التي تقلقنا: أي الحالة التي كانت موجودة قبل حل التناقض. (وهذا لا يعني أن الإنسان قد تجنب الصعوبة أو تحاشاها). إن الحقيقة الأساسيَّة هنا، هي أننا نضع أو نقرر قواعد لعبة ما، أو أسلوب تطبيقها، ثم نجد -حين نتبع تلك القواعد- أن الأمور لا تسير على النحو الذي افترضناه. وكأن قواعدنا قد اوقعتنا في حبائله (أو كبلتنا بقيودها) وعرقلتنا. هذه العرقلة في قواعدنا هي ما نريد أن نفهمه (أي أن نكوِّن فكرة واضحة عنه). وهذا من شأنه أن يلقي الضوء على تصورنا الخاص بمعنى شيء ما. لأن الأشياء تغدو في هذه الحالات على خلاف ما كنا قد عنيناه وتوقعناه. يؤكد هذا ما نقوله، حين يظهر على سبيل المثال تناقض ما: (إنني لم أكن أعني ذلك الأمر على هذا الحال...»[33].

* انظر الإجابة في صفحة (254).

(32) برتراند راسل، **بحث في المعنى والصدق**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2013، ص 60-61.

(33) لودفيغ فتغنشتاين، **بحوث فلسفيَّة**، مصدر سابق، رقم 125، ص110-111.

الفصل الرابع

■ ■

فينومينولوجيا هوسرل

تعتبر الفينومينولوجيا فلسفة مركزيَّة في القرن العشرين. ولقد كان المشروع الفلسفي لـ: هوسرل يتمثل في إقامة أسس الحقيقة العلميَّة والمعرفة الفلسفيَّة مع ضرورة تجنب مزالق النزعة النفسيَّة والوضعيَّة. ولقد جدَّدت الفينومينولوجيا الفلسفة بشكل معتبر في القرن العشرين. وانطلاقًا من أعمال أصيلة لـ: هوسرل، فإن المشروع الفينومينولوجي سينفتح على إشكاليات جديدة، وسيستمر في الانفتاح والتنوع أكثر في ألمانيا مع إسهامات هايدغر، وحنّه آرنت، وباتوكا (Patocka)، وكذلك في فرنسا مع سارتر وميرلو-بونتي. وستوظف الفلسفات الوجوديَّة، والتأويليَّة، وفلسفة الحياة، الفينومينولوجيا بحيث تصبح إحدى المصادر الحيَّة للفكر المُعاصر.

إدموند هوسرل (Edmund Husserl): (1856-1983) فيلسوف ألماني، و له تلامذة من ألمع الأسماء في الفلسفة الألمانيَّة المُعاصرة، ومنهم: لويث (Oowith))، وكويري (Koyré)، وغادامير (Gadamer)، وهايدغر (Geidegger)، وفينك (Fink). درَّس في جامعة فريبورغ بين سنوات 1916-1928، وأقيل من عمله كأستاذ في عام 1933 من قبل النظام النازي، وذلك بسبب أصوله اليهوديَّة. توفي عام 1938 عن عمر يناهز 79 سنة، ونقل تراثه المخطوط الذي يتكوَّن من (45000) صفحة مرقونة بشكل سري إلى جامعة لوفين (Louvain)، ومن ثم شُرع في نشرها تحت عنوان الهوسرليات (*Husserliana*). من أهم أعمال نشير إلى الآتي: **بحوث منطقيَّة**، 1910-1911، **الفينومينولوجيا بوصفها علمًا**

صارمًا، 1911، أفكار موجهة للفينومينولوجيا، 1913، ما الفينومينولوجيا؟ 1929، و:أزمة العلوم الأوربيَّة والفينومينولوجيا المتعالية، 1936.

أولًا: مولد الفينومينولوجيا

أ. نقطة الانطلاق: الرياضيات

اهتم هوسرل في البداية بالرياضيات التي تتمتع بمنزلة خاصة، كونها تضمن الأساس العقلي لبقيَّة العلوم التجريبيَّة، وبالتالي، تضمن الحقيقة بشكل عام. ثم إن الأسئلة الأساسيَّة للرياضيات هي أسئلة فلسفيَّة. وعلى هذا الأساس، انكب هوسرل على مسألة حقيقة العدد. وبذلك يكون قد أتبع طريقة التفكير التي بدأها فريغه والمشروع المنطقي لـ:رسل. (انظر الفصل الثالث (3)). وزيادة على ذلك، فإن فريغه قد وجَّه نقدا أساسيًّا لكتاب هوسرل: **فلسفة الحساب**، 1891. ولكن مع ذلك، فإن هوسرل قد طوَّر إجابة أصيلة أدت في النهاية إلى مولد الفينومينولوجيا.

وتتعلق المسألة بمعرفة ما إذا كان العدد فكرة قائمة بذاتها أم لا. ومثل هذا السؤال الذي يبحث في حقيقة وجود ما، يعتبر بحثًا أنطولوجيًّا (يرتبط بالوجود، المشتق من الكلمة اليونانيَّة (ta onta) والتي تعني "الأشياء الموجودة"). ولقد طور كارل فيرستراس (Karl Weierstrass): (1815-1897)، الذي يُعد مؤسس التحليل الحديث (وهو فرع من فروع الرياضيات الذي يعالج مفاهيم الحد، الاستمرار، الاشتقاق، الاندماج)، فكرة أن العدد ناجمة من فعل العدِّ. إن هذه الأطروحة تبدو ضعيفة، وذلك لسببين: **أولًا**، لأن كل الأعداد لا يمكن عدُّها بواسطة فعل العدِّ، والمثال على ذلك الأعداد اللامعقولة (irrationels)، وكذلك الأعداد الحقيقيَّة التي لا يمكن كتابتها على شكل كسور مع رموز أو وحدات مثل: (π، $\sqrt{}$، ... إلخ). **ثانيًا**، لأن العدد، إذا كان يجري وفقًا للعمليَّة

التجريبيَّة التي يقوم بها الذهن الفردي، فإنه كذلك كائنا مثاليًّا منفصلًا عن كل واقعة تجريبيَّة. وكما هو الحال عند فريغه، فإن نقطة انطلاق تأملات هوسرل كان نقد النزعة النفسيَّة.

ب. نقد النزعة النفسيَّة

يجب أن نميز النزعة النفسيَّة عن علم النفس. إن النزعة النفسيَّة قديمة قدم الفلسفة، وتشكل نظريَّة في النفس (ومقابلها اليوناني هو: psuche)، وفي وظائفها، وعلاقاتها مع الجسد. وأما علم النفس التقليدي، الذي يسمى أيضًا علم النفس العقلي (psychologie rationnelle)، فيعتبر جزءًا من الميتافيزيقا. ويدرس الروح من دون أن يفصلها عن بقيَّة الوجود، مستعملًا وسائل مفهوميَّة فقط. وابتداء من القرن التاسع عشر، استقل علم النفس عن الفلسفة، وأصبح علمًا تجريبيًّا.

وبالنسبة لـ: فرانز برنتانو (Franz Brentano) : (1838-1917)، فإن علم النفس الوصفي يتقدم جميع العلوم، وبهذا المعنى نشر كتابه: **علم النفس من وجهة النظر التجريبيَّة** (*Psychologie du point de vue empirique*): 1874، أكد فيه أن تصوراتنا واستدلالاتنا ما هي إلَّا وقائع نفسيَّة، وأنها نتاج تجريبي للوحدات الطبيعيَّة لدماغنا. وعليه، فإن المنطق يتبع الوحدات الخاصة بعمليات الوعي. إن هذا التصور قد أقام العلوم، وهيكلها المتمثل في المنطق، على علم النفس[1].

ج. ضد التصور النفساني للمنطق

وبناء على النقد الذي وجهه فريغه لـ: هوسرل، ابتعد هوسرل كليَّة عن التصور النفسي الذي أقامه برنتانو مما جعله يقترب أكثر من مواقف فريغه ورسل.

---

(1) حول النزعة النفسيَّة، ومحاولة ردِّها المنطق إلى معطيات نفسيَّة، انظر على سبيل المثال لا الحصر الكتاب الآتي: علي سامي النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة**، دار المعارف، القاهرة-مصر، ط5، 1971، ص 60-65.

وبالنسبة لهذين الأخيرين، فإن اختزال العلوم إلى أسسها النفسيَّة يعتبر حجر عثرة في سبيل بنائها بناء صحيحًا. ومن هنا جاء الوصف التحقيري لها بالنزعة النفسيَّة (psychologisme): يقول هوسرل:

«من المؤكد أن عمل علم النفس الحديث لم يكن بلا جدوى، فقد أنتج قواعد تجريبيَّة ذات قيمة عمليَّة كبيرة. ولكن ليس علم النفس حقيقيًا مثلما أن الاحصاء الأخلاقي بمعارفه التي لا تقل قيمة ليس علما للأخلاق»[2].

وبتعبير آخر، فإن الإثباتات العلميَّة (الأحكام)، ليست مجرد أفعال نفسيَّة لفرد يتمثل أو يتصور موضوعات في دماغه. إن لها أبعادًا منطقيَّة أساسيَّة. أليس حقيقيًا أن الحقائق الرياضيَّة مستقلة عن الذات؟ إن المفاهيم والاستدلالات التي تستند عليها هي حقائق منطقيَّة عميقة جدًا. وضمن هذا الأفق، طوَّر كل من رسل ووايتهد المنطق المُعاصر بطريقة معتبرة، وذلك من خلال التمييز الواضح والمحدد بين القوانين السببيَّة التي تتحكم في مجمل العمليَّة الدماغيَّة والقوانين المنطقيَّة أو المثاليَّة، التي تتجاوز وتتعالى عن الأفعال الفرديَّة للفهم، والتي تسمح بقياس دقة فكر ما، بمعنى حقيقته. في حين أن النزعة النفسيَّة تهدم فكرة الحقيقة، وتقضي عن كل موضوعيَّة، وتؤدي إلى نزعة شكيَّة غير محتملة، أما المنطق، فإنه يقوم بعكس هذا التوجه، لأنه يُقدَّم قبليًا على أنه حقيقي وكوني.

«تعني القضيَّة بوصفها عددا متعاليا، ما نفهمه عندما نقرأها أو نهدف إليها عندما ننطقها. وهي ليست ملمحا فرديًا يظهر كل مرة في حياتنا المعيشيَّة الذهنيَّة. إن هذا الملمح هو حالة فرديَّة أخرى مُختلفة، في حين أن معنى القضيَّة يجب أن يكون هو نفسه دائمًا. وهكذا، فإنه عندما نكرر، أو يكرر

---

(2) Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Edition numérique: Pierre Hidalgo. 2012, p.109.

انظر كذلك: هوسرل، أزمة البشريَّة الأوربيَّة والفلسفة، في: أزمة العلوم الأوربيَّة والفينومينولوجيا الترنسندنتاليَّة، ترجمة اسماعيل المصدق، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2008، ص 554.

أي شخص آخر مهما كان، القضيّة نفسها، وبالمقاصد نفسها، وبظواهرها، وكلماتها، وحالات فهمها، فإنه على الرغم من التعدد اللامتناهي للمعيش الفردي، فإن ما تُعبّر عنه القضية هو نفسه في كل الأحوال، هو نفسه بالمعنى الدقيق والحصري للكلمة. إن دلالة القضيّة لا تتعدد بتعدد الأفراد والأفعال، والحكم بالمعنى المنطقي المثالي هو واحد دائمًا»[3].

ثانيًا: طريق هوسرل: وضع أسس الفينومينولوجيا

وبنفس الحجج والقناعات انتقد هوسرل النزعة النفسيَّة. ولكنه في الوقت نفسه، طرح سؤالًا جديدًا ألا وهو: كيف تتعين النماذج المنطقيَّة بواسطة الذهن الفردي؟ وكيف يمكن لكائن مثالي أن يُفهم بواسطة فعل الوعي؟ لقد قاد هذا السؤال كتاب: **الأبحاث المنطقيَّة** الذي نشره بين سنتي 1900-1901. وسيسمي هوسرل الفينومينولوجيا الفلسفيَّة ذلك التوضيح المنطقي الخالص، والذي يتم بواسطة دراسة أفعال الوعي التي من خلالها تتشكل الدلالات المنطقيَّة. ولقد حاول تأسيس منطق قائم على أفعال الذهن التي تسنده. وهذه الأفعال هي الأفعال المعيشيَّة للوعي تكون من خلالها الوحدات المنطقيَّة هادفة. ومن هنا، اكتشف هوسرل مفهومين أساسيين ألا وهما: الظاهرة والقصديَّة.

ولكن المشروع الفلسفي لـ: هوسرل لا يُختزل في التأسيس المنطقي فقط. يقتضي الرهان أيضًا التخلص من النزعة الطبيعيَّة (naturalisme) التي تعتبر الفكر ومنتجاته (الثقافة، القيم، العلم) مجرد أشياء. ولقد ارتبطت هذه النزعة الطبيعة بالوضعيَّة التي تُقلِّص المعرفة العلميَّة إلى وقائع جزئيَّة من دون تعيين للنشاط الفكري الذي يُكوِّنها، والذي يمثل مصدرها، وأساسها. وحدها الفلسفة الأصيلة يمكنها أن تفهم وتؤسس النشاط العلمي. وبحسب استعارة عموديَّة، فإن

(3) Husserl, *Recherches logiques*, trad. Hubert Elie, Alion. L. Kelkel et René Scherer, Paris, PUF, 1959, p.62.

الفينومينولوجيا (تُنزِّل من هناك) النشاط العلمي، لتستكشف أفعال الوعي التي هي مصدر النشاط العلمي.

أ. الظاهرة

إن مفهوم الظاهرة، مشتق من اللفظ اليوناني (phainomenon)، ويعني الشي الذي يظهر أو يبرز أو يتجلى، ومنه جاء اسم التيار الفلسفي. ولكن للظاهرة معاني عديدة. ومن أجل أن نفهما على أحسن وجه، فإنه يتعيَّن علينا أن نُبعد عنها جملة من الدلالات المألوفة، ومنها: (حدث طبيعي يمكن ملاحظته، إبداع مدهش...إلخ). كما لا يجب أن ننظر في معناها الفلسفي الكلاسيكي، وذلك لأن الظاهرة بحسب هوسرل ليست هي المظهر المخادع لواقع يكون مخفيًّا ويمثل حقيقته. إن هذه الثنائيَّة الميتافيزيقيَّة الموروثة من الفلسفة اليونانيَّة القديمة، والتي سبق لـ: نيتشه أن هاجمها، قد تخلت عنها الفينومينولوجيا. ليس هنالك مظهر، و(خلفه أو وراءه) يكمن الكائن الحقيقي. هنالك حقيقة واحدة وهي حقيقة ظاهريَّة. ليس هنالك إلَّا الظواهر كما هي معطاة لنا، وليس هنالك شيء (خلفها أو وراءها).

تعني الظاهرة الشيء كما يظهر للوعي. ويدافع هوسرل على أن ماهيَّة الأشياء تظهر للوعي في شكل من الحدس. إن الظاهرة ليست شيئًا خارجيًّا عن الإدراك، وإنما هي ماهيَّة الشيء كما هو معطى للوعي الذي يهدف إليها قصديًّا. وعلى هذا الأساس، فإن للمربع ماهيَّة، ويتكون من أجزاء تُكوِّن الكائن الهندسي الذي هو المربع. وكذلك الحال بالنسبة لجميع الوقائع، ولجميع ميادين التجربة التي يفتح كل واحد منها مجالًا للدراسة أو البحث الخاص. إن الفينومينولوجيا- بمعنى الفلسفة الأصيلة - تقوم بتوضيح ماهياتها ومجالات تجربتها.

إنها تتأسس على تفكير وحدس ماهيات الأشياء، أي الأشياء نفسها- من هنا كان شعار هوسرل هو: العودة إلى الأشياء نفسها (auf die "Sachen" sebst"zuruckgehen).

ب. الموقف الطبيعي

ليست الظاهر ما يظهر، والأشياء نفسها ليست هي الأشياء العاديَّة التي أراها يوميًّا والتي تظهر موجودة خارجيًّا ومستقلة عني. يسمي هوسرل (الموقف الطبيعي) هذا الاعتقاد العفوي والساذج الذي يقتضي أن نعتقد (من دن تفكير في هذا الاعتقاد نفسه) أن الواقع هو كل مُدرك بشكل انفعالي أو سلبي، وأن وعيي ووجودي يشكلان مثلهما مثل بقيَّة الأشياء الأخرى، واقعًا. ووفقًا للموقف الطبيعي، فإن الواقع المعاش بوصفه ذاتا متعاليَّة، بمعنى كما لو أن الواقع مستقل وغريب عن الوعي. يقول:

> «إن (موقف الروح الطبيعي) لا ينشغل أبدا بنقد المعرفة. في هذا الموقف ننقاد بالنظر والفكر إلى جهة الأشياء المعطاة لنا كل مرة، [...]. في الإدراك مثلاً، وهو أمر بيّن بنفسه عندنا، يمكث الشيء قبالة ناظرينا هنا من بين أشياء أخرى، ذات حياة وغير ذات حياة، ذات نفس وغير ذات نفس، بمعنى وسط عالم»[4].

ج. الابوخيَّة

وللكشف عن هذا الموقف الطبيعي اللَّاواعي، بمعنى تلك العلاقة الخاصة مع العالم، فإنه يجب وضعها بين قوسين. وهذا التعليق - الاختزال الفينومينولوجي أو الابوخيَّة، وهي كلمة مأخوذة مباشرة من اليونانيَّة- لا يشبه الشك، ولا يمكن مقارنته به. فلا يتعلق الأمر، مثلما هو الحال عند ديكارت بالشك في الحواس والعالم الخارجي، وإنما بتحويل النظرة أو الرؤية، وتوجيه الانتباه نحو الأشكال

---

(4) Husserl, *L'idée de la phénoménologie: Cinq leçons*, trad. Alexandre Lowit, Paris, PUF,2010, p.73.

انظر كذلك: هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انقزو، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2007، ص 49.

المُختلفة لمعيش الوعي التي يتكوَّن منها عالمنا، وأن نكون منتبهين لنشاط الفكر عندما يستهدف ظاهرة ما.

د. القصديَّة

عندما نعلِّق هذا الموقف الطبيعي واللاواعي، وعندما نأخذ مسافة بالنسبة لهذه العادة، فإننا نكتشف قصديَّة الوعي. يقول هوسرل:

> «لا تعني كلمة القصديَّة شيئًا آخر غير هذه الخاصيَّة الأساسيَّة والعامة التي يمتلكها الوعي ألا وهي أن يكون واعيًا بشيء ما، وأن يحمل الوعي، باعتباره ذاتا عارفة، معرفته بنفسه»[5].

هـ. الوعي

لنأخذ على سبيل المثال، إدراك شيء خارجي ما. وفقًا للموقف الطبيعي، فإن هذا الشيء- تلك الشجرة البعيدة، زهر النرد، المنزل - هو شيء مستقل عني كليَّة. والحال، فإنني بالتركيز على الطريقة التي أُدرك بها ذلك الشيء، فإنني أكتشف أنه قد أُعطي لي ضمن سلسلة من المخططات، والصور الخياليَّة (Abschattungen) التي يحملها الوعي للشيء، ويجري عليها نوعًا من التركيب. إذًا، أنا (الذات، الأنا) الذي أُشكِّل الشيء وأدمجه في سلسلة من تمظهراته أو تجلياته.

والنتيجة التي نخلص إليها من هذا التفكير هو أن الوعي هو دائمًا (وعي بشيء ما)، وأنه يهدف دائمًا إلى شيء ما يعطيه معنى. إن الوعي هو الذي يعطي المعنى. وعلى عكس ما يعتقده الموقف الطبيعي، فإن الفكر هو الذي يعطي المعنى للعالم. إن الموضوع المستهدف من قبل الوعي - بمعنى الظاهرة- متضامن ومتلاحم مع الوعي نفسه.

---

(5) Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1966, p.32.

و. الوعي والفعل

تتضمن القصديَّة في ذاتها تصورًا جديدا للوعي. فلم يعد الوعي يتحدد بمجموعة من الملكات (الخيال، الفهم...الخ)، وإنما يتحدد بوصفه مجموعة من المعيش القصدي. إذًا، يتحدد بواسطة الأفعال التي لها رابطة تتمثل في الظواهر. وإن عمليات الإدراك، والتخيل، والتذكر هي أولًا وقبل كل شيء ليست أكثر من أفعال. هذا هو الملمح الأول، وأما الملح الثاني المهم فهو الانفتاح الذي يميز الوعي، وذلك لأنه مُوجَّه نحو شيء آخر غير نفسه، وذلك بحكم قصديته.

وأبعد من الوعي القصدي، فإن هوسرل قد كشف عن دور الذاتيَّة في تأسيس الظواهر، وهو ما لا تقدر النزعة الوضعيَّة للعلوم أن تعترف به، وذلك بحكم أنها لا تتساءل عن الأنشطة الخاصة لعلوم. ويسمي هوسرل هذه الأنا المتعالية (ego transcendantal) بالذاتيَّة المؤسسة للمعنى ووحدة العالم. يقول:

> **«من العبث أن نعتبر الطبيعة وكأنها غريبة عن الروح، ثم بعد ذلك نبني علوم الروح على أساس علوم الطبيعة، والادعاء بجعلها علومًا دقيقًا»**[6].

ثالثًا: الأجيال اللاحقة للفينومينولوجيا

انتهى مشروع هوسرل الفلسفي بطريقة غامضة، ولكنه مع ذلك كان مُقرِّرًا ومُحدِّدًا للتيار الفينومينولوجي. فبعد كتابه: **الأبحاث المنطقيَّة**، تحرَّر الفيلسوف من الوحدات المثاليَّة المنطقيَّة والرياضيَّة، ليوسع بحثه، محاولًا تأسيس الحقيقة بوصفها كذلك. وبذلك، أقام هوسرل فينومينولوجيا ترنسندنتاليَّة.

(6) Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Edition numérique: Pierre Hidalgo. 2012, p.109.

ما الذي يعنيه (المتعالي/الترنسندنتالي)؟

يعني لفظ المتعالي (transcendantal) **في فلسفة كانط ما يجعل المعرفة ممكنة. وعلى هذا الأساس، فإن الزمان والمكان هما شرطان لكل تجربة ممكنة، وهما بالنسبة للمعرفة: شرطان متعاليان. ويعتبر هذا المفهوم مفهوما أساسيًّا في كتاب: نقد العقل الخالص** (1781)، **وهو الكتاب الذي قَلَب جذريًّا فهمنا للمعرفة الإنسانيَّة. وبكلمة، يمكننا القول إنه وبالنسبة لكانط، فإن المعرفة الإنسانيَّة محدَّدة ببنيات الذات المتعالية التي تجري عمليَّة المعرفة أو تقوم بفعل المعرفة. وهذه هي النقطة التي حاول هوسرل تصحيحها في فلسفة كانط، لأنه اعتبر الذات المتعالية الكانطيَّة ذاتًا غير زمانيَّة ومنفصلة بشكل مجرد عن موضوع المعرفة. وعلى أساس الذات الملموسة - الذات المتعالية ليست هي الأنا التجريبيَّة- حاول هوسرل أن يؤسس الحقيقة، وأن يتجاوز التعارض بين الذات والموضوع. ولهذا السبب، فإنه لا مجال للسؤال أو البحث عن الشروط القبليَّة للمعرفة: يجب الذهاب إلى الأشياء ذاتها وتحديد ماهيتها**[7] .

على أن ما يجب ملاحظته هو أن الفينومينولوجيا الترنسندنتاليَّة قد تحوَّلت تدريجيًّا نحو المثاليَّة حيث صار الوعي مسؤولًا عن تكوين أشياء العالم. ولاحقًا أصبحت الفينومينولوجيا تبحث عن (الالتقاء بالعالم)، وذلك من خلال مناقشة سؤال الآخر أو الغير (autrui) مستعملة مفهوم البينذاتيَّة (intersubjectivité)، وعالم الحياة (le monde de la vie)، وهو ما ناقشه هوسرل في محاضرته: **أزمة الإنسانيَّة الأوربيَّة والفلسفة**، 1935.

لقد ترك هوسرل عملًا فلسفيًّا غير مكتمل، وفي جزء منه يطرح إشكاليات عصيَّة. لذا، فإن هنالك من اعتبر الفينومينولوجيا قد اخفقت، وذلك بالنظر إلى أن مشروع تأسيس الحقيقة على الذات الفينومينولوجيَّة قد انتهى إلى نوع من وحدة الأنا (solipsisme)[8] الإشكالي.

---

(7) «مصطلح أطلقه كانط على ما يخص الفكر وحده، وينصب على المبادئ والصور الأوليَّة ويقابل التجريبي [ومنه جاءت النزعة الترنسندنتاليَّة التي تعني]: كل مذهب يقوم على مبادئ وصور أوليَّة تحكم التجربة». إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 43-44.

(8) يعني هذا المصطلح من الناحية الابيستمولوجيَّة: «القول بأن الإنسان لا يعرف إلَّا =

ومع ذلك، يبقى على الأقل أن نقول، إن الفلسفة الأخيرة لهوسرل قد طرحت سؤالًا جذريًا يتمثل في الآتي: هل يعتبر الموقف النظري هو العلاقة الوحيدة بالوجود؟ ألا يوجد، بعيدا عن العلميَّة، عالمًا للحياة (Lebenswelt) يتوجب دراسته؟ يمثل هذا البعد من العمل الفلسفي لـ: هوسرل بعدًا ثريًا، وذلك بالنظر إلى التطورات الفلسفيَّة التي أحدثها. ومما لا شك فيه، فإن المدرسة الفلسفيَّة التي أنشاها، وإسهامات خلفائه، معقدة للغاية. ومثلما قال بول ريكور (Paul Ricœur) :

«إن الفينومينولوجيا بمعناها العام هي مجموع الأعمال الهوسرليَّة والهرطقات المتحدرة منها»(9).

ومن كل هذا، يمكننا ان نستنتج نتيجتين أساسيتين، حتى نختم هذا الفصل، وهما:

- **أولًا**، لقد أسهم هوسرل في فتح الفلسفة على موضوعات عديدة وجديدة، كانت الفلسفة الكلاسيكيَّة والحديثة تقف منها موقفًا لا مباليًا. وعلى سبيل المثال، إن دراسات حنّه آرنت حول العمل والفعل (انظر الفصل الحادي عشر (11))، أو دراسات ميرلو-بونتي حول الجنسانيَّة (انظر الفصل السادس (6))، تكشف عن ذلك. لقد فتحت الفينومينولوجيا الفلسفة على مجالات دراسيَّة غير مألوفة.
- **ثانيًا**، لقد تركت الفينومينولوجيا الهوسرليَّة لخلفائها منهجًا أصيلًا (العودة إلى الأشياء ذاتها)، أو بالأحرى مطلبًا أساسيًا ألا وهو التفكير بصدق في التجربة وبنياتها الخاصة، مع الاهتمام بإرجاع الوقائع الإنسانيَّة إلى مصدرها، بمعنى

= ذاته وأحوال ذاته، لأن العلم بالأشياء دائمًا من أعمال العقل»، وأما من الناحية الميتافيزيقيَّة فيعني: «أن الأنا وحده (أي النفس الفرديَّة) هي الموجود، وأما العالم الخارجي فهو تجليات للنفس وليس له وجود مستقل». وتعتبر (وحدة الأنا) صورة من الصور المثاليَّة المغالية. انظر: إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 212.

(9) Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Librairie Vrin,2004, p.9.

إلى الروح التي تشكّلها. إن تبني النظرة أو الرؤية الفينومينولوجيَّة، يعني دائمًا التخلص من الموقف الطبيعي، وأن لا نعتبر أبدًا الوعي والواقع الإنساني وكأنها أشياء، مثلما هو الحال في العلوم الدقيقة، وإنما على أنها وجهة النظر التي من خلالها لا يكون ثمة عالم ولا وعي، وهو ما يعني العمل على إيجاد المصدر الحي للتجربة، وعدم الاكتفاء بالبناءات النظريَّة الخاوية. لذا، فإن الفلسفة الوجوديَّة، والفلسفة التأويليَّة، وفلسفة الأخلاق، والقانون، والسياسة كلها مدينة للتفكير الفينومينولوجي.

الفينومينولوجيا في فرنسا

يقول بول ريكور: «إن الأثر الفلسفي لـ: هوسرل من الآثار غير النهائيَّة، والمحيِّرة، والمشطوبة، والمكثفة في الوقت نفسه. ولهذا السبب، فإن كثيرًا من الباحثين قد وجدوا فيه وجهتهم الخاصة، تاركين خلفهم أستاذهم، ومستأنفين لخطوط بدأها المؤسس، ولكنه لم يستوفيها»[10]. ومن بين الفنومينولوجين الفرنسيين المحدثين، بالإضافة إلى ريكور، سارتر، ميرلوبونتي (انظر الفصل 6، و7، و12)، نشير إلى جان-توسان دسانتي (Jean-Toussaint Desanti): (1914-2002)، وميشيل هنري (Michel Henry): (1922-2002)، وجاك دريدا (Jacques Derrida): (1930-2004)، وجان-ليك ماريو (Jean-Luc Marion): (1946-..)، ومارك ريشير (Marc Richir): (1943-..).

رابعًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, Paris,PUF,2000.
2. Edmund Husserl, *Méditations Cartésiens*, Paris, Vrin, 1980.
3. Edmund Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF,1989.
4. ادموند هوسرل، **الفلسفة علما دقيقًا**، ترجمة محمود رجب، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2002.
5. ادموند هوسرل، **فكرة الفينومينولوجيا**، ترجمة فتحي انقزوا، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2007.

---

(10) *Ibid.*, p.12.

6. ادموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوربيّة والفنومينولوجيا الترنسندنتاليّة**، ترجمة اسماعيل المصدق، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت–لبنان، 2008.

خامسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Francoise Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995.
2. Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1998.
3. Eugene Finck, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.
5. Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin,2004.

5. جان فرنسوا ليوتار، **الظاهرتيّة**، ترجمة خليل الجر، المنشورات العربيّة، سلسلة ماذا اعرف، بيروت–لبنان، 1978.
6. انطوان خوري، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتيّة**، دار التنوير، بيروت–لبنان، 1984.
7. فتحي انقزو، **هوسرل ومعاصروه**، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، 2006.
8. جاك دريدا، **الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسالة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، 2004.

سادسًا: أسئلة حول: «فينومينولوجيا هوسرل»

أولًا: الأسئلة؟

1. مؤسس الفينومينولوجيا هو...

أ. فريغه.
ب. برنتانو.
ج. هوسرل.
د. ديكارت.

2. بحسب هوسرل، فإن مفهوم الظاهرة يعني...

أ. إبداع خارق.
ب. وجود استثنائي.
ج. مظهر خادع.
د. ما يظهر للوعي.

3. ما الفينومينولوجيا؟

أ. فلسفة المظاهر.
ب. فلسفة الظواهر.
ج. توضيح فلسفي للظواهر.
د. فلسفة تسعى لتأسيس الحقيقة.

4. ما الكلمة التي تنتظم حولها الفينومينولوجيا؟

أ. لنترك الأشياء كما هي عليه!
ب. لنعد إلى الأشياء نفسها.
ج. لنميِّز بين الوجود وتجلياته.
د. تحيى الظواهر.

ثانيًا: الكلمات الناقصة:

أكمل الكلمات الناقصة (1، 2، 3، 4، 5، 6) في النص الآتي[11]:

---

(11) نظرًا إلى أن معرفة الكلمات الناقصة، يحتاج إلى الاطلاع على النص في لغته الأصليَّة، فإننا آثرنا أن نقدِّم للقارئ العربي، نصا مترجمًا لنفس الفيلسوف حتى يتمكن من إيجاد الكلمات الناقصة، وفي الوقت نفسه يوسع من دائرة قراءته للنصوص الفلسفيَّة. (م).

«إن السمة الفارقة للفينومينولوجيا أنها تحليل (1) وبحث في الماهيَّة في نطاق اعتبار نظري محض[...]. تلك هي صفتها الضروريَّة، فهي تعتزم أن تكون (2) و(3)، يبيِّن ممكنات المعرفة، وممكنات التقويم، ويبينها انطلاقًا من أسس (4) التي لها[...]. إن تحليل (5) هو تحليل بحسب الجنس، والمعرفة بالماهيَّة تتعلق (6)، بالماهيات، بالموضوعات العامة»[12].

ثالثًا: اقرأ النص الآتي، وحلل أهم مصطلحاته، وأفكاره، وأدلته، مبيِّنا رأيك فيه؟

1. «الفينومينولوجيا لفظ يدلُّ على علم وعلى نظام من الميادين العلميَّة، غير أن الفينومينولوجيا تدلُّ كذلك وفي الأصل على منهج وعلى موقف للفكر: (موقف الفكر الفلسفي)بخاصة، و(المنهج الفلسفي) بخاصة. لقد بات من المعهود في فلسفة الزمان الحاضر - وعلى قدر زعمها الالتحاق فعلًا برتبة العلم- التسليم بمنهج للمعرفة مشترك بين العلوم وبينها وبين الفلسفة. والحق إن هذا اليقين موافق تمام الموافقة للتقاليد الفلسفيَّة الكُبرى للقرن السابع عشر الذي كان يعتقد أيضًا أن خلاص الفلسفة إنما هو في احتذائها أنموذج العلوم الطبيعيَّة مثالا منهجيًّا، أي الرياضيات والطبيعيات الرياضيَّة. ثمة فضلًا عن هذه التسويَّة المنهجيَّة بين الفلسفة وسائر العلوم تسوية من جهة الموضوع، واليوم، الرأي السائد الذي يتوجب التنبيه إليه يعتبر أن الفلسفة، ولا سيما أقصى ما في نظريتي الوجود والعلم، ليس بمقدورها فحسب أن تتعلق بسائر العلوم الأخرى، وإنما هي قادرة على أن تتخذ أساسا لها في نتائج هذه العلوم: على النحو نفسه الذي تقوم به العلوم الأخرى أحدها على الآخر، والذي تكون به نتائج أحدها أوائل للأخرى. [...]. غير أن الفلسفة تقع ضمن بعد مستحدث تمام الاستحداث، وهي محتاجة إلى نقاط ابتداء مستحدثة كلها، وإلى منهج مستحدث كله يميزها من حيث المبدأ عن كل علم طبيعي. ومعنى ذلك إن الإجراءات المنطقيَّة التي تعطي الوحدة في علوم الطبيعة، بما في ذلك من المناهج الخاصة التي تتبدَّل من علم إلى آخر، تنطوي على سمة مشتركة أساسيَّة تقف الإجراءات المنهجيَّة للفلسفة ضدها بوصفها وحدة مستحدثة»[13].

* انظر الإجابة في صفحة (255).

(12) ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 89. (م).

(13) المصدر نفسه، ص 56-57. (م).

الفصل الخامس

■ ■

هايدغر وفلسفة الوجود

أولًا: تحليل الوجود الإنساني

مارتن هايدغر (Martin Heidegger): (1889-1976) فيلسوف ألماني، وتلميذ إدموند هوسرل، وأستاذ الفلسفة في جامعتي ماربورغ (Marburge) وفريبورغ (Fribourg). حوَّل المكتسبات المنهجيَّة للفينومينولوجيا نحو الأسئلة الانطولوجيَّة والتأويليَّة. وكان من تلامذته الفيلسوفة حنّه آرنت. في عام 1927، نشر كتابه الأساسي: **الوجود والزمان** (Sein und Zeit). تعاون مع النظام النازي، وعُيِّن في عام 1933 رئيسا للجامعة. أُبعد عن التعليم العام، بعد سياسة نزع النازيَّة (dénazification) التي اتبعها الحلفاء المنتصرون في الحرب العالميَّة الثانية. وفي عام 1947، خرج عن صمته، وذلك بأن وجه إلى جان بوفريه (Jean Beaufret): (1907-1982)[1] نصا بعنوان: **رسالة حول الإنسانيَّة**. استأنف تدريسه بين سنوات 1951-1957. وفي الستينيات، كان يُدعى باستمرار من قبل الشاعر رونيه شار (Rene Char): (1907-1988)، للمشاركة في الندوات بفرنسا التي تعرف بـ: ندوات ثور (séminaires du Thor). ولقد وسمت أعماله

(1) جان بوفريه (1907-1982) فيلسوف فرنسي، عُرف بصداقته القويَّة مع هيدغر. درس الفلسفة الألمانيَّة، وبخاصة هيغل وفيخته وماركس. وسجن اثناء الحرب العالميَّة الثانية من قبل القوات النازيَّة. من أهم أعماله: مدخل إلى الفلسفات الوجوديَّة. (م).

الفلسفيَّة، الفلسفة المُعاصرة. ومن بين أعماله ومحاضراته، نشير إلى: **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**، 1929، و: **نيتشه**، 1946، و: **الدروب التي لا تؤدي إلى أي مكان**، 1950.

أ. الوجود الإنساني (Dasein)[2]

في رفضه لفكرة التوضيع (objectivation)[3] العلمي للإنسان، ومن أن أي مفهوم إنساني يجب أن يوضَّح بواسطة الانثربولوجيَّة العلميَّة، عمل هايدغر على وصف الوجود. وأصبغ على الكلمة الألمانيَّة (Dasein)، التي تستعمل لتعيين (الوجود) عمومًا، معنى خاصًّا جدًّا يتعلق بنمط الوجود الخاص للإنسان. يرى هايدغر أن الأشياء قائمة، والإنسان وحده يمكننا أن نقول عنه إنه موجود. الأشياء قائمة، لأنها لا تبالي بوجودها. وأما الإنسان فيوجد، لأنه يرتبط في وجوده بنمط الفهم والإمكانيَّة في أن يكون موجودًا. أن تكون لا يعني ببساطة أن توجد، مثلما أن الشيء يكون من دون أن يعرف ما هو، ولكن الموجود يتساءل عن معنى الوجود. وبالنسبة للإنسان، فإن هذا السؤال ليس مضافا لوجوده، وإنما هو عنصرٌ مكوِّنٌ لوجوده.

ما الذي تعنيه بـ: «التوضيع العلمي»؟

هايدغر مناهض للتوضيع العلمي (objectivation scientifique)، وهذا يعني أن حقيقة الوجود الإنساني لا يتناسب مع المعارف المجردة والمجزأة التي تراكمها العلوم، وإنما المعرفة المطلوبة هي تلك المعرفة التي تبدأ بفهم ما يعنيه الوجود بالنسبة

---

(2) هنالك خلاف كبير بين المترجمين في العالم وليس فقط في العالم العربي في ترجمة هذه الكلمة، ولذا فضلنا اتباع الترجمة المقترحة من قبل عبد الرحمن لمختلف المصطلحات الوجوديَّة. انظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجوديَّة**، المؤسسة العربيَّة للدراسات، (د-ت)، ص، 89. وأما بالنسبة للاختلافات التي يثيرها هذا المصطلح، انظر الشرح الوافي له في: مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2012، ص 776-783.

(3) يقصد بالتوضيع جعل الشيء أيًّا كان موضوعا، وإعطائه وجودا ملموسا. (م).

للإنسان. وبهذا المعنى، فإن هايدغر يصنف ضمن الخط الناقد للعلم الذي أسسه هوسرل.

ب. الانفتاح على العالم

من هذه هذه النقطة، شرع هايدغر في تحليل الوجود الإنساني، ولم يهتم كثيرًا بالتصرفات الفرديَّة، وإنما اهتم بالبنيات الانطولوجيَّة الكُبرى للوجود الإنساني، أي بمعنى أبعاد الكائن الإنساني. وأول ملمح أساسي يميز الوجود الإنساني هو الانفتاح على العالم وعلى الآخرين. إن الوجود ليس حصيلة الذات الواعية بذاتها والمنعزلة، ولكنه هو، وقبل كل شيء، وجود في وضعيَّة، وفي هذا العالم الآن، أو هنا، وحالًا (hic et nunc)، كما يقول المدرسيون في العصور الوسطى. إنني أكتشف نفسي بوصفي كائنا متفرِّدًا وموجودًا ومرتبطًا بزمان معين ومكان معين، بمعنى مرتبط بحقبة معينة.

ج. الإنسان موجود خارج نفسه

يمتدُّ الوجود أيضًا بوصفه اسقاطًا لذات النفس خارج نفسها (وهذا هو المعنى الاشتقاقي لكلمة الوجود في اللاتينيَّة "existere")، ونحو العالم. ولاحتفاظه بما قاله هوسرل إن الوعي هو دائمًا وعي بشيء ما (القصديَّة)، أكَّد هايدغر أن الإنسان انفتاح دائم على العالم وله معنى. وأنه ليس حالة، وإنما هو حركة. وأنني لا أستطيع أن أعي نفسي إلَّا في علاقتي بالعالم. ولا أستطيع أن التحق بالعالم إلا من خلال نفسي. وبوصفي موجودًا، فإنني موجود في العالم (in-der-Welt-sein). إنني لا أسقط خارج نفسي ما هو في نفسي، ولكنني أنا خارج نفسي في الحال، وفي العالم. وأنني فقط عندما أضع نفسي على مستوى التفكير المجرد، أتمكن اصطناعيًّا من عزل (داخليتي الذاتيَّة).

د. ... قُذف به في العالم

أدّى هذا الفهم الجديد للوجود الإنساني إلى الغاء التصور الكلاسيكي والعقلاني للذات بوصفها كائنا جوهريا، ليس لها حاجة أخرى لتوجد إلّا أن تكون واعية بذاتها، وفي انفصال علاقتها بالعالم، كما هو الحال بالنسبة لـ: الكوجيتو (cogito) عند ديكارت .كما هو إلغاء أيضًا للتصور المتعلق بكائن يتكون من روح وجسد، بمعنى كائن يتكون من المعقول والمحسوس، ومن الحيوان العقلي بحسب التعريف الفلسفي المنطقي. إن الوجود في العالم هو شيء واحد، والوعي يتجسّد في هذه الوضعيّة المعيشة وفي هذا الانفتاح على العالم. ويسمي هايدغر الهم/الاهتمام (Sorge) البنية العامة للوجود. لذا نجده يُندِّد بالتصور الكلاسيكي للذات بوصفها حضورا خالصا للذات التي هي نفسها دائمًا. إن الوجود في العالم هو ما يميِّز الوجود. ولقد قُذف بالإنسان في هذا العالم، وهو يوجد دائمًا بوصفه مشروعا لذاته.

ما الذي يعنيه «الكوجيتو»؟

يعني الكوجيتو، أنا أفكر باللاتينيّة، ويحيل مباشرة إلى ديكارت، وإلى عبارته المشهورة: أنا أفكر إذًا أنا موجود (cogito ergo sum)، الواردة في كتابه: **مقال الطريقة**، 1637. وبالنسبة لـ: ديكارت، فإن الذات تكتشف ذاتها بوصفها ذاتا مفكرة، وأما العلاقة بالعالم، وبالآخرين، وكذلك جميع السمات الملموسة للوجود، لا تعتبر أوليّة. وهذا الاستقلال الذي تتميز به الذات (cogito) أمام بقيّة الأشياء هو الذي أعاد النظر فيه هايدغر[4].

(4) يقول ديكارت: «و لكني سرعان ما لاحظت، وأنا أحاول على هذا المنوال أن أعتقد بطلان كل شيء أنه يلزمني ضرورة، أنا صاحب هذا الاعتقاد، أن أكون شيئًا من الأشياء. ولما رأيت أن هذه الحقيقة: أنا أفكر إذًا أنا موجود، هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيّين، مهما يكن فيها من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئنًا أن اتخذها مبدءًا أول للفلسفة التي كنت أبحث عنها». ديكارت، **مقال الطريقة، لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، مصدر سابق، ص 136. (م).

هـ. وجود في الزمان

وعليه، فإذا كان الوجود مشروعًا، فإن للزمن أهميَّة أساسيَّة. يقول هايدغر:

«إن الزمانيَّة تشكل المعنى الأصلي للوجود الإنساني»[5]. ولكن الأمر هنا لا يتعلق بالزمن العلمي الذي يحسب طول خط بلحظاته المحددة من غير سُمك، ولا مدة حيويَّة. إن فهمًا نظريًا كهذا يعطي الأفضليَّة للحاضر. وإن الزمن يوصف على أنه انتقال إلى المستقبل الذي لم يحن بعدُ، والذي سينسكب في الحاضر، ثم سيصبح بدوره ماضيًا لم يعد موجودًا. بالعكس، يلحُّ هايدغر في وصفه للزمان على واقعة أن الذات هي دائمًا في حالة صيرورة، ومنفتحة على العالم، ومتأثِّرة بالاختلاف، وغير قادرة على تجنب أو الانفلات من أثر الغيريَّة. إن المستقبل يتقدَّم على الحاضر في التجربة الزمانيَّة للوجود الإنساني.

و. الوجود من أجل الموت:

إذا كان الوجود الإنساني مهتم بالمستقبل دائمًا، وذلك لكونه مشروعًا، فإنه يتحدد بزمنيَّة نهائيَّة، بمعنى انطلاقًا من الموت. ولكن الموت لا يجب النظر إليه على أنه شيء (خارج) الحياة، وإنما يجب النظر إليه على أنه يشكِّل بعدًا أساسيًا للوجود. يقول هايدغر:

«ما إن يأتي الإنسان إلى الحياة حتى يكون مُسنًا لكي يموت»[6].

ولهذا السبب فإن الموت - مع أن لحظة الموت غير محددة- يُشكِّل بعدًا أساسيًا في الوجود الإنساني. يقول هايدغر:

---

(5) Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. F.Vezin, Paris, Gallimard, 1985, p.325.

(6) *Ibid.*, p.48.

«الموت بوصفه نهاية للواقعة الإنسانيّة، فإنه الإمكانيّة الخاصة، وغير المشروطة، والمؤكدة، وهو أيضًا غير محدد، ولا يمكن تجاوزه»[7].

فكيف يمكن أن يكون الموت بعدًا أساسيًّا للوجود؟ إننا لا نستطيع أن نعيش تجربة موتنا الخاصة. إن الموت بالنسبة لي هو أولًا، وقبل كل شيء، موت الآخرين. وإن تجربة العزاء - غياب المتوفى- ليس تجربة الموت. إن العزاء هو تجربة فَقْدٍ يتعذَّر ترميمها أو تعويضها، ولا يحل محل تجربة الموت. يقول هايدغر:

«ينكشف الموت بشكل مؤكد على أنه فَقْدٌ، ولكنه على أنه فقد يعاني منه الأحياء، وفي هذه المحنة لا يمكن بلوغ الميّت. إننا لا نعبّر حقيقة عن موت الآخرين»[8].

لا ينظر هايدغر إلى الموت على أنه حدث بيولوجي ونهائي. ولا يعتمد على الفروع العلميَّة الأخرى التي تتساءل عن الموت، مثل: اللاهوت الذي يؤكد وجود حياة أخرى بعد الموت، وعلم النفس الذي يفحص ما يحدث للروح في لحظاتها الأخيرة، أو الأخلاق التي تتساءل إن كان الموت شرًّا. يُحلل هايدغر الموت على مستوى بنية الوجود التي يسميها: الوجود من أجل الموت (Sein-zum-Tod).

يشير الوجود من أجل الموت إلى السبق الذي يمتلكه الموجود الإنساني عن فقدانه المؤكد، ووعيه بإمكانيَّة استحالة وجوده. والاضطلاع بهذا البعد من أبعاد الوجود، يعني التساؤل عن المعنى الذي يمكن أن تكون له إمكانيَّة عدم وجودنا. ويبيِّن هايدغر أنه ليس في حياتنا اليوميَّة، حيث نعيش بشكل غير أصيل كما لو أننا لن نموت، ونستطيع بلوغ هذا الوعي، وإنما نحقق ذلك في التجربة الفريدة للقلق. إذًا، لا يتعلق الأمر بفكر تشاؤمي، وإنما باعتراف بالفناء والزمنيَّة

---

(7) *Ibid.*, p.166.

(8) *Ibid.*, p.252.

المتناهية للوجود الإنساني. يقول هايدغر:

«الموت هو الإمكانيّة الخالصة والمجردة لإمكانيّة الوجود الإنساني. وعلى هذا النحو، فإن الموت يكشف عن نفسه بوصفه الإمكانيّة الخاصة جدًا، والمطلقة، والتي لا يمكن تجاوزها»[9].

ما الذي تعنيه بـ: «القلق»؟

القلق (*angoisse*) مفهوم خاص، يشير إلى خوف لا تتمثل سمته في كثافته، بقدر ما يشير إلى أنه، على ما يبدو، بلا موضوع أو هدف. إن الخوف هو الخشية من تهديد حقيقي، وأما القلق فهو خوف حي للغايّة، ولكن ليس هنالك ما يهدد الذات. ولقد أعطاه هايدغر معنى محدّدًا ألا وهو: في القلق نعيش تجربة وجودنا من أجل الموت[10].

ثانيًا: ما الوجود؟

أ. تجديد في التفكير الفلسفي

بعد كتابه: **الوجود والزمان**، وجّه هايدغر فلسفته نحو معنى الوجود. يفسر هذا الانعطاف الوضعيّة الفريدة لفكر هايدغر ضمن العائلة الوجوديّة الفلسفيّة. فما الذي تتضمنه هذه التأملات؟ ليست هذه التأملات مجرد تأملات نظريّة تتناول

(9) *Ibid.*, p.251.

(10) يحتل القلق مكانة مركزيّة في الفلسفة الوجوديّة، ويعني: «حالة انفعاليّة معقدة تصيب الإنسان، وتنطوي على عنصر أساسي هو الخوف من موضوع غير معين أو محدد. والقلق الوجودي يشير إلى أن هناك شعورا أساسيًا يحس به الإنسان، ناتجًا عن كونه ملقى ومتروكا في هذا العالم، ومرغما على الاختيار، وأن هناك خطرا دائمًا يتهدد وجوده، فهو دائمًا وجها لوجه أمام نفسه، باعتباره لم يوجد بعد، وإنما سيوجد بواسطة الاختيار، والاختيار حريّة ومخاطرة». كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مرجع سابق، ص 445. (م).

أمورًا عامَّة، وإنما هي تتعلق بالقضيَّة الأساسيَّة والمركزيَّة في الفلسفة. وإذا كانت هذه التأملات تقتضي التساؤل عما ينفلت من انتباهنا اليومي والاعتيادي، فإن هايدغر يقترح تفكيرا جذريًا. ولهذا نراه يتساءل عن دلالة الوجود. وما الذي يعنيه فعل (يوجد)، الذي نستعمله يوميًّا، ويشكِّل هيكل أو بنية تأكيداتنا وإثباتاتنا وأحكامنا؟ فما هو الوجود؟ إن هذا السؤال يفترض منَّا أن نميِّز بين الأشياء الموجودة أو الموجودات، والوجود الإنساني نفسه. إن الموجودات لا وجود لها من دون الوجود الإنساني، ولكن الوجود الإنساني نفسه ليس موجودًا خاصًّا. فلا يجب الخلط بينهما. ويسمي هايدغر هذا التمييز بالاختلاف الانطولوجي. يقول:

«كل واحد منا يفهم العبارات الآتية: (السماء زرقاء)، و: (أنا مبتهج)... إلخ. إلاَّ أن هذا الذكاء المقبول لا يكشف ولا يبرهن إلاَّ عن عدم الفهم»[11].

ب. نسيان الوجود

يدافع هايدغر عن فكرة أن مسألة الوجود لم تطرح من قبل التفكير الفلسفي، وأنها لا تزال غير مفهومة. وفي نظره، فإن تاريخ الفلسفة الغربيَّة، وبخاصة الميتافيزيقا، تتميز بكونها نسيان للوجود، ومعناه، وحقيقته.

ولقد أدَّى هذا النسيان بـ: هايدغر إلى إعادة قراءة مجمل تاريخ الفلسفة الغربيَّة بدءًا من ما قبل السقراطيين إلى غاية نيتشه. ورأى في تقهقر الوجود، جذور وأصل الثقافة العدميَّة التي تختزل الإنسان في ذاتيَّة سيدة تستحوذ على كليَّة العالم، وتحوِّل كل الموجودات إلى مواد للتقنيَّة الحديثة. لقد أدَّى نسيان الوجود بالإنسان إلى العدميَّة.

ما الذي تعنيه بـ: «العدميَّة»؟

يتأصل تفكير هايدغر في العدميَّة (*nihilisme*) الحديثة في أعمال نيتشه، وهي

(11) *Ibid.*, p.257.

أعمال محدِّدَة للفلسفة المُعاصرة على أكثر من وجه. وبالنسبة لـ: نيتشه، فإن العدميَّة ظاهرة حديثة أصابت الثقافة الغربيَّة، وهي، بمعنى ما، ناتجة عن هذه الثقافة، ومن الأخلاق والدين المسيحي والفلسفة والعلم الحديث. وتتمثل في هدم القيَّم الأساسيَّة للحياة، وفقدان لمعنى الوجود الذي أصبح عبثيا، وبلا سبب، ولا غاية. وتظهر العدميَّة بشكل خاص في عبارة (موت الإله)، وضياع هذا الاسم في الثقافة الأوربيَّة[12].

ثالثًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. Martin Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1972.
2. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la philo*sophie?Paris, Gallimard,1947.
3. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on pense?*Paris, PUF,2007.
4. Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part (1935-1946)*, Paris,Glli-mard,1998.
5. مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت-لبنان، 2012.
6. مارتن هايدغر، **ما الفلسفة؟** ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر،ط2، 1974.
7. مارتن هايدغر، **كتابات فلسفيَّة**، ترجمة اسماعيل المصدق،ج1وج2، الجلس الاعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2003.

(12) هنالك وجه سياسي واجتماعي للعدميَّة، يجب الإشارة إليه. ويتمثل هذا الوجه في أن العدميَّة: «قد ظهرت في روسيا في القرن التاسع عشر، وكان أول من استخدم مصطلح العدميَّة هو جاكوبي، وانتشر فيما بعد بفضل رواية تورغنيف: (آباء وأبناء) 1862، وتحولت العدميَّة إلى مذهب سياسي واجتماعي، وكان يقوم بانتقاد الأوضاع السياسيَّة والاجتماعيَّة والامتناع عن الاعتراف بشرعيَّة القيود القانونيَّة المفروضة على الأفراد. وقد بدأ انصار هذا المذهب يلجؤون إلى الارهاب والاغتيال السياسي بعد 1875، ويعملون على هدم الأوضاع السياسيَّة والاجتماعيَّة الفاسدة دون التفكير في الأنظمة التي يجب أن تحلَّ محلَّها. وقد اتصلت هذه الحركة بـ: باكونين (Bakounine) صاحب كتاب: **الدولة والفوضى**، 1873، الذي كان يدعو إلى: (تدمير أكثر ما يمكن وبأسرع ما يمكن). واندمجت بكل الحركات التي كانت تهدف إلى تدمير نظام القياصرة في روسيا». كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة**، مرجع سابق، ص 345. (م).

8. مارتن هايدغر، **التقنيّة، الحقيقة، الوجود**، ترجمة محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، 1995.
9. مارتن هايدغر، **السؤال عن الشيء، حول نظريّة المبادئ الترنسندتاليّة عند كانط**، ترجمة اسماعيل المصدق، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت–لبنان، 2012.

رابعًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. M.Haar (dir.), *Heidegger, Cahier de l'Herne*, Le Livre de Poche, 1983.
2. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.
3. Francoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF,1994.
4. Jean Beaufret, *De l'existentialisme a Heidegger* Paris Vrin, 1986.
5. زكريا ابراهيم، **دراسات في الفلسفة المُعاصرة**، مكتبة مصر، (د–ت).
6. عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجوديّة**، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، (د–ت).
7. هانز جورج غادامير، **طرق هايدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت–لبنان، 2007.

خامسًا: أسئلة حول «هايدغر: فلسفة الوجود»

أولًا: الأسئلة

1. ما العمل الرئيسي لمارتن هايدغر؟

أ. نقد العقل الخالص.
ب. ما الفينومينولوجيا؟
ج. الوجود والزمان.
د. ما الميتافيزيقا؟

2. ما الذي يعنيه «الدزاين»؟

أ. واقع الإنسان.
ب. طبيعة الإنسان
ج. زمن الإنسان.
د. الوجود الإنساني.

3. ما أصالة فكر هايدغر؟

أ. فكر عدمي.
ب. الفلسفة الفينومينولوجيَّة الأولى.
ج. إدخال البعد الزمني في تحليل الوجود الإنساني.
د. أسس الاتجاه الوجودي.

4. ما سمة الوجود الإنساني؟

أ. يتمفصل مع العالم.
ب. خارج العالم.
ج. محايث للعالم.
د. يوجد في الزمان.

5. ما البعد الزمني الأكثر أهميَّة بالنسبة للإنسان؟

أ. الماضي.
ب. الحاضر.
ج. المستقبل.

ثانيًا: الكلمات الناقصة: أكمل الكلمات الناقصة (1، 2، 3، 4، 5، 6، 7) في النص الآتي؟

«الطريق إلى (1)، يبعث ذلك على الاعتقاد بأن (2) تقوم بعيدا عنَّا في مكان ما

يجب أن نقطع طريقًا لبلوغه، فهل نحن في حاجة لطريق إلى (3)؟ إننا نتميز نحن أنفسنا بالفعل، حسب فكرة قديمة، بأننا تلك الكائنات التي تستطيع أن (4) والتي تتوفر تبعًا لذلك على (5). القدرة على (6) ليست مجرد قدرة في نفس مستوى بقيَّة قدرات الإنسان، إن القدرة على (7) تميز الإنسان كإنسان، وهذا التمييز يتضمن الشق الفاتح (der Aufrid) لـ الإنسان...»[13].

ثالثًا: اقرأ النص الآتي، وحلل أهم مصطلحاته، وأفكاره، وأدلته، مبيِّنًا رأيك فيه؟

«إننا نسأل: ما الفلسفة؟ كلمة فلسفة هذه سبق أن نطقناها مرَّات عديدة. بيد أننا حينما نكف عن استخدام كلمة (فلسفة)، بوصفها عنوانًا مستهلكًا، ونستمع إليها - بدلًا من ذلك- تأتي من مصدرها، فعندئذ ترِنُّ في أسماعنا هكذا: (فيلوسوفيا). الآن كلمة "فلسفة" تتكلم اليونانيَّة. والكلمة اليونانيَّة -من حيث هي كلمة يونانيَّة- طريق. هذا الطريق يمتد من ناحية أمامنا؛ لأن الكلمة سبق أن نطقناها منذ زمن بعيد، ومن ناحية أخرى يمتد الطريق من خلفنا؛ لأننا قد سمعنا هذه الكلمة ونطقناها دائمًا. إذًا: الكلمة اليونانيَّة (فيلوسوفيا) طريق، على طوله نسير. والمعرفة التي لدينا على هذا الطريق معرفة غامضة، على الرغم من أننا نمتلك معلومات تاريخيَّة كثيرة عن الفلسفة اليونانيَّة، ولدينا القدرة كذلك على نشرها. الكلمة "فيلوسوفيا" تقول لنا: إن الفلسفة هي التي حدَّدت لأول مرة وجود العالم اليوناني. وليس هذا فحسب؛ "فالفيلوسوفيا" هي التي حدَّدت أيضًا العلامة المميزة لتاريخنا الغربي. وعبارة (الفلسفة الغربيَّة الأوربيَّة) التي طالما نسمعها إنْ هي في الحقيقة إلَّا تحصيل حاصل. لماذا؟ لأن الفلسفة هي في جوهرها يونانيَّة. وكلمة يونانيَّة معناها هنا أن الفلسفة - في أصل حقيقتها- كان من شأنها أنها تملكت في بادئ الأمر العالم اليوناني، والعالم اليوناني وحده، ابتغاء أن تتَّضح وتتكشَّف. [...] فعبارة (الفلسفة هي في جوهرها يونانيَّة) عبارة لا تقول شيئًا سوى إن الغرب وأوربا وحدهما فلسفيان أصلًا في مجراهما التاريخي الباطن. ويشهد على ذلك نشأة العلوم وسيادتها؛ لأن العلوم لم تنبثق إلَّا من أعماق المجرى التاريخي للغرب الأوربي، أي من المجرى الفلسفي، لذلك ففي مقدورها اليوم أن تطبع تاريخ الإنسان على وجه الأرض بطابع خاص مميِّز»[14].

* انظر الإجابة في صفحة (255).

---

(13) مارتن هيدغر، كتابات فلسفيَّة، ترجمة اسماعيل المصدق، ج2، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2003، ص 260.

(14) مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، ط2، 1974، ص 54-55. (م).

الفصل السادس

الاتجاه الوجودي

لقد عزمنا أن نتحدث عن الوجوديَّة بوصفها تيارًا فلسفيًّا وليس بوصفها مدرسةً فلسفيَّة وجوديَّة، لأنه من غير الممكن الحديث عن مدرسة فلسفيَّة متناسقة تمتلك مُدوَّنة من الأطروحات المشتركة بين مجموعة من المؤلفين. ولكن من الممكن الحديث عن مجموعة من الأعمال الفلسفيَّة التي يمكن بسهولة تصنيفها ضمن خط هوسرل وهايدغر وتدور حول وصف الوجود الإنساني الذي يحاول أن ينعتق من الفرضيات النظريَّة للفلسفة الكلاسيكيَّة والحديثة، وكذلك الحال بالنسبة لعمليَّة التوضيع العلميَّة. لهذا يُمكننا القول إن ثمة منعطفًا وجوديًّا للفينومينولوجيا قد حدث في منتصف القرن العشرين.

ما الذي تعنيه بـ: «الفلسفات الوجوديَّة (*philosophies existentielles*)»؟
لا تُشكِّل الفلسفات ذات التوجه الوجودي مدرسة بالمعنى التقليدي للكلمة، بَيْد أنها تجد في أعمال سورن كيركجورد (Soren Kierkegaard): (1813–1855)، نقطة الانطلاق المشتركة فيما بينها. ومن بين الأعمال الكُبرى لهذه الفلسفات، نشير في المانيا إلى أعمال مارتن هايدغر، وكارل ياسبرس، وحنّه آرنت، وفي فرنسا إلى أعمال سارتر وميرلو–بونتي.

أولًا: كيركجورد: نحو وجود ملموس

إذا كانت كلمة (الوجوديَّة) قد ظهرت فجأة بعد الحرب العلميَّة الثانية، وذلك بعد أن ألقى جان بول سارتر محاضرته التي أثارت الكثير من الصخب،

و(نُشرت في عام 1946 بعنوان: الوجوديَّة مذهب إنساني)، فإن مفهوم الوجود قديم جدًّا، وينتمي إلى قاموس الفلسفة المدرسيَّة (الاسكولائيَّة)[1] في العصر الوسيط. ويشير مفهوم الوجود (existentia) بالنسبة لفلاسفة العصور الوسطى إلى حقيقة الموجود أو حضوره بالنسبة للماهيَّة أو الجوهر (essentia)، بمعنى لكل ما هو جوهري فيه، بعيدًا عن الأعراض المتعددة والمتغيرة. وعليه، فإن الوجود والجوهر يشكِّلان زوجًا مترابطًا. [و عملًا على تحديد أسس المنعطف الوجودي، فإننا سننظر في جهود وإسهامات أهم الفلاسفة الوجوديين][2].

يرى كيركجورد أن تفكير الوجود يتطلب الاهتمام بطابعه الفعلي والآني والملموس الذي يتجاوز التجريد النظري للعقل. يقول:

> «لا تُحيل اللُّغة المجردة مطلقًا إلى ما يُشكِّل صعوبة الوجود والموجود (الكائن)، ولا تقدم إلاَّ تفسيرًا محدودًا. لأن التفكير المجرد يتميز بشكله الخالد (sub specie aeterni)، ولأنه لا يأخذ بعين الاعتبار الملموس، والزمنيَّة، والصيرورة الخاصة بالوجود»[3].

لذا يجب أن نميِّز بين المفهوم الذي يقدم الجوهر اللَّازمني والمجرد لواقعة من الوقائع والواقعة نفسها، وذلك لأن خاصيَّة الواقعة هي كونها تتجسد، وتصير،

---

(1) تُعرف الفلسفة الأوربيَّة في العصر الوسطى باسم الفلسفة المدرسيَّة (الاسكولائيَّة)، لأنها نشأت في المدارس والجامعات الأوربيَّة وتعلم فيها. وعادة تحدد مرحلة الفلسفة المدرسيَّة ابتداء من القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر. وخير ممثل لها هو توما الاكويني (1227-1272). تتكون من خطين: 1. الخط الأفلاطوني (النزعة الأفلاطونيَّة) وينتسب إليه القديس انسلم، والخط الثاني الأرسطي (النزعة الأرسطيَّة) وينتمي إليه توما الاكويني، وانصار النزعة الرشديَّة اللاتينيَّة. ومن أشهر المشكلات التي ناقشتها هذه الفلسفة، مشكلة الكليات. كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مرجع سابق، ص 419. (م).

(2) هذه الجملة الأخيرة من وضعنا، وتتضمن العنوان الكبير: «أسس المنعطف الوجودي»، الذي وضعه المؤلف، ولم يرفقه بعناوين كُبرى مماثلة له، وإنما اكتفى بعناوين فرعيَّة فقط. لذا آثرنا استبداله بجملة تؤدي الغرض، وتسمح بتنظيم عناصر الفصل بشكل منهجي دقيق. (م).

(3) Sœren Kierkegaard, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, trad. du Danois par Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, p.256.

وتحدث في الزمن، ومتفردة، وتنتمي إلى مرحلة فعليَّة. وعلى هذا الأساس، فإن مفهوم الإنسان لا يتطابق مع أي إنسان ملموس، بمعنى مع أي فرد من الأفراد. وبهذا النقد الموجه إلى قدرة الثنائيَّة الميتافيزيقيَّة والعقل على تعيين الوجود الملموس للإنسان، يكون كيركجورد قد دشَّن مفهومًا جديدًا للواقع الإنساني.

أ. الاستلهام الهوسرلي

إن مشروع هوسرل المتمثل في الذهاب إلى «الأشياء نفسها»، والابتعاد عن التوضيع غير الكافي للعلوم، قد سمح لـ: هايدغر وياسبرس أن يُقدِّما وصفا للوجود الإنساني يتحرر من بعض الفرضيات الميتافيزيقيَّة للفلسفة الكلاسيكيَّة (الروح/ الجسد، الباطن/ الظاهر، الداخل / الخارج، الصيرورة/ الخلود...إلخ). وعليه، فإنه إذا لم تكن هنالك مدرسة وجوديَّة، وليس هناك إلَّا تعدد في الفكر المتفرد، فإن هذا الفكر يتقاسم هذا الافتراض أو الطرح العام.

ب. المنعطف الوجودي

يشير الوجود إلى نمط الوجود الخاص بالإنسان، وهو وجود لا يمكن استنتاجه عقليًّا أو يكون مفهوما بشكل مناسب انطلاقًا من العقل النظري والعلمي. لهذا يجب (وصف) الوجود بطريقة محايثة، وبأقرب ما يمكن من صيرورته الملموسة. وعلى هذا الأساس، فإن الفلاسفة الذين يستلهمون الوجوديَّة منفتحون بطريقة فريدة على مُختلف ملامح الحياة الإنسانيَّة التي كانت في السابق غريبة عن الأسئلة الفلسفيَّة، ومنها على سبيل المثال موضوع: الزمن، العلاقة بالآخر، الأنشطة المُختلفة للإنسان كالعمل مثلًا، والحياة التاريخيَّة والسياسيَّة، وكلُّها أصبحت موضوعات فلسفيَّة جديدة.

ثانيًا: كارل ياسبرس، تفكير الوجود

ولد كارل ياسبرس (Karl Jaspers) : (1883-1969) في ألمانيا. وتأثر كثيرًا في حداثة سنه بتجربة المرض وقراءة نيتشه. درَس الطب وعلم النفس، ودرَّس علم النفس المرضي، ثم تحوَّل إلى الفلسفة. ويعتبر كتابه: **فلسفة** (*Philosophie*) الذي صدر في ثلاثة أجزاء عام 1932، من أعماله الفلسفة الأساسيَّة، لأنه عرض فيه فكرته المتمركزة حول الوجود الإنساني والحريَّة. ولكن مساره التعليمي في الجامعة تعرض لمحنة التاريخ، بعد أن منعته الإدارة النازيَّة من حقه في التعليم بجامعة هيدلبرغ (Heidelberg). وبعد نهاية الحرب العالميَّة الثانية، درَّس لفترة طويلة في جامعة بال (Bale). وكان صديقًا مقربًا للفيلسوفة حنّه آرنت، وجرت بينهما مرسلات مطوَّلة وعميقة. اهتم بعد الحرب بمشكلات عصره، وعرضها في كثير من كتبه، أهمها: **الخطيئة الألمانيَّة**، 1946، و: **القنبلة النوويَّة ومصير الإنسانيَّة**، 1958، ورأى:

«أن الفلسفة تُبيّن ماهيتها بإظهار فكرها السياسي»[4].

أ. حدود المعرفة العلميَّة

يؤدي تحليل المعرفة العلميَّة إلى التأكيد على أولويَّة الفلسفة بمفهومها الجديد. وبالفعل، فإن الثنائيَّة المجرَّدة بين الطبيعة والفكر والتخصُّص الدقيق الذي جزأ المعارف العلميَّة لا يسمحان بالنظر في وحدة الوجود الإنساني، ولأنه:

«حيثما تظهر الحقيقة في الفلسفة، فإنها تؤثر بعمق أكثر في الإنسان مقارنة بأي معرفة علميَّة أخرى»[5].

---

(4) Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, trad. de l'allemand par Helene Naef, Paris, Plon, 1954, p.,

(5) Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1966, p.5.

وعلى هذا الأساس، فإن الفلسفة تنتمي إلى مطلب الحقيقة مقارنة بالمعرفة العلميَّة الظرفيَّة والجزئيَّة. وما يهدف إليه الجهد الفلسفي هو النظر والتفكير في عمق الوجود من دون التخلِّي عن العقل أو عن الحوار مع الآخر. إن الفلسفة الوجوديَّة كما أسَّسها كارل ياسبرس توسع مقاربتها إلى الجوانب الملموسة جدًّا للوجود، وتبحث في :

«تعيين دلالة العادي وما يحاول أن يكشف عنه أو يخفيه»[6].

ويجب على العقل أن يُوضِّح الوجود.

ب. الوجود والحاجة إلى المعنى والحريَّة

إن استحالة المعرفة العلميَّة المطلقة للوجود، تمنح للحوار مع الآخر أهميَّة خاصة. وإن التواصل يعني وفي الوقت نفسه أن نكون في علاقة مع الآخر، وأن نستعمل عقلنا من أجل توضيح الوجود. يقول: «**لا يوجد الكائن الإنساني إلَّا مع كائن إنساني آخر، ولا يوجد بالمعرفة وحدها. ولا نصبح أحرارًا إلَّا إذا أصبح الآخر هو أيضًا حرًّا**»[7].

إن الوجود الذي يصفه ياسبرس بنبرة مأساويَّة، يتماهى مع حريَّة ملتزمة في العالم، ومع حريَّة في وضعيَّة محدَّدة أو مُتعيِّنة. وتعني الوضعيَّة مجموع الحالات التي يكون فيها الفرد موجودًا. وهي ليست مجرد حالة إثبات، وإنما هي تتضمن تأويلًا يُعطي المعنى للحالة التي نكون فيها، ويقتضي فعلًا ممكنًا لتحويلها. إن الوجود مهمة تتطلب الحريَّة والفهم.

---

(6) *Ibid.*, p.6.

(7) Karl Jaspers, *Autobiographie philosophique*, trad. de l'allemand par Pierre boudot, Paris, Aubier Mayenne, 1963, p.10.

ج. الوضعيات الحدّيّة، والتجارب الأساسيّة

يكتسي مفهوم الوضعيات الحديّة (Grenzstuationen) أهميّة خاصة في تفكير الوجود. يقول ياسبرس:

«لا وجود للإنسان إلاّ في وضعيات حدّيّة»[8].

ولكي نفهم ما يقصده ياسبرس من هذا المفهوم، فإنه يجب أن نقرأ كيف شرحه. يقول:

«نجد أنفسنا دائمًا في وضعيات مُحدَّدة. الوضعيات تتغير، والمناسبات تعرض. وعندما نفوتها، فإنها لن تعود أبدًا. ويمكنني أن أعمل على تغيير وضعيتي. ولكن ثمة وضعيات تبقى وتدوم في ماهيتها، حتى وإن تغيَّر مظهرها المؤقت، وحتى وإن كانت قوتها الخارقة قد اختفت وراء حجاب: عليَّ أن أموت، عليَّ أن أعاني، عليَّ أن أصارع، وأتعرض للصدفة، وأقع بالضرورة في شرك الخطيئة. إن هذه الوضعيات الأساسيَّة في حياتنا هي التي نسميها وضعيات حديّة»[9].

وإذا ما قمنا بعمليات فصل وضعيات السيِّر الذاتيَّة والتاريخيَّة عن ملامحها الخاصة، فإننا سنكشف عن تجارب أساسيَّة ألَا وهي: إمكانيَّة الموت، محنة المعاناة، الخطيئة، التواصل. وفي قلب ظرفنا ووضعيتا تنكشف الثنائيَّة الخاصة والقائمة بين التناهي واللَّاتناهي، والوجود وعدم الوجود، والتعالي والمحايثة. وما بين الهشاشة والتعالي، فإنه يتوجب علينا أن نُوضِّح لغز تناهينا.

ما الذي تعنيه بـ: «التعالي والمحايثة»؟

لهذا الزوج من المفاهيم: التعالي (transcendance) والمحايثة (immanence) معاني مُختلفة في تاريخ الفلسفة. ويعنينا هنا التأكيد على أن ما هو محايث لا يكون في

---

(8) *Id.*

(9) Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, op.cit.,p.25.

علاقة مع نظام آخر من الوقائع، في حين إن التعالي يشير بالضبط إلى الانفتاح على نظام آخر مُختلف كليًّة. وعلى هذا الأساس، فإن الوجود الإنساني بالنسبة لـ:كارل ياسبرس يتميز بشكل محدد بكونه محايثا لتناهينا المفتوح على التعالي الذي يتوجب علينا أن نحل لغزه[10].

ثالثًا: سارتر، الوجود والحريَّة

من هو جان-بول سارتر (Jean-Paul Sartre)؟ ولد سارتر في عام 1905 وتوفي في عام 1980. وبعد أن درس في المدرسة العليا برفقة كل من ريمون أرون (Rymond Aron)[11] وبول نيزان (Paul Nizan)[12]، ترك التعليم ليتفرغ للحياة الفلسفيَّة والكتابة السياسيَّة الملتزمة جنبا لجنب مع الحزب الشيوعي الفرنسي. أسس مع صديقته سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir): (1908-1986)، صاحبة كتاب: **الجنس الثاني** (*Le Deuxième Sexe*)، مجلة: **الأزمنة الحديثة** (*Les Temps modernes*)، وبالتعاون كذلك، مع الفيلسوف موريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty): (1908-1961).

---

(10) التعالي هو: «بوجه عام مجاوزة الحدود المألوفة، وبوجه خاص مجاوزة العالم الحسي، والله جل شأنه متعال عن الكائنات جميعًا. وعند الوجوديين يراد به مجاوزة الوعي لذاته والعالم الخارجي لتحقيق إمكاناته». إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 47؛ وأما مصطلح المحايثة/ (الملازمة) فـ: «مشتق من اللاتينيَّة ويعني "يمكث فيه"، وقد استخدم من قبل المدرسيين في العصور الوسطى. وأما المعنى المُعاصر للمصطلح فهو الذي أعطاه كانط ويدل على حضور "الشيء في ذاته"». كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مرجع سابق، ص 572. (م).

(11) ريمون أرون (1905-1983): عالم اجتماع وسياسي وصحفي فرنسي مشهور. زامل سارتر في المدرسة العليا الأساتذة. واهتم كثيرًا بظاهرة الشموليَّة، وببنية المجتمعات الغربيَّة، وهو أحد أبرز الممثلين للتيار الليبرالي في فرنسا. من أهم أعماله: **مراحل الفكر الاجتماعي، المجتمع الصناعي، الديمقراطيَّة والشموليَّة**... إلخ. (م).

(12) بول نيزان (1905-1940): أديب وشاعر فرنسي، انخرط في الحزب الشيوعي الفرنسي، وأصبح أحد أبرز المثقفين الفرنسين في الثلاثينيات. من أهم روايته: **كلاب الحراسة**، و: **حصان طروادة**. (م).

قدَّم سارتر أعمالا مهمة ومتعددة، وتجلت في أنواع مُختلفة، منها الرواية كرواية: **الغثيان**، 1938 (*La Nausée*)، **والجدار**، 1938 (*Le Mur*)، **ودروب الحريَّة** (*Les Chemins de la liberté*)و هي رواية تتكون من ثلاثة أجزاء، ونشرت بين سنوات (1945-1949). كما نشر عدة مسرحيات، منها مسرحيَّة: **حراس الدالتونة** (*Les Séquestres dAltona*)، 1959، وسيرة ذاتيَّة بعنوان: **الكلمات** (*Les Mots*)، 1963، والإنتاج الفلسفي المتمثل في كتابين أساسيين: **الوجود والعدم** (*L'Etre et le Néant*)، 1943، و: **نقد العقل الجدلي** (*Critique de la raison dialectique*)، 1960.

استلهم فلسفته من أعمال هوسرل وهايدغر، وأفكاره السياسيَّة من كارل ماركس (Karl Marx) وجورج لوكاتش (George Luacs). ومن خلال مواقفه المتعددة، أصبح مثالا للمثقف الملتزم والحاضر في الساحة العامة. يقول:

> «مجال الفلسفة هو الإنسان، بمعنى إن كل مشكلة لا يمكن إدراكها إلاَّ في علاقتها بالإنسان»[13]. يسمح هذا التأكيد بفهم آفاق المشروع الفلسفي لسارتر الذي بدأ بتحليل الوعي واختتم بفلسفة وجوديَّة للحريَّة.

أ. السلبيَّة ولا شخصيَّة الوعي

في أعماله النظريَّة الأولى :**تعالي الأنا** (*La Transcendence de l'ego*)، 1936، و: **الخيال**: (*L'Imagination*))، 1936، و: **المخيال** (*L'Imaginaire*)، 1940، قدَّم سارتر تحليلا للخيال، مبيِّنًا أن الخيال فعل قصدي للوعي يستهدف موضوعا غائبا، ويعتبر عدمًا بالنسبة للعالم الواقعي. من هنا، اكتشف سارتر القوة الأساسيَّة للوعي ألَا وهي القدرة على نفي الواقع. وهذا يعني من جهة أن الوعي ليس منغلقًا على ذاته، وهذه هي القصديَّة التي اكتشفها هوسرل، ومن جهة أخرى، فإن الوعي له قدرة سلبيَّة، لأنه يمثل دائمًا الآخر، أو: «أن يوجد دائمًا

---

(13) Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p.315.

هناك»، في حين أن الواقع معطى. وهذا الوعي القصدي يُحقّق فعلا متعاليًا بالنسبة للواقع. ويعتبر التخيل، والتذكر، والتأثر حركات قصديَّة نحو العالم. إذًا يتعلق الأمر بتجاوز الكوجيتو الجوهري للفلسفة الكلاسيكيَّة، وذلك من أجل وصف حياة الوعي التي تعتبر قصديَّة في كلِّيتها، وانتزاعا لذات النفس، وانتشارًا في العالم.

ما الذي تعنيه بـ «التعالي»؟

أصل مصطلح التعالي (*transcendance*) لاتيني (*transcendre*)، ويعني "الانتقال إلى الما بعد"، وله معاني فلسفيَّة مُختلفة. ويدلُّ في الفينومينولوجيا على معنى تقني يفيد قدرة الوعي على أن ينفتح على ما ليس فيه، وأن يمتد إلى موضوع آخر: العالم، المستقبل...إلخ.

اكتشف سارتر أن «الأنا» التي أمثلها بوصفي كائنًا، يجب أن تخضع للاختزال الفينومينولوجي لـ: هوسرل. إن هذه «الأنا» المدركة على أنها ذاتًا أو فردًا تأتي في المرتبة الثانية مقارنة بحقل الوعي «الأولي» الذي هو غير شخصي. فلا يجب أن نقول «لدي وعيٌ بهذا الكرسي»، وإنما يجب القول: «إن ثمة وعي بهذا الكرسي». إن الوعي المنعكس على ذاته، والذي به أكون واعيًا بذاتي أو بـ «أنايا» يأتي في المرتبة الثانية أو هو يشتق من الوعي غير الشخصي أو السابق عن الشخص. يقول:

> **«غير مسموح لأي شخص أن يقول هذه الكلمات البسيطة: أنا هو نفسي. المتميزون، والأكثر حريَّة يمكنهم أن يقولوا: أنا موجود. وهذا في حد ذاته شيء كثير»**[14].

ولقد عمَّق سارتر تفكيره في كتابه: **الوجود والعدم**. وميَّز في الوعي بين جانبين من جوانب الوجود هما: الوجود لذاته (être pour-soi)، والوجود في ذاته (être en-soi). يتميز الوجود في ذاته بالامتلاء، وعدم الاختلال، أو التصدع، أو

(14) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p.19.

الصيرورة، أو الإبعاد. إنه بمثابة ليل الموجودات التي ليس لها وجودها الخاص في ذاتها، وإنما هي خرساء، ولا واعية، وهي: الأشياء والحيوانات. وعلى العكس منها، فإن الانسان يوجد. إن الوعي الانعكاسي والسلبيَّة[15] يسكنان في قلب العلاقة مع واقعه ووجوده الخاص. ومن هنا، فإن الوعي ليس له وجود آخر غير وجوده الحاضر. ويتكون الوجود لذاته من الاختلال، والأبعاد، والبعد عن ذاته، والانفتاح، وعدم التطابق مع الذات. يقول سارتر:

«إن الإنسان هو أولاً وقبل كل شيء مشروع يحيى ذاتيا، بدلاً من أن يكون زبدًا أو رغوة، أو عفنا، أو ملفوفا»[16].

ب. «الوجود يسبق الجوهر»: الحريَّة في وضعيَّة

أن يكون الانسان موجودًا، فهذا لا يعني ببساطة أن يعيش، وإنما يعني أن يتجاوز التحديدات والحتميات الطبيعيَّة. وهو ما يؤدي إلى القول أن ليس ثمة طبيعة إنسانيَّة تسمح بتحديد الإنسانيَّة كما نحدد مفهومًا من المفاهيم أو تصورا من التصورات. وهو ما تعنيه العبارة المشهورة:

«الوجود يسبق الجوهر»[17].

إن هذا التنوع لا يمكن ردُّه إلى طبيعة إنسانيَّة كلِّيَّة. ليس هنالك طبيعة إنسانيَّة،

---

(15) السلبيَّة أو النفي: «عمليَّة ذهنيَّة تقوم على نفي كل علاقة أو كل قيمة. وبهذا يتأكد النفي كسلطة يستعملها الإنسان بواسطة إرادته الحرة، لنفس العالم الواقعي، ولإحلال عالمه المثالي محله. وأصبح النفي مشهورًا عندما استعمله هيغل، وجعل منه مبدءًا أساسيًّا في نظامه الجدلي (...).أما عند سارتر، فنفي الله مرتبط بحريَّة الإنسان، فإذا كان الإنسان حرًّا، فإن فكرة وجود الله تصبح فكرة عبثيَّة، وإذا كان الله موجودًا لم يعد باستطاعة الإنسان أن يكون حرًّا، لأنه سيكون مقيّدًا. فنفي الله عند سارتر ضروري لكي يكتمل الإنسان ككائن حر». كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مرجع سابق، ص 611-612. (م).

(16) *Ibid.*, p.22.

(17) *Ibid.*, p.44.

وإنما هنالك فقط ظرف أو حالة إنسانيَّة:

«و بعبارة أخرى من المستحيل أن تجد في كل إنسان ماهيَّة كونيَّة يصح اعتبارها طبيعة إنسانيَّة عامة. إن ما يوجد حتمًا وفي كل مكان هو (كونيَّة الظرف) وانطباقه على جميع الحالات. (...). وتختلف المواقف والظروف التاريخيَّة وتتنوع (...)، ولكن الشيء الذي لا يتغير فيها هو وجوب كونه في العالم، وكونه منخرطا في العمل بين آخرين، وأن يكون في وسط ما»[18].

أن يكون الإنسان موجودا فهذا يعني أساسا أن يكون حرًّا في وضعيَّة معيَّنة. والوضعيَّة هي :

«الوجه الفردي الذي يقدِّمه لنا العالم، وهي حظنا الوحيد والشخصي»[19]. ووضعيَّة كل واحد منَّا في العالم، مع مجموع الظروف - العناصر التي تشكِّل السيرة الذاتيَّة والعائليَّة، وأحداث الوضعيَّة التاريخيَّة، والثقافة والمجتمع الذي ينتمي إليه- هي التي تمنح له وجهه الوحيد. ولا تظهر حريَّتنا إلاَّ في وضعيَّة معينة. وهي حريَّة ملموسة وليست أبدًا حريَّة مجردة. يقول سارتر: «يتحدد الإنسان بمشروعه. وهذا الكائن المادي يتجاوز دائمًا الظرف المفروض عليه، ويكشف ويحدد وضعيته بالتعالي بغرض تحقيقها بواسطة العمل، والفعل، والحركة»[20].

ج. إنسان بلا إله، إنسان محكوم عليه بالحريَّة

تحيل الحريَّة في منظور سارتر إلى مشروع أساسي يحضر في كل الأهداف الخاصة التي قرَّرها الفرد، والتي تنتمي إلى وضعيَّة أساسيَّة بالنسبة للوجود:

---

(18) *Ibid.*, p.72.

(19) *Ibid.*, p.73.

(20) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960,p.180.

(يتحدث سارتر في هذا الموضوع عن "التحليل النفسي الوجودي"). وتتميز هذه الحريَّة الأساسيَّة في الوجود بأنها بلا أساس، أو أفق محدَّدٍ، أو غاية طبيعيَّة. وهذا يعني أن فلسفة سارتر فلسفة ملحدة بشكل أساسي. ويتجلَّى هذا الطابع اللامتناهي للذات تجليًا مؤلما في القلق الذي هو تجربة العدم في قلب الوجود. وتجربة الغياب هي مناسبة أخرى للالتقاء بالعدم، إلَّا أنه يظهر في شكل أخف وأقل تأثيرًا مقارنة بتجربة القلق. وأخيرًا، فإنه من غير الممكن أن نختار أن لا نكون أحرارًا. يقول سارتر:

«الإنسان محكوم عليه أن يكون حرًا. محكوم عليه، لأنه لم يخلق نفسه، وهو من جهة أخرى حر لأنه منذ الساعة التي أُلقيَ فيها في هذا الكون وجد نفسه مسؤولا عن كل ما يفعله»[21].

ولكن من الممكن أن تكون الحريَّة مرفوضة فيما يسميه سارتر بـ (الإيمان الكاذب). والوصف الذي قدَّمه لنادل المقهى، يعكس من جهة جزءًا من الانثربولوجيَّة الفينومينولوجيَّة السارتريَّة، ومن جهة أخرى يمثل أحسن تمثيل هذه الحالة. يقول:

«لنتدبر في نادل المقهى. إن حركاته سريعة مسندة ودقيقة أكثر مما ينبغي، يُقبل على الزبائن بخطوات حادة أكثر مما ينبغي، ينحني باستعجال بالغ[...]. إنه يلعب ويتلهى. ولكن بماذا يلعب؟ لا حاجة بنا إلى ملاحظته مطولا حتى نتبين أنه: يلعب (يمثل) لعبة نادل المقهى»[22].

إذًا يتعلق الأمر بفرد يؤدي دور نادل المقهى، ويحاول أن يُجسِّد الحركات النمطيَّة لنادل المقهى (المثال). وهذا يعني أن الإيمان الكاذب يشير إلى هذه

---

(21) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, op.cit.,p.54.

(22) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p.95.

انظر كذلك، جان -بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتيَّة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت-لبنان، 1966، ص 129.

التصرفات التي يقوم بها الأفراد الذين يخفون هويتهم الحقيقيَّة، وحريتهم الأساسيَّة. وعليه، فإن هذه المفهوم، يُعيِّن الإمكانيَّة الدائمة لممارسة الحريَّة بطريقة غير أصيلة. وهذه هي دلالة مثال النادل: إنه يطبق فعليًّا الحركات النمطيَّة لنادل المقهى المتخيل أو المثالي، ويجهد نفسه على أن يتطابق معها، ويمثلها أحسن تمثيل، وأن يكون نادل مقهى كما تكون هذه المِحْبرة مِحبرة. في حين أن الإنسان ليس شيئًا، ولا يمكنه أن يحيى وفقًا لهذا النمط الذي يكذب فيه على نفسه. إن الكذب على الذات هو الإيمان الكاذب، وهو: إلغاء وطمس لحريتنا الأساسيَّة.

د. الوجود من أجل الآخر

يحلل سارتر العلاقات البينذاتيَّة (intersubjectivité) انطلاقًا من هذه الذاتيَّة الحرة، ومن هذا الوجود المنفتح دومًا، والذي هو في حالة صيرورة، وهو الذي نحياه. وتتميز هذه العلاقات بقوة صراعاتها، بحكم أنها تجمع دائمًا بين واقع أن أكون ذاتا في مقابل موضوع، أو أن تكون ذاتي نفسها موضوعا بالنسبة للآخر. لننظر في مثال: الخجل. إن الآخر يفاجئني بنظرته الثاقبة، ويثير في الشعور بالخجل. يقول:

> «أن يكون المرء موضوعا لنظرة ما، يعني أنه يدرك ذاته كموضوع مجهول لأحكام تقويمية لا يمكن معرفتها، وبالاخص لأحكام تستند إلى قيم»[23].

كما يقول:

> «إن النظرة هي أولاً وقبل كل شيء توسط تحيل من الذات إلى الذات نفسها»[24].

---

(23) *Ibid.*, p.306.

(24) *Ibid.*, p.298.

بنظرته يمتلك الآخر إدراكا لذاتي ينفلت منّي، ويكشف على أنني موجود بوصفي شيئًا من أشياء العالم. وعلى هذا الأساس فإن العلاقات مع الآخر تكون دومًا مهددة بخطر أن تنزع منه حريته.

وفي كتابه: **نقد العقل الجدلي**، حاول سارتر أن يجري نوعا من التركيب بين فلسفة في الذاتيَّة والحريَّة، والماديَّة التاريخيَّة لماركس، التي اعتبرها بمثابة:

«أفق عصرنا الذي لا يمكن تجاوزه».

ولكن مع ذلك، فإن سارتر لم يتمكَّن من تقديم فلسفة سياسيَّة، لذلك فإن تعميقه لمفهوم الحريَّة الإنسانيَّة انطلاقًا من تحليل جديد للوعي، هو ما يميز إسهامه الأساسي في الفلسفة الوجوديَّة المستلهمة من الفينومينولوجيا.

رابعًا: ميرلو-بونتي البعد المتجسد للوجود

كان موريس ميرلو-بونتي (Maurice Merleau-Ponty): (1908-1961) زميلا في الدراسة لـ: جان بول سارتر، وشريكا معه في تأسيس مجلة: **الأزمنة الحديثة**، وأستاذًا للفلسفة في الكوليج دو فرانس (College de France)[25]. مات مبكرًا عن عمر لم يتجاوز ثلاثة وخمسون سنة (53). ومن بين أهم أعماله الفلسفيَّة، نشير إلى: **بنية السلوك** (*La Structure du comportment*)، 1942، و: **فينومينولوجيا الإدراك** (*Phénoménologie de la perception*)، 1945، و: **المرئي واللَّامرئي** (*Le Visible et l'Invisible*)، (نشر بعد وفاته في عام 1964). وتضمن فكره الفلسفي

(25) الكوليج دو فرانس مؤسسة علميَّة فرنسيَّة، أسسها فرنسوا الأول سنة 1530، وأصبحت منذ سنة 1852، مؤسسة علميَّة تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ولكنها مستقلة عن الجامعة. تتشكل هذه المؤسسة من أربعة وأربعين (44) كرسيًّا علميا، ينتخب فيها أساتذة بارزون من قبل الحكومة الفرنسيَّة، وتقدم تعليما جامعيًّا حرا وعالميا. استقبلت هذه المؤسسة أسماء لامعة في الفكر والثقافة الفرنسيَّة مثل ميشليه، رينان، برغسون، فليري، كلود برنارد، كلود ليفي ستروس، جورج دوميزيل، رولان بارت، بيير بورديو، ميشيل فوكو...إلخ. (م).

جانبًا أسياسيًّا ظهر في كتابين هما: **الإنسانيَّة والرعب** (*Humanisme et terreur*)، 1947، و: **مغامرات الجدل** (*Les Aventures de la dialectique*)، 1955.

أ. تجاوز التقابل بين الروح/ الجسد

تتمثل نقطة انطلاق العمل الفلسفي الأصيل لـ: ميرلو-بونتي في إراداته تجاوز التقابل المجرد بين الروح والجسد، والتوضيع العلمي للكائن الإنساني، وذلك من خلال تفكير جديد حول مفهوم الإدراك الذي يركِّز على فعل إدراك العالم ومعناه قبل اختزالهما العلمي والمثالي إلى حقيقة عقليَّة أو أداتيَّة. يقول:

> **«إن الإدراك بالمعنى الحقيقي والكامل للكلمة لا يعني الحُكم، وإنما تعيين معنى محايث للمحسوس قبل كل حكم»**[26].

وعلى هذا الأساس، فإن إدراك شجرة ما لا يعني تعيين خواصها الموضوعيَّة التي نجعل منها نموذجا لنوع أو لمجموعة من الأنواع، مثلما نصنِّف أي نوع من أنواع النباتات تصنيفا عقليًّا. وهذا يعني ضرورة العودة إلى العالم المعيش السابق عن الموضوعيَّة العلميَّة.

ب. استقطاب السلوك

يمكننا أن نفهم سلوك أي عضو إذا قمنا بتقسيمه إلى مجموعة مجردة من الردود والوظائف الفيزيولوجيَّة. كل كائن حي يمثل كلًّا، وأي عضو حي هو كلٌّ يدرك **عالمًا** يعطيه معنى. وهو ما نعبِّر عليه عندما نقول إن له شكل. لهذا السبب فإن أي سلوك للكائن الحي يخضع دائمًا لاستقطاب سالب أو موجب. وهذا الاستقطاب ليس ناتجًا عن حياد كمِّي، وإنما عن تقييم كيفي خاضع للمعايير. وهو ما يعني، بتعبير آخر، أنه لم يكن أبدًا غير مبالي بوضعيته داخل وسطه الطبيعي.

---

(26) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001, p.44.

إن السلوك عبارة عن شكل أو بنية عامة، بمعنى له نوع من الثبات في التصرفات الموجهة نحو قيمة، ونحو علاقة مثلى بين الذات والعالم. ورُدود فعل العضو تتوقف على سلوك أو تصرف له معنى وقيمة ضمن محيطه أو وسطه.

وعلى هذا الأساس، انتقل ميرلو-بونتي من علم النفس والفيزيولوجيا إلى الفينومينولوجيا. وبأخذه بعين الاعتبار للميراث الهوسرلي، وبخاصة العودة إلى الأشياء ذاتها، وتجاوز التوضيع العلمي والنزعة الوضعيَّة، وكذلك بتأثره بتحليل هايدغر للوجود الإنساني، أكد ميرلو-بونتي على السمة المجسدة للوجود، وهي سمة ثانويَّة عند هايدغر. ليخلص إلى القول: أن توجد يعني أن توجد في جسد.

ج. أن توجد يعني أن توجد في جسد

وجود الوعي في العالم مرتبط بهذه العلاقة الحميميَّة والأساسيَّة للوعي بالجسد. يقول:

«إن جسدنا هو نقطة تجذُّر وعينا في العالم»[27].

وبذلك، يحلل ميرلو-بونتي الوجود في العالم بعيدًا عن الثنائيَّة الكلاسيكيَّة من النمط الديكارتي الذي يميز بين الروح والجسد. يفصل ديكارت فصلا تامًّا بين الروح والجسد، وهو فصل نظري بين جوهرين: الروح وهو «جوهر مفكر»، والجسد وهو «جوهر يتميز بالامتداد»، ومادي خالص. ويلي هذا الفصل النظري، تعيين الذات على أنها الجوهر المفكر، وأن الكوجيتو هو الذي يحدِّد، وفقًا لهذا التصور، الكائن الإنساني بوصفه ذاتا مفكرة جوهريًّا. وهذا ما عبَّر عنه منطوق الكوجيتو: «أنا أفكر إذًا أنا موجود»، وأكَّده ديكارت في كتابه: **تأملات ميتافيزيقيَّة** (*Meditations métaphysiques*)، 1641. ومنذ ذلك الحين، أصبح من

---

(27) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001, p.171.

الصعب أن نفكر الوحدة الوجوديَّة للكائن الحي حتى وإن كان مفكِّرًا[28].

إن الاهتمام الفينومينولوجي بمعيش الجسد الخاص هو بالعكس اهتمام بعدم اختزال السلوك (بما أن السلوك ليس مجموعة من الوظائف الفيزيولوجيَّة)، وإنما هو الوحدة العميقة للوجود. يقول:

«الجسد هو الوسيلة للوجود في العالم. [و] "أن يكون لك جسد" فهذا يعني أن يكون لك في الآن معًا وسط، وعالم، وعلاقة بالعالم»[29].

إن الوعي يتجسد، وهذا التجسد هو الذي يُمثِّل وجوده في العالم. وهذا هو معنى العبارة:

«أنا جسدي» كما أكَّد على ذلك مؤلف: فينومينولوجيا الإدراك ليدلَّ على تجاوز الثنائيَّة الميتافيزيقيَّة للجسد والروح. وهذا الفهم للوجود يفكك التوضيع العلمي الذي يقسم بشكل مجرد الجسد إلى مجموعة من الوظائف الفيزيولوجيَّة. يقول ميرلو-بونتي:
«لست ناتج أو تقاطع عدد من الأسباب التي تحدد جسدي أو روحي، فأنا لا أستطيع أن أفكر نفسي كجزء من العالم»[30].

وبناء عليه، فإن فِعْل النظر بالنسبة للإنسان الموجود ليس مجرد إثارة أو تحفيز لشبكة العين. إن النظر هو طريقة وشكل للوجود في العالم، ويجب أن يكون مفهومًا على أنه موجود في عالم من الظواهر التي تبدو لي من خلال جسدي.

---

(28) يقول ديكارت: «إذا انطلقت من تأكيد معرفتي أني موجود، وأن شيئًا آخر لا يخص طبيعتي، أو جوهري، سوى أني شيء يفكر، جبرًا، استطعت القول بأن جوهري محصور في أني شيء يفكر، أو أني جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر، ليس إلَّا». ديكارت، **تأملات ميتافيزيقيَّة في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت-لبنان، 1961، ص228. (م).

(29) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op.cit., p.117.

(30) *Ibid.*, p.5.

د. في الجنسانيَّة:

تعتبر الجنسانيَّة مثالًا آخر على هذه التحليلات. يقول ميرلو-بونتي:

> «حتى مع الجنسانيَّة التي صُنِّفت منذ زمان على أنها وظيفة جسميَّة بامتياز، فإننا مع ذلك لسنا إزاء نزعة آليَّة طرفيَّة، وإنما نحن أمام قصديَّة تتبع الحركة العامة للوجود»[31].

من هنا كان دفاعه على الإدراك الشهواني الذي هو ليس إدراكًا فيزيولوجيًّا وموضوعيًّا، وإنما هو موقف وجودي ووجداني ينتمي إلى وسط أو بيئة معينة، ويمد جذوره في ثقافة جماعيَّة وسيرة فرديَّة. ويكشف عن التركيب القائم بين النفسي والعضوي والعلاقة المتبادلة بينهما. ولذا، فإنه من الأنسب التخلي عن ثنائيَّة النفسي والفيزيائي، لصالح الجسد الذي يعبِّر عن الوجود في كليته.

ولقد عمَّق ميرلو-بونتي أسئلته في آخر أعماله الفلسفيَّة، وبخاصة في كتابيه: المعنى واللَّامعنى، (*Sens et non-sens*)1960، والمرئي واللَّامرئي، حاول فيهما أن يفكر الوحدة العميقة بين الوجود المدرك للعالم والشكل الحسي للعالم، وذلك بناء على مفهوم الجسد. كما حاول أن يؤصِّل الوجود في التاريخ والثقافة بغرض تحليل المؤسسات السياسيَّة والحريَّة الإنسانيَّة.

وختامًا، يمكننا القول، إن المنعطف الوجودي قد أدَّى إلى ميلاد فلسفات وجوديَّة، وتقديم تصور متميز للوجود يهجر مشروع المعرفة العلميَّة للطبيعة الإنسانيَّة لصالح وصف للظروف الإنسانيَّة المعيشة بواسطة الذاتيَّة. إنها فلسفة ملحدة[32] وغير غائيَّة (بمعنى لا تلجأ الى التفسير الغائي للطبيعة)، وتصف التجارب-النموذجيَّة، وتفتح مواضيع جديدة في الدهشة والتساؤل أُهملت من

---

(31) *Ibid.*, p.227.

(32) في الحقيقة تنقسم الفلسفة الوجودية إلى قسمين: ملحدة يتزعمها سارتر وهايدغر، ومؤمنة يقودها ياسبرس وغابريال مارسيل. (م).

قبل الفلسفة الكلاسيكيَّة والحديثة، ومنها: العمل، الفعل، الزمنيَّة، الموت، الجنسانيَّة...إلخ. وهي بذلك تكون قد أسهمت بعمق في تجديد الميراث الفلسفي.

خامسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتيَّة:

1. Sören Kierkegaard, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, trad. du Danois par Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949.
2. Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1966.
3. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
4. Sartre, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989.
5. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943
6. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001.
7. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1993.
8. سورن كيركجورد، **الخوف والرعشة، أنشودة ديالكتيكيَّة**، ترجمة قحطان جاسم، دار الرافدين، بيروت–لبنان، 2019.
9. سورن كيركجورد، **شذرات فلسفيَّة**، ترجمة قحطان جاسم، دار الرافدين، بيروت–لبنان، 2019.
10. كارل ياسبرس، **عظمة الفلسفة**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط4، 1988.
11. جان –بول سارتر، **الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتيَّة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت–لبنان، 1966.
12. جان –بول سارتر، **الوجوديَّة مذهب إنساني**، ترجمة كمال الحاج، دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان، 2011.
13. موريس ميرلو–بونتي، **المرئي واللامرئي**، ترجمة سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافيَّة العامة، بغداد–العراق، 1987.
14. موريس ميرلو–بونتي، **تقريظ الحكمة**، ترجمة محمد محجوب، در أميَّة، تونس، 1995.

سادسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Laurent Cournarie, *L'Existence*, Paris, Armand Colin, 2001.
2. Jacques Colette, *L'Existentialisme*, Paris, PUF,2007.
3. Mireille Duponthieux, *Les Mots de l'existentialisme*, Paris, Ellipses,1998.
4. توماس ارفلين، **الوجوديّة، مقدمة قصيرة جدا**، ترجمة مروة عبد السلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة -مصر، 2014.
5. ريجيس جوليفيه، **المذاهب الوجوديّة**، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت-لبنان، 1988.
6. جون ماكوري، **الوجوديّة**، ترجمة امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة، رقم 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982.

سابعًا: أسئلة حول «الاتجاه الوجودي»

أولًا: الكلمات الناقصة: أكمل الكلمات الناقصة: (1، 2، 3، 4، 5، 6) في النص الآتي؟

1. «إن نقطة الانطلاق عندنا هي (1) الفرد، وإن لذلك ما يبره فلسفيا. وإننا لا نقيم (2) ذلك الوزن لأننا (3)، بل لأننا أصحاب مذهب يقوم على أسس (4)، ويعتمد (5) ركيزة للبحث، ولا يبني صرحه على نظريات جميلة يضخمها الامل، ويعلوها التفاؤل، وينقصها الأساس المتين المعتمد على (6)»[33].

ثانيًا. من القائل؟

1. «الوجود يسبق الجوهر».
2. «أنا جسدي».
3. الانسان أولًا وقبل كل شيء مشروع يعاش ذاتيا...».
4. «لا يجد الكائن الإنساني نفسه إلَّا مع كائن إنساني آخر، وليس أبدا بالمعرفة وحدها...».
5. «أثارت محاضرة عن الفلسفة صخبا، وتعارك المئات في القاعة، والآلاف خارج القاعة، لعدم السماح لهم بالدخول. كُتب تعالج مسائل فلسفيَّة (...) وتباع مثلما تباع الروايات البوليسيَّة. ومسرحيات لا تقوم إلا على الكلمات وليس على أي سيناريو، وتدور حواراتها حول تأملات وأفكار ممثلة منذ أشهر من قبل جمهور متحمس. وتحليلات لوضعيَّة الإنسان في العالم، وأسس العلاقات الإنسانيَّة في: الوجود والعدم، أدت ليس فقط إلى مولد حركة أدبيَّة جديدة، وإنما قادت توجهات سياسيَّة جديدة...». وصف الحركة الوجوديَّة في 1946 (*description du movement existentialist* en 1946).

*** المؤلفون:**

أ. آرنت.
ب. هايدغر.
ج. ياسبرس.

---

(33) جان بول سارتر، الوجوديَّة مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 70. (م).

د. سارتر.
هـ. ميرلو-بونتي.

ثالثًا. الأسئلة

1. الوجوديَّة هي..

أ. فلسفة الجوهر الكلي للإنسان.
ب. فلسفة الوجود الانساني الملموس.
ج. تحديد لطبيعة الانسان.
د. نقد للتعريف العلمي للإنسان.

2. الوجود يتعارض مع...

أ. الطبيعة.
ب. التاريخ.
ج. الجوهر.
د. المعاني.

3. بالنسبة للوجوديَّة الحقيقة العلميَّة غير كافيَّة لأنها...

أ. خاطئة.
ب. مجردة.
ج. لا تأخذ بعين الاعتبار المعيش الذاتي.
د. غير يقينيَّة.

رابعًا: اقرأ النصين الآتيين، وحلل أهم المصطلحات، والأفكار، والأدلة الواردة فيهما، مبيِّنا رأيك فيهما؟

أ. «الإنسان ليس قبل كل شيء إلَّا مشروعًا. وهو مشروع يعيش بذاته ولذاته. وهذا المشروع سابق في وجوده لكل ما عداه. ولا يوجد شيء تستطيع السماء أن تتصوره أو تتخيله. فالإنسان هو ما شرع في أن يكون، لا ما أراد أن يكون. لأن المعنى العادي للإرادة هو كل ما كان قرارًا واعيًا وهو بذلك لاحق بوجوده لقرار سبقه. فأنا أستطيع أن أنتسب لأحد الأحزاب، أو أريد تأليف كتاب أو أريد الزواج، وكل ذلك ليس إلَّا مظهرًا من مظاهر اختيار أصلي أكثر بساطة وأكثر طبيعيَّة مما نسميه: إرادة. فإذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر، فالإنسان إذًا مسؤول عن ما هو كائن. فأول ما تسعى إليه الوجوديَّة هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته، وأن تحمله بالتالي المسؤوليَّة الكاملة لوجوده. وعندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه

لا نعني أن الإنسان مسؤول عن وجوده الفردي فحسب، بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكل البشر»[34].

ب. نحن نرى الأشياء كما هي، والعالم هو ذلك الذي نراه: إن صيغا كهذه تعبر عن أيمان ما يشترك فيه معًا الرجل العادي والفيلسوف حالما يبدأ بفتح عينيه على ما حوله. كما أنها تنتمي إلى حالة عميقة من "أفكار" خرساء مفروضة على حياتنا. (...). وإذا ما تساءلنا عن ماهيتنا، وماذا تعني الرؤية، أو ما هي دلالة "الشيء" أو "العالم" فسندخل في متاهة من الصعاب والتناقضات. (...). وبدون توقف، هنا يجد الفيلسوف نفسه مضطرًا إلى إعادة الرؤية، وإعادة تحديد المفاهيم الأساسيَّة وخلق مفاهيم أخرى جديدة، وتعابير جديدة للتدليل عليها، والتقويم الحقيقي للإدراك يؤدي به إلى بداهة العالم، تلك البداهة رغم كونها من أوضح الحقائق فهي تستند إلى أفكار مشوشة جدًا في ظاهرها حيث لا يتعرف الإنسان العادي في خضمها مطلقًا على ذاته. وتأتي تلك الأفكار بدورها لتثير التبرم المتوارث من الفلسفة والشكوى اللصيقة بها دوما من أنها تقلب أدوار الواضح والغامض معًا. وليدَّعي الفيلسوف بأنه يتحدث باسم البديهيَّة الساذجة للعالم، وليدافع عن نفسه بأنه لا يضيف إليها شيئًا، وليحدد نفسه باستخلاص أهم النتائج من هذه البديهيَّة فلن يعذره كل ذلك بل على العكس، إنه لن يتوصل إلَّا إلى فقدان مفهوم الإنسانيَّة، تماما في الوقت الذي تدعوه هذه الإنسانيَّة لأن يفكر فيها بوصفها لغزًا»[35].

* انظر الإجابة في صفحة (255-256).

(34) المصدر نفسه، ص 45-46. (م).

(35) موريس ميرلو-بونتي، المرئي واللامرئي، مصدر سابق، ص 17. (م).

الفصل السابع

■ ■

الاتجاه التأويلي: التأويل واللُّغة

إذا كانت التأويليَّة قبل القرن العشرين تهتم بتأويل النُّصوص الدينيَّة، والتفسير، وفقه اللُّغة، فإنها منذ الآن فصاعدًا، أصبحت تشير إلى اتجاه فلسفي جديد يعمل على تعميق مقاربة فريدة حول الحقيقة، وتأسيس نظريَّة فلسفيَّة في التأويل. ولقد أدَّت الأزمة المُعاصرة لأسس الحقيقة إلى الاعتراف بأهميَّة العمليَّة التأويليَّة التي من خلالها يعطي الإنسان معنى لوجوده ولموقفه ووضعيته التاريخيَّة.

أولًا: ما التأويليَّة؟

التأويليَّة (herméneutique) مشتقة من الفعل اليوناني: أوَّل (hermeneuein). ولقد كانت تعني في البداية تأويل النُّصوص المقدسة. وتتمثل مُهمَّتها في تحديد معاني بعض الأجزاء المبهمة أو تلك التي كانت معقوليتها غير صريحة ومباشرة. وبما أن التورات هي كلمة الله، فإنه من غير الممكن أن تكون فيه أي كلمة، مهما كانت، بلا معنى. وأن كل ما جاء فيه يحمل معنى جديرًا بمؤلفه. من هنا جاءت الفكرة أن النص المقدس يحمل مستويين من الدلالة: المستوى الحرفي (أي ما قيل بالضبط، وحرفيا)،و المستوى المعنوي أو الروحي أو المجازي (أي المعنى الحقيقي وفقًا للعقل). ويتطلب فن التأويل تعيين وتحديد المعنى الخفي انطلاقًا من المعنى الظاهر. كما يتطلب فقه اللُّغة (philologie) القيام بعمليات التأويل أيضًا، وذلك بوصفه دراسة للنصوص القديمة. من هنا، فإن التأويليَّة تتضمن

مجموعة من القواعد والإجراءات التي يجب اعتمادها لقراءة نص من النُّصوص بطريقة صحيحة، ولذلك فإن التأويل لا يعني التنبؤ أو التكهن، وإنما هو (علم النص).

أ. الكشف عن المعنى الخفي

من الضروري القيام بالتأويل عندما لا تكون الحقيقة مباشرة. إن التأويل يقتضي الكشف عن حقيقة غير معطاة بطريقة مباشرة عندما نقرأ النص. ولهذا، فإن التأويل يعني الكشف عن المعنى الخفي وراء المعنى الظاهر، وهو ما شكَّل النموذج الأول للتأويليَّة الدينيَّة. ولكن، ووفقًا لهذا المعنى الأولي، فإن الحقيقة والتأويل متفقان على أن النشاط التأويلي هو عبارة عن عمليَّة مؤدية إلى الحقيقة. وبالنسبة لهذا الشكل التاريخي الأولي للتأويليَّة، فإن التأويل يعتبر شكلا من أشكال بلوغ الحقيقة. ولكن، ومن أجل أن تظهر التأويليَّة المُعاصرة، فإنه يجب إجراء تفرقة بين ما يشكِّل المعنى وما يشكِّل الحقيقة، وأن غياب الحقيقة يعتبر شرطا للتأويل، وبالتالي فإن التأويليَّة هي عبارة عن التحول الجديد للمسألة الفلسفيَّة للحقيقة في القرن العشرين.

وإذا كان التأويل يقتضي إعطاء أو إيجاد دلالة لواقعة أو فعل، أو نشاط، أو حدث، أو رمز، أو كلمة...إلخ، فإننا لا نستطيع قَبْليًّا أن نعرف ما الذي يمكن أن ينفلت من التأويل. وأنه من الممكن دائمًا أن نؤول ما نريد. ولكي يكون الموضوع قابلًا للتأويل، فإنه يكفيه أن يتلقى المعنى. وعليه، ألا تقدم المؤسسات الثقافيَّة الكُبرى مثل الفن، والأديان، والعلوم الطبيعة، والعلوم الإنسانيَّة، والفلسفة ذاتها على أنها تأويلات شاملة للعالم؟ وبذلك، سيكون كل شيء قابلا للتأويل بشكل نهائي. يقول نيتشه:

«لا وجود لوقائع، هنالك فقط تأويلات»[1].

---

(1) Nietzsche, *Fragments posthumes*, trad. Julien Hervie, Paris, Gallimard, 1978, t. XII, 7, p.304-305.

ب. التأويل والحقيقة

ما الذي يسمح بإجراء الاختلاف بين تأويل صحيح وآخر خاطئ، أو بين تأويل جيد وآخر فاسد؟ ألَا تعتبر الفرضيَّة القائلة إن كل شيء قابل للتأويل، أنه لا وجود لحدود النشاط التأويلي، وأن أي تأويل لا يمكن أن يكون صحيحا، وأن جميع التأويلات متساوية أو متكافئة؟ وهو ما يعني أن أي تأويل لا يمكنه أن يرتقي إلى مستوى الحقيقة (وبذلك، يتم اختزال جميع التأويلات إلى خطابات وهميَّة). ثم ألَا يؤدي مثل هذا التذويب للحقيقة إلى نزعة نسبيَّة في مجال الأخلاق، والقانون، والتاريخ؟

ولكن، إذا كانت الحقيقة لا تنفصل عن الذات التي تكتشفها-و الحقيقة بالتعريف تعني الشيء نفسه عند الجميع-، فإن التأويل ينفتح على الذاتيَّة التي تقوم به. وفي كل مرة، فإن الأمر يتعلق، بذات تحاول تفكيك رمز أو علامة واقتراح معنى. وهذه مسألة أساسيَّة: إن التأويل يتضمن تدخل الذات. وأنه لا يعني إظهار الحقيقة، وإنما هو بالأحرى، فعل الذات التي تكتشف حقيقة من الحقائق.

وعندئذ، فإن التأويل يمكنه أن يبتعد عن الحقيقة، وأن يكون خاطئًا، وهو ما يظهر بوجه خاص في واقع أن الذات يمكن النظر إليها على أنها علامة على تأويل ما لم يكن كذلك. ففي الطب النفسي، على سبيل المثال، يكون المصاب بالهذيان (paranoïaque) موضوعا لـ (هذيانات تأويليَّة)، بحيث يرى علامات ورموز في المكان الذي لا يجب رؤيتها، وهو ما يؤكد أنه مريض. وعندما نعترض على شخص ما على أنه (قدَّم تأويلًا فاسدًا، أو أنه أوَّل الأمر على غير وجهه) سواء تعلق الأمر بمقترحات أم مواقف، فإننا بذلك نقوم بعمليَّة إدانة للمسافة الهائلة بين العلامة موضوع التأويل والمعنى المعطى لها. يبدو أنه من المشين أن نعطي معنى لشيء لا معنى له (الصدفة، والعبث)، ومن غير المجدي أن نعطي معاني كثيرة للذي له معنى واحد، وواضح، وبديهي، (و متفق عليه)، ومن الخطر أن ننسب دلالة لما هو غير عاقل (الظواهر الطبيعيَّة التي لا تعني شيئًا، بما أنها تفتقد إلى قصديَّة الدلالة على شيء ما، وكذلك الحال بالنسبة

للشعوذة التي تعطي المعنى للقاء صُدفوي بين قط أسود ونجم من النجوم).

ثانيًا: نحو إشكاليَّة مُعاصرة للتأويل:

أ. دلتاي: التفسير والفهم

يعود الفضل إلى ويلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey): (1833-1911) في فتح الطريق أمام الإشكاليَّة الحديثة للتأويل. وهو فيلسوف ألماني، درس اللاهوت، والتاريخ، والفلسفة في برلين، ثم أصبح استاذًا للفلسفة في جامعة بال ولاحقًا في برلين. كتب مقالات عدة، وبخاصة حول المؤلف الذي الهمته كتاباته ألا وهو فريديريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher): (1768-1834). تتميز فلسفة دلتاي بدراسة طبيعة ومنهج علوم الروح، أو العلوم الإنسانيَّة التي كانت في عز تألقها في نهاية القرن التاسع عشر. ومن بين أهم أعماله في هذا المجال نشير إلى كتابه: مدخل إلى علوم الروح (*Introduction aux science de l'esprit*)، 1883، والذي صاغ فيه التمييز بين العلوم الطبيعيَّة والعلوم الروحيَّة.

1. رفض الوضعية

رفض دلتاي النزعة الوضعيَّة التي كانت مهيمنة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتي تزعم تفسير كل الظواهر بناءً على نموذج علم الفيزياء، مبيِّنة العلاقات السببيَّة بين الظواهر الطبيعيَّة. ولكن هذا التفسير لا يمكن أن يكتفي بالبحث في الترابطات السببيَّة عندما يتعلق الأمر بالحياة الإنسانيَّة. لماذا؟ لأن الإنسان كائن يفهم وضعيته، وبالتالي فإنه أمام مسألة أو موضوع له معنى. فعلى سبيل المثال، إذا كنَّا نبحث في فهم حياة إنسان ما، أو ثقافة ما، أو مؤسسة ما، فإنه يتوجب علينا أن نُعيِّن معنى للحظاتهم التاريخيَّة. وهذا التعيين للمعنى لا علاقة له، وليس له أيَّة صفة مشتركة مع المقاربة التفسيريَّة التي تقتضي التحقيق التجريبي والتعاقب في الأسباب والآثار، وبالتالي فإن للمعنى مكانة

تأويليَّة. إن الظواهر التاريخيَّة، مع أنها محدَّدة، إلَّا أنها ظواهر لها دلالة. وتفترض هذه الظواهر سببيَّة قصديَّة، متمثلة في الفاعلين الذين اختاروا أن يفعلوا بهذه الطريقة أو تلك، وأن ينسبوا لأفعالهم دلالات معيَّنة. وهذا يعني أن التفسير يجب أن يستكمل بالفهم.

2. علوم الطبيعة وعلوم الروح

إذًا من الأنسب أن نفصل بشكل واضح بين تلك العلوم التي يكون موضوعها الإنسان، وتلك العلوم التي تهتم بالظواهر الطبيعيَّة. فعلاوة عن العلوم التاريخيَّة، فإن علم الاجتماع، وعلم النفس يشكلان جزءًا مما يسميه دلتاي بـ: علوم الروح (sciences de l'esprit)، تمييزًا لها عن العلوم الطبيعيَّة. يقول:

«إننا نُفسِّر الطبيعة، ونفهم الحياة النفسيَّة»[2].

يعني التفسير (erklaren/explication) ذلك النموذج القائم على التفسير السببي في العلوم الفيزيائيَّة، وأما الفهم (verstehen/comprehension) فيعني النموذج القائم على البواعث في العلوم الإنسانيَّة. وإن فهم أشياء الروح، بمعنى كل ما لا يمكن اختزاله أو ردُّه إلى المادة ويكشف عن ثقافة، فهو ينتمي إلى تأويليَّة معينة. وبالتالي، فإن المسألة كلها تتلخص في معرفة: ما الموضوعيَّة - بمعنى ما الحقيقة في النهاية- التي نمنحها لهذا الفهم مقارنة بالدقَّة واليقين في العلوم الفيزيائيَّة؟

ب. المنعطف التأويلي للفينومينولوجيا

1. مسألة اللُّغة

لم يكن مؤسس الفينومينولوجيا إدموند هوسرل، مهتمًّا باللُّغة والمشكلات

---

(2) Wilhelm Dilthey, *Introduction aux sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Editions Cerf, 1992, p.139.

المتصلة بها. لقد كان مشروع (العودة إلى الأشياء ذاتها)، يفترض التخلص من النظريات والكتب التي تعبِّر عنها. وبالتالي، لم تطرح عليه المسألة التأويليَّة. ولكن، هذه هي المسألة التي ستكون موضوع مراجعة جذريَّة من قبل هايدغر بداية، ثم لاحقًا من قبل غادامير وريكور، وستنتج ما يمكننا أن نسمِّيه المنعطف التأويلي للفينومينولوجيا.

وما نلاحظه هو أن هذا المنعطف قد كان موازيًا من الناحية التاريخيَّة للمنعطف اللساني (*linguistic turn*) في الفلسفة الأنجلوسكوسونيَّة. وهو ما يؤدي بنا إلى القول إن إحدى مميِّزات الفلسفة في القرن العشرين هي الكشف عن النسيان المفروض على اللُّغة. وأنه في مقابل التصور الأداتي الذي سيطرة لمدة طويلة، والذي لا يرى في الكلمات إلَّا رموزًا يستعملها الفكر عندما يريد أن يتواصل، كما لو أن بمقدور الفكر أن ينجز شيئًا من الأشياء من دون اللُّغة. بالعكس، إن اللُّغة هي الوسط لكل فكر ولكل معنى. يجب أن نُقرَّ أن علاقة الإنسان بالواقع علاقة تخترقها اللُّغة، وأن اللُّغة هي بعد من أبعاد الواقع.

2. تجربة العالم وتأويلها

تزعم الرؤية الفينومينولوجيا تعيين وتحديد الأشياء كما هي، وتحذِّر من كل بناء ميتافيزيقي وعلمي. وفي هذه الحالة، كيف يمكن (العودة إلى الأشياء ذاتها)؟ وكيف يمكن لقصديَّة الوعي أن ترتبط مباشرة بالأشياء ذاتها؟ بالنسبة لـ: هايدغر، فإن ما يجب توضيحه وإضاءته بواسطة الفينومينولوجيا هو ما لا يظهر وما لا يتجلى تحديدا. يقول:

«لأن الظواهر غير معطاة، لذا ثمة حاجة إلى الفينومينولوجيا»[3].

لا يمكن بلوغ الظواهر بعيدًا عن التأويلات التي تغلفها وتخفيها. وتتمثل قصديَّة

---

(3) **Heidegger**, *Etre et temps*, op.cit., p.45.

الوعي في المعنى، وتتمفصل بالضرورة مع فهم الظواهر التي يجب تأويلها، وبذلك اكتسبت الفينومينولوجيا وجهة تأويليَّة. ومنذ الآن، لم نعد نفهم التأويليَّة على أنها نظريَّة شاملة ومعياريَّة للتأويل، وإنما هي تفكير فلسفي حول ظاهرة الفهم والطابع التأويلي لتجربتنا في العالم.

ثالثًا: غادامير، التأويل والفهم

هانز-جورج غادامير (Hans-George Gadamer) فيلسوف ألماني ولد عام 1902 وتوفي في عام 2002. درس على يد كل من هوسرل وهايدغر. وعمل أستاذًا للفلسفة في جامعة فرانكفورت، ولاحقًا في جامعة هايدلبرغ. قدَّم فلسفة تأويليَّة في كتابه الأساسي: **الحقيقة والمنهج** (*Vérité et méthodes*)، 1960. كما نشر مجموعة هامة من الأعمال منها: **فن الفهم**، و: **كتابات أولى: التأويليَّة والتراث الفلسفي**، و: **كتابات ثانية: التأويليَّة وحقل التجربة الإنسانيَّة** (1982)، و: **الفلسفة التأويليَّة**.

أ. الحقيقة متضامنة مع الوجود الملموس للذات

قدَّم غادامير في كتابه: **الحقيقة والمنهج**، تفكيرًا فلسفيًّا للفهم والتأويل، متجاوزًا بذلك دلتاي، ومقترحًا تحليلا فينومينولوجيا للتأويل. لا ينتظم الفهم على أساس مثال موضوعي للعلم، تكون فيه الحقيقة مستقلة عن المؤوِّل، بالعكس، إن الحقيقة متضامنة مع الوجود الملموس للذي يفهمها. ويهدف الفهم إلى إدراك الحقيقة التي تنفلت من نموذج الحقيقة العلميَّة. وأكثر من هذا، فإنها ليست حقيقة هامشيَّة، أو بلا قيمة، ولكنها تشكِّل نمطا أساسيًّا للوجود الإنساني. يقول غادامير:

> **«بالنسبة لنا، كلما امتد العلم ليشمل كل شيء، كلما أصبح مشكوكًا فيه، وذلك انطلاقًا من فرضيات العلم القائلة إن الحقيقة في كل امتداداتها يجب**

أن تكون مقبولة. إننا لا نكف عن التساؤل: إلى أي درجة تكون إجراءات العلم مسؤولة عن واقعة أن ثمة أسئلة يجب أن تكون لنا حولها أجوبة في حين أن العلم يمنعنا من ذلك؟»[4].

وبهدف تحديد الاختلاف بين التصور العلمي والمقيد للحقيقة ومفهوم الحقيقة في كل امتداداته، فإن غادامير اهتم بالدرجة الأولى بثلاث تجارب متميزة ألا وهي تجربة الفن، والتاريخ، واللُّغة التي تسمح بتعيين وتحديد حقيقة الفهم. وفي الواقع، فإن غادامير يرفض الحقيقة التي تكون مؤسسة فقط على اليقين الذاتي للذات العارفة. وما يميز الفن والتاريخ واللُّغة كونها ترفض أولويَّة الذات على حساب الشيء.

1. الفن والحثُّ على التأويل

يمكن فهم تجربة الفن انطلاقًا من تجربة اللعبة. يلح غادامير على أن واقعة أن اللاعبين مستقلون عن اللعبة بوصفها كذلك، وهي سابقة عليهم بقواعدها وأهدافها إلى درجة أن جوهر اللعبة متميزٌ عن اللاعبين الذين يمارسونها. ويمكن مقارنة الفن باللعبة وفقًا لهذا المعنى ألَا وهو أن وعي المشاهد لا (يصنع) الأثر الفني. بالعكس، إن الأثر الفنِّي هو الذي يسمح للذات أن تجرِّب بعض العلاقات مع الواقع. وهنا، يعارض غادامير التصور الحديث والذاتي للفن الذي مفاده أن كل شيء مرتبط برؤية ونظرة الذات وذوقها الذاتي. بالعكس، إن الأثر الفني موضوعي، وواقعي، وله حجمه، ويقدم للمشاهد ملمحًا من الواقع بقيَّ مهملًا، ولم يُدرك في الحياة العاديَّة. وهنا، كذلك، فإن وعي المؤلف لا علاقة له بالتجربة التي يعيشها المشاهد من خلال هذا الأثر الفني. إن الأثر الفني هو الذي يحتل المرتبة الأولى: يستولي على الذات بداية، ثم يمكن لهذه الذات لاحقًا أن تصدر حكمًا جماليًّا. إن الأثر الفني حدث تمثيلي لواقعة لها معنى دائم، وتحث على تأويل ما تمثله.

---

(4) Hans- George Gadamer et Jacques Schouwey, Qu'est-ce que la vérité? in *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol.118, nº1, 1986, p.27.

2. التاريخ تجربة لفهم عفوي

لقد رأينا مع دلتاي أن التاريخ يؤدي بنا بالضرورة إلى التأويل، بمعنى إلى الفهم الذي يوسِّع من التصور العلمي للحقيقة. يقول غادامير:

«يعود الفضل للوعي التاريخي في جعل التأويليّة وظيفة مركزيّة داخل علوم الروح»[5].

وذلك لأن العالم الثقافي والإنساني الذي نعيش فيه يتضمَّن بالفعل بعدًا تاريخيا، بمعنى إنه متغير، ونسبي، ومتنوع. ولكن في الوقت الذي كان فيه دلتاي لا يزال يبحث عن فهم علمي، فإن غادامير يرفض كل بحث تاريخي يسند للمؤرخ وظيفة إعادة البناء المنهجي والموضوعي للماضي، والذي يعتبر الماضي ميِّتًا، وليس له فائدة إلَّا بالنسبة للتقدم الحاصل في الحاضر. وأخيرًا، ما يُشترط في المؤرخ من ضرورة أن يتخلَّص من أحكامه المسبقة الحديثة. يرفض غادامير هذا التصور التاريخي، وما يتضمنه من فهم. ويرى أن الفهم ليس عمليَّة منهجيَّة. إن الإنسان بإمكانه أن يكتب تاريخ الماضي، لأنه هو ذاته كائن تاريخي، وغارق في وضعيته التاريخيَّة المرتبطة بمرحلة تاريخيَّة محدَّدة. إنَّنا قادرون على فهم مرحلة سابقة انطلاقًا من أحكامنا المسبقة على مرحلتنا التي نعيش فيها، وانطلاقًا مما يسميه (الوضعيَّة التأويليَّة) الخاصة بنا. وإن التجذُّر التاريخي الخاص بنا هو الشرط الأساسي لفهمنا للمراحل الماضية. ويجب أن يكون أيضًا موضوعًا للوعي الذي يكشف عن تناهي فهمنا. وعلى عكس العلوم الدقيقة، فإننا لا نستطيع أن ننفلت من مرحلتنا التاريخيَّة.

3. ضد الفكرة المسبقة عن: «الأحكام المسبقة»

لماذا تُطرح مسألة «الأحكام المسبقة»؟ إن فلسفة التنوير ونموذجها العقلي قد

---

(5) Hans- George Gadamer *Vérité et méthode*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert,Paris, Seuil, 1976, p.320.

اختزلا الأحكام المسبقة في الآراء التي نتلقاها دون أن نمتحنها أو نختبرها أو ننتقدها، وهي أحكام نابعة من تجارب أو تقاليد أو أشكال من التراث. ويتعارض الحكم المسبق مع الممارسة المستقلة للعقل، ويؤدي دور العقبة التي تعيق دائمًا جهود العقل في البحث عن الحقيقة. ولقد أراد غادامير أن يوضّح هذه الفكرة المسبقة عن «**الحكم المسبق أو بالأحرى الأحكام المسبقة**». **لذا اقترح نقدًا لنقد الأحكام المسبقة، وذلك بهدف إعادة الاعتبار لها.**

الحجة الأولى التي قدَّمها غادامير هي أن مشروع التخلُّص من كل أحكامنا واعتقاداتنا هو مثال عقلي غير ممكن عمليًا. وإن مثل هذه الاستقلاليَّة التامَّة تعني أن نصبح مجردين و«خارج العالم». وتتمثل الحجة الثانية في الإقرار بالدور الإيجابي للحكم المسبق. وبالفعل، فإنه من دون أحكام مسبقة، فإننا لا نستطيع أن نفهم أيَّة حقبة سابقة علينا. يقول:

> «**كل تأويل يجب أن يتوافق مع الوضعيَّة التأويليَّة التي ينتمي إليها**»[6].

إن الذي يفهم التاريخ يكون في «وضعيَّة» في التاريخ، ويكون معنيًّا بالماضي الذي يتوجه إليه. وعليه، فإنه يجب أن ينظر إلى الحكم المسبق على أنه فهم سابق أعلى من الممارسة العقليَّة للذات، ودليلٌ على أن هذه الذات متجذرة في تاريخ معيَّن، وثقافة معيَّنة، وتراث معيَّن، بمعنى إنه يشكِّل كذلك رابطة مع الآخرين ومع تجارب الماضي. يقول:

> «**قبل أن نفهم بواسطة التفكير الإستيعادي، فإننا نفهم بطريقة واضحة ضمن العائلة، والمجتمع والدولة التي نعيش فيها. إن الذاتيَّة التي هي مقرُّنا عبارة عن مرآة مشوهة. وتفكير الفرد حول ذاته ليس إلاَّ شرارة داخل حلقة مغلقة في التاريخ**»[7].

---

(6) *Ibid.*, p.357.

(7) *Ibid.*, p.320.

يجب أن نفهم الفهم على أنه حوار. وإن العودة إلى أعمال الماضي يعني قراءة نص، وفهمه، وتوضيح معنى لا يكون موضوعيًا وغير متجسد، وإنما يجب أن يكون هذا المعنى من أجلنا، ونفهمه هنا والآن. إن الوضعيَّة التأويليَّة التي يتجذَّر فيها فهمنا هي شرط المعقوليَّة والإمكانيَّة. ولكن، وكما هو الحال في كل حوار، فإن اللُّغة هي بيئة ووسط الفهم.

ب. اللُّغة بعد أساسي للفهم

1. ما ليس من اللُّغة

لكي نفهم أهميَّة اللُّغة في تصور غادامير للفهم، فإنه يجب علينا أن ننطلق مما لا يُشكِّل اللُّغة. فليست اللُّغة وسيلة محايدة تسمح بالتواصل. إن هذا التصور الدارج والمألوف، والذي يختزل اللُّغة إلى وسيلة عمليَّة يُفقدها جوهرها. وهو تصور يفترض، بشكل خاص، أن اللُّغة شيء خارجي، وأكثر من هذا، شيء غريب بالنسبة لعلاقة الإنسان بالعالم. وكما هو الحال بالنسبة للفن والتاريخ، فإن غادامير سيقوم بعمليَّة قلب للعلاقات التقليديَّة.

إن اللُّغة ليست ملكة للتعبير عن الذات، وإنما هي شرط المعنى الذي يسبق كل ذات. إن اللُّغة سابقة عن الفرد، وتشكِّله بطريقة مفتوحة على العالم. ومن الخطأ ردُّ اللُّغة إلى المنطوق أو القضيَّة الجزئيَّة (بمعنى إلى المنطق كما هو الحال عند فريغه ورسل)؛ إن الحقيقة لا يمكن ردُّها إلى الموضوعيَّة العلميَّة (من نمط العلوم الفيزيائيَّة)، بالنسبة لكائن في اللُّغة وللفهم الذي يشكِّل العلاقة مع العالم. كما أنه من الخطأ اختزال اللُّغة إلى التجريدات اللسانيَّة التي تفكك اللُّغة الحقيقيَّة إلى علامات من دون أن تأخذ بعين الاعتبار أن اللُّغة نتكلم بها، وأن العلاقات التي نقيمها مع الآخرين ليست هي العلاقات نفسها التي نقيمها مع ظواهريَّة العالم.

2. اللُّغة بوصفها شرطا للوجود في العالم

و هكذا، فإن اللُّغة قد أصبحت مرفوعة إلى مستوى:

«الشرط اللغوي لتجربتنا في العالم»[8].

وأنها، أخيرًا، «الوسط» الذي نبلغ فيه الوجود، بما أن الوجود هو الكلمة. يقول:

«إن الوجود الذي يمكن أن يكون مفهوما هو اللُّغة»[9].

وليس فقط الوجود المعطى في اللُّغة، ولكن، وبشكل خاص، الوجود مع الآخر. إن اللُّغة هي العلامة على تناهينا، بما أننا لا نستطيع أن نأمل في الكلمة المطابقة، وإنما هي شرط للفهم المتبادل، ولحوار ممكن. يقول:

«إننا نفهم بعضنا بعضًا عندما نتكلم فيما بيننا اللُّغة نفسها، ونقدم بعضنا أمام البعض الآخر باستعمال الكلمات، والأشياء التي قيلت بواسطة الكلمات»[10]. ولهذا السبب، فإن:

«التأويليّة هي فن التوافق»[11].

ويمكننا أن نختم مع غادامير الذي يلتحق هنا بالفلسفة التحليليَّة في الأهميَّة الجديدة التي تعطيها الفلسفة القاريَّة لموضوع اللُّغة. يقول:

«لا يستطيع أي فكر أن يقاوم دروب اللُّغة. وكل تأويل باعتباره ميزة لسانيّة، يحيل إلى هذه التجربة.[...]. والطريقة التي نستعمل بها اليوم المفاهيم

---

(8) Hans- George Gadamer, *L'Art de comprendre*, trad. Simon Marianna, Paris, Aubier-Montaigne,1982, p.46.

(9) Hans- George Gadamer, *Vérité et méthode*, op.cit.,p.500.

(10) Hans- George Gadamer, *L'Art de comprendre*, op.cit., p.46.

(11) *Ibid.*,p.47.

وإحالتها إلى تاريخها اللغوي، بغرض ايقاظ معناها اللغوي الأصيل، والحي، تلتحق في تقديري، بالألعاب الحيّة للغة كما طبقها فتغنشتاين. ومن المؤكد، أنها توجه كل الأبحاث التي تعمل في هذا الاتجاه. ومن هذه الوجهة، فإن علم وتجربة الحياة الإنسانيّة في العالم تلتقي اليوم في هذا الموضوع الفلسفي للغة»[12].

رابعًا: بول ريكور وتأويليَّة الوجود

بول ريكور (Paul Ricœur): (1913-2005) فيلسوف فرنسي، عمل أستاذا للفلسفة في جامعات ستراسبورغ، والسوربون، ونانتير بفرنسا، وفي جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكيَّة. أسهم بقوة في إدخال الفينومينولوجيا إلى فرنسا من خلال كتاباته وترجماته للأعمال هوسرل. ونشر في هذا الموضوع كتابا مهمًّا بعنوان: **في مدرسة الفينومينولوجيا** (*A l'école de la phénoménologie*). كما عرَّف بأعمال كارل ياسبرس والفلسفة الوجوديَّة الألمانيَّة. ويعتبر من أهم الممثلين للفلسفة التأويليَّة في الوقت الراهن. ومن أهم أعماله: **في التأويل، دراسة حول فرويد** (*De l'interpretation.Essai sur Freud*)، 1965، و: **صراع التأويلات** (*Le Conflit des interpretations*)، 1969، و: **الزمان والسرد** (*Temps et récit*)، 1983-1985، و: **من النص إلى الفعل** (*Du texte à l'action*)، 1986، و: **الذات عينها كآخر** (*Soi-meme comme un autre*)، 1990.

يمكننا أن نفهم فلسفة بول ريكور على أنها فلسفة تأويليَّة للوجود، وتشكِّل استمرارًا لفلسفة هوسرل، وهايدغر، وغادامير (مع أنه لم يتحاور كثيرًا مع هذا الأخير). ولقد حاول ريكور أن يصف كيف يتشكَّل معنى وجودنا، وما يتضمنه من تجربة أساسيَّة. ولذا انتقد التحليل النفسي الذي يحيل الوعي إلى اللَّاوعي/ الشعور إلى اللَّاشعور (انظر الفصل الثاني عشر (12))، والبنيويَّة التي تختزل

(12) Hans- George Gadamer *Vérité et méthode*, op.ct., p.330.

الذات واللُّغة في بنية مغلقة (انظر الفصل نفسه)، ليؤكد على استحالة التعيين المباشر للظواهر بواسطة الوعي، وضرورة تأويل العلامات- الأعمال، الآثار، الثقافة- التي بواسطتها يصبح الوجود قابلًا للإدراك والفهم. وفي الوقت الذي حاول فيه غادامير تأسيس التأويل على الفهم، فإن بول ريكور رأى في تعدد التأويلات واقعًا لا يمكن تجاوزه، ويتوجب علينا أن نتعامل معه. لذا شرع في عمليَّة تأويليَّة للوجود. يقول:

«التوسط بالعلامات: بهذا يتأكد الشرط اللغوي الأصيل لكل تجربة إنسانيَّة. الإدراك يُقال، والرغبة تُقال»[13].

إن حقيقة وجودنا لا تعطى إلَّا في تأويلات متعددة، والتأويل الواحد لا يكفي لاستنفاذ معنى الوجود الإنساني. وعلى هذا الأساس يكون العمل الفلسفي لـ: بول ريكور قد تجذَّر في الفينومينولوجيا والتأويليَّة، مطوِّرًا جوانب ثريَّة في الأخلاق والسياسة المتمحورة حول حقيقة الذات، وهويتها، وحول الشر والعدالة.

خامسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. Hans- George Gadamer *Vérité et méthode*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin, et Gilbert,Paris, Seuil, 1996.
2. Hans- George Gadamer, *L'Art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, trad. Marianna Simon, Paris, Aubier, 1991.
3. Hans- George Gadamer, *L'Art de comprendre. Ecrits I. Herméneutique et tradition philosophique*, trad. Marianna Simon, Paris, Aubier, 1982
4. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations: essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1993.
5. Paull Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996.
6. **فلهلم ديلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة فتحي انقزوا، دار سيناترا، تونس، 2015.**

(13) Paul Ricœur, *Du texte a l'action, Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p.33.

7. هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيَّة لتاويليَّة فلسفيَّة**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس -ليبيا، 2007.
8. هانز جورج غادامير، **تجلي الجميل**، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة -مصر، 1997.
9. هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2002.
10. بول ريكور، **صراع التاويلات، دراسات هيرمنيوطيقيَّة**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2005.
11. بول ريكور، **الاستعارة الحيَّة**، ترجمة محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2016.
12. بول ريكور، **نظريَّة التاويل، الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنن، 2003.

سادسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Cahiers de l'Herne, *Ricœur*, 2vol, Points/Essais,2004.
2. Guy Deniau, *Gadamer*, Paris, Paris, Ellipse, 2004.

3. عادل مصطفى، **مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، نظريَّة التاويل من أفلاطون إلى غادامير**، دار رؤية، القاهرة -مصر، 2017.
4. ريتشارد كيرني، **دوائر الهيرمنيوطيقا عند بول ريكور**، ترجمة سمير مندي، دار ازمنة، عمان- الاردن، 2009.
5. مجموعة من المؤلفين، **الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت -لبنان، 1999.
6. الزواوي بغوره، **الفلسفة واللُّغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المُعاصرة**، دار صوفيا، الكويت، ط2، 2018.
7. فرنر شنيدرس، **الفلسفة الألمانيَّة في القرن العشرين**، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2005.
8. مجموعة من المؤلفين، **موسوعة الهرمينيوطيقا**، ترجمة محمد عناني، 3 اجزاء، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2018.

سابعًا: أسئلة حول «الاتجاه التأويلي»

أولًا: من القائل؟

1. «نفسر الطبيعة، ونفهم الحياة النفسيَّة».
2. «الوجود الذي يمكن فهمه هو اللُّغة».
3. «التأويليَّة هي فن التوافق».

*** المؤلفون:**

أ. ديلتاي.
ب. هايدغر.
ج. كيركجزرد.
د. غادامير.

ثانيًا: الأسئلة

1. الفلسفة التأويليَّة هي..

أ. فن الحوار مع الآخر لفهم سريرته.
ب. منهج لفهم الأفعال الإنسانيَّة المتميزة عن التفسير السببي للعلوم الطبيعيَّة.
ج. تأويل النُّصوص المقدسة بحسب مستويات متعددة للقراءة.
د. فلسفة تجعل من اللُّغة وتأويلها بعدًا أساسيًّا للوجود الإنساني.

2. الحقيقة التأويليَّة حقيقة...

أ. تاريخيَّة.
ب. دينيَّة.
ج. تأويليَّة.
د. علميَّة.

3. تمثل اللُّغة بالنسبة للتأويليَّة...

أ. وسيلة للتواصل.
ب. أداة للفعل بطرق شتى.
ج. فنيَّة.
د. بعدًا من أبعاد الوجود.

ثالثًا: الكلمات الناقصة: أكمل الكلمات الناقصة (1، 2، 3، 4، 5، 6) في النص الآتي؟

«نحن نبدأ من افتراض أن (1) هو (2)، لأنه يخلق الأفق التأويلي الذي من ضمنه يصبح معنى (3) ما ساري المفعلول. ولكن لكي يكون بالامكان التعبير عن (4) نص وموضوع بحث معين، يجب (5) إلى لغتنا الخاصة. ومهما يكن الحال، يتضمن هذا الأمر ربطه بمركب كامل من (6) الممكنة نتحرك فيها لغويا»[14].

رابعًا: اقرأ النص الآتي، وحلل أهم المصطلحات، والأفكار، والأدلة الواردة فيه، مبيِّنا رأيك فيه؟

«ما الذي يصنع تنوع الهيرمينوطيقات؟ إنها، من جهة، تعكس اختلافات تقنيَّة: تعدُّ القراءة النفسيَّة شيئًا كما يُعد التفسير شيئًا آخر. والاختلاف ينصب هنا على القواعد الداخليَّة للتأويل. وإن اختلافا كهذا لهو اختلاف ابيستمولوجي. ولكن هذه الاختلافات التقنيَّة تحيل بدورها إلى اختلافات في المشروع وفي وظيفة التأويل: إنه لأمر آخر أن تستخدم الهيرمينوطيقا بوصفها سلاحًا للشكِّ ضد (خدع) الوعي الزائف. وإنه لأمر آخر أيضًا أن تستعمل بوصفها تحضيرًا لسماع أفضل لهذا الذي جاء مرة للمعنى، ولذاك الذي قيل مرة. وتستند إمكانيَّة مقاومة الهيرمينوطيقات المتباعدة والمتنافسة - على مستوى التقانة والمشروع - إلى شرط أساسي يميز، كما أرى، المستوى الاستراتيجي للهيرمينوطيقا ككتلة واحدة. وإن هذا الشرط الأساسي هو الذي يمسكنا هنا. وأنه ليقضي بأن تكون الرمزيَّة وسطا للتعبير عن واقع خارج الواقع اللساني. وإن هذا ليعد جوهريًّا بالنسبة إلى المواجهة السابقة. وإنني سأقول، مستبقًا تعبيرًا لن يأخذ معناه بالتحديد إلَّا على مستوى استراتيجي آخر، لا يوجد في الهيرمينوطيقا إغلاق لعالم الإشارات. ففي حين تتحرك في قلب عالم مكتف ذاتيًّا ولا يلتقي أبدًا إلَّا علاقات (بين-دلاليَّة)، وعلاقات للتأويل متبادلة بين الإشارات، هذا لكي نستعمل كلمة شارل ساندريس بيرس، فإن الهيرمينوطيقا تكون تحت نظام انفتاح عالم الإشارات. (...). ماذا نعني بالانفتاح هنا؟ إننا نعني أن التأويل في كل مذهب هيرمنيوطيقي يقوم على مفصل يقع بين اللساني وغير اللساني، وبين اللسان والتجربة المعاشة (مهما كانت هذه التجربة). بيد أن ما يعطي للهيرمنيوطيقات خصوصيتها على وجه التحديد هو أن هيمنة اللِّسان على الكائن وهيمنة الكائن على اللِّسان إنما تتم من خلال طرق مُختلفة»[15].

* انظر الإجابة في صفحة (256).

---

(14) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيَّة لتأويليَّة فلسفيَّة**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس -ليبيا، 2007، 519.

(15) بول ريكور، **صراع التأويلات، دراسات هيرمنيوطيقيَّة**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، بيروت-لبنان، 2005، ص 100-101.

الفصل الثامن

البراغماتيَّة: الحقيقة والفعل

البراغماتيَّة مشتقة من الكلمة اليونانيَّة (pragma) التي تعني (الفعل). وتمثل تيارًا فلسفيًّا أمريكيًّا ظهر في نهاية القرن التاسع عشر، ومؤسسه بيرس (Peirce). ويقدم النقد الأوربي البراغماتيَّة في صورة هزليَّة، وذلك من خلال عبارات ساخرة، مثل: (الصحيح هو الناجح)، (الصحيح هو الصالح/المقبول)، ويخلط بين معنيين للكلمة: برغماتيَّة الأعمال (ولقد تطورت بالفعل في أمريكا بوصفه بلدًا يمتلك تقاليد قويَّة في مجال التجارة)، والفكر الأمريكي. يجب تمييز البراغماتيَّة بوصفها مذهبا فلسفيًّا عن البراغماتيَّة بمعناها المتداول، والذي يشير إلى موقف الشخص الذي يعطي أهميَّة كبيرة للممارسة والتطبيق مقارنة بالنظريَّة.

كما يجب التخلص من خطر آخر يتمثل في الخلط بين البراغماتيَّة بوصفها اسمًا يشير إلى مذهب فلسفي واسع، والبراغماتيَّة بوصفها صفة تشير إلى بعد من أبعاد اللُّغة. إن السمة البراغماتيَّة للغة (يجب تمييزها عن السمة التركيبيَّة والدلاليَّة: انظر الفصل الثاني)، متعلقة بالاستعمال الفعلي للغة. ويمكننا أن نتعجب من أن اللُّغة التي هي مجموعة من العلامات المجردة، تصبح محدَّدة على هذا النحو المتمثل في النشاط العملي للكلمة، والتواصل الملموس. مع أنه انطلاقًا من تحليل العلامات، سيقدم بيرس تصورا متفرِّدًا وأصيلًا للحقيقة التي تمركزت حولها مُختلف الحوارات التي دارت حول هذا الاتجاه الفلسفي.

أولًا: بيرس، الدلالة العمليَّة للعلامات

من هو شارل سندرس بيرس (Charles Sanders Peirce) : (1839-1914)؟ فيلسوف ومنطقي أمريكي، وَسَمَ الفلسفة الأمريكيَّة في القرن العشرين في عدد من المجالات التي درسها. ومع أنه لم تكن له سيرة جامعيَّة، إلَّا أنه ترك مجموعة من الكتب والمقالات التي نشرت بعد وفاته، وبلغت عدد صفحات المخطوطات التي تركها ما يقرب مائة ألف صفحة لا تتضمن أي كتاب منظم. ولم يترجم إلى الفرنسيَّة إلَّا جزءًا يسيرا من مجموع أعماله المسماة: **المدونة** (Collected Papers) التي تتكون من ثمانية أجزاء (1931-1958). قدَّم إسهامات أساسيَّة في المنطق المُعاصر، وآراؤه حول طبيعة العلامة أسست للسيميولوجيا أو علم العلامة (sémiologie) الذي يعتبر مصدرًا من مصادر اللسانيات الحديثة بالإضافة إلى أعمال فرديناند دو سوسير (Ferdinand de Saussure): (1857-1913)، (انظر الفصل الثاني عشر (12)). ويعتبر بيرس مؤلفًا فينومينولوجيًّا ومؤسِّسًا للبراغماتيَّة. ولقد كان مع وليم جيس (William James) من أهم المنشطين لـ: النادي الميتافيزيقي (Metaphysical Club) الذي تشكلت فيه الأطروحات البراغماتيَّة.

1. المسلمة البراغماتيَّة

اهتم بيرس كثيرًا بموضوع تعقد العلامة، التي لا تتوقف على ملمح واحد، وبخاصة على البعد العملي. وتعتبر البراغماتيَّة بمثابة النظريَّة التي تحدد دلالة العلامات، أو كيف نحدد قبول كلمة من الكلمات؟ في الواقع، إن دلالة كلمة لا تختزل في معناها الحاضر في ذهن شخص من الأشخاص (لأن البحث الذي قام به بيرس ليس بحثا في علم النفس)، وإنما يجب أن يتضمن الآثار العمليَّة. يقول:

«علينا أن نعتبر بالآثار العمليَّة التي نعتقد أنها نتجت بواسطة موضوع

تصورنا: إن تصور كل هذه الآثار هو التصور الكامل للموضوع»[1].

تتطلب هذه المسلمة البرغماتيَّة أن نوضحها قليلًا.

2. منهج أكثر منها مذهب

يسمح هذا المنهج بدايَّة بتقديم معيار للتمييز بين العبارات المجردة ذات المعنى، وتلك التي لا تملك المعنى. العبارات المجردة (الكلمات أو المنطوقات التي تصف الأشياء، وأما الأشياء الماديَّة فليست معنيَّة هنا)يجب أن تكون مصدرًا لنتائج تجريبيَّة، ويمكن ملاحظتها. وهذا يعني أن الميتافيزيقا مستهدفة هنا بشكل خاص، بما أن (عباراتها) ليست أكثر من:

«تتابع كلمات موضوعة وفقًا للقواعد النحويَّة، تظهر قضيَّة دون أن تكون كذلك»[2].

يهدف بيرس من خلال هذه الوسيلة إلى حلّ المشكلات الفلسفيَّة الأساسيَّة التي تتلقى حلولا متنوعة، وربما متناقضة، وهو ما يشهد عليه تاريخ الميتافيزيقا. إذًا، إن البراغماتيَّة هي منهج لتوضيح الأفكار أكثر منها مذهبا. وتسمح بالتخلص من الأفكار الميتافيزيقيَّة العامة ومن التجريدات المثاليَّة. وبحسب صيغة وليام جيمس، فإن وظيفة الفلسفة تتمثل في الكشف عن:

«الفرق الذي يحصل عمليًا بالنسبة للإنسان، إذا ما تبنى هذا التصور أو ذاك»[3].

---

(1) Pierce, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1935, p.204-205.

(2) *Ibid.*, p.7.204.

(3) William James, *Le pragmatisme*, trad. E. Brun, Paris, Ernest Flammarion Editeur, 1911, p.25.

وكذلك الحال بالنسبة للحقيقة. إن فكرة الحقيقة -التطابق فكرة غير فعالة وواهنة. الحقيقة ليست مجرد تطابق بين منطوق وواقعة معينة، وإنما يجب على الحقيقة أن تمكننا من الفعل. وإن ما يهم ليس تطوير أفكار كونيَّة، وإنما تلك الأفكار التي تتمفصل أو (تمتد) في جاهزيَّة إجرائيَّة من أجل الفعل. وترتبط دلالة فكرة ما بالتصرف الملموس الذي أحدثته. وهذا هو ما يجعل أفكارنا واضحة. وهذه هي قيمة فكرة أو نظريَّة :

«تظهر في الآثار المدركة التي تحدثها على السلوك»[4].

وبالفعل، فإن هذا التصور الذي يربط الحقيقة بالفعل الملموس، بالإضافة إلى كونه تصوُّرًا جديدًا، فإنه قد كان أصل تصورٌ جديد للمعرفة العلميَّة.

ما الذي تعنيه بـ: «الحقيقة-تطابق (vérité-correspondance)**»**
و«الحقيقة-اتساق (vérité-coherence)**»؟**
على عكس ما يعتقد به الحس العام، فإن مفهوم الحقيقة مفهوم متعدِّدٌ. وهنالك طرق كثيرة لفهم وتحديد الحقيقة. وبالنسبة لمفهوم الحقيقة بما هي تطابق، فإنها تعني أن كل نظريَّة أو قضيَّة حقيقيَّة إذا كانت تتطابق مع ما هو واقع. مثلاً: «إنها تمطر»: تكون هذه العبارة صحيحة إذا كان المطر ينزل بالفعل في اللحظة التي أتكلم فيها عن نزول المطر. وهنالك مفهوم الحقيقة بما هي انسجام أو اتساق، وهو مفهوم متقن، ويتفق مع تفكير الحقيقة في مجال الرياضيات. وفي مفهوم الحقيقة-الاتساق، فإن القضيَّة تكون حقيقيَّة عندما تكون متسقة مع مجموع القضايا داخل نسق معين (على سبيل المثال، نظريَّة فيزيائيَّة، أو مجال محدد في الرياضيات).

(4) Pierce, *Collected Papers*, op.cit., p.204-205.

أ. نقد المثاليّة

أدى مفهوم بيرس للنشاط العلمي الى نقد المثاليّة. وبحسبه، فإن الحقيقة ليست بالفعل مستقلة عن إجماع جماعة العلماء، وليست منفصلة عن الذات التي تنتجها، حتى وإن كانت هذه الذات، والحالة هذه، هي الجماعة العلميّة. ولا تتأسس على اليقين الفردي لذات معزولة. إن النظريات العلميّة مقبولة مؤقتا من قبل جماعة علميّة. لا نشك:

«في الفلسفة ما لم نشك في قلوبنا»[5].

ب. تجريبيّة جذريّة

ترفض البراغماتيّة كل معرفة ميتافيزيقيّة قبليّة، وتقيم المعرفة على التجربة، ويجب أن يكون هنالك تمفصل بين المعرفة والتجربة. ولقد عمق وليام جيمس (William James) : (1842-1910) فكر بيرس، وأعطى للبراغماتيّة ملامح مميزة. يقول:

«يكمن الحقيقي فقط في كل ما هو مفيد ونافع للفكر»[6].

ولقد مدَّد التصور الذي صاغه بيرس للمجال العلمي ليشمل مُختلف الميادين الدينيّة، والأخلاقيّة، والسياسيّة. وهذا يعني أن لا وجود لأي مطلق سواء تعلق الأمر بالخير، أم الحقيقة، أم غيرهما، وكل ما موجود هو أفكار تكييفيّة ونافعة. ووحدها الفعاليّة والرضى في الفعل هو ما يجب أخذه بعين الاعتبار حقيقة. يقول:

«الهواء الطلق، والطبيعة وما تتضمنه من إمكانات، ذلك هو ما تعنيه

---

(5) *Id.*

(6) William James, *Le pragmatisme*, op.cit., p.199-203.

البراغماتيّة في موقفها المناهض للنظريات المصطنعة»[7].

لنذكر بإيجاز من هو وليام جيمس؟ بعد دراسات مطولة ومتقطعة، أصبح أخيرا أستاذا للفيزيولوجيا في جامعة هارفارد، حيث وسَّع تعليمه ليشمل مجال البيولوجيا، وعلم النفس، والفلسفة. نشر في عام 1890 كتابه: **مبادئ علم النفس** (*Les Principes de la psychologie*)،حيث قدَّم علم النفس بوصفه فرعًا علميًّا مستقلًّا، قائما على الفيزيولوجيا. وأسس أول مختبر لعلم النفس التجريبي. ثم انتقل بعد ذلك إلى الفلسفة، ليناقش القضايا الميتافيزيقيَّة الكُبرى، مثل: (الحريَّة، الله، معنى الوجود)، مقترحا منهجًا جديدًا وأصيلًا. يتطلب هذا المنهج الانطلاق من التجربة وليس من الأطروحات المتضاربة التي تراكمت عبر تاريخ الفلسفة. وبناء عليه، ناقش جيمس قضيَّة طبيعة الله انطلاقًا من التجربة الدينيَّة نفسها، وهو ما بينه في كتابه: **الأشكال المتنوعة للتجربة الدينيَّة** (*Les forms diverses de l'expérience religieuse*)، 1902. وعليه، فإن المعنى يجب البحث عنه في التجربة القائمة، بحسب البراغماتيَّة[8].

ويعتبر مذهب وليام جيمس أكثر جذريَّة مقارنة بسلفه، ويتضمن القبول بالتعدديَّة في المجال الأخلاقي كما هو الحال في المجال المعرفي: يقول شيلر (Schiller) :

> «الحقيقة الأرضيَّة لا تدوم أكثر مما يدوم الجمال الأرضي، ولكنها لا تقل متعة»[9].

---

(7) *Ibid.*, p.51.

(8) انهى المؤلف هذه الفقرة بالإشارة إلى أن كتابي وليم جيمس: البراغماتيَّة، و: معنى الحقيقة، غير مترجمين إلى الفرنسيَّة، وهذا غير صحيح، بدليل إحالتنا إلى الكتاب الأول في ترجمته الفرنسيَّة التي تعود إلى عام 1911، وأما الكتاب الثاني فقد ترجم منذ عام 1998، انظر:
William James, *La signification de la vérité*, Lausanne, Editions Antipodes, 1998.
هذ ونشير إلى أن هذين الكتابين قد ترجما إلى اللُّغة العربيَّة، كما سنشير إلى ذلك لاحقا. (م).

(9) F.C.S. Schiller, *Formal Logic, A* Scientific and Social Problem, London, Macmillan, 1912, p.79.

وكما عبَّر عن ذلك ريتشارد رورتي (Richard Rorty): (1931-2007)، فإن مثل هذا التصور للحقيقة يميل إلى تفادي أو تجنب النزعة الشكيَّة. يقول:

«ما دمت في فكر تمثيلي، فإنك ستبقى مهدَّدًا بالنزعة الشكيَّة، لأنه لا وجود لجواب ممكن للسؤال الخاص بمعرفة إنْ كانت تمثلاتك مطابقة أم غير مطابقة للواقع. تسمح البراغماتيَّة بالتخلي عن الأشكال المثاليَّة، مبتعدة قدر الإمكان عن النزعة الشكيَّة»(10).

ولقد شاركت البراغماتيَّة في الحوار الفلسفي حول المعرفة، وفصلت بصرامة من أجل نقد جذري للتراث الفلسفي. وتخلت عن فكرة تأسيس حقيقة مطلقة لصالح تصور إجرائي ومتعدد للحقيقة لا يتضمن اليأس من المعرفة الإنسانيَّة. ومن المهم أن نشير إلى ذلك، وبخاصة بالنسبة للرهانات في مجال الفعل والأخلاق.

وبالإضافة إلى بيرس وجيمس، فإن ثمة أسماء أخرى مهمة في الحركة البراغماتيَّة يجب أن نشير إليها. ومنهم جون ديوي (John Dewey): (1859-1952) مؤسس مدرسة شيكاغو، ومطبِّق البراغماتيَّة في المجال التربوي بشكل خاص، معتبرا الفكر سلسلة متوالية من العمليات التجريبيَّة. كما اهتم بالنتائج التربويَّة الواجب استخلاصها من تربية الأطفال. كما يجب أن نشير إلى فرديناند كانينغ سكوت شيلر (Ferdinand Canning Scott Schiller): (1864-1937)، وجورج هربرت ميد (George Herbert Mead): (1863-1931)، ورورتي الذي يعتبر الممثل الرئيسي للبراغماتيَّة المُعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكيَّة.

---

(10) Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme: Essais 1972-1980*, Paris, Editions Seuil, 1993, p.112.

ثالثًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, PUF,1994.
2. Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme: Essais 1972-1980*, Paris, Seuil, 1993.
3. Charles S. Peirce, *Ecrits sur le signe. Textes choisis*, Paris, Seuil,1978.
4. ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج صالح، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2009.
5. وليام جيمس، **البرجماتيّة**، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2008.
6. وليام جيمس، **معنى الحقيقة**، ترجمة محمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2008.
7. جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، ترجمة محمد الانصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2010.
8. جون ديوي، **المدرسة والمجتمع**، ترجمة احمد حسن الرحيم، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان-بيروت،1978.

رابعًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Standy Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine?* Folio/Essai.2009.
2. Pierre Gauchotte, *Le Pragmatisme*, Paris, PUF,1993.
3. Claudine Tiercelin, *Peirce et le* pragmatisme, Paris, PUF,1993.
4. هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكيّة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة-مصر، 1964.
5. زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط2، 1982.
6. تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكيّة**، ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، 1996.

خامسًا: أسئلة حول «البراغماتيَّة»

أولًا: الأسئلة

1. البراغماتيَّة فلسفة...

أ. إنجليزيَّة.
ب. أمريكيَّة.
ج. ألمانيَّة.
د. فرنسيَّة.

2. من هو مؤسس البراغماتيَّة؟

أ. ديلتاي.
ب. بيرس.
ج. جيمس.
د. رورتي.

3. البراغماتيَّة:...

أ. فلسفة الفعل.
ب. تقترح تعريفا أصيلا للحقيقة.
ج. فلسفة في اللُّغة.
د. تقترح تعريفا أصيلا للفعل.

4. ما الذي تعنيه الحقيقة-التطابق؟

أ. تعريف للحقيقة على أنها مطابقة للواقع.
ب. تعريف للحقيقة بوصفها اتساقًا منطقيا.
ج. تعريف علمي للحقيقة.
د. تعريف شكي للحقيقة.

ثانيًا: الكلمات الناقصة: أكمل الكلمات (1، 2، 3، 4، 5، 6) في النُّصوص الآتية؟

1. «ذكر بيرس، بعد أن أشار إلى أن عقائدنا هي في الواقع قواعد (1)، أننا لكي ننشئ معنى فكرة، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أي (2) تصلح لإنتاجه»[11].

(11) وليام جيمس، البراغماتيَّة، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2008، ص 56.

2. إن أي فكرة تساعدنا على أن نعالج، سواء كان ذلك عمليًا أم فكريًا، (3) أو متعلقاته، وبحيث لا تعرقل تقدمنا في ضروب من حبوط المساعي والكبت، وبحيث تلائم وتزود وتناسب، في الواقع من الأمر، حياتنا، لوضع الحقيقة الواقعة برمتها، سوف تتفق بما فيه الكفاية لملاقاة المطلب. وسوف تكون (4) بالنسبة لتلك الحقيقة»[12].

3. تكمن الأهميَّة الحقيقيَّة لإعادة بناء الفلسفة في البحث عن (5) التي تخص عمليَّة إعادة بناء المواقف الجزئيَّة المحدودة بدلا من القيام بتنقيح مجموعة (6) المتعلقة بالتنظيم والفرد والدولة والحريَّة والقانون والنظام والتقدم... الخ»[13].

ثالثًا: اقرأ النصين الآتيين، وحلل أهم المصطلحات، والأفكار، والأدلة الواردة فيهما، مبيِّنًا رأيك فيهما؟

1. «إن الطريقة البراغماتيَّة هي في الأصل وبصفة أوليَّة طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقيَّة التي لولاها وبدونها ما كان يمكن لها أن تنتهي. هل العالم واحد أم متعدد؟ أهو مسير أم مخير؟ مادي أم روحاني؟ (...). إن الطريقة البراغماتيَّة في مثل هذه الحالات هي محاولة تفسير كل فكر بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العمليَّة كلا على حدة. (...). أينما يكن النزاع جدِّيًا، فينبغي علينا أن يكون في وسعنا أن نبيِّن فرقًا عمليًا لا بد وأن يحدث من جرَّاء صحة جانب أو آخر. (...). وإذًا، فلكي نبلغ الوضوح التام في أفكارنا عن موضوع ما، فإنَّنا لا نحتاج إلَّا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورها، ذات طابع عملي، قد يتضمنها الشيء أو الموضوع، وما هي الأحاسيس التي يتعين علينا أن نتوقعها منه، وما هي ردود الأفعال التي ينبغي أن نعدها»[14].

2. «تعتبر التربية لبُّ الحياة الاجتماعيَّة. (...). وإذا كانت العمليَّة الأخلاقيَّة للكبار والصغار تعني تنمية الخبرة وتطورها، فإن عمليَّة التعليم التي تكتسبها من التواصل الاجتماعي والاتصال تعدُّ عمليَّة على درجة كبيرة من الأهميَّة للكبار مثل أهميتها للصغار. (...). وحين تتحقق وحدة العمليَّة الأخلاقيَّة بعمليَّة تحقيق "النمو" تصبح العمليَّة التربويَّة أفضل وسائل تحقيق التقدم الاجتماعي وإعادة تنظيم المجتمع وأقلها كُلفة. وبات تحقيق التربية المتواصلة واستمرارها معيارًا لسلامة النظم الاجتماعيَّة. ويكون لكل النظم الاجتماعيَّة مثل "الحكومة" و"الفن" و"الدين"،

---

(12) المصدر نفسه، ص 353.

(13) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، ترجمة محمد الانصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2010، ص163.

(14) وليام جيمس، البراغماتيَّة، مصدر سابق، ص 63-66. (م).

معنى وهدف، يتمثل في تحرير قدرات الأفراد دون اعتبار للجنس أو اللون أو الطبيعة أو الوضع الاقتصادي. ويعني ذلك أن معيار صحة هذه النظم وسلامتها يرتبط بمدى تحقيقها لتربية كل فرد وفق طاقاته. وإذا كان للديمقراطيَّة معنى أخلاقي، فإنه يعني أن الحكم على كل النظم السياسيَّة والمؤسسات الصناعيَّة والتعليميَّة يكون وفق مدى نجاحها في تنمية كل فرد من أفراد المجتمع وفق قدراته»[15].

* انظر الإجابة في صفحة (257).

(15) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، مصدر سابق، ص 160-161. (م).

الفصل التاسع

■ ■

ثوران التقنيَّة

تعتبر التقنيَّة ميزة أساسيَّة في القرن العشرين. وعدد الأشياء التقنيَّة، والأداتيَّة، والآلات، و"التكنولوجيات الجديدة"، التي تسم حياتنا اليوميَّة أصبح يزداد بشكل مُعتبر. نحن منذهلون أمام الآلات الاصطناعيَّة التي نديرها، وخاضعون لـ «تقدم» تقني مطرد، كما أننا مذعورون من درجة تأثير التقنيَّة المُعاصرة على حياة كل واحد منَّا، وعلى تنظيم المجتمع والطبيعة على حد سواء. وإن اكتشاف القنبلة النوويَّة في عام 1945 - والتطويرات اللاحقة التي عرفتها قدرتها التدميريَّة- ومصانع الموت المتمثلة في الكارثة (Shoah)[1]، واستكشاف الفضاء، أو الاستغلال الذي يعرفه الميراث الحيوي الجيني، وهنالك أمثلة كثيرة تُثبت أن النشاط التقني الإنساني قد أصبح اليوم معضلة وانشغالا مصيريا. ولقد انتقلت التقنيَّة من موضوع هامشي في التفكير الفلسفي، إلى سؤال مركزي. ومفهوم التقنيَّة الذي كنَّا نختزله في مجرد وسيلة محايدة نتحكم في استعمالها بناء على الهدف الذي نسطِّره لها، قد أضحى أكثر تعقيدا من ذلك بكثير. يقول هايدغر:

«عندما نعتبر التقنيَّة وكأنها شيء محايد، فإننا نكون بذلك قد اسندنا لها

---

(1) كلمة عبريَّة تعني الكارثة، وتسمى أيضًا: الهولوكوست وهذه كلمة يونانيَّة تعني المحرقة، أو حرق الكل. وتشير إلى الإبادة الجماعيَّة التي وقعت خلال الحرب العالميَّة الثانية وقتل فيها ما يقرب من ستة ملايين يهودي أوربي على يد النظام النازي لهتلر والمتعاونين معه. (م).

أسوأ الصفات، وذلك لأن هذا التصور الذي يمتلك الأفضليّة في أيامنا هذه، سيجعلنا عميان كليّة أمام جوهر التقنيّة»[2].

أولًا: الأداة، الآلة والإنسان

كلمة التقنيَّة مشتقة من الكلمة اليونانيَّة (téchnè). وتعني كل ما هو موجود بناء على تدخل أو اختراع إنساني، وذلك في مقابل الكائنات الطبيعيَّة التي تولد، وتنمو، وتموت من تلقاء نفسها. وتفيد التقنيَّة المهارة المطوَّرة بواسطة التدريب، والتعلم، والتطبيق والممارسة. وتلخص الصناعة الحرفيَّة بشكل دقيق هذا المعنى. ومع ذلك، فإن تعدد الاختراعات التقنيَّة عبر التاريخ قد أغنى دلالة هذا اللفظ. فوراء الوحدة الظاهرة للكلمة، توجد، من الآن فصاعدًا، وقائع متعددة تتطلب إجراء أشكال جديدة من الفصل والتمييز.

أ. الآلة والعمل الإنساني

الآلة هي وسيلة تقنيَّة تسمح بزيادة قدرة الفعل الإنساني سواء بتسهيل مهمة يمكن أن ينجزها ولكن بجهد أكبر، أم بتحسين أداء العمل، وذلك بجعله أكثر دقة وفعاليَّة. وتقدم تقنيَّة الآلات من حيث تحسنها ودقتها، لا يمكن إلَّا أن يكون مفيدًا ومساعدًا للإنسان في الجوانب الصعبة من مهماته وأعماله.

وإذا نظرنا إلى الآلات التقنيَّة من حيث هي وسائل، فإن التقنيَّة هي وسيلة لتحقيق هدف. وهي وسيلة للعمل والفعل، وتمكِّننا من بلوغ غاياتنا وتحقيق أهدافنا. وتعود المسؤوليَّة في الأخير إلى الذي يخترعها ويستعملها ألا وهو الإنسان نفسه. وهذا هو التصور الكلاسيكي الذي ينظر إلى التقنيَّة على أنها وسيلة يحتفظ الإنسان أمامها بحريته.

(2) Heidegger, *Essais et conférences, «La question de la technique»*, trad. André Préau, Paris,Gallimard,1958,p.9.

ب. سيادة الإنسان على التقنيَّة والطبيعة

إن هذه الحريَّة التي يمارسها الإنسان بقوة بواسطة الآلة، قد أصبحت نوعًا من السيادة التي يمارسها على الطبيعة، كما سبق وأن قال بذلك ديكارت الذي رغب في أن نصبح: «**أسيادًا وملَّاكًا للطبيعة**»[3]. وتُختزل الطبيعة من منظور التقنيَّة والنشاط السيادي إلى مستوى المواد التي يحق لنا استغلالها، وامتلاكها، وترتيبها، وتركيبها، وتعديلها بحسب رغباتنا وإمكاناتنا. إن التقنيَّة تزيل الأوهام، وتفكك سحر الطبيعة، وتحوِّل الطبيعة إلى مجرد مجموعة من القوى والمواد المتاحة، وبالتالي تفقد طابعها المقدس والملغز.

ج. الآلة بديلًا للعمل الإنساني

إن ظهور الآلة في نهاية القرن الثامن عشر قد قَلَبَ تاريخ التقنيات. فما هي الآلة؟ هي عبارة عن دمج أجزاء جهاز مركب يؤدي بنفسه العمليات المبرمجة. وتعتبر فكرة المحرك الذاتي أساسيَّة بالنسبة للآلة التي تنجز مهمة معينة لوحدها، والتي حلَّت محل العمل الإنساني. ومن هنا، تبدأ حالة فقدان الاستقلاليَّة والتحكم التي ستتأكد لاحقًا. إن الانقلابات التي عرفها القرن العشرين ستعيد النظر في التصور الأداتي والتقليدي للآلة والتقنيَّة، وتدفع بعض المفكرين إلى تقديم تأملات فكريَّة جديدة وأصيلة.

---

(3) Descartes, *Discours de la méthode*, in œuvres de Descartes, texte établit par Victor Cousin, Levrault, 1824, t.1., p.36.

يقول ديكارت: «..يمكننا أن نجد، بدلًا من هذه الفلسفة النظريَّة التي تُعلَّم في المدارس، فلسفة عمليَّة، إذ عرفنا بواسطتها ما للنار، والماء، والهواء، والكوكب، والسموات، وسائر الاجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، معرفة متميزة كما نعرف آلات صُنَّاعنا، استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من الأعمال، وأن نجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكيها». رينه ديكارت، **مقال الطريقة**، مصدر سابق، ص 196. (م).

أ. في الطابع الإزدواجي للتقنيَّة

لقد كان القرن التاسع عشر نفسه حسَّاسًا تجاه الطابع الإزدواجي للتقنيَّة الحديثة، مثلما كان ذلك عند ماري شيللي (Mary Shelley) في كتابها المشهور: **فرانكشتاين أو بروميثيوس الحديث** (*Frankenstein, ou Prométhée moderne*)، 1818[4]. ولقد سبق لـ: كارل ماركس (Karl Marx): (1818-1883) أن بيَّن كيف أن ظهور الآلات في الحقبة الحديثة لم تسعف الإنسان في عمله الصعب، وإنما غيَّرت من شروط وظروف العمل. وأن العمل قد أصبح شاقًا بالنسبة للعامل، وبخاصة من حيث وتيرة العمل، والتبعيَّة تجاه الآلة، وذلك حتى وإن ضاعفت الآلات من إنتاج الخيرات/السلع (مجتمع الاستهلاك الشامل). وبناء عليه، فإن التقدم الذي مثَّله الانتقال من مرحلة الأدوات إلى مرحلة الآلات يبدو وكأنه من طبيعة مزدوجة. فقد انتقل الإنسان من حالة كونه عبدًا للعمل إلى كونه عبدًا للآلة التي تنجز العمل بدلًا عنه، كما بين ذلك شارلي شبلين (Charlie Chaplin) في فيلم: **الأزمنة الحديثة** (*Modern Times*)، 1936. وإن إدخال الآلة في مجال العمل سيؤدي إلى إحداث اغتراب للعمال. يقول ماركس:

> **«إن الآلات مثلها مثل جميع الطرق الأخرى لإنماء قوة العمل المنتجة، وظيفتها أن ترخص البضائع، وتقلص ذلك من يوم العمل الذي يستخدمه العامل من أجل نفسه، وتطوّل على هذا النحو القسم الآخر من يوم عمله الذي يقدّمه إلى الرأسمالي بلا مقابل. إن الآلات وسيلة لإنتاج القيمة الزائدة»**[5].

(4) ماري شيللي (1797-1851)، أديبة وروائيَّة إنجليزيَّة، اختصت في أدب السيرة والرحلات، واشتهرت بروايتها: فرانكشتاين التي ظهرت عام 1818. (م).

(5) Karl Marx, *Le Capital, Critique de l'économie politique*, livre premier, publier sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993,p.416.

ويظهر الطابع المزدوج للتقنيَّة في أنه من غير الممكن أن نؤكد أن الاختراعات التقنيَّة تشكل (تقدُّمًا). فمن اوشويتز (Auschwitz)[6] إلى تشيرنوبيل (Tchernobyl)[7]، ومن التلاعب الجيني إلى الضبط الكيمائي للسلوك، ومن دقة الأسلحة النوويَّة إلى الانقلابات التي عرفها العمل، فإن التقنيَّة قد تحولت إلى نوع من المجازفة، والتهديد، والخطر. ويبدو أن الاستقلاليَّة والسيادة التي كانت تميزها قد ضعفت وتراجعت. وأن العقلانيَّة التي أسَّستها قد أصبحت عقلانيَّة متردِّدة. ويبدو أن الإنسان، بحسب عبارة إلول (Ellul)، قد فقد استقلاليته. يقول:

«لا وجود لاستقلاليَّة الإنسان أمام استقلاليَّة التقنيَّة»[8].

فمن هو جاك إلول (Jacques Ellul): (1912-1994)؟ هو أحد علماء الاجتماع الفرنسيين المتميزين بأعمالهم الكثيرة، ومنها تلك المتعلقة بتأملاته وأفكاره حول التقنيَّة، وبخاصة ما جاء في كتابه: **التقنيَّة أو رهان القرن** (*La Technique ou l'Enjeu du siècle*). حلَّل إلول التقنيَّة بوصفها ظاهرة مميزة وأساسيَّة للحداثة الغربيَّة. وتتسم هذه الظاهرة بأنها تتطور من ذاتها، وتنمو ذاتيا، فارضة معاييرها الفعَّالة على حساب العالم الإنساني. يقول:

«لقد بينت دائمًا أن التقنيَّة مستقلة، ولكنني لم أقل أبدا أنه لا يمكن التحكم فيها»[9].

---

(6) اوشويتز أو معسكر الاعتقال والإبادة، بناه النازيون الألمان في بولونيا أثناء الحرب العالميَّة الثانية. ونُقل إليه اليهود الذين جمعهم النازيون من كل أرجاء أوربا التي احتلوها لإعدامهم في غرف الغاز التي بنوها في هذا المعسكر. (م).

(7) تشيرنوبيل مدينة تقع في شمال أوكرانيا بمقاطعة كييف، وشهدت كارثة انفجار المفاعل النووي في عام 1986، وتسبب في تلوثها بالإشعاعات النوويَّة. (م).

(8) Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica,2008, p.19.

(9) Jacques Ellul, *Changer de révolution, L'inéluctable prolétariat*, Paris, Editions de la Table Ronde,2015, p.224.

ب. من التقنيَّة إلى التكنولوجيات

ما التقنيَّة الحديثة؟ اقترح باشلار كلمة الشيء المضاعف (bi-objet)، أو المركب العلمي- التقني (technoscience) لوصف التقنيَّة المُعاصرة. وبالفعل، فإن التقدم التقني في القرن التاسع عشر والقرن العشرين قد أدى إلى عمليَّة انتقال من الآلات القديمة إلى أشياء -أدوات تكنولوجيَّة جديدة. ولقد سمح تنامي المعارف العلميَّة، وتطور العلوم الطبيعيَّة كما هو الحال في البيولوجيا، بظهور تصوُّرٍ وبناء تقنيات ثوريَّة ومعقدة. إن التقنيَّة الحديثة التي تعزَّزت بالمعرفة العلميَّة لقوانين الطبيعة، قد أصبحت مُختلفة وجديدة.

وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن مصباحا الكترونيًّا بسيطا - مصباح اديسون (Edison)- يتطلب معرفة بقوانين الظواهر الإلكترونيَّة، وأولها قوانين المقاومة التي تسمح بمعرفة أن خيطًا أو سلكًا رفيعًا لا يحترق يمكنه أن يضيئ. وانطلاقًا من عنصر التنغستين (tungstene)[10]، وهو عبارة عن مادة اصطناعيَّة، فإنه يصبح من الممكن اختراع أشياء تكنولوجيَّة مستحدثة أو جديدة: مثلًا المصباح الإلكتروني. ويقوم ذلك على مبدأ ألا وهو منع احتراق الخيط أو السلك، وهو ما يتعارض مع المبادئ التقنيَّة التقليديَّة في الإنارة (حيث يتم حرق مادة مثل: الشمع، البترول، الحطب، من أجل إنتاج الضوء). وكما هو الحال في شأن المصباح الإلكتروني، فإن التقنيات الحديثة تقوم على معارف علميَّة وليس على محاكاة للظواهر الطبيعيَّة.

ما الذي تعنيه بـ: «التقنيَّة (technique)» و«المركزيَّة العرقيَّة (ethnocentrique)»؟
بيَّن كلود ليفي ستروس (Claude Levi-Strauss): (1808–2009)، أن المركزيَّة العرقيَّة تقوم على الحكم على الثقافات الأخرى متخذة من ثقافتها الخاصة معيارا لذلك. وبعد أن ردَّ الاعتبار للمجتمعات (العتيقة) في كتابه: الفكر البري (*La Pensée*)

(10) تنغستين عنصر فلوزي يستعمل في تقسية الفولاذ وصنع السليكات التي بداخل المصابيح الكهربائيَّة. (م)

(*sauvage*)، 1962[11]، نقد الأحكام المسبقة التي تصف تقنيات المجتمعات التقليديّة بالمتخلفة والعتيقة. فإذا كانت هذه التقنيات لا تقوم على العلم الحديث، فإنها تتضمن على الأقل تقنيّة خاصّة ومعقّدة. وأشكال النقد الموجهة للطابع المزدوج للتقنيّة الحديثة تذهب في هذا المنحى أو المعنى.

ثالثًا: تفكير الكوارث في القرن العشرين

أ. انديرس: إعادة صياغة المشكلات الأخلاقيّة والسياسيّة

غونثر انديرس (Gunther Anders): (1902-1992) فيلسوف ألماني، كان تلميذا لـ: إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer)، وهوسرل، وهايدغر، والزوج الأول للفيلسوفة حنّه آرنت. اهتم بالمسألة التقنيّة، وبخاصة فيما يتعلق بنتائجها وانعكاساتها على الوجود الإنساني مثلما هو الحال في القنبلة النوويّة. ولقد كانت له مراسلات مع كلود اثرلي (Claude Eatherly) الذي كان واحدا من الطيارين اللذين أسقطا القنبلة النوويّة على هيروشيما. قدّم انديرس أفكارًا جديدة قائمة على تحليلات ملموسة للظرف الإنساني. ومن أهم أعماله العديدة، نشير إلى: **التقادم التقني للإنسان** (*L'Obsolescence de l'homme*)، و: **هيروشيما في كل مكان** (*Hiroshima est partout*)، 1962، و: **نحن أبناء ايخمن** (*Nous, fils d'Eichmann*)، 1964.

يرى انديرس أن مهمة الفلسفة التفكير في كوارث القرن العشرين. يقول:

> «ما كان البارحة حقيقة، قياسًا على أن الفروض لم تتغير بشكل أساسي، فإنها ممكنة أيضًا اليوم، وعليه، فإن زمن الرعب لم يكن مجرد فترة فراغ أو خلو»[12].

(11) كلود لفي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1984.

(12) Anders, *Nous, Fils d'Eichmann: lettre ouverte à Claude Eichmann*, trad. Sabine Cornille, Paris, Payot et Rivages, 2011, p.27.

ومن بين تلك المستلزمات الكوارث التي تسببت فيها النظم الشموليَّة، وجرائمها الجماعيَّة، أو أيضًا الحربين العالميتين، والثابت فيها هو أن التقنيَّة هي البعد الأساسي لها كلُّها. من هنا، يجب إعادة صياغة المشكلات الأخلاقيَّة والسياسيَّة انطلاقًا من تفكير جديد حول التقنيَّة. وعندما كتب انديرس إلى الطيار الأمريكي كلود ايثرلي، فإنه قد كتب له بهذا المعنى أو التصور. يقول:

«عندما نلحق الضرر بإنسان واحد، فإنه من الصعب أن نواسيه أو نخفف عنه الضرر. ولكن في مثل حالتك، فإن هنالك شيء آخر. لقد تسببت في مقتل مائة ألف إنسان. فأين ستجد القدرة الكافية والمناسبة لمواساة وعزاء هذه المائة ألف انسان؟ كيف يمكن أن تتحسر على قتل مائة ألف من الناس؟ مهما كان الجهد الذي ستبذله، فإن معاناتك، وحسرتك لا يمكن أن تكون في مستوى هذه الواقعة»[13].

1. العار البروميثيوسي

اهتم انديرس بجانب خاص من جوانب العلاقة بين الإنسان-الآلة، وسماها بـ: عار بروميثيوس[14]. قياسًا على الدقة التقنيَّة، وما تقدر على إنجازه الآلات التي صنعناها، فإن الإنسان، من الآن فصاعدًا، قد أصبح عتيقًا، وعفا عليه الزمن. إن الآلات تتمتع بدقة عالية، وسرعة هائلة، ومقاومة كبيرة، وبقدرة تتجاوز كثيرًا القدرات الطبيعيَّة للإنسان. فلا يمكننا أن نفخر بهذه الآلات، كما يفخر الفنان بأعماله، لأن الآلات ستصنع من الآن فصاعدًا من قبل الآلات، وذلك بحسب تقسيم جديد للعمل، ينفلت منا. يقول:

---

(13) Anders, *Avoir détruit Hiroshima*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Robert Laffont, 1962, p.91.

يجب أن نشير إلى أن هذا الفيلسوف قد وظف مفهوم المذنب دون ذنب (coupable sans culpabilité). (م).

(14) بروميثيوس أو المتدبر، شخصيَّة أسطوريَّة يونانيَّة، قدمت النار للإنسان كرمز للمعرفة والقوة والقدرة. (م).

«99٪ من الأفراد لم يصنعوا الآلات التي يستعملونها»[15].

ويتجلّى هذا العار أكثر في الرغبة أن نصبح آلات. ومن الناحية الجماليَّة، فإن الأمر يتعلق بمنح الجسد جمال الأشياء المصنوعة، أي ذلك الجانب الأملس، والمتصنع، والمتلألئ، والصافي صفاء الآلات الجديدة. وأصبح الرقص الجديد بموسيقاه:

«قائم على التكرار الذي يلغي البعد الزمني ويقلّد عمل الآلات»[16].

لذلك لم يتردد في القول:

«لم يحدث أبدًا أن احتقر الإنسان نفسه أمام الآلات التي صنعها مثلما يحدث الآن»[17].

2. استقلاليَّة التقنيَّة

يرى انديرس أن الإنسان لم يعد ذلك الفاعل المستقل تجاه الآلة. ولم تعد التقنيَّة من الآن فصاعدًا، مجرد آلات، وإنما أصبحت عالمًا قائما يحدد بطريقة غير مشروطة أفعالنا. وأصبحت حياتنا مصنوعة من آلات صنعتها آلات أخرى من أجل الصيانة، والإصلاح، والترميم، وإعادة التدوير. إذًا، لقد أصبحت الآلات تُشكِّل شبكة أشبه ما تكون بآلة عملاقة تتطور من تلقاء نفسها، وتضعف قدرتنا على تعيين حدود لعمل ووظائف أشيائنا التكنولوجيَّة. وفي ما يشبه التحول المخيف، والمقلق، فإن الإنسان لم يعد تلك الذات العاقلة والسيدة على وسائل فعلها التي تخترعها وتطورها، وإنما أصبح موضوعًا لعالم من الآلات المستقل أكثر فأكثر.

---

(15) Anders, *L'Obsolescence de l'homme: sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, trad. Christophe David, Paris, Editions de l'encyclopédie des nuisance, 2002, p.122.

(16) *Ibid.*, p.133.

(17) *Ibid.*,p.145.

ولقد شبَّه ذلك بإحدى الحلقات المشهورة للرسوم المتحركة لـ: والت ديزني (Walt Disney). يقول:

«وجد الخادم الصيغة السحريَّة التي استعملها سيده بغرض تحويل عصا المكنسة إلى خادم قادر على العمل بشكل مستقل. ومن دون الاهتمام بالنتائج[...]، نطق الخادم بالصيغة، وأمر الأداة التي تحولت إلى إنسان آلي منزلي يجلب الماء إلى الحمام...»[18].

وكلُّنا يعرف النهاية: المكنسة تطيع الأوامر، ثم تطيع (بشدة)، حتى تصبح غير قادرة على أن تتوقف من تلقاء ذاتها. وهكذا يفيض الحمام، وتغرق الشقة. تلك هي صورة التقنيَّة عند انديرس : يطلق الإنسان عمليات آليَّة يفقد فيها القدرة على رقابتها وضبطها. وأكثر من هذا، فإن هذه العمليات تتميَّز بقوة هائلة تتعدى ملكاتنا في تصور وتخيل نتائجها، وتجعل المسؤوليَّة الأخلاقيَّة متهافتة. وبذلك تتحول التقنيَّة إلى كارثة، وتصبح كارثة نهائيَّة مع السلاح النووي.

ب. يوناس: مبدأ المسؤوليَّة

انطلق هانز يوناس (Hans Jonas) : (1903-1990) من معاينة مماثلة، في كتابه المشهور: **مبدأ المسؤوليَّة، أخلاق من أجل حضارة تكنولوجيَّة** (*Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*)، 1979، إلَّا أنه اقترح تصوُّرًا أقل تشاؤما مقارنة بـ: انديرس. يقول:

«تقوم أطروحة هذا الكتاب على فكرة أن وعد التقنيَّة الحديثة قد انقلب إلى تهديد، أو أن هذا التهديد لا يمكن فصله عن ذلك الوعد»[19].

وبتعبير آخر، فإن مسؤوليَّة أفعالنا التي كانت في السابق محدودة ضمن دوائر

---

(18) *Ibid.*,p.158.

(19) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1995, p.15.

ضيقة خاصة بعلاقاتنا بأقاربنا وجيراننا، قد انفتحت الآن على بُعدٍ خارق، وذلك نتيجة للتعديلات الجذريَّة، إن لم تكن ثوريَّة، لما يعرفه ظرفنا الإنساني الخاضع للتطور التقني الحديث. وهنا تكمن:

«ثورة لم يبرمجها أحد، وثورة غُفلة لا يمكن مقاومتها كليَّة»[20].

إن تحولات الفعل الإنساني تُعدِّل من المسؤوليَّة التي يجب أن تكون:

«تقايسيَّة ومساوية لقوتنا وقدرتنا»[21]. **إن قوة التغيير والهدم التي تسمح بها التقنيَّة تتطلب الإجابة عليها. لقد أصبحنا مسؤولين أمام أجيال المستقبل الذين ينتظرون منَّا أن ننظم أفعالنا بطريقة تسمح لها أن تحيى حياة إنسانيَّة في بيئة طبيعيَّة ومضيافة.**

رابعًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. Heidegger, *Essais et conférences, «La question de la technique»*, trad. André Préau, Paris,Gallimard,1958.
2. Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica,2008.
3. Gunther Anders, *L'Obsolescence de l'homme: sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, trad. Christophe David, Paris, Editions de l'encyclopédie des nuisance, 2002.
4. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Grièche, Paris, Flammarion, 1995.
5. Claude Levi-Straus, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1990.
6. مارتن هايدغر، **التقنيَّة، الحقيقة، الوجود**، ترجمة محمد سبيلا وعبد الوهاب مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، 1995.
7. جاك إلول، **خدعة التكنولوجيا**، ترجمة فاطمة نصر، هيئة الكتاب، القاهرة–مصر، 2004.
8. إريك فروم، **ثورة الأمل، نحو تكنولوجيا مؤنسة**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة–مصر،2010.

(20) *Ibid.*, p.176.

(21) *Id.*

9. يورغن هابرماس، **العلم والتقنيّة كايديولوجيّة**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا–المانيا،2003.
10. ريمي ريفيل، **الثورة الرقميّة، ثورة ثقافيّة؟** ترجمة سعيد بلمبخوت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 462، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2018.

خامسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Bruno Jarrosson, *Humanisme et technique*, Paris, PUF, 1998.
2. Jean-Pierre Seris, *La Technique*, Paris, PUF, 2000.
3. جان كير برج اولسن (تحرير)، **موجات جديدة في فلسفة التكنولوجيا**، ترجمة شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة–مصر، 2018.
4. ار.ايه.بوكانان، **الآلة قوة وسلطة، التكنولوجيا من القرن 17 حتى الوقت الحاضر**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، رقم 259، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.

سادسًا: أسئلة حول: «ثوران التقنيَّة»

أولًا: من القائل

1. «كلما زادت القوة التقنيَّة المتاحة، كلما قلت الموانع تجاه استعمالها. وفي الأخير، فإننا سننتج الطبيعة نفسها، ونسرع الزمن والتاريخ إلى درجة الغائهما».

2. «لقد بينت دائمًا أن التقنيَّة مستقلة، ولكنني لم أقل أبدا أنه لا يمكن التحكم فيها».

* المؤلفون:

أ. إلول.
ب. انديرس.
ج. يوناس.
د. هايدغر.

ثانيًا: الأسئلة

1. التقنيَّة:

أ. موضوع جديد للتفكير الفلسفي.
ب. مسألة مزيفة بالنسبة للفلسفة.
ج. مسألة فلسفيَّة قديمة.
د. مسألة فلسفيَّة مهملة.

2. التقنيَّة تتناسب مع..

أ. الأدوات.
ب. الآلات.
ج. الآلات-الأدوات.
د. التكنولوجيات الجديدة.

3. تسمح التقنيَّة بـ...

أ. الهيمنة والسيطرة على الطبيعة من أجل سعادتنا.
ب. تفسير قوانين الطبيعة.
ج. أن نصبح سادة وملاك الطبيعة.
د. أن تحمينا من مخطار الطبيعة.

4. **ما الذي تعنيه استقلاليَّة التقنيَّة؟**

أ. تعمل الآلات لوحدها.

ب. تصبح الآلات حرة.

ج. التقنيَّة ليست تابعة.

د. تنفلت التقنيَّة من سيطرتنا.

ثالثًا: الكلمات الناقصة: أكمل الكلمات (1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12) في النُّصوص الآتية؟

1. «و هكذا حدث الرهان على أن يصبح (1) هو الوسيلة الوحيدة المتاحة لتجاوز (2)، وأنه يجب علينا استخدام (3)، لمعالجة الأزمة الاقتصاديَّة»[22].

2. «هناك في الحقيقة قراءة تقليديَّة للتكنولوجيَّة، ونجد شيئًا من هذا في الولايات المتحدة الأمريكيَّة: التكنولوجيا ليست أكثر من (4). أنها (5)، خالية من القيمة والأمور التقنيَّة»[23].

3. «الغالبيَّة العظمى من أوجه الاختلاف بين حياتنا وحياة أسلافنا ممن كانوا يعيشون على القنص وقطف الثمار هي اختلافات مقترنة في النهايةبـ (6)، خاصة إذا فهمنا (7) بأوسع معانيها. وهذا فهم لا يتضمن فقط العدد والماكينات بل وأيضًا التقنيات والعمليات والمؤسسات. ولنا حسب هذا المعنى الواسع أن نقول إن (8) هي جُماع (9) المفيدة ثقافيا والقابلة للنقل، ومن ثم تعتبر (10) تكنولوجيا بهذا المعنى ومعها الجرارات والمدافع و(11)، والقيد المزدوج في مسك الدفاتر، وقواعد (12) للنظيم»[24].

رابعًا: اقرأ النصين الآتيين، وحلل أهم المصطلحات، والأفكار، والأدلة الواردة فيهما، مبيِّنا رأيك فيهما؟

1. «و يتعين إذا أخذنا بعين الاعتبار الأشكال الجديدة للمشاركة السياسيَّة حيث أصبح في مقدور مستخدمي الانترنت أن يكونوا منتجين للمحتويات، وأن يتجنبوا الحوارات الرسميَّة، ويقوموا بتحويلها أو السخريَّة منها خلال ممارسات (الريمكس)

---

(22) جاك الول، خدعة التكنولوجيا، ترجمة فاطمة نصر، هيئة الكتاب، القاهرة-مصر، 2004، ص 18.

(23) جان كير برج اولسن (تحرير)، موجات جديدة في فلسفة التكنولوجيا، ترجمة شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2018، ص 154-155.

(24) المرجع نفسه، ص 301.

والأعمال الإبداعيَّة البسيطة. ووفقًا لـ: بيبا نوريس (Pippa Norris)، فإن انتقادات المواطنين ستزداد تجاه المؤسسات والنظام السياسي تحت تأثير انتشار التكنولوجيا الرقميَّة الجديدة. وسيصبحون أكثر نشاطًا ليسهموا في ازدهار ثقافة حقيقيَّة تشاركيَّة تتجاوز الحقل المغلق للالتزام السياسي التقليدي. فالمشاركة ليست فقط على الشبكات الاجتماعيَّة المناضلة عبر الويب بل أيضًا عبر جمعيات المجتمع المدني، ولجان الأحياء، وممارسة الصحافة المواطنة، ومواقع تبادل المضامين، والمنتديات الحواريَّة حول البرامج الساخرة، فهذا الميل الزائد إلى المشاركة في الشبكات الاجتماعيَّة يبرز عبر الانترنت وغيرها»[25].

2. ماذا تعني إذًا الكلمة (تقني)؟ تنحدر هذه الكلمة من كلمة يونانيَّة أخرى هي (تيكنيكون)، وهي تعني الشيء الذي ينتمي للتقنيَّة. لفهم معنى هذه الكلمة الأخيرة، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار نقطتين: الأولى هي أن التقنيَّة لا تعني فعل الصانع وفنِّه فقط، بل تعني كذلك أيضًا الفن والفنون الجميلة. التقنيَّة جزء من فعل للإنتاج، إنها صناعة أو إنتاج شعري بالمعنى السامي للكلمة (Poïétique). أما النقطة الأخرى بخصوص كلمة تقنيَّة، فهي أيضًا أكثر أهميَّة. فإلى حدود فترة أفلاطون، كانت كلمة (تقنيَّة) مرتبطة دائمًا بالكلمة (ابيستينون) وهي تعني العلم أو المعرفة. الاثنان اسمان للمعرفة بالمعنى الأوسع. فهما يعنيان فعل القدرة على الاهتداء في شيء ما، والتعرف إليه. تقدم المعرفة انفتاحات، وبما هي كذلك فهي انكشاف. (...). إن التقنيَّة تكشف هذا الذي لا ينتج ذاته وليس بعد أمامنا، وهو ما يمكن أن يأخذ مرة هذا المظهر، وهذه الهيئة، ويأخذ مرة أخرى شكلًا آخر. إن من يشيد منزلا أو باخرة، أو يصنع كاسا قربانيًا، يكشف الشيء الذي يتعين إنتاجه (...). وهكذا فالنقطة الحاسمة في التقنيَّة لا تكمن نهائيًا في الفعل والاستعمال، ولا في استخدام الوسائل أيضًا، بل تكمن في الانكشاف الذي نتحدث عنه. وهكذا فالتقنيَّة هي إنتاج بمعنى انكشاف لا إنتاج بمعنى الصنع»[26].

* انظر الإجابة في صفحة (257).

(25) ريمي ريفيل، الثورة الرقميَّة، ثورة ثقافيَّة؟ ترجمة سعيد بلمبخوت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 462، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2018، ص166.

(26) مارتن هيدغر، التقنيَّة، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الوهاب مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 1995، ص 53-54.

الفصل العاشر

■ ■

تفكير أخلاقي مُتجدِّدٌ

تستعمل اللُّغة الفرنسيَّة كلمتين للدلالة على الأخلاق ألا وهما: كلمة (morale) التي تشتق من الكلمة اللَّاتينيَّة (mores) وتعني العادات، وكلمة (éthique) التي تشتق من الكلمة اليونانيَّة (ethos)[1]. وتتعلق الأخلاق بمجال الأفعال الفرديَّة وأحكام القيمة التي نحكم بها على هذه الأفعال. فالإنسان يميِّز بالفعل بين الصدق والكذب، وبين الوفاء والخيانة، وبين الشجاعة والجبن. وتوجه هذه القيم تصرفنا وسلوكنا في علاقتنا بالآخرين. ويوجد الإنسان دائمًا في وضعيَّة أخلاقيَّة محددة، بمعنى وضعيَّة قائمة في عالم وتاريخ مجسد في مؤسسات وعادات تُعطي شكلًا للعلاقات العائليَّة، وعلاقات الصداقة، والعلاقات العاطفيَّة أو الوجدانيَّة، والاقتصاديَّة أو الاجتماعيَّة.

وموضوع التفكير الأخلاقي هو سلوك الإنسان، وفعله، والحياة في جانبها العملي والتطبيقي. وكلمة: عملي (pratique) مشتقة من الكلمة اليونانيَّة (praxis) التي تعني الفعل (action). وتهدف فلسفة الأخلاق إلى التحديد بواسطة العقل التصرف أو السلوك المشروع، وما هو عادل، ومن الخير إنجازه، أي السمو الإنساني، والأسس التي تقوم عليها هذه الأخلاق أو تلك. إنها تنشأ من مساءلة وإعادة

---

(1) لم يقدم المؤلف الفرق بين الكلمة الفرنسيَّة واليونانيَّة كما هو الحال بين الكلمة الفرنسيَّة واللاتينيَّة. وللعلم فإن الكلمة اليونانيَّة لا تشير إلى العادات، ولا إلى النظام الأخلاقي السائد، وإنما إلى ما يميز الفرد من خلق وتصرف. لذا، فإن المقابل العربي للكلمة اليونانيَّة هو (الخُلق). (م).

النظر في الأخلاق العائليَّة، و(الطبيعيَّة)، وتجربة معيَّنة، ولقاء، أو أزمة تقلق قناعتنا ويقيننا الأخلاقي. تبدأ فلسفة الأخلاق عندما نبتعد عن العادات وقواعد الحياة المشتركة التي تلقيانها، وعندما نتساءل: **كيف يجب علينا أن نحيا**[2]؟

وتعتبر المرحلة المُعاصرة، مناسبة وفرصة لتجديد التفكير الأخلاقي، وذلك بالنظر إلى حجم الاضطرابات التي هزتها، والأزمات التي عرفتها.

أولًا: إعادة التفكير في أسس الأخلاق

أ. استقلال الذات

إن الحكم الأخلاقي الذي يتطلب الحكم على فعل من الأفعال بأنه (خير) أو (مناسب)، أو العكس أنه فعل (سيئ)، يفترض أن الفاعل يمكنه أن يتصرف بشكل مغاير، وذلك لأن الأساس الأخلاقي يقوم على الحريَّة أو الاستقلاليَّة الذاتيَّة للأفراد الذين يقرِّرون تصرفاتهم وسلوكهم. يقول كانط:

> **«إذا لم يكن بالإمكان تجريم الإنسان، فإن علينا إذًا، أن نتوقف عن تسمية الشر بأنه شر أخلاقي»**[3].

وإذا كان الناس يتصرفون وفقًا لأسباب ودوافع مستقلة عنهم، فإننا في هذه الحالة لا يمكننا أن نتحدث عن فعل أخلاقي بالمعنى الدقيق للفعل، وفكرة الأخلاق نفسها تصبح بلا معنى.

---

(2) Platon, *Gorgias*, ou *Sur la Rhétorique*, trad. Emile Chambry, La Bibliothèque électronique du Québec, p.472c.

في الترجمة العربيَّة السؤال مطروح على هذا النحو: «ربما كان السؤال الذي تعد معرفة حقيقته من أجمل الأمور، ويكون أكثرها عارا الجهل به. إنه في الواقع يتلخص فيما يلي: معرفة أو جهل من هو السعيد ومن هو الشقي؟». أفلاطون، جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة-مصر، 1970، 472، ج، ص 69.

(3) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003, p.137.

لهذا السبب، فإن النقد الموجه للذات التي تطالب بحقيقة أن يكون الفاعل الأخلاقي فاعلا مستقلا، يؤدي إلى اضعاف الرهانات الأخلاقيَّة. وبالفعل، فإن ثمة مجموعة من الفلسفات التي تشكك في حقيقة أن الذات تتحدد بوصفها فاعلًا حرًّا، وواعيًا، وتقرر بكل شفافيَّة أهداف أفعالها، والوسائل التي تُسخِّرها من أجل تحقيقها. ومن هذه الفلسفات الماركسيَّة التي ترى أن الأخلاق تتبع الإيديولوجيَّة التي تفسرها بالتمفصل مع العلاقات الماديَّة والاجتماعيَّة، أو أيضًا البنيويَّة، أو التحليل النفسي. (انظر الفصل الثاني عشر (12)).

تقوم النزعة الإنسانيَّة منذ عصر النهضة إلى غايَّة فلسفة التنوير على اقتناع بأن هنالك طبيعة إنسانيَّة كونيَّة يمكن أن نؤسس عليها الأخلاق. وأن إنسانيَّة الإنسان معترف بها وبشكل أساسي على أنها مالكة للعقل. ولكن التاريخ في صوره الحديثة والمُعاصرة (الامبرياليَّة الاستعماريَّة الأوربيَّة، وكوارث القرن العشرين) قد قضى على هذه المفهوم الإنساني. ولم يعد الوعي الحديث يحيل إلى أيَّة غائيَّة طبيعيَّة يجب على الإنسان أن يتوجَّه إليها، بمعنى إلى إنسانيَّة ساميَّة ومؤسسة على الطبيعة الإنسانيَّة. وأصبح من الضروري أن نفكِّر الإنسانيَّة من دون الإحالة إلى نوع من الكونيَّة الطبيعيَّة أو الدينيَّة التي تشكل الأساس المتعالي للقيم الأخلاقيَّة. وبحسب عبارة دوستويفسكي (Dostoïevski)، فإنه :

«إذا كان (الإله قد مات)، فإن كل شيء قد أصبح مسموحًا به»[4].

ثانيًا : الوجود، نحو إنسانيَّة أخرى

في هذا السياق التاريخي، قدَّم سارتر نزعة إنسانيَّة ملحدة، ومن دون الإحالة إلى الطبيعة الإنسانيَّة الكونيَّة. وتؤدي الوجوديَّة التي أسسها سارتر إلى نوع من أخلاق

(4) Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, trad. Henri Mongaut, Paris, Babel Actes Sud, 2002, p.445.

الحريَّة التي عرضها بقوة في محاضرته التي ألقاها عام 1945، وعنوانها : **الوجوديَّة مذهب إنساني.**

أ. الإنسان مشروع يجب اختراعه

يتجلى مبدأ هذه الإنسانيَّة الوجوديَّة في العبارة المشهورة: «**الوجود يسبق الجوهر**»[5]. ويفهم سارتر من هذه العبارة أن الإنسان لا يعني شيئًا بالمعنى الذي يكون فيه مالكا لجوهر يحدِّد وجوده، وتصرُّفه، وسُموُّه. فلا وجود لتعريف للإنسان يسمح بتحديد القيِّم والتوجه الأخلاقي المشروع. وزد على ذلك، فإن هذا هو ما يجعل الإنسان يختلف اختلافا أساسيًّا عن بقيَّة الكائنات الطبيعيَّة. يقول :

> «**إن الإنسان هو أولاً وقبل كل شيء مشروع يحيى ذاتيا، بدلاً من أن يكون زبدًا أو رغوة، أو عفنا، أو ملفوفا**»[6].

واذا فضلنا عبارة أخرى، فإننا سنقول إن الإنسان لا شيء (الإنسان عدم) إذا لم يكن مشروعا، بمعنى إذا لم يكن حريَّة. يقول:

> «**الإنسان يوجد قبل كل شيء، يصادف ويظهر في الطبيعة والكون، ومن ثم يحدِّد ويعرف. والإنسان كما تتصوره الوجوديَّة، ليس له في البدء أي وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده، وإن هذا التعريف وهذا التحديد لا يصح وجودهما إلاَّ بعد أن يكون الإنسان قد وُجد، وعلى الشكل الذي يوجد نفسه عليه**»[7].

والكونيَّة الوحيدة هي منذ الآن كونيَّة الظرف الإنساني، بمعنى الوجود الملموس في وضعيَّة تاريخيَّة لا يمكن اختزالها والتي يتحرك ويفعل فيها الإنسان. وعليه، فإن التصرف باستقلاليَّة، يعني تنشيط ملكة التفكير، والحكم، والفعل ضمن الوضعيَّة التي نوجد فيها أو نكون فيها. وباختياراتنا، نرفع الحتميات المفروضة

---

(5) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, op.cit., p.22.

(6) *Ibid.*, p.22.

(7) *Ibid.*, p.29.

علينا (الحتميات البيولوجيَّة، الاجتماعيَّة، الذاتيَّة كالسيرة الذاتيَّة مثلًا)، والتي لا يمكننا اختزالها، ولكننا نعطيها معنى، ونؤسس أهدافنا الخاصة. ومن دون مشروع سابق، فإن إنسانيَّة الإنسان تجد نفسها مركَّزة في أفعال مقرَّرة سلفًا. وهذا هو معنى عبارة سارتر: «**الانسان محكوم عليه بالحريَّة**». كما يقول:

> «**و هكذا عندما جاءني هذا الشاب ليسألني مشورة في اضطراب أمره كان يعرف مسبقًا جوابي الذي يتلخص بما يلي: أنت حر، فاختر بنفسك. إن أيَّة نظريَّة أخلاقيَّة كونيَّة وشاملة لا تستطيع أن تهديك. إن الحياة ليس فيها علامات وبشائر تنير السبيل**»[8].

ب. الحريَّة ومسؤوليَّة الذات

وعندئذ، فإنه باختيارنا للتصرف والفعل وفقًا لمشروعنا، فإننا نلزم أيضًا الإنسانيَّة معنا. أي، أننا نحقق إمكانيَّة جديدة، ونكشف على أن الشكل الوجودي الذي نحققه يمثل إمكانيَّة إنسانيَّة. يقول سارتر:

> «**عندما نقول إن الإنسان يختار نفسه بنفسه نعني بالتالي أن الإنسان الذي يختار نفسه إنما يختار تبعًا لذلك جميع البشر. وفي الواقع إن كل عمل نقوم به يخلق الرجل الذي نريده ويخلق بنفس الوقت الرجل الذي نرغب في أن نكون. (...) فإذا كان الوجود يسبق الجوهر، وإذا كنَّا نريد أن نوجد بنفس الوقت الذي نعدِّل فيه من شكلنا وصورة وجودنا، فإن هذه الصورة الخاصة بنا تصبح منطبقة على الجميع ومنطبقة على عصرنا بكليته. فالتعديل الذاتي ليس إلاَّ تأثرًا بالغير وتقرُّبًا منهم**»[9].

تتضمن أخلاق الحريَّة، المسؤوليَّة التي تشير في النهاية إلى فكرة الكرامة (dignité). وبهذا المعنى نفهم عبارة الفيلسوف الفرنسي المُعاصر جيل دلوز

---

(8) *Ibid.*, p.39.

(9) *Ibid.*, p.27.

(Gilles Deleuze): (1925-1995) الذي قال:

«[...] إما أن تكون الأخلاق بلا معنى، وإما أنها تعني هذا، ولا تعني شيئًا آخر غير هذا ألا وهو: أن لا نكون جديرين بما يحدث لنا»(10).

ولكي تكون جديرًا، فهذا يعني أولًا وقبل كل شيء أن لا تتخلى عن هذه الحريَّة التي تشكل أساس وجودك، وأن تربط تصرفاتك وسلوكك وأفعالك باحترام هذه الحريَّة. ويسمح لنا مفهوم الكرامة أن نفكر في عدم الأهليَّة والجدارة، وسوء الإيمان، واللاإنسانيَّة. وسوء الإيمان (انظر الفصل السادس (6)) هو اسم للموقف الذي يقبل أن يعتقد المرء واهمًا أنه غير حر، وأن ينظر لنفسه كشيء، وأنه محدد بشكل كامل بالظروف، وأن لا يتحمل مسؤوليته. تقتضي اللاإنسانيَّة بالمعنى نفسه ألا وهو أن تختزل الكائن الإنساني إلى طبيعة (عرقيَّة، جنسيَّة، دينيَّة، اجتماعيَّة...إلخ)، أو أن تعامله بوصفه شيئًا من الأشياء.

ثالثًا: آرنت، تفكير اللَّاإنساني

كما رأينا في العنصر السابق، فإن الفكر الأخلاقي المُعاصر يواجه مآسي القرن العشرين. وتحتل مسألة اللَّاإنسانيَّة مكانة أساسيَّة ضمن مجموع الأسئلة الأخلاقيَّة، ومنها على وجه التحديد: كيف يمكن أن نفهم أن الكائن الإنساني هو الوحيد القادر على التصرف بطريقة غير إنسانيَّة؟ كيف يمكن أن نتصوَّر أن الإنسانيَّة قادرة أن تنقلب إلى ضدِّها؟ وكما رأينا ذلك عند سارتر، فإن الإنسانيَّة لا تعني جنسًا، ولا طبيعة كونيَّة، وإنما تتميز بالأحرى بحريَّة أخلاقيَّة غير مُوجَّهة في صميم وجودها. وفي هذا السياق، فإن حنّه آرنت، قد قدَّمت من جهتها تفكيرًا أصيلًا وثريًّا.

(10) Gille Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Editions Minuit, 1969, p.174.

أ. لمواجهة الشر الجذري، يجب دراسة حالة ايخمان

في عام 1961، شرعت المحكمة الاستثنائيّة في إسرائيل في محاكمة الضابط النازي ايخمان (Eichmann). وحضرت حنّه آرنت بوصفها مراسلة لصحيفة أمريكيّة لتقديم تقارير عن سير المحاكمة. وفي الوقت الذي كان يستمع فيه الجميع للمعاناة اللّاإنسانيّة التي تعرض لها الضحايا -الشهود، فإن آرنت التفت أكثر إلى الجلاد، وذلك في محاولة لفهم كيف يمكن لمثل هذه الأفعال أن تكون ممكنة؟ كيف يمكن أن تكون محتشدات الإعدام ممكنة؟ كيف صُمِّم هذا الشر المطلق المتمثل في المحرقة؟ ولقد نشرت تأملاتها وتحليلاتها في كتاب تاريخي ألا وهو: **ايخمان في القدس. تقرير حول تفاهة الشر** (*Eichmann a Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*)، 1963، والذي نقرأ أصداؤه في كتاب زوجها الأول انديرس: **نحن، أبناء ايخمان**، 1988، ولكنه ركّز أكثر على البعد التقني للكارثة (انظر الفصل التاسع (7)).

ما الذي تعنيه «المحرقة»؟

من بين الأحداث التي هزّت الفكر الأخلاقي المُعاصر الإبادة التي أرتكبها النازيون ضد اليهود بوجه خاص، وهو الحدث الأكثر ماساويّة، والأكثر فداحة في القرن العشرين. ويتمثل هذا الحدث في الموت المجاني لملايين الأبرياء، وفي الهدم للشخصيّة القانونيّة، وإذلال الشخص الإنساني الذي عومل معاملة لاإنسانيّة بلغت درجت الرُّعب. وهذه هي الأسباب التي جعلت من الإبادة الجماعيّة التي مارسها النازيون الحدث الفريد بشكل مطلق، ولا يمكن تصوره، بمعنى أن ما حدث لا يمكن تخيله، ولا يمكن فهمه. ولقد أطلق عليه اسم (Shoah) وهي كلمة عبريّة تعني (الكارثة الكُبرى). وفي محاكمة نورمبورغ، استعمل مفهوم (جرائم ضد الإنسانيّة) الذي ابتدع لوصف الجرائم الكُبرى في التاريخ من الناحية القانونيّة. ولفهم أكثر لما حدث، يمكن العودة إلى قائمة الكتابات المخصصة لهذا الموضوع. انظر لاحقا: (للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:)

ب. اللاّمفكر في تفاهة الشر

فجر كتاب: **ايخمان في القدس**، سجالات عنيفة، إلا أنه مع ذلك اعترف به على أنه يمثل أكبر إسهام في الفلسفة الأخلاقيَّة المُعاصرة. دافعت آرنت عن أطروحة:

> «تفاهة الشر المخيف، والذي لا يمكن وصفه، وتصوره، وتفكيره»[11].

وبالنظر إلى رغبتها في عدم التخلي بان الذي قام بهذا الحدث هم أفراد ملموسون، وأنهم بأفعالهم، قد نظَّموا فعليًّا، وحققوا قتلًا جماعيًّا لأبرياء في ظل ظروف تتسم بالرعب واللاإنسانيَّة، فإن آرنت رفضت جملة من التفسيرات منها قصور التفسير بواسطة البيروقراطيَّة. تقول:

> «اعترفت المحكمة في حكمها أن مثل هذه الجريمة لا يمكن أن تتم إلاّ بواسطة جهاز بيروقراطي كبير، مدعوم بوسائل وضعتها الحكومة في خدمتها. ولكن وقياسا على أن كل جريمة تبقى جريمة - وهو الشرط الأولي لكل محاكمة- فإن كل تفاصيل الآلة مهما كانت صغيرة، تصبح في المحكمة فاعلا، أي أنها كائنات إنسانيَّة»[12].

وإذا كانت هذه الجريمة الجماعيَّة تتطلب إدارة بيروقراطيَّة ووسائل صناعيَّة وعسكريَّة، فإن هذا واقع وحدث لا يمكن الشك فيه، ولكنه مع ذلك لا يسمح بأن نفهم كليَّة كيف أن أفرادًا عزموا على أن يشاركوا فيه بنشاط.

ترفض آرنت أيضًا التفسير القائم على فكرة البربريَّة. إن الاعتقاد بأن جلادًا معيَّنا قد قام بهذه الجرائم، لأنه كان مجنونًا، وبربريًّا، ودمويًّا، أي أنها ترفض التفسير الذي يمكن أن نسميه خارج الإنسانيَّة، وتتجنب السؤال الحارق، السؤال الوحيد الذي يهم الفكر الأخلاقي ألا وهو محاولة فهم كيف أن كائنات إنسانيَّة

---

(11) Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem: Rapport sur la Banalité du Mal*, trad. A.Guerin et M.-I.Brundy, Paris, Gallimard, 1963, p.408.

(12) *Ibid.*, p.50.

استطاعت أن تتصرف بطريقة لاإنسانيَّة. إذًا إن آرنت ترفض فكرة أن ايخمان يمكن فهمه انطلاقًا من مفهوم الشر، وأنه كان، بمعنى ما، قد تصرف بطريقة شيطانيَّة رغبة في تحقيق أكبر قدر ممكن من الشر.

ج. الانهيار الأخلاقي ناتج عن غياب التفكير

بالعكس، فإن ما اكتشفته آرنت هو نوع من الحالة الطبيعيَّة الغريبة، ونوع من التفاهة المقلقة في الأجوبة والمسوغات أو التبريريات التي قدَّمها ايخمان أثناء المحاكمة. وهو بذلك، يوضِّح وضعيَّة الفرد في نظام شمولي ممنوع أو محروم من المعايير الأخلاقيَّة، والأحكام الأخلاقيَّة لا تتمفصل مع الوقائع. لقد كان ايخمان يعبر من خلال كليشيهات/أنماط، وتفاهات، ويظهر على يبدو نقصا في الخيال والفكر جعله غير قادرٍ على معرفة ما يقوم به. إن الكليشيهات هي التعبير الجاهز التي تسمح لنا بأن نحتمي من الواقع ومن جهد الفكر الذي يمكننا من الحكم على الأشياء والوضعيات والأفعال بشكل صحيح. من هنا حددت آرنت:

«العلاقة أو الرابطة الغريبة بين غياب الفكر والشر»[13].

تقول في إحدى رسائلها:

«رأيي أن الشر ليس أبدًا (جذريا)، وأنه فقط متطرف، ولا يملك أي عمق أو بعد شيطاني. إنه (يتحدى الفكر) لأن الفكر يحاول بلوغ الأعماق، والاقتراب من الجذور، وعندما يهتم الفكر بالشر، فإنه يشعر بالإحباط، لأنه لا يجد أي شيء. وهنا تكمن (تفاهة الشر)»[14].

وعليه، فإن الحداثة تتميز بخراب الحكم الأخلاقي المتمثل في: أزمة الثقافة، تراجع الدين، ظهور المجتمعات الجماهيريَّة المتعددة التي لا تمتلك معايير

---

(13) *Ibid.*, p.461.

(14) Hannah Arendt *Lettre à Scholem*, 24 juillet 1963.

واضحة بالنسبة للأفراد بحيث تؤدي إلى فهم جديد للسلوك والتصرف الأخلاقي. ويعتبر (الانهيار الأخلاقي لألمانيا النازيَّة)، ولا أخلاقيَّة الأفراد الذين انضووا في النظام النازي بمثابة النقطة القصوى لهذه الظاهرة نفسها.

ثالثًا: الذات والآخر، العلاقة أساس التجديد الأخلاقي

أ. علاقة الذات بالذات

وعلى هذا الأساس، فإن الأخلاق تعني قدرة الفرد في أن يكون في علاقة مع نفسه، وأن يفكر في نوعيَّة أفعاله، وأن يقدِّر نتائجها بالنسبة للناس الآخرين الذين لهم معه اتصال وترابط دائم وفي وضعيات غير معروفة سلفًا. تقول آرنت:

> «يبدو أن التصرف الأخلاقي يرتبط بشكل أساسي بعلاقة الإنسان بنفسه. وأن عليه أن لا يتناقض، بأن يعطي لنفسه أفضليَّة ما، وليس عليه أن يضع نفسه في وضعيَّة يكون فيها محتقرًا. ومن الناحية الأخلاقيَّة الصرفة، فإن هذا يكفيه لكي يقول ما هو عدل وما هو ظلم، ولكن كذلك أن يفعل ما هو عدل، وأن يتجنب ما هو ظلم.[...]. ولا يتعلق الأمر بالاهتمام بالآخرين، وإنما بالاهتمام بذات النفس، فلا يتعلق الأمر بالوضاعة، وإنما بالكرامة الإنسانيَّة وحتى بالكبرياء الإنساني. إن المعيار لا يتمثل في حب القريب، أو في حب الذات، وإنما في احترام النفس»[15].

ب. جونكليفيتش: مقاربة ملموسة للأخلاق

من هو فلاديمير جونكلفيتش (Vladimir Jankelevitch): (1903-1985)؟ فيلسوف ألماني، طُرد من الجامعة عام 1940، لكونه يهوديا، والتحق بالمقاومة الفرنسيَّة، وقطع مع الثقافة الجرمانيَّة. بعد التحرير، أصبح أستاذًا للفلسفة

(15) Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot, 2005, p.75.

الأخلاقيَّة في جامعة السوربون من عام 1951 إلى عام 1978. اهتم بتحليل الحياة الأخلاقيَّة الملموسة. وفصل ذلك في كتابه: **مقال في الفضائل** (*Traité des vertus*)، حلل فيه فضيلة الوفاء، التواضع، الصداقة، الكرم، التضحية، بحيث تحولت تلك التحليلات إلى نماذج تمت محاكاتها لوقت طويل. لقد قدم جونكلفيتش (أخلاقًا فينومينولوجيَّة)، مثيرة، فتحت الفلسفة على آفاق غير منتظرة، مثل: اللغز، اللبس، الغواية، وقدمها في صيغ وعبارات فريدة منها: (لا أعرف ماذا) و(لا شيء تقريبًا) والتي تعبر عن أفعالنا. يقول:

«الوميض الهارب، واللحظة الفوريَّة، والصمت، والعلامات المراوغة، بهذا الشكل اخترنا أن نعرف بالأشياء الأكثر أهميَّة في الحياة»[16].

ج. ليفيناس: أولويَّة العلاقة الأخلاقيَّة

من هو إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas): (1906-1996)؟ درس في مدينة ستراسبورغ، وأسهم في ترجمة أعمال هوسرل وهايدغر إلى الفرنسيَّة، ودرَّس في الجامعات الفرنسيَّة. جددت أعماله الفلسفيَّة بشكل معتبر الفلسفة الأخلاقيَّة. وكتابه الأساسي هو: **الكليَّة واللاتناهي** (*Totalité et infini*)، 1961. وتكمن أصالة فكره في الأولويَّة المطلقة التي يعطيها للعلاقة الأخلاقيَّة. وبتعبير آخر، تعتبر الأخلاق هي الفلسفة الأولى التي تسبق فلسفة المعرفة. ويمثل الآخر أمامي، والتقي به من خلال وجهه أين يظهر لي كائنًا متفردًا لا يمكن اختزاله أبدًا. **« إن الآخر، الذي يبدو لك غريبًا، أو مُختلفًا، ولا ينتمي إلى نظام مصالحك، ولا إلى وجدانك، ومع ذلك فإنه ينظر إليك»**[17].

علينا أن نقرأ الصفحات التي قدم فيها وصفا فينومينولوجيا وفيًّا لعدم الاختزال

---

(16) Jankélévitch, *Traité des vertus, Les vertus de l'amour*, tome1, Paris, Flammarion, 2011, p.49.

(17) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p.106.

والغنى والثراء في العلاقة بالآخر، واللقاء بوجه الآخر، والمداعبة، والنظرة، واليد، والزمن، والمسؤوليَّة، والحب، والبنوة، وذلك في كتابيه: **الزمن والآخر** (*Le Temps et l'Autre*)، 1979، و: **الأخلاق واللاتناهي** (*Ethique et infini*)، 1982.

رابعًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem: Rapport sur la Banalité du Mal*, trad. A.Guerin et M.-I.Brundy, Paris, Gallimard, 1963.
2. Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot, 2005.
3. Jankélévitch, *Traite des vertus, Les vertus de l'amour*, tomel, Paris, Flammarion, 2011.
4. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
5. حنّه آرنت، **ايخمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشر**، ترجمة نادرة السنوسي، دار الروافد الثقافيَّة وابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2014.
6. حنّه آرنت، **بين الماضي والمستقبل**، ترجمة عبد الرحمن بشناق، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة -مصر 1974.
7. إيمانويل ليفيناس، **الزمان والآخر**، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتزيع، دمشق-سورية، 2014.
8. جيل دلوز، **الاختلاف والتكرار**، ترجمة، وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2009.

خامسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Alain Badieu, *L'Ethique: Essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous eds,2009.
2. Eric Blondel, *La Morale.* Texte choisis, Paris, Corpus,1999.
3. Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimar,1999.
4. Margurete Duras, *La Douleur*, Paris, Gallimard, 1993.
5. Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Robert Laffon, 1996.
6. رشيد بوطيب، **نقد الحرية، مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس**، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2018.

7. جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المُعاصر**، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر، لبنان، 2001.
8. **فيليب هانس، حنّه آرنت، السياسة والتاريخ والمواطنة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، 2018.
9. صلاح قنصوة، **نظرية القيم في الفكر المُعاصر**، دار التنوير، بيروت-لبنان، 1984.
10. بيير سيزاري بوري وسافيريو مارشينيوس، **أخلاق كونية لثقافات متعددة**، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2007.

سادسًا: أسئلة حول: «التفكير الأخلاقي المتجدد»

أولًا: من القائل؟

1. «إذا لم يكن بالإمكان تجريم الإنسان، فإن علينا إذًا، أن نتوقف عن تسمية الشر بأنه شر أخلاقي».

2. «الإنسان محكوم عليه بالحريَّة».

3. «رأيي أن الشر ليس أبدًا (جذريا)، وأنه فقط متطرف، ولا يملك أي عمق أو بعد شيطاني».

4. «يبدو أن التصرف الأخلاقي يرتبط بشكل أساسي بعلاقة الإنسان بنفسه».

* **المؤلفون:**

أ. سارتر.
ب. كانط.
ج. آرنت.
د. جونكلفيتش.
هـ. انديرس.

ثانيًا: الأسئلة

1. **تهتم الأخلاق بـ...**

أ. قيمة أفعالنا واستعمال حريتنا.
ب. الوجود الانساني.
ج. الشر.
د. الطبيعة.

2. **بحسب سارتر، فإن الأخلاق تتجذر...**

أ. في طبيعة إنسانيَّة.
ب. في الحريَّة الإنسانيَّة.
ج. في الفضيلة.
د. في الإيمان الكاذب.

3. أن تكون حرًّا، يعني كذلك...

أ. أن تحيى بلا قانون.
ب. أن تكون وحيدا.
ج. أن تكون مسؤولا.
د. أن تفعل ما تشاء.

4. ما الشرط اللّازم لكي يكون الإنسان عادلا أخلاقيًّا في نظر حنّه آرنت؟

أ. طاعة القوانين.
ب. أن يفكر في أفعاله.
ج. أن يفكر في الآخرين.
د. أن لا يفكر.

5. عبارة: «تفاهة الشر» تعني...

أ. الشر يومي.
ب. الشر شيطاني.
ج. الشر تافه.
د. الشر ليس له عمق.

ثالثًا: اقرأ النصين الآتيين، وحلل أهم المصطلحات، والأفكار، والأدلة الواردة فيهما، مبيّنًا رأيك فيهما؟

1. «و مهما كان الأمر، فإن العصر الحديث واصل الانضواء تحت راية إقرار أن الحياة، وليس العالم، هي الخير الأسمى بالنسبة للإنسان، وفي مراجعاته الأكثر جرأة، والأكثر جذريّة، وفي نقده للمعتقدات والتصورات التقليديّة، فإنه حتى لم يفكر أبدًا في التشكيك في هذا الانقلاب الأساسي الذي كانت المسيحيّة قد جلبته إلى العالم القديم المحتضر. لا يهم كم يكون المفكرون المحدثون ذوي فصاحة وذوي وعي في مواجهتهم ضد الموروث، فإن أهميّة الحياة على كل شيء آخر قد اكتسب، في نظرهم، وضع (حقيقة بديهيّة بذاتها)، وأنه باعتباره كذلك، قد استمر حتى في عالمنا الحاضر، الذي قد بدأ بعد يتجاوز كل العصر الحديث ويعوض مجتمع العمل بمجتمع الموظفين. (...). إن ما يحدث اليوم ليس خلود الحياة، بل إن الحياة هي الخير الأسمى»[18].

2. تعود فلسفة الأخلاق النظريّة اليوم عودة جليّة إلى مسرح الفكر. فثمة يقظة قيميّة

(18) حنّه آرنت، الوضع البشري، ترجمة هادية العرقي، دار جداول، بيروت-لبنان، 2015، ص344.

أخلاقيَّة نظريَّة وسياسيَّة، تلي الافلات الضخم من الوهم الإيديولوجي. وما المستهجن في ذلك؟ فطفرات عصرنا، لأنها حافلة بالأخطار، ولكن أيضًا بالآمال، تطالب ببعث أخلاق نظريَّة هي الآن في سبيلها إلى الانجاز. وعلى هذا يرتسم (علم الحريَّة) ذلك الذي كان كانط يُعمِّده باسم (الأخلاق النظريَّة)[19]. أليس (علم الحريَّة) المذكور هو الذي ترتسم خطوطه الأولى في (الذرائعيَّة الكليَّة) لـ: (يورغن هابرماس)، بناء كلي مشخص بالاتصال الشفاف، وفي الصياغة الجديدة للعقد الاجتماعي لدى (جون رولز) الذي ينقذ فيه (حجاب الجهل) الاستقلال الذاتي الواقعي للاختيار- في رصده لمبادئ العدالة. ولكن أيضًا في (مبدأ المسؤوليَّة) لـ (هانز يوناس) المرتبط بالسيطرة على السلطات وبحريَّة الاضطلاع بتحولات العمل»[20].

* انظر الإجابة في صفحة (257-258).

(19) Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, tome 1, Fondation, introduction*, trad. Alain Renault, Paris, GF Flammarion, p.51.

(20) جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المُعاصر**، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر، بيروت- لبنان، 2001، ص 134.

الفصل الحادي عشر

■ ■

الفلسفة السياسيَّة في مرآة التاريخ

لم يعد المواطن في مجتمعاتنا الفرديَّة الجماهيريَّة يهتم بالسياسة أو بالأحرى لقد أصبح لا سياسيًّا. يمتنع عن المشاركة في الانتخابات، ويهجر الأحزاب السياسيَّة، والمظاهرات، وكل ما له صلة بالحياة السياسيَّة للمدينة. وغالبًا ما تكون هذه الحالة مصحوبة بلامبالاة للحياة السياسيَّة، مما يؤدي إلى عدم فهم للمؤسسات المشتركة، وإلى احتقار لرجال السياسة. إن هذا التخلي عن السياسي يميز الفضاء العمومي المُعاصر. وبانسحابه من الحياة العامة، فإن المواطن يحتقر جدارة المسألة السياسيَّة، ولكن هذا المواطن الذي لا يهتم بالسياسة، ومن دون أن يفهم دائمًا ما يؤسس رأيه السياسي، فإنه ابن وضعيَّته التاريخيَّة.

ما الذي تعنيه بـ «السياسة»؟

تعني السياسة (politique) نشاط الناس الذي يهدف إلى تنظيم تجمعاتهم أو حكم وقيادة حياتهم المشتركة. وتتضمن الفعل الذي من خلاله تتحقق فعليًّا المشاريع المقدمة، والمؤسسات المقامة والمدعمة، ولكن كذلك، الاعتناء بالكلمة، وهذا أمر أساسي وهام. إن الكلمة، وبمُختلف أشكالها: حوار، محادثة، مناقشة، تجمع، مظاهرة، تشكل مناسبة للذين يعيشون معًا للتداول وتقرير توجه ومعنى اشتراكهم أو جمعياتهم.

تتميز المرحلة الحديثة بالمشاريع الجماعيَّة لتحرير الأفراد والمجتمعات من أغلال التقاليد التي تعيق الحريَّة الفرديَّة، والجهل، والأحكام المسبقة، وذلك بفضل العمل والمعرفة والعقل. إن هذا التحرر الذي استلهم من العقلانيَّة

الإنسانيَّة ومن فلسفة الأنوار قد تشكَّل ضمن مشروع إعادة تنظيم للمجتمع على أسس جديدة، ومنظور جديد للحقوق والقوانين. ولإحداث مثل هذه التغيرات في الوجود الاجتماعي، فإنه من الضروري القيام بإصلاح، ولما لا، القيام بالثورة. وتحمل الإصلاحات والثورات في ذاتها وعودًا بالتحرر الحديث الذي يدخل ضمن منطق التقدم العام للصيرورة الإنسانيَّة.

ذاك هو ميراث القرن التاسع عشر: فلسفة في التاريخ تقدميَّة، تُحاول أن تحدِّد التوجه العام للإنسانيَّة، وترقية للدولة الحديثة بوصفها نظامًا سياسيًّا خاصًّا وقادرًا على تقديم الإطار القانوني لاجتماع أكثر عدالة وحريَّة. وتضمن هذه الفلسفة السياسيَّة تقدم الثقافة الغربيَّة بواسطة تطوير العقل والعلم. وتقام في سياق الهيمنة الغربيَّة على العالم، وضمن ما يعرف بالمرحلة الذهبيَّة.

لقد انهارت هذه المطامح في القرن العشرين. إن الإمبرياليَّة التي صاحبت تطور الرأسماليَّة الصناعيَّة، قد فرضت التملك العنيف والعرقي لمستعمرات في أفريقيا وآسيا. ولكن الحرب العالميَّة الأولى أدت إلى نهاية الهيمنة الأوربيَّة. وستكون نتائج هذا النزاع العالمي حاضرة طوال القرن. وستؤدي الحرب العالميَّة الثانية، وهي أكبر نزاع عرفته البشريَّة في تاريخها، إلى قلب العالم، وهو ما أدى لاحقًا إلى قيام الحرب الباردة. (بمعنى مرحلة التهديد بالحرب النوويَّة الشاملة). ومع المحرقة، (انظر الفصل العاشر (10))، وظهور الأسلحة النوويَّة - التي القيت على هيروشيما ونكازاكي- وهجرة ملايين الأشخاص، فإن وعود التاريخ والدولة الحديثة قد غرقت. وانهارت أيضًا طموحات الثورة الروسيَّة التي أُنجزت باسم المثال الشيوعي وفكر ماركس. إن الفلسفة السياسيَّة، وبالنظر إلى كونها محكومة بالتاريخ، فإنها قد أخذت بعين الاعتبار هذه الأحداث، لصوغ مفاهيم جديدة من أجل أن تقدم فهمًا يتناسب مع مستوى المرحلة التاريخيَّة. وهكذا، فإن إعادة تأسيس المفاهيم والإشكالات قد أصبح ضروريًّا من أجل الأمل في الحفاظ على أفق تحرري سياسي. إن هذا الصعوبة قد وُوجهت بشكل خاص في نقد الاستعمار، وفي الفكر النسوي. ولقد تطوَّرت الفلسفة السياسيَّة بحسب محاور

عديدة، منها: نقد فلسفة التاريخ الموروثة من القرن التاسع عشر، ونقد فكر ماركس الذي يتضمن تجديده أو التخلُّص منه؛ تفكير الشموليَّة، وتفكير الدولة والديمقراطيَّة. إن هذا التاريخ الخاص بالفلسفة السياسيَّة في القرن العشرين يفسِّر تطوراتها التي ظهرت بشكل رئيسي بعد الحرب العالميَّة الثانية.

أولًا: نقد فلسفة التاريخ

المهمة الأولى للفلسفة السياسيَّة هي، وبلا أدنى شك، تقديم نقد لفلسفة التاريخ كما تطورت في القرن التاسع عشر، وتجسدت بقوة في كتاب هيغل (Hegel): (1770-1831)، **العقل والتاريخ** (*Raison et histoire*)، 1831[1].

أ. التاريخ وفلسفة التاريخ

يشير مصطلح التاريخ إلى معنيين مُختلفين. **أولًا**، التاريخ هو صيرورة المجتمعات الإنسانيَّة. وثانيًا، هو معرفة وسرد هذه الصيرورة. ولكن التاريخ يصنعه أفراد أحرار يقومون باختيارات من دون أن يتمكَّنوا من التركيز بطريقة متسقة وعقلانيَّة. من هنا فُهم التاريخ، ولمدة طويلة، على أنه تجميع لأحداث بلا ناظم أو سبب، وأنه عبارة عن قصة من الأحداث العرضيَّة التي لا يجد فيها العقل أيَّة وحدة. وفي حين أن ما يميِّز العقل هو بحثه عن الضروري في الأشياء، فإن التاريخ يظهر كما لو أنه مجموعة من الأحداث والوقائع العرضيَّة. إن هذا التعارض بين العقل والتاريخ هو الذي يفسِّر سبب تجنُّب الفلسفة للتاريخ لمدة طويلة.

(1) انظر الترجمة العربيَّة لهذا الكتاب: هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، الجزء الأول: **العقل في التاريخ**، والجزء الثاني: **العالم الشرقي**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر 1986. (م).

ما الذي تعنيه بـ: «العرضي» و«الضروري»؟
يعني العرضي (contingent) ما يمكن أو لا يمكن أن يحدث. إذًا، إن حدثا عرضيًا يمكن أن لا يحدث. وأما الحدث الضروري (nécessaire)، فهو حدث ضروري بناء على قانون أو سبب طبيعي لا يمكن إلاَّ أن يحدث. أي يتمتع باللزوم الضروري في الحدوث.

وما تحاول فلسفة التاريخ اقتراحه هو صوغ مفهوم عقلاني للتاريخ. وبناء تصور نسقي ينظم تطور الأفعال البشريَّة انطلاقًا من حالة نهائيَّة، إن لم تكن حالة مثاليَّة. وبذلك يكون التاريخ الإنساني تاريخا بالمعنى الحقيقي، أي يتمتع بوحدة، ومعنى، وموضوعه هو الإنسانيَّة. وشيئًا فشيئًا، ومع تعاقب الأجيال، والمرحل التاريخيَّة تحقق تقدم مادِّي وعقلي. وفي ظل هذا الفهم الشامل، فإن وعي الأفراد الفاعلين، وبواعثهم، وأهدافهم لا تشكل العناصر الحقيقيَّة والمقرِّرة لسير المجتمعات الإنسانيَّة، وإنما الذي يحدث هو تحقق التاريخ الإنساني من خلالهم، بحيث يظهرون بوصفهم موادًّا ووسائل لهذا التاريخ. فلا أحد (يصنع التاريخ).

ب. نهاية تصور مُحدِّدٍ للتاريخ

بالنظر إلى الأحداث المرعبة التي عرفها القرن العشرين، فإنه لم يعد مقبولًا أخلاقيًا إقامة فلسفة للتاريخ. ومن غير الممكن الاعتقاد بأي تقدم إنساني أو تطور عقلاني في التاريخ أمام تعاقب الكوارث التي شكَّلت الوجه المرعب للمرحلة المُعاصرة. ولقد انتقد ريمون أرون (Raymond Aron): (1905-1983) التصور الأحادي والشامل للتاريخ. يقول:

> **«في اليوم الذي تأسست فيه ثقة القرن التاسع عشر على قيمتي العلم الوضعي والديمقراطيَّة، أي بمعنى على العقلانيَّة، فإنهما قد فقدتا تألقهما وسلطتهما»، و أن مفهوم التاريخ قد تغير جذريًا فـ:**

«لم يعد للتاريخ من هدف، بما أن الإنسان ليس له وجهة، وأنه يشبه نفسه دائمًا، ويبدع، بلا جدوى، أعمالاً زائلة»[2].

وعليه، فإنه يجب أن يُفهم التاريخ من الآن فصاعدًا على أنه تعدد منتشر، بدلًا من فهمه على أنه كليَّة شاملة. والنظر إليه من جهة الانفتاح والإمكانيَّة، بدلًا من كونه تحقيق لغاية محددَّة سلفًا. إن هذا الفهم يعطي للفعل أهميَّة سياسيَّة جديدة. وبتحرير التاريخ من كل غائيَّة، فإن الحياة السياسيَّة تتحرر من كل تصور متعال. وبتعبير آخر، إن المدينة ليست عنصرًا لطبيعة منسجمة، وليست تحقيقًا لمخطط إلهي، وليست أخيرًا تاريخًا عقلانيًا. تنطلق الفلسفة السياسيَّة المُعاصرة من هذه المكاسب لتفكر حقيقة المجال السياسي.

ما الذي تعنيه بـ: «التعالي والسياسة (transcendence et politique)»؟

يكون للسياسة مصدرا متعاليًا عندما تضمن القوانين المنظمة للحياة المشتركة العدل وتحدد الغاية من الوجود: (ما الحياة الإنسانيَّة الخيِّرة والكريمة؟)، وتتأسس على معرفة بنظام طبيعة العالم أو على نصوص دينيَّة مقدسة. وفي الحالتين، فإن الحدث السياسي - الذي يفترض أن الناس هم الذين ينظِّمون عيشهم المشترك بحسب المؤسسات التي يقيمونها- يظل سرًّا مخفيًّا. إن استقلاليَّة السياسي يعتبر ملمحا من ملامح الحداثة، وهو ما سبق أن أدركه ميكيافللي (Machiavel): (1496-1527). ويرتبط معنى ونمط الحياة المشتركة بالناس الذين يجتمعون ويتداولون. وبتعبير مغاير، في المرحلة الحديثة، اكتشف الناس أن العالم أو الكون لا يبالي بمصير الإنسان. وبحسب تعبير ماكس فيبر (Max Weber): (1864-1920)، فإن تقدم المعرفة والعقل قد رفع الغلالة السحريَّة عن العالم، وأفرغه من طابعه المقدس، ومن كل ما يتجاوز الطبيعة. يقول: «حيثما حققت المعرفة التجريبيَّة والعقليَّة بطريقة منظمة عمليَّة رفع الغلالة السحريَّة عن العالم، وتحويله إلى آليَّة سببيَّة، فإن الصراع قد تجلى بالنسبة لمزاعم المسلَّمة الأخلاقيَّة القائلة إن العالم عبارة عن كون منظم من قبل الله، وبالتالي موجه بطريقة أخلاقيَّة دالة»[3].

(2) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1986, p.368.

(3) Max Weber, *Sociologie de la religion*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion,2006, p.564.

ثانيًا: حدود وتجدد الماركسيَّة

أ. التوسير: مشروع علم للتاريخ

هل تعتبر الأعمال الفلسفيَّة لماركس أعمالا آنيَّة؟ يرى الفيلسوف الفرنسي الماركسي الملتزم والمناضل في الحزب الشيوعي الفرنسي لويس التوسير (Louis Althusser): (1918-1990)، أن ذلك مؤكد. درس التوسير على يد الفيلسوف غاستون باشلار، وأصبح أستاذًا للفلسفة في المدرسة العليا للأساتذة بشارع إيلم (Ulm) المشهور بباريس. ومن بين أعماله: **من أجل ماركس** (*Pour Marx*)، 1965، و: **قراءة رأس المال** (*Lire le Capital*)، 1965، و: **المستقبل يدوم طويلًا** (*L'avenir dure longtemps*)، وهو عبارة عن سيرة ذاتيَّة كتبها بعد أن قتل زوجته، وتم حجزه في مصحة نفسيَّة. أسهم في تطوير الفكر الماركسي في الفلسفة السياسيَّة الفرنسيَّة.

يرى التوسير أن أعمال ماركس يمكن تقسيمها إلى مرحلتين تفصلهما قطيعة ابستمولوجيَّة. تتميز المرحلة الأولى بطابعها الإنساني، تليها مرحلة ثانية أصبح فيها ماركس علميا، وذلك في عام 1847 عندما شرع في نشر كتابه الأساسي: **رأس المال** (*Le Capital*). كما استقى التوسير من البنيويَّة (انظر الفصل الثاني عشر (12))، فكرة أن البنية تتقدم على وعي الأفراد الواقعيين. وبتعبير آخر، فإن فهم الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة تتطلب تعيين البنية التي تتحكم فيها. والحال، فإن البنية، بحسب كتاب: **رأس المال**، هي بنية اقتصاديَّة، وتتمثل في العلاقة التي يقيمها العمال مع وسائل الإنتاج. هذا من جهة، وأما من جهة أخرى، فإن الصراع الطبقي يحدِّد حركة التاريخ. وعلى عكس القراءة المعتادة حول ماركس، فإن التوسير ألحَّ على الطابع العلمي لكتاب: **رأس المال**. وعليه، فإنه لكي يكون المرء ماركسيًّا، فإن عليه أن يبحث عن البنى الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي تُحدِّد حركة التاريخ، وذلك بغرض تعديلها.

وتتميز هذه البنية الاقتصاديَّة بكونها مغطاة أو مغلفة بالإيديولوجيَّة. يقول:

«الإيديولوجيّة نظام (يمتلك منطقه وصرامته الخاصة) من التمثلّات (الصور، الأساطير، المفاهيم أو الأفكار بحسب الحالات)، وتتمتع بوجود ودور تاريخي داخل مجتمع من المجتمعات. وتتميز بوصفها نظاما من التمثلّات عن العلم في أن وظيفتها العمليّة والاجتماعيّة تتغلب على وظيفتها النظريّة (أو الوظيفة المعرفيّة)»[4].

وبتعبير آخر، فإن الإيديولوجيّة تعد فهمًا مشوّهًا للحياة الاجتماعيّة. وتمثل الفكر الوثوقي الدوغماتي (dogmatique)، أي ذلك الفكر الذي لا يمتلك مسوغات عقليّة وعلميّة، ويجهل الواقع مثل الإيديولوجيّة. كما أنها تمثل علاقة خياليّة بين الأفراد وحياتهم الاجتماعيّة الواقعيّة.

إن قراءة كهذه للعمل الفلسفي لماركس تبقى مرتبطة بمشروع إقامة علم للتاريخ، وفهم الأحداث السياسيّة انطلاقًا من السببيّة الماديّة (الاقتصاديّة)، وبحسب جدليّة (الصراع الطبقي)، الذي يطمس البعد السياسي الخاص بالظواهر التي يجب تفسيرها. ويُخفق في فهم النظم الشموليّة على وجه الخصوص. من هنا يجب الالتفات إلى أعمال فلاسفة ماركسيين مجددين أمثال كورنيليوس كاستورياديس (Cornelius Castoriadis): (1922-1997)، في أعماله، ومنها: **المؤسسة المخياليّة للمجتمع** (*L'Institution imaginaire de la société*)، 1975، وكلود لوفور (Claude Lefort): (1924-2010)، في كتابيه: **الاختراع الديمقراطي** (*L'Invention démocratique*)، 1981، و: **مقالات في السياسي** (*Essais sur le politique*)، 1986، واتيان باليبار (Etienne Balibar) (من مواليد 1942-..)، الذي يفكر في (ما بعد الماركسيّة)، وفي إمكانيّة التحرُّر السياسي انطلاقًا من الديمقراطيّة.

---

(4) Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p.238.

ب. مدرسة فرانكفورت: نظريَّة من أجل تحرر سياسي جديد

إن نقد فلسفة التاريخ قد أضعف التيار الماركسي من دون أن يقضي عليه. وبقيَ تيارًا حيويًّا طوال القرن العشرين، وذلك بأشكال مُختلفة جدًّا. وهكذا، فقد قدَّمت مدرسة فرانكفورت ماركسيَّة غير وثوقيَّة تهدف إلى فهم قضيَّة الهيمنة السياسيَّة التسلطيَّة، بغرض تفكير تحرر الأفراد.

تأسست المدرسة في عام 1920 واستمرت إلى غاية 1970، وذلك من قبل ثيودور أدورنو (Theodore Adorno): (1903-1969) صاحب كتاب: **كسوف العقل** (*Eclipse de la raison*)، 1947، وصديقه ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer): (1895-1973)، وجمعت مؤلفين أمثال والتر بنجمين (Walter Benjamin): (1892-1940) صاحب كتابي: **العمل الفني في حقبة إعادة الإنتاج التقني** (*Oeuvre d'art a époque de la reproduction technique*)، 1936، و: **أطروحات حول مفهوم التاريخ** (*Theses sur le concept d'histoire*)، 1939، وهربرت ماركيوز (Herbert Marcuse): (1898-1979) في كتابيه: **الإنسان ذو البعد الواحد** (*L'Homme unidimensionnel*)، 1964، و: **الحب والحضارة** (*Eros et civilisation*)، 1968. وتأسس معهد الأبحاث الاجتماعيَّة في عام 1923، وبعد وفاة المؤسسين الأوائل، قدَّم كل من يورغن هابرماس (Jürgen Habermas): (1929-..)، وتلميذه اكسيل هنيث (Axel Honneth): (1949-..)، صاحب كتاب: **مجتمع الاحتقار** (*La société du mépris*)، 2006، تطورات فكريَّة نادرة وفريدة. وتتمثل أصالة هذا المعهد في المعرفة البينيَّة التي تستدعي التعاون بين الفلسفة والعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، وبخاصة علم الاجتماع، مع التوجه الماركسي المعتمد.

قدَّم هوركهايمر نظريَّة نقديَّة في المجتمع عارض بها النظريَّة التقليديَّة التي لا تتساءل عن علاقاتها الاجتماعيَّة، وتعرض نتائجها كما لو أنها نتائج نزيهة ومحايدة، وكما لو أنها حقائق موضوعيَّة وهي في الواقع محكومة بعوامل خارجيَّة تتمثل في المصالح والوضع الاجتماعي للعالِم. وفي مثل هكذا نظريَّة

مثاليَّة، يصبح العقل أداتيا. وهدف النظريَّة النقديَّة هو تصحيح وتعديل هذا العقل الأداتي، وتقديم تحليل للمجتمع الرأسمالي منظم بوضوح ويتمتع بمشروع في التحرر السياسي.

ولكن سنوات الأربعينيات زعزعت الثقة السياسيَّة في العقل. وبحسب العبارة المشهورة لـ: ادورنو، فإنه يتعيَّن علينا من الآن فصاعدًا أن :

«نفكر ونعمل على أن لا تتكرر المحرقة، وأن لا يتكرر أي شيء يشبهها»[5]. كما أخذ بعين الاعتبار بفكرة أن مشروع عقلنة المجتمع ينجز انطلاقًا من ماركس، من الممكن أن ينقلب في ظل الستالينيَّة، إلى نظام شمولي، وأن ثقافة الأنوار قد تتحوَّل إلى بربريَّة. وهكذا، فقد تم تجريم العقل والثقافة الغربيَّة بشكل مباشر، أو كما قال:

«لقد أثبتت المحرقة بشكل لا يقبل الرد إخفاق الثقافة»[6]. كما قال:

«إن التنوير بالمعنى الواسع للفكر في حالة التقدم، قد كان له هدف يتمثل في تحرير الناس من الخوف، وجعلهم أسيادًا. ولكن الأرض كلها قد "أنارت" وتألقت بعلامة الكارثة المنتصرة في كل مكان»[7].

فلم يعد ممكنا إصلاح العقل، وإنما الاعتراف فقط بإمكانيَّة أن لا يصبح وسيلة في خدمة الجنون السياسي -الإيديولوجيَّة والأساطير[8]- الذي يمكن أن يستعمل وسائل العقلانيَّة التقنيَّة من أجل تنظيم قتل الجماهير.

---

(5) Adorno et Horkheimer, *Dialectique négative*, trad. Gérard Coffin et autres, Paris, Payot, 1966, p.286.

(6) *Ibid.*

(7) Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la raison : Fragments philosophiques*, trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, p.21.

(8) انظر في هذا الشأن كتاب: إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة -مصر، 1975، (م).

من ظروف العامل إلى الخلاص الديني سيمون ويل (Simone Weil): (1909-1943)

ألفت أعمالا فلسفيَّة أصيلة تتميز بطابعها الملتزم والنضالي، وبتجربتها الروحيَّة. وحللت بشكل خاص اغتراب العامل في ظل الظروف الرأسماليَّة للإنتاج التي تضاف إلى الاستعباد الطبيعي المتمثل في العمل. «يوجد في العمل اليدوي، وبشكل عام في العمل التنفيذي، الذي هو العمل حقيقة، عنصر من الاستعباد لا يمكن ردُّه أو اختزاله، حتى وإن كان هنالك إنصاف خالص فلا يمكن أن يمحوه»[9]. هذا ما كتبته في كتابها : **الوضع العمالي** (*La Condition ouvrière*). وامتدادًا لهذا التفكير حول مأساة الوضع البشري، اقترحت سيمون ويل فكرة الخلاص الديني.

ثالثًا : تفكير التحرر من الاستعمار

أ. سيزار: الاستعمار ونزع الحضارة

طور ايميه سيزار (Aimé Césaire): (1913-2008) مع ليوبولد سيدار سنغور (Leopoldo Sédar Senghor) : (1906-2001) مفهوم الزنجيَّة(*négritude*)، وذلك بغرض تقديم الأدوات النظريَّة لتفكير الهويَّة السوداء وتحرر المجتمعات المستعمرة والعنصريَّة. والتفكير في تحرر أولئك الذين كانوا في السابق عبيدًا، ومستعمرين، والذين لم يقدروا بعد على تفكير خصوصيتهم. يقول:

«سيكون لساني هو لسان البؤساء الذين لم يكن لهم لسان قط...»[10].

كما يقول :

«الاستعمار والحضارة؟ اللعنة الأكثر اشتراكًا في هذه المادة هو أن تكون مغرورًا بحسن النيَّة لنفاق جماعي، متعود على الطرح الخاطئ للمشكلات

(9) Simon Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002, p.25.

(10) Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Préface d'André Breton, Paris, Présence africaine, 1983, p.22.

من أجل إعطاء شرعيّة للحلول الشنيعة التي نقدمها لهم»[11].

إن هذا النقد الجذري للاستعمار يعيد النظر في تحديد الاستعمار بوصفه مشروعًا إنسانيًّا وحضاريًّا. وإن التبرير الإيديولوجي المقدم يجب أن يوضع في موضعه الصحيح. إن الاستعمار هو أولًا وقبل كل شيء تشيؤ (*chosification*). وهو بلاهة وخبل متبادل. يقول:

> «لا توجد بين المستعمَر والمستعمِر إلاّ الأعمال الشاقة، والاستفزاز، والضغط، والشرطة، والضرائب، والاغتصاب، والاكراهات، والاحتقار، والعجرفة، والكفاية، والفظاظة، والنخب المنزوعة العقل، والجماهير المحتقرة»[12].

ولقد عرفت أعمال سيزار استمراريَّة، تمثلت بوجه خاص في تأملات الشاعر المارتينيكي ادوارد غليسون (Edouard Glissants) : (1928-2001)، وخصوصا في كتابه: **خطاب انتيلي** (*Discours antillais*)، 1981[13].

ب. فانون: العنف الشامل للاستعمار

يتميز فرانتز فانون (Frantz Fanon) (1925-1961)، وهو من أصل مارتينيكي، بمساره الخاص. فقد انخرط في المقاومة الفرنسيَّة إبان الحرب العالميَّة الثانية، وبعد أن أكمل دراسته في الطب النفسي، ذهب ليعمل في الجزائر طبيبا للأمراض العقليَّة، وهنالك بدأ مقاومته للاستعمار، والتي ظهرت في مجموعة من أعماله، منها: **بشرة سوداء وأقنعة بيضاء** (*Peau noir, masques blancs*)، 1952، و: **المعذبون في الأرض** (*Les Damnées de la terre*)، الذي كتب

---

(11) Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, suivi du *Discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004, p.8-9.

(12) *Ibid.*, p.23.

(13) أي خطاب متعلق بسكان جزر الانتيل أو أرخبيل الانتيل في أمريكا الوسطى. (م).

مقدمته جان بول سارتر، وظهر في عام 1961.

يرى فانون أن:

«نزع الاستعمار ظاهرة عنيفة دائمًا»[14]

ولا يتمثل العنف الاستعماري في العنف الجسدي والوحشي، ولا في الاستيطان ومصادرة الأملاك والأراضي والخيرات والأجساد فقط، ولكن في العنف النفسي المستبطن وما يحدثه في هويَّة المستعمَر. ولقد سمحت له وظيفته كطبيب للأمراض العقليَّة أن يدرك عن قرب مدى الانفعالات التي يثيرها هذا العنف النفسي في نفوس المستعمرين. يقول:

«في كل مرة ينتصر فيها الإنسان للكرامة الروحيَّة، وفي كل مرة يقول فيها الإنسان لا لمحاولات الاستعباد التي يقوم بها مثيله، فإنني أشعر بالتضامن مع هذا الفعل»[15].

رابعًا: حنّه آرنت، تعريف الشموليَّة

يتمحور العمل الفلسفي لـ: حنّه آرنت (Hannah Arendt): (1906-1975)[16] حول الظواهر السياسيَّة. وتقترح وصفا فينومينولوجيا للوجود الإنساني وهو ما ظهر في كتابها: **الشرط الإنساني** (*La Condition de l'homme moderne*)، 1958 والذي يشترك مع الفلسفة الوجوديَّة في بعض السمات. وبحسب آرنت، فإن الوجود نشاط أساسي، وينتشر وفقًا لثلاثة أنشطة كُبرى هي: **العمل** الذي يتطلب

(14) Frantz Fanon, *Les Damnes de la terre*, Préface de Jean -Paul Sartre (1961), et post-face de Mohamed Harbi, Paris, La Découverte, 2002, p.5.

(15) Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Préface de Francis Jeanson, Paris, Seuil, 1952, p.224.

(16) هنالك بلا شك خطأ مطبعي في تحديد تاريخ ميلاد الفيلسوفة بـعام 1926 بدلًا من عام 1906. (م).

مواجهة الضرورة الحيويَّة والبقاء حيًّا، والأثر الذي به ننتج أشياء دائمة تشكِّل العالم الاصطناعي الذي نعيش فيه، وأخيرا الفعل. وقدَّمت حول الفعل تحليلات جديدة وأصيلة. وبحسبها، فإن الفعل لا يتطلب أن (نعمل) أو (نحقق) هدفا، وإنما أن نحيى :

«التجربة المذهلة لإمكانات الحياة بين المتساويين»[17].

بمعنى العيش مع الآخرين، ضمن فضاء عام، ووفقًا لقيمتي المساواة والتميز. وهذا الفضاء السياسي هو الذي تفتحه الثورات، وتقوم بهدمه النظم الشموليَّة. كما جدد عملها الفلسفي التفكير الأخلاقي (انظر الفصل العاشر (10)).

أ. انبثاق مفهوم جديد

ينتمي مفهوم الفاشيَّة (fascisme) إلى غاية ثلاثينيات القرن العشرين لنفس العائلة التي تنتمي إليها النظم التسلطيَّة الإيطاليَّة والألمانيَّة...إلخ. وكان الجمهوريون والديمقراطيون يكافحون ضد هذه النظم ويصنفون بالمناهضين للفاشيَّة. ولقد قرَّب الاتفاق الموقع بين الاتحاد السوفيتي والنظام النازي لـ: هتلر بين الشيوعيَّة والفاشيَّة. وبالنظر إلى الطابع المرعب للنظام السياسي الهتلري والستاليني، فقد أدى إلى تجديد في التفكير السياسي. ويعود الفضل لـ: حنّه آرنت في صياغة مفهوم الشموليَّة في كتابها التاريخي: **أصول الشموليَّة** (*Les Origines du totalitarisme*)، 1951.

فهل يمكن مقارنة النظام الستاليني والهتلري بالنظم الطغيانيَّة الكلاسيكيَّة التي سبق للنظريَّة السياسيَّة أن حدَّدتها؟ وهل يمكننا، على سبيل المثال، توظيف الفكر السياسي لـ: توكفيل (Tocqueville) أو مونتسيكيو (Montesquieu) ومفهومهما للطغيان لفهم تطوُّر النظم الفاشيَّة خلال الحرب العالميَّة الثانية؟

(17) Hannah Arendt, *Qu'est -ce-que la politique*? Trad. Carole Widmaier et autres, Paris, Seuil, 2014, p.59.

ترفض آرنت هذه المقارنة، وتدافع على فكرة أن كل حدث مُهِمٌ يقلب نظام الفكر، ويفرض الأخذ بعين الاعتبار لكل مقولاته. وانطلاقًا من العناصر المحددة للهيمنة الشموليَّة، وبخاصة الامبرياليَّة ومناهضة الساميَّة، فإن آرنت قد خلصت إلى تحديد الدولة الشموليَّة على هذا النحو:

«لا نعرف إلى حد الآن، سوى شكلين حقيقين للهيمنة الشموليَّة: الديكتاتوريَّة الوطنيَّة-الاشتراكيَّة بعد 1938، والدكتاتوريَّة البلشفيَّة منذ 1930. يختلف هذان الشكلان أساسًا عن كل أشكال النظم الدكتاتوريَّة أو الاستبداديَّة أو الطغيانيَّة. وإن كانت حقيقة علاقة القرابة التي تربطهما بدكتاتوريَّة الأحزاب، فإن ملامحهما، فيما لديهما من شموليَّة أساسًا، جديدة، ولا يمكن ربطهما بأنظمة الحزب الواحد»[18].

ب. مميزات الشموليَّة

1. القانون الشمولي

يختلف النظام الشمولي عن النظامين الطغياني والجمهوري في الموقف من القانون، فإذا كان النظام الاستبدادي يعطِّل القانون، ويحكم المواطنين بالتعسف، ويخضعهم للسلطة الفرديَّة، فإن النظام الشمولي يقيم قوانين شموليَّة. ولكن القوانين الشموليَّة لا تشبه قوانين النظم الجمهوريَّة أو الدستوريَّة، وذلك لأن النظام الشمولي الذي لا يتميز بغياب القوانين كما هو الحال في النظم الطغيانيَّة، فإنه يتميز بقانون خاص واستثنائي.

يتمثل طموح النظم الشموليَّة في تحقيق قوانين الطبيعة، وذلك من خلال إيديولوجيَّة عنصريَّة بالنسبة للنظام النازي، أو قوانين التاريخ في حالة إيديولوجيَّة الصراع الطبقي بالنسبة للنظم الستالينيَّة. وتهدف القوانين في هذين النظامين إلى

(18) Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Jean-Louis Bourget et autres, Paris, Gallimard, 2002, p.634.

تحقيق (شرعيَّة شموليَّة)،مُختلفة كليَّة، وذلك لثلاثة أسباب رئيسة: **أولها**، إنها قوانين فوق كل القوانين الوضعيَّة. **وثانيًا**، تنظر إلى النوع الإنساني على أنه موضوع لتشريعاتها، ولا تنظر في الحالات الفرديَّة والخاصة بالوضعيات التي تنظمها القواعد القانونيَّة. **وثالثًا** وأخيرًا، إن القوانين الشموليَّة هي قوانين حركة، وذلك لأنه في تأكيدها على سلطتها المطلقة، فإن القوانين الشموليَّة لها (نزوع متوحش)، ويتمثل ذلك في التبرير الإيديولوجي للرعب.

2. الرُّعب

الرعب ظاهرة سياسيَّة نادرة، حتى وإن وقعت أحداث مماثلة له، مثلما حصل بعد الثورة الفرنسيَّة، وبخاصة في عام 1793، أو ما تعلق بالإرهاب في وقتنا الحاضر، ولكنه سمة أساسيَّة في النظم الشموليَّة. تعرف آرنت الرعب على هذا النحو:

> **«الرعب تحقيق لقانون الحركة، لا تتمثل غايته النهائيَّة في تحقيق سعادة الناس، ولا مصلحة فرد واحد، وإنما في صناعة الجنس الإنساني»**[19].

ولا يتمثل الرُّعب في القانون الجمهوري الذي يهدف إلى تحقيق الخير المشترك، ولا في القانون الطغياني الذي يهدف إلى تحقيق هيمنة الطاغية الذي يحتكر السلطة في شخصه، وإنما في القانون الشمولي الذي يطبق على الجنس البشري، بعيدًا عن كل الوضعيات البشريَّة الخاصة، قوانين الطبيعة أو التاريخ التي يعتقد أنه يعرفها معرفة علميَّة، مضحيًا بـ (جزء) من المواطنين لصالح (كل) المواطنين، وهو بذلك يجعل القانون بمثابة الضرورة المطلقة والمطبقة على الجميع، وبالتالي تتطلب، تلك الضرورة القانونيَّة، ارتكاب الجرائم. وعندما تشرع الشرعيَّة في تحقيق الصيرورة التاريخيَّة أو الطبيعيَّة للجنس البشري، فإنها تصبح رُعْبًا، وتهدم ليس فقط كل الحريات المدنيَّة، وإنما العفويَّة الإنسانيَّة التي تشكِّل مصدر الحريَّة ذاتها.

---

(19) *Ibid.*, p.272.

3. الإيديولوجيَّة

تكشف الشموليَّة عن القوة الجديدة لظاهرة الإيديولوجيَّة في المجال السياسي. وهنالك كثير من المفكرين في القرن العشرين الذين حاولوا تحليل مُختلف ملامحها. وبالنسبة للفيلسوفة آرنت، فإن ما يميز الإيديولوجيَّة هو كونها خطاب منطقي - منطق فكرة من الأفكار- يعمل على حماية الواقع. إن الإيديولوجيَّة: «**تقوم على اتساق لا وجود له في مجال الواقع**»[20]، ومع ذلك تزعم تفسير كل شيء. وعلى هذا الأساس، فإن النظام النازي يقبل بالقضاء على كائنات بشريَّة بريئة، لكونها نتيجة (منطقيَّة) لمقدماته أو مسلماته الإيديولوجيَّة العنصريَّة. إن الاتساق المنطقي لإيديولوجيَّة ما يعجز على الأخذ بعين الاعتبار للواقع المتجدد وغير المنتظر دائمًا.

4. عزل الافراد والمحتشدات

تتمثل خصوصيَّة النظام الشمولي في هذا الجمع بين الرُّعْب والإيديولوجيَّة الذي يهدم جذريًّا كل إمكانيَّة لوجود عالم مشترك بين الأفراد، وكل إمكانيَّة لوجود فضاء عام للمواطنين، محاولًا في الوقت نفسه القضاء على الشروط الوجوديَّة للإنسانيَّة. ويصبح الفرد في ظل النظام الشمولي معزولا بشكل أساسي، ومفصولا عن الآخرين، وعاجزًا نتيجة تطبيق حركة الرُّعب والإيديولوجيَّة.

وعندئذ، تصبح محتشدات الإبادة ليست (شيئًا خارجيا) عن جوهر هذا النظام، وإنما تشكِّل ملمحا أساسيًّا من ملامحه. وتكشف هذه المحتشدات عمليَّة هدم منظم للشخصيَّة القانونيَّة للضحايا الذين أصبحوا (خارج القانون الشمولي)، والذين هم، لنذكر بذلك، لا يقضون عقوبة بسبب خرقهم للقانون الجنائي بما أنهم أبرياء، وبعدها يأتي هدم حقوق الإنسان، لنصل في الأخير إلى هدم الشخص الأخلاقي نفسه. تقول آرنت:

---

(20) *Ibid.*, p.210.

«في الواقع، تبيّن محتشدات الإبادة أن كائنات إنسانيّة يمكن تحويلها إلى نوع حيواني -انساني، وأن (طبيعة) الإنسان ليست إنسانيّة إلاّ إذا فتحت على الإنسان إمكانيّة أن يصبح شيئًا آخر غير طبيعي بامتياز، أي أن يكون إنسانا»[21].

وبذلك يصبح هدم الإنسانيَّة شاملا في ظل نظام الرعب الشمولي (انظر الفصل العاشر (10)).

ج. التنديد بالشموليَّة

عبر كل من جورج أورويل (George Orwell): (1903-1950) وفيكتور كليميري (Victor Klemerer): (1881-1960) بطريقتهما الخاصة، عن منطق الشموليَّة، والوسائل التي تستعملها لتغطية كل آفاق الوجود الإنساني.

تؤكد الشهادة التي قدمها فيكتور كليميري، وهو أستاذ جامعي يهودي، وكاتب وفقيه لغوي ألماني، الأهميَّة التي أعطاها جورج اورويل للأحكام الفرديَّة وللغة. فمنذ مجيء هتلر إلى السلطة في عام 1933 وإلى غاية 1945، اعتنى كليميري بكتابة يوميات تحاول تفكيك المصطلحات التي تستعملها الدعاية الهتلريَّة، واللُّغة الخاصة بالرايخ (Reich) الثالث[22]، وتُشكِّل هيكل الإيديولوجيَّة العنصريَّة النازيَّة. يقول:

«تتسرب النازيَّة عبر مسمات البشرة والدم للعدد الأكبر، وذلك من خلال عبارات معزولة، وهيئات، وأشكال تركيبيَّة تفرض عبر ملايين النسخ، ويتم تبنيها بصفة آليَّة وغير واعية»[23].

---

(21) *Ibid.*, p.270-271.

(22) إشارة إلى حكم النازيَّة لألمانيا بقيادة هتلر بين سنوات: 1933-1943، ثم تلاه الرايخ الأعظم: 1943-1945. (م).

(23) Victor Klemperer, *LTI, la langue du III Reich. Carnet d'un philologue*, trad. Elisabeth Guillot, Paris, Albin Michel, 1996,p.38.

إن هذا الاهتمام السياسي بالكلمات المستعملة قد سمح بفهم ملموس لعمليَّة التقديس الإيديولوجي للواقع بغرض تنظيم الرعب.

جورج اورويل مؤلف رواية: **مزرعة الحيوانات** (*La Ferme des animaux*)، 1945، وبخاصة روايته: **1984**، التي نشرها في عم 1949، من الأدباء النادرين الذين تخصصوا في رواية وسرد الشموليَّة وفظاعاتها. ولا يتوقف العمل الأدبي لـ: اورويل على الإدانة للشموليَّة، وإنما يحاول أن يقدم تفكيرًا لآلياتها في هدم استقلاليَّة الأفراد من خلال مراقبة إيديولوجيَّة للغة والذاكرة. ومن خلال قصة وينستون سميث (Winston Smith)،يصف عالم الشموليَّة المتكون من: الرقابة المعمَّمة للحزب الواحد، وتحت أنظار الأخ الأكبر، والشاشة العملاقة التي تسمح لشرطة الفكر أن تنشر دعاية دائمة، مع ضبط لحركات وأفعال الجميع، والقضاء الكلِّي للمجال الخاص مثل الحريات السياسيَّة والمدنيَّة الأساسيَّة، وأخيرا الحضور الطاغي للخوف، والحرب. يقضي النظام الشمولي عن كل حياة فرديَّة من أجل إقامة جسد سياسي متماثل وطيِّع. وبناء عليه، فإن العمل الأدبي لـجورج اورويل لا يعتبر خيالًا ساخرًا، ولكنه تفكير في شروط تأسيس الشموليَّة.

خامسًا: قضيَّة العدالة

إن الأثر الفلسفي لـ: جون رولز (John Rawls): (1921-2002) قد تشكَّل متأخرا، وظهر في كتابه: **نظريَّة في العدالة** (*Théorie de justice*)، 1971 مقارنة بالفلسفة السياسيَّة ذات المنحى الماركسي بعد الحرب العالميَّة الثانية، ومع ذلك تمكَّن من اطلاق الفلسفة السياسيَّة في العالم الانجلو-سكسوني. وبذلك يكون قد عمل على إنهاء الماركسيَّة وتطوير نظام ديمقراطي ليبرالي، مدافعا عن منظور مساواتيٍّ ليبراليٍّ، يعتبر خلاصة تركيبة للمكتسبات الليبراليَّة والاشتراكيَّة.

أ. «الحقوق-الحريَّة» و«الحقوق الاجتماعيَّة»

خلال الثورات الليبراليَّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، دافعت الليبراليَّة السياسيَّة عن مجموعة من «الحقوق -الحريات» ضد تعسف الحكم الذي لا يؤطره أي قانون، على أنه يجب تمييزها عن الليبراليَّة الاقتصاديَّة التي عملت على الحد من تدخل الدولة في التبادل الاقتصادي. وهذه الحقوق الممنوحة للجميع، تعني أن مؤسسات الدولة تضمن جملة من الإمكانات أو الحقوق للفرد، ومنها: حريَّة التفكير، والاجتماع، والملكيَّة، والعبادة، والتجارة...إلخ. ونعلم الآن أن الجوهري في هذه الحقوق هو الذي شكَّل مادة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته منظمة الأمم المتحدة في عام 1948.

ما الذي تعنيه بـ: «حقوق الإنسان (droits de l'homme)»؟

لحقوق الإنسان تاريخ. وهنالك عدة صيغ مُختلفة لها. ومنها إعلان الاستقلال والثورة الأمريكيَّة (1776)، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن للثورة الفرنسيَّة (1789)، وإعلان حقوق المرأة والمواطنة لـمؤلفه: اوليمب دو غوغ (Olympe de Gouge) في عام (1791)، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته منظمة الأمم المتحدة في عام 1948، والإعلان العالمي لحقوق الطفل في عام (1959).

انتقد الميراث الاشتراكي الطابع المجرد لهذه الحقوق. وبالفعل، ما قيمة هذه الحقوق إذا كانت وضعيتي الاجتماعيَّة، وحياتي الماديَّة تمنعني من الاستفادة منها فعليا؟ ما قيمة حريَّة الفكر، إذا لم أتمكن من الدخول إلى المؤسسات التربويَّة والثقافيَّة التي تمنح لي مع الآخرين تعليمًا وحياة ثقافيَّة وفكريَّة؟ لقد أدى هذا النقد إلى صيغة جديدة للحقوق التي تسمى بالحقوق الاجتماعيَّة، ومنها: حق العمل، التأمين الاقتصادي والاجتماعي، الحق في الإجازة، الحق في التربية والتعليم...إلخ. ولا يجب على الدولة أن تكتفي باحترام المجال الخاص، وإنما أن تتدخل بواسطة القانون من أجل تسوية الشروط الاجتماعيَّة للوجود، وذلك باسم المساواة، وبالتالي باسم العدالة. وهنا يكمن أصل ميراث دولة الرعايَّة (Welfare State/Etat providence).

ما الذي تعنيه بـ: «ديمقراطيَّة»، و«دَمَقْرَطَة»، و«مجتمع ديمقراطي»؟

الديمقراطيَّة (démocratie) كلمة يونانيَّة تتكون من مقطعين (demos) وتعني الشعب، و(cratein) الحكم. وتشير إلى نظام في الحكم لا تعود السلطة فيه إلى شخص واحد (مثلما هو الحال في النظام الملكي أو الطغياني)، أو إلى عدة أشخاص (مثلما هو الحال في النظام الأرستوقراطي والأوليغارشي)، وإنما إلى جميع المواطنين في المدينة (وهو ما يمثل قلَّة، لأن سكان المدينة ليسوا جميعا مواطنين). ويعتبر توكفيل واحدًا من المفكرين الذين كشفوا عن حقيقة الديمقراطيَّة، وذلك انطلاقًا من دراسته لنتائج الثورة الأمريكيَّة (1776). وبتعبير آخر، فإن المجتمعات الحديثة المسماة (ديمقراطيَّة)، ليست كذلك لأن حق انتخاب ممثلي الشعب يشمل (تقريبا) كل المواطنين (يجب أن ننتظر طويلا حتى يطبق الاقتراع العام على كل المواطنين)، وإنما أيضًا بواسطة عمليَّة الدمقرطة (démocratisation) التي تحرك الحياة الاجتماعيَّة من جميع الجهات. ولا تعني (الدمقرطة) هنا بلوغ جزء واسع من المجتمع للثقافة، ولكنها تشير إلى واقع أن المجتمعات الديمقراطيَّة (societies démocratiques) تكون مصحوبة بمخيال، وقيم تدور بشكل أساسي حول الفردانيَّة. وبالفعل، فإن المجتمعات الديمقراطيَّة تعيد تشكيل العلاقات الاجتماعيَّة، والعائليَّة، والانفعاليَّة، والمراتبيَّة انطلاقًا من فكرة المساواة المطلقة بين الأفراد الذين يعتبرون كائنات مستقلة. وتحركهم ديناميكيَّة مساواتيَّة للشروط الحاملة للقيم الفردانيَّة.

وتعتبر العدالة، وذلك بالنظر إلى كثافة المطالب المتعلقة بالحقوق، مركزًا للصراعات السياسيَّة، وكذلك النقاشات النظريَّة. ولقد عرف القرن العشرون ظهور حقوق جديدة تؤسس الذوات السياسيَّة ضمن منزلة، وكرامة، ووضعيَّة معترف بها، ومنها: نضال النساء من أجل الحق في الانتخاب، والمساواة في الحقوق، والنضال من أجل الحقوق المدنيَّة بالنسبة للملونين في الولايات المتحدة الأمريكيَّة في الستينيات...إلخ. وتطرح قضيَّة العدالة ضمن سياق مجتمع ديمقراطي وتعددي. وبالفعل، فإنه في المجتمع الذي نقول عنه مجتمع تقليدي، فإن النظام الاجتماعي (العادل) يتأسس على تقليد محترم، وسلطة معترف بها من قبل الجميع على أنها سلطة شرعيَّة. وبالعكس، فإن المجتمعات الحديثة تتميز بغياب مثل هذا الأساس التقليدي أو الطبيعي لنظامها الاجتماعي. إن المجتمع

الحديث المنتظم حول الحريَّة الفرديَّة وتعدديَّة القيم، والثقافات، والمطالب، يجب عليه أن يعيد التفكير في العيش المشترك.

ما الذي تعنيه بـ: «التعدديَّة (pluralisme)»؟

النظريَّة الأمريكيَّة المسماة بـ: بوتقة الانصهار: (Melting Pot) والتي ظهرت في الستينيات: قدَّمت تصورًا للاندماج الجمهوري، كما نعرفه في فرنسا، يقوم على تكوين المواطنين من ذوي الآفاق مُختلفة- لأن المهاجرين لهم أصول مُختلفة- على مبادئ وقيم مشتركة، ومطالبتهم بالتخلي عن أصولهم الثقافيَّة المتنوعة من أجل تأسيس وحدة ضرورة للأمة. ولقد تم التنديد بهذا التصور ابتداء من سنوات السبعينيات باعتبارها سياسة (مجانسة) تعطي الأفضليَّة للبيض الأنجلو-سكسون على حساب السكان السود الذين يتعرضون لتمييز اجتماعي عنيف. وعليه، يبدو شرعيًا اعتماد سياسة تعدديَّة تسمح للمواطنين بالاحتفاظ على تقاليدهم وثقافاتهم. ولذا وجب القيام بالتعديلات التي يفرضها تعايش القيم، والآراء، والثقافات المتنوعة والمتعددة على النظام السياسي المشترك .

ب. العدالة والمساواة

1. رفض النزعة المساواتيَّة

إن التعدديَّة الحديثة تفترض أن السؤال: ما العدالة؟ يمكن أن يتلقى أجوبة متعددة، وغير متطابقة فيما بينها. من هنا، يفيد المعنى الأول للعدل توزيعا منصفًا للخيرات: كل واحد من المواطنين يتلقى النصيب نفسه. إن هذه النزعة المساواتيَّة الحرفيَّة، والتي تحاول تصحيح التفاوتات الطبيعيَّة، والاجتماعيَّة والتاريخيَّة، لا يمكن إلَّا فرضها من قبل الدولة، التي تكون مجبرة على التضحية بالحريات الفرديَّة. ولكن الحريَّة الفرديَّة لا يمكن التضحية بها لصالح شخص آخر.

لقد أدت هذه النقطة إلى قيام حوار بين النظريَّة الليبراليَّة في العدالة عند رولز ونظريَّة المنفعة. إن النفعيين (أمثال جون ستيوارت ميل (J.S.Mill): (1806-1873)، وسدجويل (H.Sidgwick): (1838-1900)، (انظر الفصل الثامن

(8))[24]، يعتبرون توزيع الخيرات عادلًا إذا لبَّى أكبر قدر ممكن من حاجات أفراد المجتمع. إذًا، من الممكن أن يكون التوزيع العادل في صالح الأغلبيَّة، ويترك القلة تعاني الفقر والإملاق أو بتعبير دقيق تعاني الظلم المشروع.

2. حدود العدالة التوزيعيَّة

و لكن ثمة شكل آخر من العدالة المسماة تقليديًّا بالعدالة التوزيعيَّة، وتقتضي إعطاء نصيب غير متساو للأفراد. وعلى هذا الأساس، وبطريقة تبدو مفارقة، فإنه من العدل أن تكون الخيرات موزعة بطريقة غير متساوية. وبحسب صيغة قانونيَّة تعود للقرن الثالث، فإن العدالة تقتضي: «**إعطاء كل ذي حق حقه**».

وهذا ما يؤسس مفهوم العدل القائم على الاستحقاق. وعليه، يمكننا أن نقترح أنه من العدل أن يتلقى كل واحد نصيبا مُختلفا، وذلك بحسب قدراته واستعداداته. انتقد رولز هذا التصور معتبرًا أن الاستعدادات والقدرات تنتمي إلى (التوزيع) الطبيعي المتفاوت. وعليه، باسم ماذا نستحق الصفات والقدرات التي ورثناها وتميزنا؟ إن التفاوتات الاجتماعيَّة والطبيعيَّة غير مبرَّرة أخلاقيًّا.

3. من أجل تفاوت عادل: حجاب الجهل

ولكي يتجنب معضلات التفاهم على تصور إيجابي للعدل والحياة السعيدة، اقترح رولز أن نتفق على إجراء نصل فيه إلى اتفاق، وذلك من أجل أن نؤكد معًا أن العدالة الاجتماعيَّة يجب أن تكون على هذا النحو، وليس على ذلك النحو. من هنا طوَّر نظريَّة إجرائيَّة. ويعتبر (حجاب الجهل) هو الاسم المعطى لهذا الإجراء حيث يجهل كل واحد الوضعيَّة التي يحتلها، ومع ذلك عليه أن يقرر مع الآخرين مبادئ العدالة الاجتماعيَّة. ولقد اعتبر رولز أن مثل هذا الإجراء سيؤدي إلى نتيجة عادلة، لأنها هي نفسها منصفة.

---

(24) أشار المؤلف خطأً إلى الفصل التاسع الخاص بالتقنيَّة، في حين أن الصحيح هو الفصل الثامن الخاص بالتيار البراغماتي. (م).

ولقد خلُص رولز إلى أن ما هو عادل هو المجتمع المؤسس على المبادئ الأساسيَّة الآتية:

«كل شخص يجب أن يكون له حقًا مساويًا في النظام الأكثر اتساعًا في الحريات القاعديَّة للجميع، ويتناسب مع النظام نفسه بالنسبة للآخرين»[25].

يصف هذا المبدأ الأول مجتمعًا يكون الناس فيه متساويين في الحقوق-الحريات الأساسيَّة التي تحترم الكرامة الإنسانيَّة. يقول:

«يجب أن تكون التفاوتات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة منظمة بطريقة نستطيع عقليًا أن نتطلع لأن تكون في مصلحة كل واحد، وأن تكون مرتبطة بمواقف/و وضعيات ووظائف مفتوحة أمام الجميع»[26].

لا يقضي هذا المجتمع على التفاوتات، ولكنه لا يقبل بتلك التي ترتبط بالوضعيات الاجتماعيَّة المفتوحة أمام الجميع. فلا يجب على التفاوتات أن تفاقم وضعيَّة المحرومين. يقول:

«يجب أن توزع الخيرات بشكل متساو باستثناء إذا كان التوزيع المتفاوت لهذه الخيرات نفسها يستفيد منها المحرومون أكثر»[27].

وعليه، فإن:

«الظلم هو بكل بساطة ذلك الذي يتشكل من خلال التفاوتات التي لا يستفيد منها الجميع»[28].

---

(25) John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audar, Paris, Seuil, 1997, p.91.

(26) *Ibid.*, p.91.

(27) *Ibid.*, p.6, p.92.

(28) *Ibid.*, p.93.

ما الذي تعنيه بـ: «النسويّة»؟

كما يقول الشّعار الساخر: «النسويّة (féminisme) نظريّة متطرفة، لأنها تعتبر النساء كائنات إنسانيّة». إن النقاش حول العدالة والمساواة في المجتمعات الليبراليّة والديمقراطيّة تواجه سؤال الاختلاف الجنسي. وتطرح المواطنة الحديثة في شكل مؤسّساتي بوصفها مواطنة كونيّة. ويعبّر عن هذا قانونيًا أو تشريعيًا من خلال واقعة أن الفرد شخص قانوني، ويمتلك بهذه الصفة حقوقًا مدنيّة، ودينيّة، واجتماعيّة واقتصاديّة متساوية مع حقوق الآخرين. وفي ظل هذه المساواة الصوريّة، يصبح التفاوت بين الجنسين بلا معنى. ولكن، واقع التفاوت بين الرجال والنساء لا يزال قائما، وحقوق النساء لم تؤخذ بعد بعين الاعتبار، وذلك باسم مواطنة مجرّدة تتجاهل الظروف الواقعيّة والملموسة للوجود. وتطرح النظريات السياسيّة النسويّة للنقاش مثل هذه التناقضات[29]. وفي فرنسا، يعتبر كتاب سيمون دو بوفوار: **الجنس الثاني** (*Le Deuxième Sexe*)، 1947، مرجعًا أساسيًا في هذا الموضوع.

سادسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. Alain, *Mars ou la guerre jugée*, Paris, Gallimar,1995.
2. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989.
3. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Jean-Louis Bourget et autres, Paris, Gallimard, 2002.
4. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1987.
5. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Point,1999.
6. Frantz Fanon, *Les Damnes de la terre*, Paris, La Découverte, 2002.
7. Jurgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
8. Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la raison: Fragments philosophiques*, trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard,1983.
9. Claude Lefort, *L'Invention democratique*, Paris, Fayard, 1994.
10. John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audar, Paris, Seuil, 1997.
11. لويس ألتوسير، **أن تكون ماركسيًا في الفلسفة**، ترجمة الياس شاكر، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2015.
12. لويس ألتوسير، **تاهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة**، ترجمة الياس

(29) Will Kymlilika, *Les théories de la justice, une introduction*, trad. Marc Saint-Upery, Paris, Editions La Découverte, 2003, p.255-339.

شاكر، دار الفارابي، بيروت-لبنان،2017.
13. ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، **جدل التنوير، شذرات فلسفيّة**، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2006.
14. يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق-سورية، 1995.
15. فرانتز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، دار الطليعة، بيروت-لبنان،ط5، 1984.
16. حنّه آرنت، **النظام الشمولي، آليات التحكم في السلطة والمجتمع**، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافيّة-ناشرون، بيروت-لبنان، 2019.
17. نيكولاس بولانتزاس، **نظريّة الدولة**، ترجمة ميشيل كيلو،دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2007.
18. جورج اورويل، **1984**، ترجمة الحارث النبهان، دار التنوير، بيروت-لبنان، 2014.
19. جون رولز، **العدالة كإنصاف**، اعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت -لبنان، 2009.
20. مايكل ج. ساندل، **الليبراليّة وحدود العدالة**، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت -لبنان، 2009.

سابعًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001.
2. Magali Bessone, *La Justice*. Textes choisis, Paris, Corpus, 2000.
3. Michele Rio-Sarcey, *Histoire du féminisme*, La Découverte, 2008.
4. Christian Ruby, *Introduction à la philosophie politique*, La Découverte, 1996.
5. توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، دار اويا، طرابلس-ليبيا، 2004.
6. سارة جميل، **النسويّة وما بعد النسويّة**، ترجمة احمد الشامي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2002.
7. ويل كيملشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسيّة المُعاصرة**، ترجمة منير كشو، دار سيناترا، تونس، 2010.
8. جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2002.

ثامنًا: أسئلة حول: «الفلسفة السياسيَّة في مرآة التاريخ»

أولًا: من القائل؟

1. «تصلح معتقلات التجميع والإبادة للأنظمة الشموليَّة كمختبرات حيث يجد المعتقد الرئيسي للشموليَّة مجالًا للتثبت، ويصبح كل شيء ممكننا».

2. «ما حاولت القيام به هو تعميم ورفع مستوى تجريد نظريَّة العقد الاجتماعي كما عرضها لوك وروسو وكانط. وآمل بهذه الطريقة تطوير النظريَّة بحيث لا تصبح مفتوحة على الاحتجاجات التي أصبحت قدرًا لها...».

3. «لم يعد للتاريخ من هدف، بما أن الإنسان ليس له وجهة، وأنه يشبه نفسه دائمًا، ويبدع، بلا جدوى، أعمالًا زائلة».

4. «الوجوديَّة بوصفها نزعة إنسانيَّة تعني أن نفكر ونعمل على أن لا تتكرر المحرقة، وأن لا يتكرر أي شيء يشبهها».

* **المؤلفون**

أ. أدورنو
ب. رولز.
ج. أرون.
د. فانون.
هـ. آرنت.

ثانيًا: الأسئلة

1. **تهتم الفلسفة السياسيَّة المُعاصرة بـ:**

أ. القضايا الخالدة للعيش المشترك.
ب. المدينة.
ج. الأحداث التاريخيَّة للقرن العشرين
د. رجال السياسة.

2. **مفهوم الشموليَّة...**

أ. يصف شكلًا جديدًا من الطغيان السياسي.
ب. مرادف للديكتاتوريَّة.

ج. مفهوم قديم في الفلسفة السياسيَّة.
د. مرادف لـ: (الدولة الشاملة).

3. الحقوق الاجتماعيَّة هي...

أ. تمنح للجميع.
ب. حقوق المجتمع.
ج. حقوق تهدف إلى معالجة التفاوتات الاجتماعيَّة.
د. حقوق تهدف إلى القضاء على التفاوتات الاجتماعيَّة.

4. الديمقراطيَّة هي...

أ. ظاهرة اجتماعيَّة.
ب. نمط من أنماط المجتمع.
ج. طوباويَّة.
د. نظام سياسي.

5. العدالة التوزيعيَّة تقتضي توزيع..

أ. نصيب من الخيرات المتساويَّة على الجميع.
ب. نصيب من الخيرات المتساويَّة على بعض الناس فقط.
ج. نصيب من الخيرات غير المتساويَّة على الجميع.
د. نصيب من الخيرات غير المتساويَّة على بعض الناس.

ثالثًا: اقرأ النُّصوص الآتية، وحلِّل أهم مصطلحاتها، وأفكارها، وأدلتها، مبيِّنا رأيك فيها؟

1. «في التاريخ الأوربي كان التعبير عن فكرة الإنسان يصاغ بالطريقة التي نميِّزه فيها عن الحيوان. فنقص العقل في الحيوان كان برهانًا على الكرامة الإنسانيَّة. لقد كان هذا التناقض هو ما جرى التبشير به بثبات وتوافق عند كل الذين مهَّدوا للفكرة البورجوازيَّة (...). وفي أيامنا أيضًا ما زال الاعتراف قائما بهذه الفكرة، حتى السلوكيون لم ينسوا ذلك إلَّا ظاهريًّا. وإذا كانوا يطبقون على الناس الصيغ عينها والأبحاث نفسها التي يحصلون عليها بالتخلص من قيودهم لتعذيب الحيوانات التي لا تقوى على الدفاع في مختبراتهم للفيزيولوجيا، فإن ذلك يؤكد الفارق بطريقة فظيعة. (...). يظهر هذا الإنسان في عنفه على الحيوانات أنه الوحيد بين المخلوقات الذي يعمل بإرادته، وبطريقة ميكانيكيَّة، عمياء وميكانيكيَّة تماما كالأعضاء في اختلاجات الضحايا التي يستخدمها الاخصائي لغايات خاصة. فالأستاذ على طاولة التشريح يحدد عمليًّا هذه التشنجات بوصفها ارتكاسات، والعراف أمام المذبح يعلن أن هذه الارتكاسات هي علامات يعطيها الإله الذي يعمل العراف بخدمته. فالإنسان يملك العقل الذي

يتقدم بشراسة، والحيوان الذي يستخدمه للوصول إلى نتائجه التي لا ترد، ليس له إلا الرعب والغريزة التي تحمله على الهرب..»[30].

2. «ما ينبغي للمرء أن يقاتل في سبيل حريَّة شعبه فحسب، وإنما ينبغي له أيضًا، ما ظلت هذه المعركة قائمة، أن يعلِّم هذا الشعب مرة أخرى، وان يعلِّم نفسه مرة أخرى، حقيقة الإنسان. (...). والواقع أن المناضل الذي زجَّ نفسه في معركة مسلحة، ينوي أن يتطهَّر كل يوم من أنواع الانحطاط التي فرضها الاضطهاد الاستعماري على الإنسان. إن فترة الاضطهاد مؤلمة، ولكن المعركة، إذْ تعيد إلى الإنسان المضطهد اعتباره، تحقق عمليَّة تكامل خصبة غاية الخصوبة. وإن المعركة الظافرة التي يخوضها شعب من الشعوب، لا تكفل له انتصاره في نيل حقوقه فحسب، وإنما هي تهيئ لهذا الشعب التماسك والانسجام والتجانس. (...). إن المعركة التي يخوضها شعب من الشعوب في سبيل تحرره تؤدي به، على حسب الظروف، إما إلى نبذ الحقائق المزعومة التي بثَّها في ضميره الحكم المدني الاستعماري والاحتلال العسكري والاستغلال الاقتصادي، وإما إلى تحطيم هذه الحقائق المزعمة. وما من شيء غير القتال يستطيع حقًا أن يطرد تلك الأكاذيب التي تقال في حق الإنسان، والتي تصيب أكثرنا وعيًا، بل تخرب أكثرنا وعيًا»[31].

3. «لم تكن المعتقلات مخصصة فقط لإبادة أشخاص، ولإذلال كائنات بشريَّة: فهي تصلح أيضًا للتجربة الفظيعة المتمثلة في القضاء على العفويَّة ذاتها باعتبارها تعبيرًا عن التصرف البشري، [كما تهدف] إلى تغيير الشخصيَّة البشريَّة، [و تحويلها] إلى مجرد شيء، بعض الشيء [بحيث لا تتماثل]حتى [مع] الحيوانات. وإذا كان كلب بافلوف الذي، مثلما نعلم، كان مروَّضًا على الأكل، ليس عندما يكون جائعا، ولكن عندما يرن الجرس، حيوانا مشوَّها (...). كذلك الأمر، يرتبط باستقرار النظام الشمولي بالعزلة التي يكون عليها العامل الوهمي للحركة قياسا للعالم الخارجي، كذلك تجربة الهيمنة الشاملة التي أجريت في المعتقلات ترتبط بإبعاد هذه الأخيرة عن عالم الآخرين جميعًا، عالم الأحياء عمومًا، وحتى العالم الخارجي المتكون من بلد تحكمه الشموليَّة. تفسر العزلة الانعدام الغريب للحقيقة والمصداقيَّة التي تتركها الروايات المنقولة من المعتقلات. فهي تمثل أكبر عائق لإدراك حقيقي للهيمنة الشموليَّة، التي يقترن الحفاظ عليها أو الغاؤها بوجود هذه المخيمات للاعتقال والإبادة، (...)، [إن] هذه المعتقلات هي المؤسسة المركزيَّة

---

(30) ماكس هوركهايمر، ثيودور ادورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفيَّة، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2006، ص 298-299.

(31) فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط5، 1984، ص176.

الحقيقيَّة للسلطة الشموليَّة من حيث التنظيم»[32].

4. «الظاهر أنك لا تدرك مكانة اللُّغة الجديدة يا ونستون. إن اللُّغة القديمة تظل مسيطرة على تفكيرك حتى عندما تكتب باللُّغة الجديدة. إنني اقرأ الفقرات التي تكتبها من حين لآخر في صحيفة التايمز. صحيح أنها جيِّدة بعض الشيء، لكنها تظل شبيهة بالترجمة رغم ذلك. أنت تميل، في داخلك، إلى استخدام اللُّغة القديمة رغم كل ما فيها من غموض والتباس ومعان فرعيَّة لا فائدة منها. أنت لا تدرك جمال تدمير الكلمات! هل تعرف أن اللُّغة الجديدة هي اللُّغة الوحيدة في العالم كله التي يتناقص عدد مفرداتها كل عام؟ (...). ألَا تُدرك أن الهدف النهائي من اللُّغة الجديدة هو الحد من آفاق التفكير بحيث تصبح جريمة الفكر شيئًا مستحيل الوقوع من الناحية النظريَّة في آخر الأمر؟ لن يجد المرء كلمات تمكنه من أن يرتكب هذه الجريمة! سوف يجري التعبير عن كل مفهوم يحتاج إليه الناس بكلمة واحدة لها معنى محدد واضح لا يقبل التأويل. وأما المعاني الفرعيَّة فسوف تطمس إلى أن ينساها الناس. لن نكون بعيدين عن ذلك الهدف في الطبعة الحادية عشرة»[33].

5. «يفيد قولُنا أن مجتمعا سياسيًّا حسن التنظيم ثلاثة أمور، هي: أولًا : هو مجتمع يقبل كل واحد فيه، ويعرف أن كل واحد آخر مثله يقبل، المفهوم السياسي للعدالة (وبذلك يقبل مبادئ العدالة السياسيَّة ذاتها)، وهو الأمر الذي تتضمنه فكرة المفهوم العام للعدالة. وعلاوة على ذلك، فإن إدراك هذه المعرفة متبادل: أي أن الناس يعرفون كل ما يودون أن يعرفوه إذا كان قبولهم تلك المبادئ مسألة اتفاق عام. ثانيًا: ما تتضمنه فكرة التنظيم ذي كفاءة بواسطة مفهوم عام للعدالة، نعني فكرة أن البنية الأساسيَّة للمجتمع - أي مؤسساته السياسيَّة والاجتماعيَّة الرئيسة وطريقة ترابطها في نظام تعاوني - هي فكرة ذات معرفة عموميَّة، أو يُعتقد بوجاهتها لتحقيق مبادئ العدالة تلك. ثالثًا: ما تتضمنه أيضًا فكرة التنظيم ذي الكفاءة، هو فكرة أن للمواطنين حسًّا فعَّالًا بالعدالة، يمكنهم من أن يفهموا ويطبقوا مبادئ العدالة المفهومة من العموم، والعمل وفقًا لذلك في معظم الأحيان كما يتطلب وضعهم في المجتمع، بما يشتمل من واجبات والتزامات»[34].

* انظر الإجابة في صفحة (258).

---

(32) حنّه آرنت، **النظام الشمولي، آليات التحكم في السلطة والمجتمع**، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافيَّة-ناشرون، بيروت-لبنان، 2019، ص 240.

(33) جورج اورويل، **1984**، ترجمة الحارث النبهان، دار التنوير، بيروت-لبنان، 2014، ص 56.

(34) جون رولز، **العدالة كإنصاف، إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت -لبنان، 2009، ص 96-97.

الفصل الثاني عشر

■ ■

الفلسفة الفرنسيَّة في القرن العشرين

ناقش الفلاسفة الفرنسيون الأحداث نفسها التي عرفها القرن العشرين: الحربين العالميتين، المجازر، الثورات، العولمة، ويشكلون،مثلهم في ذلك مثل الفلاسفة الأجانب،التيارات الفلسفيَّة الكُبرى للقرن العشرين: الفلسفة التحليليَّة، الفينومينولوجيا، الابيستمولوجيا، الوجوديَّة. وتخترق الانقلابات المعرفيَّة المُعاصرة نفسها أسئلتهم: المنطق، الفيزياء، البيولوجيا، والعلوم الإنسانيَّة. وتتجلى هذه العناصر كلُّها في أشكال من الفكر المتفرد الذي يرتبط بحوارات ونقاشات خاصة تولِّد تاريخًا أصيلًا.

ولنذكِّر، قبل الدخول في صلب الموضوع، إن التطور والتقدم في المنظور الفلسفي لأي بلد، يعرف خفوتا أو ظهورًا للإشكاليات الجديدة، يتوقف في جزء منه على ترجمة الأعمال الكُبرى للفلسفة المُعاصرة التي كتبت بلغات أجنبيَّة، الإنجليزيَّة والألمانيَّة على سبيل المثال. إن هذه الترجمات تعدُّ شرطًا لانفتاح الفلسفة الفرنسيَّة تجاه إشكاليَّة من الإشكاليات أو تجاه تيار من التيارات الفلسفيَّة. فعندما ترجم ريكور وليفيناس أعمال هوسرل، فإنهما قد سمحا للفكر الفرنسي أن يتحاور مع الفينومينولوجيا. ويمكن فهم تأخر ظهور بعض الإشكاليات الكُبرى على أنها ناتجة عن الإهمال المؤقت في فرنسا. وعلى سبيل المثال، كان علينا أن ننتظر عام 2002 حتى يترجم العمل الأكبر لـ: غنثر انديرس ألا وهو: **التقادم التقني للإنسان**، والذي نشر أول مرة في عام 1953، وكذلك الحال بالنسبة لأعمال الفيلسوفة حنّه آرنت التي لم تُعرف في فرنسا إلَّا

ابتداء من عام 1990، كما اهملت لفترة طويلة الفلسفة التحليليَّة. وبذلك، يكون الفكر الفرنسي قد تغذى بقراءة المؤلفين الأجانب، وتطور وفقًا لمسار خاص. وهذه الحوارات، التي نُسجت مع الوقت، قد سمحت بإدراك وفهم الفلسفة المكتوبة باللُّغة الفرنسيَّة بالنسبة لمرحلتنا.

أولًا: نظرة تاريخيَّة متسلسلة وشاملة

أ. بدايَة القرن العشرين: غلبة الابيستمولوجيا

إجمالا، يمكننا القول إن الفلسفة الفرنسيَّة قد بدأت بإحياء ميراث القرن التاسع عشر: الفلسفة الروحانيَّة لـ: جيل لاقنو (Jules Lagneau): (1851-1894)، وليون برانشفيك (Leon Brunschvicg): (1869-1944)، وفلسفة الان (Alan) واسمه الحقيقي: إميل شارتييه (Emile Chartier): (1868-1951). ثم تأتي أهميَّة أعمال غاستون باشلار بين الحربين (انظر الفصل الثاني (2)) لتطبع الابيستمولوجيا الفرنسيَّة بطابع الابيستولوجيا التاريخيَّة للعلوم، ومثَّلها فلاسفة كثيرون، أشهرهم: جورج كانغليم (George Canguilhem): (1904-1995)، وجان كافييس (Jean Cavaillès): (1903-1944)، وفرانسوا داغوني (Francois Dagognet): (1924-2015). وفي هذا الوقت أيضًا، أسس هنري برغسون (Henri Bergson): (1859-1941)فلسفة أصيلة في الحياة.

ب. بعد الحرب العالميَّة الثانيَّة: الفينومينولوجيا والوجوديَّة

قلبت الحرب العالميَّة الثانية المنظر الفلسفي في فرنسا. ويعتبر اكتشاف الفينومينولوجيا أكبر دفْع حصل لها بعد الحرب. ولقد الهمت أعمال ميرلو-بونتي وسارتر (انظر الفصل السادس (6))، وتجذَّرت في التيار الوجودي الذي جدَّدَ فكرة الحريَّة انطلاقًا من أخذه بعين الاعتبار للظرف الإنساني.

ج. منذ الستينيات: الاكتشاف البنيوي

ميزت البنيويَّة المنظر الفلسفي لسنوات الستينيات والسبعينيات. وتأسست، بلا أدنى شك، إحدى أهم الفلسفات الأصيلة في المشهد الفرنسي المُعاصر. ولقد استلهمت أعمالًا متنوعة سبق لها أن صدرت في الخارج منذ سنوات سابقة، ومنها: أعمال فرويد (Freud) في التحليل النفسي، ودو سوسير (de Saussure) في اللسانيات، وموس (Mauss) ومالينوفسكي (Malinovesky)في الاتنولوجيا، وماكس فيبر (Max Weber) وزيمل (Simel) في علم الاجتماع. ولقد قَلَبت النتائج التي حققتها هذه العلوم الإنسانيَّة، التفكير الفلسفي حول الإنسان والمجتمع. وضمن هذا التوجه، كتب مؤلفون فرنسيون أعمالا متميزة، ومنهم: جيل دولوز، وميشيل فوكو (Michel Foucault): (1926-1984)، وجاك دريدا (Jacques Derrida): (1930-2004).

د. منذ الثمانينيات: مساءلة المجال السياسي، والحقوقي، والأخلاقي

وأخيرًا، فإنه ابتداء من الثمانينيات، فإن أحداث التاريخ مثل: انهيار الاتحاد السوفييتي، و(نهاية الإيديولوجيَّة)، وتزايد عمليات الإبادة، والانقلابات الاجتماعيَّة، قد أعطى بالتدريج وزنًا أكبر للإشكاليات السياسيَّة والأخلاقيَّة التي كانت في السابق محصورة في الإشكاليَّة الماركسيَّة، ومثَّلها فلاسفة منهم: هنري لوفيفر (Henri Lefebvre): (1901-1991)، ولويس التوسير، وكورنيليوس كاستورياديس، وتجدَّدت بأعمال متنوعة، أهمها أعمال الفيلسوف جون رولز، والفيلسوفة حنّه آرنت. وبذلك تقدم التفكير حول القانون، وحقوق الإنسان تحديدًا، عن فلسفة التاريخ. وبمعنى ما، فإن القرن العشرين كله، الذي يبدو، وكأنه قد بُنيَّ (ضد) العقلانيَّة الكاملة وفلسفة التاريخ عند هيغل، قد أعاد اكتشاف كانط الذي ميَّز هذه المرحلة. ولقد أدت الثقافة الجماهيريَّة والمجتمع الاستهلاكي إلى ظهور أعمال مُختلفة حول تجديد التفكير في الديمقراطيَّة. ومن هذه الأعمال: غي دوبور (Guy Débord): (1931-1994)، وجان بودريار

(Jean Baudrillard): (1929-2007)، وجيل ليبوفتسكي (1944-..): (Gille Lipovtsy)، وكلود لوفور.

ثانيًا: برغسون الحياة في حركة

أ .فلسفة في الحياة قائمة على الحدس

دافع برغسون على فكرة أن الفلسفة معرفة إيجابيَّة، وذلك عكس تيار العصر. ولبلوغ هذه المعرفة، يجب الانفكاك من الذكاء المشترك للعالم، والمتوجه أساسا نحو فعاليَّة الفعل، والذي يقوم على إدراك منفصل عن الحقيقة، ولا يحتفظ إلَّا بما يتوافق ومصالحنا الذرائعيَّة. تقوم المعرفة الفلسفيَّة على الحدس. يقول:

> «نسمي هنا الحدس ذلك التعاطف الذي بواسطته ننتقل إلى داخل الشيء حتى نلتقي مع ما له من فرادة وبالتالي على ما لم يعبِّر عليه»[1].

إذًا، إن الفكر قادرٌ على تعيين الحقيقة التي تعطى في الحدوس التي يمكن أن نمتلكها. وبناء على هذا الفهم للفلسفة، وانطلاقًا من فهم معيَّنٍ للبيولوجيا، وعلم النفس، ونظريَّة تطور الأنواع كما صاغها لامارك (Lamark)، وداروين (Darwin)، أسس برغسون فلسفة أصيلة في الحياة.

يقوم الحدس الأول على فكرة أن كل شيء في حركة، وتغيُّر، وصيرورة كونيَّة. وأن الفرد يتطوَّر باستمرار، ولا يتوقف عن التغيُّر. وأن الكائنات الحيَّة تتحول باستمرار مُبدعة تنوعات جديدة. وحتى العالم المادي الذي يبدو في عطالة، يعرف حركات من نظم مُختلفة. ويحرك المجال الحيوي إلى ما لانهاية تباطؤ المادة، وذلك حتى يعطى للتطور البيولوجي معنى العمليَّة الإبداعيَّة. إن الكون

(1) Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008, p.181.

عبارة عن : «تدفق غير منقطع للجديد»[2]. وبالنسبة لـ: برغسون الذي يفكّر الأمور مثل هيرقليطس (Herclite)، فإن:

«كل شيء في حالة جريان»[3]. وأنه يجب أن نفكر التغيُّر بوصفه إثراءً إبداعيًا دائمًا.

ب. الزمن بوصفه بُعدًا من أبعاد الوجود

إذا كان كل شيء في تغيُّر، فإن حقيقة الواقع زمنيَّة بشكل أساسي. ويعتبر هذا الملمح أيضًا ملمحًا فريدًا وعامًّا في الفلسفة المُعاصرة التي تخلت عن الاعتبارات المجردة للفلسفة الحديثة التي لا تأخذ بعين الاعتبار لمسألة الزمن في بحثها عن جوهر الأشياء، ولم تجعل الزمنيَّة بُعدًا حقيقيًّا للواقع. وبالنسبة لـ: برغسون، فإن الزمن، هو بلا أدنى شك، المفهوم المركزي الذي يسمح بفهم الحياة. ولا يجب أن ننظر إلى الواقع من خلال زاوية الأبديَّة (sub specie aeterni)، وإنما يجب أن ننظر إليه من زاوية أو أفق الديمومة (sub specie durationis). يقول:

«الزمن هو كل ما حدث، وإلى حدٍّ ما، فهو الذي يجعل كل شيء يحدث»[4].

لهذا السبب، فإن نقد الزمن وحده، وكما هو مفهوم في العلم الحديث، يسمح بأن نميزه عن الديمومة. إن الزمن كما نفهمه على وجه العموم، هو مفهوم مجرد. به نقيس كميا حركة طول ومسار شيء متحرك. إن هذا الزمن الموضوعي، زمن الساعات ينظر إليه على أنه تعاقب لحظات دقيقة ومنتظمة ومتماثلة : إنه زمن مكاني. في حين، أن «الزمن الحقيقي» هو الديمومة. فما هي الديمومة؟ هي حقيقة الزمن نفسه. يقول:

---

(2) Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, PUF, 2007,p.50.

(3) Héraclite, *Fragments*, trad. Marcel Conche, Paris, PUF, 2001, A6, p.467.

(4) Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, op.cit., p.3.

«إذا رغبت في تحضير كأس من الماء المُحلّى بالسكر، فإنه يتوجب عليّ، أن انتظر ذوبان السكر»[5].

إن الديمومة تنوع كيفي دائم ولا يتراجع. وهي ظاهرة ملموسة، نشعر بها فعليًّا بشعورنا للجريان والسيلان، وللزمن الذي يمرُّ. إنها تُحدِّد في الوقت نفسه الأبعاد الثلاثة للزمن: الماضي، الحاضر، المستقبل في حركة انتقاله. إن الزمن ليس إطارًا شكليا، وإنما نعايشه بوصفه مضمونا ملموسًا لا يتوقف عن التغيُّر. إننا ندرك جوهر الزمن كما لو أنه انتشار لنَغَمٍ. يقول:

«إن الديمومة الخالصة هي الشكل الذي يأخذه تعاقب حالاتنا الشعوريّة عندما تعيش ذواتنا، وعندما تمتنع عن إقامة فاصل بين الحالة الآنيّة أو الحاضرة، والحالات السابقة»[6].

ثالثًا: البنيويَّة وأزمة الذات

مثلما كانت الوجوديَّة بعد الحرب العالميَّة حاضرة بقوة في المجال العام، كذلك الحال بالنسبة للبنيويَّة التي هيمنت على الساحة الثقافيَّة الفرنسيَّة في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. ونعني بالبنيويَّة مجموعة من الأفكار التي تعكس نوعا من التماثل فيما بينها. ولا تشكل هذه (العائلة) من الأفكار مدرسة فلسفيَّة قائمة بذاتها، وإنما تشير إلى تعدد في الأبحاث القائمة في مجالات مُختلفة من المعرفة. ومع اتصالها بالعلوم الإنسانيَّة، وبخاصة اللسانيات، الاتنولوجيا، التحليل النفسي، وجدت الفلسفة الوسائل التي تُمكِّنها من تجديد إشكالياتها، وبخاصة ما تعلَّق بقضيَّة الذات.

(5) Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, op.cit., p.10.

(6) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF,2013, p.76.

وبشكل عام، فإن مفهومًا للذات ليس شيئًا آخر غير الإجابة على السؤال: ما الإنسان[7]؟ الإجابة العقلانيَّة والإنسانيَّة تكمن في القول أن الإنسان كائن مُختلف عن بقيَّة الكائنات، لأنه كائن عاقل. وعليه، فإنه يجب أن نميِّز عالم الطبيعة، وأشكال الحياة الحيوانيَّة، وعالم الإنسان. إن للإنسان جوهرًا أو طبيعة كونيَّة، إنها الطبيعة الإنسانيَّة التي لا تتنوع ولا تتعدد بحسب المراحل والثقافات. وهذا هو الجوهر الذي يميِّزه جذريًا عن الكائنات الطبيعيَّة الأخرى، ويعطيه كرامة رفيعةً. إن الإنسان يفكِّر، وله عقل. وبوصفه كائنًا عاقلًا، فإنه قادر على معرفة العالم الذي يحيط به. ولأنه يفكر، فإن للإنسان ذاتا، أو كوجيتو (cogito)، بالنسبة لمبدأ أفكاره، وهو ما يحيل إلى المبدأ الديكارتي: أنا أفكر، الذي به يصور الواقع ويتمثله. وهو مبدأ أفعاله التي تعود إلى قرارٍ حرٍّ ومستقلٍّ، نابعٍ من إرادته. وعلى هذا الأساس، فإن الإنسان يفكر بوصفه ذاتًا، بمعنى السيادة وليس الخضوع، فهو سيدٌ وواع بنفسه وبالعالم. إن هذا التصور للكائن الإنساني هو الذي حاول التيار الوجودي أن يعيد النظر فيه عندما ركَّز على الحياة الملموسة (انظر الفصل السادس (6))، وهو الذي ستُؤزِّمه البنيويَّة.

أ. دو سوسير: دراسة البنى اللسانيَّة

مع أنه لم يستعمل مصطلح (البنيويَّة)، فإن العالم اللغوي فردنيناد دو سوير (Ferdinand de Saussure): (1857-1913)، هو الذي جعل منه البنيويون اللاحقون مؤسسا للبنيويَّة. ومنذ عام 1916، قدم في كتابه: **دروس في اللسانيات العامة** (*Cours de linguistique générale*)، تصورًا لدراسة اللُّغة لذاتها، وذلك بغرض الوقوف على بنيتها. وانطلاقًا من الزوج: الدال والمدلول، عرَّف اللُّغة على أنها مجموعة من العلامات.

---

(7) هذا هو السؤال الرابع الذي طرحه كانط في مشروعه النقدي، بالإضافة إلى الأسئلة الثلاثة الآتية: ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا يمكنني أن أعمل؟ وماذا يمكنني أن آمل فيه؟ وهنالك علاقة معرفيَّة ابيستمولوجيَّة بين البنيويَّة والفلسفة النقديَّة الكانطيَّة، وبخاصة في ما يتعلق بمفهوم الشكل (م).

1. الدال والمدلول

الدال هو الجزء المادّي والصوتي من العلامة اللسانيَّة، (أو هو الصورة السمعيَّة)، وهو التمثيل الفيزيائي للصوت. وهو الذي يحمل الدلالة. والمدلول هو التعريف المشترك أو مفهوم شيء معيِّن بواسطة الكلمة. إن هذا الفهم يعيد النظر في التصور الكلاسيكي الذي يُحلِّل العلامة اللغويَّة بوصفها رمزًا مطابقًا لشيء من أشياء العالم. وليس المدلول هو الإحالة، (أي الوحدة الواقعيَّة المعينة من قبل الدَّال)، والعلامة اللسانيَّة ليست كلمة متمفصلة مع الشيء، وإنما هو دال متمفصل مع مدلول. واللُّغة ليست سِجلًّا من العلامات المتطابقة مع أشياء العالم. وبالاعتماد على هذا التحليل الجديد للعلامة، فإن العلامة تبدو أكثر تعقيدًا.

2. اللُّغة بوصفها نظاما من العلامات

النتيجة المباشرة لهذا التعريف الخاص بالعلامة اللسانيَّة ظهور تصور جديد للغة. ويتمثل هذا التصور في أن اللُّغة شكل، بمعنى نسق منظم يتكون من علاقات بين العلامات اللسانيَّة التي هي الوحدات الأوليَّة. وهذا يؤدي إلى القول أن العلامة اللسانيَّة المعزولة ليس لها معنى أو مناسبة. إن العلاقات مع الكلمات الأخرى (إذًا مجموع مُختلف العناصر/العلامات) هي التي تحدد معنى الكلمة. وعليه، فإن العلامة هي مجرد عنصر اصطلاحي لا يحيل إلى الفكر أو الإحساس، أو إدراك العالم، بمعنى إلى الواقع. إن اللُّغة عبارة عن نظام (مغلق) على نفسه، أو كما قال دو سوسير: اللُّغة لا تعرف إلَّا نظامها الخاص.

3. اللُّغة، اللسان، الكلمة

اللُّغة ملكة إنسانيَّة للتعبير عن الأفكار بواسطة نظام من العلامات. ويتحقق ذلك في لسان معيِّن، وهو الموضوع الخاص باللسانيات. وما هو أساسي في هذا

الأمر هو التمفصل بين اللِّسان والكلمة. يحدد دو سوسير الكلمة بوصفها تحقيق فردي للسان، وأنها: «الفعل الفردي الذي يحقق الملكة اللغويَّة بواسطة تعاقد اجتماعي يتمثل في اللسان»[8].

ولكن اللسان يسبق الذات، لأن الذات لا تستطيع التعبير عن نفسها إلا عندما تقوم بتحيين لعبة العلاقة بين العلامات مع احترام للقواعد المتبعة بغرض إجراء جملة من التركيبات وهو ما يدرسه علم التركيب (syntaxe). وهذا هو نموذج التحليل البنيوي الذي اعتمده مفكرون آخرون من أجل تجديد مجالاتهم المعرفيَّة أو فروعهم العلميَّة.

ما الذي تعنيه بـ «الاعتباط»؟

إن الانفصال بين الكلمات والوقائع يتم التعبير عنه بالاعتباط أو التعسف (arbitraire) القائم بين الدال والمدلول. فقبل تعيين شيء من أشياء العالم، أو واقعة خارج اللُّغة أو خارج اللسان، فإن العلامة تُوحِّد بين ملمحين (الدال والمدلول) ليس بينهما أيَّة رابطة. فعلى سبيل المثال، ليس هنالك سبب لوصف واقعة السماء بكلمة (السماء). ففي لغة أخرى، فإن نفس الدال سيكون له مدلول آخر (على سبيل المثال: كلمة السماء في اللُّغة الفرنسيَّة (ciel) وفي اللُّغة الإنجليزيَّة (sky). ولكن مثل هذه المقارنة بين اللغات مقارنة خاطئة، لأننا ننطلق من فكرة أن العلامات اللسانيَّة للغة ما تتطابق مع علامات لغة أخرى. وتثبت تجربة الترجمة عكس ذلك، فكل مدلول يتوقف على علاقاته بالمدلولات الأخرى، بحيث إن الترجمة الحرفيَّة تمرين صعب، بل مستحيل، بما أن أنظمة العلامات التي تملكُها لغة معينة تختلف عن غيرها من اللغات الأخرى.

ب. ليفي ستروس والعلاقة بين الطبيعة والثقافة

من هو كلود ليفي ستروس (Claude Levi-Strauss): (1908-2009)؟ إثنولوجي[9] وأنثربولوجي وفيلسوف فرنسي، وأستاذ في الكوليج دو فرانس،

---

(8) Ferdinande de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot,1975,p.143.

(9) تهتم الاثنولوجيا (Ethnologie) بالأعراق، وهي فرع من فروع الانثربولوجيا (Anthropologie) التي تدرس حياة المجتمعات (البدائيَّة) من جميع مستوياتها. (م).

وعضو الأكاديميَّة الفرنسيَّة. استلهم بنيويَّة دو سوسير لتأسيس الأنثربولوجيا البنيويَّة. قام بعدة رحلات إثنولوجيَّة، وبخاصة في البرازيل. وخلص في فهمه لبنى الجماعات الإنسانيَّة إلى فلسفة في العلاقة بين الطبيعة والثقافة.

1. مفهوم البنية

منذ أبحاثه الأولى، استعمل ليفي ستروس مسلمات التحليل البنيوي التي استقاها من اللسانيات البنيويَّة لـ: دو سوسير بغرض تطبيقها في مجالي الإثنولوجيا والانثربولوجيا. ويتعلق الأمر بالبحث في البنى اللاواعية والثاوية في العلاقات الاجتماعيَّة، وبين الجماعات الإنسانيَّة ومؤسساتها، بحيث يجب أن نعترف للعناصر المكوِّنة لهذه البنى تناسبها المرتبط بوضعيَّة التبادل. بمعنى، إن معناها يتحدد وفقًا للعلاقات والاختلافات التي تقيمها مع العناصر الأخرى للبنية. يقول:

> «المبدأ الأساسي هو أن مقولة البنية الاجتماعيَّة لا شأن لها بالواقع التجريبي، بل بالنماذج المبنيَّة انطلاقًا من هذا الواقع. وهكذا يتبيَّن لنا الفرق بين مقولتين متقاربتين جدًّا بحيث كثيرًا ما يصار إلى الخلط بينهما. أعني بهما مقول البنية المجتمعيَّة ومقولة العلاقات الاجتماعيَّة. فالعلاقات الاجتماعيَّة هي المادة الأوليَّة التي تستعمل من أجل بناء النماذج التي تجعل البنية المجتمعيَّة نفسها بارزة وظاهرة»[10].

2. من بُنى القرابة إلى الأساطير

وعلى هذا الأساس المنهجي، اتجه كلود ليفي ستروس نحو دراسة وفهم علاقات القرابة. وفي المجتمعات التي درسها، كان اختيار الزوج يتحدد بالجماعة، في حين أن ضرورة الاتحاد تمليها الطبيعة. يقول:

---

(10) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1985, p.331-332.

«تفرض الطبيعة التحالف من دون أن تحدده، وتستقبله الثقافة من أجل أن تحدد نماذجه»[11].

وبواسطة التحليل البنيوي، تمكن من إبراز التركيبات القائمة بين ثلاث مجموعات معنيَّة (المجموعة الواهبة، والمجموعة المتلقية، والمجموعة الكاملة التي تقتسم النساء)، والأشكال الرئيسة لبنى القرابة (تحريم زنى المحارم، الزواج، القرابة،بمعنى: تعدد الزواجات (*polygamie*)، والزواج من الأقارب/ اللحمي (*endogamie*)، والزواج الخارجي (*exogamie*).

ويحدث الشيء نفسه بالنسبة للأساطير التي يجب اعتبارها أجزاء من البنية الدالة والمتكونة من عناصر أولية (اسطوريات "mythèmes"). والأسطورة (mythe) هي في الواقع مجموعة متنوعة من اللقاءات، ومن التركيبات المُختلفة للعناصر التي تشكلها. ولا يهتم التحليل البنيوي بالمضمون، أو لنقل إنه لا يبالي بالمضمون، (الأفعال، الشخصيات، العواطف)، وبالقصص التي ترويها الأساطير. يقول:

«لقد أردت أن أبيّن سمات حسيّة أوليّة ومهملة: التقابل بين النيء والمطبوخ، الطازج والفاسد، الأعلى والأسفل، والتي يستعملها الفكر الأسطوري كما لو أنها علامات رمزيّة موزعة بلا تمييزفي الأساطير، وذلك وفقًا لمنطق المجموعات»[12].

إن الأسطورة نظام رمزي يكشف من خلال بنيته عن الحقيقة المتعلقة بالتجربة الإنسانيَّة، والحياة الاجتماعيَّة، والطبيعة.

ما الذي تعنيه بـ: «أنثروبولوجيا (anthropologie) وإنسانيَّة (humanisme)»؟
أدى اكتشاف تعقد الفكر الأسطوري عند ليفي ستروس إلى إعادة تقييم مجتمعات الشعوب الأولى التي تصفها النظرة الغربيَّة، خطأً، على أنها (عتيقة). وبرفضه

(11) Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de parente*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1971, p.231.

(12) Claude Lévi-Strauss, Entretien, in *Le Monde*, 21 juillet 1979.

للنزعة العرقيَّة المركزيَّة (ethnocentrisme)، التي تقتضي أن تفرض الثقافة الغربيَّة معاييرها على الثقافات الأخرى، فإن ليفي ستروس قد استخرج من (الفكر البري) درسًا إنسانيًّا: «يضع العالم قبل الحياة، والحياة قبل الإنسان، واحترام الآخرين قبل حب النفس الخاصة»[13].

يدافع ليفي ستروس عن نزعة إنسانيَّة غير غربيَّة ولا تتمركز حول الذات العقلانيَّة الكلاسيكيَّة، وتدمج الإنسان في الطبيعة. علينا أن نقرأ المديح الذي خصه كلود ليفي ستروس لتعدديَّة البشريَّة[14].

ج. ظهور جزء لاشعوري في الذات

1. فرويد: اكتشاف اللاشعور

مثَّل التحليل النفسي نقدًا جذريًّا للذات. وتحليل الأفعال العليلة، يثبت بالنسبة لـ: فرويد أن الوعي الذاتي/الشعور الذاتي وسيادته مخترق بعمليات لا واعية/ لا شعوريَّة، وأنه من الممكن معاينتها وتأويلها[15]. وبتعبير آخر، فإن أشباه الأفعال (النسيان من دون سبب، واللسان المشتت)، التي كان يعتبرها علم النفس أفعالا عبثيَّة، أو قصورًا لا عقليا، أصبحت لها دلالة. إنها بالفعل، (أفعال)، ولكنها أفعال (ذات) قاصرة، لا تتحكم فيها، وتجهلها حتى وإن كانت تقولها أو تفعلها. وبذلك يحمل التحليل النفسي أو (علم النفس الأعماق) إلى الذات قلقًا غريبا. إن الذات لم تعد سيدة بيتها. فما كان يبدو مألوفا جدًّا للذات، ها هو يغرق في مياه عميقة.

وبتوجهه نحو فهم الانفعالات التي لم يفسرها الطب: العصاب، الهذيان، وبهدف علاجي، اكتشف فرويد اللاشعور/اللاوعي، وبذلك وجه ضربة قويَّة للمفهوم الكلاسيكي للذات. ومنذئذ، أصبحت وضعيَّة الذات لا تصف واقعة،

---

(13) Claude Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de tables*, Paris, Plon, 1968, p.79.

(14) Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987.

(15) انظر كتابه:
Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S.Jankelevitch, Paris, Payot, 1999.

وإنما مهمة، وأن الذاتيَّة لكي تصبح ذاتًا عليها أن تتملك بواسطة العلاج التحليلي النفسي جزؤها المتمثل في اللاوعي، والناتج عن تربيتها وثقافتها. وبحسب عبارة فرويد:

« حيث يكون (الهو)، يكون على الأنا أن يتدخل (Wo Es war,soll Ich werden)»[16].

2. جاك لاكان وإعادة القراءة

جاك لاكان (Jacques Lacan): (1901-1981)، طبيب ومحلل نفسي، أجرى عمليَّة إعادة قراءة لأعمال فرويد انطلاقًا من التحليل البنيوي للَّاوعي. ويتمثَّل عمله الأساسي في دروسه الشفويَّة التي جمعها في مجموعة من المقالات بعنوان: كتابات (*Ecrits*)، 1966، وفي الندوات التي كان يُقدِّمها دوريًّا من عام 1953 إلى غاية 1979. يقول:

«تقوم نظريتنا على واقعة أن اللاوعي له بنية جذريَّة لغويَّة، وأنه مادة تقوم على القوانين التي اكتشفتها دراسة اللغات»[17].

وبتعبير آخر، يجب الانطلاق من واقعة أن اللاوعي منسوج بواسطة اللُّغة، وأنه لغة.

3. اللَّاشعور لغة

والحال، فإنه باتباع نهج دو سوسير، فإن شبكة الدال تحدد المدلولات مثلما تحدد اللُّغة الكلمة. وعليه، فإنه يمكن النظر إلى آليات اللاوعي كما لو أنها لغة تتكون من الاستعارة (التكثيف، الاستبدال) والكناية (النقل، التوليف)، وتفسر الأعراض والانفعالات التحليليَّة النفسيَّة. ويتطلب العلاج إقامة سلسلة الدالات

---

(16) Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S.Jankelevitch, Paris, Payot, 2004, p.416.

(17) Jacques Lacan, *Autres écrits*, Paris, Editions Seuil, 2001, p.490.

لتاريخ المريض إلى غاية الوصول إلى الدال الأولي. من هنا توصل لاكان إلى تحديد اللاوعي بوصفه:

«جزءًا من الخطاب الملموس العابر للذات، والذي يعيق استعدادات الذات في إقامة استمراريّة لخطابها الواعي»[18].

رابعًا: فوكو وتحليل علاقات السلطة

انتقد ميشيل فوكو (Michel Foucault): (1926-1984) المسلمات التي قامت عليها الفلسفة الكلاسيكيّة. فبعد أن انفصل عن التصور الكلي للتاريخ، ساند فكرة وجود تواريخ متنوعة وتخضع للانفصال. ولقد مثلت هذه الفكرة نقطة انطلاق دراسته للشروط القبليّة للمعرفة التي تنتشر في حقبة معينة، وتتطلب قيام أركيولوجيا لشروط إمكان قيام العلوم، وهو ما يسميه فوكو بـ: الابيستميّة. يقول:

«نقصد بالابيستميّة مجموع العلاقات التي بإمكانها أن تُوحّد في فترة معينة بين الممارسات الخطابيّة التي تفسح المجال أمام أشكال ابيستمولوجيّة وعلوم»[19].

وبذلك يبيّن الطابع التاريخي لفكرة الإنسان المصاحبة للعلوم الإنسانيّة التي ظهرت في القرن التاسع عشر. وعزز هذا البحث بدراسة العلاقات القائمة بين مؤسسات المعرفة وأثار السلطة التي تحملها. يقول:

«إن المعرفة والسلطة يتشاركان فيما بينهما بشكل مباشر. فلا وجود لعلاقات السلطة من دون تأسيس مترابط لحقل المعرفة، ولا لمعرفة لا تشكّل في الوقت نفسه علاقات السلطة»[20].

---

(18) Jacques Lacan, *Ecrits I*, Paris, Editions Seuil, 1966, p.258.

(19) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p.250.

(20) Michel Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p.261.

أحال المؤلف هذا النص خطأً إلى كتاب: أركيولوجيا المعرفة. (م).

وعلى هذا الأساس، بيَّن فوكو العلاقة القائمة بين ظهور العلوم الإنسانيَّة: الطب النفسي، وتطور الطب، وعمليات إخضاع الأفراد إلى مجتمع انضباطي بواسطة شبكات دقيقة من المعايير، والقوانين، والرقابة. وهو ما دفعه إلى تعميق مفهوم السلطة. يقول:

«إنني لا أعني بالسلطة مجموع المؤسسات والأجهزة التي تؤمن خضوع المواطنين في دولة معطاة. ولا أعني بالسلطة كذلك نمطا للإخضاع قد يكون له، وبالتعارض مع العنف، شكل القاعدة [...] بالسلطة يبدو لي أنه يجب أن نفهم أولاً تعدديّة علاقات القوة المحايثة للميدان الذي تمارس فيه»[21].

وهكذا فإن فوكو قد حلَّل السلطة على أساس العلاقة، وعلى أنها فعل يؤثر في أفعال الآخرين. ولقد سمح هذا الفهم للسلطة بتحليل علاقاتها في مجالات متنوعة تتجاوز بكثير دراسة السلطة في مؤسسات الدولة.

جيل دولوز والرغبة الممتعة

جيل دولوز (Gilles Deleuze): (1925-1994) فيلسوف مجدد على أكثر من صعيد (فقد كان أول فيلسوف يقدم تحليلا فلسفيًّا للسينما)، عمل أستاذًا للفلسفة في جامعة باريس الثامنة من عام 1969 إلى 1987، وطبع بقوة الفلسفة الفرنسيَّة المُعاصرة. نقد فكرة الجدل الهيغلي الذي يحبس الواقع في بناءات استنتاجيَّة للعقل، ودافع عن فكرة الفلسفة المبدعة للمفاهيم. وضمن فضاء فكر نيتشه وفوكو، صاغ دلوز فلسفة في الرغبة انطلاقًا من نقد التصورات التي تختزلها في النقص أو التوهم في التحليل النفسي. فالرغبة الممتعة منتجة للواقع، كما بين ذلك في كتابه: مناهضة أدويب (*L'Anti-Œdipe*)[22].

---

(21) Michel Foucault, *La Voonte de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p.101.

(22) في الحقيقة هذا الكتاب تأليف مشترك بين دلوز وصديقه فليكس قتاري، وعنوانه العام هو: الشيزوفرينا والرأسمالية، الجزء الأول عنوانه: مناهضة أوديب، والثاني: ألف سطح. انظر:
Gilles Deleuze &Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: 1.L'Anti-Œdipe*, Paris, Editions de Minuit, 1972;2. *Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

خامسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية:

1. Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008, p.181.
2. Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, PUF, 2007.
3. Ferdinande de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot,1975.
4. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1985.
5. Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Editions Seuil, 1966.
6. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
7. هنري برغسون، **التطور المبدع**، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت-لبنان، 1981.
8. هنري برغسون، **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، ترجمة الحسين الزاوي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت -لبنان، 2009.
9. فرديناند دو سوسير، **دروس في الألسنيّة العامة**، ترجمة صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، الدار العربيّة للكتاب، طرابلس-ليبيا، 1985.
10. كلود ليفي ستروس، **الإناسة البنيانيّة**، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيوت-لبنان، 1995.
11. سيغموند فرويد، **مدخل إلى التحليل النفسي**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط3، 1995.
12. ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 1987.
13. ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1990.
14. جيل دولوز وفيلكس غتاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1997.

سادسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية:

1. Gille Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 2004.
2. Francois Gadet, *Introduction à la linguistique*, Paris, Payot, 1997.
3. Frderic Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF,1996.
4. Bertrand Ogilvie, *Lacan, Le Sujet*, Paris, PUF, 1993.
5. Lucien Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, 1998.
6. Helene Vedrine, *Le Sujet éclaté*, Paris, LGF, 2000.
7. Frederic Worms, *La Philosophie française au XX siècle*, Paris, Gallimard, 2009.

8. روبير مارتان، **مدخل لفهم اللسانيات**، ترجمة عبد القادر المهيري، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت–لبنان، 2007.
9. جيل دولوز، **البرغسونيّة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1997.
10. جون ستروك، **البنيويّة وما بعدها من ليفي ستروس الى جاك دريدا**، عالم المعرفة، رقم 206، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.
11. الزواوي بغوره، **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 2013.
12. جوديث ريفال، **معجم ميشيل فوكو**، ترجمة الزواوي بغوره، دار صوفيا، الكويت، 2018.
13. دالان افانز (وآخرون)، **جاك لاكان واغواء التحليل النفسي**، إعداد وترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة–مصر، 1999.
14. جاك لاكروا، **نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسيّة المُعاصرة**، ترجمة يحيى هويدي وأنور عبد العزيز، المركز القومي للترجمة، القاهرة–مصر، 2016.

سابعًا: أسئلة حول: «الفلسفة الفرنسيَّة في القرن العشرين»

أولًا: من القائل؟

1. «حيث يكون (الهو)، يكون على الأنا أن يتدخل».

2. «الطبيعة هي كل ما فينا من جوانب وراثيَّة بيولوجيَّة، والثقافة بالعكس كل ما نحتفظ به من تقاليد. وأخيرًا، فإن الثقافة أو الحضارة هي مجموع التقاليد، والمعتقدات، والمؤسسات، مثل الفن، والقانون، وتقنيات الحياة الماديَّة، وبكلمة كل العادات والمواقف التي اكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في مجتمع...».

3. «بالنسبة لبعضهم، فإن اللُّغة تحيل إلى المبدأ الأساسي المتمثل في قائمة من المفردات المتناسبة مع الأشياء. ينتقد هذا التصور على أكثر من صعيد».

4. «الفلسفة بمعناها الصارم هي إبداع المفاهيم».

* المؤلفون:

أ. فرويد.
ب. لاكان.
ج. ليفي ستروس.
د. دولوز.
هـ. دو سوسير.

ثانيًا: الأسئلة

1. بالنسبة لبرغسون فإن جوهر الزمن هو...

أ. العمق.
ب. خط يذهب من الماضي إلى الحاضر.
ج. الثانيَّة.
د. الديمومة.

2. البنيويَّة هي...

أ. فلسفة البنى السياسيَّة.
ب. فلسفة بنى الذات.
ج. فلسفة تدرس الظواهر انطلاقًا من مفهوم البنيَّة.
د. فلسفة البنى اللسانيَّة.

3. بالنسبة لـ: دو سوسير، العلامة اللغويّة تجمع...

أ. الكلمة والشيء.

ب. كلمات عديدة.

ج. دال ومدلول.

د. دلالات.

4. بالنسبة لـ: لاكان اللاشعور هو...

أ. استعارة.

ب. مبنيٌّ مثل اللُّغة.

ج. كنايّة.

د. وهم.

5. البنيويّة تعيد النظر في...

أ. مفهوم اللُّغة.

ب. الأساطير التقليديّة.

ج. التحليل النفسي.

د. في المفهوم التقليدي للذات.

ثالثًا: اقرأ النُّصوص الآتية، وحلل أهم مصطلحاتها، وأفكارها، وأدلتها، مبيِّنا رأيك فيها؟

1. «النبحث إذًا عن مبررات فصل الديمومة عن الامتداد، فأن يمارس العلم عمله في العالم الخارجي بشكل طبيعي إلى أبعد الحدود، فذلك يتطلب جهدًا كبيرًا جدًّا، كما يثير الكثير من النفور حينما يتعلق الأمر بالحالات الداخليّة. غير أننا لم نتأخر في أدراك أسباب كل ذلك. والموضوع الأساسي في العلم يتمثل في التنبؤ والقياس، غير أننا لا نتنبأ بالظواهر الفيزيائيّة إلّا بشرط افتراض أنها لا تدوم مثلنا، كما أننا لا نقيس إلا المكان. والقطيعة إذًا حدثت هنا، ومن تلقاء نفسها بين الكيفيّة والكميّة، بين الديمومة الحقيقيّة والامتداد الخالص. ولكن حينما يتعلق الأمر بحالات وعينا، فمن مصلحتنا أن نحافظ على الوهم الذي نستطيع من خلاله القيام بإشراكه في البرانيّة المتبادلة للأشياء الخارجيّة، لأن هذا التمييز، وهذا التجميد في الوقت نفسه، يسمحان بإعطاء أسماء مستقرة، بالرغم من عدم استقرارها، وهي متمايزة رغم تداخلها المتبادل. إنها تسمح لنا بإعطائها صبغة موضوعيّة، وإدخالها، بشكل من الأشكال، في الحياة الاجتماعيّة»[23].

(23) هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة الحسين الزاوي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت-لبنان، 2009، ص 205-206.

2. «يبدو مع ذلك، أن تنوع الثقافات لم يظهر للناس إلّا نادرًا كما هو على حقيقته، باعتباره ظاهرة طبيعيَّة، ناتجة عن العلاقات المباشرة أو غير المباشرة بين المجتمعات، وإنما رأوا فيه نوعًا من الغرابة والفضيحة. ولم يؤد كثيرًا تقدم المعرفة في هذا المجال إلى تبديد هذا الوهم لصالح نظرة أكثر دقَّة من قبوله أو إيجاد الوسيلة للرضوخ له. إن الموقف الأكثر قدما، والذي يستند دون شك إلى أسس نفسانيَّة متينة نظرا لأنه ينزع للظهور مجدَّدًا لدى كل منَّا عندما نكون في موقع غير منتظر، إنما يتمثل في الرفض الكامل للأشكال الثقافيَّة، الأخلاقيَّة والدينيَّة والاجتماعيَّة والجماليَّة، البعيدة كل البعد عن القيم التي نعتنقها. فتعابير (عادات المتوحشين)، و(ذلك ليس منَّا)، و(كان علينا ألَّا نسمح بذلك)...إلخ، والكثير من ردود الفعل الفظة التي تعبر عن القشعريرة نفسها وعن التقزز نفسه أمام أساليب العيش والاعتقاد والتفكير الغريبة. وهكذا كانت العصور القديمة تصنف كل ما لا يشترك مع الثقافة اليونانيَّة تحت اسم البربري، وفيما بعد استعملت الحضارة الغربيَّة تعبير متوحش بالمعنى ذاته»[24].

3. «ومن أجل القيام بتحليل غير اقتصادي للسلطة، فما الذي يمكن القيام به؟ وماذا نملك من أدوات؟ أعتقد أننا نملك القليل من الأدوات. نملك ابتداء هذا التأكيد وهو أن السلطة لا تعطى، ولا يتم مبادلتها، ولا تؤخذ، ولكنها تمارس، وأنها لا توجد إلَّا في حالة الفعل. كما نملك أيضًا هذا التأكيد الثاني وهو أن السلطة ليست نتاج العلاقات الاقتصاديَّة، ولكنها هي ذاتها علاقة قوة. (...). وإذا كانت السلطة في ذاتها حصيلة علاقات قوى، وليست نتيجة تنازل أو عقد أو تخلٍّ، ولا حصيلة علاقات اقتصاديَّة، ألا يمكن تحليلها أولًا وقبل كل شيء بمفاهيم المعركة والمواجهة والحرب؟ وهكذا لدينا في مقابل فرضيَّة آليَّة السلطة القائمة على القمع، فرضيَّة ثانية هي أن السلطة هي الحرب، هي الحرب المستمرة بوسائل أخرى. (...). وهذا يعني ثلاثة أمور أساسيَّة هي: أولًا، علاقات السلطة كما هي ممارسة في مجتمع مثل مجتمعنا لها علاقة بالقوة في لحظة زمنيَّة وتاريخيَّة محددة. وهذه العلاقة قائمة على الحرب وبالحرب. فإذا كان صحيحا أن السلطة السياسيَّة تُوقف الحرب، فهذا لا يعني أنها تتخلى أو تستبعد آثار الحرب، وإنما تعمل على تحييد عدم التوازن الظاهر في المعركة الأخيرة للحرب. إن للسلطة السياسيَّة في هذه الفرضيَّة دورًا يتمثل في إعادة تثبيت دائم لعلاقة القوة هذه، وذلك بنوع من الحرب غير المعلنة أو الصامتة، وتثبيتها في المؤسسات، وفي التفاوت الاقتصادي، وفي اللُّغة- وفي أجساد البعض. [...].و ثانيا، داخل هذا الذي يسمى السلام المدني، صراعات سياسية داخل السلطة وخارجها.[...]. وثالثًا، وهو أن

---

(24) كلود ليفي ستروس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1982، ص13.

القرار النهائي لا يأتي إلّا من الحرب، بمعنى من امتحان أو اختبار للقوة حيث السلاح هو الحكم، بمعنى، وفي آخر المطاف، إن آخر معركة هي ممارسة السلطة بوصفها حربًا مستمرّةً»[25].

4. «لا وجود لمفهوم بسيط. كل مفهوم يملك مكوناته، ويكون محددا بها. (...). إنه تعدديَّة، حتى وإن لم تكن كل تعدديَّة مفهوميَّة. لا وجود لمفهوم أحاديُّ المكوَّن: وحتى المفهوم الذي (تبدأ) به فلسفة ما، فإنه يتوفر على مكونات كثيرة، مادام ليس بديهيًّا أن على الفلسفة أن تكون لها بداية، وحتى، وإن حدَّدت بداية ما، فإنها تضيف إليها وجهة نظر أو سببا. لا يبدأ ديكارت وهيغل وفيورباخ بالمفهوم عينه فحسب، وإنما ليس لديهم مفهوم واحد للبداية. (...). إن للمفهوم صيرورة تخص هذه المرة علاقته مع مفاهيم أخرى، تقع على السطح ذاته. هنا تترابط المفاهيم ببعضها، وتتوافق فيما بينها، وتنسق حدودها، وتركب مشكلاتها المتبادلة، وتنتهي إلى الفلسفة عينها، حتى وإن كانت لها تواريخ مُختلفة. بالفعل، فإن كل مفهوم، يتوفر على عدد نهائي من المكونات، فيتفرع نحو مفاهيم أخرى، مركَّبة بشكل مخالف، لكنها تُكوِّن نواحي أخرى من المسطح عينه، التي تجيب عن مشكلات قابلة للترابط، وتساهم في إبداع مشترك. قد لا يثير مفهوم ما مشكلة لمجرد أنه يحيى أو يستبدل مفاهيم أخرى، بل لكونه يحدث تقاطعات مع مشكلات تنشأ عن انضمامه إلى مفاهيم أخرى متعايشة معًا»[26].

* انظر الإجابة في صفحة (259).

(25) ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، دار صوفيا، الكويت، ط2، 2019، ص 66-67.

(26) جيل دولوز وفيلكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت-لبنان، 1997، ص 39-40.

■ ■

الملاحق

الإجابة على الأسئلة

قُدِّمت الأجوبة بحسب : رقم السؤال، والعبارة، والكلمة الناقصة، ورقم الجواب.

أولًا : الإجابة على أسئلة «التوجه في الفلسفة المُعاصرة» :

أولًا : من القائل؟

1 : أ.

2 : هـ

3 : ج.

ثانيًا : الأسئلة

1 : ج.

2 : ب، ج، د.

3 : ب، ج.

ثانيًا : الإجابة على أسئلة «الابيستمولوجيا، العلوم والفلسفة» :

أولًا : من القائل؟

1 : أ.

2: أ.

3: ج.

4: ب.

ثانيًا: الأسئلة

1: ج.

2: أ.

3: أ، ب.

4: ب.

5: ج.

6: ب، د.

ثالثًا: الإجابة على أسئلة«حول اللُّغة: النزعة المنطقيَّة والفلسفة التحليليَّة»:

أولًا: من القائل؟

1: هـ

2: هـ

3: ب.

4: ب.

5: أ.

ثانيًا: الأسئلة

1: ج.

2: ب.

3: أ، ب.

4: ج.

5: ب، د.

رابعًا: الإجابة على أسئلة «فينومينولوجيا هوسرل»:

أولًا: الأسئلة

1: ج.

2: د.

3: ب ـ ج.

4: ب.

ثانيًا: الكلمات الناقصة، انظر:

إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص89.

خامسًا: الإجابة على أسئلة «هايدغر وفلسفة الوجود»:

أولًا: الأسئلة

1: ج.

2: أ.

3: ج، د.

4: أ، د.

5: ج.

ثانيًا: الكلمات الناقصة، انظر:

مارتن هايدغر، كتابات أساسيَّة، ترجمة اسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2003، ص260.

سادسًا: الإجابة على أسئلة «الاتجاه الوجودي»:

أولًا: الكلمات الناقصة، انظر:

جان بول سارتر، الوجوديَّة مذهب إنساني، مصدر سابق.

ثانيًا: من القائل؟

1: ب، د.

2: هـ

3: د.

4: ج.

5: أ.

ثالثاً: الاسئلة:

1: د.

2: ج.

3: ب، ج.

سابعًا: الإجابة على أسئلة «الاتجاه التأويلي»:

أولًا: من القائل؟

1: أ.

2: د.

3: د.

ثانيًا: الأسئلة.

1: ب، د.

2: ج.

3: د.

ثالثًا: الكلمات الناقصة، انظر:

هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيَّة لتأويليَّة فلسفيَّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس-ليبيا، 2007، ص413.

ثامنًا: الأجوبة على أسئلة «البراغماتيَّة: الحقيقة والفعل»:

أولًا: الاسئلة.

1: ب.

2: ب.

3: أ، ب.

4: أ.

ثانيًا: الكلمات الناقصة؟

انظر: وليام جيمس، البراغماتية، مصدر سابق، ص 56-353.

جون ديوي، إعادة البناء الفلسفي، مصدر سابق، ص 163.

تاسعا: الأجوبة على أسئلة «ثوران التقنيَّة»:

أولًا: من القائل؟

1: ب.

2: أ.

ثانيًا: الأسئلة.

1: أ.

2: أ، ب، د.

3: أ، ج.

4: أ، د.

ثالثًا: الكلمات الناقصة، انظر:

جان كير برج اولسن (تحرير)، موجات جديدة في فلسفة التكنولوجيا، مرجع سابق، ص154، 155، 301.

عاشرا: الأجوبة على أسئلة «تفكير أخلاقي مُتجدِّد»:

أولًا: من القائل؟

1: ب.

2: أ.

3: ج.

4: ج.

ثانيًا: الأسئلة.

1: أ، ج.

2: ب.

3: ج.

4: ب.

5: د.

إحدى عشر: الأجوبة على أسئلة «الفلسفة السياسيَّة في مرآة التاريخ»:

أولًا: من القائل؟

1: هـ

2: ب.

3: ج.

4: أ.

ثانيًا: الأسئلة.

1: ج.

2: أ، د.

3: ج.

4: د.

5: ج.

اثنى عشر: الإجابة على أسئلة «الفلسفة الفرنسيّة في القرن العشرين»

أولًا: من القائل؟

1: أ.

2: ج.

3: هـ.

4: د.

ثانيًا: الأسئلة

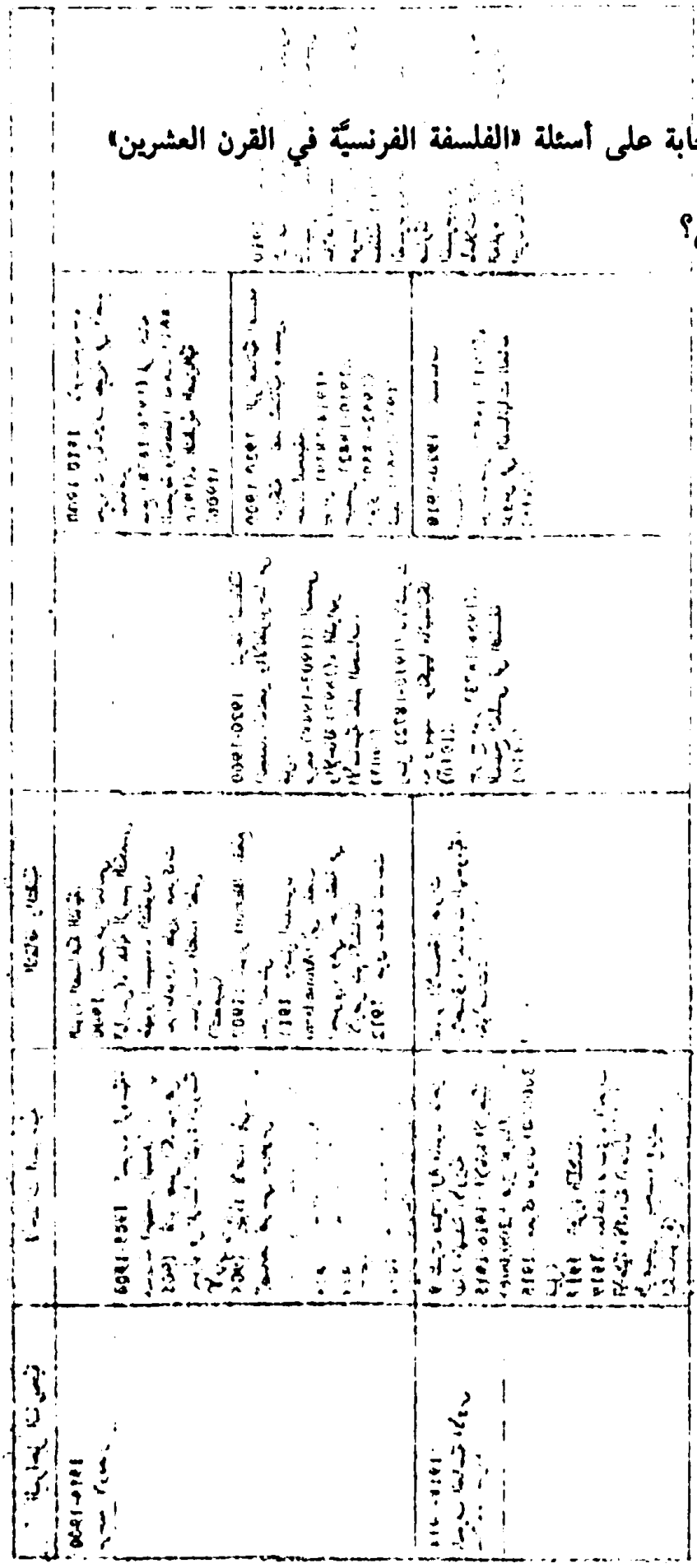
1: د.

2: ج.

3: ج.

4: ب.

5: د.



جدول إجمالي للفلسفة المُعاصرة

المراحل التاريخيّة	الأحداث السياسيّة	الثقافة والتقنيّة			
1914-1900: مرحلة الازدهار	1905-1904: الحرب الروسيّة-اليابانيّة (انتصار اليابان). 1905: قانو فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا، الثورة الروسيّة الأولى. 1906: إعادة الاعتبار إلى الضابط الفرنسي دريفوس*.	الثورة الصناعيّة الثانيّة. 1900: المعرض العالمي (باريس)، بدايّة الرسم التكعيبي، ظهور السينما، التلفون، الغرامافون، تطوير محركات السيارات، التقدم الطبي (التطعيم). 1907: بليريو (Blériot) يقطع بحر المانش. 1911: وصل أمندسون (Amundsen) إلى القطب الجنوبي، وهي آخر نقطة في الأرض يتم اكتشافها. 1912: غرق سفينة تيتانيك.	1920-1900: النزعة المنطقيّة (تجديد المنطق والأنطولوجيا من قبل: فريغه (1948-1903): المعنى والإحالة (1892)، القوانين الأساسيّة لعلم الحساب، (1903). رسل (1872-1970) بالاشتراك مع وايتهد: برنكيبيا ماثيماتيكا (1910). جورج مور (1873-1958)، المنهج العلمي في الفلسفة (1914).	1910-1900: الايستمولوجيا: نظريات وتأملات نظريّة في العلم المُعاصر. ماخ (1838-1916) في كتابه: المعرفة والخطأ؛ دوهيم (1861-1916)، النظريّة الفيزيائيّة (1906). 1930-1900: البراغماتيّة (فلسفة أمريكيّة): نقد للمثاليّة وتصور جديد للحقيقة. بيرس (1839-1914). جيمس (1842-1910). ديوي (1859-1952). شيلر (1864-1937).	1910: الفينومينولوجيا: نقد النزعة الوضعيّة العلميّة، ومحاولة تأسيس الحقيقة من خلال تحليل علاقة الإنسان بالعالم. هوسرل (1856-1938): مباحث منطقيّة (1910-1911)، الفينومينولوجيا بوصفها علمًا صارمًا (1911)، ما الفينومينولوجيا؟ (1929)، تأملات ديكارتيّة (1929)، أزمة العلوم الأوربيّة والفينومينولوجيا الترنسندنتاليّة (1936).
1918-1914: الحرب العالميّة الأولى	9 مليون قتيل، و8 مليون عاجز: نهاية الهيمنة الأوربيّة. 1916-1915: الإبادة الأرمينيّة (1,200,000 قتيل تقريبا). 1916: معركة فاردان (300000 قتيل). 1917: الثورة البلشفيّة. 1919: معاهدة فرساي، الحرب الأهليّة الألمانيّة (اغتيال الزعيمين: ليبخت، وروزا ليكسمبورغ).	تطوير الأسلحة: غازات الاختناق، الدبابات الهجوميّة، الغواصات.		1920-1910: اللسانيات البنيويّة: دو سوسير (1857-1913)، دروس في اللسانيات العامة (1916).	

* دريفوس أو قضيّة دريفوس حدثت في فرنسا، وتشير إلى صراع اجتماعي وسياسي متعلق بفكرة الآخر وتقبله واندماجه. وتتلخص في اتهام النقيب الفريد دريفوس الفرنسي الجنسيّة، واليهودي الديانة، بالخيانة. ولقد أحدثت هذه القضيّة أزمة في فرنسا دامت من عام 1894 إلى غاية 1906، وأنقسم حولها المجتمع إلى قسمين: القائلون ببراءة النقيب، والمعتقدون بأنه مذنب. وتتمثل التهمة في قيامه بإرسال ملفات فرنسيّة سريّة إلى المانيا. وبعد أن أدانه القضاء، أعيد طرح قضيته من جديد، فبرأت ساحته. ولقد اشتهرت هذه القضيّة عندما كتب الأديب الفرنسي اميل زولا (Emile Zola): 1840-1902، مقاله التاريخي بعنوان: إنني أتهم. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط اسم هذه القضيّة بالظلم، والأخطاء القضائيّة. (م).

المراحل التاريخيّة	الأحداث السياسيّة	الثقافة والتقنيّة			
سنوات الجنون	1920: أسس مصطفى اتاتورك الجمهوريّة التركيّة. الاجتماع الأول لجمعيّة الأمم الخاصة بالنزاعات في المستعمرات (غاندي في الهند). 1922: موسوليني يزحف على روما (بدايّة النظام الفاشي في إيطاليا). 1922-1923: الحرب الأهليّة الايرلنديّة. 1924: ستالين يخلف لينين.	1926: بداية التلفزيون. 1929: بداية السينما الناطقة.			
سنوات الثلاثين	1929: «الخميس الأسود» في وول ستريت (بداية الأزمة الاقتصاديّة العالميّة). 1930: ستالين يفتتح الغولاغ*. 1933: هتلر يستولي على السلطة. 1935: قانون نورمبرغ*. 1936: الجبهة الشعبيّة في فرنسا، بداية الحرب الأهليّة في إسبانيا. 1937: ليلة الكريستال (نوفمبر)*. 1937-1938: الحرب الصينيّة-اليابانيّة: مجزرة نانكين (Nankin)*. الإبعاد الجماعي في روسيا، وتحول السلطة إلى سلطة شموليّة.	تطوير المذياع (الراديو)، والطيران.			

* الغولاج هو الاسم الذي يطلق على معسكرات الاعتقال السوفيتيّة التي أقيمت في منطقة سيبريا (م).
* قانون نورمبرج سلسلة من القوانين العنصريّة التي صدرت في 15/ 9/ 1935 ضد اليهود في ألمانيا (م).
* ليلة الكريستال أو ليلة الزجاج المكسور، تشير إلى أحداث يومي 9-10/ 11/ 1938 التي قام بها النازيون ضد اليهود. (م).
* مجزرة نانكين قام بها الجيش الياباني في مدينة نانكين الصينيّة في 13 / 12/ 1937، ودامت ستة أسابيع. (م).

المراحل التاريخيّة	الأحداث السياسيّة	الثقافة والتقنيّة			
1939-1945: الحرب العالميّة الثانية.	أكبر نزاع عرفته البشريّة في تاريخها (62 مليون قتيل، ملايين المهجرين). 1941-1942 (شتاء): بدأ بناء المحتشدات في اوشفيلتز، ومؤتمر وانس (Wannsee). الديكتاتوريّة النازيّة تتحول إلى نظام شمولي مطلق. ألمانيا تهاجم الاتحاد السوفييتي. 1943: (فيفري): نهاية معركة ستالينغراد. 1944: مؤتمر بريتون وودس (Bretton Woods) (تأسيس نظام مالي عالمي جديد). 1945: استسلام المانيا، قصف هيروشيما وناكازاكي، استسلام اليابان ونهاية الحرب. 1945: الجمهوريّة الفرنسيّة الرابعة.	1941: ظهور أول جهاز كومبيوتر (Z3 الألماني 1945: التجربة النوويّة الأولى (مشروع مانهاتن).		المنعطف الوجودي للفينومينولوجيا: انطلاقًا من نقد الموضوعيّة العلميّة، وفهم الوجود الإنساني: ياسبرس (1883-1969)، الفلسفة (1932)، الخطيئة الألمانيّة (1946)، القنبلة النوويّة ومستقبل الإنسانيّة (1958). سارتر (1905-1980)، تعالي الأنا (1936)، المخيال (1940)، الوجود والعدم (1943)، نقد العقل الجدلي (1960). ميرلوبونتي (1908-1961)، بنية السلوك (1942)، فينومينولوجيا الإدراك (1945)، الإنسانيّة والرعب (1947)، مغامرات الجدل (1955)، المرئي واللامرئي (1964).	

المراحل التاريخيّة	الأحداث السياسيّة	الثقافة والتقنيّة			
ما بعد الحرب والحرب الباردة.	1948: تبنّت الأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الإعلان عن قيام دولة إسرائيل. 1950: بداية الحرب الكوريّة. 1953: موت ستالين. 1954: نهاية الحرب الهند الصينيّة، وبداية حرب التحرير الجزائريّة. 1955: مؤتمر باندونغ (ظهور مفهوم العالم الثالث)، ونزع الاستعمار. 1956: ندد كروتشوف بجرائم ستالين، قمع انتفاضة بودابست (نوفمبر). 1958: الإعلان عن الجمهوريّة الخامسة في فرنسا. 1961: محاكمة ايخمان في اسرائيل، وبناء جدار برلين. 1962: أزمة كوبا. 1964: بداية الحرب الفيتناميّة. 1967: حرب الأيام الستة*. 1968: أحداث مايو 68. 1971: الغاء اتفاقيات بريتون وودز (Bretton Woods)*. 1972: بريجنيف ونيكسون يوقعان على اتفاقيّة صالت (Salt). 1973: حرب العبور، الأزمة الاقتصاديّة (الصدمة البترولية الأولى). 1975: تشريع الحق في الاجهاض في فرنسا. 1979: إقامة الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران (الخميني)، الأزمة الاقتصاديّة العالميّة (الصدمة البترولية الثانية). 1981: انتخاب فرانسوا ميتران رئيسًا اشتراكيا لفرنسا. 1982: الغاء عقوبة الإعدام في فرنسا. 1989: سقوط جدار برلين، وتفكيك (الستار الحديدي) في أوربا الشرقيّة.	1952: أول قنبلة هيدروجينيّة أمريكيّة. 1954: حبوب منع الحمل. 1960: أول قنبلة ذريّة فرنسيّة. 1961: غاغارين أول إنسان في الفضاء. 1969: ارمسترونغ يسير فوق القمر. 1971: ظهور أول جهاز معالج. 1983: الأعضاء المعدلة جينيا. 1988: تأسيس شركة غوغل.	1950: الفلسفة التحليليّة الثانية (فلسفة اللّغة العاديّة): نقد النزعة التأسيسيّة والتضمينيّة المنطقيّة للّغة وتحليل لاستعمالات اللّغة العاديّة. فتغنشتاين (1889-1951)، الكراس الأزرق والأسود (1933-1935)، بحوث فلسفيّة (1936-1939). كواين (1908-2000)، الكلمة والشيء (1960). أوستين (1911-1960)، كيف ننجز الأشياء بالكلام؟ سيرل (1932..-)، أفعال اللّغة (1972).		1950-1980: المسألة التقنية، مبحث فلسفي يأخذ بعين الاعتبار الظرف الإنساني المُعاصر. إيل (1912-1994)، التقنية أو رهان القرن (1954)؛ انديرس (1902-1992)، التقادم التقني للإنسان (1956)، نحن أبناء هيروشيما (1964)؛ يوناس (1903-1993)، مبدأ المسؤوليّة (1979).

* حرب الأيام الستة هي التسمية الإسرائيليّة لما يسميه العرب بحرب النكسة التي وقعت في 5-10/ 6/ 1967 بين العرب بقيادة مصر وإسرائيل (م).

* تتضمن اتفاقيّة بريتون وودز التي ابرمت في 1944 تثبيت العملات مقابل الدولار، وحدد الدولار بسعر 35 دولار مقابل اونس من الذهب. وفي عام 1971 تم التخلي عن هذه الاتفاقيّة، لأسباب عديدة. (م).

المراحل التاريخيّة	الأحداث السياسيّة	الثقافة والتقنيّة			
المرحلة المُعاصرة	1990-1991: حرب الخليج (الحرب العراقيّة الاولى). 1991: تفكك الاتحاد السوفيتي. 1992: اتفاقيّة ماستريخت، (تأسيس الاتحاد الأوربي)، الحرب الأهليّة اليوغسلافيّة، الإبادة البوسنيّة. 1994: الإبادة التوتسيّة (800,000 قتيل). 1995: حرب الكوسوفو. 1997: معاهدة أمستردام، ومؤتمر كيوتو. 1998: التجارب النوويّة الهنديّة والباكستانيّة. 2001: الهجمات الإرهابيّة على بورجي مركز التجارة العالمي بمنهاتن في الولايات المتحدة الأمريكيّة من قبل (تنظيم القاعدة)، بداية الحرب الأفغانيّة. 2003: الحرب العراقيّة الثانية. 2007: بداية الأزمة؟ 2008: الأزمة الاقتصاديّة العالميّة، انتخاب باراك أوباما رئيسًا للولايات المتحدة الأمريكيّة.	1991: تطوير الشبكة العنكبوتيّة. 1992: تطوير الهاتف المحمول (النقال). 1996: أول عمليّة استنساخ (نعجة دولي) 1997: هزم الكومبيوتر ديب بلو (Deep Blue) الذي صنعته شركة (آي.ب.م/IBM) غاري كاسباروف (Garry Kasparov) بطل العالم في الشطرنج			1980-2000: البراغماتيّة الجديدة، رورتي (1931-2007).

الفهارس

فهرس المصطلحات*

الابوخيّة 93
الابيستمولوجيا 7، 27-28، 57، 64، 231-232، 253، 260
الابيستميّة 244
الابيستولوجيا 40، 43، 51، 232
الاتنولوجيا 233، 236
الأخلاق 12، 27، 53، 63، 73، 98، 108، 111، 141، 152، 163، 185-187، 190، 194-196، 198-200
الأداة 170، 178
الاستدلالات 90
الاستعمار 202، 210-212، 263
الاستقراء 32، 37-39، 51
الاستنتاج 37-39، 62، 70
الأسطورة 24، 241
الأنا 94-96، 122-123، 243، 248، 262
الأنثربولوجيا 240
الإنسانيّة 18، 23، 27-28، 31، 58، 62، 96-97، 103، 108، 117-118، 124، 128-129، 132، 135، 137، 140، 142-143، 145، 151، 154، 163، 187-192، 194، 198، 202-205، 208، 215، 217، 223، 227، 231، 233، 236-237، 240-241، 244-245، 262
الانطولوجيا 66-67، 260
الإيديولوجيّة 187، 206-207، 209، 216-217، 233
البراغماتيّة 7، 19، 74، 157-159، 161-163، 165-166، 257، 260، 264
البنيويّة 151، 187، 206، 233، 236-237، 240، 248-249، 260
التاريخ 21، 24، 32، 37، 40، 46، 118، 132، 136، 141-142، 146-149، 170، 181، 187، 191، 201-206، 208، 214-215، 226-227، 233، 258
التأويل 139-141، 145-147، 151-152، 155، 229
التأويليّة 7، 19، 28، 87، 98، 103، 139-140، 144-145، 147-152، 154
التجربة 28، 31، 33، 36، 38، 46-47، 62، 72، 92، 97، 107-108، 145، 150، 155، 161-162، 213، 262
التجريبيّة 31-34، 36-37، 88-89، 96، 163، 205
تحصيل حاصل 33، 114
التحليل النفسي 48، 126، 151، 187، 233، 236، 242، 249
الترجمة 8، 72-73، 239
التعدديّة 12، 77، 221
التعسف 214، 239
التقدم 13، 16، 18، 22، 27، 41، 166، 172، 174، 202، 209، 231، 260
التقنيّة 7، 11، 45، 155، 169-179، 181-183، 209، 257
التكذيب 47، 52
التكنولوجيا 7، 182-183، 257
التوضيع العلمي 104، 129-131
الثقافة 46، 91، 110-111، 125، 132، 152، 193-194، 202، 209، 233، 239-242، 248، 250
الجسد 9، 15، 89، 117، 129-132، 177
الجنسانيّة 97، 132-133
الجوهر 116، 124، 130، 135-136، 188-189، 237
الحدس 92، 234
الحريّة 14، 118-119، 121-122، 124-128، 162، 166، 171، 186، 188-190، 198، 200-201، 215، 221، 232

* فَصَلنا فهرس المصطلحات عن فهرس الأعلام، وذلك عملا بالقاعدة المعتمدة في هذا المجال. (م).

الحضارة 208، 210، 248، 250
حقوق الإنسان 20، 216، 219، 233، 263
حقوق الإنسان 20، 263
الحقيقة 15، 17-19، 21-22، 24، 28، 34، 36، 43، 48-49، 56-60، 62-63، 65، 74، 76، 85-88، 90، 95-96، 100، 114، 118-119، 136، 139-141، 143، 145-146، 148-149، 154، 157، 160-162، 165-166، 182، 234، 241، 256-257، 260
الخير 15، 185، 199، 215
الدال 237-239، 243-244
الدمقرطة 220
الديمقراطيّة 63، 203-204، 207، 220، 224، 227، 233
الرعب 129، 175، 215، 217-218، 228، 262
الرغبة 152، 177، 245
الروح 15، 20، 34، 89، 93، 95، 98، 117، 129-131، 142-143، 147
الرياضيات 16، 18، 29، 37، 56، 59، 61-64، 67، 70-71، 76، 84، 86، 88، 101، 160
الزمن 41، 107، 117، 176، 181، 196، 235-236، 248
السلطة 215، 217، 220، 244-245، 250-251، 261
السياسة 7، 27، 63، 98، 152، 201، 205، 226
الشر 15، 152، 186، 191-193، 198-199
الشموليّة 7، 176، 203، 207، 212-218، 226، 228-229
الضرورة 23، 44، 60، 62، 120، 145، 147، 213، 215
الطبيعة 18، 41، 46، 52، 56، 62، 91، 95، 101، 118، 136، 140، 143، 154، 161، 167، 169، 171، 174، 181، 187-188، 198، 205، 214-215، 237، 239-242، 248
الظاهرة 91-92، 94، 100، 170، 173، 194
العدل 205، 222
العدميّة 110-111
العرضي 204
العقل 16، 22-23، 31، 38، 43-48، 53، 58، 62، 96، 113، 117، 119، 122، 128، 148، 185، 201-203، 205، 208-209، 211، 227، 262
العلاقة 60، 69، 93، 97، 106، 117، 124، 130، 132، 149، 176، 193-196، 206، 239-240، 245، 250
العلامة اللغويّة 238، 249
العلم 16، 18-19، 22-23، 27-32، 35-38، 40-42، 44-46، 50، 52-53، 55، 60، 69، 71، 111، 145-146، 175، 183، 204، 207، 235، 249، 260
علم الاجتماع 27، 143، 208، 233
علم التركيب 56، 239
علم الدلالة 55
علم النفس 27، 89-90، 108، 118، 130، 143، 158، 162، 234، 242
العمل 10، 31، 43، 45، 61، 97-98، 113، 125، 129، 133، 152، 170، 172-173، 178، 199-201، 208، 210، 212، 218-219، 229، 231
الفعل 17، 75، 80، 95، 97، 125، 133، 157، 160-161، 163، 170، 183، 185، 188-189، 201، 212-213، 234، 257
الفلسفة التحليليّة 12، 17، 20، 55-57، 66، 71، 75-76، 81، 84-85، 150، 231-232، 254، 263
الفلسفة القاريّة 17، 150
الفلسفة الوجوديّة 98، 119، 128، 151، 212
الفهم 43، 55، 58، 95، 104، 119، 131، 142-143، 145-147، 149، 152
الفينومينولوجيا 7، 12، 19، 87-88، 91-92، 96-98، 100-101، 113، 123، 128، 130، 143-145، 151-152، 231-232، 255، 260
القانون 37، 98، 141، 166، 214-216، 219، 233، 248
القصديّة 91، 94-95، 105، 122
القلق 109، 126
الكوجيتو 106، 123، 130
اللاشعور/ اللاوعي 34، 242244-، 249
اللسانيات 158، 233، 236-237، 240، 260
اللُّغة 7، 12، 17، 19، 21، 24، 28، 32-33، 55-57، 59-63، 65-66، 68-69، 72-81، 85، 116، 139، 143-144، 146، 149-150، 152، 154، 157، 165، 185، 217، 229، 237-239، 243، 248-250، 254، 263
ما بعد اللُّغة 65-66
الماركسيّة 7، 48، 187، 206-207، 218، 233
المتعالي 69، 96، 187
المثاليّة 16، 31، 58، 67-68، 71-72، 90، 95-96، 159، 161، 163
المجتمع 125، 148، 166-167، 169، 183، 208-209، 220، 222-223، 227، 229، 233
المحايثة 120، 245
المحرقة 191، 202، 209، 226
المدلول 237-239
المسؤوليّة 136، 170، 178-179، 189، 196، 200، 263

المساواة 213، 219-221، 224
المشكلة 32، 57، 66
المعرفة 12، 18-19، 24، 27-28، 31-32، 35-36، 44، 47-48، 51-52، 55، 58، 62، 64، 66، 74، 76، 87، 91، 93، 96، 101، 104، 114، 118-119، 132، 161، 163، 183، 195، 201، 205، 208، 229، 234، 236، 244، 250، 260
المنطق 7، 12، 16، 27، 29، 36-37، 49، 52-53، 61، 63-65، 68، 70، 75-77، 84، 89-90، 149، 158، 231، 260
المنعطف الوجودي 116-117، 132، 262
الموقف الطبيعي 93-94، 98
الميتافيزيقا 12، 27، 34-35، 52، 89، 104، 110، 113، 159
الميتافيزيقا التأمليّة 19
النزعة العلميّة 35
النسويّة 224
النفس 47، 89، 105، 123، 194، 242
النموذج 41-42، 71، 74، 140، 143
الوجود 103-113، 116-124، 126-127، 130، 132، 135-136، 145، 150-152، 154، 162، 187-189، 202، 205، 212، 235، 255، 262
الوجود الإنساني 103-105، 107، 109-110، 113، 115، 118، 121، 152، 175، 198، 217، 262
الوجوديّة 7، 12، 28، 87، 109، 115-117، 131، 135-136، 187-188، 216، 226، 231-232، 236، 255
الوضعيّة 16، 18-19، 29-31، 36، 39-40، 87، 95، 106، 109، 119، 125، 130، 142، 147-149، 188، 215، 222، 260
الوعي 59، 89، 91-96، 98، 105-106، 108، 122-124، 130-131، 144-145، 151-152، 155، 187، 242

فهرس الأعلام*

أدورنو، ثيودور 7، 208
أرسطو 27، 41، 55، 61، 69
آرنت، حنه 7، 20، 22، 87، 97، 103، 115، 118، 135، 175، 190-194، 198-199، 212-216، 226، 231، 233
أرون، ريمون 121، 204
أغامبا، جورجيو 11
أفلاطون 15، 69، 183
اقليدس 65
ألتوسير، لويس 206، 233
إلول، جاك 173
أورويل، جورج 217-218
أوستين، جان 57، 75، 79-80
ايثرلي، كلود 176
آينشتاين، ألبرت 20، 29، 46
باتوكا 87
باديو، آلان 10
باشلار، غاستون 7، 13، 29-30، 43-47، 53، 174، 206، 232
باليبار، اتيان 207
برادلي، فرنسيس 63
برغسون، هنري 7، 232، 234-235
برنتانو، فرانز 89
برودي، باروخ 39
بروغليه، لويس دو 30
بطليموس 41-42
بلانك، ماكس 30
بليفال، إيفون 9-10
بنجمين، والتر 208
بوانكريه، هنري 70
بوبر، كارل 7، 30، 37-38، 47-48
بودريار، جان 233
بوفريه، جان 103
بوفوار، سيمون دو 121، 224
بوهر، نيلس 30
بيرس، سندرس 7، 155، 157-159، 161، 163، 165، 260
توكفيل، الكسي دو 213، 220
جيمس، وليام 159، 161-163
داروين، شارل 234
داغوني، فرانسوا 232
دريدا، جاك 98، 233
دلتاي، ويلهلم 142
دلوز، جيل 7، 189، 245
دوستويفسكي، فيدور 187
دولوز، جيل 251
دوهيم، بيير 36، 260
ديزني، والت 178
ديكارت، رينه 62
رايشنباخ، هانز 30
رسل، برتراند 7، 24، 31، 56، 61-67، 70، 72-73، 76، 88-90، 149، 260
رورتي، ريتشارد 163، 264
رولز، جون 200، 218، 221-223، 233
ريشير، مارك 98
ريكور، بول 7، 97-98، 144، 151-152، 231
سارتر، جان بول 7، 63، 87، 98، 115، 121-128، 187-190، 212، 232، 262
سنغور، ليوبولد سيدار 210
سوسير، فرديناند دو 158

* أدمجنا فهرس الأعلام العام مع فهرس قائمة المؤلفين المستشهد بنصوصهم، كما لم نثبت تواريخ الميلاد والوفاة للمؤلفين المذكورين، وذلك منعا للتكرار. (م).

سيزار، ايميه 210-211
شار، رونيه 103
شبلين، شارلي 172
شلايرماخر، فريديريك 142
شليك، مورتس 30
شيلر، سكوت 162-163، 260
غادامير، هانز-جورج 7، 87، 144-152
غتاري، فيلكس 251
غليسون، إدوارد 211
غودال، كورت 30، 71
غودمان، نيلسون 7، 17، 38-39، فانون 212
فانون، فرانتز 7، 211
فتغنشتاين، لودفيغ 7، 12، 33، 56-57، 61-62، 67-70، 73، 75-77، 79، 151، 263
فرانكلين، بنجمين 41
فريغه، غوتلوب 31-32، 56، 58-60، 62، 64-65، 67، 70، 72، 88-89، 149، 260
فوكو، ميشيل 7، 233، 244-245
فيبر، ماكس 205، 233
فيرابند، بول 7، 48-49
فيرستراس، كارل 88
فينك، أوجن 87
كارناب، ردولف 7، 303-34، 36، 39، 30، 34، 53
كاستورياديس، كورنيليوس 207، 233
كاسيرر، إرنست 175
كافييس، جان 232
كانط، إيمانويل 16، 56، 58، 96، 104، 186، 200، 226، 233
كانغليم، جورج 232
كانينغ، فرديناند 163
كريك، فرنسيس 29
كواين، ويلار فون اورمان 7، 36، 72-73، 75، 263
كوبرنيك، نيكولاس 42، 49
كون، توماس 7، 40-41
كونت، أوغست 18، 46، 51
كوندياك، اتيان بونوا دو 60
كويري، الكسندر87
لاكان، جاك 243
لالاند، اندريه 29
لامارك، جان-باتيست 234
لوفور، كلود 207، 234
لوفيفر، هنري 233
لوكاتش، جورج 122
ليبوفتسكي، جيل 234
ليفيناس، إيمانويل 7، 195، 231
ليوتار، جان فرانسوا 17
ماخ، إرنست 32، 260
ماركس، كارل 23، 122، 172، 202-203، 206، 209
ماركيوز، هربرت 208
مالينوفسكي، برونيس 233
مور، جورج 62-63، 260
مورغان، توماس 29
مید، جورج هربرت 163
ميرلو-بونتي، موريس 87، 97-98، 115، 121، 128-132، 232، 262
ميكيافلي، نيكولا 205
ميل، جون ستيوارت 221
نيتشه، فريدريك 92، 104، 110-111، 118، 140، 245
نيزان، بول 121
نيوتن، إسحاق 28، 30
نيوراث، اوتو 30
هابرماس، يورغن 200، 208
هان، هانز 30
هايدغر، مارتن 7، 87، 103-110، 115، 117، 122، 130، 144-145، 151، 169، 175
هايزنبرغ، ورنر 30
هنري، ميشيل 98
هنيث، اكسيل 208
هوركهايمر، ماكس 7، 208
هوسرل، ادموند 7، 15، 35، 61، 87-98، 103، 105، 115، 117، 122-123، 143، 145، 151، 175، 195، 231، 260
هيرقليطس 235
هيغل، جورج 12، 23-24، 203، 233، 251
هيلبرت، دفيد 70
واتسون، جيمس ديوي 29
وايتهد، الفرد نورث 17، 61، 64، 90، 260
ويزمان، فريدريك 33
ويل، سيمون 210
ياسبرس، كارل 14، 25، 115، 117-121، 151، 262
يوناس، هانز 178، 200

المحتويات

مقدمة المترجم 7

مدخل 9

الفصل الأول: التوجُّه في الفلسفة المُعاصرة 11

أولاً: لماذا نحتاج إلى التوجيه في الفلسفة المُعاصرة؟ 11

ثانيًا: بعض التحديدات 13

أ. الفلسفة والتقدم 13

ب. ما الذي تعنيه (الفلسفة المُعاصرة)؟ 15

جـ. تاريخ الفلسفة 15

ثالثاً: نقد، معرفة، فهم 16

أ. نقد العقل والمثاليَّة 16

ب. تحولات الحقيقة 18

جـ. التفلسف أو معرفة العالم 20

رابعاً: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتيَّة 21

خامساً: أسئلة حول: «التوجه في الفلسفة المُعاصرة من خلال الأسئلة» 22

الفصل الثاني: الابيستمولوجيا، العلوم والفلسفة 27

أولاً: مصير العلوم الدقيقة 27

ثانيًا: الوضعيَّة المنطقيَّة لحلقة فيينا 30

أ. وضعيَّة قائمة على التحليل المنطقي للغة 30

ب. القضايا التجريبيَّة والعبارات الوهميَّة 32

ج. نفي الميتافيزيقا 34
ثالثًا: نقد الوضعيَّة المنطقيَّة 36
أ. كواين والدفاع عن الطابع الكلي للمعرفة 36
ب. في أساس التجريبيَّة: الحلقة الاستقرائيَّة 37
ج. «مفارقة» غودمان 38
رابعًا: الابيستولوجيا التاريخيَّة 40
أ. توماس كون: تاريخ مؤسساتي وانقطاعي للعلوم 40
1. «علم قياسي» وتغير في النموذج 41
2. التأكيد على نسبيَّة الحقائق العلميَّة 43
ب. غاستون باشلار: مفهوم جديد للعلم 43
1. «لا شيء معطى، وكل شيء مبني» 44
2. العلم مسألة شك وصرامة 45
ج. بوبر: نظريَّة التكذيب 47
خامسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 49
سادسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 50
سابعًا: أسئلة حول: «الابيستولوجيا، العلوم والفلسفة من خلال الأسئلة» 51
الفصل الثالث: حول اللُّغة: النزعة المنطقيَّة والفلسفة التحليليَّة 55
أولاً: المنعطف اللغوي في بداية القرن العشرين 56
ثانيًا: المشروع المنطقي 57
أ. هل محكوم على المعرفة الإنسانيَّة أن تكون ظنيَّة ونسبيَّة؟ 58
ب. فريغه: البحث عن لغة موضوعيَّة 58
1. من موضوعيَّة الفكر إلى موضوعيَّة اللُّغة 59
2. اللُّغة علم كاذب 60
3. في ضرورة إبداع لغة خالصة بغرض التفكير في الحقيقة 60
ج. رسل وفتغنشتاين: تحليل اللُّغة 62
1. المنطق المُعاصر: وسيلة للفلسفة 64

2. مفارقة الكذاب 65
3. «عبارات مضلِّلة بشكل منهجي» 66
4. ما الذي يوجد واقعيًّا؟ 66
5. أن تقول، يعني أن تصنع خارطة للعالم 67
6. مشروع غير مكتمل وغير ناجز 70
ثالثًا: فلسفة اللُّغة العاديَّة 72
أ. كواين والتصور التداولي للغة 72
1. معنى الكلمات: قضيَّة ثقافيَّة 72
2. ما الكلام؟ 73
3. لغة منطقيَّة ولغة عاديَّة 74
4. من المنطق إلى الفعل 75
رابعًا: «فتغنشتاين الثاني»، وتطور الفلسفة التحليليَّة 76
أ. استعمال اللُّغة 76
ب. التكلم بغرض التواصل والتعبير 77
ج. صياغة (قواعد نحويَّة) فلسفيَّة ووصفيَّة 77
د. للغة أكثر من وظيفة 78
هـ. ليس للغة أساس متعالي 78
سادسًا: اوستين «أن تقول يعني أن تفعل» 79
سابعًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 82
ثامنًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 82
تاسعًا: أسئلة حول: «النزعة المنطقيَّة والفلسفة التحليليَّة» 84
الفصل الرابع: فينومينولوجيا هوسرل 87
أولاً: مولد الفينومينولوجيا 88
أ. نقطة الانطلاق: الرياضيات 88
ب. نقد النزعة النفسيَّة 89
ج. ضد التصور النفساني للمنطق 89

ثانيًا: طريق هوسرل: وضع أسس الفينومينولوجيا 91
أ. الظاهرة 92
ب. الموقف الطبيعي 93
ج. الابوخيّة 93
د. القصديّة 94
هـ. الوعي 94
و. الوعي والفعل 95
ثالثًا: الأجيال اللاحقة للفينومينولوجيا 95
رابعًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 98
خامسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 99
سادسًا: أسئلة حول: «فينومينولوجيا هوسرل» 100
الفصل الخامس: هايدغر وفلسفة الوجود 103
أولاً: تحليل الوجود الإنساني 103
أ. الوجود الإنساني (Dasein) 104
ب. الانفتاح على العالم 105
ج. الإنسان موجود خارج نفسه 105
د. ... قُذف به في العالم 106
هـ. وجود في الزمان 107
و. الوجود من أجل الموت 107
ثانيًا: ما الوجود؟ 109
أ.تجديد في التفكير الفلسفي 109
ثالثًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 111
رابعًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 112
خامسًا: أسئلة حول «هايدغر: فلسفة الوجود» 113
الفصل السادس: الاتجاه الوجودي 115
أولاً: كيركجورد: نحو وجود ملموس 115
أ. الاستلهام الهوسرلي 117

ب. المنعطف الوجودي 117
ثانيًا: كارل ياسبرس، تفكير الوجود 118
أ. حدود المعرفة العلميَّة 118
ب. الوجود والحاجة إلى المعنى والحريَّة 119
ج. الوضعيات الحدِّيَّة، والتجارب الأساسيَّة 120
ثالثًا: سارتر، الوجود والحريَّة 121
أ. السلبيَّة ولا شخصيَّة الوعي 122
ب. «الوجود يسبق الجوهر»: الحريَّة في وضعيَّة 124
ج. إنسان بلا إله، إنسان محكوم عليه بالحريَّة 125
د. الوجود من أجل الآخر 127
رابعًا: ميرلو-بونتي البعد المتجسد للوجود 128
أ. تجاوز التقابل بين الروح/الجسد 129
ب. استقطاب السلوك 129
ج. أن توجد يعني أن توجد في جسد 130
د. في الجنسانيَّة 132
خامسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتيَّة 133
سادسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 134
سابعًا: أسئلة حول «الاتجاه الوجودي» 135
الفصل السابع: الاتجاه التأويلي: التأويل واللُّغة 139
أولاً: ما التأويليَّة؟ 139
أ. الكشف عن المعنى الخفي 140
ب. التأويل والحقيقة 141
ثانيًا: نحو إشكاليَّة مُعاصرة للتأويل 142
أ. دلتاي: التفسير والفهم 142
1. رفض الوضعية 142
2. علوم الطبيعة وعلوم الروح 143
ب. المنعطف التأويلي للفينومينولوجيا 143

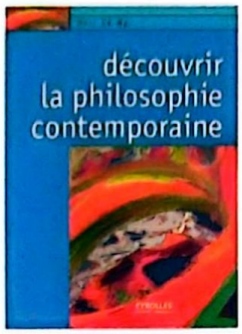
1. مسألة اللُغة 143
2. تجربة العالم وتأويلها 144
ثالثًا: غادامير، التأويل والفهم 145
أ. الحقيقة متضامنة مع الوجود الملموس للذات 145
1. الفن والحثُّ على التأويل 146
2. التاريخ تجربة لفهم عفوي 147
3. ضد الفكرة المسبقة عن : «الأحكام المسبقة» 147
ب. اللُغة بعد أساسي للفهم 149
1. ما ليس من اللُغة 149
2. اللُغة بوصفها شرطا للوجود في العالم 150
رابعًا: بول ريكور وتأويليّة الوجود 151
خامسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 152
سادسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 153
سابعًا: أسئلة حول «الاتجاه التأويلي» 154
الفصل الثامن: البراغماتيّة: الحقيقة والفعل 157
أولاً: بيرس، الدلالة العمليّة للعلامات 158
1. المسلمة البراغماتيّة 158
2. منهج أكثر منها مذهب 159
ثانيًا: تصور إجرائي ومتعدد للحقيقة 160
أ. نقد المثاليّة 161
ب. تجريبيّة جذريّة 161
ثالثًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 164
رابعًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 164
خامسًا: أسئلة حول «البراغماتيّة» 165
الفصل التاسع: ثوران التقنيّة 169
أولاً: الأداة، الآلة والإنسان 170
أ. الآلة والعمل الإنساني 170

ب. سيادة الإنسان على التقنيّة والطبيعة 171
ج. الآلة بديلاً للعمل الإنساني 171
ثانيًا: إشكاليّة التقنيّة المُعاصرة 172
أ. في الطابع الإزدواجي للتقنيّة 172
ب. من التقنيّة إلى التكنولوجيات 174
ثالثًا: تفكير الكوارث في القرن العشرين 175
أ. انديرس: إعادة صياغة المشكلات الأخلاقيّة والسياسيّة 175
1. العار البروميثيوسي 176
2. استقلاليّة التقنيّة 177
ب. يوناس: مبدأ المسؤوليّة 178
رابعًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 179
خامسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 180
سادسًا: أسئلة حول: «ثوران التقنيّة» 181
الفصل العاشر: تفكير أخلاقي مُتجدّد 185
أولاً: إعادة التفكير في أسس الأخلاق 186
أ. استقلال الذات 186
ثانيًا: الوجود، نحو إنسانيّة أخرى 187
أ. الإنسان مشروع يجب اختراعه 188
ب. الحريّة ومسؤوليّة الذات 189
ثالثًا: آرنت، تفكير اللّاإنساني 190
أ. لمواجهة الشر الجذري، يجب دراسة حالة ايخمان 191
ب. اللّامفكر في تفاهة الشر 192
ج. الانهيار الأخلاقي ناتج عن غياب التفكير 193
ثالثًا: الذات والآخر، العلاقة أساس التجديد الأخلاقي 194
أ. علاقة الذات بالذات 194
ب. جونكليفيتش: مقاربة ملموسة للأخلاق 194
ج. ليفيناس: أولويّة العلاقة الأخلاقيّة 195

رابعًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 196
خامسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 196
سادسًا: أسئلة حول: «التفكير الأخلاقي المتجدد» 198
الفصل الحادي عشر: الفلسفة السياسيّة في مرآة التاريخ 201
أولاً: نقد فلسفة التاريخ 203
أ. التاريخ وفلسفة التاريخ 203
ب. نهاية تصور مُحدِّدٍ للتاريخ 204
ثانيًا: حدود وتجدد الماركسيَّة 206
أ. التوسير: مشروع علم للتاريخ 206
ب. مدرسة فرانكفورت: نظريَّة من أجل تحرر سياسي جديد 208
ثالثًا: تفكير التحرر من الاستعمار 210
أ. سيزار: الاستعمار ونزع الحضارة 210
ب. فانون: العنف الشامل للاستعمار 211
رابعًا: حنّه آرنت، تعريف الشموليَّة 212
أ. انبثاق مفهوم جديد 213
ب. مميزات الشموليَّة 214
1. القانون الشمولي 214
2. الرُّعب 215
3. الإيديولوجيَّة 216
4. عزل الافراد والمحتشدات 216
ج. التنديد بالشموليَّة 217
خامسًا: قضيَّة العدالة 218
أ. «الحقوق-الحريَّة» و«الحقوق الاجتماعيَّة» 219
ب. العدالة والمساواة 221
1. رفض النزعة المساواتيَّة 221
2. حدود العدالة التوزيعيَّة 222
3. من أجل تفاوت عادل: حجاب الجهل 222

سادسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 224
سابعًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 225
ثامنًا: أسئلة حول: «الفلسفة السياسيَّة في مرآة التاريخ» 226
الفصل الثاني عشر: الفلسفة الفرنسيَّة في القرن العشرين 231
أولاً: نظرة تاريخيَّة متسلسلة وشاملة 232
أ. بدايَّة القرن العشرين: غلبة الابيستمولوجيا 232
ب. بعد الحرب العالميَّة الثانيَّة: الفينومينولوجيا والوجوديَّة 232
ج. منذ الستينيات: الاكتشاف البنيوي 233
د. منذ الثمانينيات: مساءلة المجال السياسي، والحقوقي، والأخلاقي 233
ثانيًا: برغسون الحياة في حركة 234
أ .فلسفة في الحياة قائمة على الحدس 234
ب. الزمن بوصفه بُعدًا من أبعاد الوجود 235
ثالثًا: البنيويَّة وأزمة الذات 236
أ. دو سوسير: دراسة البنى اللسانيَّة 237
1. الدال والمدلول 238
2. اللُّغة بوصفها نظاما من العلامات 238
3. اللُّغة، اللسان، الكلمة 238
ب. ليفي ستروس والعلاقة بين الطبيعة والثقافة 239
1. مفهوم البنية 240
2. من بُنى القرابة إلى الأساطير 240
ج. ظهور جزء لاشعوري في الذات 242
1. فرويد: اكتشاف اللاشعور 242
2. جاك لاكان وإعادة القراءة 243
3. اللاَّشعور لغة 243
رابعًا: فوكو وتحليل علاقات السلطة 244
خامسًا: للتعمق أكثر، اكتشف المؤلفات الآتية 246
سادسًا: للاستزادة أكثر، اقرأ الدراسات الآتية 246

سابعًا: أسئلة حول: «الفلسفة الفرنسيّة في القرن العشرين» 248
الملاحق 253
الإجابة على الأسئلة 253
الفهارس 265



مدخل
إلى الفلسفة المُعاصرة

يقدم هذا المدخل صورة وافية لتاريخ الفلسفة المعاصرة بتياراتها، و فلاسفتها، و مفاهيمها، و مرجعياتها. وكل فصل من فصوله مخصص لفيلسوف معيَّنٍ، أو مدرسة فلسفة معيَّنةٍ، و مزوّدٍ بنصوص مصحوبة بأسئلة تفاعلية بغرض قراءتها وفقًا لـ:

- السياق التاريخي للفلاسفة،
- الأطروحات الفلسفية في خطوطها العامة،
- الملامح الفلسفية العامة.

بالإضافة إلى ملخص عام يشتمل على أهم الفلاسفة المعاصرين: باشلار، فتغنشتاين، سارتر، ميرلو. بونتي، ريكور، ليفناس، آرندت، برغسون، فوكو...إلخ.

المؤلف:

مارك لوني أستاذ مبرز في الفلسفة، من بين أعماله: الفلاسفة من باشلار إلى دريدا. و: الرأي، المعرفة، الحقيقة.

المترجم:

الزواوي بغوره، أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة الكويت، من مؤلفاته: **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**، ومن ترجماته: **العقلانية الجديدة**، تأليف، برتراند سان سورنين.

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء – شارع ليون – برج ليون، ط6
بيروت-لبنان – ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-614-466-075-1