الجمـــهوريـــة الجزائريـــــة الديمقراطيـــــة الشعبيـــــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة – جامعة وهران.

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة:

الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور

مرحلة البحث عن الذات من خلال الآخر

من إعداد الطالب الباحث:

العربي ميلود

اشراف :

أ.د/ بن مزيان بن شرقي

لجنة المناقشة

أ.د. البخاري حمانة	جامعة وهران	رئيســـا.
أ.د. بن مزيان بن شرقي	جامعة وهران	مقررا.
د. صايم عبد الحكيم	جامعة وهران	مناقشا.
أ.د. بن يوسف عبد العزيز	جامعة الجزائر(2)	مناقشا.
د. وارث أحمد	جامعة الجزائر(2)	مناقشا.
د. أنور مغيث	جامعة القاهرة	مناقشا.

السنة الجامعية 2010 - 2011

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله

إلى روح أستاذنا قاري محمد رحمه الله

كلمة شكر

أحمد المولى وأشكره على الهامي القدرة والصبر على اتمام هذا العمل..

أتقدم بكل الشكر والامتنان للأستاذ المشرف بن مزيان بن شرقي على سعة صدره ووفير عطائه المعرفي والنفسي. فبحق لم يكن مجرد مشرف بل كان أخا معينا ومرشدا أمينا، تبنى العمل وصاحبه فكان له كل الفضل في ما بلغته لحد الساعة. فلك كل الشكر أستاذ...

لا يفوتني أن أشكر الأستاذ البخاري حمانة والأستاذ مولفي محمد للدور الكبير الذي قاما به لأن أصل إلى هذه اللحظة المفصلية في حياة اي طالب باحث...

كما لا أنسى الفضل الكبير الذي تقوم به الأخت الزان خضرة على المستوى الاداري فلها كل الشكر والامتنان...

المقدمة

- المقدمة:

إن ميلاد جدلية الذات والغيرية لم يكن وليد الصدفة، وقد لا نبالغ إذا قلنا بأن الأهمية التي باتت تحظى بها هذه الجدلية على مستوى الدرس النظري أو في أبعاده العملية، يمثل استجابة للتعقيدات التي باتت تشكل الصورة العامة لمجتمعاتنا الراهنة، وهذا ما يعكسه نموذج الذات والآخر الساعين لاختزال هذه التعقيدات في شتى مستوياتها وتحقيق الاعتراف بجدوى صيرورة الأنا والغير إلى درجة بلوغ براديغم التواصل التفاعلي، كي يحل بديلا لفلسفة الوعي والتأمل، ويؤسس لتحول أنطولوجي في فلسفة الوعي ذاتها، التي لطالما كرست تنافرا تقليديا بين الذات والآخر، إلى درجة زحزحة مفهوم الذات الواعية، التي لا يتحقق وجودها كفاعل ومكتشف إلا بوجود آخر فاعل هو كذلك، يمثل صورة الذات أو عين الذات نفسها، كما يعد مقياس التنوع والاختلاف وسبيل الذات للتخلص من أنانيتها وتقوقعها حول ذاتها.

تنبثق هذه المقاربة عن مساءلة فلسفية أنطولوجية قوامها: كيف يمكن التأسيس لرؤية فلسفية واقعية أكثر جدة لفهم طبيعة الوجود وتفسير العلاقات الأنطولوجية والأخلاقية التي تحكم الموجودات، لا جرم أنها مساءلة يحركها حضور مهمش في العالم المعيش لمفهوم الغيرية، التي تقر بان الوعي بحضور الذات في العالم لا يتم إلا بحضور الآخر، الذي يوفر كل مسوغات وعوامل إنجاز الذات التاريخية المجتمعية الفاعلة التواصلية.

في زمن الصراع هذا ومع غياب الصور الفعلية لهوية الإنسان، وإذا ما ربطنا تصوراتنا الفكرية مع واقعنا المتأزم، ستأتي دراستنا هذه لتستهدف توضيح معالم سؤال الذات والغيرية وكشف مساعيه التواقة إلى تدارك اغتراب الذات في العالم، وإلى إعادة النظر

في مفهوم الغيرية واستيعابه، من أجل إقحامه في تحقيق الطفرة التاريخية للمجتمعات الأخلاقية الإنسانية.

ولأجل هذا كله ارتأينا تسليط الضوء على أحد المشاريع الفلسفية المعاصرة الرائدة في طرح سؤال الذات والغيرية، وجعله سؤال الراهن بامتياز، فكان اختيارنا لمشروع بول ريكور ومن خلال نص مركزي هو "الذات عينها كآخر" « soi même comme un autre ». كمحاولة لاستجلاء مفهوم الإنسان على ضوء مسيرة الذات في اكتشاف ذاتها وفي وعيها لوجود الآخر كمحدد لهويتها، متسائلين في الآن ذاته عن : ما هو البراديغم الذي سيطرحه بول ريكور من خلال جدلية الذات والغيرية كبديل لفلسفة الوعي؟ وما هي أهم الروافد والمرجعيات الفلسفية التي استند إليها ريكور في مشروعه التأويلي لفهم الذات وفك طلاسم مفهوم الغيرية؟.

فلتكن إذن الخطوة المنهجية الأولى في هذه الدراسة هي تطويق المفاهيم المركزية، وتحديد مسارات هذا البحث بغية الغوص بمعقولية أدق في ثنايا مشروع ريكور التأويلي حول الذات والغيرية، لذا ستسير رحلة البحث وفق مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: تحليل ودراسة مفهوم الذات مع تجلياته المتعددة سواء في ظل الأزمة التي تشهدها الفلسفة أو تلك التي تشهدها المجتمعات الإنسانية، مرورا بمحاولة ريكور لاستكمال ومراجعة سؤال الذات مع مستويات الأنطولوجيا والهرمونيطيقا، عبر استجلاء لحظة الذات من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللاوعي مع فلاسفة الشك، باحثين بشكل أساسي في معنى الذات بين الأناوية المطلقة أو الإغتراب الوجودي.

المرحلة الثانية: استجلاء لحظة فلسفية أخرى لحظة الذات – الغير من خلال مشروع بول ريكور، بين صراع الذات مع الذات، أو وجود وتحقق الذات من خلال غيرية ملزمة.

وهنا سيستوقفنا سؤال الهوية وتجليات الغيرية من خلال السلبيات الثلاث لظهور الغير.

المرحلة الثالثة :

البحث في علاقة ما سبق بمفهوم الإنسان، وضرورة مراجعة الأرضية المفاهيمية سواء للذات أو للغيرية، لبناء مشروع تواصل، نجدد فيه فهمنا للحظة التنوير والعقل، ساعين لأن نبلغ نتائج ونحقق أدوات منهجية كإضاءة لفهم راهن الإنسانية.

لذا سنحاول من خلال مشروع ريكور وبعض المقاربات المجاورة، أن نعالج موضوع الذات والغيرية وفق مقاربة فلسفية تحليلية نقدية، مع توظيف لمنهج الجدل الهيغلي، وتحويل سؤال الذات والغيرية إلى جدلية، قضيتها الذات، ونقيضها الغيرية، وتركيبها الإنسان، كما لا تهدف مقاربتنا هذه إلى مجرد عرض سجالي لأفكار ريكور، بقدر ما تبحث عن المعنى الفعلي لوجود الذات والغير، ومعنى كينونة الإنسان في ظل صراعه الدائم مع ذاته ومع الآخر.

الهدف المعرفي للرسالة يتمثل أساسا في بعدين أحدهما ذاتي والآخر موضوعي، أما البعد الذاتي فيمكن أن نلخصه في أننا جزء من هذه الإشكالية نحمل هواجسها فعليا، ونسعى لأن نتخلص من عبء التفكير في سؤال الهوية: من أنا؟ وكيف يجب أن أكون؟.

أما البعد الموضوعي فيمثله قيمة سؤال الذات والغيرية في وقتنا الراهن لما تعرفه مجتمعاتنا من هزات عنيفة تكاد تقضي على مفهوم الإنسان الأخلاقي والتواصلي.

ويمكن أن نلخص إشكالية ومنهجية دراستنا كما يلي:

تنطلق دراستنا هذه من التساؤل التالي: ما هي ملامح ودرجات حضور الذات والغير في كل من المستويات الفلسفية والتأويلية واللسانية والأخلاقية والسياسية؟ وكيف ساهمت فلسفة بول ريكور في الإجابة عن سؤال الذات والغيرية؟ وما هي آلية إعادة بناء مفهوم الإنسان من خلال هذه الجدلية؟.

ولأجل استجلاء الملامح العامة لهذا التساؤل قسمنا البحث إلى ثلاثة فصول رئيسية، يتفرع كل فصل إلى ثلاث مباحث.

في الفصل الأول من هذه الدراسة تعرضنا لسؤال الذات من خلال السياقات المعرفية والوجودية التي انبثق عنها مفهوم متجدد للذات، فارتأينا وفق منهجية كرنولوجية مفاهيمية تشخيص مفهوم الذات من خلال بعض المقاربات الفلسفية التي حاول ريكور اقتحامها بحثا عن صورة للذات تتوسط حقلي الوعي واللاوعي وتحمل الأبعاد الحقيقية لذات فاعلة تؤثر وتتأثر، وهو المسعى الذي حاول ريكور أن يطرحه في صورة صراع هرمونيطيقي بين تأويلات متعددة، فبحثنا في أشكال هذا الصراع وفي لحظات الانزياح التي عرفها مفهوم الذات من كوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى كوجيتو "نحن نؤول إذن نحن موجودون".

وفي ثاني فصل حاولنا زحزحة مفهوم الذات إلى ما وراء الأنا، وحاولنا ولوج حلقة الغيرية، أين سنعمد إلى طرح الخلخلة التي أحدثها ريكور داخل هذه الحلقة لأجل تحويل مفهوم الغيرية من مجرد مفهوم إلى نسق له أبعاد وظيفية تبرز أهم تجلياتها من خلال أفق المساءلة عن الهوية، والتجارب السلبية للغيرية: تجربة الجسد وتجربة الغريب، والتجربة الأكثر حمولة لهذا النسق: تجربة الذات عينها، ولأجل مقاربة هذه التجارب الثلاث مع سؤال الذات سيتم اقتحام حقل الفينومينولوجيا والهرمونيطيقا كي ندرك درجات وعي الذات بوجود الآخر.

في آخر فصل لهذه الدراسة وعقب التشخيص والزحزحة نصل إلى لحظة التجاوز، أي إلى التركيب الناتج عن جدلية البحث (الذات والغيرية)، والذي سيمتثل ضمنها مفهوم الإنسان التواصلي، الإنسان الذي لا يلغي وجود الشر ولا ينفي وجود الخطيئة، لكن سيجعل من التواصل بين الأنا والآخر جسرا لترميم مفهوم الإنسان، أين سيستعيض عن سؤال من أنا؟، بسؤال من نحن؟، ولأجل البحث في هذا البراديغم الجديد للإنسان استحضرنا أحد مؤطري فلسفة التواصل "يورغن هابرماس" الذي حاول طرح تصور خاص لما يجب أن يكون عليه إنسان هذا العصر.

هذه إذن هي حركية البحث التي تمثل الإطار العام، والذي من خلاله حاولنا في هذه الدراسة البحث عن براديغم جديد بوصفه بديلا لفلسفة الوعي والهوية المتطابقة، وبعثا لصورة ايتيقية نموذجية لإنسان جديد لعصر جديد.

بالنسبة للدراسات الأكاديمية السابقة حول موضوع دراستنا يمكن أن نذكر: رسالة دكتوراه في الفلسفة للأستاذ عبد اللاوي عبد الله من جامعة وهران، حول المخيال والتاريخ: بحث في الابستمولوجيا التاريخية عند ميشال دي سارتو وبول ريكور، إذ تطرقت هذه الدراسة إلى أوجه التداخل الموجود بين التاريخ والسرد القصصي، وإلى مكانة السرد في تحديد معاني الهوية والذات الفاعلة، باعتباره محكي تخييلي، وليس مجرد مجموعة قصص ذات نزوع إلى الحقيقة.

يضاف إلى هذا العمل رسالة دكتوراه للأستاذ عمارة الناصر موسومة بحجاجية التأويل الفلسفي –مقاربات لمنطق فلسفة بول ريكور–، وفي هذه الرسالة اختار صاحب الرسالة

بول ريكور كنموذج على اعتبار انه مثال عن تجلي الوظيفة التاريخية للفلسفة وانفتاحها على خارجها، وفي هذا مقاربة لسؤال الذات باعتبار أنه رهان الفلسفة الأول كما يعتقد بذلك ريكور.

من جانب آخر فقد وظفنا في هذا العمل بعض الأفكار التي تعتبر مقاربة جد مهمة لدور الفلسفة في هذا القرن من خلال فلسفة بول ريكور، وهو التحد الذي يفرضه علينا التطرق لجدلية الذات والغيرية. وللأمانة العلمية لم نشر بشكل مباشر لمصدر هذه التصورات نظرا لضرورة منهجية وهي أن المقال الذي يحتوي هذه الرؤى لم ينشر بعد، وهو للأستاذ البخاري حمانة، موسوم ب: "بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين".

وإن كان نادرا ما يخلو أي عمل من الصعوبات، فإن أولى هذه الصعوبات التي واجهتنا تمثلت في غزارة إنتاج ريكور الفلسفي وشساعة مشروعه، لذا حاولنا اقتحام النص المركزي لإشكالية دراستنا، واستحضار باقي النصوص حسب الضرورة المنهجية.

الفصل الأول

الذات : الظهور والبناء

إن الثقة في الذات تصنع الأبله..

ولكن الإيمان بالذات يصنع الإنسان العظيم » .

فيكتور هوغو– Victor Hugo

تاريخ الفلسفة يحمل في طياته صورة ثابتة تعبر عن معنى الفكر الفلسفي، ألا وهي الحضور الدائم للتساؤل حيال كنه الوجود، بحثا في علله وغائياته بطريقة نقدية متفتحة، لطالما أضفت على المسيرة الفلسفية نوعا من المجهول لإدراك أساسيات الفهم، وعن أي فهم تحذوه هذه الفلسفات كلها؟، إنه بلا شك رحلة البحث عن الذات الإنسانية، عن كينونة الفهم التي تحمل أبعادها الآنية، والإحاطة بمستقبل الذات حيث يمكن التّمثل والدفع بأبعادها للكشف عن الدينامية التي تتكشف من خلالها هذه الذات وتتملك إمكانية إقتحام الوجود بكل أشكاله، بغية مجاوزة قاعدة الذات الثابتة التي تضمن ثبات الحقائق والنتائج، والتي يبني العلم المعاصر تصوراته العامة وفقها، وعلى هذه الشاكلة ستكون الذات الفلسفية ذاتا متحجرة تعاود تكرار واجترار مفاهيمها، وهي بهذا تجعل من الوجود الإنساني برمته منغلقا على نفسه.

مع اندثار الفلسفة المدرسية وبداية "العصر الحديث"، سعت الفلسفة لأن تحذو حذو العلم، وحاولت أن تسهم بإسهاب في هذه الطفرة الفكرية الجديدة، وأن توظف العلم في استخلاص مبادئ وتأصيلات الأشياء، كما هو الشأن بالنسبة لنيوتن وغاليليه وبيكون ولوك ودافيد هيوم وليبنتز وغيرهم..، وبما أن العلم الحديث سيطرت عليه الروح النسقية المتوافقة مع الفرضيات العقلية، فقد اعتبرت نتائجه قطعية ويقينية، ومع تزايد شرعية المعارف العلمية، حاولت الفلسفة أن تبحث لها عن مكان في خارطة المعرفة، محاولة أن تجعل من الوعي العلمي أساسا لبناء نظرية معرفة تقيم بحثها على بنية موحدة من الوجود والظهور بالنسبة للوعي ككل.

لم يستطع العقل الوصول إلى تشكيل المعرفة إلا بواسطة إبداع آليات جديدة لإنتاجها، وقد ارتبط حضور المنهج الفلسفي في غالب الأحيان بالنسقية، وأحيانا أخرى بالعلموية(scientisme)، هذا الأمر جعل علاقة الذات بالموضوع تبلغ درجة التعالي

المفرط، فالموضوع لا ينبغي أن يرتقي إلى مستوى الذات العارفة و لا يمكنه أن يكون أكثر أهمية منها.

ولعل هذا ما سيحدث شرخا عميقا في تفعيل نشاط الذات أو بالأحرى في فاعلية الفكر الفلسفي عموما، على اعتبار أنه يتقوم أساسا وفق المستويات المتعددة لهذه الذات، أو كما يعبر عن ذلك بول ريكور حين يقول أن: "وضع الذات هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف، على الأقل بالنسبة لهذا التراث الواسع للفلسفة الحديثة التي بدأت من ديكارت وتطورت مع كانط، فيخته والتيار التأملي(..)، فبالنسبة لهذا التراث وضع الذات هو حقيقة تعطى بذاتها، لا يمكن أن تكون لا مبرهنة ولا مستنبطة، إنها في الوقت نفسه وضع للكينونة وللفعل معا، وضع لوجود وعملية التفكير"[1].

لربما هذا ما أدى إلى تبلور إتجاهات فلسفية مختلفة، تراوحت توجهاتها بين مسايرة العلوم في كل القوانين والمعارف التي تفرزها وذلك من خلال تشييد أنساق فلسفية متكاملة البناء متناسقة الأجزاء تعكس تطابق تصوراتها مع تصورات ومناهج العلوم الدقيقة سواء كانت نظرية أو تجريبية، وبين مخالفة المعارف العلمية والتقنية ومحاولة البحث عن أرضية جديدة بعيدة قليلا أو كثيرا عن نسقية المعرفة العلمية.

في خضم هذا الجدل والصراع الذي تولدت عنه إنفجارات وهزات عنيفة غيرت خارطة الفكر العلمي والفلسفي على السواء، تقابلنا مشكلة معرفية ووجودية جديدة، مؤداها الإنتقال من عصر الحداثة إلى أزمنة ما بعد الحداثة.

ومع كل مرحلة إنتقالية تتداخل المفاهيم الفلسفية المؤسسة لهذه المرحلة، وبالأخص ما تعلق بإشكالية الذات والموضوع على اعتبار أنها أقوى الهواجس الفلسفية مع كل الحقب

[1] - Paul Ricœur, le conflit des interprétations : essais d'herméneutique, Ed : Seuil, Paris, 1969, P321.

الزمنية، لكن على الرغم من الحضور الدائم لهذه الإشكالية فقد كان لكل عصر فلسفي منطلقاته الكبرى ومبادئه الأولى.

لذا سنحاول في هذا الفصل القيام بمحاولة لتسليط الضوء على وضع الذات وفق مستويات الظهور والإنكفاء وواقع الفلسفة في عوالم المعارف المابعد – حداثية، فالأزمة التي تعرفها الذات والتي باتت من خلالها معرضة للوهم وقابلة للتفكك هي تندرج بلا شك ضمن الأزمة التي بات يعايشها الفكر الفلسفي ككل.

ولنتخذ من هذا النص لريكور لحظة تأسيس فهمنا للذات، ومسايرتها حين تعقبها لأسئلة الوجود المقلقة، إذ يقول : "الذات الفاعلة المفخّمة، أو الذات الفاعلة المذلّة: يبدو أن علينا دوما أن نمر عبر مثل هذا الانقلاب من المؤيد إلى المعارض كي نقترب من الذات الفاعلة، ومن هنا كان علينا أن نستنتج بأن الأنا الفاعلة لفلسفات الذات هي بلا مكان.(..). إلى أي مدى نستطيع أن نقول عن التأويلية التي نبدأها هنا بأنها تشغل مكانا ابستيميا يقع أبعد من هذا الخيار بين الكوجيتو والكوجيتو المضاد"[1].

هذا الإنقلاب حول الذات الفاعلة لا يجب أن نبحث عنه خارج الانقلاب على الدرس الفلسفي ذاته، باعتباره الحامل لسؤال الذات، وبدونه ستجد هذه الذات نفسها بلا مكان.

لكن قبل البحث في السؤال: داخل أي خطاب ستتوجد الذات؟. علينا أن نتساءل عن المكان الذي توجد عليه الفلسفة اليوم، والتي مّسها هذا الإنقلاب بشكل مباشر عقب ميلاد لحظات معرفة مضادة، أين سيتحول سؤال الذات إلى سؤال الفلسفة، وللبحث عن مكان للذات داخل الخطاب علينا أن نحدد مكان الفلسفة أولا !!.

[1]– بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2005، ص 92.

فما هي يا ترى خصوصية الدرس الفلسفي المعاصر؟ وما هي الإستراتيجية التي اختارتها الفلسفة لنفسها في هذا العالم الذي تسوده المعارف الأداتية وتغيب معه صورة الذات المفكرة والواعية وتضمحل معه فكرة الآخر*؟!! .

*- إن تحول الدرس الفلسفي من فلسفة النسق إلى فلسفة ما بعد النسق، وما تبعه من تحولات شابت مفاهيم فلسفية محورية كمفهوم الذات والإنسان. ضمن هذا العالم التقني الجديد. ارتأينا أن نبدأ من لحظة مقاربة الذات من خلال ارتباطها بالعالم المعطى، وهذا ما دفعنا لطرح هذا التساؤل علنا نبلغ مقاربة معقولة لصور الذات ضمن تحولات الخطاب الفلسفي المعاصر.

المبحث الأول

انبثاق واكتشاف الذات

1- الفلسفة المعاصرة وسؤال الذات:

ختم إمانويل كانط مؤلفه نحو السلام الدائم بقوله : "إن السلام الدائم الذي ينبغي أن يعقب ما سمي خطأ حتى الآن بمعاهدات الصلح (وهي في الحقيقة اتفاقيات هدنة) ليس فكرة جوفاء، إنما هو مهمة تتحقق رويدا رويدا، وتقترب من غايتها بخطى واثقة مستمرة (ولا بد من الأمل بأن الفترات الزمنية التي تستغرقها هذه الخطوات الصاعدة باتجاه السلام الدائم تتسارع أكثر فأكثر)"[1].

ولقد اعتبر ريكور هذه الرؤية الكانطية أنها الأكثر وضوحا وتجسيدا لمشروع السلام الأبدي باعتباره حاملا فعليا لشتى الحقوق الإنسانية.

هذه الحركة التسارعية التي نبأنا بها كانط وتفاءل بها ريكور سرعان ما اتخذت مسلكا سلبيا، حوّل الفلسفة من مشروع يقارب المشكلات الوجودية والأزمات الإنسانية ويبحث في سبل فهمها واستيعابها بغية إيجاد حلول لها نابعة من الذات المفكرة، إلى مشروع يبحث في بعض الأسئلة الراهنة المحرجة المتعلقة بالفلسفة ذاتها وبمعنى الإنسان، مما نتج عنه إعادة بعث سؤال الذات وتفعيل هذا المفهوم، دون إهمال المبحث الأكسيولوجي في تحديد وظيفته.

وفي داخل هذا السياق المأزوم للذات وللفلسفة، والذي ينعت على أنه سياق تراجيدي مأساوي، يجعل من الذات هائمة تنشد لحظة العود إلى المفاهيم الأصلية التي أسست لظهورها داخل الخطاب الفلسفي، بدلا من هذه المفاهيم التراجيدية "الضياع، الدمار، الكارثة، الإرهاب، العنف.. ".

---

[1]- امانويل كانط، نحو السلام الدائم –محاولة فلسفية–، ترجمة وتقديم نبيل الخوري، دار صادر بيروت، ط1، 1985، ص 99.

قاموس مفاهيمي جديد بدأ يتشكل في الفترة الراهنة، تسبب في ظهوره اضمحلال مشروع التنوير الأوربي بسبب الحربين العالميتين الأولى والثانية، والتي غيرتا كثيرا في شكل أوربا، وأدخلت التساؤل حيال الدور التاريخي للفلسفة وللذات الفاعلة، فباتت الفلسفة المعاصرة تعايش أزمة قيم ووعي ومنهج.

أزمة قيم مثلتها عودة فكرة الإيديولوجيات الدينية والقومية، وبروزها كأكثر الموضوعات واقعية، وأقواها تأثيرا في حياة الناس العملية، كما راحت تطرح نفسها كبدائل للفلسفة على المستوى الفكري التصوري، لتتحول الفلسفة في حد ذاتها إلى شكل من أشكال الإيديولوجيا كما يرى ماركس في الإيديولوجية الألمانية، "وهي بالطبع ككل إيديولوجية وهم لا يتجسد في أجهزة اجتماعية معينة، ولا يتمتع بأي استقلال ذاتي، ولا يقوم بأي دور"[1].

أزمة وعي مثلتها أزمة الذات، فباتت تعرّف الذات بأنها مجموع الأفعال الغير مدركة والغير واعية*، وهذا ما غيّر جذريا في طريقة تفكير الإنسان المعاصر، إذ أصبح أكثر فردانية يهدف لأن يحقق وجوده الأفضل، وهذا ما يعبر عنه هوسرل حينما يصف الوضع الآني على أنه "انبثاق وبداية لتطور حقبة جديدة للإنسانية، حقبة الإنسانية التي لا تريد ولا تستطيع أن تعيش، ابتداء من الآن، إلا في تشكيل حر لوجودها ولحياتها التاريخية على أساس أفكار العقل، على أساس مهام لا متناهية"[2].

---

[1]– عبد السلام ابن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب،الطبعة الأولى،1991، ص 15.

*– الأنا في معناه الفلسفي هو الذات المفكرة, وهي كيان قائم بذاته مستقل عن غيره تتمتع بالعقل و الحرية والإرادة والتلقائية والقصدية و الفاعلية ... و من ثم فهي ذات دلالة أخلاقية قيمية. غير أنه بعد اكتشاف اللاوعي حدث نوع من الزحزحة لمفهوم الذات (أنظر المبحث3)

[2]– ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية – مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة وتقديم اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2008، ص 523.

الأزمة الأخرى متمثلة في أزمة المنهج، والذي يتعلق أساسا بتراجع الفكر الفلسفي أمام النزعات العلموية المعاصرة، وكذا أمام محاولة إحلال العقل التقني محل العقل التساؤلي التأملي، ويترافق هذا الحديث عن أزمة المنهج في الفلسفة مع حديث النهايات: نهاية الميتافزيقا، نهاية التاريخ، نهاية المثقف، نهاية الإنسان(موت الإنسان)، نهاية الايديولوجيا.

أسئلة مأزومة عديدة تعبر عن أزمة فلسفية تفرضها التحولات العالمية الراهنة على جميع الأصعدة، لعل أهمها الفلسفة والقيم المعاصرة؟، الفلسفة والعلم؟، علاقة الأنا بالآخر؟..

وأهم هذه الأسئلة: ما هو وضع الفلسفة العقلانية اليوم في عالم لاعقلاني؟،

وهل نحن بحق في عصر ما بعد الفلسفة؟. وما بعد الإنسان؟ وما بعد القيم؟..

2- الذات والتقنية: لحظة الثابت والمتحول.

يقول ميشال فوكو في تقديمه لكتاب نتشه، -الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي- "أن ثمة جروحا نرجسية ثلاثة في الثقافة الغربية: الجرح الذي سببه كوبرنيك، وذلك الذي سببه داروين حين اكتشف أن الإنسان مولود من القرد والجرح الذي سببه فرويد.. حين اكتشف أن الوعي يقوم على اللاوعي"[1]، هذه الجروح الثلاث يضاف إليها تغير مفهوم المعرفة لدى المجتمعات المعاصرة، ما أدى إلى فقدان المعنى الفعلي لوجود الإنسان كمّا شيّده الدرس الفلسفي للإنسانية جمعاء، غير أن "ما تطرحه اليوم الثورة الرقمية (la révolution numérique) (ممثلة في الثورة البيولوجية والإعلامية والاتصالية والتقنية والعولمة) من مشاكل فلسفية وحياتية وأخلاقية، لا يمكن لغير الفلسفة التصدي لها"[2].

لقد دفع حلم الأنوار أوربا إلى فكرة الاستفادة من التطبيقات التكنولوجية للعلم، وذلك بالرقي بالفكر العلمي إلى أقصى حدوده، ولم تبتعد الرغبة الأوربية في تحقيق هذه الأهداف على الإنسان ذاته، خاصة بعد الاكتشافات الكبرى في مجال الفيزياء والبيولوجيا. لذا كان النجاح الذي حققته هذه العلوم بمثابة حافز قوي يغري العلماء في توسيع تطبيقاتها، إذ سرعان ما سوف تنتقل مناهجها إلى باقي العلوم خاصة تلك المسماة إنسانية، (علوم الإنسان).

وانطلاقا من محاولة إضفاء طابع التجانس على التجارب الإنسانية وقياسها وضبطها وفق قواعد الرياضيات والمنطق حدث التشيؤ، وفي ذلك إغفال كبير للذات التاريخية ومكوناتها

---

[1]– فريديريك نتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ط3،2005، ص 08.

[2]- البخاري حمانة، دفاعا عن الفلسفة، ضمن، مجلة الثقافة، العدد 94، يوليو- أغسطس 1986، مجلة تصدر عن وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر.

الأنثروبولوجية التي سوف يتجاوزها الفكر العلمي الحديث، فلقد جعل الفكر الوضعي من الذات حاجزا إبيستمولوجيا –وفق فلسفة العلوم التقليدية– أمام الارتقاء بعلوم الإنسان إلى مرتبة العلوم الحقّه، التي دُعمت بفضل نتائجها المركزية الغربية حول الذات وحول العقل الغربي، أين سلبته حريته وجعلته سجين عقلها الأداتي، ليتضخم من خلال الالتحام الحاصل بين العلم والتقنية ومن خلال الآليات التي أرساها المجتمع الحديث في معزل كلي عن البعد الإنساني للعلم.

لقد أضحى المجتمع المعاصر متميزا عن كل المجتمعات السابقة التي شهدتها التجمعات البشرية، وتميزه هذا نابع من المستجدات الحضارية الحاصلة فيه، فعبر كل تاريخ البشرية لا نكاد نشهد فروقا كبيرة في مختلف مستويات الحياة الإنسانية الجماعية والفردية على حد السواء، رغم اختلاف العصور، إلا أن عصر الثورة الصناعية وما لحقه من تغيرات سريعة شكلت وجها جديدا وتأثيرا عميقا على بنية المجتمع البشري، جعلته مغايرا متميزا عن المجتمعات الماضية، فبدلا من أن تكون التكنولوجيا قوة تحريرية في خدمة الإنسان المعاصر أمست عقبة في وجه التحرر، بتحويل الإنسان المعاصر إلى أداة، وعقله إلى عقل أداتي ، فما هي أهم ملامح هذا العصر؟، وما مكانة الإنسان في مثل هذا المجتمع؟.

الميزة الأساسية لهذا العصر تتمثل في أن التقنية تحولت إلى "ثقافة وإيديولوجيا، إلى ميتافزيقا أيضا، فأصبحت مؤطرة للمجتمع العصري، مزودة إياه بمشاعر الهوية والإنتماء (..) كما يتخذ العلم التقني مصدرا للشرعية السياسية (..) بل إن هذا الموكب المعرفي الجديد ينتزع بالتدريج صورة الميتافزيقا، أي تبشيرا بالأمل ووعدا بالخلاص، ومصدرا واهبا للمعنى"[1]، وهنا سيحضر التساؤل عن مكانة الفلسفة في مثل هذه العصر؟.

[1]– سبيلا محمد، مخاضات الحداثة، دار الهادي بيروت، ط1، 2007، ص 14.

يظهر العصر الجديد من خلال هذه الطفرة المعلوماتية والتقنية الهائلة على أنه حامل في طياته رقي ونمو المجتمعات المعاصرة، إلا أن ما نشهده من صراعات وحروب مدمرة وكارثة ودمار، شاهد على أنه يجب إعادة النظر في ميكانزمات توظيف التقنية والتكنولوجيا لأجل الحفاظ على المعاني الإنسانية للتعايش والنمو والإزدهار، فقد انتقلت أوربا خصوصا من عهد سيطرة الكنيسة إلى عهد سيطرة التقنية على مجمل مناحي الحياة الإجتماعية، وهي أشد وطأة على العقل الإنساني، فإزالة سيطرة الكنيسة في أوربا أضحى معناه :"إستبدال السيطرة القديمة منها بشكل جديد، وهي تعني استبدال سلطة متراخية إلى الحد الأقصى وغير موجودة عمليا فيه، بأخرى تخترق كل ميادين الحياة العامة والخاصة فارضة تنظيما للسلوك شديد الوطأة والقساوة"[1].

من هذا المنطلق سنحاول التأمل في مختلف جوانب هذا التطور التكنولوجي على مستوى الذات والوعي والقيم الإنسانية، مع بدء اضمحلال مفهوم التواصل الاجتماعي ليتغير باتصال تقني محض أهم ميزاته أن انتقلت القدسية في عالم اليوم إلى الآلة، ولربما هذا ما دفع "نيتشه" إلى القول: "نحن في عصر حضارته مهددة بالتدمير من طرف وسائلها هي نفسها"[2] .

كما يصف ماركيوز المجتمع الصناعي بأنه مجتمع يضفي العقلانية على اللاعقلانية، ف"العقل بوصفه المعرفة النامية والتطبيقية للإنسان، أي بوصفه "فكرا حرا" كان له دور أساسي في خلق العالم الذي نحيا فيه ومع ذلك فقد كان له أيضا دور أساسي في الإبقاء على الظلم والشقاء والعذاب، غير أن العقل والعقل وحده هو الوسيلة الكفيلة بتصحيح

[1]– فيبر ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ت:.محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 17.

[2]– نيتشه فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، ت: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، 1998، ص 220.

أخطائه"[1]. وبحق بتنا نعيش اليوم في عصر ينعت بالما بعد: ما بعد القيم، ما بعد الأخلاق، ما بعد التاريخ.. وبالتالي فنحن **في عصر ما بعد الإنسان.**

في هذا العصر أصبحت التقنية إيديولوجية للتقنيين، يتعلق بها البعض كأنها حبل النجاة الأخير والخلاص الوحيد لتنمية مجتمعاتنا، ولكنها في نظر البعض الآخر مقبرة للإنسان، أو بالأحرى تجعله يعاني من اغتراب مطلق أمام هذا النمط الجديد من الحياة، وهو ما يعبر عنه هابرمارس بقوله: "المجتمع الحديث يعاني من مشكلة اغتراب الإنسان، اغترابه عن نفسه وعن مجتمعه"[2].

ومع إعلان التقنية لموت الإنسان في أبعاده الروحية والقيمية كان لابد على الفلسفة أن تؤدي إلتزامها التاريخي وتتفاعل مع هذه الأزمات التي طالت كل المجالات النظرية والإجرائية وأن تقدِّم تصوراتها وحلولها لها معيدة ارث الأفلاطونية والعقد الإجتماعي، باعثة عجلة السلام الدائم التي نبأنها بها كانط لكن أصابها العطب الدائم، على الفلسفة أن تقيم علاقة عقلانية مع العلم وأن تسائله عن غائيته ومآل مفهوم الذات الفاعلة والآخر المشارك في الوجود ضمن حدود هذه المنظومة التقنية المعقدة، وأن تسأله كذلك: هل التطور التقني الذي نعايشه اليوم سيقود إلى رفاه الإنسانية ورقيها أم هو سبب هلاكها ودمارها؟.

في هذا العصر الذري يعلن علماء الذرة الحاصلين على جائزة نوبل في اجتماعهم سنة 1955 بجزيرة مينو "أن العلم – والمقصود علم الطبيعة الحديث جدا– هو طريق يقود إلى حياة أكثر سعادة بالنسبة للإنسان" هذا النص الذي يورده هيدغر يعقبه بتساؤل مهم جدا:

---

[1]– هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف، مصر، 1970، ص 23.

[2] - Jürgen Habermas, Ecrits politiques, traduit : de l’allemand par christina Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Ed, CERF, Paris, 1990, p 54.

"كيف يمكن أن نتحكم وندير هذه الطاقات الذرية التي تتجاوز في ضخامتها كل خيال بحيث تضمن للإنسانية أن لا تنفلت هذه الطاقات دفعة واحدة من أيدينا، – حتى وإن لن تكن هنالك حرب– ، فتجد منفذا وتدمر كل شيء"[1].

ولربما هذا ما كان يعنيه فرويد في قوله أن "... ما يبدعه الانسان يسهل تدميره، والعلم والتقنية اللذان يشيد عليهما الإنسان إبداعه يمكن أن يستخدمها في تقويضه وتخريبه" [2].

يشاطر بول ريكور هذه النظرة التشاؤمية لدور التقنية في قتل الذات الإنسانية المبدعة، وفي خلخلة المفاهيم الأخلاقية المرتبطة بالإنسان ككل، إذ يقول: "إن الإنسان في إطار النموذج التكنولوجي تجرد من كل ما يمت بصلة إلى الإنسانية، فيتم التحكم والسيطرة على حياته"[3].

وأمام هذا المد الجارف للتقنية بكل ما تحمله من مخاطر على الوجود الإنساني كما ترتضيه الفلسفة، كان لا بد عليها أن تقوم بالدور المنوط بها، ألا وهو تفعيل دور الذات الإنسانية في تنمية مجتمعاتها، وإعادة بعث القيم الإجتماعية وتفعيل كوجيتو الفكر بدل كوجيتو الإستهلاك، أي إعادة تفعيل دور الذات في تأسيس منظومة قيمية يتحقق مشروع الإنسان ضمنها.

إلا أن الفكر الفلسفي بدأ في الفترة المعاصرة بالانكفاء والتراجع تدريجياً أمام صعود العلم والدين والأيديولوجيا التي راحت تطرح نفسها بدائل للفلسفة، لها من الفاعلية ما يّمكنها من التصدي لإشكالات الكون والمجتمع والمصير.

---

[1]– هيدغر، السكينة، نقلا عن : دفاتر فلسفية، الحداثة وانتقاداتها، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب.2007. ص ص 72.71.

[2]– سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ت جورج طرابيشي، ط 3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 09.

[3] - Paul Riceour, Histoire et vérité, Edition du seuil, paris, 2001, p172.

وبهذا باتت الفلسفة المعاصرة تعايش أزمة فعلية ناتجة عن تراجع فعاليتها وقيمتها داخل المجتمع، فبدلا من أن تنصرف الفلسفة إلى البحث في تعقيدات هذا العالم المأزوم لفهم تحولاته وتحديد مستقبل الإنسان، هذا العالم الذي لن يكون خلاصه إلا مع الفلسفة، نجدها تتساءل في الفلسفة بما هي فلسفة، فبتنا نعاود دوما البحث في تعريف الفلسفة، نمارس الحفر في الأصل الفلسفي، "وهو عمل لا يخرج عن السمة التي طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضوع، وحيث أصبحت تشتغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه"[1].

ففي عصر ما بعد الفلسفة النسقية، وفي عصر ما بعد الميتافزيقا، صار الهم المشترك لأغلب الفلاسفة المعاصرين يكمن في البحث عن المكان الفلسفي، أو بتعبير إجرائي، في التساؤل عن الدور الذي من الممكن أن تلعبه الفلسفة في ظل سيطرة التقنية وإحلالها محل العقل الذي ألّهته أغلب الفلسفات وبالأخص الفلسفة الأنوارية، مع اندماج كلي لمفاهيم فلسفية خالصة ضمن أطر علوم تقنية محضة كعلم السبرنيطيقا.

تأتي هذه الدعوة في ضرورة إعادة البحث في دور الفلسفة المعاصرة داخل المجتمعات الراهنة بعد أن تعاقبت وتراكمت إعلانات نهاية الفلسفة وموت الذات المبدعة الواعية بشكل ملحوظ جدا، مع الماركسية حينما خاطب ماركس الفلاسفة بأن عليهم أن يغيروا العالم لا أن يفسروه، إذ أن "الفلسفة بما هي إيديولوجيا لا تملك تاريخا، ولا تتمتع بأي استقلال ذاتي، فهي إذن لا تملك وظيفة، إنها لا تساهم في تغيير العالم، وإنما في تغيير تفسير العالم"[2]، وكذا مع التصورات الوضعية لأوغست كونت حين اعتبر أن العلم ولّد

---

[1]– عبد السلام ابن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب،الطبعة الأولى،1991، ص 82.

[2]– عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 14.

مؤخرا نتيجة إقتصار الفكر الإنساني على البحث في الماهيات والمجردات وأن إعلان نهاية الميتافزيقا هي الميلاد الفعلي للعلم، أي يمكننا أن نقرأ هذا التصور بأن الفلسفة ليست علم.

وقد لا نستغرب هذه الرؤية إذا ما تأملنا بعض النصوص الفلسفية التي ترى في العقل الفلسفي قاصرا عن إدراك حقيقة الأشياء الفعلية، فلنتأمل في هذا النص لغادامير، الذي يطرح محاولة الفلسفة تأسيس ميتافيزيقا علمية، إذ يرى أنها تظل "متناقضة بذاتها، فهي تحركها الرغبة في التعبير عن جوانب الحياة العميقة تعبيرا علميا على الرغم من أن هذه الجوانب لا تقع ضمن نطاق العلم"[1].

فكيف سنقرأ هذا النص الفلسفي، أليس هذا اعتراف صريح بقصور المنهج الفلسفي عن فهم حقيقة الروح وتحديد ماهية وطبيعة الذات الإنسانية، وإنما يجب علينا أن نستنجد بالمناهج العلمية لتنوب عن المنهج الفلسفي وتحقق ما لم يمكنه تحقيقه، أم علينا أن نزاوج بين المنهجين لتحديد الطبيعة الفعلية للأشياء كما يقول برغسون في التطور المبدع، على أنه: "لو إجتمعتا نظرية المعرفة ونظرية الحياة، وابتغتا طريقا أقرب إلى التجربة ففي وسعهما أن تجدا حلا لأكبر المشكلات التي تثيرها الفلسفة..ولاستطاعتا أن تبينا لنا كيف نشأ العقل، ومن ثمة كيف تكونت المادة"[2].

ربما هذا ما سميناه سابقا بأزمة المنهج، وتعود هذه الأزمة التي باتت تعايشها الفلسفة على مستوى المنهج، عقب إنفصال علم النفس وعلم الإجتماع بالأخص عنها، وإلى تلك النظرة السلبية التي باتت توسم بها الفلسفة عقب شيوع الفلسفة الوضعية وسيطرة مفاهيمها.

---

[1]– هانز جورج غادامير ، بداية الفلسفة ، ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ليبيا، ط1 ، 2002، ص29.

[2]– هنري برغسون ، التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت1981، ص05 .

3- الذات الفلسفية وأنسنة العالم:

عقب هذه الإرتحالة في أسئلة الأزمة التي تواجهها الفلسفة والذات الإنسانية، والتي هي بصدد الإنكفاء أو حتى الإضمحلال، وأمام هذا المد الجارف لتيار التقنية المهددة للوجود القيمي للإنسان، فلا سبيل إذن للمجتمعات المعاصرة إلا بالعودة دوما إلى الفلسفة اليونانية كما يؤكد على ذلك هيدغر، إذ يرى أن العلوم والتكنولوجيات كلما واجهت تناقضات داخلية وكلما تعارضت مع الهدف الإنساني الذي كان مخططا لها، كلما ظهرت الحاجة إلى تفسير صباحي (Explication aurorale) ظلت الفلسفة اليونانية تعطيه دوما منذ بدايتها وإلى اليوم.

فحتى سؤال ما هي الفلسفة ليس سؤالا محرجا، لأن التساؤل عن معنى الفلسفة وكنهها، إنما هو الذي يُكون الفلسفة أكثر مما يحددها الجواب عن هذا التساؤل، فكون التساؤل ما زال يتولد باستمرار لغياب إجابات مطلقة له، فهذا يشكل قلقا فلسفيا وليس قلقا على الفلسفة، فالفلسفة الفعلية – كما يقول هوسرل في كتابه الأزمة أنها ".. لا زالت حيوية، بيد أن حيويتها تقوم في كفاحها من أجل معناها الحق والحقيقي، وبالنتيجة من أجل معنى بشرية حقة"[1].

وإذا أجبرنا الفلسفة أن تدافع عن نفسها وتحتج على دعاوى إقصائها وإقصاء الذات في فهم وتفعيل الكينونة، – كما أراد لها نتشه ذلك- فباستطاعتها أن تقول "أيها الشعب التعيس ! أهو خطأي إذا كنت مكرهة على التجول في بلادك كعرافة مغامرة، وعلى التستر والتقنع كما لو كنت المتهمة وأنتم قضاتي؟ أنظروا فقط حالة أخي الفن ! إن حالته كحالتي، فنحن تائهان وسط برابرة، ولم نعد نعرف كيف نؤمن خلاصنا، صحيح أننا لا

[1] – ادموند هوسرل، ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية – مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، مرجع سابق، ص ص 56، 57.

نملك هنا مبررا، ولكن القضاة الذين سيحكمون علينا لسوف يدينونكم أيضا ويقولون لكم: لتكن لكم بادئ ذي بدء حضارة، ولسوف تدركون فيما بعد ماذا تريد وماذا تستطيع الفلسفة أن تفعل"[1].

أو قد نعاود الحفر في الفلسفة اليونانية باحثين عن ذاك التفسير الصباحي الذي وجّهنا إليه هيدغر، وسنجده هذه المرة مع هراقليطس في جدل الحب والحرب ليعرفنا بالدور الفعلي للفلسفة، حينما يقول: "الوظيفة الأولى للفلسفة البحث عن الأرض المشتركة بين النفوس المستيقظة، البحث عن أرض الحب الموحّدة والمجمّعة، والتخلص من الكراهية التي هي البحث عن الأرض المتفردة بين النفوس النائمة. إن الأرض المشتركة هي أرض العقل، لأن العقل واحد عند الجميع. أما الأرض المتفردة فهي أرض اللاعقل"[2].

لكن نجد أن المشكلة الأساسية تكمن في أن المدارس العلمية المعاصرة حاولت عقلنة كل ما هو لاعقلاني، فالبحث المضني للفكر العلمي الغربي لرفع العلوم الإنسانية إلى مصاف العلوم الأمبريقية لهو هاجس تطلب عقلنة كل ما هو ذاتي، ولعل هذا المد الجارف للعقلنة التي جاءت بها الأنوارية انتهى بفشل في جميع المجالات، فتبخر حلم السلام الدائم الكانطي بمنطق لاعقلاني، مما دفع هوسرل للتفكير في الكينونة والذات برفعه الأبوخية (تعليق الحكم) البحث في الفيزيولوجي ووضع الماهوي بين قوسين، ولعل هذا التفكير قد جره إلى فهم ميلاد الغرب في اليونان ثم سريان الروح العامة للغرب لتجاوز الأنا الفيزيولوجي السطحي، وبهذا رست شراع الفلسفة المعاصرة عند حدود الإشكال التالي:

---

[1]– فريديرك نتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص46.

[2]– هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم مجاهد عبد المنعم، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت،ط2، 2006، ص ص 15.16.

كيف يمكن أن يعود موضوع الذات كمشكلة تبنى عليها الفلسفة كلها؟ كيف لنا أن نخرج من مجال الميتافيزيقا ونجعل من الإنسان الموضوع الرئيس لكل تفكير فلسفي؟.

إن هذه التصورات المتعددة للفلسفة والإنسان التي ارتأينا أن ننطلق منها لنحاول اكتشاف الذات وإدراك الحقيقة الكامنة خلفها، تعبر بشكل مباشر عن أزمة أنطولوجية الإنسان، فقد بحثت الوجودية مثلا في الوجود والماهية، وبحثت الظواهرية في الوعي والوجود، ليرتبط كل من سؤال الهوية والغيرية بهذه الأزمة الفكرية والوجودية، إذ بتنا في هذا العصر المأزوم نصارع مشكلة الحقيقة، حقيقة وجودنا ووجود الآخر، وبطبيعة الحال قد لا تكمن هذه الحقيقة في تطابق قوانين العقل مع الأشياء المعطاة، بل في هيئة وطبيعة الوجود الحامل لها، وهذا بالضبط ما حاول بول ريكور في مشروعه الفلسفي ملامسته محاولا استجلاء راهن الفلسفة المعاصرة مع اختلاف مشاربها الفكرية وسيطرة العلوم الوضعية على المعاني المتعالية للإنسان، أين وضعت ثنائية الذات والغيرية بين قوسين، فسعى ريكور لتنقية الذات من أوهامها وتثبيتها بقاعدة وجودية يجعل منها الموضوع الرئيس لنظرية المعرفة.

فما هو الإطار العام لمشروع بول ريكور الفلسفي؟.

4 – ريكور، من نظرية المعرفة إلى الهرمونيطيقا إلى الأنطولوجيا:

الإشكال الرئيسي بالنسبة لنظرية المعرفة يكمن في علاقة الذات العارفة بالموضوع المعروف، غير أن ثبات وضع الذات ضمن حدود هذه العلاقة لم يعد ممكنا حسب ريكور لأن الذات "غير معطاة لا في بديهة نفسية ولا في حدس ذهني ولا في رؤية صوفية"[1]، وبهذا ستتحول الذات إلى موضوع للمعرفة يصعب احتواءه، لذا كان لابد من التوغل أكثر ضمن حدود هذه العلاقة المعرفية، للإحاطة بالذات وما يشكل خارجا عنها، ""أي تحديد الإنّية عن طريق جدلها مع الغيرية""[2].

إن فهم وتحقيق الذات لماهيتها لن ينفلت من حدود تحقق الغيرية في الواقع النظري والإجرائي، فبعث المعاني السامية للإنسان كبعد أنطولوجي أو كأنطولوجيا في حد ذاته يحصره بول ريكور في مبدأ تحقيق الذات لذاتيتها ولغيريتها، بمعنى ضرورة تفعيل وجود الغير لفهم الذات.

إن البحث في إعادة تموضع الذات ضمن أطر العلاقة الجدلية للمعرفة، سيفرز لدى ريكور إعادة صياغة الإشكاليات المعرفية باستحضار مستوى الوجود المعرفي أي وجود الذات في حديها المعرفيين – الأنا و الآخر – وهذا ما سيستوجب لديه ممارسة التأويل لتقصي الدلالات العميقة لهذه العلاقة المعرفية، مترحلا بين مناهج وحقول مختلفة من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا، إلى التحليل النفسي والبنيوية، إلى المباحث اللغوية.

هذا الإرتحال المنهجي الريكوري الغرض منه البحث عن لحظة اكتمال عمل الذات أي اكتمال صورتها الأنطولوجية على ضوء ماهيتها وماهية الغيرية الممثلة للوجه الآخر لهذه

[1] – Paul Ricœur, le conflit des interprétations : essais d'herméneutique, op.cit, P321.

[2] - Paul Ricœur, Soi même comme un autre, Edit : seuil, Paris, 1990, P345.

الكينونة، وها هنا يمكن إعادة بعث سؤال الكينونة الذي أغفلته نظرية المعرفة وبات منسيا في فضاء هذه النظرية، وهذا ما يؤكده ريكور حين يقول ""أن السؤال المنسي هو السؤال عن معنى الكينونة""[1]، فمسألة الكينونة هي المدخل لكل فهم للكائن ولهذا العالم المعطى في شكل علامات ورموز، إذ لا بد من فهم حقيقة وطبيعة هذا الوجود لفك هذه الرموز، وهذا ما سيحيل بريكور إلى مبحث الهرمونيطيقا أين يتم الإلتحام بين الفهم وما تفرزه أنطولوجيا الذات، ف "الطريق الأقصر، هو أنطولوجية الفهم على طريقة هيدغر، والهرمونيطيقا مجالا لتحليل الوجود، الدازين، والذي يوجد بالفهم"[2].

فإذا كان هيدغر يسعى لمقاربة الوضع المأساوي للوجود من خلال أبعاد الدازين، نجد ريكور ينحو ذات المنحى، لكن بالبحث في الوضع المأساوي للذات، حينما انتفى نشاطها في بلوغ الحقيقة وإدراك مراميها، عن طريق إرادة إنسانية فاعلة لا تغيب عنها إرادة الفهم والتأمل في المعاني الأساسية للوجود والدينامية الكامنة خلف لحظة الذات – الغيرية. باعتبار الإمساك بهذه اللحظة هو التجلي المطلق لكينونة الإنسان، فبروز الحقيقة الوجودية يكمن في "الإشكالية الهرمونيطيقية التي تؤكد من الآن، على الكينونة –في– العالم، وعلى الإنتماء المشارك الذي يسبق كل علاقة تقيمها ذات فاعلة بموضوع يواجهها"[3].

وها هنا بالضبط ستتصهر الذات في الموضوع فيصعب تحديد ما يمكن أن ينتمي للذات وما هو ثاو في الموضوع، وفي اللحظة ذاتها ووفق هذا المنطق الهرمونيطيقي ستتصهر وتندمج ثنائية الذات والموضوع –التي شكلت أولى إرهاصات المشكلة الفلسفية– في بُعد

---

[1]– بول ريكور ، من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل ، ترجمة محمد برادة– حسان بورقية، غين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، الهرم(القاهرة)، ط1،2001، ص44.

[2] - Paul Ricœur, le conflit des interprétations : essais d'herméneutique, op.cit, P10.

[3]– بول ريكور ، من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل ، مصدر سابق، ص26.

واحد، لتنتقل الذات من وظيفتها الأزلية، رؤية العالم إلى فهم الذات وقراءة العالم، بتوسط اللغة التي ستنتقل من حامل لهذا العالم إلى العالم ذاته.

تجعل هرمونيطيقا ريكور من الكتابة المرحلة الأولى أو الوضعية الأولية لفتح الذات على الوجود الحامل لها، وذاك عن طريق منح سبل فهم وتأويل للرموز التي تتوسط العالم والفهم، وبرغم من محاولة ريكور تذويب الذات في الموضوع إلا أنه ترك مسافة بين الفهم والموضوع، يمكن أن توظف داخل حدود هذه المسافة مناهج محددة كالتحليل النفسي أو البنيوية أو الفينومينولوجيا، لفك شيفرة الرموز الثاوية داخل النصوص.

وبهذا ستعمل الهرمونيطيقا حسب ريكور، على "البحث داخل النص نفسه، من جهة، عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبنين العمل الأدبي ومن جهة ثانية، البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالما يكون فعلا هو شيء النص اللامحدود، إن الدينامية الداخلية والإنقذاف الخارجي يكونان ما أسميه عمل النص، ومن مهمة الهرمونيطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص"[1]، هذا العمل قد يتمثل في تأويلية فهم الوجود من خلال استعادة علاقته بالفكر كي تتمكن الذات من أن ترصد الدلالات الكامنة داخله، وبهذا ستتحول وظيفة الذات إلى إنتاج الموضوع وتمثله، وإلى رصد الكينونة لبلوغ أعلى درجات الفهم، أي ستعمل الذات على "التفكير في الوجود كفعل للفهم والتأويل، كفكر وليس كموضوع ببساطة تامة، وعليه ستكون الموضوعية مؤسسة على ذاتية الوعي"[2].

[1]– – بول ريكور ، من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل ، مصدر سابق، ص25.

[2] - Hanz George Gadamer, l’art de comprendre, Ecrit 2, Edit Aubier, Paris, 1991, P13.

وعليه يمكن للوعي بهذا الشكل أن يقرأ العالم قراءة متعددة الزوايا والمناحي لتنفتح جميع الرموز على الذات باعتبارها الأقرب إلى تمثل صور العالم، بالنسبة لتمثلات الذات كبعد معرفي وكمعرفة في الآن ذاته حين تنصهر مع الموضوع.

وعليه فقد ارتكز مشروع بول ريكور في استعادة الذات من خلال التأويل، وحينما نتحدث بلفظ الإستعادة فنحن سنسعى للبحث في رمزية الذات إلى الحدود التي يمتد إليها تاريخها أي بالضبط إلى التراث الأسطوري، لأن ممارسة التأويل لا تخرج عن دائرة استعادة وبعث الذات، والذي يمثل ضمن مشروع بول ريكور أساس بلوغ الحقيقة ""فتأويل الرمزية لا يكون هرمونيطيقيا إلا في المكان الذي يكون فيه فهما للذات نفسها وفهما للوجود، وخارج هذا العمل هو لا شيء""[1].

إن استجلاء المعاني الكامنة خلف هذه الرموز المنبثة في ثنايا التجربة الوجودية، هو الذي يحدد طبيعة العلاقات المتداخلة ضمنه، أي علاقة الكائن بالكينونة، وعلاقة الذات بالموضوع التي تنبثق من رحمها لحظة استجلاء علاقة الأنا بالآخر، فعمل التأويل سوف يتملك ناصية الفهم إذا اشتغل في حدود هذه العلاقات الوجودية، فالمعنى ما ينفك ينفتح على الحقيقة إذا استوعب جميع الرموز والإشارات الكامنة داخل هذه السيرورة.

وعليه ستصبح مسألتي الذات واللغة مفتاح امتلاك الحقيقة مع بول ريكور، ويمثلان المبدأ الأساس في نشوء أي تفكير فلسفي يسعى لفهم الوجود والبحث عن آليات التعايش ضمنه، كما يؤكد ذلك حين يقول "إن الفلسفة لا تبدأ أبدا، لأن كثافة اللغة تسبقها، وأنها تبدأ من الذات، لأنها هي التي تشيد مسألة المعنى وأساسه"[2].

[1] - Paul Ricœur, lecture 2, la contrée des philosophes, Edit Seuil ; Paris,1992, P351.

[2] - Paul Ricœur, de l’interprétation Essai sur Freud, Seuil Paris, 1969, p48.

وعلى هذا الأساس لا تمتلك الفلسفة أي وجود خارج حدود المعنى، ولا يمكنها أن تتماهى نسقيا إلا بناء على استنطاق الصمت الكامن في الذات، ولن يتأت ذلك إلا بوجود ذات فاعلة وديناميكية، ومع وجود هذه الذات ستتجاوز الفلسفة لا محال تلك النظرة الأحادية الموثوقة إلى الأشياء وكأنها حقائق مطلقة، وتغييب المعاني الفعلية لأشياء العالم ويحجز الذهن على التعامل معها على نحو تساؤلي، وعليه ستتمظهر الفلسفة مع ريكور على أنها "إعطاء معنى للحياة، أي إنها معادلة بين ذات ومعنى. وهذه الذات ليست بمفهوم مجرد، بل هي ذات منغمسة بالممارسة والفعل، أي إنها تملك إرادة حرة لتنفذ مشاريعها التي تتصورها في البداية"[1].

لكن ما هي طبيعة الذات المعادلة والحاملة في الآن ذاته للمعنى؟ وهل سيمنح العقل سلطته للذات كضابط دقيق للمعاني؟ أم أن الذات هي العقل؟ وإن كانت هي العقل فلماذا شهدت هزات عنيفة حيال التساؤل حول غائيتها ودورها في تفعيل نسق الغيرية وفي تحقيق اتصال الذات مع باقي الذوات الأخرى؟.

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط01، 2005. ص39. (التقديم).

المبحث الثاني

الذات : الصراع والتحقق.

1- المقاربات العقلانية للذات.

إن الحديث عن كرونولوجيا مفهوم الذات* سيضعنا لا محالة قبالة مواضع فهم للتصور الريكوري للذات، على اعتبار أن هذا المفهوم قد سيطر على مجمل تاريخ الفكر الفلسفي، وبنيت على أساسه نظريات المعرفة الفلسفية الراغبة في تحديد معنى الذات لفهم الوجود، **و**قد عرف هذا المفهوم مجموعة إنزياحات إختلفت معه أشكال الفهم وصور تفسير الوجود الظاهر والباطن، فالذات لم تعد تمتثل كبعد ميتافزيقي فحسب، بل باتت تمثل مجموع بنى تشكل الواقع الوجودي والأخلاقي الحامل للمعاني المؤسسة للإنسانية، وحينما تنجز الذات قصودها هذه تكون قد بدأت في إظهار إنجازيتها عن كل ما يمكن أن يعبر عن مجموع القيم الإنسانية.

ولربما قد يعبر هذا التعريف الشمولي للذات داخل تاريخ الفلسفة عن المعنى الذي حملته الذات منذ الإغريق إلى حدود بداية الفلسفة المعاصرة على أنها ماهية أو جوهر (Essence) بمعنى أنها تمثل كل ما هو ثابت (الكل الذي لا يتجزأ)، أي هي مجموع الصفات والخصائص الجسدية والنفسية وحتى الأخلاقية.

وبناء عليه ستفهم الذات مع هذه المرحلة الفكرية على أنها مجموع الأفعال المدركة والواعية، أي أن الوعي هو الذي يؤلف بين الذات العارفة والأشياء المدركة.

---

* - **الذات** : ذات الشيء هي نفسه وعينه، ويوجد فرق بين الذات والشخص، فالذات هي جوهر قائم بذاته ثابت لا يتغير ف "ذات الإنسان هي نفسه العاقلة العارفة من جهة ما هي قوام وملتقى المعقولات والمعارف المتنوعة التي تسمى بهذا الإعتبار موضوعا لها"[1]، أما الشخص فيأخذ تعريف الشيء "فالذات هي الكائن العالم، والموضوع هو الشيء المعلوم". أنظر (عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والأنماء لبنان، 1994، ص 166.).

أما كلمة Le Sujet في الفرنسية فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Subjectum بمعنى جزء أو نصيب". أنظر (Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F. Paris, 1986, p299.).

وها هنا ارتأينا أن نتتبع مسار مفهوم الذات مع كل من ديكارت، كانط، وهيغل. باعتبار أن المخاض الفعلي لعقلنة مفهوم الذات ما قبل الفلسفة المعاصرة قد حددته هذه الفلسفات، التي كان لها بالغ الأثر في إعادة مفهمة الذات والآخر داخل الحقل الفلسفي المعاصر، وكان لها الأثر البالغ في تأويلية ريكور للذات وعلاقتها بالآخر.

لذا ستطرح أمامنا التساؤلات التالية : ما هو الثابت في الإنسان كشخص*، أي كذات تعي وجودها وحريتها ومسؤوليتها؟ وما الذي يميزه كذات عاقلة عن باقي الموجودات؟.

وما هي أبعاد التداخل الإرتباط المنهجي بين الذات والأنا** والإنّية*** والأنانة****؟، وهل تمثل هذه الإشتقاقات التركيبة الذهنية والوجودية للذات؟.

---

*– ويبرز الجرجاني هذا الفرق بين الذات والشخص حين يقول :"الذات أهم من الشخص، لأن الذات تطلق على الجسم وغيره، أما الشخص فلا يطلق إلا على الجسم. أنظر (الجرجاني علي، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان بيروت، 1985، ص 39.)

– **الأنا : يعتبر الأنا من أهم المفاهيم المحايثة لمفهوم الذات، لكن مفهوم الأنا يأخذ مواضع عدة، فهو يشير أحيانا إلى الروح والفكر، وفي مواضيع أخرى يشير إلى النفس الواعية فهو "الوعي الدائم بوحدة الذات من خلال شعورها بأنها محل واحد لأحوال معينة ومصدر واحد لأفعال معينة، وبأنها هي هي مع تغير هذه الأفعال وهذه الأحوال عبر الزمان والمكان، وترادفه النفس والشعور" أنظر (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة (أهم المصطلحات وأهم الأعلام)، مرجع سابق، ص 57.).

. وبهذا يظهر على أن الأنا هي صمام وحدة الذات، أو هي المرسّم لهذه الوحدة والمجسّد لعلاقاتها الحملية، "فالأنا هي الذات الواعية من حيث هي جوهر ثابت ومحل الأعراض المختلفة في نظر بعضهم، إذ من حيث هي مجموعة الحالات النفسية المتغيرة والمتصلة معا (..) لذلك فمنهم من يميز الأنا كجوهر من الأحوال النفسية، ويعتبرها حقيقة النفس والقوة الجامعة لتلك الأحوال (ابن سينا)، ومنهم من ينكر مثل هذا الوجود الثابت ولا يرى فرقا بين الأنا والأحوال النفسية إلا من حيث كون الأنا هي وحدة الذات المنطقية" أنظر (عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 92.).

+

3 – الذات ومستويات اليقين الوجودي/ ديكارت.

إن انبثاق الفلسفة في شكلها الحديث كان تدشينا لوعي جديد وتحقيقا لفتح كبير طالما انتظره الإنسان الأوربي الذي كان محروما من التعبير عن وجوده بسبب خضوعه لنموذج فكري* يتنكر لذاتيته ويرفض الإعتراف بكينونته، من هنا انتظرت الفلسفة كلها ظهور ديكارت لا لشيء إلا لأنه أعاد للإنسان ذاتيته وأوكل إليه تحقيق ماهيته، بإرسائه لكوجيتو (Cogito) "أنا أفكر إذن أنا موجود" (je pense donc je suis) ، حرر به طاقات الإنسان الفكرية ورفع عنه ستار الجهل الذي كان يغلف وجوده، هذا الإنقلاب الفكري أرسى للحقيقة معايير جديدة أساسها هو مبدأ الذاتية المزودة باليقين، كما أرسى للوجود كينونة جديدة مركزها هو الإنسان، وما لبث هذا الكوجيتو أن تحول إلى مصاف الحقيقة المطلقة، وهكذا باتت الأنا الديكارتية هي وحدها الحاملة للميكانزمات التي تحقق الوجود

أما فلسفيا فيرتبط تعريف الأنا بالآخر، كما يذكر ذلك لالاند " فللأنا صفتان: فهو ظالم بذاته من حيث أنه يصنع ذاته ضد الكل وهو متنافر مع الآخرين من حيث أنه يرغب في استبعادهم لأن كل أنا هو العدو، ويريد أن يكون المستبد بكل الآخرين". أنظر (أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 824.)

*** – **الإنيّة :** وهي قدرة الذات في إثبات أناها، إذ يعرفها الجرجاني بأنها " تحقيق الوجود العيني من حيث مرتبة الذاتية". انظر (الجرجاني علي، كتاب التعريفات،، مرجع سابق، ص 39.)، وهي بهذا المعنى تكون هي المفهوم المقابل لمفهوم الغيرية، فاثبات الأنا يخضع في حدوده الأنطولوجية والأكسيولوجية لوجود الآخر، الذي من خلاله ستتعرف الذات على أناها، وتسعى لإثباته، ومعنى الإثبات هنا أيضا يقصد به الإختلاف والتمييز عن كل ما هو "لا أنا" Non « Moi ».

**** – **الأنانة :** Solipsisme : " وهو مذهب يجري عرضه كأنه لزوم منطقي ناجم عن الطابع المثالي الفكري للمعرفة، إن الأنا الذي نعيه، مع تجلياته الذاتية هو كل الواقع، وإن الأنوات الأخرى التي تتمثلها لم يعد لها وجود مستقل إلا مثل شخوص الأحلام– أو على الأقل قد يقوم على التسليم باستحالة البرهان على العكس" أنظر (أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، مرجع سابق ص 1313.)، أي أن هذه الأنانة هي التمركز حول الذات أو الحب المطلق للذات، وتقديم مصلحة الذات على مصلحة الغير.

*- النموذج المقصود هنا هو إنسان الفلسفة المدرسية.

الفعلي لهذا الإنسان، ف "ليس للكوجيتو من مدلول فلسفي قوي، لو لم يكن وضعه قد سكنه طموح التأسيس الأخير والنهائي"[1].

وبهذا تعتبر اللحظة الديكارتية لحظة مؤسسة على المستويين المعرفي والأنطولوجي، توالت بعدها لحظات أساسية كانت إمتدادا لها بشكل أو بآخر امتدادا مذهبيا أو امتدادا نقديا، وكان مبدأ الذاتية هو بمثابة الهوية للفلسفة الديكارتية، وشكلت المنهل الذي اغترف منه الفلاسفة اللاحقون معتبرين الأنا الديكارتي هو أولى مداخل الحقيقة واليقين، لكون الذات ستتغلف بكل مظاهر الوعي والشعور، وهذا ما يؤكده ديكارت حينما يعرف هذه الأنا أو الذات المفكرة فيقول: "إذن أي شيء أنا؟ أنا شيء يفكر، وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يشك، ويدرك ويبرهن، ويثبت، وينفي، ويريد ويرفض، ويتخيل أيضا ويحس"[2].

إذن فلم نعد نحدد مفهوم الإنسان من خلال العقل كجوهر مفارق، وإنما يدعونا ديكارت لأن نحدد إنّية الإنسان من خلال **ذاته**، أي بما هي وعي متعال، قادرة على تحقيق وجودها الفعلي دونما الإعتماد على جواهر مفارقة، نحاول أن ندرك وجود ذواتنا من خلال وجودها، المحتاج أصلا إلى برهان.

فالذات الديكارتية لم تخرج عن التعريف العام للذات، أي لم يتم زحزحة هذا المفهوم عن كونه جوهرا يمتلك مجموعة من الخصائص المعبرة عن ماهيته، لكن ما سيضيفه ديكارت إلى هذه الماهية هو تجربة الشك أين تتماهى الذات مع الفكر، ففي داخل هذه التجربة تتموضع كلّ الأشياء موضع شك لكي لا تكون وهما مغلوطا، غير أن الإستثناء الوحيد

---

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق. ص74.

[2]– رني ديكارت، تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة كمال الحاج، عويدات بيروت، ط1، 1962، ص103.

داخل هذه التجربة الشكية، أنها لا تشمل الشك في الشك ، فديكارت شك في كلّ شيء إلا في كونه يشكّ، لأنه عندما يشك في كونه يشك فإن هذا الشك في الشك لا يزعزع الشك بل يدعمه، فمن أجل "فهم انقلاب الشك إلى يقين الكوجيتو في التأمل الثاني: بحسب الإستهداف الأنطولوجي للشك فإن الأمر الأكيد والأول هو يقينية وجودي التي تحويها ضمنا ممارستي نفسها للتفكير في ما تقوم عليه فرضية الخادع الأكبر"[1].

إذن اليقين الوحيد الثاوي ضمن هذه التجربة هو يقين الذات بذاتها على أنها أنا مفكرة، وبالتالي لا شك إطلاقا في وجود الذات كجوهر مفكر، وهذا هو المدخل الفعلي لكل تفكير فلسفي يتمأسس على وجود هذا الجوهر.

لكن في المقابل ستُحقق هذه الذات غاياتها المعرفية وذاتيتها باستبعاد الآخر، فلا دخل لهذا الآخر وكل العالم الخارجي في معرفة الذات لذاتها، فحتى الجسد أقصاه ديكارت من العلاقة المعرفية*، واستبدل هذا الآخر، الذي من المفروض أن تعي الذات ذاتها من خلاله، بالإله، فهو الضمانة الفعلية التي تمكن الذات من بلوغ اليقين الثاوي في هذا العالم الخارجي، وذلك عن طريق العقل الذي وزعه الإله بصورة عادلة تكفل تواصل يقين الكوجيتو عبر أنات الزمن. وهنا يستوقفنا نص شهير لديكارت يقول فيه "العقل هو أعدل الأشياء توزيعا بين الناس، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب إرضاءهم بأي شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه، وليس براجع أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجع أن يكون هذا شاهدا على أن قوة الإصابة في

---

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 76.

*– " الأنا أفكر " هو الحقيقة الوجودية اليقينية الوحيدة والتي لا يسع العقل السليم إلا أن يؤمن بها بكل بداهة ووضوح في حين أن وجود الغير (الآخر) – حسب هذه الذاتية العقلانية الديكارتية – يظل متوقفا على حكم العقل واستدلالاته. أنا موجود ليسر فقط قبل وجود الآخر بل وفي استغناء عنه بل أكثر من ذلك إن هذا الغير هو الذي في حاجة إلى الأنا لوجوده.

الحكم وتمييز الحق من الباطل، هي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل، وهكذا فان اختلاف أرائنا لا ينشأ عن كون بعضنا أعقل من بعض، وإنما ينشأ عن كوننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، إذ لا يكفي أن يكون الفكر جيدا، وإنما المهم أن يطبق تطبيقا حسنا"[1].

وبالتالي فالذات الديكارتية هي بشكل مباشر عبارة عن وعي Conscience، أي لها القدرة على التفكير في العالم الخارجي والتفكير في الفكر نفسه، وداخل هذه الذات لا وجود ولا حضور إلا للوعي، والنفي أو الضد غير مطروح نهائيا، وقد نّعرف هذا الوعي وفق صيغة يطرحها بول ريكور ويقترح أن تكون منطلق فهم، وهي "أن الوعي هو الحركة التي تدمر من غير توقف نقطة انطلاقها"[2].

هذه الإطلاقية في مفهمة الذات ستجد لها معارضة شديدة مع امتداد الفكر الفلسفي الما-بعد ديكارتي، بدءا مع كانط الذي رفض مبدأ الشك الديكارتي، وصولا إلى هيغل الذي طابق بين مقولات العقل ومعطيات الواقع، بلوغا إلى الفلسفة المعاصرة التي ستشهد انقلابا فلسفيا على الكوجيتو الديكارتي، ليستبدل بمناهج فلسفية جديدة حاولت بعث مفهوم الذات من خلال الغير، ولربما هذا ما سيدفع ببول ريكور إلى نعت الكوجيتو الديكارتي بالكوجيتو المجروح والكوجيتو المناضل.

لأن اليقين المباشر الذي تحدث عنه ديكارت هو يقين الفكر ذاته "والذي أعلن عنه ديكارت في "المبادئ" : (إني لأفهم من كلمة الفكر كل ما يصنع نفسه فينا وذلك على نحو يجعلنا نلاحظه مباشرة بأنفسنا. وإنه لمن أجل هذا ليس الفهم والإرادة والخيال فقط، ولكن

---

[1]- رني ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر 1991، ص03.

[2]- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2005، ص 152.

الإحساس أيضا يعنون الشيء نفسه الذي يعنيه التفكير)"[1]، لكن هذا اليقين حسب ريكور "ليس معرفة حقيقية عن الذات"[2].

وعليه كان من الواجب إعادة البحث مفهوم الأنا الديكارتية، وهذا ما سيستدعي منا حسب هوسرل- أن نبتدأ بتفكيك رموزها المفهومية قبل جعلها في مجالها التداولي الوظيفي، ويفكك هوسرل هذا المفهوم من خلال التساؤلات التالية: "ما هو هذا الأنا الذي من حقه وضع مثل هذه الأسئلة المتعالية؟ وهل يكون ذلك بإمكاني من حيث أنا إنسان طبيعي؟ وهل يمكنني أن أتساءل جديا كيف أخرج من جزيرة شعوري، وكيف يمكن أن يكتسب المعيش في شعوري كبداهة، أي دلالة موضوعية"[3].

فما مصير الكوجيتو الديكارتي مع تعاقب التصورات، التي تسعى أحيانا إلى تثبيته أو إلى نقده وتجاوزه؟.

---

[1]- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 139.

[2]- المصدر نفسه، ص 139..

[3]- ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية -المدخل إلى الظاهريات-، ترجمة وتقديم نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، مصر، 1970، ص 204.

4- تعقل الذات / ايمانويل كانط.

يقول ايمانويل كانط " شعرنا بالملل للدوغمائية التي لا نتعلم منها شيء، من جهة، كما أننا مللنا مذهب الشك الذي لا يعدنا بأي شيء من جهة ثانية"[1].

يحاول كانط أن يعرّض مفهوم الأنا الذي أبدعه ديكارت إلى النقد، من نقطة رئيسية هي إقصاءه للزمن، وإقراره على أن الذات هي الثابت الوحيد في هذا الوجود، لكن كانط سيبدع مفهوما جديدا للزمن، يجعل من الوجود الخارج عن الذات محور تحقيق الذات لذاتها، فكل شيء حسب كانط داخل الزمان ينقضي ويمر، ويتلاشى ويضمحل، فحتى شعور الفرد بوجود ذاته قابل للاضمحلال لو لم تدرك هذه الذات خارجا عنها يحدد ويعين طبيعة وجودها في الزمن، فالإنسان لا يملك أفكارا فطرية، بل يملك ملكات تظهر إلى حيز الوجود عن طريق تأثير الأجسام الخارجية فيه.

وهنا يطرح كانط فكرة الأشياء في ذاتها "النومينات"، والأشياء الخارجة عن الذات "الفينومينات"، هذه الأخيرة برغم أنها تشكل موضوعات معرفتنا إلا أنها ليست إلا مجموعة مظاهر، لذا كان لا بد من وجود أشياء لا يمكن إدراكها، ويعود إليها موضوع معرفتنا وتدعى باسم الأشياء في ذاتها، ومع ذلك تبقى النومينات شيء مجهول ومستغلق نفترض وجوده ولا يمكن للعقل النظري أن يحيط إحاطة تامة بحقيقته، أما الفينومينات فهي مجموعة المظاهر من حيث ما هو مفكر فيها على أنها موضوعات تتفق مع وحدة المقولات.

وأمام هذا التداخل الماهوي بين النومينات والفينومينات يبرهن كانط في نقد العقل الخالص على أن وحدة الذات لا يمكن فصلها عن وحدة الأجسام –كما أراد لها ديكارت–،

[1]– ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة، ترجمة نازلي اسماعيل حسين، موفم للنشر، ص18.

إذ يتم توحيد الذات والجسم عن طريق الإدراك الذاتي المتعالي، وهذه الذات تقوم من خلال الفهم بتوحيد الإحساسات على نحو تحويلها إلى أجسام، ولعملية التوحيد لحظات ثلاث مؤسسة تبدأ بتوحيد الفهم في الحدس، فلكي أدرك **(أ، ب، ج)**، لا ينبغي أن أدرك **(أ)** ثم **(ب)** ثم **(ج)**، بل ينبغي أن أدركهم إدراكا واحدا، أي يجب أن أدركهم معا. وتعقب هذه اللحظة عملية توحيد الإستعادة في المخيلة، فيجب أن أتذكر **(أ)** في الوقت الذي أصل فيه إلى **ب**، وأن أتذكر **(أ، ب)**، في الوقت الذي أصل فيه إلى **(ج)**، ولكن يكون من الضروري أثناء عملية الإستعادة هذه أن نعرف بشكل يقيني أن **(أ)** التي استرجعنها في المخيلة هي ذاتها التي أدركناها أول الأمر، ويتطلب هذا عملية ذهنية تتمثل في توحيد التمييز في المفهوم.

هذه البرهنة الكانطية لعمل الذهن وفق المستويات التي من الممكن أن تتماهى من خلالها الذات وتدرك عالمها الخاص وعالم الأشياء، يمكن إستقراءها من زاويتين اثنتين : أولاهما متعلق بمحاولة كانط علمنة الميتافزيقا، أي البحث عن تصور جديد لمعنى الذات الذي احتوته التصورات الميتافزيقية طيلة تاريخ الفلسفة، وجعلها من الذات مجالا مغلقا أو مستغلقا يتعالى على التفكيك. فموضوعات الميتافزيقا التقليدية تمحورت أساسا في البحث عن الأمور التي تتجاوز الطبيعة ومنها الذات، والله، ونستشف ذلك من تعريف أرسطو لها، بأنها البحث في الوجود بما هو موجود، "وهي حسبه أعم العلوم لأنها تبحث في أعم العلل، وهي أكثر العلوم يقينية لأنها تبحث في المبادئ الأولى، وهي أكثر العلوم تجريدا لأنها تبحث في أكثر الأشياء بعدا عن الواقع العيني، ومن هنا كانت أصعب العلوم، وهي أشرف العلوم لأن موضوعها النهائي والأساسي هو أشرف الموضوعات، وهو الله"[1].

[1]– بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص ص 494.493.

والمقصود من قول أرسطو "أن ما بعد الطبيعة موضوعه الوجود بما هو موجود، هو أنه يبحث في وجود الموجودات كلها، يبحث في وجود العرض كما في وجود الجوهر، ووجود ما هو بالقوة وما هو بالفعل"[1].

لكن على خلاف هذا التصور الأرسطي سيثري كانط المشكلة الميتافيزيقية بتساؤل آخر، وهو: هل يمكن قيام ميتافيزيقا على أسس يقينية، وأن تتقدم باستمرار كما هو الشأن في الرياضيات والفيزياء والفلك ؟.

إذ يقرر كانط في تصوراته النظرية أن الميتافزيقا التي تريد أن تكون علما هي تلك المستندة إلى نقد العقل، هذا النقد الذي يرسم الحدود التي لا ينبغي للعقل تجاوزها، إذ "يؤدي نقد العقل في النهاية وبالضرورة إلى علم (الميتافيزيقا)"[2].

فالإنزياح الذي سيحدثه كانط في تعريف الميتافزيقا انطلاقا من أفعال الذات، سيخلق ميتافزيقا علمية بإمكانها أن تستجيب لمختلف مقتضيات الطبيعة البشرية، وأن تتعامل بشكل عقلاني مع الذات الإنسانية في ذاتيتها أو في اتصالها بعالم الظواهر، وهنا ستبرز تساؤلات كانط المركزية وفق التراتبية التي ابتغاها لها:

- ماذا يجب علي أن أعرف؟

- ماذا يجب علي أن أفعل؟

- ماذا يجب أن آمل؟.

---

[1]- المرجع نفسه ، ص 495. -

[2] – إيمانويل كانط ، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، (د ط ، د س) ،ص53.

وبالإنتقال من السؤال المعرفي الأول إلى التساؤلين اللاحقين، سنجد أن كانط يسعى لأن يمنح للذات بعدا قيميا يتلخص في اعتبار الشخص ذاتا متميزة عن عالم الأشياء لامتلاكها عقلا أخلاقيا، يحولها من مجرد وسيلة لتحقيق غاياتها وغايات الآخرين إلى غاية في حد ذاتها، وذلك من خلال الأفعال الأخلاقية القائمة أساسا على حدي الواجب والفضيلة، والتي من المفروض أن تتحول إلى قاعدة عامة للسلوك الإنساني مستنيرة في ذلك بمبدأ جعل كل سلوكات وأفعال الذات غايات في حد ذاتها، لا أن تكون وسيلة لغايات أخرى، أو كما يقول كانط "أن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذي ينبغي لكل منها أن ألا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل، بل أن يعاملهم دائما وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها"[1]، وعليه فمن الأهمية بمكان "أن يأتي الفعل متفقا مع هذه الغاية، فثمة في الإنسانية استعدادات نحو كمال أعظم"[2].

لكن هذا الكمال الأعظم لا يوجد بكيفية شاملة إلا بوجود الآخر، كميزة رئيسية لتتحقق أسس ميتافزيقا الأخلاق وتستوعب الذات هذا الوجود، تتحصل من خلاله الأنا على معنى لوجودها.

غير أن هذا التأسيس الكانطي لمفهمة الذات من خلال العوالم المنبثة فيها، سيعرف هو الآخر انزياحا متجددا لهذه المفهمة، لذا سنحاول أن نتتبع مسار هذا الإنزياح في مفهمة الذات، ويستوقفنا عقب كانط هيغل الذي حاول أن يرسي دعائم المعرفة من خلال المطابقة بين معطيات العقل ومقتضيات الواقع، فكيف فهم هيغل الذات؟ وما هي حدود امتداد تصوراته داخل الحقل الفلسفي المعاصر؟.

---

[1] – ايمانويل كانط، أسس ميتافزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية بيروت، ط2، 1969، ص 134. .

[2]– المرجع نفسه، ص ص 127، 128.

5- تحقق الذات من خلال الآخر/ هيغل :

يقول بيير دوكاسي "كي نعقل الأنا فنحن مطالبون بأن نزيل التناقض، ولا يمكن إزالة هذا التناقض إلا بواسطة تركيب، أي يتعرف الأنا على ما يناقضه، أي على غير الأنا"[1].

لعل هذا هو محور تفكير هيغل حول الأنا والذات، فبرغم أننا نجده متأثرا بالطفرة التي أحدثها الكوجيتو الديكارتي على مستوى فهم الذات وإحلالها في إعادة تشكيل أرضية جديدة للخطاب الفلسفي، تعيد تأسيس علاقة الذات العارفة بموضوعات المعرفة، حينما نحول مجرى تفكيرنا إلى مبدأ رئيس هو الذات الحاملة لفعل التفكير.

لكن ليس المطلوب مع هيغل أن ندرك الذات، بل أن نبلغ وعي الذات، وهذا الوعي لن يتأسس إلا بفعل التناقض، أي بوجود المفكر والمفكر فيه، " وإن هذه الحركة الموضوعية هي ما يسميه هيجل الروح، وإنه لعن طريق التفكير، يمكن أن تشتق الذاتية التي تكون تكون نفسها في الوقت الذي تلد فيه هذه الموضوعية ذاتها"[2]

غير أن هذا الإشتقاق للذاتية لا يمكن أن تتحدد وتتحقق أنانا معه إلا من خلال فكرة الغيرية، فوجود الغير ضروري جدا لوعي الذات لذاتها وإدراكها لموضوعات العالم الخارجي، ولأجل فهم علاقة الغيرية كما يطرحها هيغل لا يجب مقاربتها على أنها تعبير عن وجودين هما الأنا والآخر، بل هي علاقة تفاعل وتناقض بين وعي الذات ووعي الآخر، فالذات تتعرف على ذاتها من خلال ذات أخرى، فحركة الوعي ها هنا هي حركة جدلية يكون فيها السلب أو النفي أهم من الإيجاب، أي ذات الآخر هي التي تحدد قدرة الذات على الوعي.

---

[1]- نقلا عن : يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر مصر، ط1، 2003، ص97.

[2]- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 151.

ويوضح هيغل هذه الحركة الجدلية أو الإزدواجية بين وعي بالذات ووعي آخر بالذات من خلال جدليته المشهورة، جدلية الخادم والسيد والتي تعرفنا بالكيفية التي تتعرف فيها الذات على ذاتها وعلى الآخر.

فلو أننا أمعنا النظر إلى جدلية السيد والخادم(Le maître et le serviteur) في "فينومينولوجيا الروح" لبرز أيضا أهمية السلب باعتباره المحرك الأساسي الخلاق لكل تلك الحركة، وفيما يقول ماركس إن هيغل تفطن إلى أن الإنسان ينتج ذاته بالعمل فالوجود الحقيقي الواقعي لا يظهر إلا نتيجة ثمرة لعمله الخاص، فنشاطه الاجتماعي حركة للتاريخ، والحق أن الوجود البشري في صميمه وجود اجتماعي أي إن "الوجود الإنساني باعتباره وجود تاريخي هو عبارة عن وجود مع الغير"[1].

والتاريخ هو صيرورة الصراع الدامي من أجل انتزاع اعتراف الآخرين بحرية الذات واستقلالها، لهذا كان الصراع بين السيد والخادم كأحد المقولات التاريخية الهيغلية، يرى هيغل أن الخادم لم يعتنق مبدأ السادة الذي يقضي بالموت أو النصر، لأنه واجه حالة الخوف والقلق والنقص والقصور وخوفه من الموت، فانتهى إلى سلبه لحريته، ومع ذلك يذهب هيغل إلى أن كل تقدم تحققه البشرية في مضمار التحرر لابد من أن يمر بوعي العبد فالخالق الحقيقي للتاريخ في نظر هيغل ليس السيد بل الخادم، فالسيد يصنع الحروب ويقتصر على الاستمتاع بها، أما العبد فهو الذي يعمل على تغيير العالم، لكن يظل السيد يسعى إلى ممارسة سلطة التملك عن طريق العمل، والذي يعتبر المنفذ الأوحد حسب ريكور لممارسة هذه السلطة، ف "علاقات التملك هي علاقات معقودة بمناسبة التملك

[1] -Herbert Marcuse, Philosophie et révolution, Ed, Denoël, Paris, 1969, p 150.

وبمناسبة العمل في حالة من حالات الندرة، ونحن إلى يومنا هذا لا نعرف شروطا أخرى للتملك الإنساني"[1].

صحيح أن الخادم وفق هذا المبدأ سيكون هو الأداة الفعالة في يد السيد من أجل العمل على تغبير الطبيعة، ومع هذا فالسيد ليس له علاقة مع الطبيعة إلا من خلال الخادم، ولما كان هذا الأخير غير راض عن وضعه، فإنه يبذل الجهد في سبيل العمل على تغييره، فجانب كبير من التاريخ هو ثمرة جهود العبيد، ألآمهم وشقاؤهم ونضالهم من أجل الحصول على الحرية الحقيقية، ففي السابق لم يصل العبد إلى ضرورة تقبل الموت من أجل انعتاقه، لهذا فمن الواجب تحرر العبيد لأن السيادة في التاريخ ستكون مرهونا بجهد الخادم لا بوعي السيدĕ

يضيف هيغل إلى أن السيد لا يحقق شيئا في التاريخ فكل ترقي وتطور اجتماعي يقوم الخادم به، وبتوجيهه مجرى التاريخ عبر العمل على تغير الحياة الاجتماعية، فالسيد لا يصلح لأي شيء في المجتمع، إن العمل الذي يقوم به الخادم هو الذي سيسمح للوعي الذاتي بالسيطرة على الوجود الموضوعي والتحكم في جوهر الحياة، فالعمل هو السبيل الوحيد إلى التحرر الحقيقي، ليضفي الإنسان ذاته على الطبيعة كموضع فيستأنس الطبيعة.

لكن لا سبيل إلى التحرر الحقيقي لسيطرة السادة على العبيد إلا بالثورة "التمرد"، الذي يعلن عن نفسه بقول لا للعبودية أو كما عبر عن ذالك "البير كامي" (A. Camus) بقوله: "ما الإنسان المتمرد؟ إنه إنسان يقول [لا]..إن العبد الذي ألف تلقي الأوامر طيلة حياته

[1]– بول ريكور ، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 149.

يرى أن الأمر الجديد غير مقبول، فما فحوى هذه اللا إنها تعني مثلا أن الأمور استمرت أكثر مما يجب وإنها مقبولة إلى هذا الحد ومرفوضة فيما بعده"[1].

وبهذا ستكون الجدلية الهيغلية في حد ذاتها هي بحث في مكامن الخلل للذات الإنسانية، فليس المقصود من صراع الخادم والسيد هو مقايسة درجات الوعي سواء بالنسبة للسيد أو الخادم بل في تفعيل درجات الرغبة والإرادة في الحياة، وفي تفعيل النفي لتؤسس الذات وفق منطق ازدواجية الوعي، فقد أخذ هيغل على عاتقه مهمة إحياء الطابع السالب للفكر(التفكير النافي) والكشف عن تناقضات الواقع، ففكرة الخادم أو النفي ʻd'Négationʼ تحتل مكانة كبرى في فلسفة هيغل، فلا سبيل لفهم الوعي أو الشعور إلا بطريقة ديالكتيكية ف"الجدلية باعتبارها حركة نافية كما هي مباشرة تظهر للوعي أولا لأنها شيء وقع الوعي فريسته ولا يتوقف وجوده عليه نفسه"[2] (إنكار لذاته)، ذلك "أن الوجود الفردي الزائل ليس بالفردية الحقة، الوعي حين يعلم ذاك سوف يتخلى عن بحثه في الفردية"[3].

إن السالب في نفس الوقت موجب، ففكرة السلب تشغل الانتقال من الفكرة الواحدة إلى الفكرة المضادة لها، من القضية الموجبة إلى القضية السالبة (الوجود واللاوجود، التشابه والمغايرة)، "وقد أوضح هيجل هذه التناقضات وطورها ولكن قصد التوفيق فيما بينها في الأخير ضمن مرجع روحي أعلى، فهيجل بطرحه للروح المطلق كواقع أعلى قد تحرر

---

[1]– البير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، ط02، بيروت، 1980، ص 18.

[2]– هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة: مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للطبع الجزائر،1981، ص 173.

[3]– المرجع نفسه، ص 183.

من تلك الورطة التي وضع كانط نفسه فيها...فلقد أصبح هيجل إيجابيا أمام استمرار التناقضات في واقع الوجود البشري"[1].

وعلى هذا الأساس فإن النفي ضروري لتحديد تموضعات الوعي، ويكون ذلك في إطار جدل ذاتي يتحقق في الواقع الموضوعي للوجود التاريخي للإنسان والطبيعة، ولكن هذا الواقع ما هو إلا تعبير متحقق عن الفكرة المطلقة التي تتحرك عبر القضية، نقيض القضية ثم التركيب، ولن تتحقق هذه الطفرة على المستوى الزمني والوجودي للذات الإنسانية إلا بممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة معا، فبلوغ اكتمال الذات لن يتأت إلا من خلال تبيئة الذات داخل واقع معقول وعقل واقعي يتضمن دوما آلية النفي لكل ما هو معطى سواء أكان عقليا أو واقعيا، وهذا ما يوضحه هيغل حين يقول: "إن الحق هو الكل ولكن الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق نموها فالمطلق يجب القول إنه في جوهره نتيجة، أي هو لا يصير ما هو إياه حقيقة إلا في الختام، في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلي في الواقع"[2].

لكن لا يجب أن ننظر إلى هذه الجدلية من منظور أن العقل سيتحول مع هذه الحركة إلى واقع متنامي يتأسس عليه وعي جديد، وعليه من الممكن أن تتحول الجدلية الهيغلية في حد ذاتها إلى مجرد جدلية وعي.

ولأجل استيضاح هذا المنظور الملتبس حول الوعي، يعود بنا ريكور لجدلية الخادم والسيد موضحا الوعي بمعناه الهيغلي، إذ يقول: "لنأخذ المثل المعروف والشائع عن السيد والعبد عند هيجل، وسنجد أن هذه الجدلية ليست على الإطلاق جدلية الوعي. إذ الرهان

---

[1]– هوركهايمر ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ت: مصطفى الناوي، عيون المقالات، ط01، بيروت، 1990، ص 26.

[2]– هيجل، فينومينولوجيا الفكر، مرجع سابق، ص Ŏ1.

يكمن في ولادة الذات: إن المقصود، باللغة الهيجلية، هو الإنتقال من الرغبة، بوصفها رغبة في الآخر، إلى الإعتراف بالذات. فما هو المقصود؟ إن المقصود بالضبط هو ولادة الذات في ازدواجية الوعي. إذ لا توجد ذات سابقة (وكذلك، كما يذكر به Waelhens، لا يوجد موت، أي موت إنساني، قبل الذات)"[1].

إذن فوعي الذات لذاتها لا يمكن أن يتم إلا من خلال وعيها لذات الآخر، أي أن تتأمل هذه الذات ذاتها على أنها ذات أخرى مغايرة، أي تنظر إلى نفسها من زاوية مغايرة، فمن خلال الجدلية المذكورة نفهم على أن السيد سيحقق ذاته ويجعلها تدرك وجودها إدراكا حقيقيا، من خلال إبقاءه لهذا العبد أو بالأحرى لهذه الذات المغايرة كمعبر عن سيادة ذاته المعترف بها من طرف الآخر، ونفس الشيء بالنسبة للعبد فهو يدرك من خلال العمل المطلوب من انجازه على أنه يؤثر في الموضوعات الحالّة في هذا العالم، وبإمكانه أن يغيّر في هذا العالم، وبالتالي فهو يدرك وجود ذاته من خلال هذه الفعالية التي اكتسبتها ذاته لكن بمنحة من ذات أخرى.

إذن فعن طريق هذا الجدل تتشكل صورة فهم جديدة للوعي، يتمثل في وجود وسيط دائم بين وعي الذات لذاتها ووعيها لأشياء العالم.

غير أن هذه الصورة المفاهيمية للوعي لن تحافظ طويلا على رونقها وجمالها، فستمتد إليها نزعة شكية، تكاد أن تقوض الوعي –كما فهمناه مع هذه الفلسفات– بشكل مطلق.

وعليه فلنتساءل عن طبيعة هذا المفهوم الجديد للوعي، ولنركز في تساؤلنا على الذات، فهل ستتأثر الذات بهذه النزعة الشكية؟ وهل زحزحة مفهوم الوعي سيترك إدراك الذات

[1]– بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 148.

لذاتها ولباقي الذوات الأخرى المشاركة معها في هذا العالم في موضع إلتباس أو غموض معنى ودور؟.

المبحث الثالث

تجليات الذات..من الوعي إلى اللاوعي

1- الذات: صراع الوعي واللاوعي ؟

استندت الفلسفة إلى مبدأي الذاتية والعقلانية وتسلحت بهما طيلة عصور الحداثة المتتالية، إلى أن بدأت دعوات التشكيك في مبادئ وافتراضات مشروع الحداثة، وبالتحديد التشكيك في الجدوى من الإرتكاز إلى الذاتية والعقلانية وفي قدرتهما على فهم وتفسير الوجود البشري، وملاحقته في أماكنه المعتمة ومساراته المعقدة، وبنياته المتوارية، وتشكلاته وتعبيراته اللامتناهية، التي تخترق حدود الذات وتتجاوز مقتضيات العقل وتستعصي على الفهم والتحليل، فأدى كل ذلك إلى البحث عن هوية جديدة للإنسان، أمام هذا الفراغ الفكري.

وأمام أزمة الذات المتعالية عن موضوعيتها والعقل المنافي لواقعيته، وجدت الفلسفة نفسها مضطرة إلى الإرتباط بمعطيات العلوم الإنسانية والإجتماعية لفهم تجربة الوجود ورغبة الحياة ومشكلات الأخلاق.

وعليه لم يبق للفلسفة وجودا مستقلا يدفعها إلى البحث عن الحقيقة المطلقة وكل ما تبقى لها هو قدرتها على ممارسة النقد على أرضيات أخرى لم تتعود عليها كنقدها لمعارف علم النفس واللغة وعلم الإجتماع والإقتصاد بعدما كانت تتطور وتنمو بنقدها للعقل على النمط الديكارتي والكانطي والهيغلي، فكان لا بد من أن تبحث الفلسفة الغربية في تجديد مفاهيمها التي شابها الوهم وباتت تتلمس منافذ الحقيقة من خلال الأخلاق، المجتمع، السياسة، الإقتصاد، وبشكل مباشر البحث عن تعديلية فكرة الإنسان والإنسانية، فالنزعة الشكية لديكارت قد مثلت الميلاد الفعلي لفلسفة الحداثة من خلال تدشين مشروع عقلاني يتمأسس على مركزية الذات، وذات النزعة الشكية ستؤسس لفكر ما بعد الحداثة لكن من المفارقة أنها ستؤسس لها من خلال تحطيم هذه المركزية، وهنا سيظهر ريكور لينعت كوجيتو الذات الديكارتي بالكوجيتو المجروح، ويعرفنا بمن يسميهم هو بزعماء الشك الثلاث،

الذين انطلقوا من مبدأ الشك لكن ليس لترسيم مركزية ذاتية أخرى على غرار ذات ديكارت، بل بغية البحث عن تأويل جديد لفهم الوجود من خلال الذات والآخر، وهذا ما سيمثل سند فلسفة ريكور عندما ينطلق من التأويل إلى الوجود.

يبرز نتشه، فرويد وماركس حاملين شعار هذا التعديل في الفلسفة الغربية عموما، فينعتون بفلاسفة ما بعد الحداثة، وقد اعتبر ميشال فوكو أن "ماركس، نتشه، فرويد، لم يضاعفوا الإشارات في العالم الغربي، إنهم لم يعطوا معنى جديدا للأشياء التي كانت بلا معنى، لقد غيروا في الواقع طبيعة الرمز وعدلوا الطريقة التي يمكن بمقتضاها تأويل الإشارة"[1].

فما المنحى الجديد الذي سيؤسس له زعماء الشك في إعادة بعث مأسسة الذات وتأويل علاقتها بالغير؟. وكيف سيستفيد بول ريكور من تجربة التأويل الشكية هذه في مقارعة إشكالية الذات والآخر؟.

[1]– ميشال فوكو، نتشه، فرويد، ماركس، تعريب : حاتم علامة، ضمن، دراسات عربية، عدد 04، دار الطليعة بيروت، 1989، ص109.

2- نتشه وانسداد أفق الذات:

يرى نتشه أنه لا توجد في هذا العالم وقائع، بل هناك محاولات متكررة لتأويل هذه الوقائع، إذ تبين له مدى شروخ الحقيقة داخل الأوهام المنبثة في الواقع ولغته، والتي ما تلبث تحول هذه الوقائع إلى عدمية، لذا يرى أن "العالم في الواقع لا يساوي ما اعتقدنا أنه يساويه، وهذا هو أيقن شيء تقريبا أمكن لحذرنا أن يفهمه(..)على قدر الحذر تكون الفلسفة"[1] .

لهذا سيعمل نتشه على تعديل رمزية الأخلاق والوعي بترميم معاني فهم الذات وتخليصها من كل أشكال الوعي الزائف، أو من إشارات الوهم المتسرب إلى قشرة الحقيقة عن طريق مجازية اللغة، فيؤول الكتابة ذاتها معتقدا "أننا حين نكتب لا نحرص فقط على أن نفهم ولكن أيضا على أن لا نفهم"[2]، وحدود الفهم النتشوي لن تخرج عن مجال الذات باعتبارها المنطلق الفعلي في ترسيم المعرفة المتعالية عن الوهم، إذ يرى نتشه أنه "يجب البحث في ذواتنا نحن الذين نسعى إلى المعرفة ونجهل أنفسنا"[3].

عاد نتشه إلى البحث في الأصل، باحثا عن المعاني الثاوية في ذواتنا، ففي المعنى تسكن الحقيقة، والتأويل هو الوسيط لحمل هذه الحقيقة إلى العالم عبر اللغة، إذ أن الأخيرة كما يرى ريكور "لا تتقّوم لأجل ذاتها وإنما لعالم تعايشه فتكتشفه، فتأويل اللغة لا يختلف عن تأويل العالم"[4] .

---

[1]- فريديرك نتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقبة، محمد الناجي، افريقيا للشرق الدار البيضاء، ط1، 1993، ص208.

[2]- المرجع نفسه، ص247.

[3] - Friedrich Nietzsche, La Généalogie du moral, Gallimard paris, 1971.P03.

[4] - Paul Riceour, lecture 3, aux frontières de la philosophie, Edit Seuil, paris, 1994, p304.

الجينيالوجيا النتشوية كبحث عن الأصل والنسب تقوم عبر الهدم للموحد وتقويض الهوية* (تفجير منطق الهوية)، فالميتافزيقا تتوخى إثبات الوحدات وإقامة الهويات والوقوف عند الماهيات، فترمي الجينالوجيا إلى إظهار الإنفصالات التي تخترقنا "ذلك أن الجينيالوجي ما أن يسمع الحديث عن المعنى والفضيلة والخير، حتى يأخذ في البحث عن إستراتيجيات الهيمنة، إنه لا يرى في ذلك إلا لعبة إرادات السلطة"[1].

ولأجل تفكيك استراتيجيات الهيمنة هذه كان لا بد لنيتشه من أن يعود إلى الأصول، إلى لحظة ميلاد المعقولية الكلاسيكية الغربية، لكن لماذا هذه العودة إلى اليونان؟

المطلوب هو ضرورة تحطيم وتفكيك الأزواج الميتافزيقية : خير– شر، خطأ– صواب، يقين– زيف، فالعودة إلى البدء إلى سقراط، يظهر أن موقف المدرسة الأفلاطونية وسقراط قد غير مجرى الحلم اليوناني مما سبب اليوم وصول الفلسفة الأوربية إلى إنسداد وانغلاق (وضع مأزوم)، فهل كان هذا هو الحلم اليوناني؟ وهل هذا قدر الفلسفة؟ أن تصل بنا إلى فكرة مفارقة لواقعنا؟ أن تعيش الذات أصعب لحظات اغترابها في هذا العالم؟ أم هناك من اغتصب هذا الحلم اليوناني؟

العودة إلى البدء فعل لتبرير الحاضر الغربي، حاضر تحكمه نوع من المفارقة والتباين، التناقض بين الفكر والواقع (الفلسفة والحياة)، وبذلك أراد نتشه أن ينبه إلى المفارقة الميتافزيقية التي تفرض علينا العيش بحقائق وأن نتكلم اللغة ونستخدم المفاهيم، ونركن إلى التراث ونستشعر نوعا من الدوام والإستمرار ونطمئن إلى التشابه والإنسجام والنظام،

---

*– سنتعرض إلى هذا المفهوم بكل أبعاده الفلسفية واختلاف معانيها بين التطابق والذاتية في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

[1]– عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء، ط01، 1993، ص31.

لهذا تحاول الجينيالوجيا العودة إلى الوراء "محاولة استرجاع الاختفاء الذي كان وراء كل انكشاف والغياب الذي كان وراء كل ظهور"[1] (اللامفكر فيه).

سيحاول نتشه من خلال التراجيديا إعادة ترميم المعنى، متهما أفلاطون بمعاداة التراجيديا كونه رفض الشعراء في الجمهورية، بيد أن الفلسفة حسبه قد نمت وترعرعت داخل حقل التراجيديا. سقراط حاول عقلنة الحياة وسينعته نيتشه بالفيلسوف الهارب وبصفة العياء، أما أفلاطون فبحث عن السكينة والتأويل الواحد، والحقيقة الواحدة وفهم واحد لعالم مثالي جميل، والمغرض "أن الرجل الحقيقي يطلب أمرين المخاطرة واللعب"[2].

كما أن كل من سقراط، أفلاطون، أرسطو قد أسسوا لأحادية البعد وترسيم الفكر الواحد المطلق، وإهمال جانب السلب (النفي)، وها هنا يحذر نتشه الفلاسفة بقوله "إياك أن تقف حائلا بين فكرتك وبين ما ينافيها فلا يبلغ أول درجة الحكمة من لا يعمل بهذه الوصية من المفكرين"[3]، ولربما هذا ما سينعته نتشه باغتصاب الحلم اليوناني، فالبحث عن السكينة وعن التأويل الواحد والحقيقة الواحدة وفهم واحد لعالم مثالي جميل، هو ما غيّر مجرى الحلم اليوناني وأوصل الفلسفة الأوربية إلى وضع مأزوم، وجعل الذات تكابد الإنسداد والإنغلاق، فالحاضر الغربي اليوم باتت تحكمه نوع من المفارقة والتباين، تناقض بين الفكر والواقع (الفلسفة والحياة).

---

[1]– المرجع نفسه، ص 38.

[2]– فريديريك نتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص92.

[3]– فريديرك نتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيليكس فارس، دار القلم بيروت، ص06.

سيعود نتشه إلى هذا الإنحراف القرافلاطوني الذي له مفهوم معين للزمن أدركه من خلال نمط الحضور، أما القلب الأفلاطوني فيروم به نيتشه تقويض فلسفة الحضور، فما يميز الظهور هو الإختفاء، وهنا يبرز السؤال هل الفكر مع الحياة أم ضدها؟.

إن ثنائية سقراط ترفض الحياة، الرغبة والنوازع، إنها نسيان للحياة، نسيان للكينونة، إن اختيار سقراط هو تأويل وليس حقيقة، هو اختيار لمعنى واحد من معاني متعددة. لقد أسس سقراط – أفلاطون– أرسطو لأحادية البعد وترسيم الفكر الواحد المطلق وإهمال جانب النفي.

من خلال هذا المدخل النتشوي سنحاول أن نرسو في ميناء الذات من خلال الرومانسية والفلسفة باعتبارهما يعبران عن تجربة حياة، وفي الآن ذاته يدفعان إلى إعلان نهاية اليقين المطلق الذي جعل من الذات إلها مفارقا ومن الآخر عدما.

فكيف تجاوز نتشه هذه القيم الإطلاقية، وكيف سيؤول الوجود الحامل للأنا والآخر؟

عاش نتشه في مرحلة ازدهار التيار الرومنسي مع هردر وغوته وموسيقى فاغنر وسيكون لهذا الإبستيمي بالغ الأثر على فكره. فقد كان المنطق القائم سابقا مبنيا على الثنائية الأفلاطونية وعل ثنائيات (ألم – لذة / سعادة – شقاء / صواب – خطأ)، وهي ثنائيات وجودية يطلق عليها برغسون بتمثيلية اللغة أو لعبة اللغة، وهي كلها تعبير عن إشكالات مزيفة تختفي وراءها الإشكالات الوجودية الحقيقية المعبرة عن حقيقة هواجس الذات، ففي ثنايا الألم توجد اللذة، ومع وجود السعادة وجد الشقاء، وما القول بالصواب إلا لأن الخطأ موجود، لكن حسب نتشه هذا لا يمثل إلا منطق أرسطو وأفلاطون، وحتى هيغل يختفي خلف ستار الذات من خلال جدلية النقيض، وسقراط رأى أن نزوع الغرائز والنوازع الإنسانية شرط ضروري للتوصل إلى الحقيقة والسعادة.

لكن مع ظهور الفكر الرومنسي سترفض هذه الثنائيات ويصبح التأويل هو المحدد للفهم، والقادر على أن يمنحنا شكلا ثابتا في مستويات الفهم، وهذا ما يعبر عنه ريكور حين يقول "أن الفكر يفهم الفكر"[1]، معنى ذلك أن الألم عند الرومنسي قد يمثل نوعا من السعادة، فالتجربة الإنسانية أو المعيش ستحمل أخلاقيات جديدة متعطشة للحياة، أخلاق استشرف نتشه قدومها، حينما يقول: "إننا نستطيع أن نتنبأ بمجيء أخلاق شديدة الإختلاف، فالأخلاقية ليست سوى الغريزة القطيعية الفردية"[2].

الطرح الرومنسي كان طرح أدبي مع أشعار نوفاليس (Novalis)، شلنج (Schelling)، أين فجرت الثنائية الكلاسيكية بين الفكر والحياة بعد أن كانت هناك مفارقة بين الفلسفة والمعيش، فأضحت القصيدة حية مثل منتجها بل كائن حي، لتظهر فكرة العمل الأدبي كتجربة حية لأن الأديب عندما ينتج النص ينتج مخلوق حي، فوجب على الفيلسوف أن يتعلم من الفنان أو كما قال هيدغر "يجب على الفيلسوف أن يتعلم من الشاعر"، لأنه على حد تعبير نتشه "تريدنا الحكمة شجعانا لا نبالي بشيء، تريدينا أشداء مستهزئين لأن الحكمة أنثى ولا تحب الأنثى إلا الرجل المكافح الصلب"[3].

لقد حاولت القراءات المعاصرة لنتشه على غرار القراءة الريكورية والدولوزية أن تحدد المراحل التي مر بها زرادشت، فمرحلة النعم "القائل نعم"، فكر مقبل على الحياة، إذ يقول زارادشت "أنا فخور أن أكون كالحمار يحمل أعباء الحياة الثقيلة ولا يعترض، لكن الحمار لا يقول "لا" "اللا" لا يرفض لأن البناء يجب أن يهدم لهذا سيختار نتشه الأسد لأنه يقول

[1] - Paul Ricœur, lecture 2, la contrée des philosophes, op cit, p361.

[2] – فريديرك نتشه، العلم المرح، مرجع سابق ، ص ص128.127 .

[3] – فريديرك نتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق ، ص 65.

"لا" فالمبدع يجب أن يكون عدمي "لا تولد الحقيقة إلا من تزاوج الوقاحة وسوء الظن والرفض القاسي.."[1]

لكن كيف سيجسد نتشه لقيم جديدة تحقق الذات الإنسانية ولا تقصي الآخر عن الوجود؟. إن زارادشت تعلم من الأسد الرفض كما تعلم الطفل أن يقبل ويرفض ببراءة ويتعلم الفنان، أين تصبح الحقيقة تجربة حياة لها معنى ديونوسيوسي، أين لا توجد حقائق بل توجد معاني وتأويلات ليصبح المبدع مانحا للمعنى، أما الرجل القطيعي الجبان يحمل معاني جاهزة، معاني الآخرين كالقطيع يعيش في خضوع على معاني الغير: "هي كلمة فولتير حين تتعاطى الدهماء التفكير، يصنع كل شيء "[2].

الإنسان الحقيقي حسب نتشه وحده هو صانع الأشياء بإرادته لا بإرادة الآخرين، فلا معنى للتخفي وراء الوعي لصناعة أخلاق زائفة توجه فكرنا وتتحكم فيه بشكل مطلق، ف "ما نعتقد أنه هو الذي يسير الإنسان من الإرادة والعقل بمعزل عن الجسد، لا وجود له وهو مجرد وهم"[3].

وهنا يطرح علينا نتشه فكرة الوعي الزائف، الوعي الذي يقصي سلطة الجسد في صناعة الحياة، فالوعي حسبه هو :"عقل صغير يتحكم فيه عقل أكبر هو "الجسد"، الذي لا يتبجح بكلمة الأنا لأنه هو الأنا"[4].

---

[1]– المرجع نفسه، ص 230.

[2] – فريديرك نتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقبة، محمد الناجي، افريقيا للشرق، بيروت، ص 193.

[3]– فريديرك نتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق ، ص 59.

[4]– المرجع نفسه، ص 58.

ولن تكتفي مطرقة نتشه لتقّوض مفهوم الوعي كما شيّده ديكارت، بل ستعرف الفلسفة مطرقة أخرى ستحطم هذا المفهوم وتجعل منه شيئا ثانويا في مجرى حياة الإنسان، فحقيقة الإنسان ككل تكمن في عالم آخر هو عالم اللاوعي.

هذه المطرقة الجديدة سيحملها الطبيب النفساني سيجموند فرويد بشكل أكثر عنفوانية، لأن مطرقة فرويد ستغير من شكل فهمنا للذات وبالتالي ستفكك كل مستويات الفهم المكتسبة بالنسبة للجوهر كما للعرض.

وعليه سنتساءل: ما طبيعة الإنزياح الماهوي الذي ستشهده الذات مع فرويد؟.

وهل سيظل هناك محل للوعي كحامل للفكر؟ أم أن الذات ستخضع للامفكر فيه أكثر من ارتباطها بساحة الشعور؟.

Õ- فرويد وما بعد الوعي :

لو عدنا للجروح النرجسية الثلاثة التي طرحها سيجموند فرويد واستوقفت الإنسان المعاصر خصوصا، الجرح الذي أحدثه كوبرنيكوس عندما ألغى مركزية الأرض، والجرح الذي أحدثه داروين حينما قال بأن أصل الإنسان يعود إلى القرد، سنجد أن ما تعلق بسؤال الذات والجرح النرجسي الكبير الذي أحدث خلخلة حقيقية داخل المعنى العام للذات وبالتالي للإنسان ككل هو فيما طرحه فرويد نفسه حينما فند وجود عالم الوعي وحده، وحينما اعتبر أن أكثر الحقائق تنبعث من عالم اللاوعي.

ولأجل استيضاح معالم الثورة التي أحدثها فرويد على مستوى الذات في علاقتها بذاتها وفي علاقاتها المتشعبة الأخرى مع باقي الذوات المشاركة في هذا الوجود، سنستحضر بول ريكور الذي خصص مؤلفا كاملا حول فرويد، ونجده يؤكد منذ مقدمته أنه يقصد فرويد وليس التحليل النفسي، فلماذا فرويد؟

يجيبنا بول ريكور عن ذلك بقوله :" .. إن هذا الكتاب ليس كتابا في علم النفس، ولكنه كتاب في الفلسفة، فالمهم بالنسبة لي إنما هو الفهم الجديد للإنسان الذي أدخله فرويد، إنني أتخذ موقعا في حملة رولان دالبييه، أستاذي الأول في الفلسفة (..) وهربرت ماركيوز، وفيليب راييف، وج.س. فلوجل"[1].

والسؤال الأهم الذي يطرحه بول ريكور في محاولته التفسيرية ويمثل منعرجا مهما في هذه الإرتحالة التفسيرية كذلك لمفهوم الذات، هو :"أي فهم للذات سينجم عن هذا التفسير، وأي ذات تقترب من أن تفهم؟"[2]

---

[1]- بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، ط1، 2003، ص 08.

[2]- المصدر نفسه، ص 08.

التساؤل عن الذات الواجب تشخيصها بغية إيجاد أرضية فهم لها لدى فرويد، سيتخذ مع ريكور منحى نظريا بحتا، يحاول من خلاله أن يقارب اللغة والرمز والتفسير والتأويل للمشروع الثقافي الفرويدي، أي وضع التصور الفرويدي للذات تحت مجهر التأويل، منطلقا من مماثلة الرؤية الفرويدية لمراحل تطور الذات مع النظرية الداروينية لتطور الأحياء وكذا لنظرية سبنسر حول التطور الإجتماعي، ف "قد يكون عبثا أن ننكر أن تكون الفرويدية، في قصدها الأساسي، مختلفة عن ضرب من نظرية تطورية أو نشوئية أخلاقية"[1]ē

ولعل تأويل الفرويدية ليس اكتشافا منهجيا ريكوريا، بل هو منهج اتبعه "وليام رايش" في كتابه "المادية الجدلية والتحليل النفسي"، أين يصل فيه إلى "الثورة الجنسية"* ضد المجتمع "فالكبت الذي طمس احتمل الثورة، يستحيل الفرد معه إلى كائن وديع ومطيع"[2]، ثم يأتي إسهام ماركيوز في كتابه "إيروس والحضارة"، ولعل "جيل دولوز" و"فليكس غاتاري"، كانا مكملين لهذا المذهب في كتابهما "المضاد لأوديب" بطرح مشكلة العلاقة بين التحليل النفسي والسياسة والتاريخ، وبينه وبين المجتمع الرأسماليē

فما هي أبعاد النظرية الفرويدية؟ وكيف حلل فرويد ميكانيزمات الذات؟ وما التأويل الذي أضفاه ريكور على هذه الرؤية الفرويدية؟.

بعد ĭıı I حدث تحول حاسم في نظرية فرويد، التي كانت قائمة على التعارض التقليدي بين [الجوع والحب] أي (الدافع الجنسي) مع (الحفاظ على الذات)، فقد لاحظ

---

[1]– المصدر نفسه، ص 161.

*رايش فيلهم، المادية الجدلية والتحليل النفسي، ت: بوعلي ياسين، ط02، دار الحداثة، بيروت، 1982، ص 65.

[2]– الجوة محمد، مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، ت: فتحي الرقيق، دار الفارابي، ط01، بيروت، 1994، ص 188.

فرويد أن الحياة الجنسية(Sexualité) * لا تبدأ في عهد البلوغ، بل تعلن عن نفسها في زمن مبكر جدا عقب الولادة، لكن من الضروري التمييز بين المفهوم الجنسي والمفهوم التناسلي، فلفظ الجنسي لها معنى أوسع بكثير وله وجوه عدة لا ضلع لها بالأعضاء التناسلية، أما الغرائز فتشير في النظرية الفرويدية إلى النزعات العضوية الأولية الإنسانية التي تعرضه لتشويهات تاريخية، لذا كانت "الرغبة في جنس الآخر هي رغبة مماثلة، وما يدعوه فرويد بمبدأ اللذة هو تمازج بين الحيوي والإنساني، لكن بهيمنة عضوانية، فتعدد الأدوار الغريزية يعد عاملا ضروريا داخل الليبدو"[1]

كما ميز فرويد ثلاث مراحل لتاريخ تطور الدافع الجنسي عند الفرد، ففي الطور الأول كان الدافع الجنسي حرا بعيدا حتى عن أهداف التكاثر ويعم كل الجسد، أما الطور الثاني فيقمع كل ماله اتصال بالدافع الجنسي باستثناء ما يخدم التناسل(d'Génitalité)، ثم يكون التكاثر الشرعي أثناء الطور الثالث هو الهدف الجنسي الوحيد وهو ما يوافق أخلاقنا الجنسية الراهنة.

يطلق فرويد اسم "الأنا الأعلى" على هيئة، نحن نشعر بها وهي تؤدي دورها كقاض، ونعرفها باسم الضمير، حيث لا يكتفي الأنا الأعلى بمحاكمة "الأنا" على أفعاله بل كذلك على خواطره، فالأنا الأعلى وريث لسلطة الوالدين مهمته الرقابة على السلوك، أما "مهمة الأنا فهي حفظ الذات وهو يؤدي هذه المهمة فيما يتصل بالعالم الخارجي، بتعلمه كيف يتعرف على التنبيهات وبمراكمتها في "الذاكرة"، الميزان الذي تمده بها هذه التنبيهات ويتحاشى التنبيهات المفرطة في قوتها "بالهروب" ويتوصل أخيرا إلى تعديل العالم

* جنسية :لا يقصد بالجنسية في نظرية التحليل النفسي على الأنشطة واللذة المتوقعين على عمل الجهاز التناسلي فقط، بل على سلسلة من الأثارات والأنشطة الفاعلة منذ الطفولة والتي تمد الشخص بلذة لا تختزل إلى مجرد التناسلية فتتعداها إلى وظائف شبقية أخرى عامة في الجسد. (أنظر لابلاش، معجم التحليل النفسي).

[1] - Paul Riceour, finitude et culpabilité1 ; l'homme faillible, édition Montaigne , 1960,p 145.

الخارجي بنحو ملائم لصالحه"[1]، أما في الداخل فهو يتصدى لمواجهة "الهو" باكتسابه السيطرة على مطالب الدوافع الغريزية، وبتقريره ما إذا كان من الممكن إشباع هذه الدوافع أو من الأرجح إرجاء تلبيتها إلى وقت آخر، أو ما إذ كان من الواجب خنقها أصلا، وهو ما يطلق عليه القمع*(Répression).

وما يجدر الإشارة إليه على أن هذه الأبعاد الثلاث هي مندمجة مع بعضها البعض بشكل مطلق، وهذا ما يوضحه ريكور حينما يقارن بين ما يطرحه التحليل النفسي وما تطرحه النظرية الغشطالتية، إذ يقول: أن التحليل النفسي "يشاطر وجهة النظر الغشطالتية التي غزت كل علم النفس الحديث، وجهة نظر مفادها أن كل تصرف مندمج ولا ينقسم، وبهذا الصدد ليست المنظومات والمؤسسات (الهو، الأنا، الأنا العليا) "كيانات"، بل جوانب تصرف، ويقال إن أي تصرف ذو تحديد "متضافر العناصر" عندما يكون ممكنا إرجاعه إلى عدة بنيات وخاضعا إلى مستويات كثيرة من التحليل"[2].

وتحليل فرويد سيخوضه إلى إكتشاف أهم غريزتين في هذا الوجود، إذ يؤكد أنه "لم يكن في الإمكان اختزال هذه الدوافع الغريزية العديدة إلى حد محدود من الدوافع الغريزية الأساسية..وبعد طول تردد، وطول أخذ ورد قررنا على التسليم بوجود غريزتين أساسيتين فقط الإيروس، وغريزة التدمير وثاناتوس (Thanatos)، وتقع في نطاق الإيروس(Eros) غريزتا حفظ الذات والحب الموضوعي "الحب الغيري "المتناقضتان بدورهما"[3].

---

[1]– سيغموند فرويد، مختصر التحليل النفسي، ت: جورج طرابيشي، ط01، دار الطليعة، بيروت،1981، ص 09.

* أنظر لابلاش، معجم التحليل النفسي، ت: مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط02، بيروت، 1987، ص ŏIŏ.

[2]– بول ريكور، في التفسير محلولة في فرويد، مصدر سابق، ص 294.

[3]– لابلاش، معجم التحليل النفسي، مرجع سابق، ص ص 11–12.

وينتهي فرويد دائما، من تأملاته "الميتاسيكولوجية" إلى أن جدلية الحضارة، ما هي إلا جدلية بين غريزة الحياة (إيروس) وغريزة الموت (ثاناتوس)، وهذا التعارض الذي أقامه فرويد بين الإيروس وثاناتوس راجع إلى أفكار فلسفية عامة، أي التعارض الناتج بين الحب والجوع في نظريته الأولى، والتعارض التقليدي ما بين الحب والخصام في نظريته الثانية، ففي أول الأمر تأسست النظرية الفرويدية على التعارض بين الغرائز الجنسية (غرائز اللبيدو) والأنا (غرائز حفظ الذات)، لتتحول إلى ثنائية أخرى تتمركز في الصراع بين غرائز الحياة (إيروس) وغرائز الموت، ولو أن إزدواجية المفهومين سترتكز بالتأكيد على ليبدو واحد عام هو النرجسية: المفهوم الذي انتهى إليه فرويد سنةÖI I ليوضح في آخر المطاف أن الصراع بين إيروس [الحب] وثاناتوس [العدوان] تسمح بتفسير ظواهر كالساديةÓSadismeÒ و"المازوخيةÓMasochismesÒ، أي كيف تقضي الحضارة على هذه الغريزتين، بارتدادهما على الأنا ذاته.

وبهذا "يغير الليبيدو اتجاهه ويتلقى الاسم الأسطوري للإيروس، وفي مواجهة الثنائي ثاناتوس– أنانكة*، إنما عرض مبدأ الواقع المقابل من الناحية القطبية لمبدأ اللذة، تراتبا كاملا للمعنى الذي يشمله الإسم الأسطوري أيضا للأنانكة"[1]

وهنا يبرز فرويد عقدة أوديب في الجماعة حين مقتل الأب البدائي بواسطة الأبناء، لكن الحب الذي حملوه للأب يدفعهم إلى الشعور بالذنب لقتله، فمن جهة هناك إحساس بالتحرر من التزاماته ومن جهة أخرى هناك ندم على ما فعلوه، هذه الازدواجية بين كرههم له وحبهم في نفس الوقت أنتج "الأنا الأعلى" كخليفة ومراقب جديد لسلوكياتهم.

---

*– الإيروس (دافع الحياة)، الثاناتوس (دافع الموت)، الأنانكة (الضرورة).

[1]– بول ريكور، في التفسير محلولة في فرويد، مصدر سابق، ص 216.

إذن فعقدة أوديب هي التي ستكون الفاصل الأكثر بروزا في هذا التحول(من مبدإ اللذة إلى مبدإ الواقع) الذي لا يشهده الفرد فقط، بل حتى الجماعة، وما كان لهذا التحول ليتم لولا الكبت الداخلي والقمع الخارجي لسلطة الأب البدائي.

لكن النصر على مبدإ اللذة لا يمكن أن يكون كاملا من قبل الحضارة، فالمكبوت يبقى داخل اللاشعور يحتويه ليعود المكبوت من جديد ويؤسس التاريخ الخفي والمحرم (التابو) للحضارة.

إن الصراع الأبدي بين إيروس وثاناتوس أي غرائز الحياة وغرائز الموت، سينتهي بتحطيم العدوانية البشرية للحضارة، هذه أقصى ما توصلت إليه التحليلات الفرويدية، ولعل نظرية الحضارة تطورت انطلاقا من نظرية التحليل النفسي، مما يوصل فرويد إلى نتائج أقرتها منهجية التحليل النفسي، وهي التصادم الأخير بين الغرائز المكبوتة والمجتمع، فعودة المكبوت تؤسس بداية العدوانية الشاملة وخروج البربرية المقموعة في صميم الإنسان إلى الوجود، سيحدث التحول بواسطة الثقافة إلى الجنسية التناسلية الإنتاجية ويستغل الجسد فقط نحو العمل المغترب، كون نزع الجنسانية (désexualisation) من الجسد ضرورة اجتماعية، وعليه فإن "الرغبة التناسلية تتسامى كخاصية انفعالية أكثر منها غريزية، ولهذا كان للجنسانية مكانة أساسية داخل الأنتربولوجيا، فهي ذات عمق فطري وفي الأن ذاته ذات عمق إنساني"[1].

وأمام هذا المد الجارف للتصور الفرويدي الذي يجعل من الذات ذات نزوع عقلاني لامطلقي، يرى اريك فروم : "إن فرويد، في الوقت الذي متّل فيه قمة العقلانية، وجه ضربة قاضية إلى العقلانية نفسها، فمن خلال برهانه أن مصادر النشاط الإنساني تكمن

[1] - Paul Ricœur, finitude et culpabilité1 ; l'homme faillible, op cit, p145.

في اللاوعي، في أعماق جلها لا ينكشف لعين المراقب، وأن فكرة الإنسان الواعية لا تسيطر على سلوكه إلا بمقدار يسير"[1].

لكن أليس في رؤية فرويد وفي مغالاته حول قدرات اللاوعي، ما يجعل من الذات حبيسة نوازع مكبوتة غير معلومة تظهر على ساحة الشعور من دون أن تكون للذات دور في بعثها أو حتى صقلها؟، أيمكن أن تتأسس الذات وفق هذا البعد اللاعقلاني؟ وهل من الممكن أن نتحدث عن ذات لا واعية في مقابل ذات واعية؟

هواجس عدة تنتاب تفكيرنا إذا أمعنا النظر في هذا الصراع بين الوعي واللاوعي، والذي يراه بول ريكور على أنه ليس سوى صراع هرمونيطيقي، "فإننا لا نستطيع أن نرى في اللاوعي واقعية فانتازية تمتلك قدرة هائلة للتفكير بدلا عني. ولذا يجب جعل اللاوعي نسبيا. ولكن هذه النسبية لا تختلف أيضا عن نسبية الموضوع المادي والذي تتعلق كل واقعيته بمجموع الإجراءات العلمية التي تكونه. وبهذا يكون التحليل النفسي جزءا من "العقلانية التقريبية" نفسها"[2]

هذا النمط العقلاني الذي يتحدث عنه ريكور، سيحرك تأويل الوعي على اعتبار أنه تأويل محض للذات، إلى تأويل أوسع للثقافة الإنسانية ومختلف المظاهر الإجتماعية، أي أن هذا التأويل سيشمل كل المناحي المتعلقة بالإنسان، لأن الغرض الأساسي لفرويد لم يكن في البحث عن تمظهرات الذات، بل في الحفر في الأعماق الدفينة للذات الإنسانية.

---

[1]– اريك فروم، مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط2، 2002، ص 114.

[2]– بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 145.

ولم تقتصر هذه الرؤية الشكية على فرويد وحده بل سنعثر عليها أيضا مع ماركس. فكيف سينظر ماركس إلى الوعي في ظل الإنفصامات المتعددة التي تشهدها الذات؟.

4- ماركس وإعادة ترميم الذات.

يقول بول ريكور :"نحن إلى يومنا هذا لا نعرف شروطا أخرى للتملك الإنساني. بيد أننا نلاحظ بمناسبة هذه العلاقات ميلاد مشاعر إنسانية جديدة لا تنتمي إلى المنطقة البيولوجية، وإن هذه المشاعر لا تنبثق عن الحياة. إنها تنبثق عن التفكير في النشاط الإنساني(..) وإنه لا يكون بالمناسبة نفسها، خليقا بمشاعر تتعلق بالتملك كما تتعلق باستلاب من نوع جديد(..) وهذا هو الاستلاب الاقتصادي الذي بيّن ماركس أنه استلاب قادر أن يولد "وعيا مزيفا""[1].

في هذا النص يحيلنا ريكور إلى مجموع رموز الواقع الإجتماعي التي تتحول مع ماركس إلى رموز خالقة لوعي زائف يختفي خلف أنماط متعددة من الوعي لعل أهمها الدين والفن، وحتى الفلسفة التي باتت تعبر عن هذا الشكل من الوعي الزائف فهي تمارس استلابا من نوع خاص ولا تتعدى حسب ماركس أن تكون مجرد إيديولوجيا، "فالفلسفة بما هي إيديولوجيا لا تملك تاريخا، ولا تتمتع بأي استقلال ذاتي، فهي إذن لا تملك وظيفة، إنها لا تساهم في تغيير العالم، وإنما في تغيير تفسير العالم"[2].

فماركس كان دائما يبحث عن ذاك العالم الواقعي، لذا نجده يعّرض المفاهيم المتصلة بالحياة والوعي إلى الشك في غاياتها، وجعلها تتناسب أكثر مع هذا الواقع الإجتماعي، فليس وعي الناس هو من يحدد وجودهم الإجتماعي بل وجودهم الإجتماعي هو من يحدد وعيهم. لذا كان غرض "التأويل الماركسي للدين هو البحث في عالم الوقائع، وكذا مجموع

[1]- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 149.

[2]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 14.

العلاقات الواقعية بين الناس"[1]. ومن الأهمية بمكان أن نبرز أن غرض التأويل الماركسي ليس في معرفة الأسباب الكامنة خلف الأشياء، ولكن الغرض هو في إنتاج واقع جديد ووعي جديد مخلص من الوعي الزائف الذي تفرضه الإيديولوجيا، والمظاهر الإجتماعية المرسخة لاستلاب الإنسان للإنسان، ولعل أبرز أشكال هذا الإستلاب هو محاولة ترميم الواقع بالخيال، أي أن نجعل من هذا العالم تمثالا ساكنا مليئا بالوعي الزائف، هذا الوعي يعتبره ريكور أنه: "تاريخ طويل للشك في الوعي الزائف وليست الماركسية إلا حلقة في هذه السلسلة الطويلة(..) يعود مانهايم بمشكلة الوعي الزائف تاريخيا إلى حد استحضار مفهوم العهد القديم للنبي الزائف (النبي بعل وما إلى ذلك). ينشأ الأصل الديني للشك من السؤال عن من هو النبي الصادق ومن هو الزائف. بالنسبة لمانهايم، كانت تلك هي إشكالية الإيديولوجيا الأولى في ثقافتنا"[2].

ومع انبثاق سؤال الذات سيطرح أمامنا السؤال التالي: أين يوجد الوعي الزائف، في الذات المثالية الهيغلية أو مع الأنا المادية الماركسية؟

ماركس بعدما كان هيغليا، عاد ورفض بشكل صريح المنهج الهيغلي، ففي رسالة إلى كوغلمان يقول: "أن طريقتي في الشرح ليست هيجلية مادمت ماديا بينما هيجل مثاليا، إن جدلية هيجل هي الشكل الأساسي لكل جدلية ولكن بعد تعريتها من شكلها الصوفي فقط وهذا هو بالضبط ما يميز طريقتي" [3]، ويضيف كذلك: "إن طريقتي الدياليكتيكية من حيث

---

[1] - Bertrand Michel, Le statut de la religion chez Marx et Engels, Editions Sociales Paris, 1979 , p30.

[2]– بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، تحرير وتقديم جورج ه تيلور، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2002، ص 236.

[3]– ماركس وانجلز، المراسلات، ت: فؤاد أيوب، دار دمشقية،1981 ، ص 232.

أساسها لا تختلف عن طريقة هيجل وحسب بل وتناقضها بصورة مباشرة وبالنسبة إلى هيجل فإنها عملية تفكير...فالديالكتيك يقف على رأسه عند هيجل بينما ينبغي إيقافه"[1].

الديالكتيك الماركسي لا يتوقف عند حدود تقصي العالم بل يبحث في الوعي من حيث هو ممارسة والتحام كلي بالواقع فلا وجود مع ماركس لذات فاعلة أو فاعل تاريخي، لذا سيظهر تحول ماركس من النقد الديني إلى النقد الاجتماعي، حينما أخذ ماركس وإنجلز نقد "بوير" و"فيورباخ"d'Feuerbach للدين وطوراه نحو نقد أكثر جذرية، وجعلاه يتخطى من نقد الدين إلى نقد الاقتصاد والظروف الاجتماعية والسياسية، بل نقد كل سلطة تستغل الإنسان وترى في نفسها الحقيقة، إذ يستشهد ماركس بقول برومثيوس في انتفاضته على الآلهة "أنا أكره جميع الآلهة"، ويضيف لهرمس خادم الآلهة "تأكد أنني لن أستبدل عبوديتك بمصيري البائس إنني أفضل أن أبقى مكبلا في هذه الصخرة على أن أكون خادما أمينا "لزوس..."[2]، لهذا يرى ماركس أن برومثيوس d'Prométhée أنبل قديسي تاريخ الفلسفة وشهدائها كونه ثار وتمرد على سلطة المستغل.

وبذلك يكون النقد الماركسي هو نقد مرتبط بالطبقة المستغلة فهي الصوت المعبر عن النفي، بالانتقال من الفكر إلى الممارسة ومن حيز النقد النظري إلى الثورة، ضد الواقع ألا إنساني للرأسمالية أين يجب "الاستيلاء على السلطة السياسية من قبل البروليتاريا، من حيث هو وسيلة للإعادة تنظيم المجتمع" [3].

---

[1]– ماركس كارل، رأس المال، ت: صالح عبد الجبار، ج01، دار ابن خلدون، ط01، بيروت، 1982، ص 28.

[2]– ماركس وإنجلز، حول الدين، ت: زهير حكيم، دار الطليعة، ط01، بيروت،1974، ص 13.

[3]– ماركس وإنجلز، مراسلات ماركس وانجلز، مرجع سابق ، ص 551.

فالنقد الماركسي لا يكتفي بفضح سلبيات الواقع، بل كل نوع من الاغتراب المادي أو الفكري مثل الفلسفة الهيجلية حين رأى أن:" فيورباخ هو الوحيد الذي سيقدم مستوى من التحليل النقدي نحو الجدلية الهيجلية، ويقدم اكتشاف جليل في هذا المجال، إن الفعل الكبير لفيورباخ يتمثل في "أنه أظهر أن الفلسفة ليست إلا الدين موضوع على شكل أفكار مطورة عبر الفكر: وليست إلا مظهرا آخر من مظاهر الوجود المغترب للإنسان لهذا فهي كذلك مذنبة"[1]. وتمتد موجة النقد الماركسي إلى الواقع، فيعتني بتعرية الصلات المعقدة بين الظروف الاجتماعية والأفكار السائدة في عصر معين، لذا كان لا بد حسب ماركس أن نبحث عن إنسان جديد تتجاوز واقعيته ذاك الإدراك الفنطازي للوجود الإنساني ككل، فوظيفة هذا الإنسان الجديد أن يدرك هذا العالم إدراكا ذاتيا دون شتى أشكال القهر والإستلاب التي تتخذ شكل وسائط فهم لتحكم سيطرتها على الوجود تاركة الذات سجينة أوهام ما يدعى بالوعي، ومما ركز عليه ماركس وحاول أن ينزع منه سلطة الوسيطة، هو الدين، وقد شكل هذا الإنتقاد للتبعية العمياء للدين كوسيط بين وعي الذات ووعي العالم –حسب ريكور– ثورة كوبرنيكية على مستوى هذا الشكل من الفكر الذي يكرس حسب ماركس السلبية والإنهزامية والتواكلية، ويحجر على سلطة الذات في مجابهة الطبيعة، إذ يقول ماركس: "يزيل نقد الدين أوهام الإنسان السعيدة، ويجعله يفكر ويعمل ويشكل واقعه كإنسان فقد أوهامه واستعاد عقله، وهو يدور حول نفسه باعتباره شمس ذاته الحقيقية"[2].

لم يقتصر المنهج الجدلي المادي على انتقاد سلطة الدين، لكن سيسعى كذلك إلى كشف سيطرة الأنظمة الإجتماعية والقوى الاقتصادية العمياء على مجرى المجتمع، إذ نلحظ أن "الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر الواعي، فهي متجذرة في التنظيم

[1] - Marx Karl, Manuscrit de1844, trad, Emile Bottigelli, Edition Sociale, Paris 1972, p126.

[2] – نقلا عن، بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 74.

الإجتماعي الذي يوجه شعور الإنسان ويجعله في غفلة عن حاجاته الحقيقية"[1] ، كما تتجسد هذه السيطرة أيضا في أعلى هيئة في الوجود الاجتماعي ألا وهي الدولة، التي تمثل الطبقة العليا، "فالدولة كما حللها ماركس هي أداة سيطرة طبقة على أخرى بواسطة جهاز قمع مؤلف من العسكريين ورجال البوليس وموظفي الإدارة...لا تستخدم إلا للحفاظ على تفوق طبقة أقلية هي البرجوازية على أكثرية الشعب الساحقة أي البروليتاريا، ولذلك طبع العمال الثوري معبر عن إرادة الكادحين المصممة على تأسيس دولة لا طبقية فيها،..تحين ساعة الحرية، ولا يبقى من مبرر لوجود الدولة" [2]، لكن ما هو جوهر الوجود التي تفرضه الطبقة الحاكمة؟

"إن الفكرة الأصلية هي التالية: كل طبقة بصفتها طبقة تريد تحقيق مفهومها عن المجتمع، وتميل للحكم بغية تنظيم المجتمع بموجب المثل الأعلى الذي تكونه عن المجتمع"[3]، فالفكر الذي تقدمه هو تصورها الخاص عن الوجود والتنظيم الاجتماعي، فتتشكل البنية الفوقية وفق ما تمليه عليها مصالحها، ليصبح الفكر انعكاسا لواقع محدد، لذا كان لا بد لإعادة الإعتبار للذات الفاعلة أن تزول أداة السيطرة والإخضاع هذه، لكن حسب نبوءة ماركس فإن اختفاء الدولة بشكل كلي لن بتأت إلا حين تتحقق الشيوعية، فهل بالفعل سيمثل اختفاء الدولة لحظة تحرر للذات وللمجتمعات الإنسانية؟.

ĕيجيب "ليون تروتسكي" بقوله: "الحقيقة أن إلغاء الدولة غير ممكن أي أن المجتمع السوفيتي الحالي لا يستطيع أن يتخلى عن الدولة، وإلى حد ما عن البيروقراطية التي

---

[1]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، ط01، 2003، ص 320.

[2]– مونيك بيار فيافر، الماركسية بعد ماركس، ترجمة: سليم نصد، منشورات عويدات، ط02، بيروت– باريس، 1982، ص ص 79–80.

[3]– آرون ريمون، صراع الطبقات، ت: عبد الحميد الكاتب، عويدات، ط02، بيروت، 1980، ص 81.

تشكل جهاز إكراه"[1]، فالثورة البلشفية أخذت على عاتقها القضاء على الدولة، وإذا بها تخلق دولة بلغت حدا من القوة تسمح بتسميتها بالدولة التوتاليتارية.

وبهذا أضحت العلاقات الإنسانية خاضعة للطابع المادي للنظام الاجتماعي الرأسمالي، لتظهر من جديد الصلة بين ماركس وهيغل، أين تظل العلاقات السائدة بين الوعي والوجود الاجتماعي هي علاقات زائفة، ينبغي تجاوزها، فالعلاقة الحقيقية لا تظهر إلا بنقد الموقف القائم، فالنفي للموقف الحالي هو الإمكانية الملغية لتنميط الوعي وترميزه بين حقيقي ووهمي زائف.

وعلى هذا الأساس يعتبر ريكور بأن "الوعي بالنسبة لماركس ليس مفهوما ننطلق منه، ولكنه مفهوم يجب أن نصل إليه، ولا تظهر مسألة الوعي إلا بعد النظر في أربع لحظات سابقة هي إنتاج الحياة المادية، وتاريخ الحاجات، وإعادة إنتاج الحياة، وتعاون الأفراد في كيانات اجتماعية. ليس الوعي إذن الأرضية، بل هو نتيجة"[2].

مفهوم جديد للوعي سيحاول ريكور أن يوظفه من خلال هرمونيطيقا الممارسة على كل من إرادة القوة النتشوية، والتحليل النفسي الفرويدي، والإقتصاد الماركسي.

وعليه سنتساءل: ما حقيقة هذه المفهمة الجديدة للوعي؟ وما الجديد الذي ستضفيه القراءة الريكورية على المفهوم الفلسفي للذات، والذي عرف خلخلة في وظيفته من خلال مناهج الشك المتعاقبة؟.

---

[1]– تروتسكي ليون، الثورة المغدورة، ت: رفيق سامر، دار الطليعة، بيروت، ط 02، 1980، ص 37.

[2]– بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 146.

5- ريكور وإرث الكوجيتو المجروح.

اتخذت الفلسفة وجها آخر ينحو من النسق المعّقلن إلى الذات المتحررة من كل قيد منهجي أو معرفي يزعم إمتلاك الحقيقة، وبذلك دشنت طريقة جديدة للقول الفلسفي، طريقة تتجاوز الأنا الديكارتية والعقل الكانطي، وتخترق حدود التأملات الحداثية التي أصبحت عاجزة عن فهم الخبرة الإنسانية والمسارات الحياتية التي ما أن تظهر حتى تكاد تختفي، فأصبح من الصعب إختزال الحقيقة إلى نسق فكري مجرد، وبهذا أرادت الفلسفة أن تستقصي أنجع المسالك لولوج عالم الحقيقة، وإضاءة مسار الذات في تأسيسها لعلاقتها بالآخر المشارك في هذا الوجود.

بدأت الفلسفة تشق لنفسها طريقا تريد من خلاله الوصول إلى اللامفكر فيه، إلى ما أقصاه الفلاسفة من دائرة تفكيرهم وهكذا أصبحت الفلسفة تفترض وجود الحقيقة أين لم يكن يفترض وجودها من قبل، في العابر والبسيط كما في الغريب والغامض، لم تعد الفلسفة إلا تلك الرغبة للذات في التعبير عن تجربة الوجود في العالم بصدق، الفلسفة إذن هي ذات تفكر في العالم ككينونة ترفض الحضور الهامشي، وتستمر في الصيرورة والتجاوز، إنها كشف متواصل عن إرادة الحياة.

إرادة الحياة هذه لطالما انغمست في حدود تجربة وعي الذات، وتجربة الشك التي نبهنا إليها ديكارت، ولم يكن يدري يوما أن ذات التجربة الشكية التي بنّا عليها مشروعه الفلسفي، ستكون هي نفسها المنطلق في تقويضه، والأرضية التي سينبعث منها مفهوما جديدا حول الذات مرتكزا على الإستعادة القصوى للشك ولكن ليس حول الذات وإنما حول الوعي.

فما قام به نتشه وفرويد وماركس يندرج ضمن إطار بعث تأويلات تحاول الكشف عن الشرخ المعرفي داخل سؤال الذات، والذي لطالما ارتكز على وهم زائف يدعى الوعي،

وهذا ما يوضحه ريكور حين الحديث عن الطريقة التي سلكها أساتذة الشك في تعديل إشارات المعاني الحاملة للذات، فيقول ريكور "لقد قام ثلاثتهم، بادئ ذي بدء، بالهجوم على الوهم نفسه، على هذا الوهم المكلل باسم فاتن: إنهم هاجموا وهم وعي الذات. ويعد هذا الوهم ثمرة لأول نصر، كما يعد دحرا لوهم سابق"[1].

الوهم السابق المقصود هنا هو وهم الأشياء، لكن ما يهمنا في ما طرحه فلاسفة الشك الثلاث أو بالأحرى فلاسفة الهدم الثلاث هو محاولة تقويض المشروع الفلسفي ككل، فالوعي في الفلسفة هو الحقيقة الأصلية والثابتة فيها، والشك فيه لا يترك في الفلسفة ثابت ويجعلها هائمة تعيد البحث في مفاهيمها، "فالفيلسوف الذي تربى في مدرسة ديكارت يعلم أن الأشياء مشكوك فيها، وأنها ليست كما تبدو، ولكنه لا يشك بأن الوعي ليس هو كما يبدو لذاته: إذ إن فيه يلتقي المعنى والوعي بالمعنى"[2]، وتحت سقف الفكر الديكارتي لم يتزحزح الوعي من عليائه، بل مثّل أبعاد الوجود المختلفة، لكن "منذ ماركس، ونتشه، وفرويد نحن نشك بذلك، فبعد الشك بالشيء دخلنا في الشك بالوعي"[3]، ولعل هذا أخطر مراحل الشك وطريقة ممارسته من طرف نتشه، فرويد وماركس، إذ غيّر كثيرا من منهجية تأويلات تمثلات الذات والعالم، خصوصا مع الفلسفة المعاصرة أين يظهر هذا التأثير أو الشرخ الذي أحدثه هؤلاء قبالة أي فلسفة تتخذ من الوعي مدخلا لفهم الذات، ف ".. الفيلسوف المعاصر يلتقي فرويد في الحواجز نفسها التي يلتقي فيها نتشه وماركس. فهؤلاء الثلاثة ينتصبون أمامه كما لو أنهم أبطال الشك، وثاقبو الأقنعة"[4].

---

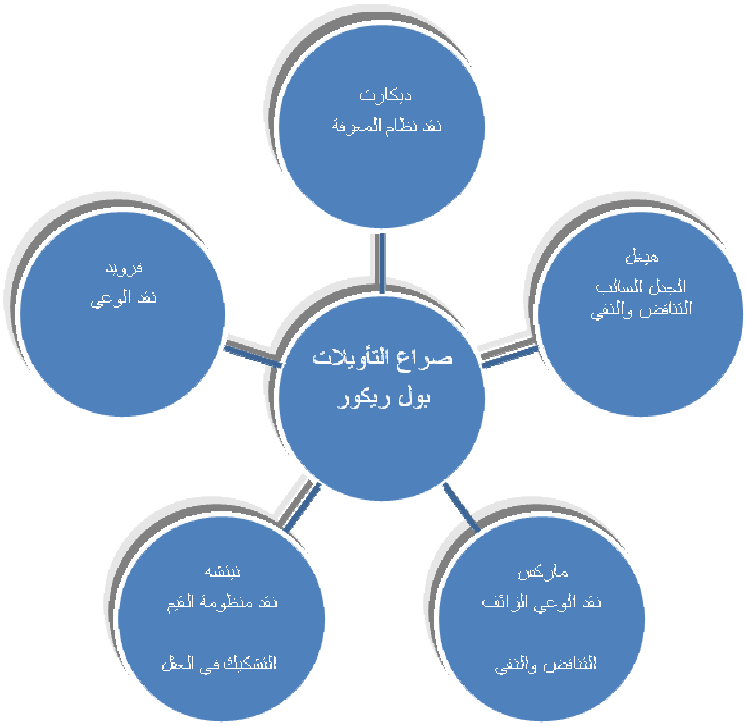
[1]– بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 191.

[2]– المصدر نفسه ، ص ص 191، 192.

[3]– المصدر نفسه ، ص 192.

[4]– بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 137.

لذا سنحاول انطلاقا من خلال هذه المقاربة الريكورية، ومن خلال ما تم تقديمه سابقا في مسار تعقبنا لسؤال الذات كما أراد له ريكور، وما سينتج من فهم لهذه الذات، في خلق إضاءة لفهم الآخر، أن نُظهر من خلال هذا الشكل الآتي أن مجمل مسار سؤال الذات، لا يخلو أن يكون سؤالا نقديا وليس سؤالا شاكا.



(الشكل 01)

يظهر من خلال الشكل (1) أهم الروافد والتأثيرات التي ابتغاها ريكور سبيلا في مشروعه التأويلي لفهم الذات، ونجده كما هو باد في الشكل أن المقاربة التأويلية الريكورية لسؤال الذات هي بمثابة حوار ما بين فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة، أو فلاسفة الوعي والوعي الزائف، باعتبار أن مشروع الحداثة هو رهين أنطولوجيا الوعي، والإنعطاف الحاسم في

مسار هذه الأنطولوجيا يتمثل في فصل التلازم المنطقي بين العالم والوعي. فلم يعد نشاط الوعي هو خالق المعنى بل اللاوعي هو الحامل لتمثلات الذات داخل هذا العالم.

وبهذا انزاحت الفلسفة من لحظة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، معلنة تقويض أهم مفهومين لعصر الحداثة الفلسفي ألا وهما العقل والوعي، إذ يقول عنهما نتشه: "..إنها أصنام خالدة نضربها هنا بالمطرقة... ليست هناك أصنام أقدم منها وأشد وثوقية منها فيما فعلته، أكثر منها تعجرفا بأهميتها...وليست هناك أصنام أفرغ منها.."[1].

ريكور برغم توجهه الفينومينولوجي والمرتكز أساسا على فلسفة الوعي، أو الوعي بالأشياء، إلا أنه فضل أن يطرح تصوراته من خلال صراع التأويلات بين مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة، ف "لم يدرج ريكور صراع التأويلات سوى لغرض لعبته الخاصة على مسرح هذا الصراع، لأن تأويلا واحدا لا يفي بقواعد اللعبة ولا يستنفد أغوار المعنى، التأويل بالجمع أو تأويلات مختلفة هي اللعبة الفاصلة في إدراك المعنى، لكنه جمع يكشف في الوقت ذاته عن لعبة الهوية والإختلاف أو الذاتية والغيرية وسط هذا الصراع المؤسس"[2].

الذاتية والغيرية لا يمكن أن تتأسس وفق ما يطرحه ريكور وباقي الفينومينولوجيين إلا عن طريق القصدية، والقصدية يمثل أحد طرفيها الوعي بما هي ذات متحررة، والعالم الحامل للأشياء، وهدم أحد طرفي المعادلة القصدية هو اختراع وليس تأويل.

---

[1]– *نيتشه فريدريك، أفول الأصنام، ت:حسان بورقيه.محمد التاجي، إفريقيا الشرق، بيروت، 1966، ص07.*

[2]– محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات – فصول في الفكر الغربي المعاصر– ، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 2002، ص 68.

ومع عرض صراع التأويلات بين الوعي واللاوعي يبرز أن ما يجب مواجهته "ليس شكا ثلاثيا، ولكن مكرا ثلاثيا"[1]، وهنا يقصد ريكور نتشه، فرويد وماركس، "فهؤلاء الثلاثة يبدأون بالشك المتعلق بأوهام الوعي، وإنهم ليتابعون بحيلة تفكيك الشفرة"[2].

فعن أي شفرة يتحدث ريكور؟

لا ينفي ريكور أن في مقابل وجود الوعي هناك الوعي الزائف، لكن هذا الوعي الزائف هو وعي مباشر للأشياء، من دون توسطات تأويلية لفك الرموز والعلامات والشيفرات، وهو ما يشكل جوهر عمل الوعي الحقيقي، لكن فلاسفة الشك الثلاث حاولوا إعلان موت الوعي وبالتالي موت الذات الفاعلة، ونهاية الآخر الذي هو صورة هذه الذات.

غير أن "هؤلاء الثلاثة بعيدون عن أن يشنعوا بالوعي، إذ يتطلعون إلى توسيعه. فما يريده ماركس هو تحرير التطبيق العملي (praxis) عن طريق معرفة بالضرورة. ولكن هذا التحرير لا ينفصل عن امتلاك "الوعي" الذي يرد بانتصار على خداع الوعي الزائف، وما يريده نتشه هو زيادة قدرة الإنسان وإنشاء قوته (..)، وأما ما يريده فرويد فهو أن المحلّل إذ يتبنى المعنى الذي كان غريبا عنه، فإنه يوسع حقل وعيه"[3].

إذن يطرح ريكور تصورا فينومينولوجيا لعمل الذات ألا وهي توسيع مساحة الوعي لتشمل اللاوعي كذلك، ولكن عن طريق التأويل، والمثير في هذا التفسير الريكوري هو اعترافه تحت تأثير فرويد بوجود اللاوعي، ولكن كامتداد للوعي لا كمناقض له.

---

[1]– بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 137.

[2]– المصدر نفسه، ص 193.

[3]– المصدر نفسه، ص ص 193، 194.

هذا المنحى أراده ريكور منهجا منذ كتابه حول فرويد، فقد تساءل "كيف يجب علي أن أعيد التفكير بمفهوم الوعي وأن أعيد تأسيسه، وذلك بشكل يستطيع معه اللاوعي أن يكون آخره، وكذلك بشكل يكون فيه الوعي قادرا على هذا الآخر الذي نسميه اللاوعي؟"[1].

يتعامل ريكور مع مفهوم اللاوعي باعتباره وعيا ينتظر الممارسة التأويلية ليصبح وعيا حقيقيا، وبهذا سيفجر هو بنفسه الكوجيتو الديكارتي وسيحرك الشكل الثابت لفينومينولوجيا هوسرل التي جعلت من الوعي بطلها الذي لا ينهزم، وهو ما يجعل من الذاتية المتعالية منفتحة بشكل جوهري على الآخر.

غير أن ريكور سيطرح قضية إلتحام الوعي باللاوعي لإيجاد الصورة الحقيقية للواقع، فالذات لا يمكن أن تدرك ذاتها بشكل مباشر إلا من خلال الآخر، لكن هذا الآخر الفينومينولوجي لدى ريكور، سيمثله إرادة القوة واللاوعي والنشاط الاقتصادي، وهذه عبارة عن وسائط تجعل من الذات مرتبطة أوثق ارتباط بالعالم، وها هنا يبرز ريكور "أن هذه المقاربة غير المباشرة، والوسيطة للوعي لا علاقة لها بالحضور المباشر للوعي بذاته، مع يقين مباشر للذات بذاتها نفسها"[2].

لكن ألا يتجاوز ريكور باستحضاره للاوعي ودمجه في عملية إدراك الذات لتمثلات العالم، أستاذه هوسرل الذي يؤكد "أن الشيء الوحيد الذي يجب ذكره حقيقة هو عبارة : أنا موجود، وكل "لا أنا" هو ظاهرة تفتقد إلى علاقات ظاهرية"[3]

---

[1]– المصدر نفسه، ص 138.

[2]– المصدر نفسه، ص 151.

[3] - Edmund Husserl, L'idée de la phénoménologie, trad Alexandre louis, P.U.F. Paris, 1993, p41.

فاستحضار "اللاوعي" و"اللأنا"، يعني تغييب الذات المتعالية ومنح السيطرة للمحايث، وهو ما يجعلنا نتحدث عن أزمة للذات وبالتالي أزمة للإنسان ككل، فلم تعد الذات تكفي نفسها بنفسها كما كان التاريخ مع هيغل، إذ كان شعار الذات المتعالية هو "أدخل إلى ذاتك عميقا وتعرف أولا كيف تعرف نفسك"[1].

ها هنا سيوضح ريكور شيئا مهما حين يقول "إن إشكالية الذات التي أقترحها في الذات وكأنها الآخر تنتشر على مستويات عدة من استعمال فعل « agir » ففي المستوى الأول وهو مستوى فينومينولوجية هرمونيطيقية، يوجه البحث من خلال الأسئلة القريبة من اللغة العادية: من هي ذات الخطاب؟ من هي ذات الفعل؟ من هي ذات السرد؟ من هي ذات التهمة الأخلاقية؟، ولا شك في أن تشتت التحري وانتشاره مضمون من قبل الاستقلال النسبي للمجالات الفينومينولوجية المبحوث فيها: مجالات اللغة والفعل والسرد والمسؤولية"[2].

غير أنه من العبث أن نطلب من الذات أن تتعرف على ذاتها من خلال ذاتها، فالأنا لا يمكنها أن تفكر بطريقة منعزلة عن العالم وعن الآخر، أي عن غيرية هذه الأنا، لأن الذات تعيش في ذات العالم الذي يعيش فيه الآخر.

لذا سنتساءل عن طبيعة هذه العلاقة: فهل هي علاقة أنطولوجية أم فينومينولوجية، أو تأويلية؟ وهل ستندرج علاقة الغيرية ضمن حدود ثنائية الذات والموضوع؟.

---

[1]– بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 196.

[2]– بول ريكور، بعد طول تأمل –السيرة الذاتية–، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبل ، الدار العربية للعلوم، بيروت،ط1،2006، 126.

نظرية المعرفة تستوجب كما هو معروف ذاتا عارفة وموضوعا معروفا، فهل سيكون الآخر هو مجرد موضوع للمعرفة ؟ أم أن هذه الثنائية الفلسفية ستضمحل داخل حدود هذه العلاقة؟.

وكيف ستتحدد علاقة التواصل بين الأنا وأنا الآخر؟ وهل سيحافظ كل أنا على هويته الخاصة؟ أم أنه مع فعل التواصل ستتصهر الخصوصيات الذاتية؟.

والسؤال المحوري الواجب طرحه: هل الآخر يمثل صورة ذهنية أم صورة وجودية بالنسبة للذات؟.

الفصل الثاني

سؤال الغيرية

-الذات وتعقل الآخر-

إن مجرد التفكير في سؤال الغيرية يعود بنا للحديث عن الذات، أو بتعبير أكثر دقة إعادة التفكير في سلطة الذات الأنطولوجية والأكسيولوجية، وهذه العودة إلى الذات هي عودة لأجل التحديد الماهوي للإنسان ككل، الذي جعل منه يقين الذات متمركزا حول بعد واحد تمثله ذات ثابتة ومتعالية، فتحول الإنسان داخل حدود هذه الرؤية الأنطولوجية إلى مطلق وثابت، والمقصود بالإنسان هنا هي أناه.

غير أن مجرد التفكير في الإنسان وفق هذه المقتضيات يمثل إقصاءا أنطولوجيا للآخر، لذا سنجد أن الفلسفة المعاصرة حاولت زحزحة مفهوم الإنسان من الأنطولوجيا إلى الأنتروبولوجيا إلى الهرمونيطيقا لاحقا، فسعت لأن تغير سؤال ما هو الإنسان؟ إلى من هو الإنسان؟، وهي بهذا تبحث في التاريخي والمحايث، واضعة المفاهيم الميتافزيقية بين قوسين.

ومن خلال السؤال من؟، بات الفهم الأنطولوجي للإنسان منبثق عن مجموعة العلائق المنضوية في إطار سؤال الغيرية، أي في مجموع الحيثيات والعلاقات التي تعقدها الأنا مع كل ما هو مختلف وآخر، والبحث في صورة الأنا من خلال الآخر (Autre).

لكن لم تتمكن الفلسفة المعاصرة من تفعيل هذه الصور الوجودية إلا بعد أن سلّمت بضرورة تجاوز ميتافيزيقا الذات، والتأكيد بان التفريق بين الوعي والوهم لا يتم إلا بفعل إنفتاح الذات على كل ما هو مختلف وخارج عنها، أي بفعل التزاوج والاختلاط مع كل من ليس "أنا" وليس "نحن".

ويكفي الحفر في هذا العمق الدفين للوجود الإنساني لنستذكر ان ميتافيزيقا الذات وتمركز الذات حول نفسها كان دوما إغفال ونسيان لها، فتمركزية الذات يجعلها لا تفكر في تعدد الذوات بل تفكر في ما هو ثابت ومطلق فقط.

وهذا التمركز هو نسيان مرضي للاختلاف فهي إذن نسيان للآخر، وبذلك سيمثل هدم مركزية الذات استرداد لوجود الآخر من حيث هو مغاير للذات، من حيث هو اختلاف منسي، لأننا لا نبحث عن ما فكرت فيه الذات بل ما فكر فيه الآخر لنقله إلى ساحة الشعور والاعتراف بوجوده وأحقيته في الوجود بمعنى نقله من اللامفكر فيه إلى ساحة الشعور، ليس إذا هذا الآخر اللامفكر فيه شيئا خارجا عنا بل هو مؤسس لوجودنا.

فمن هو الآخر؟ وما علاقته بالذات ؟، هل يمكن أن تتحول الذات إلى آخر؟ ويتحول الآخر إلى ذات ؟ كيف ستطرح الذات ذاتها إن لم تكن مجرد آخر؟ هل ستتواصل الذات مع هذا الآخر عن طريق الفعل أم عن طريق التأويل؟ .

إن كانت هذه الذات هي الآخر، فلم الحديث عن العداوة والصداقة والتواصل وغيرها من المفاهيم التي تثبت إختلاف الذات عن الذوات الأخرى؟.

ما هو الآخر؟ أهو المشابه أم المختلف أم المتناقض عني؟، كيف تتحدد صور الآخر لدى الذات، عن طريق الوعي أم الإرادة؟، هل الآخر هو من يحتوي الذات؟ أم أن الذات هي من يجب أن تنفتح على العالم لتجد الآخر؟.

ما هي الغيرية (Altérité) ؟ هل هي مقولة وجودية أم مقولة أخلاقية؟ هل يمكن اختزال مقولة الغيرية في الآخرية (Autrui)؟ أم أنها النسق المحدد لعلاقة الذات والآخر؟.

إذا كانت الغيرية نسق أو نظام فهل ستكون هناك جدلية بينها وبين الهوية؟ ولماذا يطرح سؤال الهوية في مقابل سؤال الغيرية؟.

هل الغيرية هي علاقة زمنية بين الذات والآخر؟ وهل زمنية اللقاء والإعتراف والمماثلة والاغتراب هي الأوجه الفعلية المحددة لهوية الأنا؟.

وهل توظيف بول ريكور لزمن السرد كان لأجل إثبات الذات، أم لتحديد لحظة اللقاء بالآخر؟.

قد لا نتوقف عن التساؤل عند هذا الحد، لأن التفكير في الغيرية يجعلنا نحمل استفهامات عدة وهواجس فعلية مختلطة بين ما هو تجريدي وما هو واقعي.

لذا سنحاول في هذا الفصل أن نحمل عبء هذه الأسئلة والهواجس، ونمتطي حصان بول ريكور الهرمونوطيقي لنتعقب حدود الفهم وملامح الإجابة لبعض من هذه الإشكالات، داخل حقول معرفية وفلسفية متعددة سوف يحددها لنا بول ريكور خصوصا من خلال مؤلفه "الذات عينها كآخر" (Soi même comme un autre) .

ولنجعل منطلق البحث الأول سؤال ريتشارد رورتي الذي لخص لنا سؤال الغيرية، باعتباره سؤالا أخلاقيا كما يلي : ما هو الموحد المثالي الذي يمكن البحث عنه، لتصبح مجموعتنا أقل من جماعة وأكثر من جيش؟.

"الحل الذي نادى به رورتي يكمن ببساطة في التخلي عن سؤال: من نحن؟ والإستعاضة عنه بسؤال: « Que sommes nous ? » "ماذا نحن؟" (..) تحدد "النحن" بالنظر إلى باقي الأنواع بالتركيز على ما يشكل جوهر الإنسان. هناك إذن عودة إلى السؤال الكانطي: ما هو الإنسان؟ وراء ما هو ايديولوجي وسياسي، وفي هذه الحالة فإن إطار الهوية يترك المكان للإطار الإنساني كما تأخذ إشكالية الغيرية مظهرا ميتافزيقيا"[1].

هذا ما يقترحه ريتشارد رورتي، فما هو الإسهام الذي سيمدنا به ريكور لتشخيص القالب الذي يحتويه هذا السؤال الهوياتي؟.

---

[1]- التريكي فتحي، بول ريكور فيلسوف الغيرية، ضمن، مجلة أوراق فلسفية، العدد08، 2003، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة. ص 81.

المبحث الأول

مخاض سؤال الغيرية

1- أفق المساءلة:

بول ريكور في صدد عرضه لمسألة الهوية والغيرية نجده يترحل بين مجموعة مفاهيم، يحاول من خلالها أن يكسب الموضوع قيمته الفلسفية ويبرر سبب الإنهمام به طوال تاريخ الممارسة الفلسفية، فقد كان رهان الفلسفة دوما هو البحث في الإنسان وذاك من خلال أهم المفاهيم المجاورة والمحايثة له، "فجدلية الأنا والآخر ثاوية في مفهوم الإنسان كشخص، فنجد داخل مبحث الوعي مظهرها الأكثر أهمية"[1].

لم تكن الغيرية مجرد مفهوم تستدعيه الفلسفة كلما واكبت الإنسان أزمة في القيم المنبثقة عنه أو الوافدة إليه، بل كانت بمثابة مقدمة ضرورية لتبلور فكر تاريخي زمني يحفظ للذات دورها في الحياة، فقد انعكفت الفلسفة من خلال مبحث الغيرية لتحقق الإنسجام والوفاق بين حضور الذات الذي يمثله الوعي، وحضور الآخر المتمثل في أشياء العالم، وعليه ونظرا لما احتلته الغيرية داخل مسار الفكر الفلسفي أُعتبرت على أنها تنتمي "منذ الحوارات الأفلاطونية (برمينيدس وثائيتاتوس وفيلابوس والسوفسطائي) إلى كبرى "الميتامقولات" التي ساهمت في بناء الخطاب الفلسفي كما يبدو عليه اليوم"[2] .

فالغيرية مثلت في الفلسفة إستراتيجية تأملية تتجه صوب قولبة أشكال الوجود بما يضمن تفكيك رموزه المفهومية قبل انبعاثها كصور ومقولات وجودية تبحث في الإنسان بما هو ذات واعية وآخر متميز ومختلف، بإمكانه أن يحدد طبيعة الحركة الزمنية للذات، وما يترتب عنها من مقاربة لمقولات الوعي والإرادة والحرية، وهكذا أسست لاحتضان مفهوم الغيرية كسبيل إلى تخليص الإنسان من نزعة التمركز حول الذات والوثوب بالحياة

---

[1] - Constaca Marcondes Cesar, Le même et l'autre : une perspective sur la notion de personne chez Paul Ricœur, in, Le même et l'autre – identité et différence- actes d'un congrès international, Budapest 2006, ASPLF, P384.

[2] – جان غرايش، الغيرية: مقولة أخلاقية، ترجمة وحيد بن بوعزيز، ضمن مجلة أيس، العدد 02، 2007، ص 28.

الإنسانية إلى أقصى صور التحضر على الصعيد الخلقي –خصوصا– باعتباره الحامل لكل أبعاد تحرر الذات من شتى أشكال الوعي الزائف، وتحقيق قانون أخلاقي يضمن لنسق الغيرية أن يساير ديناميكية الوجود، لأن استيعاب الذات لهذا النسق ينطوي على "تقدير الذات في ظل قانون أخلاق الواجب"[1].

ومن ضمن ما يفرضه علينا قانون أخلاق الواجب هذا، أن وجود الذات منوط بوجود الآخر، فلا يبدو هذا الآخر شبحا مخيفا أمام الذات بقدر ما يظهر على أنه أنا آخر وليس غير للذات، لأنه يجعل من وجوده محور تفكير الذات، ما يمكنها من استيعاب جذورها والحقائق المتلازمة مع هذا الوجود.

وانطلاقا من هذا التداخل المفاهيمي على المستوى النظري كما على المستوى الوظيفي، سنحاول ابتداء في هذا المدخل المفاهيمي إيجاد توضيحات لجملة المفاهيم المركزية المؤسسة لإشكالية البحث، من حيث تأصيلاتها اللغوية والاشتقاقية، ومدلولاتها الاصطلاحية والفلسفية، مع إبراز النقاط التي تشترك فيها بعض المفاهيم المتقاربة وظيفيا.

وبعد عرض المفاهيم المحايثة لمفهوم الذات (في الفصل الأول)، سنتعرض لجملة المفاهيم المركزية المحايثة لمفهوم الغيرية.

أ/ الغيرية : Altérité .

يعرفها جميل صليبا في معجمه فيقول : "الغيرية في الفكر الأوربي مقولة أساسية مثل مقولات الهوية، ومما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة Altérité أي الغيرية ذات علاقة اشتقاقية بالفعل Altérer والإسم Altération وتعنيان تغير الشيء وتحوله للأسود (تعكر، فساد، استحالة). كما ترتبط اشتقاقا بكلمة Alterance التي تفيد التعاقب والتداول،

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 398.

ومعنى ذلك أن مفهوم الغيرية في الفكر الأوربي ينطوي على السلب والنفي (..) فما يؤسس مفهوم الغيرية في الفكر الأوربي ليس مفهوم الإختلاف كما هو الحال في الفكر العربي، بل الغيرية في الفكر الأوربي مقولة تؤسسها فكرة السلب أو النفي، فالأنا لا يفهم إلا بوصفه سلبا أو نفيا للغير[1].

ويرى أندريه لالاند أن مصطلح الغيرية ابتكره أوغست كونت وتبناه سبنسر وصار متداولا في اللغة الفلسفية[2]

وتعني في علم النفس الشعور بالحب تجاه الآخر، الشعور الذي ينجم غريزيا عن الأوامر القائمة بين الأفراد أو ذلك الذي ينجم عن الروية والإيثار الفردي (إنكار الذات)، وتشمل على التعلق والتبجيل والطيبة.. وفي الأخلاق هي عقيدة أخلاقية معاكسة للإمتاعية Hédonisme والأنانية وإلى حد ما للنفعية[3].

فالغيرية تأخذ في معناها معنى الخير والفضيلة وتغليب مصلحة الآخر كهدف أخلاقي سام، وهذا ما عبر عنه كونت بمبدأ "العيش لأجل الغير"[4].

وفي المعنى الفلسفي الغالب على مفهوم الغيرية نجدها تحمل معنى الاختلاف، ف"مفهوم الغيرية يعني في المقام الأول ذاك الاختلاف البسيط بين التحديدات المعروضة من خلال

---

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 131.

[2]– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 47.

[3]– المرجع نفسه، ص ص 47،48.

[4]– المرجع نفسه، ص 48.

ما هو مختلف، وما هو خارج عنها ويحظى يتبادل مستقل. وبهذا المعنى ستكون الغيرية هي كل اختلاف ظاهري غير مبال بمفهوم المميّز"[1].

لكن إذا ألغينا هذا التميز الأنطولوجي لن يكون الغير هو صورة الأنا بل هو الأنا ذاته، وهنا سنبلغ درجة المماثلة بين الأنا والغير.

وعليه نتساءل: من هو الغير؟ وهل الغير هو الآخر؟

ب/ الآخر والغير : Autre– Autrui .

سنتعرض للمفهومين معا باعتبار أن بينهما الكثير من التداخل والتباعد، ولأجل ضبط مفهوم كل منهما ضبطا فلسفيا واضحا، سنعرضهما متقابلين كي ندرك المسافة المفهومية بينهما.

في الدلالة المعجمية الفرنسية نجد بعض التمييز بين المفهومين، حيث يتخذ مفهوم الآخر معنى أوسع عن الغير إذ أنه يعني كل ما هو مختلف عن الذات والموضوع، وكل ما هو مختلف بين مستويات الأشياء[2].

وفي المعجم العربي فالآخر بالمد وفتح الخاء اسم خاص لمغاير بشخص، أو بعبارة أخرى لمغاير بالعدد وقد يطلق على المغاير في الماهية (...) والآخر بمعنى الغير: كقولك رجل آخر وثوب آخر[3].

---

[1] - Encyclopédie philosophique universelle (les notions philosophiques). Dictionnaire 2, 2 Ed, P.U.F, Paris , 1998. P66.

[2] - Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral – sous la direction de Monique canto-sperber , P.U.F. Paris, pp 124,125.

[3]– ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، دار صادر بيروت، ط01، 1990، ص 15.

وكلمة الغير في اللغة العربية غالبا ما تستعمل بمعنى الإستثناء، كقولنا غير هذا أي سوى هذا، "فيراد بالغير ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متغير منه، ويقابل الأنا، ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس"[1].

وفي المعنى الفلسفي "غير الأنا لا يتمثل كموضوع، لكن كأنا، أو كذات أخرى"[2].

أي أن الفلسفة سعت لأن تجعل من الغير والآخر هو المقابل مفهوميا للأنا.

وهذا ما سنحاول استيضاحه من خلال جملة المفاهيم التي يطرحها بول ريكور، والتي تثبت، تميّز، تّدمج، تّعارض ... هذه الشبكة المفاهيمية المعقدة اصطلاحيا وماهويا.

[1]– المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية القاهرة، عالم الكتب بيروت، 1979، ص 133.

[2] - Encyclopédie philosophique universelle (les notions philosophiques). Dictionnaire 2, op cit, p208.

2- التأسيس الوظيفي للمفاهيم : مقاربة ريكورية.

يقول بول ريكور معرفا منهجيته المزاوجة بين الظاهرية والتأويلية : "إن التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي. وإني إذ أقول هذا، فإني أحتفظ بالمرجع البدئي للتفسير، أي لتأويل المعاني المحتجبة، وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصورين متعالقين. إذ ثمة تأويل، هنا حيث يوجد معنى متعدد. ذلك لأن تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل"[1].

نستشف من هذا النص أن منهجية ريكور في تحديد المفاهيم تقوم من خلال الترحل بين تأويلات عدة ومقاربة صراعاتها حول معاني الأشياء المعطاة، لأن المفهوم يحمل في ثناياه معاني متعددة، وعادة ما يكون تعاملنا مع هذه المفاهيم بوجهة نظر تلقائية مباشرة، تخضع لنظرة أحادية موثوقة للمعاني الظاهرة وكأنها حقائق مطلقة، وهذا ما يحجر الذهن على التعامل معها على نحو تساؤلي يعيد النظر إليها بطريقة تأويلية متفتحة، ومع حضور سلسلة تأويلات حيال كنه هذه الموضوعات وعللها وغائياتها وآلياتها تزول تلك الرؤية الأحادية، وتتقلص الحقيقة المطلقة فتتكشف مثالبها وحجبها، فتحيلنا إلى البداية من جديد، أي إلى تعددية المعنى الظاهرة من خلال الهرمونيطيقا، فهذه الأخيرة 'تبدأ تحليلا في فهم البنى الرمزية، وإنها لتتابع فتقيم مواجهة بين الأساليب الهرمونيطيقية، كما تقيم نقدا لأنساق التأويل، محيلة تنويع المناهج الهرمونيطيقية إلى بنية النظريات المناسبة(..) وهي بذلك تعد نفسها لممارسة مهمتها العليا، والتي ستكون تحكيما حقيقيا بين الإدعاءات الشمولية لكل واحد من التأويلات"[2].

---

[1]- بول ريكور ، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 44.

[2]- المصدر نفسه، ص 46.

تأويلية ريكور لا تخضع المفهوم لتأويل واحد، بل تحاول أن تضبط مسار هذه التأويلات المتعددة لتنزهها عن الفوضى والإعتباطية، وتضعها في مجراها المنهجي والدلالي السليم، وبهذا نجد بول ريكور يتجه أكثر نحو ضبط المفاهيم ضبطا يقيم من خلاله حواصل نظرية وإجرائية، مترفعا عن المسوغات التي تطرحها منهجيات التأويل الأوحد والتي عادة ما تمارس سلطة مركزية في ضبط حدود الفهم لمعاني الأشياء.

و"بهذا يكون ريكور قد امتحن ذاته في مرآة التأويلات المتقابلة التي ما انفك يستقي من منابعها الأطر الفكرية والأشكال المفهومية، ويتجاوزها بصناعة مفاهيمه الخاصة"[1].

فكيف سيصنع بول ريكور شبكته المفهومية الخاصة بكل ما هو محايث ومجاور لمفهوم الغيرية؟.

ريكور في سياق إرساء مفاهيمه الخاصة حول الذات والغيرية يعود دوما إلى الكوجيتو، إلى الذات التي جعل منها ديكارت محور الحقيقة في هذا الوجود، أو سر ارتباطه بهذا الوجود، فالأنا الديكارتية سعت لأن تبلغ التأسيس المطلق والنهائي وهو ما يجعل الأنا أفكر مغالية في العظمة إلى أقصى حد ممكن، وهذا التعالي للأنا لم يقتصر حسب ريكور على ديكارت وحده بل امتد إلى كانط ومن ثمة إلى فخته ليصل إلى هوسرل من خلال مؤلفه تأملات ديكارتية.

غير أن أزمة الكوجيتو لا يجب مطالعتها بعيدا عن أصل انبعاثها، فما تلاه لا يعدو أن يكون تبعات مفهومة الحدوث، إذ يقول: "يكفي أن نحاول أن نتحقق من هذا الطموح في

[1]– محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات –فصول في الفكر الغربي المعاصر– ، مرجع سابق ، ص 68.

مكان ولادته، أي عند ديكارت نفسه، كي نرى أن فلسفته تشهد بأن أزمة الكوجيتو كانت متزامنة مع تأكيد الكوجيتو"[1].

لحظة تأكيد الكوجيتو كانت لحظة راديكالية، حينما وظف ديكارت شك لا يمكن فهمه وتوظيفه خارج الميتافزيقا، مصحوبا بصورة خرافية تتوهمها هذه الأنا وهي شيطان وروح خبيث تضلل أرائي.

لكن ستتعقب هذا الكوجيتو مطرقة نتشوية، أراد توظيفها ليحطم بعدميته إرثا فلسفيا في فهم الذات وعلاقاتها المتشعبة، فبلغ هذا الكوجيتو ذروة نقده مع نتشه، الذي يسميه ريكور بالمناوئ الأكبر لديكارت. ف "نعرف جيدا أن نتشه انتقد بشدة المفاهيم التقليدية للوعي، للذات والروح، فرفض الإختلاف المفترض بين ما هو داخلي وما هو خارجي يمثل لحظة أساسية في هذا النقد"[2].

لكن لم تحطم هذه التفكيكية النتشوية هذا الكوجيتو بشكل كامل، لأن هذه الذات لم تمت حسب ريكور بل أضحى هذا الكوجيتو مجروحا، بسبب نتشه أولا، وبسبب إلغاء الآخر، وجعل التفكير ينصب بشكل مطلق حول الذات الفاعلة.

وأمام هذا التصور السلبي للكوجيتو، المنظور إليه من زاوية إرتيابية، والذي تتراءى من خلاله الذات بصورة أكثر تشاؤمية، والعلة من وراء ذلك هو غياب تصور فلسفي لغوي كمعيار يضبط وفقه مغزى الوجود الإنساني كوسيلة للتعامل مع المعاني المتعددة للذات والآخر، وهنا سيختار ريكور فكرة التوسطية بين الذات والآخر، أي إلزامية استحضار

---

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط01، 2005. ص74.

[2] - Tamas Ullmann, Identité et intériorité, in, Le même et l'autre – identité et différence- actes d'un congrès international, op cit, p 345.

هذا الآخر والإنصات إليه، لأن وجوده ضروري في بعث ذات فاعلة تترحل في بوتقة نسق يدعى الغيرية، يمكننا من خلاله أن نكّمد جراح هذه الذات المجروحة، وجعلها أكثر انفتاحا على هذا العالم وعلى كل ما هو مختلف فيه، مدركة في الآن ذاته المسافات الزمنية بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وبالتالي فإن "هذا الفعل يسعى لتيسير الحوار بين ما كل هو مختلف، ويبحث في المسافة الفعلية داخل العلاقة القائمة بين الأنا والآخر، القريب والبعيد، بمساعدة التقسيم الموجود للوجود الكلي المنبث بين ثقافات متعددة"[1].

ولأجل ذلك سيقحم ريكور اللغة لفهم هذه المعاني وإزالة اللبس الذي أضفته التفسيرات على المعنى الأصلي للأشياء.

ولعل البداية التأسيسية لدراسة الذات والآخر لدى ريكور تتماهى بطريقة تفكيكية، وذلك عقب النكسات التي شهدها مفهومي الذات والأنا، لذا ستكون أول مرحلة ريكورية في ضبط المفاهيم تتمثل في تحديد الإطار المنهجي لسؤال الذات والآخر، "فنحن نسأل عن الذات بالقدر الذي نهم فيه بالإجابة عن سؤال من؟ وليس عن السؤال ماذا؟ أو لماذا؟ على هذا النحو فإن مقولات القول والقائل، ثم القدرة على الفعل والفاعل، ثم السرد والراوي، وأخيرا مسؤولية الأفعال والذات الحاملة للمسؤولية تخضع كلها للإستقصاء الفينومينولوجي"[2].

هذا الاستقصاء الفينومينولوجي دفع ببول ريكور إلى إقامة نوع من الفصل بين هذين المفهومين، فعلى المستوى المعجمي فإن هذا التباعد سيتخذ أشكالا مختلفة بحسب "الخصوصيات الصرفية النحوية الخاصة بكل لغة. ومن وراء هذا الترابط الإجمالي القائم بين الكلمة الفرنسية « soi » والكلمة الإنجليزية « self » والألمانية « selbst »

[1] - François Dosse, Paul Ricœur, les sens d'une vie. Edition la découverte, paris,2008, p586.

[2] – بول ريكور، بعد طول تأمل –السيرة الذاتية–، مصدر سابق، ص ص 126،127.

والإيطالية « se » والإسبانية « semismo » ، فإن قواعد هذه اللغات تتباعد، غير أن هذه التباعدات نفسها معبّرة حين تضيء كل خاصية نحوية صرفية جزءا من المعنى الأساسي المنشود"[1].

هذا التباعد اللغوي بين عدد من اللغات على المستوى النحوي والصرفي يمس بشكل كبير المعنى العام للمفاهيم، وبالتالي يؤثر في وظيفتها، ويمكن هنا مقاربة التعبير « soi » بالفرنسية مع التعبير بالايطالية« se »: "ففيما يخص اللغة الفرنسية فإن كلمة « soi » تحدد منذ البداية كضمير منفصل يصاحب الفعل الذي يصرف مع ضمير الفاعل (..) إلا أن هذا الحظر يرفع إن نحن قاربنا التعبير « soi » من التعبير « se » الذي يتعلق بأفعال بصيغة المصدر"[2].

فبعض التعابير والمفردات تتمأسس مفاهيمها من خلال الحيز اللغوي الذي نشأت فيه، فكل لغة تقبل مفاهيم لتعابير معينة أكثر مما تقبله لغة أخرى.

وأمام هذا المشكل اللغوي ستتماهى مفاهيم الذات والآخر لدى ريكور من خلال مقاربة هذه التباعدات اللغوية، وإقامة إستراتيجية لغوية تعمل أساسا على تذليل المسافات القائمة خلف هذا التعدد اللغوي.

لذا كان لا بد على ريكور قبل الخوض في مسألة الذات والآخر كقضية أخلاقية أن يؤسس لمفاهيمه الخاصة وتمييزها عن باقي أشكال الفهم، ليخلق نسقا تشكله بنى من المفاهيم يؤثر بعضها في الآخر بصفة تركيبية أو تحليلية، بنائية أو تضمنية، والنسق العام الذي يبتغيه ريكور مدخلا لهذه الإشكالية يتمثل في اعتماد صيغ لغوية واضحة لا لبس فيها كي يتمكن

---

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق ، ص 68.

[2]– المصدر نفسه، ص 68.

لاحقا من ضبطها فلسفيا، وأولى هذه الصيغ التي ضبطها ريكور هي للذات، فالقول "الإشارة للذات، (..) مشتق هو نفسه من قلب إلى إسم للمصدر، "أن يشير المرء إلى نفسه". إن هذه الصيغة هي التي سنعتمدها بعد الآن كصيغة صحيحة متماشية مع القواعد"[1].

وعقب هذا الضبط اللغوي سينتقل ريكور إلى المفاهيم المؤسسة لسؤال الغيرية بغية استشراف النصوص الحاملة لها، إذ يرى أن محاولة توضيح معالم هذا السؤال وكشف امتداداته الوجودية لا بد أن يتولد عن وعي زمني عقلاني يتدارك اغتراب هذه المفاهيم وبالتالي اغتراب الفكر في التاريخ، لأن الغيرية باتت تمثل جوهر حركة التاريخ، وأن مستقبل الذات داخل هذا العالم منوط بترتيب مسبق يرزح تحت العلاقات التي تتحدد داخل نسق الغيرية.

إن هذه المساءلة اللغوية والوظيفية حيال مفهوم الغيرية لا يمثل إلا محاولة لنبش ما وراء هذا المفهوم من ممكنات، فالذات بوصف أمر وجودها حقيقة حتمية، فلن تتأت إكتشافية واستيعاب طبيعة ومعطيات هذا الوجود إلا من خلال الآخر، باعتبار أن الغيرية تمثل النموذج الإجرائي الموجه لحركية وتغيرات الذات والآخر على حد سواء.

وعليه فلا مناص من تطويق هذه المفاهيم في مجالها التداولي ثم الفلسفي، مع التأكيد على ضرورة التحرر من قيد هذه المفاهيم وإيجاد تقاربات إجرائية بين بعضها على جميع الصعد، ولعل أهم مقاربة سيقيمها ريكور داخل ثنايا هذا الإشكال والذي يحمل الكثير من اللبس في توظيفه سواء على المستوى الإجرائي أو الفلسفي، تتمثل في إقحامه لمفهوم الهوية كمفهوم مركزي يتماهى بناء عليه حدود فهم الميكانزمات التي تمثل أنجع المسالك

[1]– المصدر نفسه، ص 70.

لولوج نسق الغيرية، وبالتالي ولوج العالم بذات واعية، وآخر فاعل يحقق التواصل –ولو بشكل نسبي– بين الذات والعالم.

3– تجليات الهوية لدى ريكور :

الهوية بمنظور ريكوري هي إستراتيجية تغييرية تتجاوز المساءلات الميتافزيقية لتتجه صوب الصور والنماذج التي تتمثل من خلالها الذات، وتشكل مجموعة تمثلاتها داخل العالم، فقد حاول ريكور أن يمنح تصورا جديدا للهوية ولمفهوم الزمن، تتحدد وفق هذا التصور علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بالعالم أي بالآخر، فتتراءى بناء على هذه العلاقات مصير الإنسان وغايته في الحياة.

لكن قد لا يمكن تحديد معنى الهوية بعيدا عن التصورات الميتافزيقية وعن سلطة براديغم الذات الديكارتية، إلا مع تأويلية الذات، وإعادة البحث عن تصور فلسفي لمفاهيم الذات والهوية والشخص، تكون كمعيار يضبط وفقه مغزى وجود الإنسان من خلال ضبط أشكاله الهوياتية، وكوسيلة أيضا للتعامل الفعال مع الزمن.

وعليه فإن سؤال الهوية لدى ريكور سيتخذ مستويات ثلاث، تؤطرها تساؤلات ثلاث:

*– **ماذا أكون أنا؟:** هذا السؤال يناظر ويرمي إلى تحديد ميزة وخصوصية هذه الذات، وهذا التساؤل يدرجه ريكور ضمن ما يسميه بالهوية المتطابقة l'identité-idem .

*– **من أكون أنا ؟:** هذا السؤال يجيب عن قدرة الذات في الإلتزام بكل وعودها، وهذا ما يسميه ريكور بالهوية الذاتية l'identité-ipse .

*– **ما يتوسط هذه الأنا ؟:** هذا السؤال لربما يمثل أهم مظاهر هذه الأنا، لأني "**أنا**" في الأساس حياة مروية، وهذا النمط الهوياتي يدعوه ريكور بالهوية السردية l'identité-narrative.

ويمكن أن نُمفهم هذه العلاقات الهوياتية من خلال استيعاب دقيق لمختلف الجوانب التي تتداخل فيها هذه الأشكال المعطاة، فضمن "تصور ريكور للهوية الشخصية نجدها تتألف من قطبين مرتبطين مع بعضهما وفق علاقة ديالكتيكية، أحد هذين القطبين يمكن أن يرسّم التوازن القائم بين الهوية العددية للشخص، والفعل الذي يؤكد أن الشخص هو ذاته (soi- même)، من جهة إسكان الشخص في الزمن، ومن جهة أخرى أكون أنا ذاتي (moi- même)"[1].

وعليه يمكن القول بأن العامل الذي كان وراء تماهي مفهوم الهوية لدى ريكور من خلال هذه الأنماط الثلاث (المطابقة، الذاتية والسردية)، تَمثل في إدراك الرابط بين الذات والأنا، ما يترتب عنه ارتقاء وعينا بحركية هذه الأنا داخل الزمن المستمر، ما سيمنح الإنسان رؤية أكثر تفاؤلية للوجود وأسئلته المقلقة.

ولعل المنطلق الرئيس الذي خلص إليه ريكور في ضبط نسق الهوية وغيرية الذات تمثّل أولا "في استئناف سؤال "من؟" كما افترعه هيدغر في الفقرة 25 من الوجود والزمان. وتحويله إلى مقام نموذجي للبحث الفلسفي بعامة، وثانيا تمييزه الرشيق بين بعض المصطلحات التي طورها هيدغر(..) بين مصطلحي « Mémété » (الهوهوية أو التطابق المنطقي أو الرياضي و « Ipséité » (الهوية التي ترفع الهوية identité الشخصية أو الجماعية من الدلالة الأنتربولوجية للإنسان إلى الدلالة الفينومينولوجية للهو. وثالثا افتراضه بأن حل مسألة الهوية من حيث إنها تّتقوم أساسا بضرب معين من الزمانية

[1] - János Kelemen, L'altérité de l'autre, un hommage à Paul Riceour, in, Le même et l'autre – identité et différence- actes d'un congrès international, op cit, p 103.

هو "الاستمرار في الزمان"، يكمن في استعمال القصص (le récit) والسرد (la narration) لتشكيل هوية سردية"[1] .

بمقتضى هذا التشكيل تتحول الهوية بالرؤية الفلسفية المجردة إلى كيان مرحلي تتعاقبه أطوار تسلسلية تماثل مراحل التكوين البيولوجي لدى الإنسان، تتداخل ضمن نسق زمني يحدد الآليات وتتمظهر من خلاله أفعال الذات كتيار متدفق مهما زادت سرعته وهيجانه فهي تحافظ على شكلها الهوياتي، وفي هذا الصدد يطرح ريكور مثال يرى على أنه "يمسنا جميعا من قريب هو ديمومة الترميز الجيني لفرد بيولوجي، إن ما يبقى هنا هو تنظيم نسق تركيبي، إن فكرة البنية المعارضة لفكرة الحدث تتماشى مع هذا المعيار للهوية، وهو أقوى ما يمكن من المعايير، هذه الفكرة تثبت الطابع العلائقي للهوية"[2].

غير أن هذه الفكرة لا تعالج بشكل نهائي مفارقات الهوية بأشكالها الثلاث، وعليه يمكن أن نستوضح هذه المفهمة الريكورية بشكل أوضح من خلال التساؤلات التالية:

ما طبيعة هذا الطرح المفاهيمي لهذه الأنماط الثلاث من الهوية؟، وكيف سيحركها ريكور ضمن الأنساق الفكرية، وكذا ضمن المجال التداولي الإجرائي أي في حدود إتصالها بهذا العالم؟، وما هو التصور الذي يطرحه ريكور للموازنة بين الشكلين الأولين للهوية؟.

---

[1]– المسكيني فتحي، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة بيروت، ط1، 2001، ص 10.

[2]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق ، ص 256.

أ/ الهوية المتطابقة l'identité-idem (Mémeté):

يقارب ريكور بين هذا النمط من الهوية وفكرة الزمن، مما يجعل من الهوية المتطابقة تقارع مفهوم الجوهر الأرسطي ومفهوم الهوية المنطقي الرياضي بأن الشيء يكون هو هو، ولا يتغير مع الزمن، وبذلك فالهوية بمعناها المتطابق **Mémeté** : هي نفس كمية الشيء في نفس كمية الزمن "مع العلم أن بأن استدامتها الزمنية تشكل درجتها الأقصى التي يتعارض معها المختلف بمعنى المتغير والمتقلب"[1].

فالهوية المتطابقة تتقوم من خلال الزمانية، أي بمعنى أنها الشيء الثابت المستمر الذي يحافظ على ثبات هذه الهوية داخل تيار الحياة المتدفق مع إستمرارية الزمن.

هذه الإستمرارية ستتعين من خلال مفهوم الميزة أو الخاصية، المتعلقة بي وكذا بالآخرين، فبما أنني لست سوى ميزة لشيء فأنا حاضر مستمر، لأني لن أكون غير أنا مهما تحرك هذا الزمن. لكن لكي أظل أنا هو ذاتي داخل حركة الزمن يجب أن نثبت أولا على أن هذا الزمن هو مستمر ودائم، وغير ذلك (إنفصال الزمن) يشكل تهديدا فعليا للهوية التطابقية، ولا يمكن أن "يزول كليا إلا إذا استطعنا أن نطرح، في أساس التشابه والإستمرارية غير المنقطعة للتغيير، مبدأ الديمومة في الزمان"[2].

فعندما أتساءل ماذا أكون أنا، فإني أبحث عن ما يصلني بهذا الواقع ويعرفني داخله، فلا أكون أنا (س)، ثُم أتحول إلى أنا (ص) مثلا، فلكي أكون في اتصال منتظم مع هذا الواقع يجب أن تكون لهذه الأنا صفاتها تحافظ عليها مدى حياتها، وتشكل في نهاية المطاف هوية خاصة أهم صفاتها الثبات والإستمرار واللاتغير واللاتبدل.

---

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق ، ص 70.

[2]– المصدر نفسه، 256.

ب/ الهوية الذاتية : l'identité-ipse (ipséité) :

قبل الخوض في مفهمة هذا النمط الهوياتي، نتساءل ما هي الحلقة التي يسبح في فلكها السؤال "**من؟**" كي يحدد لنا طبيعة هويتنا الذاتية؟.

يجيب بول ريكور عن ذلك مستشهدا بمارتن هيدغر وحنة أرندت، فيقول: أن "هذا السؤال ينّم عن قربى أكيدة مع إشكالية الذات (..)، عند هيدغر إن البحث عن ال من؟ ينتمي إلى الدائرة الأنطولوجية عينها التي تنتمي إليها الذاتية. إن حنة أرندت (Hannah Arendt) المتأثرة به تلحق السؤال من ؟ بتمييز خاص بدائرة مفهوم العمل (action) الذي تعارضه مع مفهوم الشغل (travail) ومفهوم المصنف أو الأثر (œuvre)"[1]، لكن يظل المعنى الذي تطرحه علينا أرندت ملتبسا نوعا ما، فسيقابله سؤال أي عمل هذا الذي يرتقي إلى مستوى المقولة الأنطولوجية للهوية الذاتية، فيجب على هذا التحديد أن يفلت من تنميط هذا العمل على أساس "التحديد الذي يتناول "شيئا ما" حين يعتبر أن هذا الأخير مجرد أحد موجودات العالم الواقعي الحقيقي"[2].

وأمام هذا الإلتباس حول الصيغة الإستفهامية من؟ و ماذا؟، يحدد بول ريكور طبيعة الهوية الذاتية من خلال مقولة أخلاقية هي "**الوعد**" (Promesse).

فعندما أتقدم بوعد ما فاني أحمل أنا الشخص الأول الإستمرارية المستقبلية لهذا الوعد، وأن أتثبت من وجود هذه الإستمرارية في كل مرحلة من مراحل وجود هذه الأنا، فقد تركن الهوية في أشواطها التاريخية من خلال "مظهر أساسي يجسد ديمومتنا داخل الزمن،

---

[1]– المصدر نفسه ، ص 160، 161.

[2]– المصدر نفسه ، ص 162.

والمتمثل في الوفاء بالوعد المعطى، والذي يعبر عن وفاء الشخص لذاته، وفي هذه الحالة يكون الشخص وقبل كل شيء هو نفسه (soi- même)"[1].

وبهذا ستحدد الهوية الذاتية **(ipséité)** كمقولة أخلاقية لا كمقولة وجودية محضة، أي يمكن تعريفها على أنها هوية أخلاقية تتمظهر في هذا الوجود كفعل **(acte)** مرتبط بالتزام دائم ووفاء مطلق لهذه الأنا مع سيرورة الزمن المستقبل.

لكن تجاه من ستبدي هذه الأنا وفاءها والتزامها؟

الإلتزام والوفاء يكون تجاه الأنا أو الذات الأولى التي أطلقت هذا الوعد، فيجب أن تتشكل هويتي الذاتية بأن أكون أنا ذات الشخص الذي رفع تحد الزمن، فأن أطلق وعدا مستقبليا فمعناه أني أتحدى هذا البعد الزمني بكل وثوقية الأنا المحافظة على كيانها والمتحملة لتبعات أفعالها الخلقية. حيث يقول ريكور : أن "الوفاء بالعهد والوعد، يشكل على ما يبدو، تحديا للزمن ونكرانا للتغيير: على الرغم من تغيير محتمل لرغبتي ومن تغيير لرأيي ولميلي فإني "أبقى على العهد""[2] .

لكن لا تعني زمانية الذات أن تكون هناك هوية شخصية تحمل نواة ثابتة وقارة في هذه الشخصية، وهذا ما يؤكد عليه ريكور حين يقول : "إن أطروحتنا ستكون بأن الهوية بمعنى (ipse) (ذاته) لا تحوي ضمنا أي تأكيد يخص وجود نواة لا تتغير تحويها الشخصية، وهذا حتى حين تقّدم الذاتية صيغا معينة للهوية"[3]. (وهو يقصد هنا الطريقة التي حلّل بها فكرة الوعد).

---

[1]- János Kelemen, L'altérité de l'autre, un hommage à Paul Riceour, in, Le même et l'autre – identité et différence- actes d'un congrès international, op cit, p 104.

[2]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 266.

[3]– المصدر نفسه، ص 70.

لكن أي هوية ستحمل وحدة هذه الذات وتجعلها تستقصي أنجع المسالك لولوج عالم المستقبل بأكثر ثبات ويقينية؟.

ج/ الهوية السردية :

يقول ريكور: "إن الطبيعة الحقيقية للهوية السردية لا تتكشف، في نظري، إلا في ديالكتيك الذاتية والعينية، وبهذا المعنى فإن هذه الأخيرة تمثل المساهمة الأكبر للنظرية السردية في تكوين الذات"[1].

هذا المنطلق التعريفي يجعلنا نموضع الهوية السردية في ثنايا هذا الديالكتيك، بين هوية ذات كائنة من خلال ميزاتها، وهوية أخلاقية يمثل الإلتزام الخلقي عماد وجودها، إذ يعمد هذا الديالكتيك إلى تدارك إغتراب الإنسان في هذه الحياة، وإلى إعادة النظر في مفهوم السرد ذاته واستيعابه، لأجل فهم الذات بالنظر إليها في مجالها التفاعلي مع الآخر.

فالسرد سيقتحم هذه الحياة ويبحث في ديناميكية الذات داخلها، يجعل من هذه الذات تستحث مطية الزمن، لا أن يكون الزمن هو الذي يخترقها وينعكس عليها مغيرا من ملامح هويتها. فالسرد عند ريكور سيمثل إذا تجربة وممارسة بالنسبة للأنا، تتأكد من خلالها هذه الأنا على أنها هي ذاتها على الدوام برغم ما قد تظهره تقطعات الزمن أحيانا من تغيرات في مظهر الشخصية.

غير أن هذه الشخصية ستتدمج من خلال السرد في ديمومة الزمن، وتتغلف بهذه الديمومة، فالهوية الحقيقية لشخصيتي تتحدد من خلال وحدة الحياة، ووحدة الحياة تتوجد من خلال السرد. والسرد يمنحنا هوية قارة لهذه الأنا "تبنى باتصال مع هوية الحبكة"[2].

---

[1]– المصدر نفسه، ص 294.

[2]– المصدر نفسه، ص 295.

ولتوضيح الأمر أكثر يستشهد ريكور بيدلتاي، إذ يقول :"حين صاغ ديلتاي مفهومه ترابط الحياة، فإنه كان يعتبره بشكل عفوي مساويا لمفهوم تاريخ حياة، إن هذا الفهم الأولي للدلالة التاريخية للترابط هو ما تحاول النظرية السردية أن تفصله"[1].

هذه النظرية قبل أن تفصل وتؤسس لمفاهيمها، انطلقت من هذا المبدأ الثابت لدى ريكور، وهو "أن الهوية المفهومة يمكن أن تدعى باتفاق لغوي، هوية "الشخصية""[2].

هذه الهوية الشخصية سينظر إليها ريكور من خلال منظور هرمونيطيقي للزمانية، أي تتبع جميع مسارات حياة الأنا مع مراعاة تغيرات وتقلبات الزمن، وهذا المنهج سيجعلنا نتأكد من أن الانزياح في الحركة الزمانية لا يؤثر على هذه الأنا، بل ستحافظ على شخصيتها، وبالتالي فالهوية السردية تساعد على اكتشاف الهوية الذاتية (ipséité).

وعليه ستكون الهوية السردية "مكان التقاء الحدث والخيال، الحقيقة والقصص المنسوجة حولها، ذلك أن الهوية السردية هي بالتمام عكس الهوية المجردة، وفي هذه الهوية يلتقي الزمن الكوني الخارجي مع الزمن المعاش"[3].

صياغة الحياة من خلال قالب قصصي سيكون بمثابة إعادة بناء لهذه الحياة بطريقة سردية لنحافظ على وحدة الذات من حيث هي سرد لهذه الأنا داخل نسق الغيرية، بما أن هذه الأنا غير موجودة لوحدها، بل هناك دائما الآخر الذي سيكون لوجوده الأثر الأكبر في عملية السرد واستيعاب الأنا لمختلف أطوار حياتها الزمانية.

---

[1]– المصدر نفسه، 295.

[2] – المصدر نفسه، 295.

[3]– المصدر نفسه، ص 661.

فالشخصية إذن ستتمظهر من خلال فعل السرد اللغوي، فهو يحوي طابع المعقولية من ترتيب وتنظيم لأحداث الحياة وإعطاء المعنى الملائم لها، إذ يتوسط المسافة القائمة بين الذات والعالم الخارجي، ويعبر ريكور عن ذلك بقوله: "إني أحاول بهذا أن آخذ بعين الإعتبار التوسطات المختلفة التي تقوم بها الحبكة. وذلك بين تعدد الأحداث والوحدة الزمنية للقصة المحكية، بين المكونات المتباينة لسير الأحداث (النيات والأسباب والصدف)، وتسلسل القصة وترابطها، وأخيرا بين التتابع المحض ووحدة الصيغة الزمنية"[1].

بمقتضى هذه المعطيات الريكورية حول فعل السرد وحركية الزمن، علينا التوقف عند شيء مهم في هذه العلاقة، وهو أن فعل السرد لا يعني تحجر الذات في الماضي، عندما أروي هذا الماضي فأنا لست سجينا له ولا ضحية لأفاعيله، بل أنا أستحضره وأعيده ثم أقدمه بشكل يجعل من سردي له ذو طابع خاص يضع الماضي ضمن قالب جديد، تعرض فيه الذات تجربة الأنا الماضوية بطريقة لغوية تجعل من الذات هيكلا كليا تتلاحم جزئياته فيما بينها بفعل علل جوهرية ثابتة. "فالهوية ليست ماضوية، فهي ليست ذكرى بشكل حصري، ولا تتجذر فقط في التاريخ المأرخن، فالقصص أو الراويات، والأثار والأطلال ليس لها معنى إلا في علاقتها بالحاضر"[2].

فسرد الماضي أو المساءلة حيال ميزته وحركيته وتغيراته، ليس إلا محاولة لنبش ما وراء هذا الماضي من ممكنات، والتطلع إلى ما سيحدث من مستجدات، فالحاضر بوصفه أمرا حتميا لا تتأتى إكتشافيته إلا من الماضي كمنطلق، فوجه المساءلة حيال الحاضر يتماهى ضمن إشكاليات الماضي ومعطياته، وهذا لن يتأتى إلا مع استيعاب دقيق للمعطيات

---

[1]– المصدر نفسه، ص ص 295، 296.

[2]– التريكي فتحي، بول ريكور فيلسوف الغيرية، ضمن مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 82.

الماضوية، باعتبار الماضي النموذج الإجرائي الموجه للممكنات والتوقعات، فالماضي هو من صنعني لكن بحكيه أنا أصنعه وأصنع ذاتي من جديد.

إذن ففعل السرد اللغوي يشير إلى ذات فاعلة تسرد قصة حياتها وتتواصل مع الآخر، بتجاوز كل نزعة مركزية واقصائية، فهذا السرد المرسل عبر لغة مشبعة بالرمزية يجعل من الذات خالقة للرمز من جهة وخالقة لنفسها فيه، مقيمة حوارا فعليا بين مختلف الثقافات والحضارات.

إذ من خلال السرد تتمثل أمامنا حقيقة الذات على أنها ليست قضية معطاة بل هي في حالة دائمة للبناء وتشكل لعوامل الهوية، هذه العوامل التي لا تبدو أمامها سوى ميكانزمات جزئية تتحرك من خلاله الذات داخل نسق الغيرية، فتنظر إليه بشكل تجريدي تعميمي، بحكم تواجد هذه العوامل على طول المسار التاريخي بصفة ضرورية يتعذر تحقق غيرية الذات من دونه، ف "هذا التعريف الجديد للهوية بكونها، امتدادا، ووفاء للذات، وتغير وتحول يعطي للإختلاف والغيرية وظائفهما التكوينية في الأنا، فالهوية ليست انغلاقا أو انطواء على الذات، إنما بالأحرى، انفتاح، وفهم، وتواصل وفاعلية"[1] .

هذا ما سعت إلى تكريسه فلسفة بول ريكور، بالبحث عن الذات وعن هوية الأنا وفق منطق ونواميس ثابتة تتخطى الظروف الزمكانية، وتحافظ على هويتنا الشخصية التي تركن في ثنايا المفاهيم المشاركة في مأسسة مفهوم الغيرية.

فكيف ستتشكل هذه العلاقة بين الهوية والغيرية؟ وما هي الأطر المنهجية التي سيختارها ريكور لتتماهى بناء عليها حدود هذه العلاقة؟.

[1]–التريكي فتحي، بول ريكور فيلسوف الغيرية، الرجع نفسه، 82.

المبحث الثاني

الهوية والغيرية

I- الهوية السردية وتجربة الغيرية:

إن غاية التفسير الريكوري لسؤال الهوية ومدى مساهمته في بعث الوعي الذاتي لنسق الغيرية، لا يقتصر على تشخيص النزعة الذاتية أو الفردانية التي تسعى الذات أحيانا لأن تحتضن الوجود وتُسّيد الأنماط الهوياتية من خلال صوره الإنغلاقية للأنا، بل ستتمظهر تجربة الغيرية لدى ريكور ضمن الشخصية الجماعية التي تعد لب وحقيقة الأنا، لأنها تجسد تطبيقات التعرف على الأنا في ثنايا الحياة الاجتماعية، فهي السبيل الذي تسلكه الأنا في اكتشاف الآخر المنبث داخل هذه الشخصية الجماعية والمنكشف لها عن طريق السرد. إذ يرى ريكور أن: "تكوين الهوية السردية، سواء أكانت لشخص مفرد، أم لجماعة تاريخية، كان الموقع المنشود لهذا الإنصهار بين السرد والخيال، وأن لدينا استباقا حدسيا لفهم هذه الحالة: أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية بكثير حين يتم تأويلها في ضوء القصص التي يرويها الناس عنها؟"[1].

مما لا شك فيه أن الإلتفاف حول الذات لا يعدو أن يكون ضرب من تكريس البعد الهوياتي الواحد الحامل في طياته لذات لا تملك مرجعيات وجودية توجهها وتبرر مسعاها البنائي التواصلي مع باقي الذوات الأخرى، فتبدو الأنا "وكأنها تحمل في ذاتها التهديد بالانكماش على الذات والانغلاق، بعكس اتجاه الانفتاح على البحر الشاسع وعلى أفق الحياة الخيّرة الجيدة"[2].

---

[1]- بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد -فلسفة بول ريكور-، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 1999، ص 251.

[2]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص360.

فداخل هذه الحياة ستتجسد الذات على أنها شعور الأنا بالانخراط ضمن تجارب خارج هذه الذات، أي تشترك كفردية ضمن المجموعة الإنسانية، على أن تظل دوما رهن استعارة زمنية باعتبار أنها لا تنفك أن تكرر طرح سؤال من أنا؟، باحثة عنه داخل سيرورة الزمن أو من خلال فعل الاسترداد الحامل له فعل السرد اللغوي، والذي يمنح من خلاله ريكور السلطة المعرفية لتقديم الإنسان دوما ككائن حي (Un être vivant)، يمّكنه السرد من إقامة جسور تواصل دائمة بين جميع اللحظات الزمنية التي عايشتها وتعايشها الذات، وكذا بينها وبين الذوات الأخرى، لتحتل على إثره الذات داخل نسق الغيرية مركز الوسط، فهي خالقة للرمز ومانحة للمعاني المتعددة لأشياء العالم، والتي لا يمكن إدراكها بشكل معقول إلا في ثنايا التجربة السردية، فحياة الناس تصبح "أكثر معقولية حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية، (أو الحبكات) المستمدة من التاريخ والخيال (مثل مسرحية أو رواية)؟ يبدو أن الوضع المعرفي (الابستمولوجي) للسيرة الذاتية يؤكد هذا الحدس ويثبته"[1].

سؤال الذات المتكرر حول حقيقة الأنا لا يعدو أن يكون محاولة لكشف هويتها، من خلال استحضار تمثلات أناوات أخرى عرفت حقيقة الزمن وتمكنت من الإحاطة بالصورة العاكسة لهوية الأنا الغير قابلة للتفكيك إلى وحدات وأجزاء، كما لا يمكن الاستعاضة عن تجربة الغيرية لأجل إدراك الأسس المعرفية لوجود الذات، والتي لا يمكن أن تتحقق إلا إذا تجاوزت أنانا "الوعي والزمن"[2]ë

[1]– بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد –فلسفة بول ريكور–، مرجع سابق، ص 251.

[2] - Emmanuel Mounier, Révolution personnaliste et communautaire, Ed., Aubier, 1935, p.65.

وعلى الرغم من تباين الفروع المعرفية والأبعاد الدلالية لنسق الغيرية، إلى أن الذات ستظل داخل هذه التجربة تجسد توسطا لجدل الفرد والجماعة، متخذة من الممارسة السردية منهجا تبنى على ضوءه علاقات الألفة بين الذات وأشياء العالمē

يعتبر ريكور أن هذه الممارسة هي ظهور لأفق المسافة الكامنة بين الذات والعالم الخارجي، تتحدد على أساسها حركية تأويل الذات من حيث الإحاطة بجدليات الهوية والغيرية، كما تؤسس لإبراز أنماط الوظيفة التكاملية لها، إذ أن "السمات الرئيسية الثلاث لكل تأويلية الذات، هي الدورة ďdétourŏ، أي تحول التفكير عن الخط المباشر ومروره بالتحليل، ثم ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية، وبعدها ديالكتيك الذاتية والغيرية"[1].

وبالتالي لا يمكن استيعاب توجهات الذات الداخلية والخارجية من دون مقاربتها وظيفيا بشتى المعطيات الوجودية التي ساهمت في انحلال الذات داخل نسق الغيرية، فهذه الأخيرة "لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية، كما لو كانت تريد أن تحميها من الانحراف المتوحدي ďsolipsisteŏ، ولكنها تنتمي إلى فحوى معنى الهوية الذاتية وإلى تكوينها الأنطولوجي"[2].

فمعرفة الذات لم تتسم يوما بالجهوزية والاكتمال، بل هي دوما في محاولة دؤوبة للتكيف مع المعطيات الوجودية مهما اختلفت صيغتها، وعليه يمكن فهم طبيعة الذات الباحثة عن هوية الأنا بأنها تتصف بالتكون والتدرج والتشكل، لأنها في حالة بناء دائم وفق ديناميكية متكاملة تعمل على تحرير الأنا من تلك النزعة الذاتانية، وجعلها منبثة في هذا الوجود عن طريق جدل الذوات المتفاعلة الخاضعة كلية لمفهوم الفعل، وفي هذا السياق "يقول أرسطو

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق ، ص 93.

[2]– المصدر نفسه، ص 588.

بأنه من الممكن أن توجد قصة دون "سمات طباعية"، ولكن لا يمكن أن توجد "سمات طباعية" دون قصة (..)، وبذلك كفت الشخصية عن كونها ملحقة بالأفعال تماما وجسدت فورا ماهية نفسية"[1].

غير أنه لا يمكن فهم طبيعة هذه الشخصية الفردية المتمثلة في الأنا وتحديد هويتها إلا من خلال انعكاس صورتها في الآخر، الذي يحقق لها ذاتيتها وانوجادها داخل الزمن، والذي له دلالة وحضور على المستوى الأنطولوجي والفينومينولوجي، فتأويلية الذات تسير على أثر الرهان الأنطولوجي لوجود الآخر، الذي يمثل بالنسبة لها أساس مشروعيتها الوجودية بفعل التأثير والتأثر.

فأفعال الذات هي وليدة مظاهر وجودية أخرى كانت علة لها، ف"على الصعيد الفينومينولوجي الفعلي، هناك طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها ويرسّم بالضبط الاختلاف بين الأنا التي تُقيم وتتثبت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من خلال هذه التأثيرات عينها"[2]، فالأنا لن تكون أنا ولن تتمكن من التعرف على نفسها إلا إذا إنوجدت مع الآخرين **(un être-avec)**.

وانطلاقا من هذا التعدد الدلالي لمعنى الآخر، وأمام المسافة الوجودية الكائنة بين وجود الأنا ووجود الآخر، ستظهر إلى العيان مساحة فاصلة بين يقين الذات وبداهة مشاركة الآخر في هذا الوجود، ستحمل هذه المساحة تناقض مستوى خطابين أساسيين، الخطاب الفينومينولوجي والخطاب الأنطولوجي، وها هنا سيبرز اللعب على مستوى كلا الخطابين

---

[1]– رولان بارث، نص البحث، ترجمة: مريم سليم، صمن، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان السابع والعشرون والثامن والعشرون، 2009، مركز الإنماء القومي بيروت، ص90.

[2]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق ، ص 606.

بحثا عن أسبقية التأسيس للميتا- مقولة الخاصة بالغيرية، والتي تسعى لأن تزاوج بين عمل الغيرية وأفعال الذات.

غير أن ريكور يرى أن التأسيس الخاص بما بعد مقولة الغيرية لا يمكن استيعابه إلا من خلال "تنوع تجارب السلبية التي تتشابك بطرق متعددة بالتصرف البشري، فتعبير الغيرية يظل وقفا على الخطاب التأملي، في حين أن السلبية تصبح الإقرار نفسه بالغيرية"[1].

وهنا سنتساءل: عن أي سلبية يتحدث ريكور؟، هل سلبية الذات؟ أم سلبية الآخر؟ أم سلبية الذات تجاه الآخر؟.

يعتقد ريكور على أن الذات تواجه مؤثرات ذاتية وخارجية تستهدف وجودها وتتهدد بناء عليه بالانحلال والتفكك، كما هو الحال مع كوجيتو ديكارت المجروح أو الذات المذَلة مع فلاسفة الشك، أو كما يحبذ أن يدعوها هو بالفلسفات المضادة للكوجيتو، فلا مناص إذن أمام الذات إلا أن تمتنع عن احتلال موقع التأسيس في هذا الوجود، إذ لا يجب أن توجد كماهية ثابتة بقدر ما يجب أن تتمظهر في هذا الوجود من خلال مغايرة الذات لذاتها ونسبتها دوما إلى شيء آخر، ليتحول التأسيس من الذات إلى الغيرية، ويصير الآخر عنصرا فعالا في تعيين وتحديد هذه الذات.

وبناء على هذا سترتبط الغيرية بالذاتية وفق قدرة الذات السلبية d'Négativité' على إحداث مسافة داخل مجال الوعي بينها وبين الآخر، كما لا يمكن الإقرار بهذا الاتصال (غيرية/ذات) "إلا في تجارب متفرقة بحسب تنوع بؤر الغيرية"[2].

---

[1]- المصدر نفسه، ص 589.

[2]- المصدر نفسه، ص 590.

هنا يحاول ريكور صياغة وبسط الحدود المعرفية لما يسميه بمثلث السلبية للذات، والذي لا تنفصل الغيرية عن أطرافه الثلاث، فيجعل من تجربة الجسد الحد الأول لهذا المثلث، وعلاقة الذات بالغريب ثاني هذه الحدود، وآخر حد تمثله علاقة الذات بالذات عينها "والتي هي الضمير بمعنى الكلمة الألمانية ′O Gewissen d′ (الوجدان الأخلاقي) لا الكلمة (Bewusstsein)(الوعي النفسي)"[1].

لم تطرح هذه التراتبية الثلاثية على هذه الشاكلة بشكل اعتباطي، بل كلحظة تأسيس متطلع تتوق فيها الذات لمعاينة وجود يروم خلق أفق لإنسانية مستقبلية مشتركة قادرة على النظر من خلاله لذاتها من زوايا يحددها نسق الغيرية بما يحمله من تعقيدات، إذ يقول ريكور: أننا "حين نضع بهذه الطريقة الضمير ثالثا بالنسبة إلى السلبية– الآخرية للجسد الخاص وكذلك إلى الغير (الآخر) فإننا نبرز التعقيد غير العادي والكثافة العلائقية للميتا– مقولة (ما بعد المقولة) للآخرية (الغيرية)"[2].

ثالوث الغيرية هذا يُبنى حسب ريكور من خلال فعل السرد فهو يتماهى زمنيا مع أفعال الذات، ويضفي على العلاقة ذات/آخر، طابع العقلنة من تنظيم وترتيب وتحليل وإعطاء المعنى لكل ما يتعلق بنسق الغيرية، فلم يعد الأمر يتعلق بعد طرح هذه الأبعاد الثلاث بتحديد علاقة الأنا بالآخر، بالقدر الذي يكمن في تعيين المسافات التي يستقبل فيها الأنا هذا الآخر صداما أو تجانسا، وهنا سيطرح أمامنا تساؤل محوري: ما طبيعة هذه العلاقة وما طبيعة التأثيرات التي يحدثها هذا الآخر في ترسيم وجود الذات وفي تحديد غيرية كل ما هو غير؟. وهل ستتحدد هذه العلاقة وفق منطق الوجود أو منطق الوعي؟.

---

[1]– المصدر نفسه، ص 590

[2]– المصدر نفسه ، ص 590.

2- الغيرية: من براديغم* الوجود إلى براديغم الوعي.

عرّف أرسطو الإنسان انطلاقا من خاصية جوهرية تقع في مكان خارج حدود الذات، فنعته بالحيوان المدني، أي يمكن التعرف عليه من خلال نظرائه المشاركين له في هذا الوجود، وهنا يحضر براديغم الوجود ليمثل مدخلا ضروريا في تحديد شتى أشكال الغيرية، مع اضمحلال تام للمسافة القائمة بين الأنا والآخر.

ووفق هذا المعطى سننتقل إلى البحث عن الغير داخل الفضاء الداخلي للذات، لتتولد علاقة أصلية بين الأنا والآخر تبلغ درجة التذاوتية المتعالية** في ثنايا فضاء متجانس يدعى الغيرية، تستشعر من خلاله الأنا وحدتها وتمايزها أمام كثافة وتنوع حضور أشياء العالم، وفي الآن ذاته تستشعر هذه الأنا الوثاق الشديد الذي يصلها بالآخر ليتحدد وجودها داخل هذا العالم في الإطار الذي يرسمه له الآخر، وعليه ستكون "الغيرية هي الآخر، هذا الآخر الذي لست(ه)، (..) هو يؤسس هويتي، فرادتي، ما هو خاص بي وما نملكه معا لأن آخر ال"أنا" في ال"نحن" يملك من هويته نفسه، فرادتها، فالغيرية في هذا هي مولدة للعلاقة"[1].

علاقة ستتجلى من خلالها الذات كحقيقة وجودية تحوي العالم ويحتويها العالم، فتستعين في إثبات وجودها إلى غيرها، أي الذات الأخرى التي تمثل الجسر الذي يصلها بالعالم، لتتداخل مفاهيم الآخر والجسد والغريب وأشياء العالم داخل فضاء الغيرية الحامل للوجود الفعلي للإنسان، والمنتج الحقيقي لآليات إدراك الذات للعالم، وهذا ما يشبهه ريكور

---

* – يشير لفظ البراديغم في اللغة اليونانية إلى معنى النموذج. لكن نوظفه في هذا المكان ليحمل المعنى اللاتيني ألا وهو البرهنة. أين أن الغيرية هي على محك البرهنة على وجودها وعلى مدى ارتباطها بعالم الوعي.

** – المقصود بهذا المفهوم هو انصهار مطلق لمجموعة من الذوات المتعددة في بوتقة وجودية واحدة.

[1] – كاتي لوبلان، لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني، ضمن، مجلة أيس، العدد 02، 2007، ص 37.

بلحظات التعاقب الزمني، كما "نفعل نحن مع صورتنا عن أنفسنا في أعمار متعاقبة من حياتنا، وكما نرى فإن الزمن هنا هو عامل عدم تشابه وابتعاد واختلاف"[1].

غير أن تقوقع وقبوع الذات في المجال الأنطولوجي وفي نطاق الوعاء الذي يفرضه الآخر يمثل إنتقاصا لهذه الذات التي ستعايش صراعا أنطولوجيا مستمرا مع هذا الآخر لأجل انتزاع اعتراف بوجودها الحامل لشتى أشكال الوعي، وهذا ما يرفضه كانط في نصه الشهير "ما هي الأنوار؟"ě

يجيب كانط عن سؤال طرحه القس *(paster Zoller)* حول الاوفكلارونغ (l'Aufklarung)، ليقول: "إن مفهوم l'Aufklarung يترجم بالأنوار lumières (بالجمع) ولو أن كلمة الأنوار بالألمانية تقابلها licht لهذا فإن ترجمته بالأنوار هي اقرب ما تكون ترجمة أدبية وأن المصطلح l'Aufklarung هو استبدالي(substitutif) مركب من(auflaren) الذي يعني (éclairer) أُنير – والإضافة الألمانية (ung)، تعني حضور الفعل أثناء الحدوث أو نتيجة لهذا الفعل، كحالة أو كموضوع (objet)"[2].

في نصه ما هي الأنوار؟ يعتقد كانط على أن "أن الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران بقاء السواد الأعظم من الناس، برغبة منهم، قاصرين على الرغم من أن الطبيعة قد حررتهم، منذ زمن بعيد، من كل توجيه خارجي مما يسهل على البعض فرض ذواتهم عليهم كأوصياء"[3]، هذا مرده بالدرجة الأولى عدم استعمال العقل وتوظيفه بشكل يجعل الذات أكثر دينامية في إقتحام العالم، مما سيفسح المجال للآخر لفرض وصايته المطلقة

---

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص256.

[2]– Jean Mondot (textes et choisis et traduits par), qu' est- ce que les lumières, presses universitaires de bordeaux France, 2007, p08

[3] - مجلة ايس ، العدد1 ، جوان2005 ، (ملف العدد حول كانط)، مؤسسة الأخبار للصحافة الجزائر، ص 07.

على هذه الذات وجعلها منغلقة على نفسها، ولا يمكن لها أن تفكر إلا من خلال الآخر الذي عرف معنى الإستنارة، وإذا ما قاربنا مفهوم الأنوار على الشاكلة التي يطرحها كانط نجد على أنه دعوة للفرد إلى: "التفكير بالاعتماد على ذاته "penser par soi– même"، وهو المعنى الراجح دلاليا عبرها، ويبقى في الأخير بالنسبة له المعنى الأساسي للمفهوم"[1].

استعمال العقل حسب كانط يخضع لمعيارين، الأول عمومي ويتوجب علينا جعله حرا وتخليصه من كل القيود، والشكل الثاني خاص يمكن الحد منه، بما تقتضيه المصلحة العامة فتفرض على الفرد الخضوع والطاعة لأوامرها، كونه عضو في المجتمع عليه أن يلتزم بقوانينه، وفي هذا السياق يقول كانط :"ينبغي أن يكون الاستعمال العام لعقلنا حرا على الدوام، لأنه الوحيد القادر على نشر الأنوار بين الناس، بينما يمكن أن يحد الاستعمال الخاص، دون أن يمنع ذلك تقدم الأنوار بشكل ملموس"[2].

بعد هذا التفريق يطرح كانط سؤالا جوهريا هو "هل نعيش عصرا مستنيرا؟"، فيجيب بالنفي، لأن الأنوار لا تعني مجرد تغيير سوسيو ثقافي في مجتمع ولا مرحلة تاريخية نسرد أحداثها ونغلق صفحتها، بل هي كما يفهمها هو "حالة خروج الإنسان من وضعية القصور ′d'Minorité○ التي وضع نفسها هو فيها"، لذا فهو يأمر هذا الإنسان القاصر فيقول: "فلتكن لك الشجاعة في استعمال ذاتك وفهمها الخاص".

هذا التحدي الكانطي سيفّعل براديغم الوعي بدلا من براديغم الوجود الذي تتمظهر فيه الذات على أنها أسيرة لكل ما هو آخر الذات، أين ستعلمنا حركة الوعي الكانطي للذات كيف يجب أن تتحرر هذه الأخيرة من سلطة الآخر، ومن كل وصاية يفرضها عليها كي تظل تابعة بشكل دائم له، فيكون هو المحدد والمؤطر لمختلف مظاهر وجودها.

---

[1]- Jean Mondot , qu est- ce que les lumières, op.cit , p15.

[2] – مجلة ايس ، العدد1 ، جوان2005 ، (ملف العدد حول كانط (التقديم))، ص08.

أراد كانط للذات المتعالية أن تكون ذاتا نقدية، تدرك المعرفة بالعقل النظري، وتؤسس الأخلاق بالعقل العملي، وتستقي الحكم الجمالي بملكة الحكم، وهي في جملتها إشارات تحيل إلى حضور مبدأ الذاتية من جهة وحضور النقد الذاتي من جهة ثانية، وعليه "يظهر المنعرج الكانطي عندما يرتد العقل على نفسه، ويعتبر أن اختبار مجاله الخاص (للنقد)، هو اعتراف بامتياز لحدوده. بذلك ستتعرف كل النماذج النقدية على نفسها بالنسبة للنقد الكانطي"[1].

فحسب كانط تتحمل الذات جزءا من مسؤولية هذه السلطة المفروضة لأنها ترفض التفكير الحر وترفض إدراك حركة الوعي الداخلي المؤشر الفعلي لوجودها، ما يجعلها غير قادرة على الخروج من الحالة الآمرة والانقيادية للآخر، إلا في حالة ما إذا خضعت لعاملين حاسمين يسهمان في إنعتاقها هما الإرادة الشجاعة والاستعمال الحر للعقل، أين يكون حرا وملتزما بالقانون داخل فضاء مجتمعات عادلة.

وهنا ستفهم حداثة كانط على أنها لا تعني انغلاق الذات حول ذاتها بل هي لحظة أنوارية تنبثق عنها ذات واعية بوجودها، وفي قراءة لسؤال الأنوار الكانطي لميشال فوكو نجده يقف عند اللحظة النقدية التي يدشنها فيلسوف التنوير، فيرى انه دشن سؤالا جديدا هو السؤال عن: حاضرنا، عن الراهن؟، ف"حسب فوكو لا يعد سؤالا الحاضر هذا الجديد عند كانط، بل ما يمكن اعتباره جديدا واكتشافا مهما هو الكيفية الجديدة التي قارب بها كانط حاضره"[2].

---

[1]- Denis Houard, la critique après Kant, Revu philosophique, Tom 39, Année 124, PUF, Paris, 1999, p148.

[2]– وحيد بوعزير ، فوكو و الأنوار، ضمن، مجلة أيس، العدد1، جوان 2005، ص09.

لقد استقى ريكور من خلال الرؤية الأرسطية والكانطية لعلاقة الذات بآخر الذات تصوره لماهية الإنسان كذات اجتماعية، وكذات تاريخية تنحو منحى الدين بالنسبة للزمن الماضي والأمل والتنبؤ للزمن المستقبل، أين سيبرز الإنفتاح تجاه الآخر كنزعة إنسانية، تقصد الذات العالم من خلاله، أين يظهر العقل المتغير تغير أنماط الفعل، كعامل مشترك يتوسط براديغم الوجود وبراديغم الوعي، أو كما يعبر ريكور عن ذلك حين يقول: "إن الكلام والفعل والسرد وتحميل المسؤولية هي كلها وبالتناوب أول عنصر من المماثلة (analogon) في سلسلة أشكال الفعل، وهو ما كان بإمكان كانط أن يدعوه بمصلحة العقل المتغيرة في كل حين"[1].

بما أن هناك آخر، لا يمكن للذات أن تتمظهر إلا من خلال السرد الذي يمثل توسطا بين الفعل اللغوي والبعد الأخلاقي، من حيث أن الشخصية الحكائية داخل فعل السرد اللغوي تبدي التزامها تجاه المسؤولية الأخلاقية المنوطة بها، فهي الأخرى "تعتبر (..) أول عناصر المماثلة في سلسلة استعمالات الفعل: ما الذي يعنيه التعيين من خلال الذات للمتكلم إذا لم يكن صدق حديثه غير مفترض من قبل محاوريه؟ أيمكن لفاعل ما أن يعتبر صاحب أفعاله إذا لم يقر بمسؤوليته على أفعاله أمام هيئة تقويم أو إقرار، أو اختصارا، أمام حكم أخلاقي"[2].

[1]– بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص 128.

[2]– المصدر نفسه، ص ص 128. 129.

هذا الإقرار الأخلاقي سيتماهى داخل فلسفة ريكور مع إلتزام أنطولوجي مشبع بتعابير اليقين والتعيين المعرفي للحقيقة الذي ظهر إلى العلن مجددا بسبب ما يسميه ريكور بمعركة الكوجيتو*.

لذا سيحاول أن يقحم التأويلية لإرساء هوية ذاتية رهانها الأنطولوجي هو الآخر، وأساسها الفينومينولوجي هو ثالوث الغيرية (الجسد، الغريب، عينية الذات)، والذي يعد أهم تفاعلات الهوية السردية، لأنه يحيل الذات عبر ممر الغيرية من مملكة الفعل إلى مملكة الوجود، ويُعين على "التعرف إلى نوع الغيرية التي تقابله على المستوى التأملي النظري"[1].

فما موقع الجسد أولا من تفاعلات هذه الهوية السردية؟.

وهل توظيف ريكور للجسد كصورة سلبية للغيرية يعد حلقة وصل بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا؟.

---

*– يقصد ريكور بمعركة الكوجيتو معركة الذات بين يقينية الذات مع ديكارت، واعتبارها مجرد وهم مع نتشه. أنظر: ريكور، الذات عينها كآخر، ص556.

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص591.

Õ- الجسد بين مملكة الذات ومملكة الأشياء.

هل تتمثل هوية وجودنا في كوننا أجساد أم نمتلك أجساد؟. هذا هو السؤال الرئيس الذي اعتمده ريكور كمنطلق فينومينولوجي لفهم حقيقة الجسد ومحاولة إدراك مكامن الأبعاد الأنطولوجية المحددة للمسافة الكائنة بين ذات الجسد وذات الروح، وبين الذات الشخص والآخر الشخص.

تقتضي مقاربة مفهوم الجسد عبر هذا التساؤل الإحالة من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا، باعتبار أن أجسادنا تحيلنا دوما إلى العالم وموضوعاته لتضعنا في مواجهة مستمرة مع الثنائيات الميتافزيقية "النفس والجسد" و"المادة والروح"، لتنتهي هذه المقابلات الوجودية بين هذه الثنائيات بالفلسفة إلى طرح فينومينو-أنطولوجي، يُحَول بوصلة التساؤل حيال ثنائية الجسد والروح إلى جدلية الجسد والشخص، أين سيعزل الجسد عن عالم العقول المحضة ويتحول إلى مجرد موضوع من موضوعات المعرفة، تكمن وظيفته الفعلية في تحديد الهوية الشخصية لكائن ما، عن طريق الاحتكام إلى سلطة الصورة أو الشكل المادي للشخص، ليتم في الأخير تجزيء الإنسان وتشييئه.

تحويل الجسد إلى مجرد مظهر من مظاهر الوجود لا يمكنه أن يعبر عن حقيقة الشخص ومكامنه. بل -كما يقول ريكور- : "أن التأكيد الذي يقول بأن الأشخاص هم أيضا أجساد هو مجرد قيد لغوي حين نتكلم على الأشياء كما نفعل دوما، ونحن لم نتوان عن القول بأن الأشخاص إن كانوا أجساما كذلك فلأن كل شخص بالنسبة إلى ذاته جسده الخاص به"[1].

ومعنى الجسد هنا ليس ذاك الموضوع المنظور إليه من الخارج فقط، وليس ذاك الإسقاط اللغوي للجسد ضمن الحدود المادية للأشياء، فعلى سبيل المثال -كما يقول ايمانويل

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص591.

مونييه-: أن "قريبي مثلا، يملك في جسده إحساسا ما لست بقادر على التأكد من حقيقته، غير أني في المقابل أستطيع رؤية جسده من الخارج ومعرفة طباعه وميزاته البيولوجية والشكلية"[1] فكيف يمكن إذن تحديد هوية شخص ميزته الأساسية هي الجسد كموضوع منظور إليه من الخارج فقط، أي بمعنى الخضوع لسلطة الصورة في تمييز التركيبة المادية لشخص عن آخر، وعليه سيتم زحزحة وتحريك الشكل الثابت المحدد للهوية الشخصية إلى مجموعة مواصفات فزيولوجية لظاهر جسد الشخص من لون وشكل وجنس وغيره، وهنا يمكن استحضار نموذج بطاقة التعريف لنتساءل حولها فهل نعتبرها بطاقة هوية أم بطاقة ذاتية أم بطاقة شخصية؟، فهل يمكن أن تحمل البيانات المحملة في هذه البطاقة أبعاد وجودي المتعددة؟.

فمن الممكن أن أتقاسم مع شخص آخر نفس الجنس والاسم وتاريخ الميلاد وذات الملامح الفيزيولوجية، لتتطابق بياناته المُحملة ضمن بطاقته التعريفية مع بياناتي، في حين أنه من المستحيل أن أكون أنا، وشخص آخر في الآن ذاته، وبناء عليه سيكون الجسد هو الشكل المفترض للفهم المنتج لمعاني الذات.

وأما هذا التداخل المفاهيمي نتساءل عن: ما هو المسار الذي تعاطت من خلاله فلسفة ريكور مع مفهوم الجسد؟، وهل استطاعت أن تفتح العوالم المحيطة بالذات كي يمكن استيعابها بشكل نهائي من خلال معطى الهوية الشخصية؟.

قبل الخوض في الرؤية الريكورية لمفهوم الجسد تستوقفنا الفلسفة الديكارتية التي سعى ريكور لأن يضمد جراح كوجيتوها، الذي أعلى من قيمة الفكر على حساب الجسد، حينما اعتبره مجرد موضوع خارجي على الفكر، فوجود الذات كجسد خاص يعقب وجود الأنا المفكرة التي هي أساس كل إدراكات وأحاسيس الذات، وهذا ما يعبر عنه لفظ "إذن"

[1] - Emanuel Mounier, Le Personnalisme, collection Que sais je, Ed P.U.F, Paris, 1975, p05.

d'Donc' في الكوجيتو، فالجسم لدى ديكارت "هو كل ما يمكن أن يحده شكل، هو كل ما يمكن أن يتحيز فيحتويه مكان، مَقصياً هكذا عنه مطلق جسم آخر، هو كل ما يمكن أن يُحس، إما باللمس أو البصر، أو السمع، أو الذوق"[1]، وينفي ديكارت في نفس النص علاقة الجسم في تحديد حركية الذات، إذ يقول : "لم أعتقد يوما، أن القدرة على التحرك من الذات، وعلى الإحساس والتفكير من الذات، أمور تعود إلى طبيعة الجسم"[2].

لكن وبغية إزالة أي لبس حول مفهمة الجسد، يجب أولا أن نميزه عن مفهوم الجسم الذي يتحدث عنه ديكارت في برهانه حول التمييز بين النفس والجسم، حينما اعتبر النفس جوهر يحل فيه الفكر مباشرة، بينما الجسم هو جوهر متغير يتخذ شكلا ووضعا، وبالتالي لا يمكن تحديد هوية الشخص من خلال معطى قابل للتغير والتبدل.

لذا فلا يمكن مقاربة الجسد محل الأنا والفكر مع الجسم أو البدن أو حتى اللحمة d'Le (chair)*، فهذا الأخير "معطى حسي، موضوع للنظرة واللمس، والثاني (الجسد) ينفلت من الحساسية (...)، فتعريف اللحمة بكل ما لا يمتلك الجسد، لن يخلط به، إنه بالأحرى إذا

---

[1]– ديكارت، تأملات ميتافزيقية، ترجمة كمال الحاج، سراس للنشر تونس، 2009، ص 54.

[2]– المصدر نفسه، ص 54.

*– تمتاز اللغة العربية باستعمال مصطلحات جسد وجسم وكذا بدن بنوع من التداخل في المعنى الاصطلاحي، وتوظف في بعض الأحيان كمفهوم واحد، لكن عند الحديث عن مصطلح chair بالفرنسية فإنه يشير إلى مصطلح بدن الذي يعني اكتناز الجسم باللحم وكل ما يحمله جسم الانسان من غرائز وشهوات، بينما نجد لفظا آخر يشير إلى معنى الجسد الخاص في اللغة الفرنسية وهو لفظ corps propre وهو المفهوم الذي ستوظفه لاحقا فينومينولوجيا مرلو بونتي" (أنظر، عز العرب لحكيم بناني، الجسم والجسد والهوية الذاتية، ضمن، مجلة عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، أبريل– يونيو 2009، ص 88."

جاز التعبير، النقيض التام"[1]، لأن هناك فرق جوهري ما بين الجسد كموضوع والمعبر عنه داخل الفلسفات العقلية والتجريبية على حد سواء بالبدن أو اللحمة، والجسد الخاص الحامل للأنا أو الذات المفكرة حسب التعبير الديكارتي، فحين التفكير في مفهوم الجسد لا بد من الإنتقال بين لحظتي الجسد العام (الجسم) والجسد الخاص (الذات)، بين جسد منظور إليه كموضوع غريب فينا ومصدر ألامنا وتعاستنا، "عملت الفلسفة كل ما في وسعها على إبعاده عن ساحتها، فحملت ضده شعارا مرعبا، ذاك الشعار الذي صاغه أفلاطون عندما حدد الفلسفة كتدرب على الموت، أي كسعي متواصل لمغادرة الجسد والفرار من سجنه"[2]، وبين جسد واع يملك حضورا ذاتيا ومؤثرا في علاقة الذات بالعالم.

لعل هذا المفهوم الأخير للجسد هو ما سيشكل الأرضية الفلسفية التي سينطلق منها ريكور لتخليصه من فرضية العَرض التابع للنفس والمُثقل لكاهلها، إلى التفكير فيه كهوية للذات، فهو يعتبره كإمكانية فينومينولوجية لفهم الذات والكشف عن تكويناتها الأنطولوجية، المنتجة لإنسان الوعي والفكر، فالغرض الأساس لريكور في طرح موضوع الجسد داخل نسق الغيرية "يتمثل في صياغة نظرية فلسفية للذات، تنزاح بشكل واضح عن التصورات المتداولة عن الذات سواء في التصور الديكارتي للأنا، أو في المنظور الفينومينولوجي للأنا المتعالية، أو في التحليل النفسي اللاكاني منه بالأخص للذات"[3].

ويما أن الجسد يحيلنا إلى الذات والعالم في الآن ذاته كما طرحته هذه الفلسفات، فإن ريكور سيستحضر تصورات فلسفية ثلاث يصنفها كفلسفات كبرى للجسد، وهي فلسفات

---

[1]– يوسف تيبس، تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، ضمن، مجلة عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، أبريل– يونيو 2009، ص43.

[2]– علي الشنوفي، الجسد، ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، السنة العاشرة، العدد 12، ماي 1992، ص115.

[3]– فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، أفريقيا الشرق بيروت، 2003، ص 36.

مين دو بيران *(Maine de Biran)* وادموند هوسرل *(Edmund Husserl)* ومارتن هيدغر *(M. Heidegger)*، فكيف سيستقرأ ريكور هذه الفلسفات في إقامة علاقة بين الجسد والهوية؟ وما هي دلالات الغيرية الثاوية في مفهوم الجسد الريكوري؟.

يحاول ريكور حين عرضه لمفهوم الجسد أن يقاربه مع مفهوم الألم، وتهدف هذه المقاربة إلى إيجاد نقاط التقاء ما بين السلبية الناتجة عن الميتا– مقولة للجسد الخاص مع الميتا – مقولة للآخر، بحيث أن فعل التألم مرتبط ارتباطا عضويا بفعل السرد وبالتالي بتحديد الهوية السردية، إذا ما أخذنا "بعين الاعتبار أشكالا خفية للتألم: عدم القدرة على السرد، ورفض السرد، والتشديد على ما لا يروى"[1]، ومقابلة هذه السلبية مع فكرة الجسد الخاص المرتبطة هي كذلك بالهوية الشخصية، أين يتلاقي التفكير في الذات المفكرة مع الإقرار بوجودها من خلال الآخر، بمعنى تطابق المفكر بالمفكر فيه وتحول الجسد الخاص إلى وعي خاص بمقولة الغيرية، أو كما يعبر عن ذلك نتشه حين يعرف الوعي على أنه :"عقل صغير يتحكم فيه عقل أكبر هو "الجسد"، الذي لا يتبجح بكلمة الأنا لأنه هو الأنا"[2].

هذا الأمر يدعونا –حسب ريكور– إلى إعادة التفكير في مفهوم الإنسان الذي طالما ارتبط بصورة وهمية أساسها النظري تصور ثنائي للإنسان: نفس / جسد، والتي قد تبدو معقولة حينما تباشر الذات ذاتها فلا تحتاج إلى جسد وسيط تدرك من خلاله إنيتها، لكن لا يمكن الإستغناء عن وساطة الجسد الخاص حينما يتعلق الأمر بمباشرة الذات للآخر، وبالتالي لا بد من بلورة فينومينولوجيا خاصة بالأنا مرتكزها الجسد كفعالية وجودية، الأمر الذي سعت إليه فلسفة *مي دي بيران*، الذي "أعطى بعدا أنطولوجيا مناسبا لاكتشافه

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 592.

[2]– فريديرك نتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 58.

الفينومينولوجي حين فصل مفهوم الوجود عن مفهوم الجوهر وألحقه بمفهوم الفعل، القول "أنا موجود" يعني القول "أنا أريد، أنا أتحرك، أنا أفعل""[1].

وعليه كانت محاولة *بيران* (*Biran*) تتمثل في الخروج من دائرة الذاتية المغلقة داخل حدود الكوجيتو الديكارتي، إلى فرض جسد يتعالى عن هذه الذاتية ويندمج كفعل هوياتي داخل العالم المعيش، "مشكلا وحدة أنطولوجية بين النفس والجسم من جهة، ووحدة هذه الوحدة مع أشياء العالم، ليمنح هذا الجسد حسا واحدا يعطي أكبر يقين للوجود الخاص وأكبر يقين للوجود الخارجي، ومع تنوع درجات سلبيته يتبدى الجسد الخاص الوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم"[2]. وهي لحظة التقاء الذات والآخر داخل حدود تَمثُّل الهوية الشخصية ضمن نسق الغيرية، أين يُعبر الإنسان عن نفسه بقوله لست فكرا وجسدا بل أنا وعي متجسد في العالم.

هذا هو مقصد فينومينولوجيا هوسرل التي ساهمت حسب ريكور في إنشاء فلسفة أنطولوجية للجسد "هي أهم من مساهمة هيدغر"[3]، باعتبار أنها انتبهت إلى شيء مهم في علاقات الجسد مع الذات ومع الآخر، إلى التمييز بين الجسد (Leib) والجسم (korpers)*

فالجسد الذاتي أو الجسد المعيش يوظفه هوسرل في مقابل الجسم الذي اعتبرته فلسفات الكوجيتو مجرد موضوع يتميز عن باقي موضوعات العالم، في حين يجب أن يكون العالم هو الامتداد الفعلي لجسدي الواعي أي لذاتي، التي تشكل وحدة عضوية بين أفعال الجسم

---

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 594.

[2]– المصدر نفسه، ص 595.

[3]– المصدر نفسه، ص 595.

*– يترجم ريكور الكلمتين الألمانيتين إل لفظة Corps و Chair أي الجسد واللحمة (أنظر شرح المصطلحين ص 120).

ووعي الجسد، فأن أدرك الآخرين – كما يقول هوسرل– فأنا "أدركهم حسيا بوصفهم موجودين في الواقع في سلسلات من التجارب المتغيرة والمتفقة معا في الوقت نفسه، وأدركهم من جهة كموضوعات في العالم، لا كمجرد أشياء من الطبيعة (...)، ولما كانوا يرتبطون بأبدانهم بطريقة خاصة "كموضوعات نفسية– طبيعية"، فهم موجودون في العالم. ومن جهة أخرى فإنني أدركهم في الوقت نفسه كذوات لهذا العالم عينه: ذوات تدرك العالم –العالم عينه الذي أدركه–، ومن هنا فإن لها تجربة عني، كما أن عندي تجربة عن "العالم" وعن "الآخرين""[1].

يميز هوسرل من خلال نصه هذا أهمية حضور الجسد في تحديد الإنساني، فوعي الإنسان لا يمكن له أن يتحقق خارج إطار المعيش وتجربتنا الفعلية داخل العالم من خلال ما تنسجه ذواتنا من علاقات مع ذاتها كما مع الآخرين، فالذات حسبه ليست ماهية عقلية خالصة كما ليست وعيا متعاليا محضا، بل هي إدراك لتجربة معيشة، إذ أن العالم الذي تقصده الأنا تدرك موضوعاته حسب تجربتها المعيشة فيه، وتُبنى هذه الأخيرة وفق جدل الداخل والخارج، أي ضمن أنطولوجيا خاصة للجسد يتوحد فيها الأنا أفكر وموضوع التفكير، ما يعني وجود علاقة تضايف بين الذات والعالم توجهه القصدية، ف "المعيشات المعرفية تنطوي، بحسب طبيعتها، على قصد (intentio)، أي أنها تقصد شيئا ما وتتعلق بهذا النحو أو ذاك بموضوع"[2]. فالوعي يتجه صوب شيء والإدراك يدرك شيئا ما، لذا فتقاطب البدن والجسد هو ما سيوحد الأنا مع الآخر ضمن حياة قصدية فعالة ومنفعلة في

[1]– ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص 213.

[2]– إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2007، ص 93.

الآن ذاته، تجعل من أناي "طبيعي نفسي له جسم وروح، أنا شخصي قد اندمج في هذه الطبيعة بجسمه"[1] .

وأمام هذا التمييز بين الجسد والجسم، يعتقد ريكور على أن هوسرل وضع مسافة بين الذات والآخر من خلال تحديد الجسد كجسم بين أجسام أخرى، والذات هي واحدة من ضمن ذوات أخرى، وهذا ما يعيدنا إلى إعادة طرح شكل سابق من أشكال الأنا تمثله الهوية الذاتية ipseité. وما يعيبه ريكور على تفكير هوسرل هذا على أنه "فَكر في الآخر غيري فقط كأنا أخرى، ولم يفكر إطلاقا في الذات كآخر لذا فإنه لا يملك جوابا للمفارقة التي يختصرها السؤال: كيف نفهم أن يكون جسدي هو كذلك جسم؟"[2].

هذا السؤال يحاول ريكور أن يبحث له عن جواب مع أنطولوجيا هيدغر التي ترى أن المحدد لطبيعة وماهية الأشياء هو الوجود المتضمن فيه الزمان كما المكان المتجانس، إذ سيفهم الوجود مع هذا التصور الهيدغيري على أنه مجرد تكرار للحظات متجانسة مقيدة بالوجود –هنا– (الدازين)، أي وجود في زمان ومكان محددين بدقة متناهية، فليس الكائن منفصلا عن الزمان ولا عن الكينونة الآيلة إلى الإضمحلال، إذ أن الإنسان "يتميز عن الكائنات الأخرى من واقع أنه يقيم علاقة مع كينونته الخاصة، وهكذا فإن فهم الكينونة ينتمي إليه"[3].

مشروع هيدغر يتبلور حول فكرة رئيسة واحدة وهي أن الإنسان هو الكائن الذي يحقق فعل الوجود، مما يعني أنه كائن متزمن لا يمكن أن يكون هناك تصور لوجوده خارج

---

[1]– ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص 221.

[2]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 602.

[3]– فرانسوا داستوز، هيدغر والسؤال عن الزمان ، ترجمة سامي أدهم ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ط2، 2002، ص45.

الزمانية، فالموجود الإنساني هو ذاته الذي يحدد طبيعة الوجود العام ويكشف عن حركة وتناهي الزمان ويمنحه معنى ودلالة، كما يقول هيدغر: "أن تزمن الزمان هو المؤسس للذات المفكرة"[1]، أي بمعنى أن لا وجود للزمان خارج الذات، فكانت الأولوية مع الفلسفة الهيدغيرية هي للموجودات الزمانية الساعية دوما لتحقيق وجودها الفعلي والمشروع من خلال الدازين (DASEIN).

وبرغم هذه الأرضية الفلسفية المتميزة التي أبانت عن تجليات خاصة لمفهومي الوجود والإنسان من خلال وصل الكائن بالعالم، إلا أن وجودبة هيدغر –حسب ريكور– "لم تترك مجالا لأنطولوجيا الجسد لتنطلق وتنتشر"[2]. على اعتبار أن هيدغر جعل من الكائن–هنا كائنا زمانيا وليس كائنا جسديا.

سيحاول ريكور استثمار مقولة الوجود في العالم وتوجيه مفهوم الدازاين نحو إحلال أنطولوجيا خاصة مرتكزها مفهوم الجسد الشخصي المحقق لوجود الذات الواعية الحاملة لكل صور الإرادة والشعور، كما يجعل من الهوية السردية أمرا ممكنا من خلال ما يسميه ريكور بالمشروع الواعد لأنطولوجيا الجسد "والذي يشير إلى إدخال الفينومينولوجيا التأويلية إلى سجل أنطولوجيا الغيرية"[3].

هذا الإنعطاف الريكوري من الفينومينولوجيا التأويلية إلى أنطولوجيا الغيرية، كان الغرض منه التأسيس لموقع خاص للجسد داخل تفاعلات الغيرية، واستدراجه إلى حيز الهوية السردية التي تقتضي تقعيد تجربتنا مع الآخر من خلال جعله يتواصل مع الذات بفعل

---

[1] - Heidegger Martin, Etre et Temps , trad de l’allemand par francois vesin , Gallimard paris , 1986, p35.

[2]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 596.

[3]– المصدر نفسه، ص 596.

تعبيرية تحويهما داخل بوتقة واحدة، فيكون الآخر هو انعكاس لصورة الذات قد تبلغ درجة التناظر، أي حين "يضفي الأنا على الآخر المعنى الوجودي الذي يجعله خارج المضمون العيني للأنا ذاته، الذي يقومه"[1].

قد لا يكفي استحداث توافق ظاهري بين الأنا والآخر من خلال هوية جسدية، بل ينبغي أن تكون هذه الهوية تَمثُّل لصيرورة وعي يحتل فيها الجسد المشهد الأكثر حضورا لا من جهة كونه رمزا جسميا بل من جهة كونه فضاءَ للحرية والإرادة، ف "الجسد يسبق أنطولوجيا كل تمييز بين الإرادي واللاإرادي"[2].

ولربما كان هذا مقصد ريكور حينما استعان بكتاب الوجود والزمان لهيدغر بحثا عما يمكن أن يمنحه الجسد من حميمية ذاتية وانفتاح على العالم، لكن فكرة الوجود في العالم لم تكن أكثر ملائمة لتأسيس أنطولوجيا للجسد، لذا سيستعيض عنها بمقولة **الوجود– المرمي،** أو **الملقى– هنا،** التي تجعل "طابع حمل الوجود يعني مباشرة تسليم الأمر للذات عينها، وبالتالي الانفتاح الذي بفضله كل الأنغام العاطفية تقول في وقت واحد حميمية الوجود– هنا (الإنسان) مع ذاته"[3].

زحزحة مفهوم الدازاين من بعده الأنطولوجي إلى تأويلية لوعي الذات، يعد بمثابة البحث عن أفضل زخم ممكن للقضية المركزية "الذات كآخر". والتي ستمتد إلى البحث في شكل آخر من أشكال الغيرية، ألا وهو غيرية الغريب.

---

[1] - ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص 217.

[2]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 598.

[3]– المصدر نفسه، ص ص 603.604.

فمن هو الغريب ؟ و هل معنى إقصاء الآخر من ساحة فكر الذات يعني جعله غريبا؟ وهل يمكن أن نعتبر كل آخر للذات لا يحمل صفاتها الجسمية والنفسية، ولا يقاسمها نظرتها إلى الوجود غريبا عنها؟ .

4- الغريب: انبثاق الآخر من الذات .

يفهم الجسد بما هو جسد خاص عل أنه المحقق لوجوديتي وبه أباشر هذا العالم وشرط إنّيتي، كما قد يفهم بمعنى آخر على أنه غريب أو مجرد موضوع فيزيائي وبيولوجي يتعين في وضع أنطولوجي، يمكن أن تندرج تحته مسألة الغيرية كسلبية معلنة "تتضمنها علاقة الذات مع "الغريب" بالمعنى الدقيق للآخر غير الذات، وبالتالي الغيرية الملازمة للعلاقة البينذاتية"[1].

يبدو الغريب الأكثر تمثيلا لعلاقتي مع الآخر، باعتباره مفهوما ديناميكيا للهوية، لأنه يحتل مكانا وسطا بين الذات وغيرها، فحين نتحدث عن غريب الأنا نحن نحاكي شعورا يتملك هذه الأنا في معرفة تناقضاتها وحواراتها الذاتية وصورها الوجودية، وبما أن هذا النوع من المحاكاة هو هاجس تعايشه كل أنا تعمد دوما إلى إقصاء الغير من مجال التفكير، وتحاول أن ترسي أسس العلاقة وفق منطق السيد والخادم، أين يَمثُل الخادم كغريب يسكن هذه الأنا ويعتبر سلب ونفي لها.

في مسعى دؤوب للذات كي تحقق ذاتها داخل ثنايا صراع لا ينتهي مع كل ما هو غير، أين سيحل محل الشعور باندماج الغير في الذات، شعور بلامبالاتها تجاه ما هو مغاير وغريب عن خصوصيتها.

هذه الرؤية الضيقة للذات تجعل ريكور يطرح أكثر من تساؤل حول حقيقة الذات نفسها وعلاقتها بما تسميه غريب الذات، محاولة الإنوجاد داخل عالم محدود وضيق تتشابك فيه الذات مع انغلاقيتها التي رسمتها لنفسها، وهنا ستظهر تساؤلات ريكور لتطرح داخل سياق تأسيس أنطولوجيا للجسد تستهدف مجاوزة نظرة الذات للآخر على أنه غريب، إذ

[1]- المصدر نفسه، ص 590.

يقول: "هذا التعولم يقوم على تشبيك حقيقي أصيل أرى نفسي كشيء من أشياء العالم، بهذا الواقع ألا تكون اللعبة كلها قد تمت؟ أن يكون جسدي هو أيضا جسم، ألا يتضمن هذا بأنه يبدو كذلك في أعين الآخرين؟ فقط جسد (بالنسبة إليّ) الذي هو جسم للغير (للآخر) يمكن أن يلعب دورا كأول حد للمماثلة للتحويل التماثلي من جسد إلى جسد"[1].

وهنا ستعايش الذات لحظة اغتراب ذاتية، تؤسس لها مسافة فاصلة بينها وبين الآخر، ما ينجر عنه إسكان الذات في ثنايا هوية شخصية متطابقة **l'identité-idem (Mémeté)**، انحلالها في مسرح الوجود يتباين بين انسجام ووفاق ذاتي وغربة عن عالم الأشياء، لتتحقق فعليا حينما تنتفي الوحدة القائمة بين الفرد ومجموع البنى الاجتماعية الأخرى، ف "حينما تغترب البنية الإجتماعية عن الفرد فإنه ذات الفرد الحقيقية –متموضعة– هي التي تغترب عنه"[2].

وعليه سيتحدد غريب الذات من خلال إحساس أو شعور بآخرية شيء ما، سواء إنوجد خارجا عن الذات منذ اللحظة الأولى أو اكتسب صفة الغرابة نتيجة التحدي الذي يفرضه الصراع القائم بين الذات والغير، وهنا سيفتق الغطاء الرومانسي الذي شكل هذه العلاقة الهوياتية التي عمدت دوما على أن تكون الذات هي عينها الآخر.

في محاولة تحديد الإطار العام لمعنى اغتراب الذات سنوظف التعريف الاصطلاحي للاغتراب باعتباره يحمل الحدود المفهومية لاندماجه داخل نسق الغيرية :"فالأصل اللاتيني لكلمة اغتراب هو Alienatio، ويستمد هذا الاسم معناه من فعل Alienare بمعنى تحويل شيء ما لملكية شخص آخر أو الانتزاع أو الإزالة وهذا الفعل مستمد بدوره من فعل آخر

---

[1]– المصدر نفسه، ص 613.

[2]– ريتشارد شارت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، دار شرقيات القاهرة، ط2، 1995، ص 79.

هو Alienus أي ينتمي إلى شخص أو يتعلق به، وهذا الفعل الأخير مستمد بصفة نهائية من لفظ Alius الذي يعني الآخر سواء كإسم أو كصفة"[1].

غير أنه لا يمكن استيعاب هذا التعريف بدون مقاربته فلسفيا مع ما يسميه ريكور بالعلاقة السلبية مع الآخر التي ساهمت في ظهور أنماط متعددة لإثبات وجود الذات المستقل عن الموجودات الأخرى، ما جعل التساؤل المتكرر حول الذات راسخا في أي نظرية فلسفية: فما طبيعة هذه الذات التي نحوم حولها طيلة قرون من التفكير والتأمل؟، وهل استطاعت هذه الذات أن تربو من تحقيق نوازعها الوجودية؟ وهل ستحقق العلاقة مع الآخر كغريب أفضل نمط وجودي للذات؟.

من أبعاد الإغتراب المطروحة وأكثرها خطرا على الذات "تغريب الكائن البشري عن الكائن البشري، أي تغريب على مستوى تشارك الذوات"[2]، وها هنا يمكن أن نورد بعض الأمثلة المعبرة عن هذا الشكل، كتأشيرة الدخول مثلا المفروضة على تنقل الأشخاص من مكان إلى مكان آخر، إذ يبدو الأمر في حد ذاته غريبا فهو تأكيد لغيرية الغير من خلال عدم الإعتراف بإنسانية الآخر، وعليه سنظل مشدوهين تجاه هذا التمييز، فلم نكن نظن يوما بأننا غرباء، ونحن الذين لطالما آمنا منذ بدء البشرية بالقيم الكونية.

كما قد نفكر في اغتراب الجسد وإنزاله موضع غربة مفروضة عليه، فيتم تعريفه "كمجموع أجزاء دون باطن، والنفس ككائن ماثل أمام ذاته دون مسافة فاصلة"[3]. لكن قد يصطدم هذا الفهم بما توصل إليه الطب الحديث من اكتشافين يشدان الانتباه إليهما حين الحديث عن أشكال الغربة التي تفرضها غيرية الغير ألا وهما الاستنساخ وزرع

---

[1]– المرجع نفسه، ص 53.

[2]– بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 100.

[3] - M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Ed Gallimard, Paris, p30.

الأعضاء، فما المعنى الذي سنمنحه لهذا الجسد أو حتى لهذا الكائن الجديد، فهل هو أنا أم غير؟ أم هو أنا الغير أو غير الأنا؟، فعملية زرع جسم دخيل عن جسمنا لا تخرج عن مفهوم الغربة والغريب.

وبالتالي لن يتحدد الغريب الآخر بكونه الخارج عن وحدة الذات بل سيكون هو الذات عينها باعتبار أنه تمكن من خلق تزاوج بيولوجي بين جسمين أسسا لأنطولوجيا خاصة بالجسد تستحضر الآخر كجزء من هذه الذات لا كشيء مغاير لها.

لكن اشتقاق الآخر من الذات سيجعل من الأنا مركزا والآخر محايثا، فمأسسة مفهوم أخلاقي للغريب لا يجب أن تتمرد على مفهوم مركزي ومحوري داخل نسق الغيرية، هو مفهوم الإعتراف المتبادل بين الذات والغير، فلا يمكن لأي ذات أن تحقق وجودها داخل عزلة وانكفاء على ذاتها، مع إنكار لغيرية الغير، الذي "يشكل جزءا من وعيي لذاتي، بل ليس من ذات من دونه، وعيب المتوحداني (Solipsiste)، الأكبر هو تصوره للآخر عن طريق تشبيهه دوما بذاتي، أي إدخاله ضمن ذاتي، وبالتالي إنكار غيريته"[1].

وبناء على ما سبق يمكن أن نتساءل : هل يمكن للأنا أن يجعل من نفسه موضوع معرفة ووعي ذاتي؟، أليس هذا الأنا هو موضوع معرفة وفعل معرفة في الآن ذاته؟، ألا يمكن لهذه الذات أن تنظر للآخر بما هو ذات أخرى وموضوع معرفة لها؟.

والسؤال المحوري عقب طرح السلبيتين الأوليتين للغيرية (الجسد والغريب) هو : ما هي تجليات تجربة الذات مع الآخر؟ وما هي حدود حضور هذا الآخر في مسرح الذات أين تحتويه ويحتويها؟.

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 658.

المبحث الثالث

الوعي بوجود الآخر: آلياته وتجلياته

1- الغيرية وميكانزمات التحقق.

إن الوعي بوجود الذات لا يتم إلا من خلال وجود الآخر، فالآخر ذي الحمولة الفكرية والفلسفية المعقدة هو الحيز الفضائي والوجودي الذي يحد من التمركز حول الذات، إذ يمثل المرآة ومقياس الاختلاف والتنوع، وهو سبيل الذات للخروج من أنانيتها وتقوقعها حول نفسها وللتعرف أكثر على كينونتها بكل ما تحمله من علاقات وجودية معقدة، ف "الآخر ليس فقط مجرد المقابل للعينه، بل إنه ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه"[1].

يصل بنا ريكور هنا إلى السلبية الأكثر اختباء في علاقة الذات بالذات عينها، أين لا يكون الآخر مجرد مقابل لهذه الذات بل ينتصب معها بشكل أكثر تطابقا وحميمية بين الأنا والأنا عينه، لتتعرف الذات على ذاتها من خلال وساطة الغير، وباعتراف متبادل بين حدي معادلة الغيرية تبلغ درجة الإنصهار والتطابق التام، فيكون المسلك المفضي إلى إثبات الذات لإنّيتها، بمعزل عن الأحكام الأخلاقية المسبقة التي تعتبر وجود الغير بمثابة تحد واختبار دائم لوضعيتها بين كونها فاعلا ومنفعلا.

ولعل هذا التوجه "يقتضي الإعتراف بأن الآخر هو آخر – أناي تماما، ففي عملية تحييد الغيرية، أي عندما يفرض على الحركة نفسها الإعتراف بالآخر كشبيه، يفرض علي التفكير في الأنا كآخر، هنا يمكن أن نستشف المعنى الأخلاقي المضمر في مقولة "أنا هو آخر""[2].

انطلاقا من هذا المبدأ سيسعى ريكور لنحت معنى أصيل للغيرية تحاول كل من الفينومينولوجيا والتأويلية أن تسهم في بعث يقينية للأنا باعتباره تَمثلا لوعي وجودي

---

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 606.

[2]– جان غرايش، الغيرية : مقولة أخلاقية؟، ضمن مجلة أيس، مرجع سابق، ص 30.

مؤسس لهوية ذاتية عينية (ipséité)، ولهذا الغرض سيترحل ريكور بين أصعدة ثلاث: هي الصعيد الفينومينولوجي والصعيد السردي وكذا الصعيد الأخلاقي.

فعلى الصعيد الأول يبحث ريكور في مدى التأثيرات التي يحدثها الآخر في ساحة الذات، إذ تثبت الفينومينولوجيا أن "هناك طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها، ويرسم بالضبط الإختلاف بين الأنا التي تقيم وتتثبت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من خلال هذه التأثيرات عينها"[1].

فوعي الذات ليس منقطعا عن العالم وعن الآخر، بل هو بمثابة سيلان متدفق يمَكن الذات من الإلتحام مع آخر الذات، وجعل العالم موضوع وعيهما.

فكيف سيوظف ريكور هرمونيطيقا للغيرية نابعة من قلب الفينومينولوجيا؟

وإذا كانت الفينومينولوجيا لا تؤدي بداهة عن طريق القصدية إلى تفعيل الغيرية، فبماذا ستمدنا الهرمونيطيقا من أدوات منهجية ومعرفية تمكن الذات والآخر من الإنصهار في بوتقة الغيرية؟.

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 607.

2- الغيرية من الفينومينولوجيا إلى الهرمونيطيقا.

الذات الفينومينولوجية تسعى لأن تلحق الوعي بموضوعاته من خلال إدراك العلاقة الكائنة بين الذات الفاعلة وموضوعية الفعل، لذا يطرح هوسرل فكرة القصدية، حين يتجه الوعي صوب شيء ما، فهو وعي بشيء ما، والإدراك هو إدراك لشيء ما، وعليه ف "الثنائية الفينومينولوجية "الذات/الموضوع، لا تتضح إلا بالقصدية لأنها تحتضنها، حيث تمثل المقوم الأساس للمنهج لأنها تجمع الوعي بموضوعاته"[1].

وحينها سيتوجه كل فعل معيش إلى شيء ما قد يكون ماديا أو معنويا، يكشف عن بنية الوعي وفعل الإدراك المنبث فيه، الحامل في ثناياه معنى العالم، من خلال ديالكتيك الذات والآخر الذي يحقق ويلبي "مطلب فينومينولوجيا للذات متأثرة بالآخر غير الذات"[2].

رؤية ريكور هذه لعينية الذات كمطلب فينومينولوجي ذو أبعاد أنطولوجية تتخذ منحى المنهج الكاشف عن موضوعات الإدراك، بالأخص عن ماهيتها وبنية وجودها، مما يضفي على علاقة الذات بالآخر نوع من التضايف يقترب في لحظات حضور الإنسان في العالم من درجات الإنصهار بين الذات الفاعلة والعالم.

مما يعني أن فينومينولوجية الغيرية لدى ريكور تبحث في مسألة المعنى، على أساس أن وجود الآخر هو وجود بالنسبة للذات، ولا وجود لكينونة إنسانية دون حضور للذات والآخر معا في هذا العالم، فتمظهرات الآخر داخل الفينومينولوجيا تتدرج ضمن أبعاد مترامية الأطراف داخل العالم، فالآخر هو ذات، والآخر هو إنسان وثقافة وتواصل، أو

---

[1]- ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص 103.

[2]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 609.

كما يعبر عن ذلك هوسرل حين يقول: أن "الآخر هو انعكاس لذاتي أنا، ومع ذلك وبصريح العبارة، فهو ليس انعكاسا، إنه نظيري، ومع ذلك فهو ليس نظيري بالمعنى العادي لهذه الكلمة"[1]، فهو يمثل فهما للذات نفسها وفهما للوجود الحامل لهما.

هذا بالنسبة لهوسرل، أما ريكور فينعطف بمعنى الغيرية إلى مجال أرحب وفضاء أوسع يتضمن جوهر المعنى الذي ترتكز عليه التجليات الخاصة لأكثر الأحاسيس الإنسانية يقينا وحضورا وتقعيدا* لعلاقة الآخر غير الذات في مأسسة كل فهم للذات حول وجودها داخل العالم، فما عدا مفهوم الآخر من حيث هو جسد، يطرح ريكور تجليات عدة له، ف "هناك أيضا الآخر من حيث هو غير، هذا الغير المتجلي بوصفه محاورا على صعيد الخطاب، وبوصفه بطل الرواية أو الخصم على صعيد التفاعل أو التشابك، وأخيرا هناك الآخر بوصفه حاملا لتاريخ آخر غير الذي هو لي في تواشج روايات الحياة"[2].

لم يتوقف ريكور عند حد إسكان الآخر ضمن الحدود المعيشة للذات، بل أقحم الآخر داخل ثنايا الغيرية من خلال صورة ثالثة لهذا الآخر متمثلة "في الباطن (fort intérieur) المسمى أيضا بالضمير الأخلاقي، ومع التأمل في الضمير تكتمل عودة الذات إلى مستقرها، ولكنها لا تؤوب إلى مثواها إلا في نهاية ارتحال طويل، حتى تعود "ولكأنها الآخر""[3].

---

[1]– ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص 217.

* المقصود بهذا المصطلح هو وضع قواعد.

[2]– بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص 106.

[3]– المصدر نفسه، ص 106.

إن الذي يترك شرخا في وعي الذات لذاتها يتجسد في مستوى انكفائها على ذاتها، فتتحول إلى مُستقبل ومُلاحظ في الآن ذاته لكل ما هو قابل للمشاهدة والظهور داخليا أو خارجيا، دون وساطة تأويلية، أي دون مرجعية منهجية تخلص الذات من أوهامها العالقة حين مقاربتها بموضوع معرفتها.

فإذا ما أردنا تعيين وضع للذات من خلال جدلها مع مغايرها، فلا بد أولا أن نُخلّصها من شتى أوهام المعرفة الباطنية خصوصا، ويتم ذلك إذا ما وظفنا الأدوات المنهجية اللازمة لإظهار الحقائق الكامنة في البنية المنطقية الداخلية للذات، والتي تقودنا إلى الإجابة عن أغلب الأسئلة الوجودية المقلقة مثل: "ما هو اللانهائي؟ ما هي الأبدية؟، والتي شكلت هاجس الرياضيين لألفي سنة، لأنها تتعلق بذات تستوطن وضعا هرمونيطيقيا"[1].

من هذه النقطة المفصلية بالذات يسعى ريكور لأن يؤسس من خلال سؤال الغيرية لهرمونوطيقا فينومينولوجية، لا يمكن أن تؤسس لحقائقها دون افتراضات هرمونيطيقية، فعلى سبيل المثال داخل نسق الغيرية لا بد من البحث عن العلامات التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء، أي علاقة الذات بكل ما هو مغاير لها، وهنا تتوحد أساليب الفهم حول قصدية الوعي ورمزية أشياء العالم، ونتمكن من الكشف عن خبايا ومكنونات الذات، ف "الهرمونيطيقا ضرورية، باعتبار أن من يخاطَب هم الناس وليست الأشياء"[2].

وعليه ستقيم الذات نشاطها التواصلي مع الآخر من خلال البحث في صور النشاط الذي تشكله مجموع عمليات الإرادة والجهد والتأمل في حقيقة كينونة الذات في العالم كفاعل

[1] - Jean- Michel Salanskis, L'Herméneutique formelle, l'infini_ le contenu- l'espace , Edit : C.N.R.S. Paris, 1991, p03.

[2] - Richard Rorty, l'Homme spéculaire, trad, de l'anglais : theing Marchaisse, Edit : Seuil, Paris, 1990, p382.

ومشارك، فهرمونيطيقا ريكور تبحث في مسألة "الكينونة في العالم وعلى الإنتماء المشارك الذي يسبق كل علاقة تقيمها ذات فاعلة بموضوع يواجهها"[1].

إن التناقض والشرخ المعرفي داخل ديالكتيك الهوية الذاتية والعينية، يُبرز مدى صعوبة اعتماد الفينومينولوجيا كمنهج ومرجعية تأسيسية لنسق الغيرية، ومقاربة كلا طرفي هذا النسق (الذات والآخر)، مقاربة تفترض فعل الوعي غير منقسم على ذاته، كما تبحث في دلالات فينومينولوجيا ذاتية متأثرة بشكل ما مع آخر الذات.

إن عملية تكثيف كينونة الذات بهذا الشكل داخل فضاء الغيرية على حساب الآخر، يؤدي إلى إقصاء الآخر ودحض الهوية العينية (ipse)، وإعلاء الهوية الذاتية (idem) وترسيمها كحامل للمعنى وجوهر للوجود، غير أن ريكور يعترض على هذا التوجه الفينومينولوجي الخالص ويعتبر على "أنه من المستحيل أن نبني من طرف واحد هذا الديالكتيك، سواء حاولنا مع هوسرل بأن نشتق الأنا الآخر من الأنا، أم إننا قبلنا مع إ.ليفناس بأن نحتفظ للآخر بالمبادرة الحصرية تحميل الذات المسؤولية"[2].

إذن فمسعى ريكور يتمثل في فتح فضاء الغيرية وجعله يحمل في ثناياه كل تمظهرات الهوية، ليكون الرهان "هو صياغة للغيرية تكون متجانسة مع التمييز الأساسي بين فكرتين لما هو عينه، العينه كهوية عينية، والعينه كهوية ذاتية"[3].

سيجعل ريكور إذن من الهرمونيطيقا منهجا وفهما وتفكيرا تحاول إقتحام فضاء الغيرية وجعلها تخترق أفق السؤال، وتعتمد ما يقوله الآخر عن الذات، والذي سيعمل وفق هذه

---

[1]- بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، مصدر سابق، ص 44.

[2]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 607.

[3]– المصدر نفسه، ص 610.

الحركة العكسية على هدم السياج الذي يحيط بالذات المتقوقعة حول نفسها، والتي لا ترى من هذا العالم كله سواها، غير أن تحريك فينومينولوجيا الآخر إلى هرمونيطيقا الغيرية، سيزحزح معنى الأنا الكلاسيكي إلى الأنا الآخر، وها هنا بالذات "يتقاطع ثانية التحويل التماثلي مني إلى الآخر مع الحركة المعاكسة من الآخر إليّ، يتقاطع معها ولكنه لا يلغيها، هذا إن لم يكن يفترض وجودها مسبقا"[1].

هذه الحركة التماثلية تنقلنا إلى مكان آخر في البحث مع سؤال جديد حول الغيرية، التساؤل عن هذا النسق سيتجه ضمن مسار السؤال الأخلاقي، ليطرح كما يلي : هل يمكن للفعل الأخلاقي أن يؤطر سؤال الغيرية؟. وهل يمكن أن نعتبر الغيرية مقولة أخلاقية؟.

[1]– المصدر نفسه، ص 617.

3- الغيرية كمقولة أخلاقية:

منذ بداية التفكير الإنساني لم يفقد السؤال حول الأخلاق بريقه، كونه السؤال الأرفع شأنا والأعمق قلقا في الوجدان الإنساني، غير أن هذا السؤال يستدعي أسئلة أخرى تحوم حول الأول وتجد لها اهتماما متجددا، فالأخلاق كمكون فاعل لا يمكن اجتثاثه من الطبيعة الإنسانية، وهي لدى ريكور تحمل مستويات تغييرية تتجاوز المساءلات التأملية الكلاسيكية لتتجه صوب تأطير علاقة الذات بالآخر، فعلى الصعيد الأخلاقي يمثل "تأثر الذات بالآخر السمات النوعية التي تنتمي إلى المستوى الأخلاقي الفعلي، وكذلك إلى المستوى الأخلاقي الواجبي الموسوم بالإلزام"[1].

ريكور يميز بين ما يعرف بالأخلاق (éthique) والواجبية(morale)، فالأولى تتعلق بكل ما هو خير وحسن، والثانية ترتبط بمعنى الإلزام والواجب كما صاغه كانط، غير أن الأولوية لدى ريكور تعود للأخلاق التي تؤسس لانفتاح الذات على آخر الذات وترفض أي انغلاق للذات حول نفسها، إذ يتوجب الخروج من فلسفة الذات الفاعلة والغير منفعلة، والانفتاح على براديغم التفاهم بواسطة التواصل مع الآخر، وكذا إلى التفكير التذاوتي المعترف بالآخر، لذا يقترح ريكور تعريف الأخلاق على أنها: "العيش الجيد مع الآخر ولأجله في مؤسسات عادلة"[2].

هذا النموذج من الأخلاق لم يعد يؤمن بقدرة الذات العارفة الديكارتية ولا بالتفكير التأملي الميتافيزيقي الحدسي المتعالي على بلوغ الحقائق، انه نوع من إنهاء العقل الذي لا يفكر إلا بذاته وهو محجوب عن تغيرات الواقع واختلافاته مع الآخرين.

---

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 608.

[2]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 608.

فالغيرية من خلال هذا المنظور الإتيقي تغدو إمكانية لإعادة تأسيس الذات وتحريره من شتى أشكال الإغتراب الذاتي حين اتصالها بعالم الأشياء، كما تمنح هذه الذات القدرة على التعرف على نفسها من خلال تفعيل معاني التواصل والاختلاف، وفي الآن ذاته تتخلص من وهم الإحساس بالتفوق والتعالي، أكبر مهددين لمأسسة الغيرية كانفتاح على الآخر وحتى كاختلاف معه من دون صدام يؤدي إلى إقصاء أحدهما، فلم تعد الغيرية مجرد إحدى المقولات الرئيسية في علم الأخلاق "بل تعدت ذلك لتقيم تكفلا بتعاقدية سطحية، ترمي من بعيد أو من قريب، إلى اختزال فكرة أن الإنسان منذ وجوده انتابته الحاجة إلى الإجتماع مع الآخرين، لأن هذا الأمر يعد في صالحه"[1].

هذه المقاربة الاتيقية لمفهوم الغيرية لا تُعد مجرد حوار بين الأنا والآخر حول موضوع معين، بل هي تحول أنطولوجي يطال مجمل العلاقة بين الذات والآخر، والتي لطالما كرست تنافرا تقليديا بينهما، إلى اكتشاف مستمر للذات من خلال لقائها الأخلاقي مع الآخر، الذي يتجلى في احترامه وتقديره، وفي العيش معه في كنف العدالة التي تستهدف إقامة حياة جيدة خيّرة مع الآخر ومن أجله، أين تتداخل معاني الخير والفضيلة والسعادة واللذة والصداقة والقرابة في ثنايا الهوية الذاتية **(ipséité)**، على أساس أنها هوية أخلاقية تتمظهر في هذا الوجود الاتيقي وفي حقل الهرمونيطيقا كمذهب للتواصل الاجتماعي تتفاعل فيه مجموعة من القواعد والقيم الفردية والجماعية، تكفل تحقيق ما يسميه ريكور بصداقة الفرد لذاته، ف "من أجل أن يكون المرء "صديق ذاته" –بحسب الفيلاوتيا (صداقة الذات) (philautia) الأرسطية– عليه أن يكون قد سبق له ودخل في علاقة صداقة مع الآخر، كما لو كانت الصداقة للذات عينها تأثيرا ذاتيا مترابطا ترابطا وثيقا مع التأثر

[1]– جان غرايش، الغيرية مقولة أخلاقية؟ ترجمة وحيد بوعزيز، ضمن، مجلة أيس، العدد02، 2007، ص 28.

بالغير الصديق ومن أجله، بهذا المعنى فإن الصداقة تغني عن العدالة، بما أنها "فضيلة من أجل الآخر" بحسب كلمة أخرى لأرسطو"[1].

يلخص أرسطو هذا الكلمة في قوله: على أن "الجمال الأسمى هو العدل المطلق، الصحة الجيدة ودوام كل شيء جيد، لكن حين تطفح اللذة إلى السطح، نظل نسعى للحصول على كل ما نحب فقط"[2].

في هذا السياق يسعى ريكور لأن يجعل من فكرة الصداقة أكثر فاعلية من العدالة ذاتها، لأنها تتوسط عالم الذات والعالم المعيش، وهي ذات كثافة أخلاقية تنخرط ضمن الخط الفلسفي الوجودي الساعي إلى تأطير العلاقات الإنسانية، فاتحا عالم الذات على الآخر ليكتشفا تجربة وجودهما معا ويندمجا فيه مباشرة ككينونة واحدة، من دون أن يدعي أحدهما إمتلاك الحقيقة، ولا أن تنغلق الذات على نفسها ضمن إنيّة ضيقة تقصي من خلالها الآخر وتحاول أن ترّسم جغرافية التشارك بينها وبين آخر الذات.

كما أن الصداقة –حسب ريكور– تعد بمثابة النسق الوحيد القادر على التنسيق وتحقيق توازن بين الذات والآخر، لأنها من جهة ترتبط بعلاقة الذات بذاتها، ومن جهة أخرى تضبط المعايير الأخلاقية الواجب توافرها لإرساء نسق متزن للغيرية يحد من درجات انغلاق الذات على نفسها، ومن سطوة الآخر على العالم المعيش، وبناء على ما سبق يمكن تعريف الصداقة على أنها سلب للعزلة والعداوة، لذلك تعد فضاءا لنشر الحب والعطف والضيافة، وكل القيم الإنسانية الفاضلة.

---

[1]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص ص 609.608.

[2] - Aristote, Ethique à Eudéme, préface et traduction de pierre Marchaux, édition Payot et Rivage, paris, 1994 ; p27.

لعل الغاية من وراء تجسيد مفهوم مشترك للصداقة تكمن حسب ريكور في ضرورة تضمين الحياة الإنسانية معطيات وجودية وذاتية تُمكن الفرد من الاستمتاع بحياة هنيئة وسعيدة مع الآخر ومن أجله، ليتحقق المعنى المنشود لما نسميه حياة.

إذ يرى ريكور على أن "ظهور كلمة حياة يستحق التفكير والتأمل، وهي لا تؤخذ هنا بالمعنى البيولوجي المحض، ولكن بالمعنى الأخلاقي الثقافي المعروف عند اليونانيين حين كانوا يقارنون الحسنات الخاصة بكل حياة من الحيوات المطروحة أمام الإختيار الأكثر جذرية: حياة اللذة، الحياة النشطة سياسيا، الحياة التأملية، وكلمة حياة تشير إلى الإنسان ككل على خلاف ما هو الحال مع الممارسات الجزئية"[1].

وبهذا ستبنى الحياة على مبدأ حب الغير المشارك في هذا الوجود، أين تتحول فكرة العيش من أجل الآخرين إلى واجب يوفر أفضل السبل والوسائل لتنمية الوجود الإنساني أخلاقيا، وأن تسلم كل ذات تبعا لذلك بالإختلاف والتنوع، وفي ذلك قبول لفكرة التعايش والإعتراف بالآخر، لأن الذات لن تسكن وحدها العالم، ولن يكون خلاصها إلا بفكرة العيش معا.

يمكن أن نسوق هنا مثال الضيافة التي تحمل في معناها النظري والتداولي "تصور متميز لمعنى الصداقة والغربة والسفر والمضايفة والرغبة في العيش معا، وحق الإعتراف بالآخر والاحترام"[2]، هذا التصور يصطدم بواقع غريب يعايشه الإنسان حاليا حينما تُفرض على البعض ضرورة وجود تأشيرة دخول للأشخاص الغير مقيمين في بلد ما، ولعل هذا يتنافى مع كل المسعى الفلسفي للغيرية ومع مسعى التعايش الاتيقي داخل فضاء هذا الكون الذي يسع جميع أفراده، وهذا ما يسميه كانط بالحق، حينما ينعت حسن الضيافة بأنه تمثيل

---

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق ، ص 355.

[2]– بن مزيان بن شرقي، الفلسفة والفضاء العمومي، مرجع سابق، ص 61.

لحق أي شخص أجنبي عن بلد ما ألا يعامل معاملة العدو وألا نبدي له كراهية مادام منح لنفسه حق الإنتماء إلى المجتمع المضيف، "وهو حق لكل البشر بمقتضى حق الملكية المشتركة لسطح الأرض، التي بحكم كرويتها لا تسمح للبشر أن ينتشروا فوقها إلى ما لانهاية له، وهم مجبرون في نهاية الأمر على أن يتحمل بعضهم بعضا جنبا إلى جنب، ففي الأصل ليس لأي إنسان حق أكثر من غيره في التمتع بمنافع الأرض"[1].

يضاف إلى هذه الرؤية الكانطية، تصور ابن حزم الأندلسي للصداقة، حين يقول: "قد يكون المرء صديقا لمن ليس صديقه (..) إذ قد يحب الإنسان من يبغضه، وأكثر ذلك في الأباء مع الأبناء، وفي الإخوة مع أخوتهم، وبين الأزواج وفيمن صارت محبته عشقا، وليس كل صديق ناصحا ولكن كل ناصح صديق فيما نصح فيه"[2].

من خلال هذين النصين وبمقتضى المعطيات السابقة تتحول الصداقة إلى الهيكل الجامع الذي ترزح في ظله الأطر المنهجية التي يتماهى بناء عليها المنظومة الفكرية والنفسية والسوسيولوجية لعلاقة الذات بالآخر، فهي الواسطة بين حياة خيّرة وحياة عادلة، بين الفضيلة والواجب، بين الملكة والإستعداد.

وها هنا يستعير بول ريكور مرة أخرى أرسطو، الذي ميّز نفسه عن من سبقه وخالفه على صعيد النظرية الأخلاقية، وبالضبط من خلال التعرض لسؤال الصداقة على اعتبار أنه سؤال الأخلاق بامتياز، وأنها هي الأفق الذي بداخله يمكن أن تتخذ الذات والآخر موقعيهما المناسبين داخل فضاء الغيرية، كما أن غياب الصداقة على المستوى المفهومي والإجرائي من شأنه أن يفضي إلى أزمة صراع دائم بين الذات وكل آخر لها، "إن الصداقة يؤكد أرسطو منذ البداية، ليست من نوع واحد، إنها أفهوم مبهم بشكل جوهري

---

[1]– ايمانويل كانط ، نحو السلام الدائم –محاولة فلسفية ، مرجع سابق، ص 60.

[2]– ابن حزم الأندلسي، كتاب الأخلاق والسير –رسالة في مداواة النفس–، بدايات للنشر سوريا، 2007، ص ص44.43.

ولا يمكننا أن نوضحه إلا حين نتساءل عن صنف الأشياء التي كانت وراء ولادتها، عن "موضوعها"، أي مكونات الصداقة. وهكذا فعلينا أن نميز بين ثلاثة أنواع للصداقة: الصداقة بحسب "الخيّر" وبحسب "النافع" وبحسب "اللذيذ"، ونحن، لا نبالغ إن شددنا ونحن نتكلم من منظور استعصاء "الأنانية" الشهير (..)، إن الناحية الموضوعية لحب الذات تجعل من محبة الذات –التي تجعل من كل واحد منا صديق ذاته– لا مجرد تفضيل مباشر للذات من دون واسطة، ولكن رغبة يوجهها الإرجاع إلى الصفة "الخيّر""[1].

نخلص إذن إلى أن الفكر الأخلاقي يتمظهر عند ريكور بجعل علاقة الذات بالآخر كوحدة إتيقية تؤطرها عملية الإنخراط ضمن مجموعة مفاهيم ذات أبعاد إنسانية محضة، لا تعزل الذات عن العالم، بل تزج بها في حوار تواصلي ومؤسس مع الآخر، يهدف أساسا إلى إبراز جملة القيم الإنسانية التي تدفع بالإرادة الإنسانية الفعالة إلى تجسيد فكرة العيش سويا على المستوى الإجرائي، كما تحقق الوجود المشترك من خلال فكرة ريكور المركزية ألا وهي العيش لأجل الآخرين.

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق ، ص ص 363.364.

- خلاصة:

نخلص في نهاية هذا الفصل إلى مناقشة ما ختم به ريكور كتابه الذات عينها كآخر- والذي حاولنا قراءته طيلة مراحل تعقب سؤال الغيرية في أوجهه المتعددة-، إذ يختم نصه بالعبارات التالية: أرجو السماح لي بأن أنهي الكتاب بلهجة التهكم السقراطي الساخر. هل علي أن أبقى في مثل هذا الحال من التشتت: التجارب الثلاث الكبرى للسلبية: تجربة الجسد الخاص، وتجربة الآخر، وتجربة الضمير التي تُوصل إلى ثلاث نمطيات للغيرية (الآخرية) على صعيد الأجناس الكبرى؟، إن هذا التشتت يبدو لي منسبا في النهاية لفكرة الغيرية نفسها، إني أقول وأنا أقلد حوار برمينيدس (لأفلاطون)، ومن دون أن أغامر بعيدا في غاية النظر والتأمل، وحده خطاب مغاير لذاته يناسب الميتا- مقولة (ما وراء المقولة) للغيرية، لئلا تلغي الآخرية نفسها حين تصبح عين ذاتها عينها-(même qu'elle même)[1] .

يلخص لنا ريكور من خلال هذا النص بشكل واضح المحطة الأخيرة لما يمكن أن تبلغه الغيرية المنشودة ضمن خط الفلسفة التأملية لواقع الذات والآخر، التي تحاول أن ترتفع إلى مستوى الفلسفات الإنسانية.

فإذا كانت الذات العارفة تقصد الموضوع عبر نشاطها الفكري، فإن الآخر يمثل الوساطة الرمزية، والتي هي في الوقت ذاته فك لرمزية الذات واستعادتها من خلال التأويل، الذي يمثل في مشروع ريكور الطريقة التي بموجبها يتم تأويل مفهوم الوجود فكرة أو شيئا "فتأويل الرمزية لا يمكن أن يكون هرمونيطيقيا إلا في المعيار الذي يكون فيه فهما للذات نفسها وفهما للوجود، وخارج هذا الفعل يعد لا شيء"[2].

---

[1]- بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مصدر سابق ، ص ص 651.650.

[2] - Paul Ricœur, lecture 2, la contrée des philosophes, op, cit, p 351.

لا يتوقف الأمر عند حد تأويل لرمزية الذات، مادام الأمر يجعلنا نضع تطابقا فينومينولوجيا بين الذات وموضوع المعرفة، خاصة حينما يكون هذا الموضوع شيئا ماديا منفصلا عن الذات، التي تسعى في حركة دؤوبة للوعي أن تقصد هذا الموضوع وتأطره عن طريق الإرادة الحرة والفعالية الذاتية.

من خلال ما تتبعناه في هذا الفصل من إشكاليات محايثة لإشكالية الغيرية رأينا أن مقصد ريكور من خلال زحزحته للفينومينولوجيا إلى حقل الهرمونيطيقا، تمثل في وضع العلاقة الجدلية بين الذات والآخر في مسار يمَكننا من الإنتقال بها "من الميتافزيقا إلى الأخلاق"[1].

فانفتاح الذات على آخر الذات، واشتغالها على إمكانية إحلال الوعي في شتى مظاهر الوجود الإنساني وعدم اختزاله في علاقة الأنا بالآخر، يستوجب حضور الآخر والذات معا داخل النسق الكلي للغيرية بما تحمله من تأمل في السياسة الأخلاقية وفي إنتاج الوعي وتمثل الحياة، والدفاع عن القيم الأخلاقية، الهوية، الجسد، الضمير، الحق، الأخلاق، الفن، قضايا العدالة، التي تؤسس في نسقيتها إلى فكرة العيش من أجل الآخرين وهي أرقى درجات إكتمال فكرة الغيرية، فالذات تسعى لأن تتعرف على الغير لا كغير للذات، بل كأنا يملك من الوعي والإرادة ما يمكنه من أن يعي العالم وأشياءه ويدركها عن طريق التأويل، الذي يعمل على تجميع المعنى وترميمه لإزاحة الوهم والخداع المنبثين في الوعي، ومن ثمة إخراج المعنى الأخلاقي للغيرية إلى ساحة الفعل، مما يخلق لنا ذاتا فاعلة ثقافيا واجتماعيا وسياسيا وأخلاقيا وتواصليا في ثنايا الوجود الإنساني.

وبناء عليه وبحسب الإشكالات المطروحة في هذا الفصل، والمعبرة عن حدود السؤال الريكوري لمفهوم الغيرية، نخلص إلى أن ريكور حاول أن يختار مرجعية نظرية يؤسس من خلالها دلالة مفهوم الغيرية ومدى ارتباطه بتحديد التطابق الموجود بين وعي الذات

[1]– بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص 126.

وحقيقة الذات، والذي لا يمكن إدراكه بشكل فعلي إلا إذا تمكنت الذات من أن تستوعب الآخر وتقيم التطابق الوجودي والأخلاقي معه.

هذه المرجعية الهرمونيطيقية الريكورية ستوظف بشكل كبير في محاولة فهم الذات وتحديد مسؤولياتها الأخلاقية، ولعل ما حمل ريكور "على تبني هذا المنعرج الهرمونيطيقي هي أزمة الكوجيتو cogito، بيد أنه يبدو أن ريكور، وبعد هذه العطفة الهرمونيطيقية الطويلة بدأ يزحف رويدا نحو تبني مشروع خاص بالفلسفة الذاتية ipséité أو بهرمونيطيقا الذات (الذات وكأنها الآخر soi-même comme un autre)"[1] .

إذن لا يريد ريكور أن يتخلى عن حلم الفلسفة في بناء معرفة وأخلاق كليتين، لكنه يلج إليها من خلال تفكيك كل الاستعصاءات الكامنة خلف الأشكال المتعددة للآخر ومدى حضوره داخل مجال وعي الذات، فمن خلال ما تتبعناه في هذا الفصل من حركية فلسفية ريكورية لاحظنا مدى اهتمام ريكور بمسألة الهوية الذاتية ipséité على حساب الأشكال الأخرى لها، بحيث يعد ظهور وتجلي هذا النمط الهوياتي بمثابة جوهر فعلي للذات، إذ أنه يخلصها من السياج المغلق الذي لطالما غلّف وغيّب مظاهر وعيها لنفسها وللعالم.

وإذ يؤكد ريكور على تماهي الهوية الذاتية فلأنه يعتقد "أن جوهر الذاتية يسلم إلى الزمانية والوعد والحرية، إلى الوفاء للذات، بكيفية تجعل الهوية لا تتحقق في علاقة تخارجية مع الآخر، وإنما عبر انخرط واشتباك حقيقي مع الآخر"[2].

وفي هذا تمييز ريكوري بين ذات تفي بعهدها الوجودي من أجل أن تتماهى مع الآخر، وذات تتمظهر داخل الوجود على أساس أنها جزء من عالم الأشياء، لكن هوية الذات

---

[1]– جان غراندان، المنعرج الهرمونيطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم بيروت، ط1، 2007، ص 158.

[2]– فتحي التريكي، بول ريكور فيلسوف الغيرية، ضمن، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سلبق، ص 83.

الأولى هي التي تمثل الوجود الحقيقي، فلم تعد هذه الذات تتعرف على نفسها من خلال أناها المفكر فقط، بل من خلال تماهي ذاتها مع الغير الذي لا تكتمل ذاتيتها إلا من خلاله وفي ضوء النسق العام للغيرية، أين تتحدد علاقة الذات بالآخر كشبيه أو كغريب أو كصديق أو صورة أخرى للذات.

ما يمكن أن نحمله على هذا التصور الريكوري للغيرية انه يعلي من شأن الذات ويجعلها في مركز استقطاب لكل ما هو غير لها، لكن ألا تعد مثل هذه الرؤية بمثابة عنف ممارس ضد الآخر؟، والذي لا يحضر إلا لكي يُخلص الذات من ذاتيتها ويمنحها فكرة عن نفسها، فكل فهم للآخر هو فهم لصورة الذات الفعلية. وعليه نتساءل: "أفلا يعني البحث عن فهم الآخر بما يشبه الإستحواذ عليه، أننا نعمل على نفي خصوصيته والإخلال بها؟"[1].

ولأجل الحفاظ على خصوصية الآخر كما خصوصية الذات، لا بد أن تتخلص الذات من سؤال : من أنا؟ الذي لا يستوفي شروط وجود تواصل بين الذات والعالم الذي تتقاسمه مع الآخرين، وهنا تبرز الحاجة الملحة إلى البحث في سؤال أشد تعقيدا، لكنه لا يقصي أي طرف من أطراف الغيرية، وهو السؤال: من نحن؟. والذي سيدفع بنا إلى الإنتقال كذلك من التساؤل: عن ما هو الإنسان؟، إلى السؤال الأهم في ثنايا جدلية الغيرية، ألا وهو : من هو الإنسان؟.

[1]- جان غراندان، المنعرج الهرمونيطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 180.

الفصل الثالث

الذات والغيرية : مشروع تحقق الإنسان

نصل في هذه المحطة إلى لحظة اكتمال مختلف الصور المحددة لماهية الغيرية عبر كل المستويات الفلسفية والنفسية والإجتماعية والثقافية والدينية وغيرها، لنحاول بتركيز أكبر وبعقلانية صارمة، استشراف مسار جدلية الذات والغير بحثا عن المكان الذي سترسو فيه هذه الجدلية، أين يتحقق التركيب المنشود بين الذات والغيرية، من دون أن نُفّعل وجود الذات على حساب إقصاء الغير، ولا أن نجعل من الغير رهين تمثلات الذات داخل العالم.

بل سنبحث في تمثلات الوجود مع الآخر لا باعتباره مختلفا ولا شبيها، بل كما أراد له ريكور أن يكون عين الذات، أين تتماهى هذه الذات وهذا الآخر ضمن مجال أرحب يجمعهما ويحقق التوافق بينهما ألا هو الإنسان.

مفهوم الإنسان هو الذي ستتوحد فيه جميع الأنظمة الرمزية المتعلقة بالذات أو بالآخر، وهو الحامل لمختلف أشكال الوعي البشري التي قد تتفاوت درجتها على حسب درجة تعاملنا مع هذا المفهوم المعقد، وكذا حسب الغاية المرجوة من طرحه ونمط معالجته، ومع ذلك يظل سؤال الإنسان أو بالأحرى البحث في موضوع الإنسان –كما يقول ريكور– "رهان الفلسفة الأول"[1].

غير أن هذا الرهان سيتخذ منحى تساؤليا آخر يحاول تضمين ذاتية الذات ضمن الغيرية، أو بتعبير ريكوري تضمين الذات عينها بما هي آخر، هذه الزحزحة لسؤال الإنسان ستحمل نفس الإنزياح الذي شهدناه مع سؤال الهوية، حينما تحول من سؤال من أنا؟ إلى السؤال من نحن؟. هذا التوجه الأخير سيحدث نقلة كذلك في سؤال الإنسان، من الشكل الميتافزيقي الذي لطالما تغلف به، وصيغته ما هو الإنسان، إلى مقاربة الوضع الذي آل إليه هذا الإنسان المعاصر حينما افتقد لحس الغيرية، وصيغة الطرح الراهنة الآن هي: من هو الإنسان؟.

[1] - Paul Ricœur. Lecture 2, op cit, p07.

ولعل صيغة الطرح الأخيرة ستمكننا من الولوج ضمن عالم الإنسان الفاعل والمتألم، وهنا ستتشابك التساؤلات وتتفرع المباحث المنضوية تحت سقف البحث حول مفهوم الإنسان المحقق لذاتية الذات وغيرية الغير، فلن تستقيم هذه الجدلية دون أن يتحقق مشروع للإنسان يكفل تحقق تجربة الغيرية التي تثبت وجودنا وتحدد حقيقة هذا الوجود.

إن بقاء توتر جدلية الغيرية يمثل بالنسبة لمسار البحث منفذا للولوج إلى سؤال الإنسان، فمع طول مراحل هذا البحث ظل هاجس إمساك الذات بالتاريخ والطبيعة رغبة جامحة لدى ريكور لا توقفها النكسات المختلفة التي تعرض لها سؤال الذات والوعي.

وعليه قد نستشف من تلك المحاولات المتكررة لريكور لأجل تضميد جراح الذات وتضمين الذات ضمن نسق مفتوح تتعايش فيه هذه الذات مع الآخرين تعايشا إتيقيا، أن غرضها الأساس كان تحقيق إنسانية أبدية دورها إحاطة الذات بالموضوع، من جهة كونها المرآة العاكسة لخصوصية الوضع الإنساني المرتبط بشكل متلازم مع كل أشكال الوعي المنبثة في هذا الوجود.

لقد ارتبط سؤال الإنسان بالكثير من الحيرة والتردد والغموض، وذلك لبقاء التوتر داخل جدلية الغيرية، كما أنه من جهة أخرى مفهوم مبهم نحاول محايثته في الكثير من الأحيان مع مفاهيم: العقل، الوجود، الإنسانية، الوعي، الحياة، الموت، المصير.. وغيره من المفاهيم التي تجعل من سؤال الإنسان، هو ذاته سؤال جدلية الذات والغيرية بامتياز.

هذه المقاربات للمفهوم لا تبدد الضبابية التي تكتنفه، ليبقى التوتر الفلسفي هو السائد بداخله، ولربما يعود سببه أصلا، إلى الحالة الوجودية الغريبة المدفوعة بالقلق والتوجس من الأوهام العالقة بالوعي الإنساني.

وهنا تحضرنا تساؤلات تفرض نفسها لمحاولة الإفلات من الإضطراب والتشويش الذي بقي عالقا مع مختلف مراحل التفكير في جدل الذات والغيرية:

فلم التفكير اليوم في موضوع الإنسان؟، وما الذي يجعله يحوز هذه المكانة التركيبية بين الذات والغيرية ؟، وما هي مختلف الدلالات الوجودية والأخلاقية التي يمكن أن يحملها السؤال عن الإنسان؟.

ألا يكمن اعتباره موضوع متجاوز، وغير ذي أهمية؟، هل يمكن اعتباره موضوعا فلسفيا للتفكير في إمكانية تحقق المزاوجة بين الذات والموضوع؟.

المبحث الأول

أزمة الإنسان: من النقد إلى المابعدية

1- الإنسان وتجربة الشر :

لقد اتخذ التاريخ وجها آخر بعد ما عرف بالحقبة الميتولوجية، حيث صار فعل الإنسان هو موضوع التاريخ بعد أن كان مقصى منه من ذي قبل، وهذا التحول إقترن مع محاولة الإستقصاء عن العلل الواقعية التي يمكن ردها إلى الإنسان وفعله الإرادي، فعلى سبيل المثال الحرب التي كانت تدور رحاها بين الفرس واليونان لم تكن علتها بمنظور هيرودوت تعود إلى الآلهة، لذلك رأى أن مردها راجع إلى النزعة التوسعية البشرية.

واعتبارا من هذه اللحظة بتنا نميز بين نوعين من الزمن: زمن إلهي يتضمن أفعال وأحداث الآلهة (وهو زمن أسطوري)، وزمن إنساني يتضمن أفعال الإنسان (وهو زمن تاريخي)، وهنا سيتم إنفصال التاريخ عن الآلهة وبالتالي بداية غياب الأفعال الطوباوية، واقترانه بالإنسان في تلازمه مع الأفعال المحايثة لواقعه، وها هنا بالضبط سيظهر ما ندعوه بالشر.

لكن قبل الخوض في هذه المسألة، تحضر العديد من التساؤلات حين الحديث والبحث في رمزية الشر كفعل إنساني: ما أصل الشر؟، وهل هو فعل إرادي؟، وهل للعقل دور في وجوده؟، أم أنه تعبير عن صراع بين الذات وذاتها في سعيها لإثبات حضورها، وبين الذات والآخر في سعي كليهما في إقصاء الآخر؟، أم أن الشر هو نتيجة لغياب الحقبة الميثولوجية وغياب الدين، والحضور المباشر للإنسان في التاريخ؟.

سننطلق في بحثا عن تفسير لوجود الشر من النص الديني وبالضبط من الديانة المسيحية التي أعطت رؤية جديدة حول تاريخ الحياة البشرية، فهي تعتقد على أن هذا التاريخ يسير وفق مسار خطي له بداية وله نهاية، وسياقه العام يرتبط إرتباطا لازما بإثم الخطيئة الأولى بحياة الإنسان الدنيا، وهذه المرحلة تستدعي من الإنسان أن يسعى لتحقيق الخلاص من هذا الإثم العالق في مخيلته وفي واقعه.

غير أن الحياة مع هذا التصور الديني ستُحمل على أنها مرحلة تتوسط قدوم المسيح وحادثة الصلب، وعودته في آخر الزمان ستكون لأجل "تحرير البشر من تبعات الخطيئة الأولى وإقامة المملكة المسيحية (مملكة السماء) على أنقاض الشر"[1].

لربما تحمل ذواتنا مأساوية هذا الوجود الإنساني، الذي نشأ في كنف الإعتقاد بالخطيئة، وفي سيطرة الشر الذي أضحى كائنا وجزءا من كيان الإنسان، ولعل هذا ما يشكل أحيانا تسويغا لاقتراف الشر.

غير أن ارتباط الشر بالخطيئة الأولى سيحمل في ثناياه بعدين أحدهما إيجابي والآخر سلبي، فمن الناحية السلبية "الإنسان ليس هو أصل الشر، فالإنسان قد صادفه واستأنفه، فيصبح السؤال ما إذا كان اعتراف الإنسان بخطيئته يجعله يستبعد بالكامل أصل الشر في الإرادة السيئة التي يتهم بها نفسه والتي يعترف بأنه صاحبها"[2].

أما البعد الإيجابي في مسألة الشر فيعيده ريكور إلى أن "الشر قديم قدم كل الكائنات، وأن الشر هو ماضي الكائنات، وهو ما هزم بإنشاء العالم، وأن الإله هو مستقبل الكائنات"[3].

لكن الحقيقة الكامنة خلف هذين البعدين هي أن الشر نتاج بشري بحت على أساس أنه نابع عن رغبة وقدرة وإرادة وكذا منفعة، وإذا ما حاولنا سجن أنفسنا في صلب فهمنا للخطيئة، سيبقى الشر أمرا محتوما، ووجودا لابد منه.

---

[1]– صبحي أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط3، ص 168.

[2]– بول ريكور، فلسفة الإرادة – الإنسان الخطاء–، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003، ص 11.

[3]– المصدر نفسه، ص 11.

يعتقد ريكور على أن "الشر هو ما لا يجب أن يكون بل يجب أن يصارع، وبما أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإننا ننظر إلى ذلك كما لو أننا نقول إننا كلنا يريد إثبات أناه وذلك بنفي الآخر أو بالتمايز عنه"[1].

وأمام هذا الصراع بين الذات والآخر يبرز مشكل المعيار والغاية، فما هو المعيار المميز لأفعال الإنسان بين كونه خيرا وشر؟، هل المعيار هو العقل؟ أم الضمير بمفهومه الفرويدي؟ أم مبدأ المنفعة؟ أم أن المرجع هو النص الديني؟.

أو أن المعيار سيكون هو نفسه الغاية من البحث في مسألة الشر، ألا وهو تحقيق الإنسان لإنسانيته الغير متصارعة ولا متنافرة مع إنسانية الآخر؟.

أمام تشابك هذه التساؤلات وتعقدها يحاول ريكور فهم ماهية الشر من خلال الوظيفة الرمزية له، فهو لا يعد سوى أحد مفعولات الصور الرمزية المنتَجة في المكان، فقد يتمثل الشر في الفكر الإنساني على أنه "محاولة هذا الفكر التشبث عبر قدراته الالتفافية وبها، بنفسه وبهذا التواجد، وذلك بمقاومة جوانب الإطلاق فيه التي ستنقله إلى الوعي"[2].

أي بمعنى أن الشر هو كل فعل سلب وإلغاء من الذات تجاه الآخر.

ولرمزية الشر لدى ريكور وجهات وملامح عدة، تتمثل رموزها الأولى في الإعتراف، إذ أن الإنسان يعترف بأنه مسؤول عن أفعاله، وأنه فريسة للشر الذي يحاصره من كل ناحية، وبتوجه هذا الإنسان في المكان أين تتبدى إلى العيان رموز الشر، وهي مجموعة رموز بدائية، سميت هكذا كي يتم تمييزها "عن الرموز الأسطورية التي تعد أكثر تمفصلا

---

[1]– المصدر نفسه، ص 11.

[2]– هاني يحي نصري، إشكالية الشر، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2001، ص 95.

بكثير، وتشتمل على سعة القصة، مع الشخصيات، والأماكن والأزمنة الخرافية، كما تحكي بداية هذه التجربة ونهايتها"[1].

الرمزية الثانية تتشكل حينما يتطابق المعنى الرمزي مع المعنى الحرفي ويشكل حمولته، وهنا سيظهر مسار تجربة الخطيئة، الذي يشبهه ريكور رمزيا ببقعة الوسخ، وهو تعبير عن وضع معين للإنسان، ارتبط بفكرة الإنسان المدنس والآثم والمذنب .. وغير ذلك من الصفات التي تدفع بالذات إلى البحث في دينامية الرموز الثقافية الكبرى "فحقيقة الشر ليست شرا على الحقيقة، بل جانب منها، وهو حين يخترق الحقيقة ليجعلها شريرة في خدمته، بالفوضى في المفاهيم والواقع الإجتماعي التنظيمي"[2].

وبناءا على هذا المعطى ينصح ريكور بعدم الانخداع بالتأويل التاريخي والتقدمي لتطور الوعي في هذه الرموز، فكل جملة داخل هذا المجال التداولي لمفهوم الخطيئة تستقي حمولتها من الجملة التي سبقتها، ولعل هذا ما يفسر استمرار مفهوم الدنس كرمز أكثر عتقا، "ولكن رمزا عتيقا لا يحيا إلا من خلال ثورات التجربة واللسان التي تغمره (..)، وهكذا نرى أن رمزية الخطيئة تنتظم حول صور معكوسة لصور الدنس"[3].

إذن سينصب اهتمام ريكور في تعيين مفهومه للشر من خلال تناول المعنى، فالرموز والعلامات تشكل أهمية كبرى في تحديد ماهية الإنسان القادر على استبدال الأشياء والإستغناء عنها، وتفكيك الرمز يمنحه تحررا من سلطة الأشياء والقيود التي يفرضها الواقع، وتتضاعف حرية الإنسان كلما تَخلص من سلطة المطابقة بين الرمز والمعنى دون

---

[1]– بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 341.

[2]- هاني يحي نصري، إشكالية الشر، مرجع سابق، ص 152.

[3]- بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 343.

تدخل التأويل، الذي يعد المجال الحقيقي لانبعاث الوعي الإنساني وتحرره من سلطة الأشياء.

ولعل في انبعاث هذا الوعي تفعيلا لحرية الإنسان، وتضييقا لمجال امتداد مفهوم الشر، فلن يكون الشر "شرا إلا بمقدار ما أطرحه، ولكن في قلب موقف الشر بوساطة الحرية تتكشف سلطة الإغواء عن طريق "الشر القائم من قبل هنا"، والذي كان الدنس العتيق قد قاله دائما بطريقة الرمز"[1].

وهنا يطرح السؤال نفسه : ما علاقة الشر بالحرية؟ وهل ممارسة الشر يعد فعلا حرا؟.

[1]– المصدر نفسه، ص 343.

2- مسألة الشر وسؤال الحرية :

إن محاولة التأصيل للفعل الإنساني بين منابعه الداخلية وبين القوى الخارجية المؤثرة والموجهة له، جعل موضوعة الحرية هاجسا فعليا حين محاولة الخوض في تعريفها وتحديد طبيعتها، حيث يتمايز التعريف بمشكلة الحرية ووجودها الفعلي بين الإرادة الإنسانية في سعيها لتحقيق ذاتها وبين قوة إلهية تتحكم في كينونة ومصير الكون بكامله.

وقد تبلورت العديد من التصورات حول مشكلة الحرية بحثا عن تعيين الإتجاه العام لوجود الإنسان الخاص والعام، إذ رأى هيدغر على أنها "إفساح المجال أمام إنكشاف الموجود من حيث هو كذلك"[1]، أي أن حلولها يحمل في الآن ذاته معالم ومعاني الوجود.

كما درجت أغلب الفلسفات على التساؤل عما إذا كانت أفعالنا هي نتاج إرادة حرة أم موجهة ومسيرة بلا حول لنا ولا قوة، بدءا بالتراجيديات اليونانية التي صورت لنا الأفعال التي تظهر على أن الذات الإنسانية يُتحكم فيها بصورة سلبية، إذ أن قوة إلهية هي من تحددها في الحقيقة، مرورا إلى التفسيرات الدينية والتي سعت في مجملها لأن تربط بين مفهوم الحرية وإشكالية الموت، وقد نتوقف عند الفكرة القائلة بأن الموت جاء إلى هذا العالم بسبب خطيئة آدم التي أدت إلى إخراجه من الجنة أو ما يعرف بعالم الخلد، ولما كانت أول خطيئة في هذا الوجود هي تعبير عن ممارسة الإنسان لحريته، كان مفهوم الخطيئة متضمن لمفهوم الإختيار الحر.

ولكننا سنخوض هنا غمار مخاطرة كبرى تجعل من وجود الشر أسبقية إزاء كل إنسان، وهكذا "فإن الرؤية الأخلاقية للشر تجعل موضوعا فقط رمز الشر الحالي، و"الإنزياح"

---

[1]- مارتن هيدغر ، التقنية – الحقيقة – الوجود ترجمة محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت ، ط1، 1995، ص 25.

و"الإنحراف المحتمل"، ويعد آدم النمط الأصلي، المثالي لهذا الشر الحاضر، والحالي، والذي نكرره ونحاكيه في كل مرة نبدأ الشر"[1].

إن ميلاد الشر ليس وليد الصدفة، ولا وليد الخطيئة الأولى، بل هو نتاج إستجابة للتعقيدات التي عرفتها ولا زالت تعرفها المجتمعات الإنسانية في عدة مستويات، ولربما هذا ما يعكسه براديغم التواصل بين الذات وآخر الذات، الغير مستقر في نقطة ثابتة داخل هذه الحلقة الدائرية، بكل ما تحمله من تعقيدات تشمل أبعادا متعددة، أخلاقية واجتماعية وسياسية واقتصادية ومعرفية ولسانية.. وغيرها.

إذن يمكن بناء جسر معرفي بين مسألة الشر وسؤال الحرية بشكل إيجابي إذا ما أسسنا لتبادلية معرفية إنسانية تلحق الشعور بالمعرفة، فما "يظهره الشعور بطريقة اللهجة العاطفية الموجهة نحو الأشياء، هو هذه القصدية نفسها للميول، فالمحبوب والمكروه، السهل والصعب، هو هذا الذي نحوه "يقترب" و"عنه" يبتعد و"ضده" يصارع رغبته"[2].

انطلاقـــا من الأهمية التي أصبـــح يحظى بها مبحث الشر في زمننا المعـــاصر وارتباطه بمفهوم الحرية، ونظرا لراهنيته فـــي زمن الصراع المستمر على جميع الأصعدة الجماعية والفردية التي تشهدها المجتمعات المعاصرة، ونظرا لامتداد رقعته مما أصبح يهدد إنسانية الإنسان، لا بد من ضبط هذا المفهوم وتجلياته كي نقترب من تأسيس معاني الغيرية وبعث إنسان الآخر من خلال ضبط العلاقة القائمة بين وجود الآخر ورغبة الذات

[1]- بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 358.

[2]- بول ريكور، فلسفة الإرادة – الإنسان الخطاء–، ترجمة عدنان نجيب الدين، مرجع سابق، ص 136.

في تمّلك حريتها، أو كما يعبر عن ذلك ليفناس، بأن "الآخر هو الوجود الوحيد الذي يمكنني قتله"، والذي يتصل بشكل حميمي وقبلي بحريتي"[1].

هذه الحرية التي يتحدث عنها ليفناس تأخذ بعدا ايتيقيا، وهي شديدة التعقيد لأنها تستلزم حضور الآخر الإيجابي والسلبي معا في شتى المستويات الأخلاقية والأنطولوجية وكذا السياسية، وفي هذا الصدد يرى ليفناس أن الاتيقا التي يجب أن ندافع عن حلولها "لا تشتغل على مستوى الدعوة إلى حفظ النظام، كما ليست أدابا للسلوك، وحينما أتحدث عن الاتيقا كتجرد من كل مصلحة لنا في الوجود، فأنا لا أعني بذلك اللامبالاة، بل أريد أن أذكر على أنها شكل من السلبية اليقظة أمام نداء الآخر الذي سبق مصلحتنا في هذا الوجود"[2].

ولعل هذا ما يفرض علينا الإنتقال إلى معالجة مسألة تعدد أشكال حضور الآخر وتأثيره إيجابا أو سلبا على الطابع الإنساني للوجود، وذلك من خلال مفهوم أضحى أكثر استقطابا لكل معرفة معاصرة، ألا وهو مفهوم العنف.

فما المقصود منه؟ وما هو الأثر الذي يحدثه في مسار بحثنا حول من هو الإنسان؟.

[1] - Rose Goetz, Polysémie de l'identité, Polysémie de l'altérité : Ricœur critique Levinas, in, Le même et l'autre – identité et différence- actes d'un congrès international, Budapest 2006, ASPLF. P216.

[2] - Jack Rolans, humanité de l'être, in, revue Esprit, n07, juillet 1997, p115.

3- العنف وأسس العالم المعاصر:

إن العنف مصطلح حديث بشكل نسبي، وهو متداول بشكل مكثف في الفكر السياسي المعاصر، غير أنه قديم قدم ممارسته، فقد يعود مثله مثل وجود الشر، إلى ما بعد الخطيئة الأولى أي قتل قابيل لأخيه هابيل.

على المستوى الفكري لم يتطرق المفكرون الأوائل إلى العنف في ذاته، بل كنتيجة لأبعاد تيوقراطية، كمخالفة تعاليم الآلهة، ولذلك ينعدم ظهور المفهوم في نصوص الفلسفات الأولى من أفلاطون إلى ابن خلدون بوصفه مفهوما قائما في ذاته "فقد كان العنف مختلطا بمعان أخرى أو مضافا لها كالفتنة والحرب وكل ما يؤدي إلى خراب الدول كما يبدو ذلك في جمهورية أفلاطون أو في سياسة أرسطو أو في مدينة الفارابي أو في مقدمة ابن خلدون"[1].

فالعنف بالمعنى الحقوقي ظهر مع تاريخ وجود الدولة الحديثة، فهو "كمقولة حقوقية يعود إلى القرن التاسع عشر، حيث حُدد وفُكر فيه داخل التصور الحديث للدولة بوصفه فعلا أو ظاهرة ترمي إلى إحداث خلل في البنى التي تنظم مجتمعا ما، مما ينجر عنه تهديد نظام الحقوق والواجبات التي يتوفر عليها الأفراد طالما هم ينتمون إلى شرعية قائمة"[2].

إن العنف أخذ معنى أكثر دقة منذ نتشه، وجورج سوريل، "الذين أدخلوا نظرات منهجية مضادة للاتجاهات أو الكوابح العقلية، ونادوا بالعمل المباشر"[3].

---

[1]- فتحي المسكيني، "ما هو الإرهاب؟" نحو مساءلة فلسفية، ضمن، مجلة دراسات عربية، السنة 34، العدد 1 / 2، 1997، ص 06.

[2]- المرجع نفسه، ص 6.

[3]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1555.

لقد نادى نتشه بأنه حيث تنتهي الدولة يبدأ الإنسان ودعا إلى ما سماه بأخلاق القوة، "أما سوريل فقد نشر كتابه "انطباعات حول العنف" على شكل سلسلة مقالات نشرت في الحركة الاشتراكية، إذ يرى أن العنف ليس بدائيا أو غير مشروع، بل يجده مشروعا، وهو تبعا لذلك يميز بين العنف والقوة، ذلك أن القوة برجوازية"[1]، أما العنف فليس القوة البرجوازية بل هو سلوك ثوري، فالبرجوازي لا يمكن وصفه بالعنيف، بل يقتنع بالقوة القائمة، غير أن "الشعب هو ضحية هذه القوة نفسها، فهو بالتالي ضعيف ويحلم –شأن كافة الضعفاء– بتحطيم هذه القوة، لذلك فهو يمارس العنف الثوري، أي العنف الصريح الذي يحطم القوة ويظهر الحق"[2].

وبناء عليه نجد أن جورج سوريل قد منح الشرعية الأخلاقية لسلوك العنف، وهو ما يمنحه ريكور معنى آخر يسميه باللاعصمة، وهي تظهر نتيجة هشاشة الوساطة القائمة بين الذات والموضوع، الأمر الذي يشكل مسوغا وراء ظهور الخطأ، ف "ليست اللاعصمة سوى إمكانية الشر: فهي تعني مكان وتركيبة الواقع الذي في مقاومته الضعيفة يقدم "مكانا" للشر"[3].

هذه الشرعنة لمسألة العنف والتأسيس النظري لها ترتبط دوما بالمرحلة الأولى لنشوء المجتمعات البشرية وفي طينتها خطيئة أصلية هي العنف، ولم يستطع العقل البشري حتى اليوم أن يعفي الإنسان من هذه الخطيئة وأن يحرره من هذه العقدة التي تلازمه ملازمة مطلقة، وأن يخلصه من البربرية الكامنة في ذاته، فلو أخذنا مثال الحرب نجد ليفناس

---

[1]– عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط3، 1995، ص 256.

[2]– المرجع نفسه، ص 257.

[3]– بول ريكور، فلسفة الإرادة – الإنسان الخطاء–، مصدر سابق، ص 213.

يشرحها على "أنها توقف علم الأخلاق، لكن من الخطأ أن نفهمها على أنها ظاهرة خارجية (..) فالحرب ليست خارجية بل داخلية في الكائن"[1].

تحرير الذات من هذه العقدة الجاثمة عليها، يصوغه ريكور وفق مقاربة إتيقية، حين يرفض رفضا قاطعا أن نجعل من العنف سلوكا أخلاقيا، "لأن الظهور الأول للإرادة الذاتية الواعية للذات في ممارسة العقاب، هو الثأر. فما أن أتامل غرامة العقاب كفعل لإرادة ذاتية، فإن خصوصية هذه الإرادة وعرضيتها تملآن العيون، فالثأر هو العرضية نفسها للعدل في القائم به، ولدى القائم بالعدل، فإن العقاب أولا يعد غير نقي، والعقوبة ليست بادئ ذي بدء سوى طريقة لإدامة العنف في سلسلة غير متناهية من الجرائم"[2].

سيفرض علينا هذا التحليل الريكوري التساؤل حول : هل يمكن السيطرة على العنف؟.

هذا السؤال يعد بمثابة مقاربة للواقع البشري الراهن، على اعتبار أن العنف بات يمثل عنصرا أساسيا في التجربة السياسية، التي لم تقتصر فقط على تلك النظم والقوانين المتموضعة في حدود العلاقات الاجتماعية والسياسية، بل شكل العنف كذلك الإطار الكبير في مستواها، ليمتثل داخل حدود هذه التجربة كحركة دائمة يستحيل القضاء عليها إلا بشكل نسبي، فطبيعة النفس البشرية مجبولة على العدوانية، وأي شيء يمس حريتها أو يقلص من إرادتها يثير انفعالها وثورانها، فتلجأ لاستعادة ذلك بما تملك من الأدوات المشروعة والغير المشروعة أحيانا، ولهذا يعتقد ريكور على أن مشكل الشر "ليس فقط

[1]– جان لاكروا ، اللامتناهي والجار في فلسفة ليفناس، ترجمة يحي الهويدي، ضمن، مجلة أوراق فلسفية، العدد12، 2004، ص362.

[2]– بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 420.

مشكلا تأمليا، بل يفرض التقارب بين الفكر، الفعل (بمعناه الأخلاقي والسياسي) والتحويل الروحاني للشعور"[1].

وبناء على ذلك يقول ريكور على "أني لا أرغب في إقامة قطيعة لهذه الخبرات المتوحدة، للحكمة الكامنة في الصراع الأخلاقي والسياسي ضد الشر، والذي يمكنه تجميع كل إنسان ذو إرادة حسنة"[2].

تلك هي الطبيعة الإنسانية المرجو تحققها، حينما يشعر المرء نفسه أنه أكثر من مجرد إنسان يرزح تحت سلطة رغباته ويحاول أن يجعل من الآخرين أدوات تطيع رغبته مما يعطيه لذة لا تضاهى، ويمنحه سلطة ذاتية موهومة على الآخر، يمارس السياسة على أساس أنها "صراع من أجل السلطة، والعنف هو أقصى درجات السلطة"[3].

لذا فالتساؤل عن أساس الشر والعنف وغيره من المفاهيم المؤسسة لشخصية الإنسان الفاعل والمتألم يقتضي استحضار مفهوم التواصل الذي قد يقترن بمعاني الفعل والالتزام الأخلاقي بالنظر إلى عدم تعارضه مع حرية الإنسان واستقلالية إرادته، كما يقيم جسور اتصال وتواصل بين الذات والآخر، ليتخذ من الإنسان غاية قصوى.

فما هو التواصل؟ وكيف سيؤسس لتحقيق الإنسان لإنسانيته؟، وبأي معنى يمثل هذا البراديغم القائم على الحوار والمناقشة العقلانية والتشاور بديلا أو تجسيدا لمعنى الغيرية؟.

---

[1] - Paul Ricœur, Le Mal – un défi de la philosophie et à la théologie, 3 édition, Editions FIDES, Montréal, 2004, p56.

[2] - Ibid., p 65.

[3] – حنة أرندت، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي بيروت، ط1، 1992، ص 32.

المبحث الثاني

الغيرية والتواصل

1- التواصل وترميم الذات :

لربما قد كشفت لنا تجربة الغيرية مدى هشاشة الوجود المتمركز حول الذات، ومدى التباسه حينما نبحث في شروط تحققه، التباسا يجعل من السؤال عن حقيقته موضع جدال غير منتهي، لأن هذا الشكل من الوجود يتوجه أساسا لإحلال منظومة قيم متمركزة حول الذات، تميل من خلالها هذه الذات إلى إخضاع كل غير لها، وتأطير علاقتها بالعالم، بينها وبين الوسط الذي يحملها، بين ما هو داخلها وكل خارج عنها.

ولعل هذا ما تابعناه ابتداء من كوجيتو أنا أفكر، الذي يمثل تأكيدا على هوية المركز، مرورا بالفلسفات المتعالية بلوغا إلى هوسرل، فهذين الفيلسوفين على التحديد –كما يقول ريكور– "يبدءان بفعل التعليق، معبرين بذلك عن حرية تصرف الذات بذاتها (..) وهو الأمر الذي تصبح فيه متعادلة مع عبدها الفعلي"[1].

هنا إشارة إلى مؤامرة تقيمها الذات مع العقل، تستعبد من خلاله الذات هذا العقل أولا ثم يخضع لها كل آخر عنها، ولعل هذا التوجه الذي يعتقد بالعقل الواحد والذات الواحدية يهدف إلى تحطيم البنى الوثوقية لكل تفكير في معاني التواصل والغيرية، ونلمس ذلك نحن "الذين جئنا بعد الأنوار، بعد كذب وعود علموية، وبعد المؤسسة العقلانية للأنظمة التوتاليتارية أين تظهر استحالة وضع كل الأمال التحررية في العقل الأحادي أين أصبح العقل لا يختلف عن الأدوات الأخرى التي نستعملها"[2]، والغرض من كل ذلك هو عزل الفرد بكل الطرق الدعائية وبشكل نسقي منظم.

---

[1]- بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 238.

[2]- Hice Giard, le moment politique de la pensée, in, Esprit 17 mai 1978, p55.

الحل المطروح لتجاوز سلطة هذه الذات يتمثل في إزاحة القيم التي أفرزها هذا العقل المركزي وإحلال فعل التواصل، الذي يعد السبيل لتخليص الذات من نرجسيتها وتحريرها من أوهامها، بيد أن الفعل التواصلي يعد السبيل نحو الإرتقاء بالإنسان إلى محك الحوار والنقاش والتواصل الفعال المؤسس من خلال ما يعرف بأخلاقية التواصل المدعمة بفكرة الواجب، لتتحول مع ريكور إلى الأخلاق الواجبية للتواصل، والتي تستمد مصدرها "بشكل أساسي من أنها دمجت في إشكالية واحدة الأوامر المطلقة الكانطية الثلاثة: مبدأ الإستقلال الذاتي بحسب مقولة الوحدة، ومبدأ الإحترام بحسب مقولة التعددية، ومبدأ مملكة الغايات بحسب مقولة الشمولية، وبتعبير آخر فإن الذات مؤسسة مرة واحدة في بعدها الكلي (الكوني) وفي بعدها الحواري البينشخصي والمؤسساتي"[1].

وهنا ستتخلى الذات تدريجيا عن المواقف الصراعية، وتتمكن من الخروج من ثنايا الفكر التأملي الباطني العاجز عن إقامة مشروع تواصلي بين الذوات المختلفة، "فبراديغم فلسفة الوعي، قد اختفى، ويجب الخروج من فلسفة الذات للانفتاح على براديغم التفاهم بواسطة العقل التواصلي"[2]، بلوغا إلى التفكير التذاوتي المعترف بالآخر.

هذا الشكل التواصلي لم يعد يرضخ لسلطة الذات العارفة الديكارتية ولا بالتفكير التأملي الميتافيزيقي الحدسي المتعالي على بلوغ الحقائق، إن فعل التواصل هو الإمساك بلحظة تجاوز العقل الذي لا يفكر إلا بذاته ولا يعترف إلا بسلطته، حاجبا رؤية الذات عن كل خارج عنها واختلافاتها مع الآخرين.

---

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 526.

[2]- Emmanuel Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas et Thomas d'Aquin, l'Harmattan, Paris, 2008, P17

إن فعل التواصل ينقل الذات من "الأنا" المنغلق إلى أفاق النحن، والتي "تحضر فيها الكائنات العاقلة أكثر مما تحضر باقي الكائنات الحية الأخرى، "حضورها بقدر ما هي واعية"، فهي تعارض الأنانية لا التعددية"[1].

إن التواصل يحقق الإجماع والاتفاق على المعايير الواجب حلولها في الأخلاق الواجبية للتواصل، والممثلة في الحوار البعيد عن كل أشكال الإقصاء أو العنف، حوار بين ذاتين تنقل كلاهما رؤيتها الخاصة للأشياء وللآخر، مراعية البعد التواصلي المحقق للتفاعل والإندماج، والغرض الأساس من وراء كل هذا –كما يقول ريكور– يتمثل في "تبيان البعد الأخلاقي الواجبي للهوية الذاتية"[2].

التواصل بين الذوات يرّسم جغرافية التثاقف من خلال جدلية الذات والآخر، بما يضمن لهذا الفعل أن يقيم جسرا يسمح للذات أن ترى صورتها في ضوء صورة الآخر، ولتندمج فيما بعد صورتيهما معا لتشكلا صورة موحدة يمثلها الإنسان، بواسطة العقل التواصلي الذي يعمل على تغيير ثنائيات الميتافزيقا الكلاسيكية (الخير – الشر / الصواب– الخطأ / الحق – الباطل ...)، إلى ثنائيات نسق الغيرية الباعثة لإنسان أخلاقي تواصلي جديد، ثنائيات (الأنا – الأنت / نحن – هم / الأنا – الآخر...).

[1] - Jürgen Habermas, idéalisation et communication, Agir communicationnel et usage de la raison », Tr. Christian Bouchindhomme, Fayard. 2006.P 94.

[2]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 526.

2- أخلاقيات التواصل :

التجربة التواصلية هي نتاج علاقة تفاعل بين مجموعة من الأفراد يجمعهم عالم واحد، متوافقين لغة وتذاوتيا، وعليه سيكون لكل فرد داخل فضاء العالم حق المشاركة في التواصل مادام يملك القدرة على الفعل وتوظيف اللغة توظيفا معقولا يراعي من خلالها خصوصية الآخر المحاور والمشارك له في هذا العالم، أين لا يرى أي أحد منهما الحقيقة من موقعه الخاص.

هذا الشكل التواصلي يحمل نوعا من مرونة الذات تجاه الحقيقة، إذ لا تدعي الإطلاقية ولا تؤسس لنفسها مرجعية دوغمائية، كما لا تزعم امتلاكها للحقيقة الواحدة، بل "تأخذ بعين الإعتبار البعد الحواري لمبدأ الأخلاقية الواجبية"[1]، التي تسعى إلى إعادة تكوين وبعث الهوية والثقافة الإنسانية على نحو نقدي تواصلي.

وسيظهر هنا النقاش الذي أثاره كل من يورغن هابرماس وكارل أوتو آبل، والتي تتحرك جدليته –كما يعتقد ريكور– "من أولها إلى أخرها داخل إطار النشاط التواصلي"[2]، الذي يؤسس في غايته الأولى إلى بعث أخلاق للمناقشة، تنتقد أخلاق المنفعة والذرائعية كما برزت مع جون ستيوارت مل، كما أنها لا تنحاز ولا ترى في ذاتها تحققا مع مبدأ الإلزام الكانطي، فهي إذن دعوة للنقاش والتواصل في ثنايا أطر قيم كلية شاملة، تتضمن معقولية خاصة تتجاوز مركزية الذات وانغلاقيتها، وتقيم جسور التواصل بين المتحاورين، كما تشرعن فعل الحوار ذاته، والذي يتم تضمينه ضمن إيتيقا النقاش الجماعي المؤسس على

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 527.

[2]- المصدر نفسه، ص 528.

معايير الكلية والحرية والعقلانية، فأساس الفعل التواصلي هو "أن يكون قاسما مشتركا بين الفاعل المنفرد وبين شركائه الاجتماعيين المشكلين للنسيج الاجتماعي ككل"[1].

معنى هذا أن ايتيقا النقاش تبلغ بنا مرحلة اتفاق الذوات المشتركة على كل ما هو جامع بين الذات والآخر من تفاهم وثقة متبادلة، فتحتكم هذه الإتيقا إلى العقل كحكم، ثم تستند إلى النقاش كتبرير وتعليل وحجاج في كل مستويات الحياة الإنسانية، التي يمثل فيها الفعل التواصلي "تفاعلا متوسطا رمزيا، وهو يتبع المعايير السائدة إلزاميا"[2]، والمتمثلة أساسا في الإلتزام بأخلاقيات النقاش والتواصل المتمركزة على الاحترام والرغبة في الحوار كشرط لاجتناب العنف والإكراه والاستبداد، وكل أشكال الشر الممارس ضد الآخر.

وهنا نتساءل كيف يمكن لهذه الإتيقا أن تجعل من الفعل التواصلي فعلا اجتماعيا؟. وبالتالي، كيف سيتأسس هذا النظام الاجتماعي ليجعل من فلسفة التواصل فلسفة عقلانية اجتماعية؟.

لعل هذا التساؤلات تعبر عن ملامح سؤال هابرماس في التواصل والذي صيغ صياغة كانطية، غير أنه يحمل الهاجس الاجتماعي أكثر مما يحمل الهاجس المعرفي، وهذا ما نجده لدى هابرماس عندما يتحدث عن خصوصية التفكير الإنساني ما بعد الميتافزيقا، أين تم تجاوز مركزية العقل، والاهتمام بالمنعرج اللغوي ليأخذ مكان عملية تكون العالم، ويفتح منافذ للولوج إلى العالم وقراءة المظاهر التي تحدث فيه.

---

[1]– نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة –نموذج هابرماس–، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص 197.

[2]– يورغن هابرماس، التقنية والعلم كايديولوجيا، ترجمة الياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة دمشق،1999، ص 89.

"إذا فهابرماس لا يأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية لتحقيق المناقشة العملية، بل التأسيس على العقل لمبدأ التعميم الكلي (الكوني) الذي تحويه ضمنا أخلاق المناقشة"[1].

وعليه سيتمركز البحث التواصلي في ترسيخ مبدأ الهوية الذاتية من خلال التفاعل اللغوي، الذي سينقل الفكر الفلسفي من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل، وهنا سيتم تغير في البراديغم "الذي يتمثل في العبور من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة، أين سيتشكل انقطاع عميق مع الميتافزيقا (..) لتحتل العلاقة بين اللغة والعالم وبين القضايا وحالة الأشياء، مكان العلاقة بين الذات والموضوع"[2].

هذه العلاقة الجديدة تتأسس على مبدأ النقاش المستند إلى فعالية النشاط التواصلي، فالفاعلون الاجتماعيون يسعون إلى التوافق حول القضايا المشتركة، معتمدين على فرضيات (الصدق، الحقيقة والمسؤولية)، التي تتيح وضع مثالي لجماعة تواصل غير محدودة العدد تعتمد على المناقشة العقلانية مع شتى أنماط تواصلها، وعلى المطابقة وعدم المطابقة بين الفعل اللغوي من جهة والعوالم الثلاث التي يرتبط بها الشخص الفاعل، والممثلة في العالم الموضوعي الحامل لمفاهيم الفعل الغائي، والعالم الاجتماعي المضبط بالمعايير، والعالم الذاتي المطابق للفعل المسرحي.

هذه المطابقة ستقود حسب هابرماس إلى تأسيس أخلاقيات التواصل وبلورة الشروط المعيارية لقيام علاقات تداولية بين المتحاورين، وهنا سيستحضر هابرماس مجموعة من

---

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 528.

[2]- Jürgen Habermas, la pensée post métaphysique –essai philosophique-, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Armand Colin paris, 1993, p13.

القواعد تؤطر الفعل التواصلي المنبث اجتماعيا عن طريق النقاش، يمكن ذكرها وفق النقاط التالية : " أ- لكل ذات قادرة على الكلام والفعل نصيبا كاملا في النقاش.

ب- لكل منها الحق في إثارة أي إشكال أو اعتراض أو تأكيد.

ت- لكل منها حق التسليم بأي إثبات في معترك النقاش.

ث- لكل منهم الحق في التعبير عن وجهات نظره كما رغباته ومتطلباته.

ج- لا يجوز منع أي محاور من النقاش ولا استعمال الضغط ضده داخل أو خارج النقاش بغية منعه من الاستفادة من حقوقه كما هي محددة في "أ" و "ب""[1]

إن هذه المقاربة لأخلاقية النقاش تجعل منه أكثر من مجرد حوار حول موضوع ما، بل إنها تفترض اعترافا بجدوى نتائج صيرورة الذات والغير، وتحقيق إمكانية التواصل بينهما لتبلغ درجة الرضا والقبول ولو جزئيا.

إذا يعد هذا الشكل التواصلي بمثابة تحول أنطولوجي يطال العلاقات الشائعة اليوم التي كرست تنافرا تقليديا بين الذات والآخر، إنها اكتشاف مستمر للذات من خلال الحوار الأخلاقي مع الآخر، وعليه فهابرماس يقارب من خلال هذه الصيغة الاتيقية بين المجتمع المدني والمجتمع العلمي الذي يقوم على مناقشة ديمقراطية عقلانية حرة وعلى التشارك لبلوغ حقيقة متفق عليها، كي لا تظل مثل هذه العقلنة حبيسة المجال العلمي المعرفي، وإنما من الضرورة بما كان نقلها إلى الفلسفة والحياة الاجتماعية كذلك، وفق "مبدأ الاحترام الواجب بين الأشخاص، بما هم كائنات عقلانية"[2].

---

[1]- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية"، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 2005، ص 152.

[2]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 528.

هذا الحوار الأخلاقي يضمن من خلال تبادل البرهنة بين المتحاورين زيادة احتكامهم للعقل، وكذا زيادة التقارب بينهم، مما يمنح لطرفي الحوار (الذات والآخر)، القدرة على اكتشاف زيف بعض تصوراتهم، ما يوسع الأرضية المشتركة للتفاهم، كما أن الحوار والنقاش يمثل سيرورة تعلم تتجاذبها فكرة الخطأ وتصحيحه، كما تتعلم تبني رأي الآخر فتكشف محدودية الوعي الذاتي وثروة تلاقح الذوات وتقاطع عوالمها، وكما يعبر عن ذلك ريكور على انه "ليست الإنّية (ipséité) إلا الاسم الآخر لاستمرارية الذات، إنها صيغة الهوية الأخلاقية من حيث تضادها مع الهوية الفيزيائية للعينية (du même)"[1]، ما يسمح للذات بالتعالي عن ضيق الأنوية، والأحكام المسبقة المغلوطة والمتأصلة فينا.

هنا نلمس إحياء البعد الأخلاقي لعالم الحداثة، والأمر لا يعدو إحياء لقديم يُجدد، بل هو استعمال على وجه جديد كان دوما يساء توظيفه واستعماله لأن الأخلاق المستجدة مقرونة بمفهوم الحوار، إذ لا تفترض خلفية ضمن واحدية الأنا بل إن معادلته تمتد إلى خارج الذات فيظهر الغير فاعلا في منحى جديد لفلسفة الأخلاق التواصلية، يوجب أن نجعل له موقعا فينا عبر "الاعتراف"، فالقصد الرئيسي من وراء هذا التأسيس لهذه الفلسفة، "يتمفصل في أعمق مستوى من الجذرية حول عناصر ثلاث يكرم فيها بالتساوي الأنا والآخر القريب ثم الآخر البعيد: أن نعيش في خير مع الآخرين ومن أجلهم في إطار مؤسسات عادلة"[2].

لذا سنحاول أن نلقي رؤية حول تصورات هابرماس وقراءة ريكور لها، حول طبيعة العالم المعيش، وآليات التواصل داخله الحاملة في ثناياها سؤال: من هو الانسان؟.

---

[1]– بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والأداب والفنون "بيت الحكمة"، (دط، دس) ، ص355.

[2]– المصدر نفسه، ص 360.

3- من نقد الأنا المعرفي إلى تحقيق الآخر التواصلي.

التواصل خاصية ينفرد بها الإنسان وتهبه نمط وجود مميز يختلف عن باقي الوجودات الأخرى، فهو تواصل بين الإنسان والإنسان لتحقيق إنسانية تجمعهما، وهو لا يلغي خصوصية أي من الذات والآخر بل يحافظ على التمايزات والاختلافات الموجودة بينهما، لأن الإقرار بها يجعل من التواصل أمرا ممكنا وذو مغزى، فهذه التفردات تشبه إلى حد كبير مسألة وجود الشر في العالم، والتي يقول بشأنها ريكور على أنها "تستحق أن نسميها "تحد"، ولكن بالمعنى الذي لا يزال يزداد غنى، تحد هو دوريا فشل توليفات كانت دائما غير ناضجة واستفزاز لتفكير أعمق وبطريقة مختلفة"[1].

يقود التفكير في جدلية الذات والغيرية إلى البحث في الوسائط الرمزية التي تعتبر بمثابة الجسور المحددة للمسافة الكامنة بين طرفي الجدلية، وإلى ضرورة تحقيق آليات التواصل التي تنتظم كوسيط بين الذات والآخر، وبين الإنسان والأشياء، ف"التشويه يقع حينما تخفى وقائع الحياة، وتحول القوانين بطريقة أو بأخرى بين البشر، ومشاركتهم بصورة كاملة في عملية اتخاذ القرار، وغاية العلوم النقدية القائمة على مصلحة التحرر هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه"[2].

إن مجمل هذه المستويات تعد من المبررات الأولية لنشوء إستجابة لدى الذات والآخر لبث مقاربة نقدية إزاء مشروع تحقق الإنسان، تكون منبثقة عن منظومة من القيم ترتكز على وعي الذات باستيعاب مضمون هذا الوجود وتحديد ميكانزمات التواصل مع الآخر.

---

[1]- بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص 241.

[2]- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسوتر إلى هابرماس، ترجمة محمد حسن غلوم، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 244. ص349.

الميكانيزم الأبرز الذي يعد كوسيط رمزي تفاعلي داخل العالم المعيش يتمثل في اللغة، فداخل نسقها ترتفع وتقوى عقلنة العالم المعيش، لأن "الفاعلية التواصلية تعمل بأخلاق استطرادية تستبعد كل أشكال الوسائط التقنية والعقلانية الأداتية، كالسلطة والمال كنماذج للتنظيم في العالم المعيش التي تسارع في استعماره الداخلي، حين تحاول أن تعوض بعض الأشكال التنظيمية اللغوية بتنظيمات نقدية "مالية" من صميم النسق"[1].

للخوض في هذه المسألة نستحضر هابرماس الذي أعطى تصورا مميزا لعلاقة الذات بالآخر، يعد بمثابة تصور نموذجي يعقلن الإرادة الإنسانية ويعيد الإعتبار للسؤال الأخلاقي كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية، لكن سيطرحه هابرماس كعلاقة ما وراء نقدية تحيل إلى لحظة تأويل الذات للواقع تأويلا يقيم جسور التواصل بينها وبين العالم على أساس عقلاني، "فما يريد هابرماس إظهاره أن ما وراء النقد يبقى نقدا طالما أنه القضية المركزية للأخير، كما نتعلم من نقد العقل الخالص لكانط، هي تركيب الموضوع، المشكلة كيف تواجه الذات موضوعا، أو بعبارة أكثر فرويدية، كيف نفهم مبدأ الواقع؟"[2].

هذا السؤال الريكوري هو ما سنحاول تتبعه مع فلسفة هابرماس باحثين عن مجموعة القيم والمبادئ التي ترّسم معنى الإنسان التواصلي كمفهوم قابل للتحقق في الحياة.

فكيف سيعالج هابرماس هذا السؤال الوجودي المقلق؟ وما الجديد الذي ستطرحه نظريته التواصلية في بعث إنسان الذات والآخر؟.

في مباشرة هابرماس لبناء الأخلاقيات يستبعد الماورائيات ولا يجعلها أساسا لأخلاقه، ولا الرؤى الميتافيزيقية مؤشرا للعقل الأخلاقي، كما انه يستعيض عن القضايا الدينية ويبحث عن قاعدة أكثر مرونة وشمولية، فهو لا يحيل إلى أي قبلية أو وازع قيمي، ولا

[1] - Aldo .J Hassler, Sociologie de l’argent et postmodernité, librairie O.R.O.Z. Paris, P 119.

[2] – بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 301.

يسندها إلى أوامر شرطية خلافا لفلسفة كانط، بل هو يفهم الوعي الأخلاقي على أنه معايير تنظيمية يؤسسها العقل اللغوي التداولي التي تسعى إلى الكونية وقابلة للتعميم، فلا جدوى من البحث عن الحقيقة في أي كوجيتو أو وعي ذاتي، ف"نحن الكائنات الضعيفة المتموضعين في العالم المعيشي ليس لنا في الواقع أي طريق آخر بضمان ما هو حقيقي غير الحوار الذي في نفس الوقت هو عقلاني ومفتوح على المستقبل"[1].

على الإنسان أن يمتحن أفكاره مع الآخرين، وهذا ما يقصد به هابرماس بالبراجماطيقا (التداولية)، من حيث أن نظرية الفعل اللغوية تبحث في اختبار الفرد لصلاحية آرائه في خضم تواصله مع الآخر، فهو يؤسس لإرساء معيار الحقيقة، بإثبات صلاحية أحكامه الذاتية متحررا من أي مضمون قد يقضي على مضامين الآخرين، فهو يستقي مصداقيته وشرعيته وحقيقته مما يتفق فيه مع الآخرين، إنه يشجب الحقيقة الواحدة أو الزعم بامتلاكها، فلقد ولى زمن الحقائق النهائية، وعلى البشرية إعادة إنتاج ذاتها، وإعادة تكوين الهوية والثقافة الإنسانية على نحو نقدي تواصلي. فالإنسان بحسب ما يقوله هابرماس "لا يحتاج (..) إلى أن يعيش طويلا كي يصل إلى الحقيقة الكاملة، إذ أنه يوجد في رأي محدد يميل إليه العقل البشري بالكامل على المدى الطويل، هناك استعداد كامل للوصول إلى اتفاق حول أسئلة كثيرة"[2]، أي بمعنى أن الحقيقة لا تعني شيئا سوى المفهوم الكلي للحقائق التي يمكن أن يتفق حولها الناس.

ولبلوغ الحقيقة يجب الحد من مستويات عدة، كالمستوى الأنطولوجي الذي يتوجب تقليصه، أين تكون علاقة الإنسان بعالم الأشياء محكومة بالنزعة المعرفية، كما يجب تقليص حدة العقلانية الغائية صاحبة ملكة التنظيم المفرد في المستوى الإبستيمولوجي، ولا

---

[1]- Jürgen Habermas, idéalisation et communication, op, cit, P46.

[2] – يورغن هابرماس ، المعرفة و المصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل مصر، ط1،2001. ص111.

يخرج اللسان عن القاعدة، فمن الضروري إذن تقليص المستوى الدلالي لتحليل اللسان الموغل في تمركز العقل وحصره في القضايا التوكيدية وأحادية المعنى.

هابرماس من خلال إعادة مفهمة الأشياء المتعلقة بالإنسان نجده يطمح لتوجيه الاستعمال التواصلي للقضايا، في إعادة إنتاج المعنى الاجتماعي، فمقولات فلسفة التواصل، مرتبطة بالصحة المعيارية والصدق الذاتي، ما يجعلها تقدم فهما للحقيقة يتأسس على اتفاقية العلاقات بين الأشخاص، حقيقة تستند إلى التجارب المعاشة الذاتية، وتحيل إلى عالم معيش مشترك، نستمد منه نماذج تفسيرية يتفق عليها الجميع، "ففي النشاط التواصلي، كل شخص محفز عقلانيا بواسطة الآخر للاتفاق معا"[1].

فماذا يقصد هابرماس بالحافز العقلاني؟.

يجيب هابرماس عن ذلك بقوله: "إن ما نسميه عقلانية هو أولا الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق المعرفة القابلة للخطأ"[2].

عكس مقولات فلسفة الوعي، فلن تكون المعرفة والحقيقة حكرا على العالم الموضوعي، ولن تكون العقلانية سجينة الذات العارفة المنغلقة على نفسها، بمعنى أن الواقع المادي لن يضحى المحك الوحيد والأوحد لقياس نجاح الأفكار، إنما ستقاس المعرفة والحقيقة بالعقل التواصلي، وفقا للحجة التي يمتلكها أفراد يشتركون في تبادلها.

إن هذا المفهوم الإجرائي للعقلانية التواصلية، يظهر جليا أنه أوسع وأغنى من مفهوم العقلانية الغائية، ويتأكد ذلك في معاني متكررة منها: إنفكاك العقلانية التواصلية من

---

[1]- Jürgen Habermas, Morale et communications ,Ed, champs Flammarion, paris, P 79.

[2]– يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995. ص482.

تمركز الذات (النرجسية)، فهي عقلانية متضمنة في التفاهم ما بين الذوات إلى اعتراف متبادل واتصاف بالمسؤولية.

لقد كان فك السحر عن العالم –كما عبر عنه "ماكس فيبر"– تصاعد في العقلنة تتجاوز الميتافيزيقا والأشكال الدينية والصور التقليدية، لكنه ضعّف جانب التنشئة والتضامن الاجتماعي، مما يجعل الرهان موقوف على العقل التواصلي، كونه الأقرب إلى تنظيم العالم المعيش، وينخرط في سيرورة الحياة الاجتماعية، مما يجعله يشتغل دور المفّعل، والوسيط لإعادة إنتاج أشكال الحياة الاجتماعية، بمعزل عن مقدمات فلسفة الوعي، لكن مع حضور الإدراك بأن "التوجه نحو الآخرين عنصر مكون للمعنى الذاتي"[1].

من هذه الزاوية يفهم التنسيق الذي تحدثه الأعمال التواصلية، الساعية إلى إصلاح لحظة الانحراف وانشطار العقل المتمركز على الذات، الذي كان نتاج كارثي لسيرورة الذاتية. وبناء على هذا يمكن للعقل التواصلي أن يعيد تقديم التصور الهيجلي لمفهوم الكلية الأخلاقية، دون أن يفهم من معنى الكلية عودة إلى مقولات فلسفة الوعي، وإنما يقصد بها إجماع ما بين ذوات تقيم أرضية لقيم كونية ولمشروع تحقيق إنسان الذات والآخر.

إن التهميش والإقصاء الذي مارسه المشروع البرجوازي على "الغير"، هو ما حاولت فلسفة البراكسيس منذ ماركس إلى الماركسيين الغربيين، التقريب بينهما، وتخفيف التناحر فيما أسموه "البراكسيس الاجتماعي"، لذا تأتي محاولة هابرماس لتستفيد كثيرا من هذه التجربة، فتجد العقل التواصلي همزة وصل بين "الأنا" و"الآخر"، فكيف ذلك؟.

هناك نزعة لتمركزات كثيرة، كانت موجودة، رفض للتوحد القبلي لصالح توحد بعدي، هناك تفادي لإحلال العمل بدل وعي الذات، لأنها تدفع دفعا إلى عقلانية الأداتية منطقها الوحيد لإنتاجية المردودية والاستهلاك، فقد استفادت الفاعلية التواصلية كثيرا من

[1]- بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 301.

الانتقادات الحادثة، والنقد الموجه لفلسفة البراكسيس، وكله نقد يحاول الخروج من إحراجات فلسفة الذات، بالأخص منها المقولات المولدة للأزواج الثنائية.

هابرماس يريد التنويه بشكل آخر من أشكال التفاعل داخل العالم المعيش، فالمنتمين إليه لا تربطهم فحسب الأعمال الأداتية، من حيث هي الإنجاز لمشاريع متدخلة، بل يوجد هناك قابلية للفعل الموجه نحو التفاهم، بمعنى تشابك سيرورات التفاهم بين المشتركين في التفاعل (شبكة التواصلية)، "وعليه تعتمد نظرية الفاعلية التواصلية هي أيضا، على واقع أن إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش، هو مزاوجة بمفعول رجعي مع إعادة الإنتاج المادي"[1].

إن النموذج الذي تقدمه الفاعلية التواصلية، يعتبر بمثابة شكل "تفكيري"، لكن المقصود بالتفكير لا يعني الذات العارفة، التي تفرضها مقولات فلسفة الوعي، كما كانت تحول إلى موضع فيحل محل هذا الشكل، إنما المقصود بها ممارسة تواصلية يومية تجمع بين القول والفعل، كونها قضايا مصداقية افتراضية، تستند إلى الحجج، فعندما يدخل المشتركين في النقاش لابد عليهم من افتراض مطالب مصداقية، وهي تلبي الحد الأدنى من شروط الموقف المثالي للكلام.

يسعى هابرماس لأن يكون للبشر عالمهم المعيش، وفق تفاهمهم، لا أن يولدو ليجدوا سقفا عاما متعالي يخضع له الجميع دون العلم أن هذا الوضع هو نتاج لإرادة السوق، وليس قانون إنساني اجتماعي، إنه نابع من خارجهم، نابع من عالم مموضع، عليهم التحرر منه، لبناء عالم إنساني يقرونه جماعيا ويعبر عنهم، فلا وجود لاتصال تام ضمن هذا العالم المتعدد، والذي تثبت عملية نشوء الكائن– الفرد فيه على أن الأنا يتشكل "من خلال الجوانب الثلاثة الخاصة بقدرات المعرفة واللغة والفعل، ويمكن إدراج هذه الجوانب

[1]– هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص393.

الثلاثة للتطور الإدراكي واللغوي والتفاعلي ضمن فكرة واحدة توحيدية لتطور الأنا: يتشكل الأنا في نظام من الانفصالات"[1].

وحتى على صعيد الفضاء العمومي بتنا نلمس تحولات تاريخية داخل هذا المجال، وتحوله إلى حقل للتحاور العقلاني كما تبلور في عصر التنوير، والثورتين الأمريكية والفرنسية، ليغدو بسبب الثورة الإعلامية ميدان لإنتاج الرأي العام (صناعة الثقافة) والتضليل الجماهيري, وسيطرة الروح السلبية "فكتاب (الفضاء العمومي) لهابرماس سطر نوع من صفة تكوين الفضاء العمومي المعاصر ووضعيته اليوم تحت هيمنة إمبراطورية الإعلام، أين أصبح ضحية المنطق التجاري الخالص، وتحول من مكان يمارس فيه المواطنون الفاعلون النقد ليصح شيئا فشيئا مكان سلبي للاستهلاك"[2].

إذن هناك علاقة جدلية بين اللغة والبراكسيس الاجتماعي، فيتكون الثاني عبر الأول، ويختبر الأول في الثاني، فلا يمكن إنتاج العالم المعيش بدون أن يعيدا إنتاجه رمزيا، وهم يقومون بإعادة إنتاج ذواتهم كونهم ينتمون إليه.

البحث في مفهوم للإنسان يراعي مبدأ الذاتية ويمنح مكانا للآخر كفاعل في هذا الوجود، لم يقتصر فقط على الجانب الفلسفي بل طال مجالات العلم والثقافة، القانون، السياسة، والفن... وغيرها من المحطات التي شهدت انزياح مفهوم الذات والوعي والآخر من مجرد أسئلة أنطولوجية تحمل أبعادا ميتافزيقية وأحيانا أخلاقية، إلى المجال العملي، ف "النقاشات خاضعة هي كذلك لمحددات زمكانية، تتموضع في سياقات اجتماعية من حيث أن المشاركين في التواصل ليسوا أرواحا خالصة، وإنما هم كذلك مدفوعين بدوافع أخرى،

---

[1]– يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، ط1، 2002، ص 26.

[2] -Aldo .J Hassler, Sociologie de l’argent et postmodernité, op, cit, p48.

غير كونهم ساعين لبلوغ الحقيقة المشتركة، بل هم مقيدين ببعض ضوابط العالم المعيش"[1].

يكمن الهدف الأساسي من وراء هذه الزحزحة لمفهوم الإنسان –حسب ريكور– في "صوغ الأطروحة التي مفادها أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية تستويان في الرتبة، ولا تكون أي منهما فلسفة أولى بالنسبة للأخرى، وإنما تشكلان معا فلسفة ثانية"[2].

ففيما تتمثل هذه الفلسفة؟ وما هي أسسها النظرية؟ وكيف يمكن لها أن تحقق لنا مشروع إنسان (الذات والآخر)؟.

[1] - Jürgen Habermas, Morale et communications, op, cit, p 218

[2] - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، مصدر سابق، ص 361.

المبحث الثالث

تشريح وحفريات في مفهوم الإنسان

1- مفهوم الذات والغيرية داخل خطاب الحداثة:

لا يخلو البحث في مفهوم الحداثة من صعوبة مفهومية وغموض معين لماهيتها، بسبب تجاذبات كثيرة تمنع حتى من تحديدها في الزمن والمكان بشكل نهائي، مما يقتضي ارتباطه بمفهوم الزمن وحركية التاريخ، فالحداثة تجربة زمنية تتلاقح ضمنها الأبعاد الثلاث للزمن لغاية تأسيس عالم تتحد فيه الجدليات الكبرى لهذا الوجود ومنها جدلية بحثنا: الذات والغيرية، ف"مفهوم التجربة الموصوف بالحداثة، المطبق بعد اليوم على التاريخ بما هو تاريخ يغطي من الآن فصاعدا الحالات الثلاث للزمان، يقيم الصلة بين الماضي الذي حصل وبين المستقبل المنتظر المتوقع وبين الحاضر المعاش والمصنوع (..) وفي الوقت عينه يكتسب مفهوم التاريخ، بالإضافة إلى دلالته الزمنية المتجددة، دلالة أنتربولوجية جديدة: التاريخ هو تاريخ البشرية، وبهذا المعنى هو تاريخ عالمي، تاريخ عالمي للشعوب، وتصبح الإنسانية في آن واحد الموضوع الشامل والفاعل الوحيد للتاريخ، وفي الوقت عينه يتحول التاريخ إلى جماعي فردي"[1].

إن الوعي بهذه الحركية التاريخية ما فتئ يستقصي منذ وجود الإنسان عن تلك الحقيقة التي إما تجمعه بالآخر أو تميزه عنه، وفي خضم هذا الاستقصاء يتشكل مفهوم الجماعي الفردي الذي يعبر عن تجربة تاريخية فعلية يواكبها إنسان اليوم، منوطة بمنطق التاريخ، ولا تبدو مسيرته نحو تحقيق مشروع الإنسان المستقبلي شبحا مخيفا بقدر ما تتبدى كبنية اجتماعية شاملة ايجابية من شأنها أن تستوعب المعطيات النظرية والإجرائية التي تقدم دفعا للتطور والنهوض بالمجتمعات الإنسانية.

---

[1]- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، ط1، 2009، ص 448.

بالإضافة إلى ذلك ستحافظ كل من الذات والآخر على هويتها الخاصة ولن تفقدها داخل الحركية المتسارعة للتاريخ، وهكذا "ينظر إلى مسألة الهوية على أنها وضع المشهد في خطاب الاعتراف، والتي هي باقية إلى النهاية، وما نقوله حول قيمة التحولات لا يمكن أن يكمن في هويتي الأصلية التي أطلب أن يعترف بها"[1].

مع تشكل الهويات التاريخية يبقى الفخ الأساسي الذي من الممكن أن يسقط فيه مشروع الإنسان يتمثل في فخ فلسفة الذات –كما تعرفنا على ملامحه سابقا–.

لذا نجد فوكو أكثر تبصرا من غيره في كشف الإحراجات النظرية التي تسقط فيها فلسفة الذات، فشّخصها في كتابه "الكلمات والأشياء" باعتبارها تمثل عمق أزمة العلوم الإنسانية في سعيها للموضوعية لتغرق في التشييئية، فليس الإنسان حسبه إلا مجرد ابتكار حديث العهد فهو مجرد انعطاف في معرفتنا وسرعان ما سيختفي حالما تتخذ المعرفة شكلا آخر.

فوكو حرك جانب النفي في الفكر الفلسفي، الذي يمثله الهامش، فهو لم يبحث في القضايا والإشكالات الكبرى التي كانت محل بحث في تاريخ الفلسفة ككل، بل تحول الفكر الفلسفي معه كما أرسته الجينيالوجيا النتشوية إلى إستراتيجية تشخيص وتفكيك ونقد "فتاريخ الأفكار أحيانا يروي تاريخ ما هو جانبي وهامشي"[2]، فكما انتقد نتشه كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، ها هو فوكو يقول "لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حين كان على نص فلسفي أو نص نظري ما، أن يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أم لا، وما تكون الحرية وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف نتصرف مع الآخرين"[3]، إن

---

[1] - PAUL Ricœur, Parcours de la reconnaissance, trois études, édition STOCK,2004. P13.

[2] – بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 302.

[3] – السيد ولد أباه، ميشال فوكو الحقيقة والتاريخ، ص82.

الإشكالية الأساسية للفلسفة يصوغها فوكو في السؤال التالي "ما هو الشيء الخالد وسط هذا العالم الذي يتغير فيه كل شيء؟"[1].

سيستبدل فوكو الذات (الإنسان)، بثابت جديد هو السلطة، محاولا الابتعاد عن "ميتافيزيقا الحضور"، ولكن –حسب هابرماس– نظرية فوكو هذه في السلطة تقود إلى نفس النتائج، فهو "...لا يرى أن نظريته في السلطة مصابة بمصير مماثل لمصير العلوم الإنسانية، في ابتغائه الموضوعية الصارمة، التي تسمح له بتخطي هذه العلوم المزعومة، لا تقوم نظريته إلا بالوقوع بيأس أكبر في شرك علم التاريخ، ليجد نفسه في خضوعه للحاضر، مضطرا لأن يصير نسبيا"[2].

لذا كان من المناسب إذا العودة إلى نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم، تفاهم بطابع أدائي إجرائي، يحقق فيه المشتركون المتواصلون اتفاق من خلال علاقة بينشخصية Relation interpersonnelle، يتوسط هؤلاء الذين يشتركون في التبادل، اللسان، دون الالتفاف إلى المرجعية المطلقة، ولا ذات متعالية، تكون الصدارة فيها للعملية التواصلية، فتلاقي الأنا Ego مع الآخر حول العالم المعيش، يعبر عن تشارك تفاعلي تذاوتيinter subjective ينفلت من الأنا المتعالية، مع الحفاظ على الشكل الهوياتي والخصوصية الثقافية لكل مجتمع، أين تعد الهوية الوطنية "كمثال نموذجي يؤسس للعلاقات بين شعوب المعمورة"[3].

---

[1]– المرجع نفسه ص 82.

[2]– هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص ص451 452.

[3] - Boukhari Hammana, Mondialisation et Originalité culturelle (identité et alterité), in, xxx eme Congrés de L'ASPLF, Nante, France, 2004.

لتشكل هذه العلاقة الجديدة نظاما مبني على مجموعة من القواعد، يجتمع ويترتب ضمنها المشاركون في المناقشات، ويكون للذات مقابلا لها، يأخذ موقفا من كلام المتحدث، فيصنف ضمير المخاطب وضمير المتكلم وضمير الغائب، وكلهم تربطهم وحدة ونظام إجرائي، يجد فيه المستمعين أنفسهم مطالبين باتخاذ نظرة لشخصية المتحدثين (ضمير المتكلم)، فتمكنه من إعادة بناء العبارات والمعرفة من زوايا جديدة، بدل من التموقع في الفلسفة المتعالية.

إن المشكلات المنهجية والنقائض المقولاتية التي دأب باتاي وفوكو لتفجيرها، كان فيخته وهيجل قد تبينا وضعها الإحراجي، ف"الهيغليين الشباب هم السباقون كما هيغل، إلى وضع مسافة نقدية مع الحداثة، فوضعوا أسس الجدل الكبير بين الحداثة وذاتها، لدرجة أن كل الأعمال اليوم التي تدعي أنها تقوم بعمل بطولي بنقد الحداثة، كالما– بعد حداثيين، ما هم إلا ضحايا لعبة المزايدة بينهم"[1]، ويعبر ريكور عن لحظة ما بعد الحداثة هذه بقوله: على أنه "عند هذا الحد فإن عتمة الأحداث هي التي تكشف عتمة اللغة وتتدد بها، والحال أن هذا التنديد يتخذ الطابع الغريب في لحظة من النقاش النظري الموسوم بما يسمى اصطلاحا "ما بعد الحداثة""[2].

لو عدنا إلى هابرماس وحاولنا فهم سياق الحداثة ومعوقاتها، نجده يرجع ذلك، إلى أنه كان بامكان الحداثة أخذ درب آخر للخروج من فلسفة الذات، فنظرية الفاعلية التواصلية"

[1]- Etienne Ganty, penser la modernité, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, Presse Universitaire de Namur,paris, p 59.

[2]– بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 385.

و"الخطاب الفلسفي للحداثة" يقترحان "قطيعة مع فلسفة الذات والوعي بطريقة راديكالية، عكس ما تقوم به النيتشوية والهيدغرية التي ظلت عالقة بشكل سلبي في الذات والأصل"[1].

ولو انه مخرج ظهر في عدة مرات في طريق الحداثة الطويلة على شكل مفترق طرق أو تقاطع، ما يكاد الفيلسوف يصل إليه حتى يتخلى عنه، طريق لم يُطرق رغم مباشرته عند هيغل ليقف ماركس الشاب عند عتبته، دون أن يخوض فيه، ويتضح أمام مرأى هيدغر سالكا، لكنه لا يتجرأ في الإبحار فيه، وحتى دريدا، لم يخفي عنه مسلك العقل التواصلي، لكنه ظل حلا معلقا لم يختره أحد، إلا هابرماس والذي كانت رؤيته "تهدف إلى إظهار أن الطريق الذي فتحه نيتشه، لا يمنح إمكانية جادة للخروج من "فلسفة الذات"، وفي محاضراته، فإنه يعرض موقفه الخاص، بدل الخروج من خطاب الحداثة، ليبقى على مخرج آخر، هو العودة إلى الحل الهيغلي الذي تركه جانبا في "يانا(iéna)*" بمعنى مفهوم العقل التواصلي الذي يعتبر بالنسبة إليه إضاءة جديدة للعقل"[2].

مفهوم الكلية الأخلاقية ما كان على كانط أن يجعله في الذات المتعالية، تماما كما كان مقوله المعقولية يخنقها ضيق أفق الذات العارفة عند هيجل، وما كان للوجود الإنساني أن يحصر في مرجعية الذات العاملة (ماركس)، بل كان يمكن الانفتاح على فضاء رحب يخلو من الإكراه وتنطلق فيه الإرادات الحرة، هو "الجماعة التواصلية"، كفضاء للتفاعل، تماما كما ظلت مقولة الدازين Dasein عند هيدغر حبيسة الأفق الذاتي، فكان بالإمكان

---

[1]- Habermas, logique des sciences sociales, et autres essais, (Avant propos du traducteur), traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, P.U.F. Paris, 1 édition, 1987. p 07

*- يعتقد هابرماس ان هيغل في مرحلة الشباب لما كان في مدينة يانا، اقترح عقلا تواصليا كمخرج لانشطارات وشروخات الحداثة. لكن سرعان ما تخلى عن هذا الطريق لصالح عقل مطلق فظل مسجونا داخل مقدمة فلسفة الذات. (انظر القول الفلسفي للحداثة، ص 40).

[2]- Etienne Ganty, penser la modernité, op cit, p59.

استبدال الفهم أو معنى فهم العالم، بالتفاهم بين الذوات، مع "توسيع الفهم الخاص للذات الذي يتتبعه عبر فهم الآخر"[1].

المطلوب الآن ولتفعيل علاقة الذات بالآخر وفق منطلق تواصلي عقلاني يحدد المبادئ ويبني الأسس، أن ننحو نحو نموذج التفاهم، أين يتحرك المتحدثون والمستمعين في فضاء واحد، هو العالم المعيش المشترك، الذي يشكل مرجعهم والرافد الذي يموّنهم بالمسلمات الثقافية، والاتفاق ولو جزئيا حول القيم، وبجملة المعارف والقواعد، وكذا النماذج التفكيرية المتفق عليها، فيجد المشاركون في التفاعل أرضية للتنشئة الإجتماعية، وملاذا آمنا ورحبا لكل تواصل مؤسس.

وعليه يقتضي الخروج من فلسفة الذات، اندماج سيرورتين داخل نظرية واحدة: أولا النقد الذاتي وثانيا إعادة بناء العقلانية، هذان الحالتان تجنبان الإحراجات النظرية التي عانى منها فوكو، وبدل خيار النقد الجذري للحداثة كما ابتدعه نيتشه، والرفض التام للحداثة، يجب الانتقال من العقل المتمركز على الذات، إلى العقل التواصلي، أين يتوجب نقد الذاتي لا قبولا بما هو عليه العقل الذاتي، ولا بالتخلي بكل بساطة عنه كما أقر نيتشه بذلك.

إن هذه المفارقة التي تسكن الحداثة منذ بدايتها، تستوجب النقد الذاتي وإعادة البناء، لا السير في موضة النقد الجذري، والعداء المنهجي للأنوار، لقد ظل القول المضاد للعقل منذ نيتشه ملازما للحداثة، وقد رفض الهيجليون الشباب رفع العقل إلى "الكل"، واعتبروه مرتبط بالواقعية، تاريخيا يصاغ وفقا لشروط محددة لعصر معين، فماركس يميل لعقل يتجسد في البراكسيس الاجتماعي، وليس مطلقا كما كان يفترض هيغل، عقل محقق لحياة عادلة اجتماعيا غير مستلبة، "ففي التقليد الماركسي الذي ترتبط به مدرسة فرانكفورت يعني البراكسيس الفعل في عموميته، مثلا العمل، الذي يأخذ أهمية أولية بالنسبة لأشكاله

[1]– بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 48.

البسيطة الأخرى، لكن البراكسيس يعني كذلك الفعل في معناه المفخم، فالمصطلح يحمل ميزتان: من جانب إنها تعمل على تحقق النظرية (..)، ومن حقيقة على إنها هي نفسها فعل عقلاني، من جانب آخر البراكسيس يعني الفعل الصحيح بمعنى الحر، الذي يحقق الفردانية، التي تعبر في ذاتها عن إرادتها المستقلة وعلى ذات واعية بامتلاكها لتاريخها"[1].

إن حالة المصالحة بين الذات ونفسها والذات والطبيعة، هو صورة السعادة الأصلية، فمغامرة الذات خارج الدين والميتافيزيقا، هي مغامرة ذات متعطشة للمعرفة، فعندما يقوم هيدغر بتذكير الذات بأصلها، فهو يفترض بلوغ الحقيقة المغمورة تحت ركام الميتافيزيقا، و"في إطار أوسع هو الوجود- في العالم الذي يشكل بالتأكيد الحاوي الأخير لتحليلية الدازاين"[2].

ومغامرة جينيالوجيا فوكو تروي قصة تفوق العقل على (آخر العقل، الجنون، الهامشي، والبدن، الآخر، والكلي على الجزئي)، ومحاولته إبدال العلوم الإنسانية بعلم النسب، لم تفلح في التخلص من معضلات فلسفة الذات، "فما يقوم به فوكو هو تفجير للوحدات ودحض لفكرة النواة المركزية التي عنها تصدر الإشعاعات"[3].

والصورة النرجسية التي ظهر بها العقل، أين لا يدين بشيء إلى لذاته، وضعت نيتشه أمام خيار النقد الشامل له، ففي إعادة السلطة المتعالية موحدة identitaire، وهي "نموذج العقل الاستعبادي"، التعسفي ذو السلطة الانضباطية، في عنف متصاعد على آخر الذات، ستختفي ضمنها مجمل صور الغيرية، ولا يظل مكان إلا للعقل المختزل في ملكة الفهم،

---

[1]- Le vocabulaire des philosophes contemporaines-, Elipses Edition Marketing. S. A, 2002. ; p 974

[2]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 576.

[3]– عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 1994، ص66.

وتقتلع بالمقابل صورة الآخر، لهذا يتوجب علينا البحث أيضا في تجليات صور آخر العقل، ف"آخر العقل، هو الطبيعة، البدن الإنساني، التخيل، الرغبة، المشاعر، أو بتعبير أفضل، كل هذا معا بقدر ما عجز العقل عن احتوائه"[1].

عند حدود هذا البحث سيظهر خلاف بين هابرماس وفلاسفة ما بعد الحداثة حول انتقادات كل منهما للحداثة نفسها، وهنا يعيب عليهم هابرماس تركيزهم على براديغم واحد في هذا النقد، فهو "يعتبر انتقاداتهم لا تتخلص من براديغم فلسفة الوعي، لأنهم ينتقدون العقل الأداتي ويتماهون معه في هوية المنطلقات"[2].

لذا سيرُكز البحث عن آخر لهذا العقل، آخر لهذا البراديغم، يتجلى في فعل السرد، بوصفه شموليا ما دام التفاهم بين الذوات تجعله مرجعا لها، ويتحقق في الممارسة التواصلية اليومية، فالذات تعايش لحظتين وجوديتين متمايزتين، لحظة انخراطها في العالم من خلال التجربة المعيشة وانتمائها إلى النسق الوجودي كما هو موجود، فلن تكون "لأي وحدة منخرطة في بنية نظام معين معنى مستقل بذاتها، بل هي تستمد معناها من النظام ككل"[3]، ولحظة مواجهتها للآخر المشارك في هذا العالم والذي لن تكتمل معه كينونة الذات إلا من خلال تحقق الغيرية، ويتم ذلك عن طريق فعل التواصل الممثل في الوسيط اللغوي، و"في هذه الأنظمة المحدودة تكون جميع العلاقات ضمنية في داخل النظام"[4].

---

[1]– هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص470.

[2]- Etienne Ganty, penser la modernité, op cit, p41.

[3]– بول ريكور، نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى– ، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1،2003، ص29.

[4]– المصدر نفسه، ص ص 29، 30.

يقودنا هذا التصور والقراءة في مدى حضور الذات والآخر في خطاب الحداثة الفلسفي، إلى الإعتقاد –كما يرى ريكور ذلك– على أنه لا يمكن تجزيء الإنسان أو محاولة حصره ضمن نطاق بعد من بين أبعاد متعددة، على اعتبار أن هذا الإنسان يمثل وجودا وماهية في الآن ذاته، وبالتالي فالانسان يمثل وحدة كلية(totalité)، "لأن مطلب التعميم الكلي (الكوني) المرتبط بمبدأ الإستقلالية الذاتية التي تُعّرف في نهاية الأمر الهوية الذاتية والأخلاقية الواجبية يجد مجاله الأفضل للظهور في العلاقات البينشخصية التي يحكمها الاحترام الواجب نحو الأشخاص، وكذلك في المؤسسات التي تحكمها قاعدة العدالة"[1].

إن التفكير في الإنسان كوحدة كلية من شأنه زيادة التقارب وتذليل المسافة الكائنة بين الذات والآخر، مما يوسع الأرضية المشتركة للتفاهم والحوار، والصداقة والاحترام، كما يمنح سيرورة تتجاذبها فكرة تواصل نموذجي تتعلم منه الذات كيف تتبنى رأي الآخر، وكيف تتلاقح الذوات وتتقاطع عوالمها الوجودية، لتتأسس صورة إنسان العصر الجديد.

[1]– بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 534.

- **خلاصة :**

إن تعدد المقاربات والتأملات الأنطولوجية منها والأخلاقية، الساعية لتفسير طبيعة الوجود والموجودات، تشكل رهان مشروع إنساني، ينطلق من الأخلاق كمبدأ والتواصل كمنهج، والغيرية كهدف ومشروع، ورفع قدرة الذات الإنسانية على التواصل مع من يشاركها وجودها، والعيش معه ولأجله، كنتيجة مأمولة.

هذا هو الشكل الذي حاولنا رسم صورته في هذا الفصل من البحث، محاولين أن نلمس إحياء البعد الأخلاقي للإنسان، وترسيمه كهوية ذاتية للذات والآخر معا، والأمر لا يعدو بعث إنسان جديد ومختلف، بل هو محاولة تأسيس لمشروع إنسان بشكل مختلف، لطالما أسيء توظيف مفهومه واستعماله. هذا المفهوم الجديد للإنسان سيكون مقرونا بمفهوم التنوع والثراء، بمفهوم الاعتراف والعناية، بمفهوم الفعل والتفاعل، إذ لا يفترض هذا المفهوم أي خلفية ضمن واحدية الأنا بل إن مراهناته تمتد إلى خارج الذات فيظهر الغير فاعلا في منحى جديد لفلسفة الحياة التواصلية، لأن "الإنسان يتألم بقدر ما يفعل، وهو يخضع لكل تقلبات الحياة"[1]، وعليه سيحمل مشروع هذا الإنسان مبادئ جديدة من شأنها التقعيد لجدلية الذات والآخر وفق مفاهيم: الهوية، الاعتراف، التكافؤ، العيش معا، النقاش، الحوار، التواصل، الصداقة، المحبة، الحق، الأخلاق الواجبية، وغيرها..

إن هذه المفاهيم هي التي ألهمت ريكور أطروحته حول الذات عينها كآخر، فهي تستند أساسا على فكرة التعدد، وعلى طابع للغيرية متعدد المعاني، لكن لماذا هذا التأكيد المستمر على فكرة التعدد؟، يجيب ريكور عن ذلك بقوله: "ذلك حتى نحتاط، أساسا، من اختزال لا نقدي للمقولة الفوقية للآخر إلى غيرية الغير، وهو الاختزال الذي يحجب المصاعب الملابسة للانتقال من الميتافزيقا إلى الأخلاق"[2].

---

[1]– بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 357.

[2]– بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، 138.

سيقف أمام هذا الإنتقال من الميتافزيقا إلى الأخلاق العديد من العقبات، لعل أهمها تكمن في كيفية ضبط وتحديد معنى الوجود والحياة، فكثيرا ما تتصل فكرة الوجود والحياة بأفكار تتمايز عنهما حينا وتتداخل وتختلط معهما أحيانا أخرى، مثل فكرة الذات والموضوع، الحياة والموت، المادة والروح، التغير والصيرورة، الإرادة والأخلاق.. وغيرها، وتنبع صعوبة تمييز المفاهيم الميتافزيقية عن تلك الأخلاقية من أننا نوجه كل اهتمامنا في دراسة الوجود إلى ذاك الوجود الجزئي، أي الوجود المتحرك حركة محسوسة "فنحن لا نعد المشاعر والإحساسات والأفكار إلا بعد أن تمثلها وحدات متشابهة تملأ محلات مختلفة من المكان"[1]، ومع حلول هذا التفسير ضمن كل تفكير في الحياة والوجود، ستتخذ العديد من الفلسفات مبدأ التعدد والكثرة أصلا في فهم طبيعة حركية الذات الإنسانية، التي تجمدت في نطاق عالم الوعي الباطن مع الكوجيتو الديكارتي الذي تحدد مساره من معرفة الوعي الباطني إلى وعي العالم الخارجي، أي أن وجود الموضوعات الخارجية لا يتقوّم إلا بوجود الوعي أو الشعور الباطني، باعتبار "أن الوعي من حيث هو معرفة سابق على الوجود، ونحن ننتقل منه وبمقتضى الوضوح إلى الأشياء الخارجية المدركة بعد الوعي وتبعا له"[2].

لكن إذا كان هذا هو حال الإنسان الذي لا يتعايش مع الواقع إلا من خلال ذات انغلاقية، لا تعرف عن الواقع إلا أوهامه، فكيف نفسر فكرة أننا نعيش مع الآخرين ونتفاعل معهم، ولا يكتسب وجودنا معنى إلا بوجودنا لجانبهم، فانتمائنا المشترك التواصلي والتفاعلي هو الذي يحدد علاقة كل من الذات والآخر بعالم الأشياء.

---

[1] - Henri Bergson, Essai sur les données Immédiates de la conscience, P.U.F, paris, 120 édition, 1967, p64.

[2] – حبيب شاروني ، أزمة الحرية بين برجسون وسارتر ، مرجع سابق ، دار المعارف مصر ،(د ط)، 1963، ص99.

وبناء على هذا وجه بول ريكور تصوراته حول مفهوم الذات والغيرية لتشمل مختلف مناحي الحياة الإنسانية، وليقابل فعل الفلسفة بفعل الحياة، أين تقتحم الفلسفة عالم الواقع، لتبعث جدلا مثمرا بين الذات والآخر، بحيث يمكن تشكيل الحقيقة من خلال مماهاة أفعال الذات مع صيرورة العالم، وليتم تقريب المسافة القائمة بين الذات والآخر على تلك الأسس التواصلية التي عرضنا لأهم قضاياها في هذا الفصل.

جدليات وجودية عديدة حملها السؤال الكبير حول من هو الإنسان؟، تترك بعض الأسئلة المقلقة حيال التفكير في مسألة الغيرية: حول طبيعة مفاهيمها التي شكلت المنطلق الفعلي لفهم طبيعة جدلية الذات والآخر في كل تجلياتها، وهنا يمكن أن نتساءل: كيف سنميز لاحقا بين البنيات المشّكلة للذات وانتظامها في عالم الوقائع، وبين دلالات وشكل حضور الآخر والمعاني التي ينتجها؟.

إن الشيء المؤكد الآن، هو أهمية إعادة التفكير في مضامين وقيم مفهوم الإنسان، أكثر من أي وقت مضى، لتظهر أهمية محمولات الذات والغير، كالجسد، الغريب والذات عينها، هذه المضامين تعيد صياغة سؤالنا من جديد، لنطرح مدى قيمة وصلاحية تواصلية الذات والآخر في زمننا ومجتمعاتنا الحاضرة؟، هل سنتمكن من خلال تلك المنظومة الأخلاقية أن نحقق مشروع الإنسان؟، ففي جنبات العالم المعاصر تتعالى صيحات بأزمة الذات وفشلها، فهل يعني هذا نهايتها ووجوب تجاوزها؟.

الخـــــاتمة

"يحتل كتاب الذات عينها كآخر موقعا مميزا بين كل مصنفات ريكور إذ انه نشر سنة 1990، أي أنه جاء في مرحلة متقدمة من عمر مؤلفه، وقد شاءه بحسب اعترافه هو نفسه بمثابة تتويجا لكل فلسفته، وجردة كاملة لما كان قد صنفه"[1].

إستنادا إلى هذه القراءة لمترجم كتاب الذات عينها كآخر إلى العربية (الأستاذ جورج زيناتي)، ومن خلال الارتحالة المعرفية التي حاولنا القيام بها طيلة مسار هذا البحث لأجل التشريح والحفر في سؤال الذات والغيرية من خلال هذا المؤلف لريكور، نخلص إلى أن التفكير في المشروع الكبير لبول ريكور – من فلسفة الإرادة، إلى محاولة في التفسير، إلى صراع التأويلات، إلى النص والفعل، إلى نظرية التأويل، إلى الذاكرة، التاريخ والنسيان، إلى العادل، بلوغا إلى سيرته الذاتية–، لن يخرج عن حدود الدائرة الهرمونيطيقية لسؤال الذات والغيرية المطروح ضمن كتاب الذات عينها كآخر، ولغاية وحيدة تتمثل في إقحام هذه الجدلية لاستبدال مفهوم الإنسان الكائن حاليا، والدفع من أجل تحقق إنسان ما يجب أن يكون.

لكن ومع بلوغنا لهذه المحطة من البحث في سؤال الذات والغيرية، يبقى التوتر قائما داخل هذه الجدلية، لأن المجتمعات الإنسانية المعاصرة لا زالت ترزح تحت وطأة إخفاق مشروع الإنسان بعدم استيعاب الأبعاد الوظيفية لمعنى ودلالة إنسان الذات والآخر، وشرخها أحيانا بفروض نظرية عقيمة، وبالاستغراق ضمن بعد واحدي للإنسان على حساب بقية الأبعاد الأخرى، مع محاولة الإمساك بصورة مجهولة للإنسان لا تربطها بالواقع شيء.

هذا ما أوهن وعي الذات بوجود الآخر كفاعل في هذا الوجود لا كمنفعل فقط، وتحويله إلى عملة أثرية قديمة لها حضور لكنها غير قابلة للصرف ما إن حضرت الذات، يضاف إلى هذا استمرارية الصراعات والنزاعات والحروب، المدمرة لكل هذه المنظومة

[1]– بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، (مقدمة المترجم)، ص 49.

المفاهيمية التي سعينا لطرحها والبحث في أبعادها الوظيفية، فمفهوم الصراع مثلا بات هو المفهوم الأكثر تجل في زمننا الحاضر، وهنا يمكن أن نستحضر هوسرل الذي عبر في مؤلفه "الأزمة" عن طبيعة هذه الصراعات، إذ يقول: "الصراعات الوحيدة التي تحمل في زماننا دلالة، هي الصراعات بين بشرية منهارة وبشرية لازالت راسخة، لكن تكافح من أجل رسوخها أو من أجل رسوخ جديد"[1].

هذه المقاربات لا تبدد الضبابية التي تكتنف جدلية بحثنا، ليبقى التوتر هو السائد بداخلها، ولربما كان سببه أصلا، ميلاد مفهوم الغيرية من حالة نفسية مدفوعة بالقلق من الوضع الإنساني، والتوجس من مستقبل الإنسانية جمعاء، لذا سعت فلسفة ريكور لتكريس مجاوزة كيفية في تعاملها مع هذه الجدلية المتوترة بصورة لا تخلو من الحيوية، وبمقاربة واعية تقّرب الذات من الآخر من دون أن تُدمج إدماجا كليا احدهما ضمن الآخر، بل تسعى إلى جعل تواصلها بحسب خصوصيات كل منهما أمرا ممكنا وقابلا للتحقق في ظل حركة التاريخ السائرة دوما إلى الأمام، والمنوطة بتطوير الجانب الإبداعي للمعرفة في الإنسان بهدف تبيئتها وتطويعها إيجابيا لتحقيق التقدم المنشود لمجتمعاتنا الراهنة، فالإنسان ليس كله سالب وليس كله شر، أو كما يعبر عن ذلك ريكور حين يقول: "أنا كانطي كثيرا في معرفة أن الشر جذري حقيقة، لكنه أقل جذرية من طيبة الإنسان"[2].

هذا هو براديغم الإنسان الذي بحثنا عنه من خلال جدليتنا، إنسان لا ننفي عنه صفات الشر وغيرها، لكن نسعى لأن نبعث نوازع الطيبة والأبعاد الأخلاقية الكامنة فيه.

---

[1]– ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية، مرجع سابق، ص 56.

[2]– مؤلف جماعي، فلسفات عصرنا – الفلسفة الغربية المعاصرة، تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها– (حوار مع بول ريكور)، إشراف فرانسو دورتي، ترجمة ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، (دط، دس)، ص 108.

من خلال عرض ملامح مشروع بول ريكور حول سؤال الذات والغيرية، وبث مقاربة نقدية إزاءه نخلص إلى أنه من الضرورة بمكان أن يسري مبدأ التواصل الأخلاقي بين الذوات مختلفة كبراديغم يحكم كل شيء، يؤسس لمشروع إنسان يؤمن بضرورة التطوير والتجديد والإبداع، مشروع مفتوح على كل الفضاءات الممكنة، يستوعب فكرة الزمان ويحاول إستكناه حقيقته، لأجل أن يصنع حاضره، لا أن يستئنس به فقط، ولبلوغ التقدم الذي هو رهن استعارة زمنية، أي رهن لمدى قدرة كل من الذات والآخر للانخراط معا ضمن تجارب العالم المعيش، بغية إعادة بناء الذات الحضارية الغير منغلقة في حدود إطار تاريخي واحدي، وكذا لأجل استشراف مستقبل المجتمع الإنساني الخلاق والمبدع، بمعية الفلسفة طبعا، "القادرة على القيام بمثل تلك المهمة التحريرية للإنسانية من جديد، إذا ما عرفت كيف تجدد مضمونها، وأطروحاتها ومفاهيمها وأهدافها، وصولا إلى تفاعل ايجابي مع الواقع الإنساني الجديد والمتجدد"[1].

تأتي هذه المقاربة الختامية لجدلية الذات والغيرية مع كل من مفهوم الزمان ومفهوم الفلسفة في وضعها الراهن، كمحاولة لضبط الإجابة عن تساؤلنا المحوري: حول من هو الإنسان؟، مقاربة منبثقة عن الهاجس الذي لازمنا طيلة مراحل البحث، حين حاولنا التأسيس لإطار نظري لسؤال الذات والوعي والغيرية، باحثين في ثنايا هذه المفاهيم عن مفهوم الإنسان الضائع، ولعل المسوغ الرئيسي وراء بث هذه المقاربة يتمثل في تراكمية وتشعب صور كل من الذات والآخر، وعدم إمكانية التطرق والأخذ بها جميعا ومقاربتها في الآن ذاته بتصور بول ريكور حول الذات عينها كآخر، والتي نأمل استدراكها كلها في مشروع علمي مستقبلا إن شاء الله.

---

[1]– البخاري حمانة، عن الحرية وعن الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، ضمن مجلة المستقبل العربي، العدد 309، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1999، ص11.

الفهارس

فهرس المصطلحات

فرنسية	عربية
أ	
- crise de cons	- أزمة وعي
- crise des valeurs	- أزمة قيم
- Lumières / Aufklärung (G)	الأنوار / التنوير
- Moi	- الأنا
- Egologie	- الأنانوية
- L’autre	- الآخر
- l’homme actif	- الإنسان الفاعل
- l’homme souffrant	- الانسان المتألم
- Reconnaissance du soi	- الإعتراف بالذات
-Reconnaissance intersubjective	- اعتراف بيذاتي
- aliénation	- الاغتراب
- investigation phénoménologique	- الاستقصاء الفينومينولوجي
- Moralité	- أخلاقيات التواصل
- Ontologie du corps	- أنطولوجيا الجسد
- éthique	- الأخلاق
- obligation	- إلتزام
ب	
- paradigme d’existence	- براديغم الوجود
- paradigme de conscience	- براديغم الوعي
- Intersubjectivité	- بينذاتية
- interpersonnel	- بينشخصي
-Bioéthique	- بيوإتيقا

ت	
- communication interactive	- التواصل التفاعلي
-intermediatété	- التوسطية
- Autoréflexion	- تأمل ذاتي نقدي
- intercompréhension	- تفاهم
- Pragmatique	- تداولية
- Modernisation	- التحديث
- Multiculturalisme	- تعددية ثقافية
- Emancipation	- تحرر
- Chosification / Réification	- تشييء/ الشيوء
- interaction	- التفاعل
ج	
- Corps	- الجسد
- corps subjectif	- الجسد الذاتي
- corps vécu	- الجسد المعيش
ح	
- Modernité	- الحداثة
خ	
- péché	- الخطيئة
- Serviteur	- الخادم
د	
- la sphère ontologique	- الدائرة الأنطولوجية
- la sphère herméneutique	- الدائرة الهرمونيطيقية
- détour	- الدورة

ذ	
- Soi	- ذات
- Subjectivité	- الذاتية
-Le soi actif	الذات الفاعلة
ر	
- Symbolique des moeurs	- رمزية الأخلاق
- Symbol	- الرمز
ز	
- Temporalité	- زمانية
س	
- Narration	- السرد
- Maitre	- السيد
- Négativité	- السلبية
ش	
- Mal	- الشر
- personage narrative	- الشخصية الحكائية
ض	
âme	الضمير
Phénoménalité	الظاهرية
ع	
- Soi meme	- عين الذات
- Rationalité	- العقلانية
- Violence	- العنف
- Raison communicationnel	- عقل تواصلي
- Raison instrumental	- عقل أداتي

- scientisme	- العلموية
- Vivre ensemble	- العيش معا
- Monde vécue	- العالم المعيش
ف	
- philosophie de la conscience	- فلسفة الوعي
- philosophie de l’inconscience	- فلسفة اللاوعي
- Philosophes du soupçon	- فلاسفة الشك
- les philosophies anti cogito	- الفلسفات المضادة للكوجيتو
- Espace public	- فضاء عمومي
- Phénoménologie	- الفينومينولوجيا
- Action	- فعل
- Act Locutoire	- فعل الكلام
ق	
- le récit	- القصص
- Proposition	- القضايا
ك	
-Cogito	- الكوجيتو
- Cogito blessé	- الكوجيتو المجروح
- Parole	- كلام
- universelle	- الكلية
م	
- Egocentrisme	- مركزية الذات
- Intelligibilité	- معقولية/ وضوح
- poste- Modernité	- ما بعد الحداثة
- Principe de discussion	- مبدأ المناقشة
- Tournant linguistique	- منعطف لغوي/ ألسني
- Eurocentrisme	- مركزية أوربية
- Précompréhension	- ما قبل – الفهم
- Transcendance	- متعال
- Pratique	- ممارسة أو تطبيق

-Tournant pragmatique linguistique herméneutique	- المنعطف التداولي اللساني التأويلي
- La discussion	- المناقشة
- métalinguistique	- ما بعد لغوي
ل	
- Le chair	- اللحمة
- faillibilité	- اللاعصمة
ن	
- Théorie de communication	- نظرية التواصل
- Théorie morale	- نظرية الأخلاق
- scepticisme	- النزعة الشكية
- Système de l’altérité	- نسق الغيرية
هـ	
- Identité	- الهوية
- l’identité-idem	- الهوية المتطابقة
-l’identité-ipse	- الهوية الذاتية
-l’identité-narrative	- الهوية السردية
- L’herméneutique	- الهرمونيطيقا
- identité éthique	- هوية أخلاقية
- identité personnel	- هوية الشخصية
و	
- conscience de soi	- الوعي الذاتي
-l’existence individuelle	- الوجود الفردي

- Conscience	- الوعي
- conscience des choses	- الوعي بالأشياء
- positivisme	- الوضعية
- Promesse	- الوعد
- morale	- الواجبية

فهرس الأعلام الواردة

عربية	فرنسية	رقم الصفحات
A		
- ألبير كامو	Albert camus	50
- أرندت حنا	Arendt Hannah	107
-أرسطو	Aristote	172-153-151-120-116
B		
- برغسون هنري	Bergson Henri	61-27
- بيكون فرنسيس	Bacon Francis	13
D		
- دولوز جيل	Gille Deleuze	66-62
- ديكارت رنيه	Descartes René	-43-42-41-40-39-38-14 -80-79-64-57-56-48-44 -127-118-103-99-98-84 -178-149-131-129-128 204
داروين	Darwin	66-65-21
- ديريدا جاك	Derida Jack	198
E		
- انجلز فريديريك	Engels Frederick	75
F		
- فرويد سيجموند	Freud Sigmund	-67-66-65-64-57-25-21 -79-78-72-71-70-69-68 186-166-84-83-80
- فروم ايريك	Froum Erick	70

- فوكو ميشال Foucault Michel		-199-197-196-195-123-57 200
-فيخته يوهان غوتليب Ficht Johan Goettlib		197-14
- فيورباخ	Feuerbach	76-75
G		
غادامير هانس جورج Gadamer Hans Gorge		27
- غوته	Goethe	61
- غاليليه	Galileo	13
H		
-هيجل فريدريك	Hegel Frederick	-49-48-47-42-38-26-07 -74-61-56-53-52-51-50 -198-197-189-78-76-75 199
-هوسرل ايدموند	Husserl Edmund	-131-130-98-84-43-29 -147-145-144-133-132 208-177
- هيوم ديفيد	Hume David	13
-هيدغر مارتن	Heidegger Martin	-130-107-104-62-32-29 -135-134-133-132-131 200-198-169
- هردر	Herder	61
-هراقليطس	Héraclites	29
K		
كانط ايمانويل Kant Emmanuel		-45-44-42-38-24-18-14 -122-121-98-52-47-46

-181-152-149-124-123 208-198-187	
L	
13	- لوك جون Locke John
13	Leibnitz - ليبنتز
M	
131-130	Maine de Biran - مي دي بيران
127	Mounier Emanuel - مونييه ايمانويل
66-65-23	- ماركيوز هربرت Marcus Herber
-74-73-72-57-49-26-19 -83-80-79-78-77-76-75 198-189	Marx Karl - ماركس كارل
N	
-61-60-59-58-57-28-21 -83-82-80-79-64-63-62 195-173-172-130-99	Friedrich - نيتشه فريديريك Nietzsche
13	Newton - نيوتن
O	
180	- اوتو ابل كارل Otto Appel .Karl
P	
-155-129-92-61-60-59-24 195-172	Platon - أفلاطون
R	
90	- رورتي ريتشارد Rorty Richard
-25-18-15-14-10-9-8-7-6 -37-35-34-33-32-31-30	- ريكور بول Ricœur Paul

		-57-56-52-49-43-42-38 -73-71-68-66-65-62-58 -82-81-80-79-78-76-74 -97-96-92-90-85-84-83 -103-102-101-100-99-98 -108-107-106-105-104 -114-112-111-110-109 -120-119-118-116-115 -129-127-126-125-124 -135-134-133-131-130 -144-143-142-139-137 -150-149-147-146-145 -155-154-153-152-151 -161-160-158-157-156 -174-173-167-166-165 -180-179-178-177-175 -197-192-186-185-184 209-207-205-203-202
- رايش وليام	Riche William	66
S		
- سقراط	Socrate	195-155-61-60-59
- شلنج	Schelling	62
- سبنسر هربرت	Spenser Herbert	94-66
V		
فولتير	Voltaire	63
	w	
- ماكس فيبر	Weber Max	189

فهرس المصادر والمراجع

قائمة المصادر باللغة العربية :

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط01، 2005.

2- بول ريكور، بعد طول تأمل –السيرة الذاتية–، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبل ، الدار العربية للعلوم، بيروت،ط1، 2006.

3- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2005.

4 – بول ريكور، من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة– حسان بورقية، غين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم(القاهرة)، ط1،2001.

5- بول ريكور، في التفسير محلولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، ط1، 2003.

6- بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، تحرير وتقديم جورج ه تيلور، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2002 .

7- بول ريكور، فلسفة الإرادة – الإنسان الخطاء–، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003.

8- بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والأداب والفنون "بيت الحكمة"، (دط، دس).

9- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، ط1، 2009.

10- بول ريكور، نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى- ، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1،2003.

- قائمة المصادر باللغة الفرنسية :

11 - Paul Ricœur, Soi même comme un autre, Edit : seuil, Paris, 1990 .

12-Paul Ricœur, le conflit des interprétations : essais d'herméneutique, Edit : Seuil, Paris, 1969 .

13- Paul Ricœur, Histoire et vérité, Edition du seuil, paris, 2001.

14 - Paul Ricœur, lecture 2, la contrée des philosophes, Edit Seuil ; Paris,1992.

15- Paul Ricœur, lecture 3, aux frontières de la philosophie, Edit Seuil, paris, 1994.

16- Paul Ricœur, finitude et culpabilité1 ; l'homme faillible, édition Montaigne, 1960.

17 - Paul Ricœur, Le Mal – un défi de la philosophie et à la théologie, 3 édition, Editions FIDES, Montréal, 2004.

18- Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance, trois études, édition STOCK,2004.

- قائمة المراجع باللغة العربية :

1- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية – مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة وتقديم اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2008.

2- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2007 .

3- ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية –المدخل إلى الظاهريات–، ترجمة وتقديم نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، مصر، 1970.

4-ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، موفم للنشر.

5- إيمانويل كانط ، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان.

6- امانويل كانط، نحو السلام الدائم –محاولة فلسفية–، ترجمة وتقديم نبيل الخوري، دار صادر بيروت، ط1، 1985.

7 – ايمانويل كانط، أسس ميتافزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية بيروت، ط2، 1969.

8- البير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، ط02، بيروت، 1980.

9- ابن حزم الأندلسي، كتاب الأخلاق والسير –رسالة في مداواة النفس–، بدايات للنشر سوريا، 2007.

10- اريك فروم، مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط2، 2002.

11- آرون ريمون، صراع الطبقات، ت: عبد الحميد الكاتب، عويدات، ط02، بيروت، 1980.

12- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسوتر إلى هابرماس، ترجمة محمد حسن غلوم، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 244.

13- بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد -فلسفة بول ريكور-، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 1999.

14- تروتسكي ليون، الثورة المغدورة، ت: رفيق سامر، دار الطليعة، بيروت، ط 02، 1980.

15- جان غراندان، المنعرج الهرمونيطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم بيروت، ط1، 2007.

16- الجوة محمد، مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، ت: فتحي الرقيق، دار الفارابي، ط01، بيروت، 1994.

17- حنة أرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي بيروت، ط1، 1992.

18- حبيب شاروني، أزمة الحرية بين برجسون وسارتر، مرجع سابق، دار المعارف مصر، (د ط)، 1963.

19- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية"، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 2005.

20- رني ديكارت، تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة كمال الحاج، عويدات بيروت، ط1، 1962.

21- رني ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر 1991.

22- ريتشارد شارت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، دار شرقيات القاهرة، ط2، 1995.

23- سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ت جورج طرابيشي، ط 3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

24- سيغموند فرويد، مختصر التحليل النفسي، ت: جورج طرابيشي، ط01، دار الطليعة، بيروت،1981.

25- السيد ولد أباه، ميشال فوكو الحقيقة والتاريخ، دار المنتخب العربي بيروت، ط1، 1994.

26- سبيلا محمد، مخاضات الحداثة، دار الهادي بيروت، ط1، 2007.

27- المسكيني فتحي، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة بيروت، ط1، 2001.

28- صبحي أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط.3

29- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 1994.

30- عبد السلام ابن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب،الطبعة الأولى،1991.

32-عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، ط01، 2003.

33- فرانسوا داستوز، هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ط2، 2002.

34- فريديريك هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة: مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للطبع الجزائر،1981.

35- فريديرك نتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقبة، محمد الناجي، إفريقيا للشرق الدار البيضاء، ط1، 1993.

36- فريديريك نتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ط3، 2005.

37- فريدريك نيتشه ، أفول الأصنام، ت:حسان بورقيه.محمد التاجي، إفريقيا الشرق، بيروت، 1966.

38- نيتشه فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، ت: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، 1998، ص 220.

39- فيبر ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ت:.محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت.

40- فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، أفريقيا الشرق بيروت، 2003.

41- مارتن هيدغر، التقنية – الحقيقة – الوجود ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت ، ط1، 1995.

42- ميشال فوكو، نتشه، فرويد، ماركس، تعريب : حاتم علامة، ضمن، دراسات عربية، عدد 04، دار الطليعة بيروت، 1989.

43- ماركس وانجلز، المراسلات، ت: فؤاد أيوب، دار دمشقية،1981.

44 – ماركس كارل، رأس المال، ت: صالح عبد الجبار، ج01، دار ابن خلدون، ط01، بيروت، 1982.

45 – ماركس وإنجلز، حول الدين، ت: زهير حكيم، دار الطليعة، ط01، بيروت،1974.

46 – مونيك بيار فيفر، الماركسية بعد ماركس، ترجمة: سليم نصد، منشورات عويدات، ط02، بيروت- باريس، 1982.

47- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات – فصول في الفكر الغربي المعاصر-، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، .2002

48- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دفاتر فلسفية، الحداثة وانتقاداتها، دار توبقال للنشر، المغرب،2007.

49- مؤلف جماعي، فلسفات عصرنا – الفلسفة الغربية المعاصرة، تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها-، إشراف فرانسو دورتي، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، (دط، دس).

50- لابلاش، معجم التحليل النفسي، ت: مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط02، بيروت، 1987.

51- نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة –نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998.

52- هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت.1981 .

53- هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف، مصر، 1970.

54- هانز جورج غادامير ، بداية الفلسفة ، ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ليبيا، ط1 ، 2002.

55- هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم مجاهد عبد المنعم، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، ط2، 2006.

56- هوركهايمر ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ت: مصطفى الناوي، عيون المقالات، ط01، بيروت، 1990.

57- هاني يحي نصري، إشكالية الشر، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2001.

58- يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر مصر، ط1، 2003.

59- يورغن هابرماس، التقنية والعلم كايدولوجيا، ترجمة الياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة دمشق،1999.

60- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل مصر، ط1،2001.

61- يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.

62- يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، ط1، 2002.

- قائمة المراجع باللغة الفرنسية :

63 - Aristote, Ethique à Eudéme, préface et traduction de pierre Marchaux, édition Payot et Rivage, paris, 1994 .

64-Aldo .J Hassler, Sociologie de l'argent et postmodernité, librairie O.R.O.Z. Paris.

65- Bertrand Michel, Le statut de la religion chez Marx et Engels, Editions Sociales Paris, 1979 .

66- Etienne Ganty, penser la modernité, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, Presse Universitaire de Namur.

67- Edmund Husserl, L'idée de la phénoménologie, trad Alexandre louis, P.U.F. Paris, 1993.

68- Emmanuel Mounier, Révolution personnaliste et communautaire, Ed., Aubier, 1935.

69- Emanuel Mounier, Le Personnalisme, collection Que sais je, Ed P.U.F, Paris, 1975.

70- Emmanuel Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas et Thomas d'Aquin, l'Harmattan, Paris, 2008.

71- Friedrich Nietzsche, La Généalogie de la moral, Gallimard paris, 1971 .

72- François Dosse, Paul Ricœur, les sens d'une vie. Edition la découverte, paris, 2008.

73- Jean Mondot (textes et choisis et traduits par), qu' est- ce que les lumières, presses universitaires de bordeaux, 2007.

74- Jürgen Habermas, Ecrits politiques, traduit : de l'allemand par christina Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, les Editions DU CERF, Paris, 1990 .

75-Jürgen Habermas, idéalisation et communication, Agir communicationnel et usage de la raison », Tr. Christian Bouchindhomme, Fayard. 2006.

76 –Jürgen Habermas, la pensée post métaphysique –essai philosophique-, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Armand Colin paris, 1993.

77-Jürgen Habermas, Morale et communications : conscience morale et activité communicationnelle, Flammarion,paris, 1986.

78- Habermas, logique des sciences sociales, et autres essais, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, P.U.F. Paris, 1 édition, 1987.

79- Heidegger Martin , Etre et Temps , trad de l'allemand par francois vesin , Gallimard paris , 1986.

80- Hanz George Gadamer, l'art de comprendre, Ecrit 2, Edit Aubier, Paris, 1991.

81- Henri Bergson, Essai sur les données Immédiates de la conscience, P.U.F, paris, 120 éditions, 1967.

82- M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Ed Gallimard Paris.

83- Marcuse Herbert, Philosophie et révolution, Ed, Denoël, Paris, 1969.

84-Marx Karl, Manuscrit de1844, trad, Emile Bottigelli, Edition Sociale, Paris 1972.

85- Richard Rorty, l'Homme spéculaire, trad, de l'anglais : theing Marchaisse, Edit : Seuil, Paris, 1990.

- **قائمة القواميس والموسوعات باللغة العربية:**

1- ابن منظور ، لسان العرب، المجلد الرابع، دار صادر بيروت، ط01 ، 1990 .

2- المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية القاهرة، عالم الكتب بيروت، 1979.

الجرجاني علي، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان بيروت، 1985.

3 – بدوي عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية ، الجزء الثاني ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط1 ، 1984، ص ص 494.493.

4- محمود يعقوبي، معجم الفلسفة (أهم المصطلحات وأهم الأعلام)

5- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط3، 1995.

- **قائمة القواميس والموسوعات باللغة الفرنسية:**

6- Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F. Paris, 1986.

7-Encyclopédie philosophique universelle (les notions philosophiques). Dictionnaire 2, 2 Ed, P.U.F, Paris, 1998.

8- Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral – sous la direction de Monique canto- sperber, P.U.F. Paris.

9-Encyclopédie philosophique universelle (les notions philosophiques). Dictionnaire 2, op cit, p208.

10-Le même et l'autre – identité et différence- actes d'un congrès international, Budapest 2006, ASPLF.

11- Le Vocabulaire Des Philosophes (Philosophie Contemporaine) , Elipses Edition Marketing . S. A, 2002.

3-قائمة المجلات باللغة العربية :

1- مجلة عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، أبريل- يونيو 2009.

2- مجلة العرب والفكر العالمي، العددان السابع والعشرون والثامن والعشرون، 2009، مركز الإنماء القومي بيروت.

3- المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، السنة العاشرة، العدد 12، ماي 1992.

4- مجلة أوراق فلسفية، العدد08، 2003، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة.

5- مجلة أوراق فلسفية، العدد12، 2004، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة.

6- مجلة أيس، العدد01، (عدد خاص حول كانط)، مؤسسة الأخبار للصحافة الجزائر، 2005.

7- مجلة أيس، العدد02، (عدد خاص حول الغيرية)، مؤسسة الأخبار للصحافة الجزائر، 2007.

8- مجلة دراسات عربية، السنة 34، العدد 1 / 2، 1997.

9- مجلة المستقبل العربي، العدد 309، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1999.

10- مجلة الثقافة، العدد 94، يوليو- أغسطس 1986، مجلة تصدر عن وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر.

قائمة المجلات باللغة الفرنسية :

11- Jack Rolans, humanité de l'être, in, revue Esprit, n07, juillet, 1997 .

12 - Hice Giard, le moment politique de la pensée, in, Esprit 17 mai 1978.

فـــــهرس الموضوعات

- **الاهداء**
- **كلمة الشكر**
- **المقدمة**

الفصل الأول : الذات، الظهور والبناء.

المبحث الأول: انبثاق واكتشاف الذات.

- الفلسفة المعاصرة وسؤال الذات
- الذات والتقنية: لحظة الثابت والمتحول
- الذات الفلسفية وأّنسنة العالم .
- ريكور، من نظرية المعرفة إلى الهرمونيطيقا إلى الأنطولوجيا.

المبحث الثاني : الذات : الصراع والتحقق.

- المقاربات العقلانية للذات.
- الذات ومستويات اليقين الوجودي/ ديكارت.
- تعقل الذات / ايمانويل كانط.
- تحقق الذات من خلال الآخر/ هيغل .

المبحث الثالث : الذات : من الوعي إلى اللاوعي.

- الذات: صراع الوعي واللاوعي.

- نتشه وانسداد أفق الذات.
- فرويد وما بعد الوعي.
- ماركس وإعادة ترميم الذات.
- ريكور وارث الكوجيتو المجروح.

الفصل الثاني : سؤال الغيرية: الذات وتعقل الآخر.

المبحث الأول : التأصيل الريكوري لفهم الغيرية.

1- أفق المساءلة.

2-التأسيس الوظيفي للمفاهيم : قراءة ريكورية.

3-تجليات الهوية لدى ريكور.

أ/ الهوية المتطابقة l'identité-idem (Mémeté)

ب/ الهوية الذاتية : l'identité-ipse (ipséité)

ج/ الهوية السردية

المبحث الثاني: الهوية والغيرية.

I- الهوية السردية وتجربة الغيرية.

2- الغيرية: من براديغم الوجود إلى براديغم الوعي.

Ö- الجسد بين مملكة الذات ومملكة الأشياء.

4- الغريب: انبثاق الآخر من الذات.

المبحث الثالث: الوعي بوجود الآخر: آلياته وتجلياته

1- الغيرية وميكانزمات التحقق .

2- الغيرية من الفينومينولوجيا إلى الهرمونيطيقا.

3- الغيرية كمقولة أخلاقية.

- خلاصة.

الفصل الثالث: الذات والغيرية : مشروع تحقق الإنسان

المبحث الأول: أزمة الإنسان: من النقد إلى المابعدية.

1- الإنسان وتجربة الشر .

2- مسألة الشر وسؤال الحرية.

3- العنف وأسس العالم المعاصر.

المبحث الثاني: الغيرية والتواصل.

1- التواصل وترميم الذات.

2- أخلاقيات التواصل.

3- من نقد الأنا المعرفي إلى تحقيق الآخر التواصلي.

المبحث الثالث: تشريح وحفريات في مفهوم الإنسان

- مفهوم الذات والغيرية داخل خطاب الحداثة.

- خلاصة.

- **الخاتمة**

الفهارس

- **فهرس المصطلحات**

- **فهرس الأعلام**

- **فهرس المصادر والمراجع**

***- ملخص رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة للطالب العربي ميلود**

موسومة ب: الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور –رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر-

إن ميلاد جدلية الذات والغيرية لم يكن وليد الصدفة، وقد لا نبالغ إذا قلنا بأن الأهمية التي باتت تحظى بها هذه الجدلية على مستوى الدرس النظري أو في أبعاده العملية، يمثل استجابة للتعقيدات التي باتت تشكل الصورة العامة لمجتمعاتنا الراهنة، وهذا ما يعكسه نموذج الذات والآخر الساعين لاختزال هذه التعقيدات في شتى مستوياتها وتحقيق الاعتراف بجدوى صيرورة الأنا والغير إلى درجة بلوغ براديغم التواصل التفاعلي، كي يحل بديلا لفلسفة الوعي والتأمل، ويؤسس لتحول أنطولوجي في فلسفة الوعي ذاتها، التي لطالما كرست تنافرا تقليديا بين الذات والآخر، إلى درجة زحزحة مفهوم الذات الواعية، التي لا يتحقق وجودها كفاعل ومكتشف إلا بوجود آخر فاعل هو كذلك، يمثل صورة الذات أو عين الذات نفسها، كما يعد مقياس التنوع والاختلاف وسبيل الذات للتخلص من أنانيتها وتقوقعها حول ذاتها.

لذا سنحاول من خلال مشروع ريكور وبعض المقاربات المجاورة، أن نعالج موضوع الذات والغيرية وفق مقاربة فلسفية تحليلية نقدية، مع توظيف لمنهج الجدل الهيغلي، وتحويل سؤال الذات والغيرية إلى جدلية، قضيتها الذات، ونقيضها الغيرية، وتركيبها الإنسان، كما لا تهدف مقاربتنا هذه إلى مجرد عرض سجالي لأفكار ريكور، بقدر ما تبحث عن المعنى الفعلي لوجود الذات والغير، ومعنى كينونة الإنسان في ظل صراعه الدائم مع ذاته ومع الآخر.

تنطلق دراستنا هذه من التساؤل التالي: ما هي ملامح ودرجات حضور الذات والغير في كل من المستويات الفلسفية والتأويلية واللسانية والأخلاقية والسياسية؟ وكيف ساهمت فلسفة بول ريكور في الإجابة عن سؤال الذات والغيرية؟ وما هي آلية إعادة بناء مفهوم الإنسان من خلال هذه الجدلية؟

تنبثق هذه المقاربة عن مساءلة فلسفية أنطولوجية قوامها: كيف يمكن التأسيس لرؤية فلسفية واقعية أكثر جدة لفهم طبيعة الوجود وتفسير العلاقات الأنطولوجية والأخلاقية التي تحكم الموجودات، لا جرم أنها مساءلة يحركها حضور مهمش في العالم المعيش لمفهوم الغيرية، التي تقر بان الوعي بحضور الذات في العالم لا يتم إلا بحضور الآخر، الذي يوفر كل مسوغات وعوامل إنجاز الذات التاريخية المجتمعية الفاعلة التواصلية.

الكلمات المفتاحية:

الوعي؛ بول ريكور؛ الغيرية؛ الذات؛ الأنا؛ الآخر؛ الجسد؛ اللاوعي؛ الفينومينولوجيا؛ التأويلية؛ الغريب؛ التواصل؛ الإنسان.