

الحدائثة الفلسفية

نصوص مختارة



إعداد وترجمة

د. محمد سبيلا د. عبد السلام بنعبد العالي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الحدائث الفلسفية
نصوص مختارة

الحدائثة الفلسفية نصوص مختارة

إعداد وترجمة

د. محمد سبيلا د. عبد السلام بنعيد العالي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يديل < mktba.net



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
الحدائفة الفلسفية: نصوص مختارة/إعداد وترجمة محمد سيلا وعبد السلام
بنعبد العالي.

٣٢٠ ص.

بيلوغرافية: ص ٣١٥ - ٣٢٠.

ISBN 978-9953-533-22-3

١. الفلسفة. ٢. الحدائفة. أ. العنوان. ب. سيلا، محمد (معد ومترجم).
ج. بنعبد العالي، عبد السلام (معد ومترجم).

180

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٤٠٠١ ٢٠٣٧ - لبنان

هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabianetwork.com

المحتويات

١١ مقدمة
١٣ الفصل الأول : العلم والعقلانية
١٥ ١- في بساطة المنهج وضرورته، وعقم الجدل المدرسي
١٧ ٢- الحدس والاستنباط
١٨ ٣- قواعد المنهج
٢٠ ٤- قانون المراحل الثلاث
٢٣ ٥- ما هو الوضعي؟
٢٣ ٦- أهمية تصنيف العلوم في فلسفة كونت
٢٥ ٧- الفكر الفلسفي والروح العلمية
٣٤ ٨- المعرفة العادية والمعرفة العلمية
٣٥ ٩- العلم مناهض دوماً للرأي الشائع
٣٦ ١٠- الرياضيات والواقع
٣٧ ١١- الرياضيات وسيلة اكتشاف لا أداة تعبير
٣٨ ١٢- التفسير الآلي للطبيعة
٤٠ ١٣- نجاح التأويل الرياضي للطبيعة
٤١ ١٤- علوم الأحياء والمنهج التجريبي
٤٣ ١٥- الثورتان العلميتان
٤٤ ١٦- التفسير الآلي في علم الحياة
٤٦ ١٧- الغائية
٤٧ ١٨- داروين والارتقاء
٤٧ ● الداروينية والمجتمع

٤٨	١٩ - تطور أشكال الحياة
٥٢	٢٠ - أثر الوسط في الحيوانات
٥٤	٢١ - الوراثة ومشكلة انتقال الخصائص المكتسبة
٥٥	٢٢ - الإنسان في الكون
٥٧	٢٣ - النزعة السلوكية
٥٩	٢٤ - وجهة نظر سوسولوجيا المعرفة
٦٠	٢٥ - الأصل الاجتماعي - الثقافي للمكان
٦٢	٢٦ - منهج الاقتصاد السياسي
٦٤	٢٧ - انتقاد النزعة الاختبارية
٦٧	٢٨ - الروح العلمية
٦٧	٢٩ - تطور العقلانية
٦٨	٣٠ - منطق المعرفة ومعاييرها
٦٩	٣١ - العقل في الفلسفة
٧٠	٣٢ - فينومينولوجيا الفكر أو علم الوعي
٧١	٣٣ - الحدس والمذهب اللاعقلي
		٣٤ - العقل في الفكر العلمي المعاصر:
٧٢	العقل كإطار للظواهر
٧٤	٣٥ - العلم والميثافيزيقيا
٧٥	٣٦ - العلم وفجر الفلسفة
٧٦	٣٧ - العلم والقيم
٨٣	الفصل الثاني : الأثنوبولوجيا والنزعة الإنسانية
٨٥	١ - النماذج البنيوية
٨٥	٢ - الأسباب اللاشعورية للاعتقادات والممارسات الاجتماعية
٨٨	٣ - البنية «الذرية» للقرابة
٩٠	٤ - بنية المطبخ
٩١	٥ - ليست البنية معروضة للملاحظة المباشرة
٩٢	٦ - إرجاع المعقولة إلى الاختلاف

٩٣	٧- ليس المعنى مائلاً بل منشأً
٩٤	٨- النموذج اللساني
٩٦	٩- السياق الفكري لنشأة البنيوية
٩٨	١٠- الألوان الفلسفية لفكر ستراوس
٩٩	١١- البنيوية والماركسية
	١٢- نقد الفلسفة البنيوية :
١٠١	الأساس الاجتماعي للبنيوية
١٠٢	١٣- هل الماركسية نزعة بنيوية؟
١٠٣	١٤- البنيوية والنزعة الصورية
١٠٣	١٥- الفكر البنيوي : رفض أيديولوجيا النزعة الإنسانية
١٠٥	١٦- ما هو الإستيمية؟
١٠٦	١٧- مولد النزعة الإنسانية ومعناها
١٠٧	١٨- النزعة الإنسانية حسب هايدغر
١٠٨	١٩- الإنسان الكلي
١١١	٢٠- الأسس الفلسفية للنزعة الإنسانية النظرية
١١٣	٢١- الذات النزعة الإنسانية عند سارتر
١١٤	٢٢- سراب الكوجيتو
١١٦	٢٣- من أنا؟
١١٨	٢٤- مكانة الإنسان في المجتمع التكنوقراطي
١١٩	٢٥- من يخلق البنيات؟
١٢٠	٢٦- وهم الحرية
١٢١	٢٧- الأصول الأدبية لنفي الإنسان
١٢٢	٢٨- نقد الحرية الإنسانية
١٢٣	٢٩- الوظائف والأوهام الاجتماعية
١٢٥	الفصل الثالث : الأيديولوجيا والمتخيل
١٢٧	١- القلب الأيديولوجي
١٢٨	٢- البنية المشتركة لنظريات الأيديولوجيا

١٢٩	٣- ما هي الأيديولوجيا؟
١٣١	٤- التحليل النفسي والأيديولوجيا
١٣٣	٥- التشيؤ (١)
١٣٤	٦- التشيؤ والأمراض الذهنية
١٣٦	٧- التشيؤ (٢)
١٣٨	٨- المتخيّل الغربي والمتخيّل الإسلامي
١٤٠	٩- الأيديولوجيا والمتخيّل
١٤١	١٠- الأيديولوجيا واليوتوبيا والمتخيّل
١٤٢	١١- المتخيّل الاجتماعي عند فرويد
١٤٣	١٢- التجليات الثلاثة للمتخيّل
١٤٥	١٣- الحاجة الرمزية لدى الإنسان
١٤٧	١٤- في مكانة الرمزي
١٥٠	١٥- الخيال خزان الإبداع
١٥٣	الفصل الرابع : اللاشعور
١٥٥	١- الجهاز النفسي
١٥٧	٢- اللاشعور
١٥٧	٣- لغة اللاشعور
١٥٨	٤- الحاجة إلى العدوانية
١٦١	٥- دافع الموت
١٦٣	٦- مبادئ الميتاسيكولوجيا الفرويدية
١٦٤	٧- جدل المعرفة والحقيقة أو نداء الساحرة
١٦٦	٨- الأحلام
١٧٠	٩- تفسير الأحلام
١٧٣	١٠- تطور نظرية الدوافع
١٧٥	١١- الحياة الجنسية
١٧٨	١٢- فرويد والمقلانية
١٨٠	١٣- جاك لاكان بين التحليل النفسي والبنوية

١٩١ الفصل الخامس : مجتمع وتاريخ
١٩٣ ١ - العدالة
١٩٤ ٢ - القوة والعدالة والعقد الاجتماعي
١٩٦ ٣ - في العقد الاجتماعي
١٩٨ ٤ - في حق الأقوى
١٩٩ ٥ - كيف تتكون الإرادة العامة
١٩٩ ٦ - في منع فرد من التعبير عن رأيه
٢٠٠ ٧ - ما هو عصر الأنوار؟
٢٠٤ ٨ - السيد والعبد
٢٠٧ ٩ - السيادة والعبودية
٢١٣ ١٠ - العقل في التاريخ
٢١٥ ١١ - التأويل الدموي للتاريخ
٢١٧ ١٢ - نقد النزعة التاريخية
٢١٨ ١٣ - الحرب والسلام
٢١٩ ١٤ - الوسائل العنيفة والوسائل السلمية
٢١٩ ١٥ - شروط التغير الاجتماعي
٢٢٠ ١٦ - مقدمات نظرية التبعية
٢٢١ ١٧ - روح الرأسمالية
٢٢٢ ١٨ - العقلنة المتصاعدة للمجتمع
٢٢٣ ١٩ - المجتمع التقليدي
٢٢٣ ٢٠ - مصادر الشرعية
٢٢٤ ٢١ - نهاية وهم
٢٢٦ ٢٢ - التملك والاستهلاك
٢٢٧ ٢٣ - السياسة والعنف
٢٢٨ ٢٤ - أين السلطة؟
٢٣١ ٢٥ - الحدائنة
٢٣٦ ٢٦ - التقنية كميثافيزيقيا للهيمنة
٢٣٨ ٢٧ - الرأسمالية والحدائنة
٢٤١ ٢٨ - العصر الحديث ومبدأ العلية

٢٤٥ الفصل السادس : الفلسفة: تاريخها وتاريخها
٢٤٧	١ - العالم الروحي للمدينة
٢٥٩	٢ - ميلاد الفلسفة : من الأسطورة إلى الفلسفة
٢٦٠	٣ - الفلسفة وماضيها
٢٦٣	٤ - فكرة التقدم في تاريخ الفلسفة
٢٦٦	٥ - تاريخ الفلسفة عند هيغل
٢٦٧	٦ - الموقف الماركسي من تاريخ الفلسفة
٢٧٠	٧ - المنهج في تاريخ الفلسفة
٢٧٢	٨ - تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم
٢٧٣	٩ - الفلسفة، والعلم، والأيدولوجيا
٢٧٦	١٠ - موقف الوجودية المحدثه من الفلسفة وتاريخها
٢٧٩	١١ - ديكرت: الشك المنهجي
٢٨٢	١٢ - بداة الحرية
٢٨٢	١٣ - الكوجيتو الديكرتي
٢٨٣	١٤ - تمهيد الطبعة الثانية من كتاب «نقد العقل الخالص»
٢٩٢	١٥ - صورة المكان
٢٩٥	١٦ - مصدرا المعرفة
٢٩٧	١٧ - النزعة الوجودية عند هيغل
٢٩٩	١٨ - كبير كيغارد أمام هيغل
٣٠١	١٩ - أهمية كتاب «فينومينولوجيا الروح»
٣٠٣	٢٠ - فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل: القصدية
٣٠٥	٢١ - المنهج الظاهراتي
٣٠٦	٢٢ - فينومينولوجيا الانفعال
٣٠٧	٢٣ - الوجود والموجود
٣٠٨	٢٤ - الوجودية الجديدة والميتافيزيقيا
٣١١	٢٥ - الملامح المعرفية والأيدولوجية للوجودية المنطقية
٣١٣	٢٦ - الحقيقة البراغماتية
٣١٥ المراجع

مقدمة

ربما اعتقد البعض أن ترجمات الأمهات الفلسفية التي نلحظ اليوم ازدهارها في أنحاء مختلفة من الوطن العربي، وأن التنافس المحمود الذي أخذنا نلحظه بين مؤسسات متنوعة لمحاولة نقل تلك الأمهات عن أصولها اللغوية مباشرة ومن غير اعتماد لغات وسيطة، ربما اعتقد أن كل ذلك من شأنه أن يجعلنا في غنى عن انتقاء نصوص لن نفسح للمشتغل بالفلسفة مواجهة المتون الكبرى، ولن نمكّنه إلا من نظرات مبسّرة قد تحول بينه وبين التكوين المنشود.

وعلى رغم ما يتمتع به هذا الرأي من وجهة، إلا أن «ميزات» عديدة تظل تميّز نشر نصوص منتقاة من الأمهات، فهذه النصوص تظل تتمتع بنوع من الحيوية قياساً بتلك الأمهات التي قد لا تتولد عن مخاض فكري، وقد يُرمى بها في السوق التجارية من غير أن تتلقفها السوق الثقافية.

ذلك أن ما يميّز النصوص المختارة، ومن بينها هاته التي نضعها بين يدي القارئ، هو أنها لا تترجم عادةً باقتراح مؤسسة، وإنما تملئها حاجات تربوية تعليمية، فهي تخرج من قاعات الدرس، وتتفاعل عبر سنوات مع الفاعلين التربويين طلاباً وأساتذة، مما يفسح لها المجال الكافي للتهذيب والصفق. لنقل بلغة البحث العلمي، إنها تخرج من «مخابر الترجمة»، وتتولد عن مخاض فكري وتفاعل حقيقي، وهي لا تقبل من العبارات والمفاهيم إلا ما استطاع منها أن يفرض نفسه، لا في سوق الكتب وحدها، وإنما في السوق الفكرية والمعرفية قبل كل شيء.

لا حاجة إلى التأكيد، بطبيعة الحال، أن مثل هذه النصوص المنتقاة لا

تُعني البتة عن الأمهات، وخصوصاً الأمهات المنقولة عن اللغة الأم، إلا أنها تظل مع ذلك أساسية لـ «صناعة المصطلح» ونحت المفاهيم أولاً، ولخلق ألفة وتمرس بين المشتغل بالفلسفة، وبين المتون الكبرى. إذ إن ما نخشاه هو أن يسبق ظهور ترجمة المتون الكبرى ولوج هاته أقسام الدراسة، وأن يظل المترجمون بعيدين عن مختبرات الترجمة الفلسفية ينقلون نصوصاً عظيمة غائبة عن أقسام الدراسة، بل ربما عن الساحة الفكرية ذاتها. وهذه بالضبط في نظرنا هي مهمة هذا النوع من العمل الذي نقدمه للقارئ.

ولا شك أن القارئ يدرك أننا نومي هنا إلى معضلة الترجمة في عالمنا العربي وعلاقتها بالتحديث الفكري. ذلك أن تملكنا للحدائث الفكرية رهين بحوارنا النقدي مع النصوص الفلسفية الكبرى التي أسست لتلك الحدائث، وتملكنا الفعلي لمفوماتها الأساسية، إلا أن ذلك الحوار، وهذا التملك لن يتما إلا عن طريق التملك اللغوي الذي من شأنه وحده أن يجعل لغتنا «تتكلم» الحدائث، فيجعل فكرنا بالتالي مستأنساً بأساليبها، مفتحاً على مفوماتها.

هذه المفومات الأساسية هي التي حاولنا التعرّض إليها في مختلف فصول هذا الكتاب، وهي تتعلق أساساً بمفومات العلم والعقل واللاشعور والزمن والأيدولوجية والمجتمع والتاريخ...

وأملنا هو أن نكون قد ساهمنا عن طريق هذه النصوص التي ترجمنا معظمها ترجمة شخصية، واقتبسنا بعضها من ترجمات عربية مقبولة، في توفير أدوات تدريس تقرّب للمتلقي بعض أفكار الحدائث الفلسفية. فعسى أن نكون قد وفقنا في ذلك.

د. محمد سيلا

د. عبد السلام بنعبد العالي

الفصل الأول

العلم والعقلانية

١ - في بساطة المنهج وضرورته، وعقم الجدل المدرسي

أعترفُ بأني ولدت وفي نفسي نزعة عقلية تجعلني أجد اللذة القصوى في اكتشاف الحجج بنفسِي، لا في الإصغاء إلى حجج الغير. وقد كان هذا دافعي الوحيد إلى دراسة العلوم منذ حداثة سني: فكنت كلما صادفت كتاباً يمني الفارئ باكتشافات جديدة، أحاول النظر في ما إذا كان باستطاعتي الوصول إلى نتائج مماثلة بالاعتماد على فطنتي الطبيعية. وكنت لا أفوت على نفسي تلك اللذة البريئة، بالتعجل في قراءة الكتب. وكثيراً ما وقفت في هذه المحاولة، حتى أدركت أنني كنت أتوصل إلى الحقيقة، لا كما هو الأمر عند سائر الناس، بواسطة بحوث مضطربة لا جدوى منها، تعتمد على الصدق أكثر من اعتمادها على منهج، بل بفضل عشوري، بعد تجربة طويلة، على قواعد يقينية كانت مفيدة جدًّا للفائدة لدراساتي العلمية؛ وهي قواعد استخدمتها بعد ذلك في اكتشاف كثير غيرها. وهكذا أقيت نفسي أمارس هذا المنهج ممارسة دقيقة، مقتنعاً بأني قد اتخذت بهذا أنجع الوسائل للدراسة.

ولكن، بما أن العقول لا تتساوى جميعاً في استعدادها لاكتشاف الأشياء من تلقاء ذاتها وبمحض قدراتها، فإن القاعدة الحاضرة تعلمنا أنه لا ينبغي الإقبال على أصعب الأشياء وأشدّها مراساً، بل الاهتمام أولاً بالتعمق في أبسط الفنون وأقلها شأنًا، خاصة تلك التي يسود فيها النظام أكثر من غيرها، كصناعة المسججيد أو الفنون الطرزية أو الوشي. كما أنه ينبغي الاهتمام أيضاً بكافة التأليفات العددية، والعمليات الحسابية وما شابه ذلك، ففي جميع هذه الفنون ترويض عجيب للعقل، بشرط ألا نتعلمها من الآخرين، بل أن نكتشفها بأنفسنا، إذ لما كان لا يوجد شيء خفي فيها، وكانت بأكملها في متناول العقل الإنساني، فهي تظهرنا على أنواع لا حصر لها من التأليفات المتميزة تمام التمايز في ما بينها والمتباينة تمام التباين، وإن كانت قواعد محدودة تنظمها، ويرجع الفضل في مراعاتها إلى الفطنة الإنسانية.

ولهذا نبهنا إلى ضرورة البحث في هذه الأشياء حسب منهج محدد؛ وليس المنهج فيها سوى مراعاة مستمرة للنظام القائم في الشيء ذاته، أو ذلك الذي نبتكره ببراءتنا. فمثلاً، لو أننا طالعنا صيغة ما مكتوبة في رموز مجهولة بالنسبة إلينا، فلا شك في أننا لن نجد فيها أي نظام. وبالرغم من ذلك، علينا أن نتخيل فيها نظاماً، لا للتحقق فقط من كل الفروض التي يمكن أن نضعها بشأن كل رمز فيها، أو كل كلمة أو معنى، بل أيضاً من أجل ترتيب هذه الرموز أو الكلمات أو المعاني، على نحو يسمح لنا بأن نعرف، بواسطة الإحصاء، كل ما يلزم عنها. وينبغي ألا نضيع الوقت في تخمين مثل هذه الأشياء بالصدفة ومن دون منهج، إذ بالرغم من أننا قد نعثر بهذه الكيفية عليها، وبسرعة أكبر مما لو توصلنا السبيل إليها بالمنهج، إلا أننا بذلك نضعف من نور العقل، ونعوده على التوافه إلى حد أن يصبح متعلقاً بظواهر الأشياء، عاجزاً عن التوغل في بواطنها. ولكن، مع ذلك، علينا ألا نقع في خطأ هؤلاء الذين لا يشغلون فكرهم إلا بالأمور الجدية السامية كل السمو، التي لا يحصلون فيها، بعد مجهود طويل، إلا على علم مختلط، رغم رغبتهم في الحصول على معرفة عميقة فيها. علينا إذن الثمران على أشياء أبسط، مثل تلك التي ذكرناها، بشرط أن نراعي فيها المنهج، وذلك حتى نتعود الوصول إلى الحقيقة الباطنة للأشياء، بطرق بسيطة، معروفة بالنسبة إلينا، وهي أقرب إلى ضروب اللهو منها إلى شيء آخر. وسرعان ما نشعر عندئذ، وفي وقت أقصر مما كنا نتوقع، بقدرتنا على أن نستدل بمبادئ بديهية على عدة قضايا تبدو غاية في الصعوبة والتعقيد.

إلا أنه قد يدهش البعض من أننا، في بحثنا عن الوسائل الكفيلة لاستنتاج الحقائق بعضها من بعض، قد أهملنا جميع القواعد التي رأى الجدليون أن يحكموا العقل الإنساني بمقتضاها، وذلك عندما يفرضون عليه صوراً معينة للتفكير، تؤدي إلى نتيجة هي من الضرورة بحيث إن العقل يستطيع الوصول إليها بمجرد اعتماده على تلك الصور، مع أنه يهمل النظر بوضوح وانتباه في الاستدلال ذاته. والذي نشاهده هو أن الحقيقة كثيراً ما تفلت من تلك السلاسل، بينما يبقى قيودها هؤلاء الذين استخدموها، وهو ما لا يحدث لغيرهم. وتدل التجربة على أن أقوى المغالطات لا تخدع أبداً أصحاب العقل السليم، بل المغالطين أنفسهم. والسبب في هذا أننا، لما كنا نخشى بقاء عقلنا خاملاً أثناء بحثه عن حقيقة شيء ما، فإننا نستبعد صور الاستدلال هذه

باعتبارها معارضة لهدفنا، ونبحث عن كل ما يكفل استمرار انتباه فكرنا. ولكي نتبين بوضوح أكبر عقم هذا المنهج في معرفة الحقيقة، فنلاحظ أن الجدليين لا يستطيعون تكوين قياس صحيح يؤدي إلى نتيجة صادقة، ما لم يكونوا على علم سابق بمادته، أي بنفس الحقيقة التي يستدلون عليها في قياسهم. ومن هذا نخلص إلى أنهم لا يتعلمون شيئاً جديداً من تلك الصور وحدها، وأن الجدل المعتاد لا فائدة فيه أصلاً لمن أراد البحث عن الحقيقة، وأنه قد يفيد في بعض الأحيان، وإنما لأجل عرض بسيط لحجج كانت معلومة من قبل. وعلى ذلك، وجب نقل هذا الجدل من الفلسفة إلى البلاغة.

ديكارت^(١)

٢ - الحدس والاستنباط

لا أعني بالحدس الشهادة المتقلبة للحواس، أو الحكم الخادع لخيال ينشئ موضوعه إنشاءً شيئاً، بل أقصد به تصور ذهن خالص منتبه، وهو تصور يكون من البساطة والتمايز بحيث لا يخامرنا شك في ما نفهمه. أو أن الحدس، بتعبير آخر، هو التصور الجازم لذهن خالص منتبه يصدر عن نور العقل وحده. وما دام الحدس أكثر بساطة من الاستنباط، فهو أكثر يقيناً منه، على الرغم من أن الاستنباط يمكنه بدوره أن يكون موضع استخدام سليم عند الإنسان. وهكذا، يمكن لكل منا أن يتبين، بفضل الحدس، أنه موجود، وأن المثلث يتعين بثلاثة أضلاع فحسب، وأن الكرة تتعين بسطح واحد.

ولكن وضوح الحدس ويقينه ليسا لازمين لمجرد الإثباتات البسيطة، بل لكل أنواع الاستدلال. وهكذا، فإذا فرضنا أن $2+2=4$ ، وأن $3+1=4$ ، يؤديان إلى النتيجة نفسها، فلا يكفي أن ندرك بفضل الحدس أن حاصل $2+2$ هو 4 وأن حاصل $3+1$ هو 4 كذلك، بل ندرك، بفضل الحدس أيضاً، أن القضية الثالثة تنتج بالضرورة من هاتين القضيتين.

وتبعاً لذلك، ربما تساءل البعض لماذا أضفنا إلى جانب الحدس طريقاً آخر للمعرفة يتم بواسطة الاستنباط، تلك العملية التي نعني بها كل ما

(١) القاعدة العاشرة من قواعد توجيه العقل مأخوذة من: نجيب بلدي، ديكارت، نوايح الفكر الغربي؛ ١٢، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٧٧ - ١٨٢.

نستنتج بالضرورة عن أمور معروفة معرفة يقينية، فقد كان ينبغي علينا أن نضع الاستنباط إلى جانب الحدس، لأن أموراً عديدة تعرف معرفة يقينية دون أن تكون واضحة. إذ يكفي أن نستنبط عن مبادئ صادقة ومعروفة، عن طريق حركة متصلة لا تنقطع، يقوم بها الفكر الذي يتوفر على حدس واضح لكل أمر. وبهذه الوسيلة نعرف آخر حلقة في سلسلة طويلة مشدودة إلى الأولى، حتى لو لم نلمس مباشرة كل الوسائل التي يتوقف عليها ذلك الارتباط. إذ يكفي أن نكون قد عبرنا هاته الحلقات بالتتابع، وأن نذكر أن كل واحدة من تلك الحلقات مشدودة إلى تلك التي بجوارها حتى الطرفين. وبهذا، نميز بين الحدس والاستنباط اليقيني، فهناك في الاستنباط حركة وتتابع بينما يختلف الأمر عن ذلك في الحدس. وبالإضافة إلى هذا، فإن الاستنباط لا يتطلب وضوحاً آتياً كما في الحدس، كما لو أن الاستنباط يستمد يقينه من الذاكرة.

ديكارت^(٢)

٣ - قواعد المنهج

ولكن، كنت رجلاً يسير في الظلمات وحده، فصممت على أن أسير المهرينى، وأن أستعين بكثير من الاحتياط في كل الأمور، ولو لم أتقدم قليلاً جداً، فعلى الأقل سأسلم من الزلل. ولهذا، لم أشأ البتة أن أبدأ بأن أنبذ جملة أي رأي من الآراء التي قد تكون استطاعت في بعض الأوقات أن تنسرب إلى اعتقادي، دون أن يقودها العقل إليه، قبل أن أكون قد صرفت ما يكفي من الزمن لوضع مشروع العمل الذي أتولاه، ولأن أتحرى المنهج الحق للوصول إلى معرفة كل الأمور التي يكون عقلي أهلاً لها.

ولما كنت أحدث سناً، اشتغلت قليلاً بالمنطق من بين أقسام الفلسفة، وبالجبر والتحليل الهندي من بين أقسام الرياضيات، وهي ثلاثة فنون أو علوم كان يبدو لي أنها لا بد أن تمتد مشروعياً بشيء ما. ولكنني عند امتحانها تبينت، في ما يختص بالمنطق، أن مقاييسه وأكثر تعليماته الأخرى هي أدنى من أن تتفق في أن تشرح للغير ما نعرف من الأمور، فكيف بتعلم تلك

René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction de J. Sirven (Paris: Vrin, (٢) 1945), règles III, pp. 43-45.

الأمر؛ بل هي كفنّ أول، ينفخ في أن تتكلم في ما نجعل من غير تمييز. ومع أن ذلك العلم يشتمل في الحقيقة على تعليمات كثيرة جداً، صحيحة ومفيدة، فإن فيه أيضاً تعليمات أخرى، إما ضارة أو عديمة النفع، وهي مختلطة بالأولى، بحيث إن فصلها عنها يكاد يكون من المتعسر، مثل استخراج «ديانا» أو «منيرفا» من قطعة رخام لم تُنحت بعد. ثم إنه فيما يختص بتحليل الأقدمين وبجبر المحدثين، فبالإضافة إلى أنهما لا يتسمان إلا لأمر مجردة جداً، وتبدو وكأن لا تطبيق لها، فإن الأول مقصور دائماً على النظر في الأشكال، بحيث لا يقدر على إعمال الفهم دون إجهاده الخيال، والأخير يتقيد بقواعد ورموز جعلت منه فتناً مبهماً وغامضاً يحير العقل، بدلاً من أن يكون علماً يثقفه. وهذا ما كان سبباً في أنني فكرت في وجوب البحث عن منهج آخر يكون، مع احتوائه مزايا تلك العلوم الثلاثة، خالياً من عيوبها. وكما أن كثرة القوانين كثيراً ما تهيب المعاذير للنقائص، بحيث تكون الدولة خيرة، حكماً ونظاماً، عندما لا يكون لديها من القوانين إلا القليل جداً، فتصبح هذه القوانين مراعاة بدقة كبيرة، كذلك اعتقدت أنه بدلاً من هذا العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق، فإن الأربع التالية هي حسبي، بشرط أن يكون عزمي، صادقاً ودائماً، على ألا أخلّ مرة واحدة بمراعاتها.

القاعدة الأولى، ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك؛ بمعنى أن أتجنب، بعناية، التهور والسبق إلى الحكم، قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتمييز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع شك.

الثانية، أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجه.

الثالثة، أن أسير أفكارني بنظام، بادياً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرج قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور حتى لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع.

والقاعدة الأخيرة، أن أجرب، في كل الأحوال، من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً.

هذه السلسلة الطويلة من الحجج، وكلها بسيطة وسهلة، والتي اعتاد أصحاب علم الهندسة الاستعانة بها للوصول إلى أصعب براهينهم يسرت لي

أن أتخيل أن كل الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانية تتابع على طريقة واحدة، وأنه إذا تحاشى المرء قبول شيء منها على أنه حق مع أنه ليس حقاً، وإذا حافظ دائماً على الترتيب اللازم لاستنباط بعضها من بعض، فإنه لا يمكن أن يوجد بين تلك الأشياء ما هو من البعد بحيث لا يمكن إدراكه، أو من الخفاء بحيث لا يستطيع كشفه.

ديكارت^(٣)

٤ - قانون المراحل الثلاث

لكي نفسر حقيقة الفلسفة الوضعية وطابعها الخاص تفسيراً لائقاً يكون من اللازم علينا أن نلقي نظرة عامة على السير التقدمي للفكر البشري في مجموعه. وذلك لأن أي مفهوم لا يمكن أن يُعرف معرفة جيدة إلا من خلال تاريخه. وهكذا، فعند دراستنا التطور العام للفكر البشري في جميع ميادين فعاليته، ومنذ أبسط أنواع ظهوره إلى أيامنا هذه، نعتقد أننا كشفنا قانوناً أساسياً هاماً يخضع له هذا التطور بالضرورة، تثبتته، على أساس متين، الأدلة العقلية التي تزودنا بها معرفة تنظيمنا الاجتماعي أو الأدلة التاريخية التي تنتج من فحص مثبته لأحداث الماضي. وهذا القانون هو أن كل مفهوم من مفاهيمنا الرئيسية، وكل فرع من معارفنا يمر، على التوالي، بثلاث مراحل نظرية مختلفة:

- المرحلة اللاهوتية أو الوهمية.

- المرحلة الميتافيزيقية أو التجريدية.

- المرحلة العلمية أو الوضعية.

وبعبارة أخرى، فإن الفكر البشري، بحكم طبيعته، يستخدم على التوالي، في كل فرع من فروع بحثه، ثلاثة مناهج للتفلسف، يختلف طابعها اختلافاً كبيراً، بل تتعارض تعارضاً جوهرياً، وهي أولاً المنهج اللاهوتي ثم المنهج الميتافيزيقي وأخيراً المنهج الوضعي. ومن ثمة، هناك ثلاث فلسفات أو ثلاثة أنساق عامة من المفاهيم حول الظواهر، كل واحد منها يستبعد الاثنين

(٣) ربنه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى؛ مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، ط ٢ (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٨)، ص ١٢٦ - ١٣٣.

الأخرين، أولها نقطة البداية الضرورية للفكر البشري وثالثها هو الحالة الثابتة المستقرة، أما الثاني فما هو إلا حالة انتقالية بين هاتين النقطتين فحسب.

ففي الحالة اللاهوتية، وبما أن الفكر البشري يتجه بأبحاثه أساساً نحو الطبيعة الباطنية للكائنات، ونحو العلل الأولى والغائية لجميع المعلومات التي تثير انتباهه، وبعبارة موجزة، بما أن الفكر البشري يوجه أبحاثه نحو المعارف المطلقة، فإنه يتمثل الظواهر كما لو كانت ناتجة من فعل مباشر لا ينقطع، يصدر عن كائنات خارقة للطبيعة يزداد عددها أو يقل، ويفسر تدخلها التعسفي جميع ما يلحق العالم من انحرافات متجلية.

أما في الحالة الميتافيزيقية، التي لا تعدو عن أن تكون في الحقيقة إلا مجرد تغيير طفيف للمرحلة الأولى، فإن الفكر يستعيز عن الكائنات الخارقة للطبيعة، بقوى مجردة، فيعتبرها كما لو كانت كيانات حقيقية (أي تجريدات متجسدة) كامنة في مختلف موجودات العالم، ويعتقد أن باستطاعتها أن تخلق، بفعل ذاتها، جميع الظواهر الملاحظة التي يتم تفسيرها برد كل ظاهرة إلى كيائها المناسب.

وفي المرحلة الأخيرة، أي الحالة الوضعية، وعندما يعترف الفكر البشري باستحالة الحصول على مفاهيم مطلقة، فإنه يتخلى عن البحث عن أصل الكون ومصيره، كما يعزف عن معرفة الأسباب الخفية للظواهر كي ينصرف إلى الكشف عن قوانينها الفعلية، وأعني العلاقات الثابتة التي تتعاقب حسبها الظواهر وتشابه، وذلك باعتماد البرهان العقلي إلى جانب الملاحظة، والمزج بينهما. حينئذ، يكون تفسير الوقائع قد رد إلى مكوثاته الحقيقية، فلا يعود إلا مجرد ربط بين مختلف الظواهر الجزئية وبعض الوقائع العامة التي يسعى تقدم العلم إلى اختزال عددها شيئاً فشيئاً.

لقد بلغ النظام اللاهوتي أسمى مراتبه عندما استعاض عن العمليات المتنوعة لألوهة متعددة تعمل في استقلال بعضها عن بعض، بعناية إلهية لكائن واحد. وبالمثل، فإن آخر أطوار النظام الميتافيزيقي يمثل في تصور كيان واحد عام هو الطبيعة من حيث هي منبع وحيد لجميع الظواهر، عوضاً عن كيانات جزئية متعددة. وعلى هذا النحو، فإن اكتمال النظام الوضعي، ذلك الاكتمال الذي يسعى نحوه هذا النظام دون انقطاع، والذي يحتمل ألا يبلغه مطلقاً، ربما كمن في القدرة على تمثّل مختلف الظواهر الملاحظة كما

لو كانت حالات جزئية لواقعة عامة واحدة، كالجاذبية على سبيل المثال.

ليس في نيتنا أن نستدل هنا على هذا القانون الأساسي لتطور الفكر البشري، وأن نستخلص منه أهم النتائج التي تتولد منه، ونحن نترك ذلك إلى الجزء الخاص من هذه الدروس والمتعلق بدراسة الظواهر المجتمعية، ونحن لا ندرسه الآن إلا لكي نحدد بكل دقة السمة التي تميز الفلسفة الوضعية في مقابل الفلسفتين اللتين كانتا تهيمنان، بالتتابع على نظامنا الفكري. ولكي لا ندع قانوناً في مثل هاته الأهمية دون برهان، وهو قانون سنلمس تطبيقاته أكثر من مرة خلال عرضنا لهاته الدروس، علينا أن نقتصر على إشارة سريعة إلى الدواعي البيئية العامة التي بإمكانها أن تثبت صحته. ويظهر لنا، بادئ ذي بدء، أن الكشف عن هذا القانون كاف وحده لكي ينال مصادقة كل أولئك الذين يتوفرون على معرفة عميقة بالتاريخ العام للعلوم. وبالفعل، فليس هناك علم من العلوم بلغ المرحلة الوضعية إلا بإمكان كل منا أن يتمثله مكوناً، في ماضيه، من تجريدات ميتافيزيقية. وإذا ما نحن تغلغلنا في ذلك الماضي أبعد من ذلك وجدناه تحت رحمة المفاهيم اللاهوتية. وستسمح لنا غير فرصة، في مختلف أجزاء هاته الدروس، لكي نعتزف بأن أكثر العلوم تقدماً ما يزال، بكل أسف، محتفظاً حتى اليوم ببعض الآثار الجلية للمرحلتين الأوليين.

وعلاوة على هذا، فإن بإمكاننا أن نتأكد اليوم من ذلك التطور العام للفكر البشري، بكيفية ملموسة، وإن كانت غير مباشرة، وذلك بالنظر إلى تطور العقل الفردي. فيما أن نقطة الانطلاق تكون واحدة بالضرورة، سواء في تربية الفرد أو في تربية النوع، فإن مختلف الأطوار الأساسية التي يمر بها الفرد ينبغي أن تمثل الفترات الأساسية التي يمر بها النوع. والحال أن باستطاعة كل منا، إذا ما هو تأمل تاريخه الخاص، أن يتذكر أنه كان، على التوالي، في ما يتعلق بمفاهيمه الأساسية، لاهوتياً في طفولته، ميتافيزيقياً في شبابه، عالمياً طبيعياً في نضجه؛ وأن باستطاعة الناس، في قرننا هذا، أن يتأكدوا من صحة هذا القانون على مستوى البشر جميعهم.

أوغست كونت^(٤)

Auguste Comte. *Cours de philosophie positive*. 6 vols. (Paris: Rouen frères (Bachelier), 1830- (٤) 1842), vol. 1: *Préliminaires généraux et philosophie mathématique*.

٥ - ما هو الوضعي؟

إن كل السمات الأساسية للفلسفة الجديدة تتركز في الصفة التي أطلقتها عليها منذ ميلادها. تجمع كل اللغات الغربية على أن كلمة *Positif* وما يشتق منها، يعني الواقع والمنفعة اللذين يكفي ضمهما إلى تحديد الفكر الفلسفي الذي لا يمكن أن يكون إلا الحس السليم بعد أن ينظّم ويعمّم. يذكر لفظ *Positif* أيضاً، وفي جميع اللغات الغربية، صفات اليقين والدقة اللذين يميزان العقل الحديث عن القديم. هناك معنى عام آخر يشير إلى ميل الفكر الوضعي نحو الربط والانتظام، بحيث يفصل عن الفكر الميتافيزيقي الذي لا يمكنه أن يكون إلا نقدياً؛ وهكذا، فعندما يدرك الجمهور الغربي هذا الربط الأخير الذي لا يقل حقيقة عن سابقه، بالرغم من أنه لا يتجلى مباشرة، فإن كلمة *Positif* ستغدو غير منفصلة عن النسبي مثلما هي لا تفصل اليوم عن العضوي (*Organique*) أي الملتحم المنتظم (اللانقدي أي اللافوضوي)، والدقيق واليقيني والنافع والواقعي.

أوغست كونت^(٥)

٦ - أهمية تصنيف العلوم في فلسفة كونت

إن تصنيف العلوم يُعدّ في آن واحد خطة لعرض الفلسفة الوضعية، وتكملة لقانون الحالات الثلاث. لكن في الوقت الذي يعبر فيه هذا القانون عن تقدم العقل الإنساني في إنشاء العلم والفلسفة، يفترض التصنيف أن العلم والفلسفة قد نشأ بالفعل. فهو يعبر عن ترتيبها، وهو يدل من وجهة الاستقراء عما يدل عليه من جهة التطور، وهو يبيّن العلاقات بين مختلف عناصر الفلسفة، وبينها وبين «الكل» الذي ينشأ منها.

وليس من الممكن أن تقدم هذه العلاقات على أسس عقلية طالما لم تحدد فكرتنا عن هذا «الكل»، أي طالما ظلّ العلم الوضعي خاصاً. ولكن متى نشأ علم الاجتماع، ونشأت معه الفلسفة الوضعية، أصبح من الممكن أن تشمل جميع العلوم الأساسية بفكرة وحيدة، لأننا نستطيع، في هذا الحال،

Auguste Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* (Paris: Société positiviste internationale, (٥)

1907), vol. 1, pp. 57-58.

أن تصور هذه العلوم على أنها مظاهر مختلفة لنمو العقل الإنساني.

وحقيقة، إن للعلم موضوعاً واحداً. أما الأقسام التي أدخلناها على هذا الموضوع لتسيير دراسته، فإنها مصنعة، وإن لم تكن قائمة على التعسف، فيجب علينا أن ننظر إلى جميع فروع معلوماتنا، أي إلى جميع العلوم الأساسية، فنظرنا إلى فروع خرجت من جذع واحد. وليس معنى هذا أنه يمكن إرجاع هذه العلوم بعضها إلى بعض، بل يكفي أن تكون متجانسة. ويترتب تجانسها على خضوعها للمنهج نفسه، ثم على اتجاهها نحو الغاية نفسها، وأخيراً على أنها تتوقف على التقدم نفسه. أما بالنسبة إلى آخر هذه العلوم وأسمائها، فيجب في النهاية ألا تعد العلوم الأخرى إلا مقدمات تدريجية وضرورية له.

هكذا يعبر تدرج العلوم الأساسية في تفكير كونت عن صعود التفكير الوضعي بطريقة منهجية صوب العموم والوحدة، وهو ترتيب تصاعدي وسليم للعقل، على حد تعبير بيكون. وهو يشمل جملة «الفلسفة الأولى» التي حدس بها بيكون أيضاً، والتي بحث عنها الفلاسفة عبثاً.

ولا تحول ذكرى بيكون دون أن يكون ديكارت هو الذي أثر ذلك التأثير القوي في هذه الفكرة لدى كونت. وما أبعد كونت عن تجاهل هذا الأمر، فقد سمى نفسه بخليفة ديكارت، وعبر عن ذلك في بعض رسائله بتعبير قد ينبو عن الذوق السليم، وهو أنه «المكتمل» لديكارت. مما لا ريب فيه أن هذا الأخير لم يتصور سلسلة العلوم الأساسية على غرار كونت، فبعد أن طبق منهجاً وضعياً في دراسة الطبيعة غير الحية، وحتى في دراسة الطبيعة الحية، عاد إلى المنهج الميتافيزيقي فيما يمس بقية الظواهر. غير أن هذا «الحل الوسط الديكارتية» ما كان من المستطاع إلا أن يكون حلاً مؤقتاً. ومع هذا، فالفضل يرجع إلى ديكارت في أنه أخضع عدداً كبيراً من أنواع الظواهر لسلطان التفكير الوضعي نهائياً، وفي أنه أكد وحدة العلم في الوقت نفسه الذي أكد فيه وحدة المنهج. وقد عجز ديكارت نفسه عن تحقيق هذه الوحدة المزدوجة، إذ لم يكن وقتها قد حان بعد، ولأن الشروط الضرورية لم تكن قد توافرت في ذلك الحين. ولذا، نرى أن بعض العناصر الميتافيزيقية استمرت في فكرة ديكارت عن العلم. وقد اعتقد هذا الفيلسوف، خطأً، أنه يمكن الوصول إلى المنهج العام بتحوير المنهج الرياضي.

وقد استأنف كونت عرض الأفكار الرئيسية لدى ديكرت، وصححها في الوقت نفسه، على النحو الذي أتاحه تقدم التفكير الوضعي منذ قرنين من الزمان. فوظيفة «العلم الموجه» - إذا أجزى هذا التعبير - تنتقل من الرياضة إلى علم الاجتماع. زد على ذلك أن وحدة العلم، كما كان كونت يفهما، لا تحول دون استحالة إرجاع العلوم الأساسية إلى بعضها البعض، فتجانس العلوم ضمان كاف لهذه الوحدة، وتكون هذه العلوم سلسلة متصلة وتدرجاً عاماً، ويتوقف جميعها على العلم النهائي. وفي نهاية الأمر، لا تتضمن وحدة المنهج الوضعي أن يكون على نمط واحد في جميع العلوم، فلكل علم أساسي - كما سنرى فيما بعد - أساليبه الخاصة به إلى أكبر حد.

وهكذا يرينا تصنيف العلوم كيف تنخبط الفلسفة الوضعية القرن الثامن عشر الذي نشأت فيه، لكي تتصل ببيكون وديكرت، ففي هذه المسألة أخذ كونت عن بيكون أن كل معرفة علمية تعتمد على الظواهر التي لوحظت ملاحظة جيدة، وأن مجموعة العلوم الوضعية كلها تُعدّ أساساً ضرورياً للفلسفة الوحيدة التي نستطيع الوصول إليها. وهو يدين لديكرت هنا بفكرته عن وحدة المنهج ووحدة العلم؛ وقد نستطيع القول إنه أخذ عن بيكون فكرته عن «مادة» العلوم، وعن ديكرت فكرته عن «صورتها»، فكيف استطاع كونت إدخال هذه «المادة» في تلك «الصورة»؟ نجد الجواب عن هذا السؤال في النظرية الوضعية عن العلم.

لوسيان ليفي - برون (٦)

٧ - الفكر الفلسفي والروح العلمية

إن استخدام المنظومات الفلسفية في مجالات بعيدة عن منبعها الفكري يكون، دوماً، عملية تتطلب دقة ومهارة، وهو في الأغلب عملية مخيبة للآمال. فالمنظومات الفلسفية عندما تخرج عن سياقها تصبح عقيمة مضللة؛ إنها تفقد فعاليتها كأنساق فكرية متماسكة، تلك الفعالية التي نستشعرها عندما ننظر إلى تلك الأنساق في أصلتها الحقّة، نظرة تتصف بروح الأمانة الدقيقة

L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte*, bibliothèque de philosophie contemporaine (٦)
(Paris: F. Alcan, 1900).

التي يتقيد بها المؤرخ، وعندما ننظر إليها، في زهوها، وهي تُعويل الفكر في ما لن يفكر فيه أكثر من مرة واحدة. ربما وجب أن نستخلص من هذا أنه لا ينبغي استعمال منظومة فلسفية من أجل أهداف غير تلك التي ترسمها هي لنفسها. وحينئذ، سنجنح على الفكر الفلسفي أكبر جناية إذا ما نحن تجاهلنا تلك الغائية الداخلية، وتلك الغائية الفكرية التي تنفخ الروح في المنظومة الفلسفية وتعطيها قوة ووضوحاً. ولو نحن حاولنا بصفة خاصة، أن نسلط الأضواء على مشاكل العلم عن طريق التفكير الميتافيزيقي، إذا ما ادعينا مزج نظريات العلم بنظريات الفلسفة، نلغي أنفسنا مضطرين إلى تطبيق فلسفة تكون بالضرورة فلسفة غائية ومنغلقة، على فكر علمي متفتح. وهكذا، قد نسيء إلى الجميع: نسيء إلى العلماء والفلاسفة والمؤرخين، فالعلماء لا يعيرون أية قيمة لكل إعداد ميتافيزيقي، وهم يعلنون أنهم يقبلون للوهلة الأولى الدروس التي تملئها عليهم التجربة إذا كانوا يهتمون بالعلوم التجريبية، أو المبادئ التي تفرضها عليهم البداهة العقلية إذا ما كانوا يهتمون بالعلوم الرياضية، فناقوس الفلسفة لا يدق بالنسبة إليهم إلا بعد أن يفرغوا من عملهم الحقيقي. فهم يتصورون فلسفة العلوم كما لو كانت جدولاً بالنتائج العامة للفكر العلمي، ومجموعة من الوقائع الأساسية. وما دام العلم غير مكتمل، دوماً، فإن فلسفة العلماء تظل دوماً فلسفة انتقائية، وإن قليلاً أو كثيراً، إنها تبقى دائماً فلسفة مفتوحة لا تستقر على حال، وحتى إذا ما كانت النتائج الإيجابية تظل من بعض النواحي ضعيفة الارتباط، فإنه من الممكن أن تقدم تلك النتائج بتلك الكيفية، كما لو كانت أحوالاً للفكر العلمي على عكس الوحدة التي تميّز الفكر الفلسفي، ففلسفة العلوم، في رأي العالم، ما تزال تحت نفوذ الوقائع.

أما الفلاسفة، فيما أنهم يشعرون بقدرتهم على الربط في ما بين الوظائف الفكرية فإنهم يعتبرون أن من شأن تأمل لهذا الفكر المنسق أن يكون كافياً دون أن يعيروا كبير اهتمام لتعدد الوقائع وتنوعها. وقد يختلف الفلاسفة في ما بينهم حول سبب ذلك الترابط والتناسق، وحول المبادئ التي يقوم عليها تدرج التجارب وتسلسلها. وقد يذهب بعضهم بعيداً في نزعة التجريبية فيعتقد أن التجربة الموضوعية العادية كافية لتفسير الانسجام الذاتي، ولكنهم يعتبرون أن الفكر لا يكون فلسفياً إذا لم يستشعر في لحظة من لحظات تفكيره، وحدة الفكر وانسجامه، وإذا لم يضع الشروط التي يتم بمقتضاها التركيب في ما بين

المعارف. وهكذا، فإن الفيلسوف يصوغ دوماً المشكل العام للمعرفة بدلالة تلك الوحدة، وذلك الترابط والانسجام والتركيب. وحينئذ، يبدو العلم له ذخيرة من المعارف جيدة الصنع، ومتراصة في ما بينها أشد الارتباط. وبعبارة أخرى، فإن الفيلسوف يطلب من العلم أمثلة تزيد نشاط وظائفه العقلية، ولكنه يعتقد أن في استطاعته دون مساعدة العلم وقبل قيامه، أن يحلل ذلك النشاط المترابط المتناسق. وهكذا، فهو يورد الأمثلة العلمية دائماً دون أن يكلف نفسه عناء تحليلها؛ وهو قد يعلق على تلك الأمثلة في بعض الأحيان متبعاً مبادئ ليست هي المبادئ العلمية. وقد توحي له تلك الأمثلة بصور مجازية وبمماثلات وتعميمات. وهكذا، فغالباً ما تصبح النسبة تحت أقلام الفلاسفة نزعة نسبية، ويصبح الفرض افتراضاً والبديهية حقيقة أولى. وبعبارة أخرى، فإن الفيلسوف عندما يقف خارج الفكر العلمي وبمناى عنه، فإنه يعتقد أن فلسفة العلوم يمكن أن تقتصر على مبادئ العلوم وعلى القضايا العامة، أو أن الفيلسوف، عندما يقتصر على المبادئ، فإنه يعتقد أن مهمة فلسفة العلوم هي ربط مبادئ العلوم بمبادئ فكر خالص في مقدوره أن يهمل المشاكل التي يثيرها التطبيق الفعلي؛ إن فلسفة العلوم، في رأي الفيلسوف، لا تكون قط بكاملها تحت نفوذ الوقائع.

وهكذا، غالباً ما تظل فلسفة العلوم ثابتة في طرفي المعرفة؛ فإما أن تقع في دراسة الفلاسفة لمبادئ مغرقة في العمومية، أو في دراسة العلماء لنتائج مغرقة في الخصوصية. إنها تستنفد طاقتها وتنهك قواها في مواجهة العقبتين الإبيستيمولوجيتين المتضادتين اللتين تحدان من كل فكر وتقفان حجر عثرة في طريقه. هاتان العقبتان هما العمومية والمباشرة؛ فأحياناً تعطي فلسفة العلم قيمة لما هو قبلي، وأخرى لما هو بعدي، متجاهلة تحولات القيم الإبيستيمولوجية التي لا ينفك الفكر العلمي المعاصر يقوم بها بين القبلي والبعدي، بين القيم التجريبية والقيم العقلية.

يبدو من الجلي إذن، أننا ما زلنا في حاجة إلى فلسفة للعلوم بإمكانها أن تكشف لنا عن الشروط الذاتية والموضوعية التي تؤدي فيها مبادئ عامة إلى نتائج خاصة وتقلبات متنوعة، فلسفة تبين لنا كذلك ما هي الشروط التي توحي لنا بها نتائج خاصة جزئية بتعميمات تكملها ويجدل بيدع مبادئ جديدة.

وحتى يكون في استطاعتنا أن نترجم إلى اللغة الفلسفية تلك الحركة المزدوجة التي تغذي الفكر العلمي المعاصر، فإننا سنتبين أن الانتقال من البعدي إلى القبلي، ومن القبلي إلى البعدي انتقال ضروري، وأن النزعتين التجريبية والعقلانية تربطهما في الفكر العلمي الجديد، رابطة عجيبة تعادل في قوتها تلك الرابطة التي تشد اللذة إلى الألم. وبالفعل، فإن في انتصار إحدى تلك النزعتين، تأييداً للأخرى: فالتجريبية في حاجة إلى أن تُفهم، والعقلانية في حاجة إلى أن تُطبَّق. إن كل نزعة تجريبية، إذا لم تشمل قوانين واضحة مترابطة تُنتج من بعضها البعض نتيجة منطقية، فإنها لا يمكن أن تكون موضع تفكير أو تدريس؛ وإن النزعة عقلانية، إذا لم تؤيدها حجج ملموسة، وإذا لم تتخذ صورة تطبيقية في الواقع المباشر، لا يمكنها أن تقنع تمام الإقناع، فنحن نثبت قيمة القانون التجريبي عندما نتخذه أساساً لبرهان، ونحن نعطي للبرهان مشروعيته عندما نتخذه أساساً لتجربة؛ فالعلم إذن، تلك المجموعة من الأدلة والتجارب، والقوانين والقواعد، والبديهيات والوقائع، في حاجة إلى فلسفة ذات قطبين. وعلى الأصح، إنه في حاجة إلى نمو جدلي، ذلك لأن كل مفهوم يتضح بكيفية متكاملة إذا ما نظر إليه نظرتين فلسفتين مختلفتين.

وقد يساء فهمنا إذا ما اعتبر هذا الكلام مجرد اعتراف بالازدواجية، فعلى العكس من ذلك، إن الانتقال الإبستمولوجي من قطب إلى آخر، هو، في نظرنا، دليل على أن كلاً من المذهبين الفلسفيين اللذين أعطينا صورة عنهما عن طريق اللفظين: تجريبية وعقلانية هو المكمل الفعلي للآخر. إن أحدهما يتم الآخر، وإن الفكر يكون علمياً عندما يأخذ مكانه في المجال الإبستمولوجي الذي يوجد بين النظر والعمل، بين الرياضيات والتجربة، وإن المعرفة العلمية لقانون طبيعي معناها معرفته كظاهرة وككنه، كفيومين وكنومين. وما دمتا نسمى في هذا الفصل التمهيدي إلى أن نحدد، بأشد ما يمكن من الوضوح، موقفنا ومرمانا الفلسفيين، فعلينا أن نضيف أن أحد هذين الاتجاهين الميتافيزيقيين يجب أن يعلي من قيمته: وذلك هو الاتجاه الذي ينتقل من العقلانية إلى التجربة. وإننا سنحاول تمييز فلسفة العلم الفيزيائي المعاصر عن طريق هاته الحركة الإبستمولوجية. وعلى ذلك، فإننا سنؤول التفوق الجديد للفيزياء الرياضية كانتصار للنزعة العقلانية.

هاته العقلانية التطبيقية التي تستقي المعلومات التي يجود بها الواقع كي ترجمها إلى برنامج تحقيق وإنشاء، هاته العقلانية تتمتع، في رأينا، بامتياز جديد؛ فالتطبيق عند هاته العقلانية الكشافة ليس تشويهاً، وهي تخالف في هذا النزعة العقلانية التقليدية. وإن الفعالية العلمية التي تسترشد بنور العقلانية الرياضية ليست اتفاقاً حول المبادئ، فتحقيق برنامج عقلائي من التجارب يعين واقعاً تجريبياً ليس فيه أثر للمعقول؛ ستتاح لنا الفرصة لثبت أن الظاهرة المنظمة أغنى من الظاهرة الطبيعية. وحسبنا الآن، أننا أبعدنا عن ذهن القارئ تلك الفكرة الشائعة التي ترى أن الواقع مجموعة من الأمور اللامعقولة التي لا يمكن الإتيان بها. إن العلم الفيزيائي المعاصر هو بناء عقلائي، إنه ينزع عن مواد بنائه كل أثر للمعقول، وإن الظاهرة المصنوعة المشيدة يجب أن تصان ضد خطر أي تعكير لامعقول. وها نحن على بيّنة من أن العقلانية التي ندافع عنها ستقوم في وجه الجدل الذي يستند إلى ما في الظاهرة من جانب لامعقول متعذر الكشف، كي يجزم بواقع معين. فالتطبيق بالنسبة إلى العقلانية العلمية ليس فيه هزيمة ولا تواطؤ. فالعقلانية ترغب في أن تتخذ صورة تطبيقية، وإذا ما كانت تلك الصورة التطبيقية سيئة، فإنها تعدل من نفسها، وهي لا تتكرر قيمة المبادئ التي تنطلق منها، بل إنها تطعم تلك المبادئ بروح جدلية. وهكذا، فربما كانت فلسفة علم الفيزياء هي الفلسفة الوحيدة، وإن كل فلسفة أخرى تعتبر مبادئها شيئاً لا يمكن المساس به، وتعتبر حقائقها الأولى حقائق كلية نهائية مكتملة، هي فلسفة تتباهى بانغلاقها.

كيف لا نرى، والحالة هذه، أن الفلسفة التي تريد أن تكون ملائمة أحسن الملائمة للفكر العلمي الذي يتطور تطوراً مستمراً، لا بد وأن تأخذ بعين الاعتبار فعل المعارف العلمية على بنية الفكر؟ وهكذا، فبمجرد ما نشرع في التفكير في دور فلسفة العلوم، حتى نواجه مشكلاً يظهر لنا أنه طرح سيئ، سواء من قِبَل العلماء أو من قِبَل الفلاسفة، ذلك هو المشكل المتعلق ببنية الفكر وتطوره. وهنا أيضاً، يقوم التعارض نفسه، فالعالم يظن أنه ينطلق من فكر لا بنية له ولا معارف، والفيلسوف غالباً ما يفترض فكراً جاهزاً مزماً بكل المقولات الضرورية لفهم الواقع.

يعتبر العالم أن المعرفة تصدر عن الجهالة كما ينبثق النور عن الظلمات.

إن العالم لا يدرك أن الجهل نسيج من الأخطاء الوضعية العنيدة والمتلاحمة. إنه لا يدرك أن الظلمات الفكرية تشكل بنية، وأن كل تجربة وضعية صحيحة لا بد والحالة هذه أن تعني دوماً تصحيحاً لخطأ ذاتي. لكنه ليس في استطاعتها أن تقوّض الأخطاء الواحدة تلو الأخرى، وبكل سهولة. إن الأخطاء منتظمة متلاحمة في ما بينها، وإن الفكر العلمي لا يمكن أن يقوم إلا على أنقاض الفكر غير العلمي. إن العالم غالباً ما يضع ثقته في تربية مفككة الأجزاء، في حين أنه ربما كان على الفكر العلمي أن يرمي إلى صلاح ذاتي كلي. إن كل تقدم فعلي للفكر العلمي يقتضي انقلاباً وتحولاً، فتقدم الفكر العلمي المعاصر قد أحدث تغييراً في مبادئ المعرفة ذاتها.

أما في ما يتعلق بالفيلسوف، ذلك الذي تفرض عليه مهنته أن يجد في نفسه حقائق أولى، فإن الموضوع، إذا ما أُخذ كوحدة جاهزة، لا يجد صعوبة في أن يلائم مبادئ عامة، لذا فإن الثقل والتحول لا يعكر صفو فكر الفيلسوف، فهو إما أن يهمل هاته الأمور، كما لو كانت أموراً ثانوية لا جدوى منها، أو أن يكدها كي يرتضي باللامعقولة الجوهرية للمعطيات. وفي كلتا الحالتين، يجد الفيلسوف في نفسه استعداداً لأن يقيم، حول العلم، فلسفة واضحة سريعة سهلة يسيرة، ولكنها تظل فلسفة فيلسوف. وحينئذ، تكفي حقيقة واحدة للخروج من الشك والجهالة واللاعقلانية. إنها تكفي لتقذف النور في النفس: وتنعكس بدهاتها انعكاسات لا حد لها، وهاته البداهة هي نور وحيد: إنها فريدة من نوعها، وحيدة في شكلها. وها هنا، لا يرى الفكر إلا بداهة واحدة. وهو لا يحاول أن يبدي لنفسه بدهات أخرى. وإن انطباق الفكر مع ذاته في «الكوجيتو» يكون من الوضوح والجلء بحيث إن العلم بهذا الشعور الواضح يصبح مباشرة وعياً بعلم وتأكداً من تأسيس فلسفة للمعرفة. وها هنا، يكون الشعور بوحدة الفكر، في مختلف معارفه، ضماناً لإرساء قواعد منهج دائم أساسي نهائي. وأمام مثل هذا النجاح، كيف كان من الممكن أن يشعر المرء بضرورة إدخال تغيير على الفكر، والبحث عن معارف جديدة؟

إن مناهج العلوم، مهما تنوعت أشكالها ومهما تغيرت من علم إلى آخر، فهي في اعتبار الفيلسوف صادرة، بالرغم من ذلك، عن منهج أولي، يجب أن يطعم كل المعارف وأن يعالج كل الموضوعات بالكيفية نفسها.

وهكذا، فإن الرأي الذي يذهب إلى ما نذهب إليه من اعتبار المعرفة تطوراً للفكر، ومن تسليم بالتحويلات التي تطرأ على وحدة الكوجيتو ودوامه. إن مثل هذا الرأي لمن شأنه أن يضايق الفيلسوف ويزعجه. ومع ذلك، فإننا ملزمون بالوصول إلى مثل هاته النتيجة، إذا ما نحن أردنا أن نعرف فلسفة المعرفة العلمية كفلسفة مفتوحة، أو كوعي لفكر يرسي دعائمه بجريه وراء المجهول، وبيحته في الواقع عما يعارض معارف سابقة. علينا أن نعي قبل كل شيء أن التجربة الجديدة تقول لا للتجربة القديمة، وإلا لما كان الأمر بطبيعة الحال متعلقاً بتجربة جديدة. ولكن رفض التجربة القديمة، لا يشكل أبداً قطيعة بالنسبة إلى فكر قادر على أن يضفي على المبادئ طابعاً جديلاً، وأن ينشئ في ذاته أنواعاً جديدة من البدايات، وأن يطعم جسمه بشروح وتفسيرات، دون أن يمنح أي امتياز لما قد يعتبر كتلة متراسة من التفسيرات الطبيعية التي في استطاعتها أن تفسر كل شيء (...). ولكي نوضح وجهة نظرنا، لنسق مثلاً على هذا التعالي التجريبي، وذلك على غرار أكثر الأمثلة البعيدة عن مذهبنا، وفي ميدان النزعة التجريبية بالضبط. وإننا نعتقد، بالفعل، أن هذا التعبير «التعالي التجريبي» ليس تعبيراً مبالغاً فيه، إن شئنا أن نعرف عن طريقه العلم المجهز كتعالٍ للعلم الذي يقوم على الملاحظة الطبيعية. هناك انفصال في المعرفة العلمية، فنحن نرى الحرارة على الترمومتر ولا نحس بها، ولولا النظرية لما علمنا قط إذا ما كان ما نراه وما نحس به يوافقان الظاهرة نفسها. وسنردّ في كتابنا على الاعتراض الذي يتمسك بالترجمة الحسية للمعرفة العلمية، والاعتراض الذي يدعي إرجاع التمهيص التجريبي إلى مجموعة من قراءات لثبات الآلات. وفي الحقيقة، فإن موضوعية التمهيص التجريبي عند قراءة ذلك الثبات هي التي تعين الفكر الذي نمحصه كفكر موضوعي. وهكذا، سرعان ما تحل واقعية الدالة الرياضية محل واقع المنحنى التجريبي.

وإذا لم تتل وجهة نظرنا هاته رضا البعض، هاته الوجهة التي تضع الأداة والجهاز كشيء يجاوز العضو، فإن لدينا من الأدلة ما يكفينا لكي نثبت أن الميكروفيزياء تفرض موضوعاً يجاوز الموضوعات المألوفة، فهناك على الأقل انفصال في العملية التي تخلق موضوعات، لذا فإن من حقنا أن نقول بأن التجربة في العلوم الطبيعية تتمتع بنوع من التعالي، وأنها ليست منغلقة على ذاتها. وسرعان ما تكون العقلانية التي تغذي هاته التجربة مضطرة إلى قبول

تفتح مرتبط بهذا التعالي التجريبي. إن الفلسفة النقدية التي سنشير إلى متانتها في ما بعد يجب أن تدخل عليها تعديلات بمقتضى هذا التفتح ذاته. وما دامت أطر الفهم في حاجة إلى أن تصبح أكثر مرونة واتساعاً، فإن سيكولوجية الفكر العلمي يجب أن تقوم على دعائم جديدة. إن الثقافة العلمية يجب أن تعين التغيرات العميقة التي يجب أن تلحق الفكر.

ولكن إذا كان ميدان فلسفة العلوم عسير التحديث، فإننا نود، في هذا الكتاب، أن نطلب من الجميع أن يقوموا ببعض التنازلات.

فنحن نلتبس من الفلاسفة أن يعطونا الحق في استخدام عناصر فلسفية مفصولة عن المنظومات التي ولدت في حضنها. إن المتانة الفلسفية لمنظومة ما، قد تكون في بعض الأحيان مرتكزة على وظيفة خاصة، فلم نتردد في أن نقدم هاته الوظيفة الخاصة للفكر العلمي الذي هو في أشد الحاجة إلى مبادئ تطعيم فلسفي. لِمَ يكون في ذلك عيب، لو نحن أخذنا جهازاً إبيستيمولوجياً عجبياً كالمقولة الكانطية، لنثبت أهميته بالنسبة إلى تنظيم الفكر العلمي. إن كان الخلط بين المرامي والتلفيف بينها من شأنهما أن يخلطا المنظومات الفلسفية، فإن انتقاء الوسائل لا ترفضه فلسفة العلوم التي تريد أن تتحمل أعباء مهام الفكر العلمي، وتهدف إلى أن تبرز مختلف أنواع النظريات وتقيس مدى أهمية تطبيقاتها، وتريد، قبل كل شيء، أن تثير الانتباه إلى الطرق المتنوعة المتبعة في الاكتشاف، حتى ولو كانت تلك الطرق من قبيل المجازفة.

كما أننا نلتبس من الفلاسفة كذلك أن يكفوا عن رغبتهم في إيجاد وجهة نظر واحدة، وجهة نظر ثابتة، عندما يريدون أن يتحكموا في كل علني هو من السعة والتغير كعلم الفيزياء. وحينئذ سنخلص، لتحديد خصائص فلسفة العلوم، إلى فلسفة تعددية هي وحدها القادرة على أن تغذي عناصر التجربة النظرية الشديدة التنوع، والبعيدة عن أن تكون كلها في الدرجة نفسها من النضج الفلسفي، لنعرف فلسفة العلوم، إذن، كفلسفة مشتتة موزعة. وعلى العكس من هذا، فإن الفكر العلمي سيبدو لنا منهج تفكيك محكم التنظيم، ومنهج تحليل دقيق لمختلف النظريات الفلسفية التي جُمعت ضمن المنظومات الفلسفية.

ونحن نلتزم من العلماء، كذلك، الحق في أن نفصل العلم لحظة عن ميدان عمله الوضعي، وأن ننزع عنه تشبته بالموضوعية لكي نكشف ما يتسرب في أكثر المناهج صرامة من عنصر ذاتي. ونشرع بأن نطرح على العلماء أسئلة قد تبدو سيكولوجية، ثم نثبت لهم، رويداً رويداً، أن كل سيكولوجية مرتبطة بمصادر ميتافيزيقية، فالفكر يمكن أن يقبل ميتافيزيقياً بدل أخرى، لكنه لا يستطيع أن يستغني عن الميتافيزيقيا نفسها. إذن، سنسأل العلماء: كيف تفكرون؟ وما هي محاولاتكم المترددة وتجاربكم وأخطاؤكم؟ وتحت أي دافع تعدلون من آرائكم؟ ولماذا يكون كلامكم شديد الإيجاز حين تتحدثون عن الشروط السيكولوجية لبحث جديد؟ زودونا بأفكاركم العائمة وتناقضاتكم وآرائكم المتحجرة واقتناعاتكم التي لا تقوم على حجج. قد ينظر إليكم كما لو كنتم واقعيين، فهل حقاً أن تلك الفلسفة الكمية، التي لا ارتباط فيها ولا ازدواج ولا تدرج، ثلاثم تنوع أفكاركم وحرية افتراضاتكم؟ حدثونا عما يخالجكم من أفكار، لا وأنتم تغادرون المخابر بل ساعة مغادرتكم الحياة العامة لولوج الحياة العلمية. لا تحدثونا عن نزعتكم التجريبية التي تأتي في الزوال، بل عن نزعتكم العقلانية التي تحلّ في الصباح. وحدثونا عما تتمتع به أحلامكم الرياضية من سبق للتجربة، وعن فورة مشروعاتكم، وعن حدودكم الضمنية.

لو كان في استطاعتنا إذن أن نقوم بفحصنا السيكولوجي على هذا النحو، فإنه سيظهر لنا جلياً أن الفكر العلمي يبدو هو أيضاً نشئاً سيكولوجياً حقاً، وبالتالي توزعاً فلسفياً حقاً، ما دام كل جذر فلسفي ينمو في حضن فكر معين. وحينئذ، سيكون على مختلف المشاكل التي يطرحها الفكر العلمي أن تأخذ معاملات فلسفية متميزة. وهكذا، لن يكون جدول الواقعية والعقلانية هو ذاته بالنسبة إلى جميع المفاهيم. وفي اعتقادنا، فإن المهام الدقيقة لفلسفة العلوم، ينبغي أن تطرح على مستوى كل مفهوم على حدة. كل افتراض وكل مشكل وكل تجربة وكل معادلة ستطلب فلسفتها الخاصة، وربما اقتضى الأمر إقامة فلسفة الجزئيات الإبستمولوجية، فلسفة علمية تفاضلية هي بمثابة الند لفلسفة الفلاسفة التكاملية؛ وهاته الفلسفة التفاضلية هي التي سيكون عليها أن تقيس تطور الفكر. وبصورة إجمالية، فإن تطور الفكر العلمي سيوافق الانتقال من صورة واقعية إلى صورة عقلانية؛ وهذا الانتقال لا يكون قط انتقالاً كلياً، فإن كل المفاهيم لم تبلغ المرحلة نفسها من مراحل تحولاتها الميتافيزيقية. ونحن،

عندما سنعمل فكرنا الفلسفي بصدد كل مفهوم، سنتبين، بأشد ما يمكن من الوضوح، الطابع الجدالي للتعريف الذي تبنيناه. وسنتبين ما يميز هذا التعريف، وما يقبله، وما يرفضه. سنتجلى الشروط الجدلية لتعريف علمي يخالف التعريف العادي بشكل أوضح، وسنفهم من خلال حديثنا الجزئي عن المفاهيم ما سنطلق عليه فلسفة الـ «لا».

غاستون باشلار^(٧)

٨ - المعرفة العادية والمعرفة العلمية

نعتقد إذن أننا، إذا أخذنا بعين الاعتبار الثورات العلمية المعاصرة، نستطيع أن نتحدث، على غرار فلسفة كونت، عن مرحلة رابعة، بحيث توافق المراحل الثلاث الأولى العصور القديمة والوسطى والحديثة. أما هاته المرحلة الرابعة فتبلور القطيعة بين التجربة العادية والتقنية العلمية. ويمكن أن تعين بداية هاته المرحلة الرابعة، من جهة النظر المادية مثلاً، في اللحظة التي أصبحت المادة توصف بخصائصها الكهربائية، أو على الأصح بخصائصها الإلكترونية (...).

إن الطابع غير المباشر لتحديدات الواقع العلمي، هو الكفيل وحده بأن ينقلنا إلى عالم تسوده إستيمولوجيا جديدة. وعلى سبيل المثال، فحينما كان الأمر يتعلق بتحديد الأوزان الذرية على الطريقة التي يقتضيها الفكر الوضعي، فقد كانت تقنية الميزان، التي لا تخلو من دقة، كافية لكي تفي بالمطلوب. أما في القرن العشرين، عندما أصبحنا نعزل النظائر ونزنها، فقد ظهرت الحاجة إلى تقنية غير مباشرة. والمطيات اللازم لهذه التقنية يقوم على أساس تأثير المجالات الكهربائية والمغناطيسية. وإذا نحن قارنا المطيات بالميزان، فبإمكاننا أن نعتبره جهازاً ذا طابع غير مباشر. لقد كان علم لافوازييه، الذي تقوم على أساسه وضعية الميزان، دائم الصلة بالمظهر المباشر للتجربة العادية. ولكن حينما نلحق بالمادية ضرباً من الكهربائية، فإن الأمر يتغير تماماً لأن

«Préface.» dans: Gaston Bachelard, *La Philosophie du non: Essai d'une philosophie du nouvel* (Y) *esprit scientifique*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1940).

الظواهر الكهربائية في مجال الذرات هي ظواهر خفية، فلا مفر من دراستها عن طريق أجهزة خاصة لا يكون لها أي دلالة مباشرة بالنسبة إلى المعرفة العادية؛ ففي كيمياء لافوازييه يوزن كلور الصوديوم على نحو ما يوزن ملح الطعام في الحياة العادية. ولم يكن من شأن الكيمياء الوضعية، بكل ما كانت تحرص عليه من دقة علمية، سوى العمل على إعطاء ظروف الدقة التجارية مزيداً من التحديد. غير أن الانتقال من تحديد إلى آخر، لا يغير من فكرة القياس ذاتها. وحتى إن نحن أصبحنا نقرأ وضع مؤشر الميزان عن طريق الميكروسكوب، فإن ذهننا لا يتخلى عن فكرة التوازن وثبات الكتلة، وهي مجرد فكرة تطبيقية تستند إلى مبدأ الهوية الذي تأخذ به المعرفة العادية. وحينما يتعلق الأمر بمطاياف الكتلة، فإننا نكون بإزاء إستيمولوجيا استدلالية نحتاج، لفهمها، إلى الإحاطة بالعلم النظري في كليته. إن المعطيات نفسها هنا هي عبارة عن نتائج.

غاستون باشلار^(٨)

٩ - العلم مناهض دوماً للرأي الشائع

يتعارض العلم، سواء من حيث حاجته إلى الاكتمال أو من حيث المبدأ، مع الرأي تعارضاً مطلقاً. وإذا ما حصل له أن أجاز الرأي، بصدد نقطة خاصة، فإنما يكون ذلك لأسباب غير تلك التي تؤسس الرأي؛ بحيث إن الرأي خاطئ دوماً، فالرأي يفكر تفكيراً شيئاً؟ إنه لا يفكر: إنه يترجم الحاجات إلى معارف. حين يشير الرأي إلى الموضوعات، من خلال نفعيتها، فإنه يحرم نفسه من معرفتها. لا يمكن أن تؤسس شيئاً على الرأي: بل يجب تحطيمه أولاً، لأنه هو العقبة الأولى التي يتعين تخطيها. لا يكفي مثلاً أن نصحح الرأي بصدد نقط خاصة بالمحافظة على معرفة عامة مؤقتة، وكأنها أخلاق مؤقتة. إن الروح العلمية تحرم أن يكون لنا رأي حول مسائل لا نفهمها، أي حول مسائل لا نعرف كيف نصوغها صياغة واضحة. يتعين، قبل كل شيء، أن نعرف كيف نضع المسائل. ومهما قيل، فإن الحياة العلمية لا يمكن أن تطرح المسائل نفسها. إن هذا المعنى بالضبط للمشكلة

Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, bibliothèque de philosophie contemporaine, (A)
3^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1966), pp. 102-103.

هو الذي يعطي للروح العلمية طابعها الحقيقي. إن كل معرفة هي، بالنسبة إلى الروح العليا، جواب عن سؤال. إذا لم يكن هناك سؤال فلا يمكن أن تكون هناك معرفة علمية. لا شيء يسير من تلقاء ذاته. لا شيء معطى. كل شيء منشأ (Tout est construit).

غاستون باشلار^(٩)

١٠ - الرياضيات والواقع

لقد استطاع الإنسان أن يبتكر في جميع الميادين المتصلة بالواقع مناهج كانت في جوهرها رياضية. ولا شك أن بعض هذه المناهج ما تزال في مرحلتها الأولية. ولكنها بالرغم من ذلك، تسعى إلى فهم الواقع من خلال سلسلة من البنيات الرياضية. وباختصار، يمكن القول إن الرياضيات، تلك المحاولة التي يبدو أن لا مبرر لها، تتجاوز شيئاً فشيئاً ما نسميه الواقع (...).

ولقد ابتدأ هذا النجاح للرياضيات، عبر التاريخ، مع الميكانيكا، وبلغ أوجه مع الميكانيكا النيوتنية، ومع الفلك الرياضي؛ لقد أصبح بإمكان الرياضيات، عن طريق فرضية بسيطة، أن تتنبأ تنبؤاً دقيقاً مضبوطاً بتفاصيل جميع حركات الكواكب. ولقد استمر الأمر في عصرنا هذا مع علوم الفيزياء (ولربما حتى مع العلوم البيولوجية، والعلوم الإنسانية) (...).

وإننا لنرى، في مستهل شباب كل علم، تراكم الوقائع التجريبية وانتشار الحذر، كما نرى استعمال المنهج الاستقرائي أو التجريدي المغلق. وهكذا، يمكن أن تدخل الرياضيات في شباب كل علم، ولكن بوصفها أداة جيء بها من الخارج (لتساعد في صياغة القوانين). وكانت تلك هي المرحلة الماضية لعلمَي الفيزياء والكيمياء، وهذه الآن هي حال علم البيولوجيا والاقتصاد. وخلافاً لما سبق، لو تأملنا المراحل الأكثر تطوراً، كما هو الشأن في نظرية الجاذبية، ونظرية ميكانيكا الكوانتا (وهذه الأخيرة ما زال حساب الاحتمال يدخل فيها، بعكس الأخرى)، فإن الأمور تتغير رأساً على عقب، فلقد ظهر

Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la (٩) connaissance objective*, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 1967), p. 14.

إنشاء الديناميكا النيوتونية أقوى مثل من نوعه لما يسمى بالمحاولة الاستنباطية الكلية؛ وأقوى مثل، آخر، على هذا الاستنباط هو النظرية النسبية للجاذبية، ونرى في هاتين النظريتين انفصلاً حاسماً أو تخلياً عن المنهج الاستقرائي أو التجريدي. وحينما تخلى مكتشفو مثل هذه النظريات عن المنهج الاستقرائي، ولجأوا إلى الرياضيات الخالصة، فإنهم قد ابتكروا بفضل اللجوء إلى خيالهم الرياضي أوليات نظرية، قارنوا بين نتائجها وبين القوانين التي استقرت من الوقائع التجريبية. ولا شك أن المعطيات التجريبية يمكن، إلى حد ما، أن توحى بالبنيات الرياضية التي قد يناسب إدخالها أو إبعادها، كما تؤكد هذه المعطيات التجريبية بكيفية أدق، التمهيص النهائي. غير أن ظهور نظرية جديدة ليس شأن هذه المعطيات التجريبية في نهاية الأمر، إنما هو شأن خصوبة الفكر الرياضي الخلاق. ومن هنا جاء الجانب الإبداعي الذي تقدمه لنا النظريات العلمية ومبادئها. ولا يتم تحقيق هذه النظريات والمبادئ إلا بعداً (...). ومن ثم، لم تعد الرياضيات أداة فحسب، بل أصبحت تفكير المبدع بعينه.

جان بياجي^(١٠)

١١ - الرياضيات وسيلة اكتشاف لا أداة تعبير

إن ما قد يفسح المجال للاعتقاد بأن الفكر العلمي يظل في الواقع هو هو عبر أعمق التصحيحات التي يحققها، إنما يرجع إلى أن الباحثين لا يقدرون دور الرياضيات في الفكر العلمي حق قدره. فقد كرروا، بلا كلل، أن الرياضيات هي لغة ووسيلة تعبير بسيطة، وألفوا اعتبارها أداة يتصرف بها عقل واع بذاته، عقل سيد على الأفكار المحضة المتخيلة بوضوح سابق للرياضيات. وقد كان من الممكن أن تتمتع مثل هذه التجزئة بمعنى ما في غابر الفكر العلمي وأصله، عندما كانت الصور الحدسية الأولى قوة إيماء تعين على تشكل النظرية. مثال ذلك، إذا قبلنا أن فكرة الجاذبية هي فكرة بسيطة واضحة، أمكن القول إن التعبير الرياضي عن قوانين الجاذبية إنما تدقق الأحوال الخاصة وترتبط بعض النتائج، كقانون المساحات. ولهذه النتائج،

Logique et connaissance scientifique, publié sous la direction de Jean Piaget, encyclopédie de (١٠) la Pléiade; 22 (Paris: Gallimard, 1967).

أيضاً، معنى واضح مباشر في الحدس الأول. ولكن الفكر العلمي يُعدو، بكيفية ما، أكثر انسجاماً في المذاهب الجديدة التي تبتعد عن الصور الساذجة: فقد صار كله، من اليوم، حاضراً في جهده الرياضي. ويتعبير أفضل، غدا الجهد الرياضي هو الذي يؤلف محور الاكتشاف، وهو وحده يتيح لنا أن نفكر في الظاهرة. كان الأستاذ لانجفان يقول لنا قبل بضع سنوات: «إن الحساب التانسوري يعرف الفيزياء أفضل مما يعرفها الفيزيائي نفسه». وهذا الحساب هو، في الحق، الإطار النفسي للفكر النسبي. إنه أداة رياضية تبديع العلم الفيزيائي المعاصر مثلما يبديع المجهر علم الحياة المجهرية. إن المعرفة الجديدة متعذرة دون سيادة هذه الأداة الرياضية الجديدة.

غاستون باشلار^(١١)

١٢ - التفسير الآلي للطبيعة

كان غاليليو عالماً فيزيائياً حصر جهده بدراسة الظواهر الآلية والفلكية، وتردد في تعميم طرقه ومبادئه. أما معاصره ديكارت، وهو رياضي لامع، وواضع علم الضوء، فقد أمكنه أن يرى، بوضوح لا مزيد عليه، المعاني الواسعة لهذه الأمور. وكان أول من أوضح للعالم نتائج العمل العلمي (الذي كنا نتحدث عنه)، ورسم في كلام واضح خطوط الكون الجديد الكاملة الذي شرع الناس في الدخول إليه. فقد نشر سنة ١٦٣٧ أول مؤلفاته وهو بحث في الطريقة، وتضمن أولى نتائج أبحاثه وتطبيقاته في الهندسة والضوء والطبيعات العامة. وحين توفي سنة ١٦٥٠ كان قد أذاع شهرة التفسير الرياضي للطبيعة في كامل أوروبا. وأوحى الثقة إلى كثير من الباحثين المنعزلين في أن يستمروا في عملهم. وربى رهطاً من التلامذة في فرنسا وهولندا وألمانيا وإنكلترا. في هذه الأثناء، كانت الدماء تسيل في ألمانيا من جراء المعارك (الدينية) في حرب الثلاثين سنة. وكانت إنكلترا توجه كل قواها في الجدل الديني والسياسي. وكانت إيطاليا واقعة في قبضة الإصلاح الكاثوليكي. ولكن فرنسا كانت قد حققت وحدتها القومية في ظلال حكم ملكي قوي مطلق، تديره الطبقة

Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, quadrigé; 47 (Paris: Presses universitaires (١١) de France, 1987).

المتوسطة، وتستغله لنفسها في الوقت ذاته، كما أن هولندا كانت قد توجت الحرية السياسية والازدهار التجاري بعد الكفاح المرّ ضدّ إسبانيا. وكان هذان البلدان الأخيران مركز أوروبا الفكري خلال القرن السابع عشر بكامله، إلى أن جاءت إنكلترا إلى المقدمة في العشرات الأخيرة من السنين. ولقد أصبح المذهب الديكارتي الفلسفة الرسمية في هولندا وفرنسا تقريباً. وأصبح العلم الجديد، للمرة الأولى، محبباً إلى الطبقات المثقفة. وأخذ رجال فونتنيل مثلاً، يكتبون قطعاً صغيرة منقّحة عنه لتوضع على موائد زينة السيدة. ومهد الطريق أمام نيوتن، الذي يمكن القول عنه إنه أكبر الديكارتيين، ليحقق مذهبه التركيبي الكبير. كذلك مهد الطريق أمام الجمهور ليتلقّى باحترام وتوقير الصورة التي وضعها عن آلة العالم المنسجمة.

لقد عبر شانو (Chanut)، وهو أقرب أصدقاء ديكارت، أفضل تعبير عن رؤيا صديقه إذ كتب على قبره: «حين قارن ديكارت في عزلته الشتوية أسرار الطبيعة بقوانين الرياضيات، تجرأ إلى الأمل بأن يستطيع فتح أسرار الطبيعة والرياضيات بمفتاح واحد». والإشارة هنا هي إلى الحادث الذي وجّه حياة ديكارت بكاملها، فهو بعد أن تلقى أحسن علوم زمانه في فرنسا، شعر بكراهية لكل ما تلقاه ما عدا الرياضيات، فاتجه إلى «كتاب العالم الكبير» وبحث عن المعرفة في البلاطات والجيوش، وفي تجاربه مع الناس، مقتنعاً بأنه «قد يلقي مقداراً من الحقيقة، عند كل إنسان، مفكراً في قضاياها الخاصة التي إذا أخطأ فيها كانت عواقبها وخيمة عليه، أكثر مما يلقي عند رجل أدب وعلم في مكتبته وهو يتأمل في ما لا يوصل إلى نتيجة». وقد علّمته الاختلافات التي وجدها في عقائد الناس أن يكون عديم الثقة بالعادات، وأن يصغي إلى صوت العقل وحده، فقرر ذات يوم وهو قابع في غرفته هرباً من البرد، أن يطرح جميع اعتقاداته التي لا يشبثها العقل. وكان يجهد الفكر في قضايا رياضية، فتراهى له أن منبع العلم الصحيح هو في أن يجمع أفضل ما في التحليل الهندسي والجبر.

جون هرمان راندال (١٢)

John Herman Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind* (Boston, MA: Houghton (١٢) Mifflin, 1976), vol. 1.

١٣ - نجاح التأويل الرياضي للطبيعة

إن الحقيقة البارزة، التي تلون كل اعتقاد آخر في هذا العصر الذي سادت فيه فكرة العالم النيوتوني، هي النجاح الهائل الذي أحرزه التأويل الرياضي للطبيعة. لقد رأينا كيف وجد غاليليو أن بوسعه قياس الحركة والتنبؤ عنها بتطبيق لغة الرياضيات على كتاب الطبيعة؛ وكيف أن ديكارت عمم، بالاستناد إلى طريقته وما لاقته من نجاح، مبدأ كلياً في البحث العلمي، وصورة جارفة تمثل الكون وكأنه آلة كبيرة؛ وكيف أن هذين المفكرين توصلا إلى مفهوم لقوانين طبيعية متسقة هي آلية في جوهرها. لكن صورة ديكارت الكونية كانت هيكلية غير مكتملة، ولم تكن الرياضيات والمشاهدات الفيزيائية، قد تقدمت إلى الحد الذي كان يمكنه من إكماله قبل أن يعترضه الموت المبكر، فترك لتلامذته نظاماً في العالم قدّمه كافتراض مؤقت، دون أن يفسح له الوقت مجالاً للتثبت منه، بواسطة تلك الاختبارات الدقيقة التي أخذ يقتر، أكثر فأكثر، بضرورتها لتحديد أي من الحوادث الحقيقية المشاهدة، التي قد وقعت فعلاً بين الحوادث الكثيرة المحتملة التي يمكن استنتاجها من المبدأ الآلي. والفضل في الكشف التي جعلت عمل نيوتن ممكناً لا يعود إلى الديكارتيين المتشددتين الذين قبلوا الهيكل الذي وضعه ديكارت كشيء نهائي، دون أن يحاولوا التحقق منه بالطريقة التي وضعها معلمهم، وإنما يعود إلى مفكرين أكثر إبداعاً من هؤلاء، وأولئك هم الذين اتفقوا مع غاليليو بتشديده على التجربة، فأحجموا لمدة جيل كامل عن تقديم فرضية عامة.

وقد كانت المآثر التي حققتها الرياضيات في حقلّي السوائل والغازات موفقة بصورة خاصة. واخترع توريشلي (Torricelle) - أحد تلامذة غاليليو - ميزان ثقل الهواء (البارومتر)، سنة ١٦٤٣، ووزن الجو. وجاء باسكال (Pascal) بعد أربع سنوات، فأكد قياساته، بواسطة تجربته الشهيرة، حين حمل البارومتر إلى أعلى الجبل، ولاحظ الضغط الجوي المتناقص. ويعود إلى باسكال، أيضاً، الفضل في وضع قوانين ضغط السوائل، بينما استطاع روبرت بويل (Robert Boyle)، الذي درس على يد غاليليو، أن يكشف قانون ضغط الغازات. ومن المهم أن نلاحظ أنه بعد مرور عشرين سنة، استعملت هذه الحقائق في الآلات لرفع الماء. وفي نهاية العصر أخذ محرك نيوكومن (Newcomen) البخاري في تطبيق قوة البخار على الصناعة. وقد طبقت الرياضيات على الضوء أيضاً بشكل عجيب، وتوسع العالم الهولندي هويجنز

(Huygens) بشكل منتظم في علم الضوء الذي كان كل من ديكارت وكبلر قد شرع فيه. وجاء نيوتن فأعطاه صيغته الكلاسيكية. وقد قاس رومر (Roemer) سرعة الضوء فعلاً سنة ١٦٩٥.

في جميع هذه الأعمال، كانت الرياضيات والتجارب حليفتين ناجحين. وتمثل روح العلم الجديد بتأسيس الجمعية الملكية في لندن سنة ١٦٦٢ «من أجل تنشيط العلم الفيزيائي الرياضي التجريبي». وكانت هذه المؤسسة، التي طالما ألحَّ ديكارت على المطالبة بها من أجل التعاون العلمي، قد تأسست بوحي من بيكون الذي كان يتوق إلى مؤسسة علمية كبيرة في المستقبل؛ لكنها اتبعت، بحكمة، طرق غاليليو الرياضية أكثر من أساليب علماء عهد اليبابات القائمة على مجرد الأبحاث التجريبية. وإذا كان العلم قد ارتكز على التجريب، فإن غايته الرئيسية كانت ترمي، لمدة قرن آخر على الأقل، إلى ربط حوادث الطبيعة المشاهدة بالقانون الرياضي. ثم إن العضو البارز في الجمعية الملكية، روبرت بويل (Robert Boyle) - الذي سبقت الإشارة إليه - ، يقاسم هويجنز الفخر في أنه كان باحثاً ظهر بين غاليليو ونيوتن؛ فقد تمكن من أن يجمع خيوط الكيمياء السحرية والفيزياء الرياضية. وقد كان لتعميمه طريقة غاليليو في التجريب الرياضي تأثير قوي في نيوتن. وفي سنة ١٦٧٤، اكتشف مايو - وهو عضو آخر من أعضاء الجمعية - الأوكسجين؛ رغم أن قرناً مضى على هذا الاكتشاف قبل أن يستطيع بريستلي ولافوازييه تركيزه في علم كيمائي.

جون هرمان راندال^(١٣)

١٤ - علوم الأحياء والمنهج التجريبي

عند التجريب، على الأجسام الجامدة أن لا تعتبر إلا وسطاً واحداً وهو الوسط الكوني الخارجي. أما في ما يتعلق بالكائنات الحية الراقية، فهناك وسطان، على الأقل، يجب علينا اعتبارهما: الوسط الخارجي الموجود خارج العضوية، وهناك الوسط الداخلي (...). بالنسبة إلى جميع الكائنات الحية، يحتفظ الوسط الداخلي، الذي هو من إنتاج العضوية، بعلاقات ضرورية مع

(١٣) المصدر نفسه.

الوسط الكوني الخارجي سواء أكانت علاقات تبادل أم علاقات توازن. ولكن، كلما زادت العضوية اكتمالاً، يتخصص الوسط العضوي وينعزل، شيئاً فشيئاً، عن الوسط المحيط به. فعند النباتات، أو الحيوانات ذات الدم البارد، يكون هذا الانعزال أقل مما هو عند الحيوانات ذات الدم الساخن، التي يكون للسائل الدموي فيها حرارة وتركيب يكادان يكونان قازين ومتشابهين. ولكن هذه الظروف المختلفة ليس من شأنها أن تخلق اختلافاً في الطبيعة بين مختلف الكائنات الحية (...). وخلاصة القول، فإنه يمكننا، اعتباراً لما سبق، أن نكوّن فكرة عن التعقيد الهائل الذي تتمتع به الظواهر الحيوية، وعن الصعوبات الكبيرة التي يواجهها العالم الفسيولوجي عندما يريد أن يجرب على هذه الأوساط العضوية الداخلية. ومع ذلك، فإن هذه الصعوبات لا تقهرنا إذا ما نحن اقتنعنا بأننا في الطريق السوي. وبالفعل، فإن هناك حتمية مطلقة في جميع الظواهر الحيوية. ومن ثمة، فهناك علم بيولوجي، كما أن هناك مبرراً للدراسات التي تقوم بها.

الفسيولوجيا العامة هي العلم البيولوجي الأساسي، ومشكلته الرئيسية هي تحديد ظروف الظواهر الحيوية (...). ويصح أن نقول إن الحياة لا تدخل مطلقاً أي اختلاف وتمايز في منهج العلم التجريبي الذي يجب تطبيقه لدراسة الظواهر الفسيولوجية. ومن هذه الزاوية، فإن العلوم الفسيولوجية والعلوم الفيزيائية - الكيميائية تعتمد على مبادئ البحث نفسها. ولكن يجب أن نعترف، مع ذلك، بأن الحتمية في الظواهر الحيوية ليست حتمية معقدة فحسب، ولكنها متدرجة كذلك، بحيث إن الظواهر الفسيولوجية المعقدة مكوّنة من ظواهر أبسط منها، يحدد بعضها البعض، وتجتمع كلها وتترابط من جلّ غاية واحدة. وبالفعل، فإن العضوية تشكل دائرة مغلقة ولكنها دائرة لها رأس وذنب وبداية نهاية، بمعنى أن الظواهر الحيوية لا تتمتع كلها بالأهمية نفسها. ولكن على العالم الفسيولوجي الذي يجد نفسه خارج العضوية الحيوانية التي يدركها في مجموعها أن يأخذ بعين الاعتبار تناسق هذا المجموع، في الوقت الذي يريد فيه أن يطل على داخل العضوية ليتعرف على آليات كل جزء منها. ومن هنا، ينتج أن العالم الفيزيائي أو الكيميائي يستطيع أن يبعدها عن ذهنهما كل فكرة عن علّة الغائية في الظواهر التي يلاحظها، بينما يضطر العالم الفسيولوجي أن يقبل الغائية مجلية في الجسم العضوي الذي تتضامن فيه الحوادث الجزئية ليخلق بعضها البعض. وعلى

ذلك، يجب أن نكون على علم بأننا إذا قسمنا العضوية الحية، وعزلنا مختلف أجزائها، فما ذلك إلا توكيلاً لسهولة التحليل التجريبي، لا لفهمها منعزلة. فنحن إن أردنا أن نعطي لخاصية فسيولوجية قيمتها ومعناها الحقيقي يجب أن نردّها إلى المجموع.

كلود برنار^(١٤)

١٥ - الثورتان العلميتان

إن الأفكار التي تألفت منها الثورة العلمية الكونية عند جيلنا هي من صنع ثورتين فكريتين رئيسيتين كانتا بمثابة توجيه جديد هام في الفكر العلمي؛ فالثورة الأولى، وهي التي ارتبطت بأسماء دارون ووالاس وهاكسلي وهيكل، نشرت مفهوم التطور والتغير والنمو والصرورة، وسرعان ما سيطرت على الجو الفكري بكامله في ذلك العصر، بعد أن ركزت جهودها في الأبحاث البيولوجية. والثانية، التي قُبِضَ لها النجاح بفضل عبقرية آينشتاين وبلانك ودوبروي وهايزنبرغ وشروود نجر، أدخلت مجموعة من المفاهيم والمبادئ الأساسية في الفيزياء الرياضية، وأدهشت جيلنا بنظرية النسبية والكم وموجات التحريك، وبظفرها في موضوع تركيب الذرة وأسرارها. ولقد عشنا حتى الآن أربع أحقاب من السنين مع الأفكار التطورية، وهو وقت كاف لتغلب على الهزة الأولى التي تعقب الدهشة أو الحماس. لقد كشفنا، بشيء من الدقة، المتضمنات البعيدة لهاتين الثورتين، بما في ذلك نتائجهما الأكثر عمقاً والأقل بروزاً، والحدود التي أهمل شأنها بسبب الحماس الأول. لكننا ما زلنا مع ذلك وسط الصدمة الأولى الناتجة من الثورة في المفاهيم الفيزيائية. إن جدة التناقض الذي لم يتمثل سوى نصف تمثيل، ما زالت تخلع ثوباً من الظلام على تفهّمنا برصانة نتائجها الفكرية، ما عدا بالنسبة إلى الاختصاصي (...).

كانت نتيجة الثورة البيولوجية في القرن الماضي بصورة عامة، ذات صبغة طبيعية: أي أنها وضعت الإنسان وأعماله بصورة واضحة على مسرح البيئة الطبيعية، وأعطتهما أصلاً طبيعياً وتاريخاً طبيعياً. وكانت النتيجة في

المدى البعيد نتيجة إنسانية أيضاً، فقد تحول الإنسان من كائن منفصل عن باقي الطبيعة، يعيش فوقها، ويعتمد في حياته كل الاعتماد على خالقه، إلى مخلوق قادر على التفاعل والتعاون مع القوى والمصادر الأخرى في بيئته الطبيعية، وإخضاعها إلى حد ما لإدارته. أما نتيجة الثورة الفيزيائية الحاضرة، فيبدو أنها ذات صبغة إنسانية بالدرجة الأولى: فهي تشدد على العامل الإنساني في التفسيرات العلمية، وتشير إلى عالم يمكن للحياة الإنسانية فيه أن تكون حياة طبيعية.

جون هارمان راندال^(١٥)

١٦ - التفسير الآلي في علم الحياة

بينما كان علماء الفيزياء والكيمياء يصوغون التعميمات التي توصلوا إليها، كانت علوم الحياة ذات المبادئ الآلية تدخل في التفسير. وقد عنى هذا في علم الحياة تفسير جميع أعمال العضويات الحية بمصطلحات كيميائية خالصة. وكان الكيميائي الألماني ليبيج (Liebig) رائداً في الكيمياء العضوية، وقد أدخل مع تلميذه يوحنا مولر (Johannes Muller)، والعالم الفرنسي كلود برنارد، دراسة كيمياء الكائن الحي في متوجاتها وعملياتها. ولم يبق بعد هذه البداية، سوى خطوة لفكرة تحري الحياة كسلسلة من التفاعلات الكيميائية المعقدة. أما الأسماء فيكثر تعدادها، فجاك لويب (Loeb) مثلاً يعتبر بالنسبة إلى الأمريكيين رمزاً للمآثر التي نمت في علم الحياة التجريبي، وما يتوقع أن يتم فيه. ويبدو أن التجارب كانت تشير إلى نتيجة مؤداها أن جميع الأفعال العضوية في الأشكال الدنيا للحياة على الأقل، في أجزائها وفي سلوكها الكلي معاً، يمكن تفسيرها بمصطلح كيميائي فحسب. وقد عبّر لويب عن ذلك بقوله: «العضويات الحية هي آلات كيميائية قوامها الرئيسي مادة صمغية وتمتلك خاصية المحافظة على ذاتها وتوليد ذاتها من جديد. . والفارق الأساسي بين المادة الحية والمادة غير الحية هو هذا: فالخلية الحية تكون مادتها الخاصة المعقدة في مركبات بسيطة غير معينة تجدها في الوسط المحيط بها، بينما البلور يجمع ببساطة الجزئيات الموجودة في محلوله الزائد الإشباع. وهذه

(١٥) جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم محمد حسين هيكل، ج٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٨)، ج ٢.

القوة التركيبية التي تحول أحجار بناء صغير إلى مركبات معقدة خاصة بكل عضوية هي، سرّ الحياة أو بالأحرى أحد أسرار الحياة». ويؤكد أمثال هؤلاء من علماء الحياة أن جميع أفعال أية عضوية من العضويات، من أدائها إلى أعلاها، يمكن إرجاعها إلى تفاعلات كيميائية ذات نوع معين، فالحياة في عملياتها هي كيميائية خالصة. وإذن، يجب أن تكون كذلك من حيث نشأتها أيضاً. وقد يولد النسل في عضويات مزدوجة الجنس بواسطة تطعيم اصطناعي في البيضة الخلية، دون وجود أية بيضة ذكورية. وبمثل هذه الوسائل، تولدت حيوانات معقدة، كالضفدعة مثلاً، من بيضة الأنثى وحدها. ويعتبر معظم علماء الحياة أن خلق الحياة الفعلي من مادة غير حية شيء يمكن أن يتم في المختبر، حالما يمكن عزل المادة الكيميائية المنظمة، أو الأترزيم، وتركيبها. «لم تكن نشأة الحياة حادثاً مفاجئاً وقع قبل ملايين السنين دون أن يتكرر بعد ذلك، وإنما هي أمر يستمر مكرراً ذاته في مراحل الأولى، كل وقت، وهو يحدث في جيلنا، فلو حصلت لدينا المادة وأشكال الطاقة تحت الشروط الملائمة، كان حتماً للحياة أن تتولد». «إن الغاية النهائية لجميع العلوم الفيزيائية هي تصوير جميع الحوادث بشكل تجمع الأجزاء النهائية وتفريقيا. ولما لم يكن هنالك من انقطاع بين المادة التي تشكل العالم الحي وغير الحي كان بالإمكان التعبير عن هدف علم الحياة بذات الطريقة».

صحيح أن هنالك عدداً قليلاً من علماء الحياة المعارضين الذين يشعرون أن هذه الثقة هي سابقة لأوانها نوعاً ما، ولكن لما كانت نظرياتهم سلبية بكاملها، وقائمة على أساس إنكار أن الأفعال الحية كلها قابلة للتفسير في مصطلح كيميائي، ولما كانت الاقتراحات التي يقدمونها من الأمور الأخرى اللازمة غامضة كل الغموض، كان من الطبيعي أن ترفض الأثرية الكبيرة الإصغاء إلى أناس ينكرون إمكان قيام علم حياة. فالتفسير الآلي يبدو البرنامج الوحيد للبحث، في حين أن «المذهب الحيائي»، الذي يشدد بإضافة نوع من «مبدأ للحياة» كعامل تفسيري، لا يستطيع المفاخرة بمثل هذه المآثر التجريبية الرائعة.

جون هارمان راندال^(١٦)

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٧.

إن الموقف الذي ينكر الغائية في الميدان العضوي هو موقف فيه مفارقة جزئية. ومع ذلك، فإن معظم علماء الفسيولوجية ينفرون من الاعتبارات الغائية، إما لأنهم ينكرون الغائية أو لأنهم يرفضون اتخاذها بعين الاعتبار. ومعنى ذلك أنهم يرفضون فكرة «الدالة» التي هي الموضوع الوحيد للعلم. معهم حق في أن يخرجوا من ميدان العلم كل غائية لاهوتية، ولكن يبقى مع ذلك التساؤل عما إذا كان مفهوم الغائية غير قابل لأن يتخذ معنى وضعياً، أليست الغائية بالفعل مفهوماً وضعياً؟ فهناك بعض العلاقات الغائية التي تظهر لنا غير قابلة للشك، كالعين والنظر، الجناح والطيوان... إلخ.

إن عبارة «علة غائية» هي عبارة غير صالحة، فنحن نحاول عبثاً أن نتصور علةً نجيء بعد معلولها وتحده مع ذلك، كما نحاول أن نتصور، عبثاً، غاية تكون علةً بدل أن تكون معلولاً؛ فإذا ما كانت هناك في الطبيعة وسيلة، أو مجموعة مركبة من الوسائل، تنتهي إلى غاية هي نتيجة ومعلول وليست علةً لما سبقها، فإن ذلك ممكن لوجود حدٍّ يسبق هذه للوسيلة، حد هو أول الوسائل، وعن طريق الوسائل وهو علةٌ للغاية. وإن هذا الحد الأول هو ظاهرة لا ينبغي البحث عنها خارج الطبيعة الخاضعة للقانون الكبير الذي تخضع له جميع الظواهر، وهو الحتمية. فهي إذن مشروطة، كجميع الظواهر، بالملابسات التي تظهر فيها، وهي تحدد، عن طريق علاقات عليا، الوسيلة أو الوسائل، وبالتالي الغاية. إن الغائية لا تقوم ضد الحتمية، بل تفترضها وتتطلبها وتضاف إليها.

هناك إذن علاقة بين الحد الأول والحد الغائي، وقد يكون الحد الأول مجرد حاجة للحد الآخر (الغائي). إن الحاجة إلى الطعام تحدد الأفعال الخاصة لامتلاك الطعام (...). هكذا يمكننا أن نقول إن الغائية هي كل تغير تكون فيه ضرورة حدوث ظاهرة علةً أولية لظهورها.

إ. غوبلو (١٧)

إن أهم أجزاء نظرية داروين التي تتجلى فيها عبقريته، هو البرهان بالحقائق على الكيفية التي جرت حسبها عملية الارتقاء. لقد خمن الناس الارتقاء من قبل. بيد أن هذه التخمينات لم يكن بإمكانها أن تصبح رأياً متفقاً عليه قبل إيجاد إيضاح ما لكيفية حدوث هذا الارتقاء. وقد اشتملت نظرية داروين على الفكرة القائلة إن أي انحراف مفيد ملائم يحدث في ذرية أي حيوان كان يساعده على العيش والبقاء. وبما أن الصراع من أجل البقاء كان دائراً بشكل دائم بين الكائنات الحية، فإن صاحب هذه التغيرات المفيدة كان أكثر قدرة على البقاء خلال هذا الصراع. وإذا كانت هذه التغيرات تنتقل بالوراثة، فقد كان يتحتم أن يظهر بالتدرج جنس جديد من الحيوان أكثر كمالاً من الجنس السابق. وعن هذه الطريق بالذات، ظهر لون الفهد الذي يحميه من الأعداء، وقوائم الأنتيلوب الطويلة، وقدرة الجمل على الاحتفاظ بالسوائل في جسمه.

● الداروينية والمجتمع

هذه هي نظرية داروين بخطوطها العامة. بيد أن تطبيقها لم ينحصر في نطاق البيولوجيا فحسب، بل وأثار، فوراً، كثرة من المسائل التي أثرت دون إبطاء في العلاقات الاجتماعية بين الناس. كما دعم هذا التطبيق النظريات البرجوازية المنادية بالمنافسة الاقتصادية التي كانت تظهر في ضوء هذه النظرية وكأنها المنهج الطبيعي لتحسين السلالات الإنسانية. وقد كان يبدو أن الصراع من أجل البقاء، هذا الصراع، الذي يجري دون أي معوق، يؤمن سير التطور الاجتماعي بشكل طبيعي تلقائي مما يدعو إلى مقاومة الإصلاحات الاجتماعية. وكانت المسؤولية عن «الطابع الأخلاقي» القاسي الذي تتصف به المنافسة تلقى على عاتق الطبيعة نفسها. وقد أصبحت الأمور التي وصفها رجال القرن السابق المتأخرون عنّا ثقافياً بالشر الاجتماعي؛ أصبحت بغتة خيراً اجتماعياً.

واستخلصت من نظرية داروين نتائج هامة أخرى؛ فإذا كان الإنسان يتحدر من الحيوان، فليس هو إذن إلا جهازاً بيولوجياً توجهه عمليات كيميائية وفيزيائية تحدث في أعضاء جسده. وطالما أن الحديث يدور في نطاق

العمليات الكيميائية والفيزيائية للفيزيولوجيا، فمن السهل أن نوافق على مثل هذه النظرة الميكانيكية. بيد أنه من المتعذر أن نفسر بالطريقة نفسها الصفات الأكثر جوهرية بالنسبة إلى الكائنات الحية، مثل بنيتها، وتطورها، ونموها - إذ يتوجب تفسير هذه الصفات باعتبارها كلاً واحداً. صحيح أن كل ما يقوم به الجسم يتعلق بكيمياء العمليات ذاتها، ولكن الوظائف التي لا توجد إلا في الجسم الحي تنشأ من تشابك مجموع أجهزته المعقدة ومن القوانين المطابقة لهذه الأجهزة فقط، وهذا يعني أن الحياة ليست «خاصة» إضافية للمادة، بل هي وظيفة جديدة ملازمة للمادة نفسها ومنظمة بطريقة معقدة في الكائنات الحية.

(١٨) جون لويس

١٩ - تطور أشكال الحياة

لم تكن هنالك سوى خطوة واحدة أكبر تغير ثوري على الإطلاق، وهو تطبيق مبدأ التماثل على علم الحياة ونشأة الأشكال الحاضرة فيها. ولقد سبق أن أحيا الناس في القرن الثامن عشر الأفكار اليونانية القديمة القائلة إن الأجناس الحية الحاضرة هي ثمرة عملية طويلة من النمو. لكن النظرة المقبولة كانت نظرة العالم المصنف السويدي لينوس (Linnaeus) القائل: «إننا نقر وجود أنواع بعدد الأزواج التي خرجت من يدي الخالق»، وإن الأنواع بقيت ثابتة إطلاقاً، منذ خلقها الذي جاء وصفه في سفر التكوين. والتغير الوحيد الذي وقع هو زيادة أعدادها لا تغير أصنافها، وليس هنالك من جنس جديد - تلك نظرية لاءت العالم النيوتوني كل الملاءمة - لكن هذه النظرية كانت تتعرض إلى هجمات من جهات عديدة. فالعلماء الطبيعيون كبوفون وإيرازموس ودارموس وداروين - جد شارلز داروين - وجوفروا سانت هيلير، خصم كوفيه، وأحد الآخذين بموقف لينوس، والشعراء الرومنطقيون والفلاسفة أمثال غوته وأوكن وشيلنغ، حاولوا جميعاً أن يصوغوا فكرة التطور بأشكال مختلفة؛ وكان أكبرهم جميعاً لامارك صديق بوفون، وهو عالم اختصاصي في النبات في حديقة النباتات بباريس. حاول لامارك أن يضع نظرية تفسر تطور الأنواع تفسيراً

علمياً، ذلك التطور الذي لا يمكن فهمه دون مثل هذه النظرية. وقد أخذ بأفكار بوفون الذي ذهب إلى أن البيئة تؤثر مباشرة على الحيوانات لتنتج أشكال جديدة، فهذبها وأكد أن مثل هذه التغيرات هي نتيجة تآلف مع محيط متغير ينتقل إلى النسل.

١ - تميل الحياة دون توقف إلى أن تزيد، بفعل قواها الداخلية، حجم كل جسم يمتلكها، وأن تزيد قياسات جميع أجزاء الجسد إلى حد متصل إليه.

٢ - إن إنتاج عضو أو جزء جديد ينشأ عن حاجة جديدة يستمر الشعور بها، وعن الحركة الجديدة التي تبدأ وتستمر بفعل هذه الحاجة.

٣ - إن تطور الأعضاء وطاقاتها، أو قوتها على العمل، لها دائماً علاقة مباشرة باستعمال هذه الأعضاء.

٤ - كل ما اكتسب أو تعدل في تنظيم الأفراد أثناء حياتهم، يحتفظ به الجيل ثم ينتقل إلى أفراد جدد يتحدرون من أولئك الذين حدثت عندهم هذه التغيرات.

كان هذا مبدأ تماشياً، إلا أن لامارك لم تكن لديه فرصة للتوسع في الملاحظة والتجريب. وكانت هنالك عدة حقائق وأسباب - وخاصة الزمن المحدود الذي كان يقال حينئذ إنه عمر العالم، إذ كان يفترض أن العالم خلق في العام ٤٠٠٤ ق.م - أدت إلى رفض علماء الطبيعة نظرياته. ولكن عندما أحدث لايل ثورة في الجيولوجيا، وهدم كل ثقة في مذهب الشريعة التوراتية (شريعة موسى) عن تكوين العالم، فإن فكرة التطور العضوي برزت إلى الوجود من جديد. وبقي أن يتوطد أمران: أولاً، بحث مفصل في توزيع أشكال الحياة المتحجرة والحية، التي يمكن أن ترسم صورة تطور الأجناس في الزمان ثانياً، نظرية يمكن التثبت منها تعطي تفسيراً عالياً لمجرى التطور. وقد حقق هذه الأمور ألفرد رسل والاس (Alfred Russel Wallas) وشارل داروين (Charles Darwin) في آن واحد.

جمع داروين، خلال ثلاثين سنة، بجهد كبير، أدلة من جميع الأنواع، لكي يثبت أن الأجناس قد تطورت خلال الزمان. والمجموعة الكبيرة من الأدلة الواردة في كتابه أصول الأنواع (*Origin of Species*) (١٨٥٩) التي استخرجها من التوزيع الجغرافي، ومن علم الأحافير، النباتية والحيوانية، ومن علم التشريح

المقارن، ومن علم الأجنّة والبحث في التنسيل التجريبي، كانت كافية لإقناع علماء الحياة أنه مهما أعطي التطور من تفسير، فهو حقيقة لا ريب فيها. وربما كان تفسيره العلمي لمجرى التطور أكثر أهمية في موافقة جمهرة العلماء عليه، فلقد أوجد نظرية مالطوس - القائلة إن الغذاء يتزايد بنسبة تقل بكثير عن نسب تضاعف سلالة الحيوان - أحدثت انطباعاً قوياً عند داروين. ورأى داروين في ذلك الكفاح المرير من أجل البقاء - الذي وجده مالطوس في حياة الإنسان الاقتصادية - مفتاحاً للطبيعة بكاملها، فمن الأمور المحتمة أن أكثر الأفراد المفضّلين هم الذين يستطيعون البقاء. ولما كانت بعض التغيرات عن الأصل تقع باستمرار، «فالتغيرات الملائمة تميل إلى البقاء، وغير الملائمة تميل إلى الفناء. ونتيجة ذلك تُشكّل أنواع جديدة. هنا أخيراً، توصلت إلى نظرية أستطيع العمل بالاستناد إليها. وحين اتجه داروين إلى جهود مرّتي الحيوانات الداجنة، وجد العوامل نفسها تفعل فعلها مع فارق أن الآباء في هذه الحالة ينتخبهم الإنسان بصورة مصطنعة، فلو وضعت محل تربية الحيوانات الصراع الطبيعي من أجل الوجود، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأنسب الذي يتبع ذلك، لوجدت فيه مفتاح علّة التطور.

وقد يزجر اللاهوتيون غضباً حين يعتمد داروين إلى تطبيق الأفكار ذاتها على «نشأة الإنسان» كما فعل سنة ١٨٧١، لكن علماء الحياة، خاصة، وجمهرة العلماء بصورة عامة، لم تكن لديهم شكوك. ولم تُكشَف، منذ إعلان داروين نظريته حتى اليوم، حقيقة واحدة نهز النتيجة التي توصل إليها داروين في أن جميع الكائنات الحية تطورت من أشكال مبكرة أبسط منها، بل بالعكس، فإن كتلة الأدلة المتراكمة أصبحت تعادل جبلاً في حجمها، حتى لا يستطيع رجل عاقل أن ينكر اليوم حقيقة التطور العضوي. لكن نظرية داروين الخاصة بالعوامل السببية المتضمنة في عملية التطور، لم تبد مع ذلك وافرة النجاح، إذ من البديهي أن يكون من الضروري حدوث بعض التغيرات في النسل لكي يتم الانتخاب الطبيعي. أما داروين نفسه، فذهب إلى أن التغيرات الشائعة الخفيفة بين الآباء وسلالتهم تشكل «طحنة» كافية لمطحنة الانتخاب الطبيعي. لكن المعرفة الأوفى بألية التوارث تجعل من الصعب الاعتقاد بأن مثل هذه التغيرات قادرة على الاستمرار. أما النظرية المقبولة بصورة عامة اليوم، فهي نظرية دي فريز (De Vries) القائلة إن التغيرات القابلة للتوريث يجب أن تكون واسعة ومفاجئة، أو قفزات كاملة

أو «تبديلات» تعتمد على القليل من التغيرات والواقعة الملاحظة، وتنادي باستحالة استمرار التغيرات الخفيفة.

لكن المجازفة بتقبل جرعات كبيرة عوضاً عن رشقات، لا تزيد إيضاح كيفية حدوث مثل هذه التغيرات وأسباب حدوثها. وقد عمد بعض علماء الحياة إلى إحياء نظرية لامارك القائلة إن الفرد يؤالف نفسه مع محيطه الجديد، وإن مثل هذه الخصائص الجديدة تورث بعد ذلك. إلا أن بعض التحريات التي ارتبطت باسم وايزمن - والتي تظهر أن علة الحياة الأصلية التي تتكون منها الخلايا الحية في الحيوان أو النبات، وهي بذرة النسل المقبل، تبدو منذ بدء تكوّن الجنين تقريباً منغلقة تمام الانغلاق عن باقي الجسم، حتى ليصعب تصور كيف أن مثل هذا التكييف الوظيفي يمكن أن يكون خاضعاً لمؤثرات خارجية - دفعت بالأكثرية الغالبة من علماء الحياة إلى أن ينكروا إطلاقاً أن الصفات المكتسبة يمكن أن تورث، وأن يرجعوا مشكلة أصل الشكل الجديد بكاملها إلى تغيرات تحدث صدفة في علقه النسل ذاتها. ويسلم علماء الحياة اليوم بأننا لا نعرف شيئاً عن أصل الأجناس الجديدة بالمعنى الدقيق للكلمة؛ ويشدد الإيمان العلمي على أنها تحدث بسبب تغيرات كيميائية في علقه النسل. وقد أظهرت التجربة أن محيطاً ذا درجة حرارة مختلفة، أو معالجة بواسطة شعاع، يمكن أن يعدل مباشرة الجينات التي تقرر مصير الوراثة. وهذا يوحي لنا أن شعاعاً، كالشعاع الكوني الذي يملأ جونا، يمكن أن يكون السبب المباشر للتجدد. لكن كلمات ت. هـ. مورغان (T. H. Morgan) ما زالت تلخص الموقف: «إن أسباب التغيرات، التي تؤدي إلى ميزات جديدة، لا نعرفها. مع أنه ليس لدينا سبب لأن نفترض أنها ترجع لأفعال غير طبيعية».

لكن نوراً كبيراً ألقى على عنصر آخر من عناصر التطور؛ ذلك أن عمل راهب نمساوي مغمور اسمه غريغور مندل (Mendel) أدى إلى صياغة قوانين الوراثة العادية، وكان حافزاً للبحث عن آليتها. فقد اكتشف مندل في بذرة النسل ذاتها أجساماً تدعى «كروموزومس» قوامها خيوط خرزية، أو حبيبات، من الجينات. وهذه «الجينات» تأتي أزواجاً من كل والد «جينة» واحدة، ولكل زوج وظيفة معينة في إحداث العضوية الجديدة، بحيث إن تغييراً في أحدهما يعدل العضوية في ناحية معينة. وآلية الوراثة هذه تعتمد على أساس ذري: فالجينات التي تتحد مع بعضها تشكل فرداً معيناً، وهي العناصر التي تقرر صفاته المورثة. ولكن الأساس الذري هنا أيضاً أساس وظيفي: فليس من جينة

واحدة نقرر أية صفة معينة للعضوية، إلا بصورة سلبية، إذا كان فيها نقص ما. وكل مظهر هو نتيجة تفاعل عدة جينات. وعلاوة على ذلك، فكل خلية تتضمن جميع الجينات؛ وما سنصير إليه لا يعتمد على الجينات وحدها، بل على محيطها الخلوي. ومع أننا لاحظنا عدداً وافراً من التغيرات، فإن هذه المعرفة المعينة في الوراثة لم تنجح بالكشف عن أسبابها.

جون هارمان راندال^(١٩)

٢٠ - أثر الوسط في الحيوانات

لقد رأينا أنه قد أصبح الآن، بما لا جدال فيه، أننا عند اعتبار سلم الحيوانات في اتجاه معاكس لاتجاه الطبيعة، نجد أن في المجموعات التي يتألف منها هذا السلم تناقضاً مستمراً لكنه متفاوت في تعضون الحيوانات التي تشتمل عليها، وتبسيطاً متزايداً في تعضون هذه الأجسام الحية، وأخيراً نقصاناً متناسباً في عدد ملكات هذه الكائنات.

ويمكن لهذا الأمر المقرر أن يقدم لنا أكبر المعلومات عن النظام الذي اتبعته الطبيعة في إنتاج جميع الحيوانات التي أوجدتها، لكنه لا يبيّن لنا لماذا لا يقدم تعضون الحيوانات في تركيبه المتزايد من أدناها إلى أرقاها، إلا تدرجاً متفاوتاً يعرض علينا عدداً من الشذوذات أو الانحرافات، التي ليس لها أي مظهر من النظام في تنوعها.

وعند البحث عن علّة هذا التفاوت الشاذ في التركيب المتزايد بالنسبة إلى تعضون الحيوانات، عندما تمارسه ظروف لا حصر لتنوعها في جميع أرجاء الكرة الأرضية على الصورة العامة لهذه الحيوانات، وعلى أجزاء التعضون ذاته لديها، فإن كل شيء يصبح واضح التفسير، فيكون في الحقيقة من الواضح أن الحالة التي نرى عليها جميع الحيوانات هي من جهة، نتيجة التركيب المتزايد في التعضون الذي يميل إلى تكوين تدرج منتظم؛ وهي من جهة أخرى، نتيجة تأثيرات عدة ظروف جد مختلفة تميل إلى إفساد الانتظام في تدرج التركيب المتزايد في التعضون.

(١٩) راندال، تكوين العقل الحديث، ص ١٤٦ - ١٥١.

وهنا، يصبح من الضروري أن أوضح قصدي من المعنى الذي أعطيه لهذه العبارات: «إن الظروف تؤثر على صورة وتعضون الحيوانات»، أي أنها عندما يشتد اختلافها فإنها تغير على مرّ الزمان كلاً من هذه الصورة والتعضون ذاتهما تغييرات متناسبة.

إذ مهما يمكن أن تكون هذه الظروف، فإنها لا تحدث مباشرة، أيما تغير على صورة الحيوانات وتعضونها. لكن التغييرات الكبرى في الظروف، تحدث لدى الحيوانات تغييرات في الأعمال. ولكن إذا ما صارت هذه الحاجات الجديدة ثابتة أو مستمرة إلى حد كبير، فإن الحيوانات تكتسب عندئذ عادات جديدة تستمر ما استمرت الحاجات التي ولدتها. وهذا ما يمكن البرهنة عليه بسهولة، بل ولا يقتضي أي تفسير للإحساس به (...).

ولكن الظروف الجديدة التي أصبحت دائمة بالنسبة إلى جنس من الحيوانات، إذا ما أكسبت هذه الحيوانات عادات جديدة، أي إذا ما حملتها على أعمال جديدة أصبحت اعتيادية، فإن نتيجة ذلك هي تفضيل استعمال هذا الجزء الفلاني على استعمال الجزء الفلاني الآخر، وفي بعض الأحوال، عدم استعمال الجزء الفلاني تماماً، الذي أصبح غير مفيد (...).

وسنرى بعد حين، عن طريق الاستشهاد بوقائع معروفة تثبت ما نذهب إليه، من جهة، أن حاجات جديدة جعلت الجزء الفلاني ضرورياً، قد ولدت هذا الجزء حقيقة بواسطة سلسلة من الجهود، وبالتالي فإن استعماله المستمر قد قوّاه شيئاً فشيئاً ونمّاه، وفي الأخير ضخمه كثيراً، ومن جهة أخرى، أن الظروف الجديدة والحاجات الجديدة في بعض الأحوال، نظراً إلى كونها جعلت الجزء الفلاني عديم الفائدة تماماً، فإن عدم الاستعمال بتاتاً لهذا الجزء هو الذي سبب له الانقطاع التدريجي في تلقي أنواع النمو التي تلقاها الأجزاء الأخرى من الحيوان، وأنه ضمّر ونقص شيئاً فشيئاً، وفي الأخير عندما انعدم تماماً هذا الاستعمال أثناء مدة طويلة، فإن الجزء المعني اضمحل في نهاية الأمر، وكل هذا أمر أكيد.

جان لامارك (٢٠)

Jean-Baptiste de Monet de Lamarck. *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations* (٢٠) relatives à l'histoire naturelle des animaux. 2 vols. (Paris: Dentu, 1809).

٢١ - الوراثة ومشكلة انتقال الخصائص المكتسبة

لنميز من الآن بين نوعين كبيرين من المشابهات أو المباينات الفردية، فبعضها ينجم بالفعل عن بنية الأصل ذاته، أي عن الأصل الوراثي، وهي التي تمثل ميدان الوراثة بالمعنى الحقيقي، والبعض الآخر ناجم عن العمل الذي يمارسه الوسط الخارجي على الفرد أثناء تطوره أو في مرحلة الاكتهال.

إن الآثار التي يمارسها الوسط على مختلف العضويات ذات اتساع متغير جداً حسب الأنواع، وهي في النباتات أكثر وضوحاً، فسيما النباتات تتغير كثيراً، تبعاً لتقلبات الطقس وخصائص الأتربة. والتجارب المنهجية التي أجراها ج. بوني في هذا الشأن بنقله أنواعاً مختلفة من الجبل إلى السهل أو العكس، هي على وجه الخصوص تجارب تسترعي الانتباه؛ فالنوع الواحد، والجزء الواحد، من الفصيلة الواحدة، يأخذ عندئذ هيئات مختلفة تماماً.

لكن الخصائص التي يكتسبها الفرد عند تأثير الشروط المحيطة هل هي قابلة للانتقال؟ وهل يمكن إدماجها كلياً أو جزئياً في التركيبة الوراثية أو الأصل الوراثي؟ إن مشكل وراثة الخصائص المكتسبة قد كان منذ نصف قرن موضوع مجادلات وأبحاث تجريبية هامة جداً. فقد جعل لامارك من وراثة الخصائص المكتسبة في فلسفته الحيوانية (١٨٠٩)، محور كل تحول للأنواع واعتبرها أمراً بديهياً. ولم يكن داروين يفكر بأكثر من ذلك في الشك فيها. وقد قام أوغست فايشمان سنة ١٨٨٥ برد فعل حاسم؛ فقد لخص بنقد دقيق البراهين الواقعية المقدمة عليها، وأنكر إمكانية إطلافاً بتصورات نظرية، فكان لبرهنة فايشمان ورأيه تأثير جوهري في البيولوجيا كلها، ولا سيما في ميدان الوراثة منذ خمسين سنة. ويمكن حتى القول إن فايشمان قد قام باستباقات حقيقية حول ما صار إليه تطور البيولوجيا منذ ١٩٠٠. وعلى كل حال، فإنه ينبغي الاعتراف بأن التجارب العديدة الواسعة جداً في أغلب الأحيان، التي أجريت لدحض تصورات، ولإظهار حادثة وقعت فيها وراثة خصائص مكتسبة بكيفية لا تقبل الجدل، قد باءت بالفشل حتى الآن. ويجب على الأقل أن يستنتج من ذلك أن وراثة الخصائص المكتسبة لا تحتل المكانة التي عزاها إليها لامارك، وأنه لا يمكن تبنيها على مستوى ملاحظتنا وتجاربنا، فالخصائص البنوية (الوراثية الأصلية) لا تغيرها في الحقيقة تغيراً ذا قيمة الأعمال التي تمارسها مختلف عوامل الوسط الخارجي على الفرد. ومع ذلك، فإنه يجب التحفظ

بالنسبة إلى الدور الذي تكون هذه الأعمال قد مثّله في الماضي، أثناء بعض الأحقاب من تاريخ مختلف العضويات، إذ من الصعب جداً عند استبعاد كل وراثه للخصائص المكتسبة أن نفهم أغلب حوادث التكيف التي لا يمكن إنكارها، والتي تقدمها العضويات.

موريس كوليري^(٢١)

٢٢ - الإنسان في الكون

من وجهة النظر المادية البحتة، ليست الإنسانية شيئاً مذكوراً في الكون؛ فالبروتوبلازما التي يتألف منها جسم الإنسان تزن ١٠٠ مليون طن، على أرض تزن ستة ملايين مليون مليون مليون طن. وإن الأرض نفسها ما هي إلا سيار واحد من السيارات التسعة التابعة لنظامنا الشمسي. كما أن شمسنا نفسها التي تكبر الأرض بمليون مرة، ما هي إلا نجم متوسط الحجم بين ١٠٠ مليون نجم تتألف منها مجرتنا، وأن مجرتنا نفسها التي تتسع وتتسع، بحيث إن الضوء يستغرق أكثر من ١٠٠٠٠ سنة لاجتيازها، ما هي إلا واحدة من ملايين المجرات التي تملأ رحاب الفضاء.

ومن العبث تقرير هذه الأرقام، فكل ما تفعله في أذهاننا إنما هو التهويل وإثارة الرعب. ترى هل يقدر للإنسانية - التي لها من العمر مئة ألف سنة تقريباً - أن تبقى طويلاً أيضاً على سطح الأرض؟

ليس هناك ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن وجودها سينتهي عاجلاً أم آجلاً. ف«الانتحار الكوني» ما هو إلا خرافة فيلسوف. أما هذه الانتحارات الجزئية، التي هي الحروب، فلا تدمي كثيراً، إذ إنها لا تستنزف منها إلا القليل اليسير الذي ليس من شأنه تعريض حيويتها للخطر الداهم تعريضاً جدياً.

وكذلك لا يجوز لنا أن نظن بأن الإنسانية سوف تنطفئ جذوتها بتأثير عوامل داخلية. ومع أنها لا تتبني تدايير علم تحسين النسل التي أشرنا إليها، فإن انحلال موروثاتها لن يوهنها إلى حد القضاء عليها. هذا من ناحية، ومن

Maurice Caullery, *Les Conceptions modernes de l'hérédité* (Paris: Flammarion, 1935), (٢١) pp. 11-13.

ناحية أخرى، ليس هناك من واقعة إيجابية تسمح بالاعتقاد بأن نوعاً من الأنواع الحية يمكن أن يصاب بضعف «الشيخوخة» بعد أن يعيش وقتاً معيناً، مهما يكن طويلاً.

كل نفس ذائقة الموت؛ فالأفراد يموتون، ولكن الأنواع خالدة. اللهم ما لم ينزلق بها تطورها في طريق غير طريق السداد، أو ما لم تتمكن من التكيف بحسب التغيرات التي تطرأ على البيئة المحيطة بها، وأيضاً، ما لم تزاحمها أنواع أخرى أكثر خصوبة منها وأبرع في اقتناء الغذاء.

بيد أن التطور البيولوجي للنوع الإنساني يبدو أنه توقف تقريباً. وعلى كل حال لا يظهر لديه أي عارض ينم عن تبدل عضوي أو نفسي يكون من شأنه أن يضعه في محنة. كما ليس لديه ما يخيفه من أيما نوع آخر يعيش في الوقت الحاضر، فنحن لا نعلم من أين عسى أن يبرز الحيوان القادر على أن ينازعه السيادة على هذا الكوكب.

وأما التغيرات العابرة التي تطرأ على البيئة الخارجية، فلا خوف منها، فهي لكي تبلغ منطقة الخطر، يجب أن تحدث على نطاق واسع جداً يكفي لتهديد نوع كالأإنسان، انتشر في كل مكان، وأوتي من وسائل الحماية وقوة الشكيمة ما لا يخفى على أحد.

ويمكننا أن نتخيل في هذا السياق تدخل ميكروب جديد أو فيروس جديد يقضي على الإنسانية حتى قبل أن تتمكن من الإجهاز عليه بأسلحتها الخاصة، وكذلك يمكننا أن نتصور حدوث كوارث كونية كأن ثور الشمس أو تصادم النجوم. كما يمكن أيضاً أن تبعد الأرض على إثر القيام بتجربة معملية (فناء المادة؟) لا يمكن التحكم بآثارها في الوقت المناسب.

ولكن كل هذا يبقى بعيد الاحتمال. ولكن في مقابل هذا، من الثابت تقريباً أن الأرض ستبرد يوماً حتى تصبح غير صالحة لاستمرار الحياة الإنسانية على سطحها.

وهذا الابتعاد - الذي لا خوف منه قبل مضي مليون سنة كما يقول علماء الفلك - سيحدث إما بتقلص الشمس فجأة، أو بانطفائها تدريجياً وعلى نحو بطيء. وميزة الاحتمال الأخير هي أنه يترك للإنسان وقتاً كافياً لإظهار قدرته المبدعة على تعويض الانخفاض في درجة الحرارة.

ولا نزاع في أنه سوف يصارع القدر بائساً عندئذ، وأن جهود علمه وعبقريته سوف تمتد في عمره، وسوف تنشأ من أجل الكائنات الحية التي يعتمد عليها في بقاءه. وحتى آخر حدود المستطاع، سوف يظل الإنسان بكيانه، وسوف يوظد وجوده في أرض تضمر له اللذذ والعداء. ولكن سوف يأتي يوم لا مناص منه، ولا يد له فيه من أن يسقط صريعاً في هذه المعركة التي لا تتكافأ فيها أطراف النزاع، إلا إذا وجد وسيلة للهجرة إلى كوكب آخر أكثر حناناً. فليت شعري أين يكون قد وصل منتهاه الروحي عندما يدلف إلى مثواه الأخير في أكفان الثلج؟ ماذا يكون قد أتى من الإنجازات والمآثر؟ هل يكون قد قام بكل ما يمكنه القيام به، واستنفد كل أحلامه وأوفى الغاية من وجوده؟ أم تراه سيذوي وهو في إبتان نموه وذورة عطائه وإشراق آماله؟

أما أن يسدل الستار قبل نهاية المأساة، فهذا أمر لن يكون له مع ذلك أي أهمية، وذلك لأن الممثل إنما هو المتفرج الوحيد، فلا أحد في العالم غير الإنسان يبلو موت الفكر الإنساني. وعندما تنطفئ جذوة آخر روح على الأرض المقفرة، فلن يشعر الكون حتى بمرور ظل خفي عليه.

جان روستان^(٢٢)

٢٣ - النزعة السلوكية

تعتبر النزعة السلوكية أن الميدان الحقيقي لعلم النفس ليس، قبل كل شيء، إلا حركات يمكن ملاحظتها، وأنه لا يمكننا أن نصوغ قوانين، أو نقوم بقياسات، إلا على أمور يمكن ملاحظتها مباشرة أو بصفة غير مباشرة. والحال أن بإمكاننا ملاحظة السلوك، أي ما تقوم به العضوية من أفعال، وما يصدر عنها من أقوال، إذ إننا يجب أن نلاحظ أن الكلام عند واطسن هو فعل كباقي الأفعال: «فالكلام معناه القيام بفعل أو بسلوك، فإن تتكلم بصوت مرتفع أو أن تكلم نفسك (يعني أن تفكر)، فذلك أيضاً نوع من السلوك يُضاهي في موضوعيته لعب الكرة».

ويمكن وصف سلوك الكائنات البشرية عن طريق ألفاظ ترجعه إلى منبّهات واستجابات (...). وماذا يجب أن نفهم من كلمتي منبّه واستجابة؟

(٢٢) جان روستان، الإنسان، ترجمة محمد عبد الرحمن مرجحاً (بيروت: عويدات، ١٩٦٥).

المنبه والاستجابة يعينان في اصطلاح واطسن المؤثر ورد الفعل، فالمنبه هو كل موضوع في البيئة العامة، وهو كل تغير يحدث في الأنسجة نتيجة الشروط الفسيولوجية عند الحيوان، كذلك التغير الذي يحدث فيه إن حرمانه من نشاطه الجنسي، أو الغذائي، أو منعناه من بناء عش. أما الاستجابة، فتعني كل ما فعله الحيوان، كأن يقترب أو يبتعد عن ضوء، أو يفزع من صوت، أو يقوم بأفعال أكثر تعقداً من ذلك كبناء ناطحات السحاب أو تخطيط تصاميم أو حماية أطفال أو تأليف كتب... إلخ.

فالنزعة السلوكية هي إذن، جزء من العلوم الطبيعية مجال دراسته التكييفات البشرية، وإن هذه النزعة لا تريد أن تلجأ إلا إلى مناهج العلوم الوضعية، تلك المناهج التي تعتمد القياس والملاحظة الخارجية، وإن هذه النزعة كما نرى، ليست سيكولوجية تهتم بردود الأفعال فحسب، وإنما هي علم السلوك. إن السلوك يفترض تكيفاً وتوافقاً ثابتين. وإن أفعال التكيف هاته لها كلها مجموعة من التجليات، وهي تتعلق بالوسط الداخلي (أي بالجسم ذاته)، مثلما تتعلق بالوسط الخارجي الذي يتخذ طابعاً فسيولوجياً أو تكنولوجياً أو مجتمعياً.

وتدعي النزعة السلوكية أن مختلف أفعال التكيف هاته، أي هذه الاستجابات إلى منبهات معينة، هي أفعال متضامنة متلاحمة تعطى الإنسان في كليته لا في أجزاء مبعثرة منه. تلك نقطة أولى، أما النقطة الثانية، التي لا تقل عنها أهمية، فهي أن السلوكي لا يدعي أنه مجرد ملاحظ للأفعال الإنسانية، فهو يريد مراقبة هاته الأفعال وتوجيهها، كما تفعل باقي العلوم الطبيعية، فالاستجابات البشرية يجب أن توجه كباقي الاستجابات الطبيعية، والسلوكي عندما يجمع الظواهر السلوكية ويجرب عليها، فإنما يريد أن يتمكن من مراقبتها والتنبؤ بها؛ إنه يريد أن يتنبأ بالاستجابة التي تعقب منبهاً معيناً، أو هو يريد، على العكس من ذلك، أن يتعرف إلى الموقف أو المنبه الذي بعث على هذه الاستجابة وآثارها.

بيير نافيل (٢٣)

تقوم الفرضية الأساسية لعلم اجتماع المعرفة على الفكرة القائلة بوجود نماذج من التفكير لا يمكن معرفتها معرفة تامة، ما دامت جذورها الاجتماعية غامضة ومبهمة. ولا غبار على صحة قولنا إن الفرد وحده قادر على التفكير. كما لا يوجد كيان ميتافيزيقي قائم بذاته يدعى «عقل الجماعة» له القدرة على التفكير في مستوى أعلى وفوق رؤوس الأفراد، أو أن الأفراد يعيدون ويجترونها ما يتمخض به عقل الجماعة من أفكار وآراء فقط. مع ذلك، فمن الخطأ الاستنتاج من الفكرة هذه، بأن كل المشاعر والأفكار التي تحفز الفرد تمتد جذورها في الفرد وحده، وأنه بالإمكان تفسيرها وتوضيحها على أساس خبرة الحياة نفسها فقط (...).

(١) إن النقطة التي يجب أن نؤكدها الآن هي أن منهج البحث في علم اجتماع المعرفة لا ينطلق بوعي وقصد من الفرد الواحد، ومن تفكيره، لأجل أن يستمر، بعدئذ، بأسلوب الفيلسوف، متقدماً إلى القمم المجردة (من تفكير هكذا)؛ بل يحاول علم اجتماع المعرفة أن يدرك الإنتاج الفكري في البناء الثابت المقرر المحسوس المحدود لوضعية تاريخية - اجتماعية ينبثق منها التفكير المتباين بالتدرج البطيء جداً. لهذا، فليس الناس عامة هم الذين يفكرون، وليس الأفراد المنزليون هم الذين يقومون بالتفكير، وإنما الناس في بعض الفئات الاجتماعية هم الذين يعملون على إنماء وتطوير أساليب خاصة للفكر، في سلسلة لامتناهية من الاستجابات عن بعض الوضعيات النموذجية التي تطبع المواقع الاجتماعية المشغولة بصورة مشتركة (...).

(٢) والصفة الثانية التي تميز منهج علم اجتماع المعرفة أنه لا يفصل أساليب الفكر وطرائقه، ولا يبتزها عن إطار النشاط الجماعي الذي بواسطته نكشف، أولاً، العالم بقدرة عقلية مدركة. فالناس الذين يعيشون في إطار فئات اجتماعية لا يتجاوزون تجاوزاً جسيماً بوصفهم أفراداً منعزلين عن بعضهم البعض، ولا يواجهون مواضيع العالم من المستويات المجردة لعقل متأمل مستبصر، ولا يقومون بذلك بوصفهم كائنات وحيدة ومنعزلة عن بعضها البعض، بل على العكس من ذلك، فإنهم يعملون متعاونين أو متنافسين مع بعضهم البعض في فئات منظمة تنظيمياً متبايناً، وبقيامهم بذلك فإن كل واحد يفكر مع الآخر أو ضد الآخر (...).

وكما بتر التحليل المنطقي الفكر الفردي وفصله عن الوضعية الاجتماعية، فإنه عزل الفكر عن العمل أيضاً. وقد قام بذلك على فرض ضمني يقول إن تلك العلاقات والروابط التي توجد في الواقع بين الفكر من جهة، والفئات الاجتماعية والنشاطات الجماعية من جهة ثانية، إما أن تكون غير مهمة للتفكير «الصحيح»، أو يمكن أن تفصل وتعزل عن تلك الأسس دون أن تنتج مشكلات.

كارل مانهايم^(٢٤)

٢٥ - الأصل الاجتماعي - الثقافي للمكان

«إن المكان، كما يتبن ذلك هاملان، هو ليس ذلك الوسط العائم وغير المتميز الذي تحدث عنه كانط، فهذا المكان، من حيث إنه متجانس مطلقاً، فهو لا يصلح لشيء ولا يستطيع الفكر تصوره. إن تمثل المكان يقوم أساساً على التنسيق الأولي، بواسطة إدخال نوع من التنسيق الأولي بين معطيات التجربة الحسية. لكن هذا التنسيق سيصبح مستحيلًا إذا كانت أقسام المكان متعادلة كمياً، وإذا كان كل قسم منها قابلاً للاستبدال بالآخر. من أجل عرض وتنظيم الأشياء في المكان، يجب أن تكون لدينا القدرة على وضعها في أوضاع مختلفة: وضع بعضها في اليمين والآخر في الشمال، وهاته في الأعلى وتلك في الأسفل، في الشمال أو في الجنوب، في الشرق أو في الغرب... إلخ. كذلك من أجل عرض الحالات النفسية زمنياً، يجب أن تكون لدينا القدرة على موضعتها في تاريخ محدد. ومعنى ذلك أن المكان لا يمكن أن يكون هو ذاته، إذا لم يكن كالزمن تماماً - مقسماً ومتميزاً.

لكن ما هو أصل ومصدر هذه التقسيمات التي هي أساسية بالنسبة إليه؟ هل مصدرها هو المكان ذاته، والحال أنه ليس لديه فيه لا يمين ولا يسار، لا أعلى ولا أسفل، لا شمال ولا جنوب...؟ إن كل هذه التمييزات آتية من أن

(٢٤) كارل مانهايم، الأيديولوجية والطبواوية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة

عبد الجليل الطاهر (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٨)، ص ٥٥ - ٥٨.

فيها وجدانية مختلفة قد نسبت إلى مناطق مختلفة، وبما أن أفراد الحضارة الواحدة يتمثلون المكان بالصورة نفسها، فإنه يجب أن تكون هذه القيم الوجدانية والتمييزات المرتبطة بها عامة ومشتركة أيضاً، وهو ما يتضمن ويفتضي بالضرورة أنها ذات أصل اجتماعي... هناك حالات يكون فيها الطابع الاجتماعي واضحاً، وهناك مجتمعات في أستراليا وفي أمريكا الشمالية يكون فيها المكان مقصوراً على هيئة دائرة هائلة، لأن القبيلة ذاتها تعيش في محطة دائرية. وهذه الدائرة المكانية هي نفسها مقسمة على غرار الدائرة القبلية وعلى منوالها (...). لقد تغير عدد العشائر الأساسية لدى هذه الشعوب، كما تغير عدد مناطق المكان بالكيفية نفسها. وهكذا، فإن التنظيم الاجتماعي كان هو نموذج التنظيم المكاني الذي كان بمثابة نسخة طبق الأصل من الأول. فلا شيء، حتى التمييز بين اليمين واليسار، هو نتيجة تمثلات دينية أي جماعية، وهو ليس تمثلاً متضمناً من طبيعة الإنسان عامة..

الإنسان اليقظ هو ذلك الشخص الذي يمتلك إحساساً واضحاً بما يجب القيام به، لكنه ليس قادراً - في الغالب - على ترجمته إلى قانون. والحال، أن المجتمع مختلف عن ذلك، فالمجتمع ليس ممكناً إلا إذا كان الأفراد والأشياء التي تكونه مقسمة على مجموعات مختلفة أي مصنفة، وإلا إذا كانت هذه المجموعات نفسها مصنفة إحداهما بالنسبة إلى الأخرى. يفترض المجتمع إذن تنظيماً واعياً بذاته أي تصنيفاً، وتنظيم المجتمع هذا يتفاعل بالطبع مع المكان الذي يشغله. ومن تجنب كل صدام، يجب ألا يكون قد تم توزيع المكان الكلي، وتمييز أجزائه وتوجيهه، وأن تكون هذه التقسيمات والتوجيهات معروفة من الجميع. ومن ناحية أخرى، فإن أي إحياء لأية حفلة، ولأي صيد، أو لأية بعثة عسكرية، يفتضي ويتضمن تثبيت تواريخ والاتفاق عليها، وبالتالي إقامة زمن مشترك يدركه الجميع بالشكل نفسه. وأخيراً، فإن تنافس الكثيرين من أجل أهداف مشتركة لا يكون ممكناً إلا إذا تفاهم الجميع حول العلاقة القائمة بين هذه الأهداف والوسائل التي ستمكن من التوصل إليها، أي إلا إذا تم الاتفاق على العلاقة نفسها العليا بين كل المتعاونين في هذا المسمى. ليس من الغريب إذن، أن الزمن الاجتماعي والمكان الاجتماعي والطبقات الاجتماعية والعلية الاجتماعية هي أساس المقولات المقابلة لها، لأن العلاقات الاجتماعية المختلفة في شكلها الاجتماعي قد تجلت (تنوّلت) للمرة الأولى

بقدر من الوضوح من طرف الوعي الإنساني . . والخلاصة، فإن المجتمع ليس أبداً هو الكائن اللامنطقي، أو المحايد منطقياً، وغير المنسجم، والغريب، الذي يطيب لنا أن نراه فيه غالباً.

إميل دوركهايم^(٢٥)

٢٦ - منهج الاقتصاد السياسي

يبدو أن المنهج السليم يقتضي أن ننطلق من الواقع العيني الذي يشكل الشرط الفعلي اللازم، كأن ننطلق في الاقتصاد السياسي مثلاً من السكان الذين تقوم على أساسهم عملية الإنتاج المجتمعي بكاملها، والذين يشكلون الذوات الفاعلة في تلك العملية. غير أننا، إن تمعنا في الأمر، فإننا سرعان ما نتبين خطأ هذا المنطق، ذلك أن السكان لا يشكلون إلا فكرة مجردة إذا ما أغفلنا الطبقات التي يتألفون منها مثلاً، وهاته الطبقات تظل بدورها لفظاً فارغاً إذا ما تجاهلنا العناصر التي تقوم عليها، كالعمل المأجور والرأسمال وما إلى ذلك. وهاته الأمور تفترض بدورها التبادل وتقسيم العمل والأسعار. فالرأسمال مثلاً لا معنى له دون العمل المأجور ودون القيمة والتقد والسعر وما إلى ذلك. وبناء على هذا، فإن نحن انطلقنا من السكان، فسيكون لدينا مفهوم ضبابي عشوائي عن الكل، أما إن نحن اعتمدنا تحديداً أكثر دقة فإننا نخلص، عن طريق التحليل إلى مفاهيم تزداد حصراً ودقة، إلى أن نبلغ أكثر التحديدات بساطة. وعلينا أن نتراجع القهقري انطلاقاً من هاته التحديدات حتى نصبّ من جديد إلى السكان. إلا أن هؤلاء لن يكونوا حينئذ تمثلاً ضبابياً عشوائياً عن مجموع، بل إنهم سيكونون كلاً غنياً بالتحديدات والعلاقات المتعددة (. . .). ومن الجلي أن هذا المنهج الأخير هو المنهج العلمي السليم. إن الواقع العيني يكون عينياً لأنه يكون تركيباً لتحديدات متعددة، أي أنه يمثل وحدة تجمع بين عناصر مختلفة.

ولذلك فهو يظهر في الفكر كعملية تركيب، وكنتيجة، لا كنقطة انطلاق.

Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en* (٢٥)
Australie, bibliothèque de philosophie contemporaine, 4^{ème} ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1960).

هذا بالرغم من كونه نقطة الانطلاق الحقيقية، وكونه، بالتالي، نقطة انطلاق الرؤية المباشرة والتمثل، فالطريقة الأولى (التي تنطلق من السكان) ترجع التمثل الغني إلى تحديد مجرد، بينما تؤدي التحديدات المجردة في الطريقة الثانية إلى إعادة إنتاج الواقع العيني عن طريق الفكر. لذا وقع هيغل ضحية الوهم، فاعتبر الواقع نتاجاً للفكر وهو يتضمن ذاته ويتغلغل فيها فيتحرك من تلقاء ذاته. هذا في حين أن المنهج الذي يسمح بالارتقاء من المجرد إلى المشخص ليس إلا الكيفية التي يملك بها الفكر الواقع العيني ويعيد إنتاجه في صيغة واقع فكري. وليست هذه بأي حال من الأحوال هي العملية التي يكون حسبها الواقع ذاته (...).؛ فبالنسبة إلى الوعي، (والوعي الفلسفي قد تكون على النحو الذي يعتبر فيه أن الفكر عن طريق تصوراته هو الذي يشكل الإنسان الواقعي، وبالتالي فإن العالم لا يبدو له واقعياً إلا إذا خضع للتصور العقلي). بالنسبة إلى الوعي إذن، فإن حركة المقولات تبدو كما لو كانت حركة عملية الإنتاج (الذي لا يتلقى من الخارج إلا مجرد تحريض بسيط، وحتى هذا أمر يؤسف له)، الحقيقة الفعلية التي يتولد منها العالم. وإن هذا الأمر صحيح بمقدار ما يكون الكل الواقعي، بما هو كل نتج من الفكر والتصور العقلي، وبما هو تمثّل ذهني عن الواقع، وبمقدار ما يكون نتاجاً من الفكر والتصور العقلي (وليس هذا إلا تحصيلاً حاصلًا). وعلى العكس من ذلك، فهو لا يكون أبداً نتاج المفهوم الذي يتولد من ذاته والذي يفكر خارج الرؤية المباشرة والتمثل وبعيداً عنهما، بل إنه يكون نتاج تكوين المفاهيم انطلاقاً من الرؤية المباشرة والتمثل.

إن الكل كما يظهر في الفكر، بوصفه كلاً حوله الفكر، هو نتاج الدماغ المفكر الذي يملك العالم بالكيفية الوحيدة التي يستطيع عن طريقها أن يقوم بذلك التملك، أي بكيفية تختلف عن تملك العالم عن طريق الفن والدين والعقل العملي. غير أن الموضوع الواقعي، سواء قبل عملية المعرفة أو بعدها، يظل قائماً في استقلاله خارج الفكر. وهذا ما دام الفكر يحصر نفسه في التأمل والنظر الخالصين.

(٢٦) كارل ماركس

Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. de l'allemand par (٢٦) Maurice Husson et Gilbert Badia (Paris: Ed. sociales, 1957), pp. 164-166.

يعرض علينا المفهوم الاختباري عن المعرفة عملية تتم بين موضوع معطى وذات معطاة، وهو لا يعير كبير اهتمام لوضعية تلك الذات «فيما إذا كانت سيكولوجية أو تاريخية أم لا»، ولا لذلك الموضوع «فيما إذا كان منفصلاً أو متصلاً، متحركاً أو ساكناً» (. . .). إن تلك الذات وذلك الموضوع المعطيين، والسابقين بالتالي على عملية المعرفة، يحددان مسبقاً مجالاً نظرياً أساسياً، ولكنه لا يمكن أن ينعت في هاته الحالة بالاختباري. إن ما يجعله كذلك هو طبيعة سير عملية المعرفة ذاتها. وبعبارة أخرى، فإن ما يضيف عليه طابع الاختبارية هو نوع العلاقة التي تحدد المعرفة، بما هي كذلك، تحدها بدلالة الموضوع الواقعي الذي تكون هي معرفة عنه.

إن عملية المعرفة بكاملها تتمثل، في نظر النزعة الاختبارية، في عملية التجريد التي تقوم بها الذات العارفة. وحينئذ تكون المعرفة عبارة عن تجريد الماهية عن الموضوع الواقعي، تلك الماهية التي يكون تملك الذات معرفة لها (. . .).

لنول الآن اهتمامنا لبنية المعرفة الاختبارية من وجهة نظر انتقادية، فباستطاعتنا أن نحدد تلك البنية على أنها مفهوم يعتبر معرفة الموضوع الواقعي جزءاً واقعياً من ذلك الموضوع الذي تكون علينا معرفته. وحتى إن قيل عن هذا الجزء إنه جوهرى وباطني وخفي، وبالتالي لا يُرى للوهلة الأولى، فيتبقى أن ذلك الجزء يُعدّ، حتى في خصائصه، جزءاً واقعياً يشكل حقيقة الموضوع الواقعي في تركيبه مع جزئه الجوهرى (. . .). ها هنا، تكون المعرفة حاضرة حضوراً واقعياً في الموضوع الواقعي الذي تبغى معرفته في صورة تنظيم لهذين الجزأين الواقعيين. وعندما أقول «إن المعرفة تكون بكاملها ماثلة مثولاً واقعياً»، لا أقصد موضوعها فحسب، أي ذلك الجزء الواقعي الذي نطلق عليه ماهية، بل إنني أعني كذلك عملية المعرفة التي هي التمييز بين جزأي الموضوع الواقعي، ووضعها الذي يتمتع بوجود واقعي. هذان الجزآن يمثل أحدهما (وهو الجزء غير الجوهرى) الجزء الخارجى الذي يغلف الآخر (أي الماهية أو الجزء الباطني) ويخفيه.

هذا الاستثمار للمعرفة، من حيث هي جزء واقعي لموضوع واقعي، في

البنية الواقعية للموضوع الواقعي: ذلك هو ما يؤلف الإشكالية الخاصة التي تميز المفهوم الاختباري للمعرفة (...).

يرفض ماركس الخلط الهيغلي الذي يوحد بين الموضوع الواقعي وموضوع المعرفة، بين عملية سير الواقع وعملية سير المعرفة، فهو يقول: «لقد وقع هيغل ضحية الوهم فاعتبر الواقع نتاجاً للفكر وهو يتضمن ذاته ويتغلغل فيها فيتحرك من تلقاء ذاته، هذا في حين أن المنهج الذي يسمح بالارتقاء من المجرد إلى العيني ليس إلا الكيفية التي يملك بها الفكر الواقع العيني ويعيد إنتاجه في صيغة واقع فكري»^(٢٧). وهذا الخلط، الذي يقدمه هيغل على شكل تصور مثالي عن التاريخ ليس إلا نوعاً من أنواع الخلط التي تميز الإشكالية الاختبارية. وخلافاً لهذا المفهوم، يذهب ماركس إلى التمييز بين الموضوع الواقعي (الواقع العيني، الكل الواقعي الذي «يظل قائماً في استقلاله خارج الفكر سواء قبل المعرفة أو بعدها»)، وبين إنتاج المعرفة وموضوع المعرفة، (الذي هو إنتاج للفكر ككل أنتجه الفكر)، وأعني موضوعاً للفكر يتميز تمييزاً مطلقاً عن الموضوع الواقعي للواقع العيني الذي يزودنا الواقع - الفكري بمعرفة عنه. ويذهب ماركس أبعد من ذلك، فيبين أن هذا التمييز لا يخص هذين الموضوعين فحسب، بل يمتد إلى عملية إنتاجهما ذاتها؛ فبينما تتم عملية إنتاج الموضوع الواقعي أو الكل الواقعي (لأمة تاريخية على سبيل المثال) بكاملها في الواقع، وتحدث وفق نظام واقعي لنشأة واقعية (وهو نظام تتابع لحظات النشأة التاريخية)، فإن عملية إنتاج موضوع المعرفة تتم بكاملها في المعرفة، وتحدث وفق نظام آخر، حيث لا تحتل المقولات الفكرية التي «تعيد» إنتاج «المقولات الواقعية» المكان نفسه الذي تحتله في نظام النشأة التاريخية الفعلية، بل تحتل أمكنة مغايرة، أمكنة تتعين حسب الدور الذي تقوم به عملية إنتاج موضوع المعرفة.

ولنعر الآن هاته القضايا قليلاً من الانتباه:

عندما يقول ماركس إن عملية إنتاج المعرفة، وبالتالي عملية إنتاج موضوعها الذي يتميز عن الموضوع الواقعي الذي تبغي تملكه في «صورة» معرفة، تتم بكاملها في المعرفة، وفي «الدماغ» أو في الفكر، فإنه لا يقع

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

البتة ضحية نظرية مثالية عن الوعي أو الفكر، ذلك أن «الفكر» المقصود هنا ليس ملكة لذات ترنسدنتالية أو لوعي مطلق، ذات يواجهها العالم الواقعي كما لو كان مادة المعرفة. كما أن ذلك الفكر ليس عبارة عن ملكة لذات سيكولوجية، بالرغم من أن صانعيه هم أفراد بشر. إن الفكر الذي يعنيه ماركس هو منظومة الجهاز الفكري الذي تكوّن عبر التاريخ والذي يستمد أسسه وروابطه من الواقع الطبيعي والاجتماعي، إن ذلك الفكر يتحدد بنظام الشروط الواقعية التي تجعل منه نمطاً محدداً لإنتاج المعارف إذا سمح لنا باستعمال هاته العبارة؛ فهذا الفكر، من حيث هو كذلك، يتكون حسب بنية تركيب نوع الموضوع (المادة الخام) الذي تعمل فيه وسائل الإنتاج النظري التي تكون في حوزتها (نظريتها ومنهجها وتقنياتها التجريبية أو غيرها) والعلاقات التاريخية (النظرية والأيدولوجية والاجتماعية) التي تتم في حضانها عملية الإنتاج. إن هذا النظام المحدد لشروط الممارسة النظرية هو الذي يحدد لهاته الذات المفكرة أو تلك مكائنها ودورها في إنتاج المعارف (...).

مهما تراجعنا القهقري في ماضي فرع من فروع المعرفة، فإننا لا نجد أنفسنا قط أمام حدس حسي أو تمثيل «خالص»، بل نكون أمام مادة أولى شديدة التعقيد وأمام بنية من الحدودس و«التمثلات» تربط رباطاً بين «عناصر» حسية وعناصر تقنية وأخرى أيديولوجية. وهكذا، فلا تكون المعرفة قط كما تريدها النزعة الاختبارية أمام موضوع خالص ينطبق مع الموضوع الواقعي، ذلك الموضوع الذي تهدف إلى إنتاج معرفته. وحينئذ، فعندما تفعل المعرفة في «موضوعها»، فهي لا تفعل في موضوع واقعي، بل في مادتها الخام، تلك المادة التي تشكل موضوعها (المعرفي) الذي يكون، منذ أكثر أشكال المعرفة بساطة، متميزاً عن الموضوع الواقعي، ما دامت المادة الخام تكون دوماً مادة أولى بالمعنى الذي يعطيه ماركس لهذه العبارة في كتاب الرأسمال، وأقصد مادة قد تم تحويلها وصنعها، بما يفرضه البنية المعقدة (الحسية التقنية الأيدولوجية) التي تشكلها كموضوع معرفة، أي كموضوع ستخضعه لعملية تحويل دون انقطاع، ولكنها لن تنفك قط عن أن تنصبّ على موضوعها، أي موضوعها المعرفي.

(٢٨) لويس ألتوسير

«إن العمل الحاسم والمهم حقاً هو دوماً عمل المتخصص، وبالتالي فإن كل إنسان غير قادر على أن يضع على عينيه كمامة، وغير قادر على أن يكتفي بفكرة أن قدر نفسه يتوقف على إنجاز مثل هذا الشرط، وهذا الشرط بالضبط في هذا المكان وفي هذا المخطوط، سيحسن صنفاً إذا هو أمسك عن العمل العلمي. إن مثل هذا الشخص لن يشعر أبداً في ذاته بما ندعوه بالـ «تجربة» المعيشة للعلم. دون هذه السكرة الفريدة التي يتحكم منها كل أولئك الذين يبقون خارج العلم، دون هذا الهوى، ودون هذا اليقين في القدرة على حيازة مثل هذا الشرط، فإنك لن تمتلك أبداً موهبة العالم، وستحسن صنفاً بالسير في طريق آخر... وذلك لأن لا شيء يمكن أن يأخذ قيمة من طرف الإنسان من حيث هو إنسان إذا لم ينجز بهوى. ولكن هناك شيئاً آخر يقينياً أيضاً؛ فمهما يكن هذا الهوى شديداً، ومهما كان صادقا وعميقاً، فإنه لا يكفي للوصول إلى النتيجة، فالهوى ليس إلا شرطاً قليلاً «للإلهام» الذي يظل وحده حاسماً. نحن نصادف اليوم فكرة شائعة في أوساط الشباب، مؤداها أن العلم أصبح عملية حسابية تقوم في المخابر ومكاتب الإحصاء بمساعدة باردة من العقل وحده وليس من طرف «الروح» كلها، مثله في ذلك مثل العمل في المصنع. وتنجيب عن ذلك فوراً: إن هؤلاء الذين يقولون ذلك ليس لديهم في الغالب أي مدلول واضح عما يجري في مصنع أو في مخبر، وذلك أنه في كلتا الحالتين يتعين أن يخطر لفكر العامل شيء ما - وهي الفكرة الدقيقة - وإلا فإنه لن يعود قادراً على القيام بأي شيء صالح. هذا الإلهام لا يمكن اعتصاره، وليس له أية علاقة بالحساب البارد. نعم إن الإلهام ذاته ليس إلا شرطاً ضرورياً هو أيضاً (...). كما أنه لا يأتي بشكل طبيعي إلا بعد جهد جهيد».

ماكس فيبر (٢٩)

٢٩ - تطور العقلانية

في بداية القرن الثامن عشر، أدخلت العقلانية الديكارتيّة المطلقة المجال

Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freund; introduction de (٢٩)

Raymond Aron, *recherches en sciences humaines*; 12 (Paris: Plon, 1969).

أمام العقلانية النقدية لكانط. لقد نقل ديكارت أفلاطون عندما جعل العقل الإنساني، المعبر عنه في الخلق الرياضي، صورة من العقل الإلهي، وهذا هو السبب في أن العقل الإنساني ينطبق بالضرورة على الخلقية، التي هي من عمل الإلهي. وبذلك تكون متأكدين من فهم العالم، فقوانين الطبيعة مماثلة لقوانين الفكر، لأن كليهما إسقاط للعقل المطلق نفسه.

وبالنسبة إلى كانط - على العكس - فإن شروط التجربة الظاهرية هي التي تفرض بالضرورة على الطبيعة قوانين العقل، لأننا لا ندرك من العالم إلا ما هو مطابق لقوانين العقل، إن على الطبيعة أن تمتثل لأطر العقل حتى تتم معرفتها. وذاك هو الحل النقدي لمشكل المطابقة.

إن بين عقلانيتي ديكارت وكانط شيئاً مشتركاً وهو الاعتقاد في وجود مضمون العقل. وهو البدايات أو الطبائع البسيطة عند ديكارت، وهو مقولات أشكال قبلية للحدس لدى كانط. لدى كل منهما إذن هناك معطى عقلي.

ليس للعقل، بالنسبة إلى العلم المعاصر، مضمون دائم، ليس هناك معطى عقلي. لم يعد العقل يعرف كمجموعة من المبادئ: إنه القدرة على القيام بعمليات تبعاً لقواعد... إنه، أساساً، نشاط وفعالية. إن العقلانية هي إذن اليقين في أن النشاط العقلي سيتعرف كيف تنشأ منظومات تنطبق على ظواهر مختلفة.

ج. المو (٣٠)

٣٠ - منطق المعرفة ومعياريها

• القضية الرابعة

«إن المعرفة لا تبتدئ بإدراكات أو بملاحظات، أو بجمع معطيات أو أحداث، لكنها تبدأ بمشاكل، فلا معرفة دون مشكلات، لكن أيضاً لا مشكلة دون معرفة. وهذا يعني أن المعرفة تبتدئ بالتوتر بين المعرفة واللامعرفة: فلا مشكلة دون معرفة - لا معرفة دون مشكلة، إذ إن كل مشكل ينبثق عندما نكتشف تناقضاً داخلياً بين معرفتنا المفترضة والوقائع، معبر عنه بطريقة ربما

كانت صحيحة، أو باكتشاف تناقض ظاهر بين معرفتنا والأحداث المفترضة.

● القضية السادسة (قضية رئيسية)

أ - «إن منهج العلوم الاجتماعية، مثله في ذلك مثل منهج العلوم الفيزيائية والطبيعية، يقوم على وضع الحلول التي تقدمها لمشاكلها موضع اختبار، أي أن المشاكل تكون نقطة انطلاقها. هناك حلول يتم عرضها وانتقادها، فعندما تكون إحدى محاولات الحل غير قابلة للنقد الحديثي، فإنه يتم إبعادها باعتبارها محاولة غير علمية، ولو لم يكن ذلك إلا مؤقتاً».

ب - حينما تكون هذه المحاولة قابلة للنقد الحديثي، نحاول دحضها، إذ إن كل نقد يقوم على محاولات الدحض والتفنيد.

ج - عندما تدحض نقدياً محاولة حل ما، فإننا نقوم بمحاولة أخرى.

د - عندما تستعصي إحدى محاولات الحل على النقد فإننا نقبلها مؤقتاً، نقبلها على وجه الخصوص كمحاولة تستحق أن تناقض وتنتقد أكثر.

هـ - إن منهج العلم إذن منهج تتم فيه مراقبة محاولة (أو فكرة) حل ثم تقديمها بواسطة نقد لا هوادة فيه. إنها استخدام نقدي للمنهج عبر المحاولة والخطأ.

و - إن ما نسميه موضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدي، وهذا يعني قبل كل شيء أنه ليست هناك نظرية يمكن أن تفلت من النقد، وأن الأدوات المنطقية لذلك - مقولة التناقض المنطقي - أدوات موضوعية.

كارل بوبر^(٣١)

٣١ - العقل في الفلسفة

تسألونني أن أتحدث إليكم عما هو خاصية ثابتة لدى الفلاسفة؟ مثلاً، افتقارهم إلى الحس التاريخي، وحقدهم على كل ما ينتمي إلى مدلول المصير، ونزعتهم المصيرية. فهم يعتقدون أنهم يشرفون شيئاً ما بنزع صفته

(٣١) منطلق العلوم الاجتماعية،^٤ تعريب أحمد الصقلي، ضمن بحث الإجازة في الفلسفة،

التاريخية من وجهة نظر الدوام جاعلين منه مومياء. إن كل ما اشتغل به الفلاسفة منذ ملايين السنين هو مومياءات من المفاهيم، فلم يخرج أي شيء من الواقع من بين أيديهم حياً. إنهم يقتلون ويملؤون بالقش عندما يحيون هؤلاء السادة عبدة المفهوم، والأفكار، إنهم يجعلون كل شيء في خطر الموت عندما يعبدون، إن الموت والتطور أو التغيير، والسيئ وكذا التوالد والنمو هي بالنسبة إليهم اعتراضات، بل مرفوضات... إن ما هو موجود ليس صائراً، وما هو صائر، فهو غير موجود (...). وهم الآن يعتقدون، حتى دون أمل، في الكينونة. لكن بما أنهم لا يمكن أن يدركوه، فهم يبحثون عن أسباب تجعلهم يتعرفون على ما يفسر أسباب خفائه عنهم: «لعله المظهر، أو الخداع، يجعلنا لا ندرك الكينونة: أين يختفي المخادع؟».

نيتشه (٣٢)

٣٢ - فينومينولوجيا الفكر أو علم الوعي

درجات الفكر من الوعي هي ثلاث:

١ - الوعي عادة ويضم الوعي الحسي والإدراك والذهن

٢ - الوعي بالذات: الرغبة

٣ - العقل

العقل هو الوحدة الأسمى بين الوعي والوعي بالذات، أي بين معرفة موضوع ما ومعرفة الذات. إنه اليقيني بأن تحديداته ليست أقل انتساباً إلى الموضوع، وليست أقل تحديد لماهية الأشياء من أفكارنا الخاصة نفسها، إنه، في نفس الفكرة الواحدة، بنفس الوقت وبنفس القدر، يقين بالذات، أي بالذاتية، ووجود، أي موضوعية. وبعبارة أخرى: فإن ما نميزه بفضل العقل هو المضمون، الذي لا يقوم فقط في أفكارنا الخاصة أو تمثلاتنا، التي تنتجها نحن أنفسنا، بل يتضمن ماهية الأشياء، كما هي في ذاتها ولذاتها، وله وجود موضوعي، والذي ليس شيئاً غريباً بالنسبة إلى الأنا، ومعطى الأنا، بل هو

(٣٢) نيتشه، أولول الأصنام، نقلاً عن: Georges Pascal, *Les Grands textes de la philosophie* (Paris: Bordas, 1986), pp. 207-208.

مخترق من طرفه، منتسب إليه، وبالتالي مخلوق من طرفه. وهكذا، فإن معرفة العقل ليست مجرد يقين ذاتي، بل هي أيضاً حقيقة، لأن الحقيقة تقوم في الموافقة أو بالأحرى في الوحدة بين اليقين والكائن، أي في الموضوع الخارجي.

هيجل (٣٣)

٣٣ - الحدس والمذهب اللاعقلي

يفترض المذهب الموضوعي الجديد وجود أداة جديدة للمعرفة. ويقوم أحد المشاغل الأساسية للفلسفة الحديثة على معارضة الفكر العقلي والمنطقي بهذا الموقف الجديد، بأداة المعرفة الجديدة، تلك التي هي الحدس، في حين أن الحدس يشكل من الزاوية السيكلوجية جزءاً من كل منهج علمي للمعرفة. أن الحدس يزعم نفسه بالفعل، على الصعيد السيكلوجي عيناً وتركيباً أكثر من التفكير المنطقي الذي يعمل بواسطة مفاهيم مجردة. وهذا، بالطبع، ليس إلا وهماً، ما دام الحدس، إذا ما نظرنا إليه على ضوء علم النفس، ليس شيئاً آخر غير الدخول المفاجئ لعملية تفكير لاواعية في الوعي. وبديهي أن كل فكر علمي مدقق يجب أن تكون رسالته الأولى دمج هذه العملية اللاواعية في نظامها العقلي الخاص. وهذا التبني يجب أن يكون عضواً تماماً، حتى يستحيل، بعد ذلك، تمييز نتائج التفكير المنطقي بعدياً من نتائج الحدس. لنلاحظ إذن مرة واحدة ونهائية أن الحدس في الواقع ليس نقيض الفكر المنطقي بل متممه، وأن استعماله لا يمكن أبداً أن يكون معياراً للحقيقة. إن الملاحظة السيكلوجية السطحية للتفكير العلمي هي التي تولد الوهم الذي يرى أن الحدس أداة مستقلة من الفكر المنطقي، وموقوفة على فهم الحقائق العليا.

إن هذا الوهم الذي يقوم على خلط منهج ذاتي في العلم بمنهجية موضوعية، والذي يدعمه المذهب الذاتي العام المميز لفلسفة المرحلة الإمبيرالية، سيكون إذن أساساً لكل النظريات الحديثة في الحدس. إن فلسفة المرحلة الإمبيرالية تنسب إلى الحدس مكاناً رئيسياً في منهجيتها الموضوعية.

G. W. F. Hegel, *Propédeutique philosophique*, bibliothèque médiations; 26 (Genève; [Paris]: (٣٣) Gonthier, 1964), pp. 81-82.

ولقد نال الحدس مكانة الصدارة هذه، لأن الفلاسفة تخلوا أولاً عن شكلية المعرفة التي كانت خاصة بالمرحلة السابقة. ولقد كانوا، على كل حال مرغمين على الإشاحة عنها، لأن البحث عن عقيدة كان يرغمهم على طرح مسألة محتوى الفلسفة، في حين أن نظرية المعرفة الخاصة بالمثالية الذاتية تستهلك نفسها بشكل مشؤوم في التحليل اللاجدلي للمفاهيم النظرية الخالصة. لقد كان الدفاع عن الحدس، في الأنظمة الفلسفية القديمة، تؤمنه نظرية أرسطراطية عن المعرفة. وكانت هذه الأخيرة تؤكد منذ البداية أن جميع الناس غير قادرين على فهم الواقع العلوي بطريقة حدسية. ومن يسعى إلى حبس الاكتشافات الحدسية في إطار عقلي، يثبت، بالنتيجة، أنه عاجز عن الوصول إلى الواقع العلوي بالطريق الحدسي.

إن تلخيصاً سريعاً سيسمح لنا بأن نفهم أساس الفلسفة في مرحلة الإمبريالية فهماً أحسن، لقد كانت فلسفة المرحلة الكلاسيكية تطرح مشكلة العقيدة تحت صفة المعرفة العلمية. وبتعبير آخر، كانت عقيدتها عقيدة العلم. وكانت فلسفة فترة الانتقال ترسم لنفسها حدوداً لا يمكن تخطيها، تأخذ فيها المعرفة التي سجلتها العلوم المتخصصة نهايتها. وتقبل الفلسفة في مرحلة الإمبريالية بهذه الحدود، مع زعمها بأنها تخلق عقيدة جديدة فوق العلم أو ضد العلم، بفضل الحدس، الذي هو أداة المعرفة الجديدة.

(٣٤) جورج لوكاتش

٣٤ - العقل في الفكر العلمي المعاصر:

العقل كإطار للظواهر

إن الوظيفة الخاصة بالعقل هي الفهم. وكما رأينا أن تصور الناس عن العقل قد تعرض للتغيير، كذلك فإن معنى كلمة عقل نفسها قد تغير، ففي منظومة أرسطو أو السكولانيين يكون فهم ظاهرة ما معناه إرجاعها إلى تجلٍ لبعض الماهيات، وبالتالي العثور على الواقع الميتافيزيقي للعالم المعقول تحت تعدد المظاهر الحسية.

فالفهم، بالنسبة إلى ديكرت، هو إرجاع الظاهرة إلى بعض البديهيات،

(٣٤) جورج لوكاتش، تحطيم العقل، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠).

بواسطة التحليل الوافي، وفهم ظاهرة ما يتم عندما يتم إرجاع تفاصيلها إلى حقائق مدركة مباشرة من طرف الفكر.

وبالنسبة إلى الفكر المعاصر فإن العالم المعقول لدى السكولائيين عالم وهمي، فليس هناك نسق منتظم من الماهيات التي ستكون هي المجال الأمثل للعقل الذي يستكشفها بواسطة المنطق؛ فقاعدته البدهية لدى ديكارت مستحيلة، ليس هناك حقائق أولية بدئية في ذاتها، فالعقل ليس هو ملكة إدراك هذه البديهيات ملكة مستضيئة بذاتها. أما اليوم فإن الفهم هو القدرة على إعادة إنجاز شيء ما. فالمفهوم (Concept) يكون مفهوماً عندما يكون لدينا تعريف إجرائي له. والظاهرة تكون مفهومة عندما نكون قادرين على إعادة إنجازها، على الأقل ضمناً، وبالتالي التنبؤ بها، فالفهم قدرة وسلطة (. . .).

يلاحظ غ. باشلار أن الموقف العلمي موقف نقدي، فهو امتداد للنقدية الكانطية التي تجعل من العقل مصفاة للظواهر، لا تمرر إلا ما هو مطابق لمطالباته قليلاً.

لكن، بالنسبة إلى كانط، تشكل هذه المتطلبات العقلية، من ناحية، بالنسبة إلى العقل، مضموناً دائماً، وأشكال حدس ومقولات منطقية، ومن ناحية أخرى، بالنسبة إلى العالم الموضوعي، إطاراً ثابتاً يتعين عليه أن يتكيف معه بالقوة. أما بالنسبة إلى العلم المعاصر، فإن المطلب تجاه العالم يتلخص فيما يلي: وهو أن يسمح بقيام المعرفة به، أي أن يتوصل إليه ويتعرف عليه بواسطة عمليات منتظمة، عمليات تجريبية دقيقة مترجمة إلى عمليات ذهنية محددة، وطبيعة هذه العمليات غير محددة. لم يعد هناك مضمون للعقل الذي هو نشاط محض: فهو فقط القدرة على إنشاء منظومات من القواعد، وعلى تطبيقها، وعلى اختبارها. وإذا ما أخذنا تمييز لالاند وبرونشفيج بين عقل متأسس وعقل مؤسس فإن العقل المؤسس هو «النشاط الملازم لمسار البحث العلمي» الذي ينشئ منظومات القواعد الإجرائية، أما العقل المتأسس في لحظة معينة من التاريخ، فهو منظومة القواعد المتبناة والتي إليها تنسب قيمة مطلقة، هكذا يمكن أن نقول إن العقل المتأسس قد اندثر لصالح العقل المؤسس.

وإذا ما كان من الممكن أن نتحدث عن إطار، بالنسبة إلى الظواهر، فإنه لن يكون مفروضاً عليها، بل يتعين عليه أن يتكيف معها. وما تطور الفيزياء

المعاصرة، منذ نظرية النسبية، سوى تاريخ الإنشاء التدريجي والعسير، وأحياناً المضمي، لإطار عقلي تفرضه التجربة، وليس مفروضاً عليها.

هكذا نستخلص أن بين الفكر والواقع اختياراً متبادلاً وتحديداً متبادلاً، وذلك هو العلم؛ فالتحكم والخضوع هما قطبا ما هو عقلاني (...).

إذا لم يعد هناك عقل متأسس بمعنى مبادئ عقلية خالدة وإذا كان من الصحيح أن العقل المؤسس هو في النهاية محض نشاط، فإنه يظل من الممكن ومن المفيد أن نصنف هذا النشاط ونحلله باعتباره ميولاً واتجاهات، وبذلك نعيد من جديد اكتشاف بعض الأفكار المرتبطة تقليدياً بأفكار العقل: الهوية، عدم التناقض، العلية، الحقيقة.

وبقدر ما كان العقل منظوراً إليه على أنه مزود بمضمون المبادئ التقليدية للمنطق، كان من المفروض أنها تفرض ذاتها على العالم الموضوعي، بصورة ضرورية. فقد كانت هذه المبادئ تصلح لتحليل هذا العالم بواسطة مفاهيم ثابتة. ولا أحد يسمح بهذا الافتراض، فالعلم لا يؤكد هذا التحليل.

لكن هذه «المبادئ» تأخذ كامل معناها من حيث هي قواعد للنشاط الذهني، وهي قواعد تفرض نفسها على كل منظومة تود إنشائها، وهي إنما تعبر عن قدرة العقل على إنتاج عملياته الخاصة دون أن يحترفها. يدعو باشلار مبدأ الهوية بمبدأ التكرار: «اللفظ إذا استعمل مرة واحدة يحتفظ بالمعنى نفسه دوماً».

ج. الملو^(٣٥)

٣٥ - العلم والميتافيزيقيا

العلم منظومة من القضايا والنظريات قابلة للتواصل جماعياً، متماسكة نظرياً، قابلة للتطبيق عملياً تصف وتشرح ظواهر الواقع الموضوعي.

بهذا التعريف، يمكننا أن نميز بدقة العلم من الميتافيزيقيا النظرية والدعاية الأيديولوجية. إن القضايا الميتافيزيقية لا تتمتع بالتواصل الجماعي إلا في حالات استثنائية، فالفلاسفة الميتافيزيقيون لا يفهمهم إلا أتباعهم، أو على

الأقل أولئك الذين يؤكدون فهمهم، وينسحب هذا المعنى إلى حد كبير على لغة الدعاية الأيديولوجية، ويكفي أن نفكر في الالتباس الموهل الذي يكتنف «دلالات بعض الكلمات مثل العالم الحر، الحرية، العدالة، الديمقراطية... الاشتراكية... إلخ. مليئة بالتضارب والتفكك، ويتجلى هذا بصفة أوضح في الدعاية الأيديولوجية التي تروج لها القوى الرجعية في المجتمع.

كما أن حظ الميتافيزيقيا من إمكانية التطبيق منعدم، وهذا ما يميزها بوضوح أكثر من العلم والفلسفة العلمية، ليست هناك حوادث تجريبية يمكن أن تثبت أو تنفي جميع ما قاله أفلاطون عن المثل، وأرسطو عن الكلمات وطوما الأكويني عن الثالوث الأقدس، وديكارت عن الجوهر المفكر وسبينوزا عن إله المثل في الطبيعة الطابعة، وليبتز عن الروح المطلق، وشرل عن القيمة العليا للظاهرة، ووايتهيد عن الأشياء الخالدة.

هذه النظريات كلها تزعم بأنها تعطي فكرة عن العالم وتشرح بعض الأشياء وتتجه صوب ملكاتنا الفكرية، فتحدثنا بأشياء، بيد أنه ليس في مقدورنا أن نتعرف على هذه الأشياء ونتأكد منها عن طريق التجربة بصورة مباشرة وغير مباشرة. إن وظيفة الإدارة التي يتمتع بها المنطق والرياضيات معدومة في النظريات والقضايا الميتافيزيقية، ولا يمكن لنا أن نطبق عليها المعايير الأساسية للحقيقة الموضوعية، ولذلك فهي بعيدة عن حدود العلم.

(٣٦) ميشيل ماركوفيتش

٣٦ - العلم وفجر الفلسفة

كما تولد فلسفة أو تبعث، لا بد أن تكون ثمة علوم. ولعل هذا ما جعل الفلسفة، بالمعنى الدقيق، لا تبدأ إلا مع أفلاطون، مدفوعة إلى الوجود بفعل الرياضيات الإغريقية، كما تزعمت أركانها مع ديكارت، ودفعت إلى ثورتها الحديثة من طرف فيزياء غاليليو، وأعيد وضع أسس لها بواسطة كانط، تحت تأثير الاكتشاف النيوتوني، كما أعيدت صياغتها من طرف هوسرل تحت مهباز المباحث البديهية الأولى... إلخ.

(٣٦) ميشيل ماركوفيتش، العلم والأيديولوجيا، ترجمة أحمد النسطاني (الرباط: منشورات

مجلة أقلام، (د.ت.)).

أثيرت فقط هذه الموضوعية، التي يتعين اختبارها، لنلاحظ (...). أن هيجل لم يكن مخطئاً في النهاية حينما قال إن الفلسفة تبرز في الأمسية المنحدرة: أي حينما يجوب العلم، الذي ولد في الفجر، مسافة يوم طويل من الزمن. إن الفلسفة متأخرة دوماً عن العلم الذي يخرجها إلى الوجود في صورتها الأولى، أو إلى الانبعاث في ثوراتها، بمسافة يوم طويل، يوم يمكن أن يستمر سنوات، عشرين سنة، نصف قرن أو قرن.

يجب أن نعتقد أن صدمة القطاعات العلمية لا تستشعر للحظتها، بل لا بد من بعض الوقت حتى تتغذى بها الفلسفة.

يجب أن نستخلص من ذلك بلا ريب أن سير المخاض الفلسفي مرتبط بسير المخاض العلمي. من الواضح أن المقولات الفلسفية الجديدة تترعرع من خلال ممارسة العلم الجديد. ولكن في بعض الحالات (بالتحديد: أفلاطون، ديكارت)، نجد أن ما ندعوه فلسفة يستخدم أيضاً كمختبر نظري يتم فيه تحقيق المقولات الجديدة التي هيأتها تصورات العلم الجديد، مثلاً، ألم يتم، في الديكارتية نفسها، إنشاء المقولة الجديدة للعلية، هذه المقولة الضرورية للفيزياء الغاليلية التي كانت تركز على العلة الأرسطية كـ «عقبة إستيمولوجية»؟ أضف إلى ذلك أن الأحداث الكبرى التي نعرف، تحيلنا على الانفتاح المثير للقارتين العلميتين الكبيرتين، الرياضيات الإغريقية والفيزياء الغاليلية.

لوي ألتوسير^(٢٧)

٣٧ - العلم والقيم

لم أقصد مطلقاً بالمجتمع العلمي، والذي رسمت معالمه في فصول هذا الكتاب، أن يؤخذ على أنه نبوءة جدية؛ وإنما هو محاولة لتصوير العالم الذي سينشأ لو قُدِّر للنهج العلمي أن يحكم دون معقّب. ولعل القارئ قد لاحظ أن بعض المعالم التي يتمناها الجميع قد امتزجت مزجاً لا خلاص منه بمعالم كبريه، ذلك بأننا كنا نتخيل مجتمعاً نما، وفق بعض مقومات الطبيعة البشرية، دون بعضه الآخر. وهذه المقومات حسنة في حدود أنها مقومات،

Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, pp. 22-23.

(٢٧) انظر:

مع تصرف بسيط في الجملة الأخيرة.

ولكنها مفضية في الغالب إلى كارثة لو أنها صارت القوة الدافعة الوحيدة.

إن النزعة إلى البناء العلمي نزعة طيبة إن هي لم تتعارض مع غيرها من النزعات الكبرى التي تضيي القيمة على الحياة، ولكن إذا أتيح لها أن تكبت كل شيء إلا نفسها لأصبحت صورة قاسية من صور الطغيان. وعندني أن هناك خطراً حقيقياً من أن يتعرض العالم لطغيان من هذا النوع، ولذلك فإني لم أجفل من رسم الجوانب المظلمة من العالم الذي قد يتوق العلم في خلال قرون إلى خلقه، لو انفرد بالسلطة، ولم يكن عليه معقب.

إن العلم في خلال قرون تاريخه القليلة قد نما نمواً داخلياً لعله لم يكتمل بعد. وهذا النمو في أوجز عبارة، هو الانتقال من التأمل إلى التحكم. وحب المعرفة الذي إليه مرد نمو نوع العلم يرجع هو الآخر إلى باعثن، فنحن قد نلتبس المعرفة بشيء من الأشياء لأننا نحب هذا الشيء، أو لأننا نحب أن نسيطر عليه؛ ويؤدي النوع الأول إلى النوع التأملي من المعرفة، ويؤدي الباعث الثاني إلى النوع العملي من المعرفة. وقد طفئ باعث السيطرة طفياناً متزايداً على باعث الحب خلال تقدم العلم. ويتمثل دافع السيطرة في التصنيع وفي المنهج العلمي في الحكم. كما يتمثل في المذهبين الفيلسفين اللذين يقال لهما المذهب البراغماتي والمذهب الإنساني. ويقول كل من هذين المذهبين عن العلوم إن معتقداتها عن أي شيء تكون صحيحة بقدر ما تمكنا من استخدام هذا الشيء استخداماً ينفعنا، وهذا ما يمكن تسميته بالنظرة الحكيمة إلى الحقيقة. والعلم يعطينا الكثير من الحقيقة بهذا المعنى. ويبدو بحق أن انتصاراته المحتملة لا تُحدّ، فالعلم يمنح أدوات بالغة القوة لمن ينشد تغيير بيئته، وكانت المعرفة هي مجرد المقدرة على إحداث تغييرات متعمدة، فالعلم يمنحنا المعرفة في سخاء، ولكن للرجبة في المعرفة صورة أخرى، تنتمي إلى مجموعة من العواطف تختلف عن تلك التي أسلفنا تمام الاختلاف، فالصوفي والعاشق والشاعر، كلهم ينشدون المعرفة - ولعلمهم ليسوا من الباحثين الناجحين - ، ولكن هذا لا يجعلهم أقل جدارة بالاحترام، ففي كل صور الحي، نريد معرفة من نحب، لا طلباً للسيطرة، بل التماساً للنشوة التي يعيها التأمل.

وحياتنا الخالدة إنما تكون بمعرفة الله. ولكن ليس مرد هذا إلى أن معرفتنا بالله تمنحنا سيطرة عليه، فحيثما بعث فينا شيء من الأشياء نشوة وسروراً أو طرباً، رغبتنا في معرفة هذا الشيء.. لا معرفة علمية قصد إحالته

على شيء آخر، بل معرفة عن طريق البصيرة الجمالية، لأنه بنفسه ولنفسه يضيفي السعادة على العاشق، ويوجد الباعث على هذا النوع من المعرفة في الحب الجنسي، كما في صور الحب الأخرى؛ هذا ما لم يكن الحب جسدياً عملياً خالصاً. وهذا يمكن استخدامه بحق آيات على الحب القيم ذي القيمة: فالحب ذو القيمة يشتمل على باعث إلى ذلك النوع من المعرفة الذي ينبت منه الاتحاد الصوفي.

لقد كان العلم في بدايته راجعاً إلى الرجال الذين أحبوا العلم. كانوا يسرحون أبصارهم في جمال النجوم والبحر، والرياح والجبل. وكان من أثر حبه إياها أن علقبت بها أفكارهم، فرغبوا في فهمها فهماً أدق مما يتيح مجرد التأمل الخارجي. يقول هرقليلط «إن العالم نار لا تخمد جذوتها، ويزداد وهجها بمقدار، ويخفت بمقدار». فهرقليلط وغيره من الفلاسفة الأيونيين الذين منهم أتت الشرارة الأولى للمعرفة العلمية، قد شعروا بالجمال العجيب للعالم شعوراً أشبه بالجنون سرى في دمائهم، لقد كانوا رجالاً ذوي عقل عاطفي جبار، ومن قوة عاطفتهم العقلية نتجت حركة العالم الحديث كلها. بيد أنه في أثناء نمو العلم، أخذ باعث الحب، الذي منه نشأ، يقاوم مقاومة تزداد شدتها مع الأيام، بينما باعث السيطرة، ولم يكن من قبل غير تابع قليل الخطر، قد أخذ يغتصب منه مكان القيادة، على أساس نجاحه غير المنتظر. وهكذا فهو عاشق الطبيعة، وانتصر الطاغية الذي سيطر على الطبيعة، وكلما تقدم علم الطبيعة أخذ يجردنا تدريجياً مما كنا نحسب أننا نعرفه عن الكنه العميق للعالم المادي، فاللون والصوت والنور والظل والصورة والتركيب لم تعد تنتمي إلى هذه الطبيعة الخارجية التي كان يتخذها الأيونيون معبودتهم الساحرة. كل هذه الأشياء قد صارت ملكاً للحب (الإنسان)، بعد أن كانت ملكاً للمحبوب (الطبيعة)، فصارت الطبيعة هيكلأ من العظام المقعقة، باردة مخيفة، ولكن لعلها مجرد وهم من الأوهام.

أما وقد خاب أمل رجل العلم في أن يكون عاشقاً للطبيعة، فقد انقلب عليها طاغية جباراً، وجعل الرجل العملي يقول: ماذا بهم من أن العالم الخارجي موجود فعلاً أو أنه مجرد حلم، ما دمت أستطيع أن أحمله على السلوك الذي أشاء؟ وهكذا أحل العلم شيئاً فشيئاً معرفة السيطرة، محل معرفة الحب. وكلما اكتمل ذلك للعلم، زاد ميلاً بالتدرج إلى القسوة السادية،

والمجتمع العلمي في المستقبل الذي كنا نتخيله هو المجتمع الذي التهم فيه باعث السيطرة، باعث الحب. وهذا هو المصدر النفسي لمظاهر القسوة التي يخشى أن ينحسر عنها.

إن العلم الذي بدأ ببحثنا عن الحق، قد صار الآن غير متسق مع الحق، لأن الحق الكامل يزداد كل يوم ميلاً إلى الشك العلمي الكامل. ولو أنك تدبرت العلم على نحو تأملي غير عملي، لوجدت أن معتقداتنا إنما ترجع إلى الإيمان الحيواني، وأن إنكاراتنا وحدها هي ما يرجع إلى العلم. ولكن، لو أنك تدبرت العلم من حيث هو نهج لتغيير أنفسنا وبيئتنا، لوجدت أنه يمنحنا قوة لا شأن لها بتأناً بصحته الميتافيزيقية. ولكننا لن نبلغ هذه القوة حتى نكف عن أن نسأل أنفسنا أسئلة ميتافيزيقية عن طبيعة الحق. وهذه الأسئلة مع ذلك، هي الآية على حبنا للحياة. وكذلك يكون انتصارنا على العالم كمتغلين، على قدر تخيلنا عنه كعاشقين. ولكن هذا الانقسام في الروح يقضي على خير ما في الإنسان، فلا يكاد يدرك فشل العلم من حيث هو ميتافيزيقياً، حتى لا يستطيع الحصول على القدرة التي يمنحها العلم من حيث هو منهج، إلا بشيء شبيه بعبادة الشيطان، أعني بالتخلي عن الحب.

من أجل هذا ينبغي أن ينظر إلى مستقبل المجتمع العلمي في توجس، فالمجتمع العلمي في صورته الخالصة، وهي التي كنا نحاول رسمها، لا يتسق مع البحث عن الحقيقة، ولا مع الحب، ولا مع الفن، ولا مع المتعة الخالصة، ولا مع أي من هذه المثل العليا التي اعتنقها الإنسان حتى الآن، فيما عدا مثل واحد منها وهو التشفيف. وليست المعرفة هي مصدر هذه الأخطار، فالمعرفة خير والجهالة شر: وليس لهذه القاعدة من شواذ في نظر محب العالم، وليس الخطر يكمن كذلك في القدرة في ذاتها ولذاتها، وإنما يكمن في المقدرة التي تنال من أجل القدرة، لا المقدرة من أجل الخير المخلص. وإن زعماء العالم الحالي قد أسكرتهم جميعاً السيطرة، فصار في مقدرتهم عمل أشياء لم يعتقد أحد قبلهم أنه يملك مبرراً كافياً لعملها. وليست المقدرة من غايات الحياة، بل هي وسيلة إلى غايات أخرى، وحتى يتذكر الناس الغايات التي ينبغي للمقدرة أن تخدمها، فلن يتاح للعلم أن يصنع ما هو قادر عليه في خدمة الحياة الطيبة. ولكن القارئ سيتساءل: وما هي إذن غايات الحياة؟

وإني لا أعتقد أن من حق أحد الناس أن يشرّع لغيره في هذا الشأن،

فغايات الحياة بالنسبة إلى كل فرد هي تلك الأشياء التي يرغبها رغبة عميقة، والتي يكفل له وجودها الأمن والطمأنينة، فإن كان الأمن والطمأنينة أعظم من أن يطلبها من حياتنا الدنيا، فلننقل إن غايات الحياة ينبغي أن تمنح البهجة والسرور والمتعة. إن هناك شائبة تشوب الرغبات الواعية للباحث عن القدرة، ولا يجد الراحة في تأمل ما لديه. ويستطيع العاشق والشاعر والمتصوف أن يجدوا من الرضى ما لا يسع الباحث عن المقدرة أن يجده في أي وقت من الأوقات لأنهم يجدون الرضى في محبوبهم. وأما الباحث عن المقدرة فلا بد من أن يكون مشغولاً أبداً بعمل جديد إذا شاء إنقاذ نفسه من فراغ حياته. لذلك إنني أعتقد أن نعيم العاشق، وأنا أستخدم هذا اللفظ بأوسع معانيه، يفوق نعيم الطاغية، ويستحق مكاناً أسمى منه بين غايات الحياة، فحين يقبل علي الموت، لن أشعر بأني قد عشت عبثاً. فقد رأيت الدنيا تحمرّ مساءً، ورأيت الندى يتلألأ صباحاً، ورأيت الثلج يلمع تحت شمس الصقيع، لقد رأيت المطر بعد العاصفة، وسمعت الأطلنطي في زويعته يضرب شواطئ الصوان عند كورنوول. ويستطيع العلم أن يضفي هذه المتع وغيرها من المباهج على عدد من الناس يزيد عنم يستطيعونها دونه. فإن فعل، فقد استخدمت مقدرته في حكمة. وأما أن يسلب الحياة لحظاتها التي إليها مرد قيمة الحياة، فالعلم هكذا لا يستحق الإعجاب، مهما قاد الناس بمهارة وكياسة في الطريق إلى اليأس. إن مجال القيم يخرج عن نطاق العلم، إلا من حيث إن العلم بحث عن المعرفة. أما العلم من حيث هو بحث عن القدرة، فيجب ألا يتطفل على مجال القيم. وإذا شاء المنهج العلمي أن يكون فيه إغناء للحياة البشرية، فقد وجب ألا يتحل لنفسه وزناً يفوق وزن الغايات التي ينبغي له أن يخدمها.

إن قليلاً من الناس يحددون طابع كل جيل من الأجيال. فقد حدد طابع القرن السادس عشر كولمبوس ولوثر وشارل الخامس، وحدد طابع القرن السابع عشر غاليليو وديكارت. وحدد طابع العصر الذي انتهى سنة ١٩٣٠ أديسون وروكفلر ولينين وسن ياسن. وكان هؤلاء، باستثناء آخرهم، رجالاً خلوا من الثقافة، يزدرون الماضي، ويثقون بأنفسهم، ولا يباهون، فلم يكن للحكمة التقليدية مكان في أفكارهم أو مشاعرهم. ولم يكن لهم من شاغل غير الآلة والتنظيم. ولو تهيأ لهؤلاء تعليم يختلف عن تعليمهم لصاروا رجالاً يختلفون تمام الاختلاف عما صاروا إليه، فلو تعلم أديسون في شبابه التاريخ والشعر والفرن، ولو تعلم روكفلر أنه خلا من قبله كروسس وكراسوس، ولو

أن لينين بدل البغضاء التي غرست فيه نتيجة إعدام أخيه أثناء الطلب، ودرس فجر الإسلام وتطور فكرة المتطهرين من التقوى إلى حكومة الأغنياء، لو أن هؤلاء الرجال قد تهيأ لهم مثل هذا التعليم، لدخلت جرثومة صغيرة من جرائم الشك في أرواحهم. ولو رزقوا قليلاً من الشك، لكانت نتائجهم على الأرجح أقل حجماً، ولكن أكبر قيمة.

إن لعالمنا تراثاً من الثقافة والجمال. من الأسف أن هذا التراث قد تناقله الأعضاء الأقل نشاطاً وخطراً في كل جيل، فحكومة العالم، ولست أعني مناصبها الوزارية بل أعني مراكز النفوذ فيها، قد أتيج لها أن تقع في أيدي رجال جهلوا الماضي فلم يعطفهم شيء على التقاليد، ولم يفهموا ما هم مدمرون.

وليس من مبرر أساسي لحدوث ذلك. والوقاية منه مسألة تربوية ليست باللغة العسر. لقد كان يغلب على الناس في الماضي أنهم محليون في المكان، أما من بيدهم أمر هذا الجيل فهم محليون في الزمان، إنهم يشعرون إزاء الماضي بازدياد لا يستحقه، ويشعرون إزاء الحاضر باحترام هوله أقل استحقاقاً. لقد بليت حكم العصور الماضية التي كانت تسطر في كراسات المشق، ولكن لا بد من طائفة أخرى من حكم كراسات المشق. وإني أضع في رأس هذه الحكم «أحرى بك أن تقصد في الخير من أن تسرف في الأذى»، وللعمل بهذه الحكمة لا بد بطبيعة الحال من بث بعض الإدراك لما هو خير. ففي الوقت الحاضر، ما أقل من يمكن حملهم مثلاً على الاعتقاد بعدم وجود امتياز حقيقي في سرعة الانتقال.

فالصعود من الجحيم إلى النعيم خير، ولو كان بطيئاً مجهداً، والهبوط من النعيم إلى الجحيم شر، ولو حدث في سرعة شيطان ملتن. بل ولا يمكن القول إن مجرد الزيادة في إنتاج وسائل الراحة هي في ذاتها شيء ذو قيمة كبرى. فإن الوقاية من الفقر المدقع مهمة، وأما أن تزيد في ممتلكات من يملكون الآن فعلاً أكثر مما يلزم فهذا تضييع للجهد لا خير فيه. وقد يكون منع الجريمة ضرورياً، وأما أن تخترع جرائم جديدة لكي تثبت الشرطة مهارة في منعها، فهذا أمر أقل جدارة بالإعجاب. إن وسائل السيطرة التي منحها العلم للإنسان إنما يكون استخدامها سليماً إذا أنيط بمن يحترمون المشاعر البشرية شيئاً، ويرقون شيئاً إلى تلك العواطف التي تضيي اللون على الوجود اليومي للرجال والنساء. ولست أبغي إنكار أن المنهج العلمي قد يبيني مع الزمان علماً

من صنعه بفضل ذلك الذي عاش فيه الناس حتى اليوم، ولكنني أقول إن ذلك لو عمل فيجب أن يعمل بروح الاختيار الحذر، مع إدراك أن غاية الحكومة لا تقتصر على امتناع الحكام، بل جعل الحياة محتملة على المحكومين. ويجب أن لا يظل المنهج العلمي وحده بعد اليوم هو كل ثقافة القابضين على السلطة، ويجب أن يكون من العناصر الأساسية للنظرة الخلقية عند الناس؛ أما قوة الإرادة فلا تستطيع بمفردها خلق الحياة الطيبة، فالمعرفة والوجدان عنصران يعدلانيهما أهمية، سواء في حياة الفرد أو حياة المجتمع، فالمعرفة إن كانت واسعة دقيقة جلبت معها إدراكاً للبعيد من الزمان والمكان، وأن الفرد ليس شيئاً تنهت إليه المقدره والخطر، فتجلت له القيم أكبر وضوحاً مما تستبين لصاحب النظر القصير. وحياة الوجدان أهم من المعرفة ذاتها، فالعالم بغير بهجة وغير حب هو عالم مجرد من القيم. إن هذه الأمور يجب أن يذكرها مطبق العلم، ولو فعل لكان عمله خيراً خالصاً. وكل المطلوب هو ألا تسكر الناس خمرة المقدره الجديدة، فيسون تحت تأثيرها تلك الحقائق التي كانت معروفة لكل جيل خلا من قبلهم. فليست كل الحكمة جديدة، ولا كل الحماسة قديمة.

لقد كان الإنسان حتى الآن مروّضاً بخضوعه للطبيعة. فلما حرر نفسه من هذا الخضوع بدت عليه نقائص العبد الذي صار سيداً. إن الأمر بحاجة إلى نظرة خلقية جديدة يحل فيها الاحترام لخير ما في الإنسان محل الخضوع لقوة الطبيعة. وإنما يكون المنهج العلمي خطراً حين يختفي هذا الاحترام. إن العلم الآن، وقد أنقذ الإنسان من عبوديته للطبيعة، يستطيع أن يشرع في استنقاذه من الجانب الوضع من نفسه الذي ورثه عن عهد العبودية لقوى الطبيعة. وإن الأخطار قائمة ولكن تفاديها ممكن، والعقل يقدر أن المستقبل سيضيئه نور الأمل، وتشرق عليه شمس الرجاء، على الأقل إلى الحد الذي يخشى معه، في المستقبل، من ظلمة الخوف ورهبة الشر.

برتراند رسل (٣٨)

(٣٨) برتراند رسل، النظرة العلمية، تعريب عثمان نويه، مراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦)، ص ٢٤٩ - ٢٥٨.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا والنزعة الإنسانية

١ - النماذج البنيوية

المبدأ الأساسي هو أن مفهوم البنية لا يرجع إلى الواقع التجريبي بل إلى النماذج المنشأة انطلاقاً من الواقع.

«نرى في الواقع أن النماذج التي تستحق اسم بنية يجب أن تلبّي، حصراً، شروطاً أربعة:

١ - تتسم البنية بطابع المنظومة، فهي تتألف من عناصر يستتبع تغير أحدها تغير العناصر كلها.

٢ - ينتمي كل نموذج إلى مجموعة من التحولات التي يناسب كل منها نموذجاً من عائلة واحدة، بحيث إن مجموع هذه التحولات يشكل مجموعة من النماذج.

٣ - إن الخصائص المبيّنة أعلاه تسمح بتوقع طريقة رد فعل النموذج عند تغير أحد عناصره.

٤ - وأخيراً، يتعين بناء النموذج بحيث يستطيع مراعاة جميع الوقائع الملاحظة».

كلود ليفي - ستراوس^(١)

٢ - الأسباب اللاشعورية للاعتقادات والممارسات الاجتماعية

أن تستمد الإثنولوجيا أصالتها من الطبيعة اللاواعية للظواهرات الجماعية، فقد نتج ذلك، ولو بصورة يعترها الإبهام والالتباس، عن إحدى صيغ تايلر؛

(١) كلود ليفي - ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية (الرباط: مطبعة وزارة الثقافة، ١٩٧٧)،

فبعد أن عرّف تايلر الإثنولوجيا كدراسة تتناول «الثقافة أو الحضارة»، وصف هذه الأخيرة كمجموعة معقدة تنتظم فيها «المعارف، والمعتقدات، والفن، وعلم الأخلاق، والحقوق، والعادات، وجميع الكفاءات أو العادات الأخرى التي اكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع». وعليه، يعرف المرء أن الحصول على تبرير أخلاقي أو تفسير عقلائي لعادة أو نظام علم، كانا موجودين لدى معظم الشعوب البدائية، هو أمر صعب جداً، ذلك أن الأهلي المسؤول يجب فقط بأن الأشياء كانت دائماً على هذه الصورة، بأمر الإله أو تعليم الأجداد. وحتى عندما يعثر على بعض التفسيرات، فإنها تنسم دائماً بطابع العقلنات أو الإعدادات الثانوية: فلا ريب في أن الأسباب اللاشعورية الداعية إلى ممارسة عادة، أو مشاركة اعتقاد، بعيدة جداً عن الأسباب التي يستند إليها بعضهم في تبرير هذه العادة أو هذا الاعتقاد؛ حتى في مجتمعنا، يراعي كل منا آداب المائدة والعادات الاجتماعية وقواعد اللباس وكثيراً من مواقفه الأخلاقية والسياسية والدينية، مراعاة دقيقة، دون أن يتفحص أصلها ووظيفتها الحقيقية تفحصاً رزيناً. نحن نتصرف ونفكر بحكم العادة، والمقاومة الخارقة التي نبديها حيال بعض المخالفات، حتى الطفيفة منها، تنشأ من الخمول أكثر مما تنشأ من إرادة واعية للمحافظة على عادات ندرک علّتها. لا ريب في أن تطور الفكر المعاصر قد مكّن من نقد العادات. ولكن هذه الظاهرة لا تؤلف مقولة بعيدة عن الدراسة الإثنولوجية: فهي نتيجة لها، على الأرجح، إذا صح وجود منشئها الرئيسي في الوعي الإثنوغرافي المدهش، الذي أيقظه اكتشاف العالم الجديد في الفكر الغربي. وحتى في الوقت الحاضر، ما إن تصاغ الإعدادات الثانوية، حتى تميل إلى استعادة التعبير اللاشعوري نفسه. فسرعة مدهشة - نثبت أننا أمام خاصة جوهريّة لبعض طرق التفكير والتصرف - يتمثل الفكر الجماعي التأويلات التي بدت أكثر جرأة كأفضلية الأمومي والأرواحية (Animisme)، أو التحليل النفسي مؤخراً، لحل مسائل، يبدو أن من طبيعتها الإفلات دائماً من الإرادة والتفكير، حلاً آلياً.

إنما يعود الفضل إلى بواز في تعريف الطبيعة اللاشعورية للظواهرات الثقافية، على نحو رائع، بصفحات قارنها فيها مع اللغة، مستبقاً تطور الفكر اللغوي اللاحق، مستشرفاً مستقبلاً إثنولوجياً نكاد نستشف اليوم بشأته. فقد أثبت بقاء بنية اللغة مجهولة من المتكلم؛ إلى حين وضع كتاب نحو علمي في

النحو والصرف، ومواصلتها، حتى في ذلك الحين، تشكيل الكلام خارج وعي الذات (Sujet)، فافرضة على فكره أطراً تصورية اعتبرت كـمقولات موضوعية. ثم أضاف «يكمن الفرق الأساسي بين المظاهر اللغوية والمظاهر الثقافية الأخرى في أن المظاهر الأولى لا تظهر في الوعي الواضح أبداً، فيما ترتفع الفئة الثانية، غالباً، على الرغم من انتمائها إلى المصدر اللاشعوري نفسه، إلى مستوى الفكر الواعي، مولدة على هذا المنوال بعض الاستدلالات الثانوية وإعادة التأويلات؛ غير أن هذا الاختلاف في الدرجة لا يخفي وحدتهما العميقة ولا يقلل من قيمة المنهج اللغوي المثالية بالنسبة إلى الأبحاث الإثنولوجية. وبالعكس، تقوم ميزة علم اللغات الكبيرة، في هذا الصدد، على بقاء مقولات اللغة غير واعية في جملتها، ولهذا السبب يمكن متابعة عملية تكونها دون أن تتدخل، بصورة خادعة ومزعجة، التأويلات الثانوية، المألوفة في الإثنولوجيا، بحيث تستطيع إبقاء تاريخ تطور الأفكار في غموض شديد.

وهكذا فالإثنولوجيا لا يمكن أن تتخذ موقفاً لامبالياً حيال التطورات التاريخية وتجليات الظواهر الاجتماعية الواعية على نحو رفيع. على أنها إذا كانت تعبرها اهتماماً بضاهي اهتمام المؤرخ بها، فلكني تتوصل، بنوع من السير التراجعي، إلى فصلها عن كل ما تدين به للحدث التاريخي وللتفكير التأملي (Reflexion). وهدفها هو الوصول، وراء الصورة الواعية، والمختلفة دائماً، التي يكوّنها الناس عن صيرورتهم، إلى قائمة بإمكانات غير واعية، لا توجد بعدد غير محدود، والتي يقدم فهرسها وعلاقات التلازم أو التنافر التي يحافظ عليها كل إمكان مع باقي الإمكانيات بناءً منطقياً لتطورات تاريخية يمكن أن تكون غير متوقعة، دون أن تكون عشوائية أبداً. وبهذا المعنى، تبرر صيغة ماركس الشهيرة: «الناس يصنعون تاريخهم وهم يجهلون أنهم يصنعونه»، التاريخ، في حدها الأول، والإثنولوجيا، في حدها الثاني، وثبتت، في الوقت نفسه أن المنهجين لا ينفصلان.

لأن الإثنولوجي عندما يكرس تحليله، على نحو خاص، لعناصر الحياة الاجتماعية اللاشعورية، يصبح من العبث افتراض جهل المؤرخ بهذه العناصر اللاشعورية. لا ريب في أن المؤرخ يريد قبل كل شيء تحليل المظاهر الاجتماعية بدلالة الأحداث التاريخية التي تتجسد فيها هذه المظاهر، وبالطريقة التي تصورها الناس بها وعاشوها. ولكنه، في سعيه إلى جمع وتفسير

ما بدا للناس كأنه نتيجة تصوراتهم وأفعالهم (أو تصورات وأفعال بعضهم)، يدرك إدراكاً متزايداً ضرورة الاستعانة بمجموعة الإعدادات اللاشعورية.

كلود ليفي - ستراوس^(٢)

٣ - البنية «الذرية» للقرابة

إن لفظ الخؤولة - حسب رادكليف براون - يسري على نسقين متعارضين من المواقف: ففي الحالة الأولى يمثل الخال من الأم السلطة العائلية؛ فهو مهاب، ويمتلك حقوقاً تجاه ابن أخته، وفي الحالة الثانية، فإن ابن الأخت هو الذي يمارس الامتيازات العائلية تجاه الخال، ويمكن أن يعامله كضحية إن قليلاً أو كثيراً. ومن ناحية أخرى، توجد علاقة متبادلة بين الموقف تجاه الخال والموقف تجاه الأب. وفي الحالتين نعثر على الأنساق نفسها من المواقف، لكنها أنساق معكوسة، ففي الجماعات التي تكون فيها العلاقة بين الأب والأبناء علاقة طيبة، فإن العلاقة بين الخال وابن أخته تكون علاقة متوترة، وفي الجماعات التي يبدو فيها الأب بمثابة المالك الفقير للسلطة العائلية، فإن الخال هو الذي يعامل بحرية (...).

نرى إذن أنه لفهم الخؤولة فإنه يتعين معاملتها كعلاقة داخلية في نسق، ويتعين أن نأخذ بعين الاعتبار النسق ذاته في مجموعته، وذلك لإدراك بنيته. وهذه البنية ذاتها تقوم على ثلاثة حدود (ألفاظ): (الأخ، الأخت، الأب، الابن) يجمعها في ما بينها زوجان من التعارضات متبادلة العلاقة، وذلك بحيث تكون هناك دائماً علاقة إيجابية وعلاقة سلبية، في كلا الجيلين المعنيين بالأمر. ما هي إذن هذه البنية، وما هي علتها؟ الجواب هو أن هذه البنية هي أبسط بنية للقرابة يمكن تصورها ويمكن وجودها، وذلك هو عنصر القرابة بتعبير واضح.

بالاعتماد على هذا الإثبات، يمكن أن نقدم برهاناً منطقياً أنه لكي تكون بنية قرابة ما موجودة، يتعين أن نعثر فيها على الأنماط الثلاثة للعلاقات العائلية الماثلة دوماً في المجتمع الإنساني، أي علاقة قرابة دموية وعلاقة زواج وعلاقة انتماء إلى النسل نفسه، بعبارة أخرى، علاقة شقيق بأخت شقيقة، وعلاقة زوج بزوجة، وعلاقة أب بإبن. ومن السهل علينا أن نتبين أن

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٤١.

هذه البنية، المشار إليها هنا، هي البنية التي تستجيب لهذا المطلب الثلاثي حسب مبدأ أكبر قدر من الاقتصاد. ولكن للاعتبارات السابقة طابعاً مجرداً، وربما كان من الأفضل إيراد برهان مباشر على هذا الشرح.

إن الطابع الأولي وغير القابل للإرجاع لعنصر القرابة، كما حددناه، ينتج فعلاً، وبصورة مباشرة، من الوجود الشمولي لتحريم الأقارب. ومعنى تحريم الأقارب هو أن أي رجل في المجتمع البشري، لا يمكنه أن يحصل على امرأة إلا من رجل آخر يسمح له بها، إما على صورة بنت أو أخت. لسنا في حاجة إذن إلى تفسير كيفية بروز الخال ضمن بنية القرابة: إنه لا يظهر فيها، بل هو مائل مباشرة فيها، إنه شرطها. إن خطأ السوسولوجيا التقليدية، وخطأ اللسانيات التقليدية أيضاً هو الاهتمام بالحدود لا بالعلاقات بين الحدود (...).

إن بنية أولية حقاً للقرابة - أو ذرة قرابة إذا صح القول - تعني زوجاً وزوجة وابناً وممثلاً عن الجماعة التي تلقى منها الزوج زوجته. إن التحريم الشمولي لزنى الأقارب يمنع علينا فعلاً أن ننشئ القرابة بعائلة من دم واحد. إن عنصر القرابة ينتج بالضرورة من الوحدة بين عائلتين أو جماعتين متقاربتين دمويًا. ولنحاول على هذا الأساس أن نحقق كل التمازجات بين المواقف الممكنة ضمن بنية أولية، وذلك بأن نفترض (للتوضيح فقط) أن العلاقات بين الأفراد يمكن أن تتحدد بصفتين: إيجابية وسلبية. وهكذا، يمكننا أن نرى بعض الامتزازات تناظر مواقف تجريبية لوحظت فعلاً من طرف الإثنوغرافيين في هذا المجتمع أو ذلك. فحين تكون العلاقات بين الزوج والزوجة إيجابية، والعلاقات بين الأخ والأخت سلبية، فإننا يمكن أن نلاحظ وجود موقفين مترابطين: موقف إيجابي بين الأب والابن، وموقف سلبي بين الخال وابن أخته. كما يمكن أن نلاحظ وجود بنية مناظرة تكون فيها العلامات معكوسة، فمن المألوف أن نصادف علاقات من هذا النوع: (+ -) أو (- +) وهما مجموعتان متناظرتان تناظراً معكوساً. وبالعكس، فإن انتظامات من هذا النوع (+ -)، (- +) ومن النوع (++)، (- -) يكون بعضها أكثر وروداً، وإن كانت ملهمة نوعاً ما، يكون بعضها نادراً وربما كان مستحيلاً في صورتها الصارمة، لأن نتيجة ذلك ستكون هي ظهور تصدع في البنية الأولية زمنياً وتزامنياً.

كلود ليفي - ستراوس⁽³⁾

٤ - بنية المطبخ

يبدو لي أنه بالإمكان - على غرار اللغة - تحليل مطبخ مجتمع ما إلى عناصر مكوّنة قد تسمى في هذه الحالة «وحدات ذوقية (أو ذوقيات)» مرتبة حسب بعض بنيات التعارض والملاقة المتبادلة. وعندئذ قد يتسنى تمييز المطبخ الإنكليزي من المطبخ الفرنسي بواسطة ثلاثة تقابلات: داخلي المنشأ/خارجي المنشأ (أي مواد أولية وطنية أو مستوردة)، مركزي/محيطي (أساس الوجبة والحواشي)، مميز/غير مميز (أي طيب المذاق أو عديم الطعم). ونحصل بذلك على جدول تطابق فيه إشارتنا (+) و(-) الخاصية الحاسمة أو غير الحاسمة لكل تعارض داخل النسق المدرس:

المطبخ الفرنسي	المطبخ الإنكليزي	
+	+	داخلي المنشأ/خارجي المنشأ
-	+	مركزي/محيطي
+	-	مميز/غير مميز

بعبارة أخرى، يؤلف المطبخ الإنكليزي الأطباق الأساسية للوجبة من منتجات وطنية محضرة بطريقة عديمة الطعم، ويحيط هذه الأطباق الأساسية بمستحضرات ذات منشأ خارجي تتميز فيه القيم الفرقية تميزاً شديداً (شاي، كعك بالفواكه، مربى البرتقال، خمر برتغالي). وبالعكس، يصبح التعارض داخلي المنشأ/خارجي المنشأ، في المطبخ الفرنسي، ضعيفاً جداً أو يكاد يضمحل، وتوجد بعض الوحدات الذوقية المميزة أيضاً والمنسقة في ما بينها في الموقعين المركزي والمحيطي على السواء.

هل ينطبق هذا التعريف كذلك على المطبخ الصيني؟ نعم. إذا اقتصرنا على التقابلات السابقة، أولاً، عند دخول تقابلات أخرى مثل حامض/حلو القاصرين بالتبادل على المطبخ الفرنسي على خلاف المطبخ الصيني (والألماني)، ولناخذ بعين الاعتبار كون المطبخ الفرنسي تزامنياً (لا يقدم التعارضات نفسها في مختلف لحظات الوجبة، مثل المقبلات الفرنسية المبنية على تعارض: تحضير أقصى/تحضير أدنى، من طراز: اللحم المجفف/خضار طازجة التي لا تقدم بتأن في الأطباق التالية)، في حين أن المطبخ الصيني متصور في منظومة متزامنة، أي أن التعارضات نفسها صالحة لتشكيل كل

أجزاء الوجبة (التي يمكن تقديمها، لهذا السبب دفعة واحدة). ولعله ينبغي التماس تعارضات أخرى للوصول إلى بنية شاملة، من ذلك التعارض بين المشوي والمسلوق، الذي يقوم بدور كبير في المطبخ القروي داخل البرازيل (فالمشوي هو الطريقة الشهوانية، والمسلوق هو الطريقة المغذية - الحصتان بالتبادل - لتحضير اللحوم). هناك في النهاية، بعض التناقضات التي تعيها الجماعة وتمتلك قيمة معيارية: غذاء مسخن/غذاء مرطب، مشروب لبني/ مشروب كحولي، فاكهة خضراء/فاكهة متخمرة.. إلخ.

كلود ليفي - ستراوس^(٤)

٥ - ليست البنية معروضة للملاحظة المباشرة

ليست البنية قابلة للملاحظة مباشرة، لأنه لا يمكن التوصل إليها إلا عند نهاية الاختزال التدريجي الذي يمكن من استخراج السمات الأساسية والثابتة للظواهر، إنها تفلت إذن من الوعي العادي لتلا تظهر إلا للوعي العلمي.

لقد تعلم ليفي - ستراوس فعلاً، من الماركسية ومن التحليل النفسي، أن المعنى الأول «ليس أبداً هو الأحسن»، كما كشفت له اللسانيات، من ناحية أخرى، عن السمة اللاشعورية والكونية المجهولة للبنى التي يستعملها الإنسان دون أن يكون هو صانعها. وهكذا نندرج إلى أن «تصور البنى الاجتماعية كموضوعات مستقلة عن الوعي الذي يدركه الناس فيها، هذه البنى التي تنظم مع ذلك وجودهم»، كما أنها يمكن أن تكون مختلفة عن الصورة التي يشكلونها عنها، وأن الواقع الفيزيائي يختلف عن التمثيل الحسي الذي يكون لنا عنه، وعن الفرضيات التي نضعها بصدده.

لهذا، فإن الأنثروبولوجيا البنوية ليست مع ذلك غير مبالية بالعمليات التاريخية وبالتعبيرات الواعية عن الظواهر الاجتماعية. لكنها إذا كانت توجه لها الاهتمام المتحمس نفسه الذي يوجهه المؤرخ، فذلك لكي تصل، بنوع من السير التراجعي، إلى إبعاد كل ما تدين به هذه الظواهر الاجتماعية إلى الحدث وإلى التأمل، فالمعرفة العلمية التي تبحث عنها الأنثروبولوجيا البنوية

(٤) ليفي - ستراوس، الأنثروبولوجيا البنوية، ص ١١١ - ١١٢، و Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 99-100.

تقتضي الانتقال من دراسة المضامين الشعورية إلى دراسة الأشكال اللاشعورية. يكون من العبث في ظل هذه الشروط أن ننقب عن المعنى الأكثر صواباً لدى الشعور التاريخي. ولهذا فإن الأنثروبولوجي يعطي النماذج التي يعدها هو بنفسه اعتباراً أكبر من الاعتبار الذي يعطيه للتأويلات المقترحة عليه من طرف الأهالي حول ثقافتهم الخاصة.

تطبق الظاهرية التعليق إزاء العالم لكي تستدرج الوعي لـ «يعين قصديته وحقيقة علاقته الأصلية بالعالم»، أما البنيوية فتطبق إلى حد ما التعليق المعاكس؛ إنها تضع بين قوسين النشاط القصدي للوعي، لكي تدرس منتوجات هذا النشاط وتضع ثانياً إلى حقيقته اللاشعورية. نفهم من ثم أن الرجوع إلى المعاش (الوعي)، وأن «امتلاك المعنى» الذي هو محاولة أساسية بالنسبة إلى الظاهرية، تظل «ثانوية» بالنسبة إلى البنيوية، إذ إن «الوجود - الواعي للكائن يطرح مشكلة لا يمتلك حلها، وأن البنية المعهودة للظواهر تفلت من الوعي. ولا يمكنها أن تصبح في المتناول، إلا عبر خطوات علمية يتوفر فيها ضمان الموضوعي».

ميراي لينسكي^(٥)

٦ - إرجاع المعقولة إلى الاختلاف

أ - إحلل المعرفة العلائقية والفرقية محل معرفة الواحد والمتشابه: «إن الإرجاع المنطقي للتشابه إلى التناقض» يشكل أحد المبادئ المنهجية الأساسية للبنيوية، ويؤكد، ليفي - ستراوس، أن التشابه لا يوجد في ذاته: فهو ليس إلا حالة خاصة للاختلاف، حيث يميل الاختلاف في هذه الحالة إلى الصفر»، وبالتالي، فإن هدف الأبحاث البنيوية «ليس هو معرفة المجتمعات المدروسة، كل منها على حدة، بل هو اكتشاف الكيفية التي يختلف بها بعضها عن بعض»، واكتشاف الثوابت المرتبطة بمجموع الفوارق الدالة التي تمكن من تحديد هذه الثوابت بعضها بالنسبة إلى بعض، فهذه الثوابت هي التي تمثل البنية المعقولة للنسق المدروس. وبعبارة أخرى، فإن البنيوية يمكن أن تعرف

Mireille Marc-Lipiansky, *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*, bibliothèque scientifique; 5 (Paris: (٥) Payot, 1973), pp. 292-293.

بأنها البحث عن المتشابه داخل المختلف نفسه. إن المهمة التي نذر ستراوس نفسه لها «تقوم على البرهنة على أن الأساطير التي لا تتشابه أو التي تبدو تشابهاتها عرضية لأول وهلة، يمكن مع ذلك أن تظهر البنية نفسها وتعلق بزمرة التحولات نفسها».

ميراي لينسكي^(٦)

٧ - ليس المعنى مائلاً بل منشأ

تريد البنيوية أن تكون منهجاً للمعرفة العلمية يدعي التوصل إلى دقة العلوم المضبوطة، كما أنها تناهض كل معرفة من النوع الظاهراتي، هذه المعرفة التي تنوهم بأنها تتوصل مباشرة إلى المعنى، عن طريق تحليل وصفي للمعطى وللمعيش. وعلى عكس الظاهراتية التي «تصادر على الاتصال بين المعيش والواقع، فإن البنيوية تؤكد بأن الانتقال من المستويين انتقال غير متصل، وأنه من أجل الوصول إلى الواقع، يجب أولاً التخلي عن المعيش، بغية إعادة إدماجه ضمن تركيب موضوعي مجرد من كل عاطفة». ومع ذلك، فإن البنيوية لا تنكر فائدة الوصف الظاهراتي، ولكنها تعتبره «نقطة انطلاق» وليس بمثابة «نقطة وصول». إن الوصف الظاهراتي يشكل مرحلة ضرورية من مراحل التحليل البنيوي، ولكنه لا يستطيع على الإطلاق أن يقوم مقام التفسير. والمعقولة بالنسبة إلى ستراوس، ليست معطاة في مستوى الإدراك الحسي، وفي مستوى التجربة، وفي مستوى المعيش، بل إنها ثمرة ممارسة ظافرة تركز على عملية إنشاء النماذج التي تمكن وحدها من التوصل إلى الدلالة الخفية للظواهر، هذه الدلالة القابلة لأن يعبر عنها بألفاظ البنية. ليس من شك بالنسبة إليه في أن «العلم يعالج الموضوعات عن طريق إنشاء منظومات من الأشكال ضمن لغة ما، ولا يعالجها مباشرة على معطيات حسية».

يرد ستراوس على الدكتور مايبوري لويس الذي ينكر إمكانية توضيح ما هو عيني انطلاقاً من المسار البنيوي، قائلاً بأن هدفه هو ليس تغيير الإدراك الحسي الذي لدينا عن العيني، بل رفعه الحجاب عن طبيعته الحقيقية التي تفلت بالضبط من الإدراك الحسي: «إذا كنا نميز بين مستوى الملاحظة

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

ومستوى الرموز الذي نستبدله به، فإني لا أتصور لماذا لا يمكن لمعالجة جبرية للرموز الخاصة بقواعد الزواج، أن تستعمل استعمالاً جيداً، أن تعلمنا شيئاً عن الطريقة التي يعمل بها نظام الزواج في الواقع، وأن نستخرج الخواص التي هي غير ظاهرة مباشرة للملاحظ التجريبي».

ويرد على سارتر الذي يأخذ على المنهج البنيوي كونه يفرض (بتشديد الراء) في «الفرنسية من أجل الظل، وفي الواضح من أجل الغامض، وفي البيهيمي من أجل الافتراض، وفي الحقيقة من أجل الخرافة العلمية»، ويأخذ عليه كونه ينتهي، بسبب التعميم والتجريد، إلى «معنى أقل»، يرد عليه ستراوس بأن «المسألة الحقيقية ليست هي معرفة ما إذا كنا - نربح أو نخسر المعنى عندما نحاول أن نقيم، بل هي ما إذا كان المعنى الذي نحفظ به أحسن من المعنى الذي تكون الحكمة قد هدتنا إلى رفضه»، فالمعنى الذي يجب رفضه هو المعنى المعيش أو المدرس مباشرة في المستوى الظاهراتي، إما من طرف الإثنولوجي أو من طرف الذوات المعنية. إن المعنى المحتفظ به هو ذلك الذي يبقى عند نهاية التحليل العلمي والذي يبرز الخصائص الأساسية والثابتة للظواهر ويبرز بنيتها الكامنة».

ميراي لينسكي^(٧)

٨ - النموذج اللساني

تقوم البنيوية - كما نعلم - بتطبيق النموذج اللساني على الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية على وجه العموم. في أصل البنيوية نجد: فرديناند دو سوسير وكتابه دروس في اللسانيات العامة، ونجد خصوصاً التوجيه الصوتي للسانيات مع تروبتز كوي وجاكوبسون ومارتينيه. مع هؤلاء نشاهد قلباً للعلاقة بين نسق وتاريخ. أن نفهم، بالنسبة إلى النزعة التاريخية، معناه العثور على المنشأ، على الصورة السابقة، على المنابع، على معنى واتجاه التطور. أما بالنسبة إلى البنيوية، فإن الترتيبات والتنظيمات النسقية، في حالة معينة، هي المعقولة قبل غيرها. وقد شرع دو سوسير في إدخال هذا القلب بواسطة التمييز بين اللغة والكلام. إذا اعتبرنا أن المقصود باللغة هو مجموع الاتفاقات التي تضعها هيئة

(٧) المصدر نفسه، ص ٩.

اجتماعية ما لتمكن أفرادها من ممارسة اللسان، وإذا اعتبرنا أن المقصود بالكلام هو العملية التي يقوم بها الأفراد المتكلمون، فإن هذا التمييز الرئيسي يسمح بقيام قواعد ثلاث ستقوم فيما بعد بمتابعة عملية تعميمها خارج المجال اللساني الذي هو مجالها الأصلي.

أولاً؛ فكرة النسق نفسها: إن اللغة، إذا ما فصلت عن الذات المتكلمة، تبدو على هيئة نسق من الدلالات. حقاً إن سوسير ليس فونولوجياً؛ ذلك أن تصوره للعلامة اللسانية من حيث إنها علاقة بين الدال الصوتي والمدلول المفهومي، تمييز أقرب إلى علم الدلالة منه إلى علم الأصوات. ومع ذلك، فإن ما يبدو له أنه يشكل موضوع العلم اللساني هو نسق العلامات، المتولد من التحديد المتبادل بين السلسلة الصوتية للدال والسلسلة المفهومية للمدلول.

إن ما يؤخذ بعين الاعتبار في هذا التحديد المتبادل، ليست هي الألفاظ، منظوراً إليها كلاً على حدة، بل هي الفواصل الفرقية، إن الفروق في الصوت وفي المعنى، والعلاقات بين هذا وذاك هي التي تشكل نسق العلامات الخاصة بلغة من اللغات. نفهم إذن، أن كل علامة هي علامة اعتباطية (أو تصفية)، من حيث إنها علاقة مهزولة بين معنى وصوت، وأن كل العلامات التي تتكون منها لغة ما تشكل نسقاً. «لا توجد في اللغة إلا الفروق»، هذه الفكرة - القوة تحكم القضية الثانية حول العلاقة بين التابع الزمني والتزامن. وبالفعل، فإن نسق الفروق لا يظهر إلا على محور من التواجدات المتميزة عن محور التلاحقات. وهكذا تنشأ لسانيات تزامنية، كعلم للحالات في مظهرها النسقي، متميزة من لسانيات زمنية أو من علم التطورات المطبق على النسق. وكما يرى، فإن التاريخ ثانوي ويبدو بمثابة تحويل للنسق، بل إن هذه التحويلات هي أقل معقولة من حالات النسق؛ يقول سوسير: «إن النسق لا يتعدل أبداً مباشرة. إنه في حد ذاته ثابت، وما يتعدل هو فقط بعض العناصر دون أن يمس ذلك التضامن الذي يربطها بالكل»^(٨). إن التاريخ مسؤول بالأحرى عن عدم الانتظام، أكثر مما هو مسؤول عن التغيرات الدالة؛ يعبر سوسير عن ذلك بقوله: «إن وقائع السلسلة التزامنية عبارة عن علاقات، أما وقائع السلسلة الزمنية، فهي أحداث في النسق». ومن ثم، فإن اللسانيات قبل كل شيء تزامنية، والتتالي الزمني لا يمكن تصوره إلا على هيئة مقارنة بين الحالات

(٨) فرديناند دو سوسير، دروس في اللسانيات العامة، ص ١٢١.

السابقة والحالات اللاحقة للنسق. إن التابع الزمني ذو طبيعة مقارنة، وهو من خلال ذلك، متوقف على التزامن. وفي النهاية، فإن الأحداث لا يمكن إدراكها إلا وهي متحققة في نسق، أي من حيث إنها تأخذ انتظامها من النسق، إن الواقعة المتسلسلة في الزمن هي التجديد المتولد من الكلام (سواء أكان كلام فرد أم مجموعة من الأفراد، ذلك لا يهم)، ولكنه التجديد الذي «يصبح واقعة لغوية».

ولكن ها هو المبدأ الثالث، الذي لا يقل أهمية بالنسبة إلى مشكلتنا في التأويل وفي زمن التأويل، وقد أوضحه علماء الصوتيات، ولكنه كان مائلاً في تمييز سوسير بين اللغة والكلام: إن القوانين اللسانية تشير إلى مستوى لاشعوري وبالتالي إلى مستوى غير تأملي، غير تاريخي بالنسبة إلى الفكر، وهذا اللاشعور ليس هو اللاشعور الفرويدي، لاشعور الدافع والرغبة، اللاشعور في قدرته على استعمال الرموز، بل هو بالأحرى لاشعور كانطي أكثر مما هو لاشعور فرويدي، لاشعور مقولي، تألفي، إنه نظام متناهٍ أو تناءٍ للنظام. ولكن من حيث إنه مجهل ذاته، أقول: لاشعور كانطي باعتبار انتظامه فقط، إذ إن الأمر يتعلق بالأولى بنسق مقولي دون الرجوع إلى ذات مفكرة. ولذلك فإن البنيوية، من حيث هي فلسفة، تطور نزعة عقلية (ذهنية) مضادة للتأمل ومضادة للمثالية وللفينومينولوجيا بشكل جذري، وكذلك فإن هذا الفكر اللاشعوري يمكن أن يقال عنه إنه مناظر للطبيعة، بل ربما كان هو ذاته طبيعة.

بول ريكور^(٩)

٩ - السياق الفكري لنشأة البنيوية

أما في فرنسا، فإن الأمر يتعلق هنا بشي آخر أكثر مما يتعلق بتيار فلسفي، أي يتعلق بموضة حقيقية، وتعبّر هذه الموضة عن نفسها في مؤلفات التحليليين وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، وعلماء الأجناس، ويقدم لنا الأدب والفنون التشكيلية، والسينما الآن التعبير المشخص عن غياب الذات (...).

كيف آل بنا الأمر إلى ذلك؟ إن هناك الآن، في فرنسا، نوعاً من العودة المعجبية، على الأقل لدى طلابنا، ولدى فلاسفتنا الشبان، ويمكن أن نصف

هذه العودة على الشكل التالي: هناك سلطة سائدة هي الآن في مرحلة الانتهاء، سلطة دامت سيادتها ثلث قرن تقريباً: هي الوجودية. فبعد تحرير فرنسا، حوالى سنة (١٩٤٥ - ١٩٤٦)، عرفت الوجودية أوج سيادتها. لقد أغرى هذا التمجيد للذات جيلاً بأكمله، جيلاً ما كان يستطيع، خلال الحرب والاحتلال، أن يمتلك الشعور بكرامته الشخصية إلا بواسطة النفي والتمرد. لم يكن الأمر يتعلق إذن بمفهوم عن العالم خاص بالفلاسفة، بل كان استجابة لتجربة معيشة من طرف أعداد كبيرة من شبابنا، ولكن حين أصبحت القضية مسألة بناء، أظهرت فلسفة الوجود عجزها في مجال العلوم الإنسانية، عجزها النظري وعجزها العلمي، وإذ ذاك بدأت حالة الجزر، ويقع هذا المنعطف حوالى سنة ١٩٦٣ - ١٩٦٤. وإذا كان الاسم - السيد، (الكلمة السحرية خلال ثلث قرن) هو الذاتية، فإنه يبدر اليوم أن الكلمة السحرية هي كلمة بنية (...). بيد أن الأمر ليس مجرد موضوعة، بل إنه يتعلق بمطلب عميق، وليد خيبة أمل نظرية من جهة، وتجربة معيشة من جهة ثانية.

أولاً خيبة الأمل النظرية: هذه الخيبة متولدة من فشل فلاسفة الوجود في إرساء أساس للعلوم الإنسانية. كان سارتر قد وعدنا من قبل في «الوجود والعدم» بأخلاق. والآن، وقد بلغ الوجود والعدم «ربع قرن»، ومع ذلك فإن هذه الأخلاق لم تظهر بعد، وبعد «نقد العقل الجدلي» كان قد وعدنا بأساس للأنثروبولوجيا، ولكن هذا الأساس لم يصل بعد. يمكننا أن نتساءل: هل يتعلق الأمر بأسباب عارضة، أم بأسباب أساسية؟

إن هذا الاهتمام الخاص «بالذات» يعفي من البحث في موضوعية العلاقات الإنسانية، في حين أن التحليل البنوي للعلاقات الإنسانية موضوعياً، وبخاصة في اللسانيات، قد أظهر بشكل لا مراء فيه خصوبته، وأبرز إمكانية إنشاء علوم إنسانية حقيقية. إن البحث في البنيات وصياغتها الصورية، يمكن، في الأنساق المكونة من مؤسسات، أو من أعمال، أو اعتقادات، من التفسير ومن التنبؤ في الوقت نفسه، ومن اعتبار أن حضور بعض الخصائص يلزم عنه ضرورة حضور خصائص أخرى مرتبطة بها. وفي جملة واحدة، فقد أتاح ذلك إعطاء وضع للعلوم الإنسانية معادل تقريباً، من حيث القيمة لوضع علوم الطبيعة.

وبالإضافة إلى هذه الخيبة النظرية المتولدة من عجز الوجودية السارترية

عن إرساء أساس للعلوم الإنسانية، هناك أيضاً تجربة معيشة تفسر الإغراء الحالي الذي تمارسه المحاولات البنيوية. إن المقدرة الرهيبة ليست لـ «وسائل الاتصال الجماهيرية» وللصحافة وللإشهار، والإذاعة والتلفزة، والسينما، فقط، بل للمؤسسات التي تستعمل هذه الوسائل للتحكم في شروط تطور الأفراد أيضاً، سواء في سبيل أهداف اقتصادية، أو في سبيل أهداف أخلاقية، أو في سبيل أهداف سياسية، كل ذلك يخلق وضعاً واقعياً، يبدو أن أوضح ما فيه هو التحكم في شروط سلوك الناس بواسطة البنيات، أكثر مما يلجأ إلى اللحظة الخلّاقة. ويبدو أن مظهر هذه التجربة يبرر مسعى هذه البنيوية المجردة. إن المسألة المطروحة هي معرفة ما إذا كان علينا أن ننظر انطلاقاً من هذا التراجع للإنسان أم انطلاقاً مما بعده. أي هل سنجعل من البنية «وسيطاً» (...). ضرورياً ولكننا لا نعيه كبير اهتمام بما فيه الكفاية في تحليلاتنا الماركسية بالانتقال مباشرة إلى الشرط الخارجي، أم سنجعل منه استلاباً معقماً؟ هذا هو معنى المشكلة في نظري».

روجه غارودي^(١٠)

١٠ - الألوان الفلسفية لفكر ستراوس

إن التصور السلبي الذي يتبناه ليفي - ستراوس عن التاريخ وعن التقدم وعن التطور الزمني هو تصور مرتبط ارتباطاً صميمياً بنزعتهم الضد - إنسانية وبمثاليته المادية، إذا كان الفكر - كما يتصور ستراوس ذلك - تحده بصورة حتمية قوانين لاشعور مجهول ولازمي، التي هي أيضاً قوانين الكون، وإذا كان الفكر والمعرفة يرجعان إلى نوع من «التأليف»، فإن الحرية والقدرة الخلّاقة للإنسان، وجذر الفاعل التاريخي تبدو وهمية فعلاً، كما أن التاريخ ذاته ليس إلا خداعاً بصرياً ومنظراً لملهاة تجري في مكان آخر، ولن يكون التقدم إلا سراباً. وهكذا، يتحول الإنسان من ذات فعالة إلى مجال تمارس فيه هذه القوى الفعالة التي هي الأنساق والبنيات، في ديناميتها المنطقية، تأثيرها الفعال. ولكن هذه الأنساق والبنيات تفلت من دائرة الإدراك الواعي

Roger Garaudy, «Structuralisme et «Mort de l'Homme»», *La Pensée*, no. 135 (septembre- (١٠) octobre 1967), p. 10.

للإنسان. وهكذا، فإن الأفق الوحيد الذي يفتح أمام الإنسان هو أن يخطو نحو الوعي بهذه الحتميات التي يعاني سيطرتها عليه، وذلك بفضل العلم النبوي.

بيدي فكر ستراوس إذن، إلى حد الآن، تناسقاً داخلياً لا يمكن إنكاره، وذلك رغم أن هذا الفكر يستقي من تيارات فلسفية متعددة ومختلفة، فهو يشارك المذهب الإيلي في تصويره السلبي للمجرى الزمني وللتاريخ، ويشارك الأفلاطونية من حيث إن البحث في البنات يقارب البحث في الماهيات، ويشارك الكانطية لأن اللاشعور النبوي يلعب فيه دوراً شبيهاً بدور المقولات القبلية عند كانط، ويشارك الهيغلية بمثاليته ذات النزعة المنطقية الشاملة، ويشارك الوضعية في رغبته في وضع العلوم الإنسانية في نفس الخط الذي تسير فيه العلوم الدقيقة التي ينظر إليها كنموذج لكل معرفة، ويشارك التحليل النفسي أخيراً في الأهمية التي يمنحها للاشعور الإنسان. ومع ذلك، وبعيداً عن هذه الاتجاهات، فإن فكر ستراوس يشكل تركيباً أصيلاً.

إن بنوية ستراوس - في المنظور الذي يحدده بياجيه - يمكن أن تعرف كنزعة مضادة لكل إرجاع (Anti-réductionnisme) (من حيث إنها تفترض وجود بنات غير قابلة للإرجاع إلى أي شيء آخر، بنات بها تفسر الظواهر)، نزعة تكتسي النزعة القبلية والأفلاطونية في الوقت نفسه.

ونعثر أيضاً في فكر ستراوس على توجيه فلسفي آخر، توجيه يعلن الانتماء إلى الماركسية، ولكن يبدو أنه يدخل في تنافس مع التوجيه الفلسفي الذي حددناه منذ لحظة.

ميراي لينسكي^(١١)

١١ - البنيوية والماركسية

من أجل إدراك جوهر المشكلة، يتعلق الأمر، بوجه عام، بمصادرة منهجية متعلقة بدراسة الواقع منظوراً إليه كمنقذ مزود بينة محدودة.

بطرحنا للمشكلة في هذه الألفاظ، لا نرى السبب الذي يجعل الماركسية

تعارض مع دراسة بنيوية للواقع، وذلك طالما لم تكن هذه الأخيرة محاولة وحيدة، وطالما اشتركت مع دراسة دينامية للواقع.

إن المسألة إذا ما تصورت بهذا الشكل - وهو الشكل الوحيد ذو المعنى - فإنها تصبح مسألة مبتدلة على ضوء الماركسية، ولا يتج من ذلك أننا نحط من دلالة التحليل البنيوي، ولا أننا نجهل العوامل الجديدة التي تؤثر في هذا الاتجاه.

أشرنا سابقاً إلى أن التحليل البنيوي (دراسة القوانين البنيوية، التواجدية) يشكل لحظة من لحظات المنهج التاريخي عند ماركس. وذلك كان رأي الأستاذ كوفمان الذي طرحه في عرضه عن «رأس المال». وقد أشار ماركس إلى صحة هذا الحكم. هل يتعين علينا، تبعاً للموضة الحالية أن نؤكد بأن ماركس كان بنيوياً؟ لقد تصور ألتوسير أن ماركس كان «بنيوياً» على الرغم منه، وأنه أنتج هذا المشكل رغم أنه لم يطرحه كمشكل. ويبدو لي أننا يمكن أن نواصل السير في هذا الاتجاه، فمن غير المجدي أن نجعل من ماركس بنيوياً، لكننا يمكن أن نشير إلى أنه هو وإنجلس كانا يعرفان ويراعيان التكامل بين التحليل الشئوي والتحليل البنيوي، والدليل على ذلك هو مصادفة ماركس على مصادر التكامل المنهجي كما صاغها كوفمان في عرضه، والدليل عليه أيضاً أن إنجلس يستدل باستمرار لصالح «دراسة الأشياء منظوراً إليها كموضوعات ثابتة معطاة»، إذ إنه يتعين أولاً «دراسة الأشياء قبل دراسة العمليات/.../»، وأن نعرف ماذا كان هذا الشيء أو ذلك قبل أن نلاحظ التعديلات التي تلحقه. ليس مبدأ دراسة بنية النسق غريباً إذن عن الماركسية، بل هو على العكس من ذلك متضمن في مفترضاها المنهجية.

لا شيء يمنع من دراسة البنية في عصرنا هذا، في حين أنه قد تولدت حاجة بديهية إلى معرفة أكبر بالأشياء «منظوراً إليها كموضوعات ثابتة معطاة»، وهذه المعرفة الأكبر، من وجهة نظر المنهجية الماركسية، لا تتعلق فقط بالتغيرات الكمية في معلومات البنية عن هذه «الأشياء»، بل أيضاً بالتغيرات الكيفية في المناهج التي تمكن من التوصل إلى هذه المعلومات.

وأيضاً، لا تقوم «الثورة البنيوية» على اكتشاف آفاق جديدة للدراسة (..). بل على تغير في مناهج الدراسة. وليس لذلك أية علاقة بالموضة البنيوية التي

يمكن أن تتميز منها اتجاهات جديدة (المنهج البنوي في الفونولوجيا، ومنهج تحليل المنظومات العامة لاحقاً)، وكذلك اتجاهات مشوشة تغتذي من فتات الشهرة الساقطة على الموائد الغنية المجاورة، دون أن تضيف شيئاً إلى الشكل ذاته. إذ يمكن ويجب أن نحكم على مدى خصب التيارات التي تزعم الانتساب إلى البنوية بدلالة قدرتها على تطوير منهج بنوي خصوصي، ملائم لموضوع الدراسة.

إن الحكم على تيار بنوي معين، من وجهة نظر الماركسية (...)، يتعين أن يتم بدلالة معيارين: هل طور التيار المعني فعلاً منهجاً بنوياً خاصاً، وكيفاً عملياً مع موضوع الدراسة؟ وهل هذا المنهج وحيد أم مكمل بالنسبة إلى تحليل العمليات؟ أي إلى منهج التحليل الدينامي.

آدم شاف (١٢)

١٢ - نقد الفلسفة البنوية:

الأساس الاجتماعي للبنوية

ليسمح لي بأن أفتح قوساً لأشير إلى أن التقدم المهم الذي أحرزته البنوية، تلك التي تنفي الذات التاريخية الفاعلة وتميل نحو إبعاد الصيرورة، تناسب هذا التطور نحو مجتمع تتوقف فيه الأغلبية من الناس، بالتدرج، عن أن يصبحوا ذواتاً مسؤولة وفاعلة، ليصبحوا مجرد منفذين.

وليسمح لي بأن أقول بضع كلمات لإثارة الانتباه حول سمة يمكن اعتبارها إيجابية في هذا التطور. إن التكنوقراطيين المعاصرين، بالقياس إلى البيروقراطي في المجتمع الليبرالي، يمثلون نموذجاً من الناس أكثر كفاءة وأكثر تطوراً. لقد كان البيروقراطي عضواً في جهاز تسيير يشغل بفضل الاتباع الدقيق للقواعد والروتين، وهذا ما يسمح - للصناعيين - كما يقول ماكس فيبر - بأن يقيسوا ردود فعل الجهاز وبأن يحسبوا مردودية مبادراتهم، حتى دون أن تكون لهم معرفة شخصية بالأفراد الذين يتخذون هذه القرارات. أما

Adam Schaff, *Structuralisme et marxisme*, traduit du polonais par Claire Brendel (Paris: (١٢) Editions Anthropos, 1974), pp. 211-213.

التسيير التكنوقراطي فيتطلب، على العكس، من كل فرد من أفرادها، كفاءة أعلى وحرية أكبر في القرار ليكون فعالاً. ولكن هذا التمرکز لسلطة القرار هو بالضبط ما يجعل إن لم يكن الكفاءة المهنية، فعلى الأقل الثقافة والشخصية مسائل زائدة بالتدریج، بالنسبة إلى باقي أعضاء المجتمع، ومن ثمة يصبح من الصعب المحافظة عليها وتطويرها.

لوسيان غولدمان^(١٣)

١٣ - هل الماركسية نزعة بنیویة؟

ولكن ماركس، ليس مع ذلك بنیویاً بدعوى أنه يستعمل مفاهيم مثل البنية والعناصر، والموقع، والوظيفة، وحامل العلاقات، والتحديد بواسطة العلاقات، والأشكال، والأشكال المتحولة، والانزياح... إلخ، إذ إنه ليس شكلاً بنیویاً أو صورانياً (Formaliste).

وبالفعل، فإن مفاهيم ماركس هي مفاهيم مستعملة ومحصورة في حدود مضبوطة؛ كما أن هذه المفاهيم خاضعة لمفاهيم أخرى تعین لها حدود صلاحيتها: مفاهيم العملية (Procès)، التناقض، والسيادة، والتبعية.

لقد قال البعض، أو سيقولون يوماً ما، إن الماركسية تتميز من البنیویة بأولوية العملية (Procès) على البنية. وهذه الفكرة غير خاطئة من الناحية الشكلية: لكن الأمر صادق كذلك بالنسبة إلى هيغل! إذا أردنا أن نذهب إلى قلب المسألة، فإن علينا أن نذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، إذ إن بإمكاننا أن نتصور صياغة صورية لعملية التحويل (Formalisme du procès) (وهي ما يقدم لنا الاقتصاديون البورجوازيون عنه، كل يوم، صورة كاريكاتورية)، وبالتالي صياغة بنیویة لعملية التحويل! وفي الحقيقة، فإنه ينبغي الذهاب إلى طرح المكانة الغريبة لهذا المفهوم الحاسم في النظرية الماركسية الذي هو مفهوم الميل (Tendance) أو الاتجاه الميلی (القانون الميلی، قانون عملية ميلية... إلخ).

Lucien Goldmann, *Epistémologie et philosophie politique*, préface de Sami Nair, bibliothèque (١٣) médiations; 183 (Paris: Denoël; Gonthier, 1978), p. 179.

في مفهوم الميل، يزدهر ليس فقط التناقض الداخلي في عملية التحول (الماركسية ليست بنيوية لأنها تؤكد أولوية العملية على البنية، بل لأنها تؤكد أولوية التناقض في العملية: ومع ذلك فإن هذا لا يكفي)، بل أيضاً شيء آخر ذو أهمية سياسية وفلسفية أكبر، أي المكانة المتفردة والفريدة التي تجعل من الماركسية علماً ثورياً، وليس فقط علماً يمكن أن يستخدمه الثوريون في ثورتهم، بل علماً يمكن أن يستخدموه لأنه يقع - من حيث الجهاز النظري لمفاهيمه - من مواقع نظرية طبقية ثورية.

لويس التوسير^(١٤)

١٤ - البنيوية والنزعة الصورية

إن البنيوية التركيبية تعمل دون أن تعبر التاريخ اهتماماً. إنها تختلف عن كل نظرية للشكل. إن النزعة البنيوية والنظرية الشكلية تفتقران بسبب المواقف المختلفة التي تتخذانها تجاه المشخص (العيني). فالبنيوية - بعكس الصورية - ترفض إحداث تعارض مع العيني والمجرد، وترفض إعطاء الامتياز للأخير، حيث يتحدد الشكل أو الصورة بالمادة التي هي غريبة عنه. ليس للبنية مضمون متميز: إنها هي المضمون نفسه، منظوراً إليه كتنظيم منطقي، كخاصية للواقع. وبهذا المعنى، فإن البنيوية التي انبثقت من الصورية، تعارضها بوضوح. إن قليلاً من البنيوية يبعد عن العيني، والكثير منها يتقل إليه.

جان لacroix^(١٥)

١٥ - الفكر البنيوي: رفض أيديولوجيا النزعة الإنسانية

إن رفض فلسفة التاريخ، كما ورثت تقليدياً من طرف الفكر، وخاصة من طرف الفكر في فرنسا، ورفض هاته النزعة الإنسانية التي هي بلاغية أكثر مما هي نظرية، ربما هو ما يفسر نشوء هذا الفكر البنيوي الذي يبدو لي أنه

Louis Althusser, *Éléments d'autocritique; ((suivi de) Sur l'évolution du jeune Marx)*, (١٤) collection analyse (Paris): Hachette, 1974), pp. 62-64.

Jean Lacroix, «Le Structuralisme de Claude-Levi Strauss», dans: Jean Lacroix, *Panorama* (١٥) de la philosophe française contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1966), pp. 231-232.

ليس شيئاً آخر غير الرغبة في الحصول على معرفة من مستوى إبستمولوجي دقيق.

لقد فسر البعض أن النبوية كانت قد تولدت من تشريط مجتمعنا، وأنها تلائم تطور الفكر التكنوقراطي. لا أعتقد أن الأمر يتعلق هنا بظاهرة فلسفية متولدة من رفض. يمثل الفكر البنيوي اليوم الجهد الأكثر وعياً والأكثر إصراراً على إنقاذ النظري من الأيديولوجي، هذا الأيديولوجي الذي تدقق في ربع القرن الأخير.

أما في ما يخص السمات الإيجابية المميزة لهذه الحالة الفكرية العامة، فإنه يتعين علينا تحديدها بدقة.

أولاً؛ يمكن أن يكون منطلقنا الإيجابي الأول كالتالي:

- لا شيء يمنع من إنشاء علوم اجتماعية، ذات قدر من الموضوعية مقارب لما في علوم الطبيعة، رغم أنها من مستوى آخر..

- ليست المجتمعات الإنسانية غامضة ومعقدة ومأخوذة في الصيرورة وخاضعة لأهواء الحرية لدرجة أننا لا يمكن أن ندرسها موضوعياً.

- من أجل تناول العلوم الاجتماعية عبر هذا المنظور للموضوعية، فإن المطلوب هو الإبعاد الكلي لمفهوم الإنسان الذي يسود كل الميتافيزيقيا الكلاسيكية ومستخلفاتها الحالية.

النقطة الثانية، وأعتذر عن هذه الأوليات، هي أن العلم الفيزيائي قد تشكّل منذ اللحظة التي تجاوز فيها المظاهر، والتي «نفي» فيها عالم الإدراك والتي حاول فيها إنشاء ألفاظ مجردة تمكن من فهم هذا العالم نفسه - بيد أن الوعي، الذي يظل في قلب الفكر ذي النزعة الإنسانية والمعاش الذي يدعمه، والوعي العملي الذي تفرّج به اليوم آذاننا، ليس إلا مظاهر. وإذا ما أردنا أن نجعل هذا الواقع مفهوماً، فإنه يتعين ضبط المفاهيم التي تمكّن من الانتقال من المظاهر إلى ما كانت الفلسفة الكلاسيكية تدعوه «بالماهيات».

فرانسوا شاتليه^(١٦)

François Châtelet, dans: *Structuralisme et marxisme: Colloque*, [préf. par Victor Leduc], (١٦) collection 10-18: 485-486 (Paris: Union générale d'éditions, 1970), pp. 75-77.

إن تحليل التشكيلات الخطابية والوضعيات والمعرفة في علاقتها بالأشكال الإستيمولوجية والعلوم، هو ما دعونا، قصد تمييزه من باقي الأشكال الممكنة لتأريخ العلوم، بتحليل الإستيميه. وربما يخطر ببال البعض أن الإستيميه شيء شبيه برؤية العالم، أو شريحة من التاريخ تشترك فيها جميع المعارف، وتفرض على كل واحد منها ذات المعايير ونفس المسلّمات، أو أنها طور عام من أطوار العقل أو بنية تفكير تطبع بميسمها تفكير فترة معينة بكاملها، أو قوانين شرعية كبرى، خطتها مهولة الهوية، بصفة نهائية. لكننا نقصد بها، مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح أمام أشكال إستيمولوجية وعلوم، وأحياناً، منظومات مصاغة صورياً. إنها النمط الذي يتم حسه الانتقال، داخل كل تشكيلة خطابية، إلى التنظير الإستيمولوجي والعلمية والصياغة الصورية، إنها أيضاً نمط توزع تلك العتبات التي يوافق بعضها البعض، أو تنضاف إليه أو تتعد عنه زمنياً الروابط الجانبية التي يمكن أن تنشأ بين بعض الأشكال الإستيمولوجية وبعض العلوم من حيث إن هذه وتلك تنتسبان إلى ممارسات خطابية متقاربة، لكنها متمايضة. ليست الإستيميه صورة المعرفة أو لونها من المعقولة، باختراقه لأكثر العلوم تبايناً وأشدّها اختلافاً، يبين عن الوحدة العليا للذات والفكر أو العصر، بل هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما، بين العلوم، حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية.

يتسم وصف الإستيميه إذن بعدة سمات وخصائص جوهرية: فهو يفتح أمامنا على مصراعيه حقلاً خصباً لا ينفد ولا ينفلق أبد الدهر، وليس غرضه إعادة بناء منظومة المسلّمات التي تخضع لها سائر معارف فترة ما بكاملها، بل ارتياد حقل علائق غير محدد. يضاف إلى هذا، أن الإستيميه ليس شكلاً ساكناً ظهر في يوم من الأيام ليختفي فجأة، بل هو مجموعة من الانقسامات والتفاوتات والانزياحات والتطبقات المتحركة باستمرار، والتي تنشأ ثم تنحل. يضاف إلى هذا أن الإستيميه، من حيث هو مجموع الروابط القائمة بين العلوم والأشكال الإستيمولوجية والوضعيات والممارسات الخطابية، تسمح بفهم الإلزامات والإكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معينة.

غير أن هذا التحديد ليس تحديداً سلبياً يعارض المعرفة بالجهل والاستدلال العقلي بالتخيل، والتجربة المجهزة بالآلات بمعانية المظاهر، والحلم بالاستنتاجات والاستنباطات. ليس الإبتيميه هو ما بإمكاننا أن نعرفه في فترة ما، أخذاً بعين الاعتبار النفاص التقنية والعادات العقلية والحدود التي تضعها التقاليد، بل هو ما يسمح، داخل وضعية الممارسات الخطابية، بوجود أشكال إبتيمولوجية وعلوم. نلاحظ أخيراً، أن تحليل الإبتيميه ليس كيفية في إعادة طرح السؤال النقدي («والتساؤل عن مشروعية علم معطى وعن موثيق صمته؟»)، بل هو تساؤل لا يقبل معطى العلم إلا من أجل التساؤل عما يعنيه كونه علماً معطى. إن ما يطرحه تحليل الإبتيميه للبحث، في تناوله للفر الخطاب العلمي، ليس حقه في أن يكون علماً، بل واقع كونه موجوداً. والنقطة التي يفترق فيها تحليل الإبتيميه عن سائر فلسفات المعرفة، هو أنه لا يرجع ذلك الواقع إلى مرحلة دلالة ذاتية أصلية تبحث عن أساس حق الخطاب العلمي في أن يكون علماً وواقع كونه علماً، في ذات متعالية، بل إلى تطورات ممارسة تاريخية.

(١٧) ميشيل فوكو

١٧ - مولد النزعة الإنسانية ومعناها

إن لفظ نزعة إنسانية (Humanisme) يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وقد ظهر اللفظ أول مرة سنة ١٨٠٨، تحت قلم المرابي البافاري F. J. Niethammer، ويعني نسق التربية التقليدية الذي يستهدف تكوين الشخصية الشاملة وتكوين الإنسانية بواسطة هذه «النزعات الإنسانية». سيبقى هذا اللفظ، (الذي أصبح ابتداء من الآن مرتبطاً بالمجهود المبذول من أجل الرفع من الكرامة الإنسانية وإعطائها قيمة) مرتبطاً أو متعلقاً بالفكرة التي يكونها الناس عن التقدم الحضاري. وهكذا، فإنه حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية بقليل، كان كل واحد يرى في الإنسان القدرة على التحويل، هذه القدرة التي كانت مصدر إعادة بناء العالم. لقد ازدهرت ألفاظ «الثورة»، «الحرية»، «الممارسة»

(١٧) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، تعريب سالم بغوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز

الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ١٨٣ - ١٨٤.

في هذه الفترة. وحتى إذا كان هناك حذر في أن يعني لفظ النزعة الإنسانية نوعاً من التفوق المميز للإنسان على الأشياء، فإنه مع ذلك لم يحرم الإنسان من التمتع بمكانة مركزية في العالم عن طريق تزويده بالقدرة على إنجاز أفعال حرة وإرادية، وبوضعه في مواقف المسؤولية.

«ليس المواطن اليوم متأكداً من أن العالم الإنساني ممكن غداً. لكن الفشل ليس حتمياً. لقد ربح الميزان ضد الصدفة». ويمكن للناس أن يفوزوا أيضاً شريطة أن يقيسوا جسامة المغامرة والمهمة، كما يقول ميدلوسوتني، ناظراً إلى النزعة الإنسانية باعتبارها مجهوداً لتحرير الإنسان.

فيليب هودار^(١٨)

١٨ - النزعة الإنسانية حسب هايدغر

«... كيف نعطي من جديد معنى لكلمة «النزعة الإنسانية»؟ إنه سؤال ينم عن نية الاحتفاظ بالكلمة ذاتها، وأنساءل هل ذلك ضروري؟ (ص ٣٣)... إنه سؤال لا يفترض فقط تلك النية، بل إنه يتضمن أيضاً اعترافاً بأن الكلمة قد فقدت معناها، لأن ماهية النزعة الإنسانية ميتافيزيقية... وهذا يعني بأن الميتافيزيقيا لا تتغاضى فقط عن طرح السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، ولكنها تحول كذلك دون طرحه بقدر ما تتعادي في نسيان الوجود. ولكن الفكر الذي قادنا إلى الكشف عن ماهية النزعة الإنسانية... قد أفضى بنا في الوقت ذاته إلى التفكير في ماهية الإنسان من الأصل... وهنا، تبدو إمكانية إعطاء كلمة النزعة الإنسانية معنى تاريخياً أقدم من أقدم معنى يمكن الوصول إليه مهما تراجعنا إلى الوراثة في التسلسل التاريخي (ص ١١٥ - ١١٧).

إن أسمى تحديدات النزعة الإنسانية لماهية الإنسان، لا تفي بالتعبير عن كرامة الإنسان الحققة. وفي هذا المعنى، فإن الفكر، الذي يعبر عن نفسه في الوجود والزمان، يعارض النزعة الإنسانية. ولكن هذه المعارضة لا تعني بأنه

Philippe Hodard, *Le Je et les dessous du Je. Essai d'introduction à la problématique du sujet.* (١٨) philosophie de l'esprit (Paris: Aubier-Montaigne, 1981), p. 16.

يسير في اتجاه معاكس لما هو إنساني... ويحطّ بالتالي من كرامة الإنسان. فإذا كنا نفكر ضد النزعة الإنسانية، فذلك لأنها لا ترقى بإنسانية الإنسان... إلى المكانة الجديرة بها (ص ٧٥)... ومعارضتنا للنزعة الإنسانية، على العكس من ذلك، تتيح انفراجات جديدة للفكر (ص ١٢٧).

... ولكن، ألا يفكر مثل هذا الفكر في إنسانية الإنسان، في معنى أعمق وحاسم، لم تستطع أية ميتافيزيقيا حتى الآن ولن تستطيع التفكير فيه؟ ألسنا بصدده (أي فكر الوجود) أمام «نزعة إنسانية» بالمعنى القوي للكلمة؟ بكل تأكيد! إنها النزعة الإنسانية التي تفكر في إنسانية الإنسان، انطلاقاً من قربه من الوجود (ص ١١١).. إن التفكير في حقيقة الوجود هو، في الوقت ذاته، تفكير في إنسانية الإنساني، فالمهم هو أن تكون إنسانية الإنسان في خدمة حقيقة الوجود... (ص ١٣٩).

مارتن هايدغر^(١٩)

١٩ - الإنسان الكلي

لقد وضع كارل ماركس في مركز تفكيره (...). مدلولاً عميقاً، بقدر ما هو جديد ومحدد هو عيني - مدلول الإنسان الكلي.

لقد ظل مدلول الكلية، إلى حين ماركس، مدلولاً ميتافيزيقياً تأملياً، ومجرداً، سواء لدى هيغل أو سبينوزا. فقد كان الأمر يتعلق بكلية كونية، لا بكونية إنسانية...

... في مخطوطات ١٨٤٤ يوضح ماركس أولاً (...). خطأ الفلسفة التقليدية، فقد فصلت الميتافيزيقيا تقليدياً بين الطبيعة والإنسان (...). فهناك من جهة الطبيعة وقوانينها، وهناك من جهة أخرى الإنسان وحرته. ولكن ماركس بيّن أن هذه الثنائية خالية من كل معنى وحقيقة، فالحرية الإنسانية حرية مكتسبة، وهي تعني أساساً قدرته تجاه الطبيعة (الطبيعة الخارجية وطبيعته الخاصة). هناك وحدة جدلية: طبيعة - إنسان، فالإنسان يناضل ضد الطبيعة،

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par Roger (١٩) Mucier, philosophie de l'esprit (Paris: Aubier Montaigne, 1970).

لكن دون أن ينسلخ عنها، فهو يتشكل خلال النضال، يغير ذاته، إنه يتحول وهو يحول الطبيعة. إن الكائن الإنساني، المنتج الخاص، هو أيضاً منتج نشاطه الخاص. لا يمكن إذن أن تُعرّف الحرية بأنها ضرب من الإفلات خارج الطبيعة وخارج الواقع. وأنها لا يمكن أن توضح، أو تنفى جملة (...). إن حرية الإنسان تكتسب معنى تاريخياً، عميقاً، واجتماعياً (...).

وقد لاحظ ماركس، وهو يدرس التطور الاجتماعي للكائن الإنساني، مجموعة من الوقائع ذات أهمية قصوى تشكّل مجموع ما يسميه التاريخ الطبيعي. فهي تغتني إذ تصبح هي العمادات الطبيعية للأنشطة الإنسانية، أي تصبح قدرات للإنسان.

... إن هذا التحول العميق للكينونة الطبيعية للإنسان بواسطة حياته الاجتماعية، وهو ما يدعوه ماركس تَمَلُّك الإنسان للطبيعة (ولطبيعته الخاصة). هذا التملك من طرف الإنسان للطبيعة يطور كائناً، هو الكائن الإنساني المعطى طبيعياً كوحدة عضوية، فهو يحافظ إذن، خلال التطور الاجتماعي والتاريخي، على وحدة معينة وعلى كلية - ولكن هذه الوحدة والكلية «مكرستان». لا نقول فقط إن النشاطات والقدرات المختلفة تعود إلى كائنات إنسانية مختلفة، بل إن هذه النشاطات تنفصل، ويذهب الأمر إلى حد أن ينسى بعضها البعض، وفوق ذلك، فإن عدداً من الأفراد يقصون من هذا النشاط أو ذلك، ويفقدون ويجهلون هذه القدرة أو تلك من القدرات التي كان من المفروض أن تنتمي إليهم وأن يملكوها.

تلك وقائع في منتهى العينية والتحديد، وليست تجريدات. فهي تعطي مدلولاً محدداً وعينياً لما يدعوه ماركس بـ «استلاب الإنسان»؛ إن الكائن الإنساني محروم من إمكانياته، مضلل، ومخدوع ومحيط وغير متحقق، ومنزوع عن ذاته؛ ذلك هو استلابه. وقد قدم ماركس في مؤلفاته الأولى الأشكال المختلفة للاستلاب بأنها الاستلاب المتجلي في العزلة والشعور بالعزلة، ذلك أن الإنسان أساساً كائن اجتماعي؛ واستلاب الحياة الاجتماعية، أيضاً، حيث الناس في حياتهم الجماهيرية هم بلا فردية، بلا حرية حقيقية، وهم في الوقت نفسه مضطهدون وغير متميزين؛ واستلاب الإنسان على مستوى قوة المال، ذلك أن شيئاً هو المال (الذي هو منتج نشاطات إنسانية،

أو رمز مجرد لكل منتجات النشاط الإنساني) يأخذ مظهر واقع مستقل، قدرة خارجة عن الإنسان، وينزع الإنسان عن ذاته، ويختزل كل الحاجات إلى حاجة وحيدة هي الحاجة إلى المال.

هكذا يتكسر الإنسان كوحدة، ويظل مكسراً بفعل تناقضات وأزمات يتعين عليه مجاورتها. ما هي قاعدة وأساس هذا الاستلاب؟ لقد وضح ماركس أن أساس الاستلاب الإنساني هو الملكية الخاصة، وبالضبط ملكية وسائل الإنتاج. لا يتعلق الأمر بالملكية الخاصة لخيرات الاستهلاك، الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، مع ما يترتب على ذلك من نتائج لا مناص منها، وخاصة تفكك المجتمع إلى طبقات. ليس لتملك الطبيعة من طرف الإنسان عدو أكبر من الملكية الخاصة. وبغض النظر عن النتائج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذا العداء التاريخي، فإن مجرد الشعور بالملكية الخاصة يكفي لسلب ما هو إنساني وتحطيم وحدته وكيّيته. كتب ماركس، «إن الملكية الخاصة تجعلنا قاصرين لدرجة أن أي موضوع ليس موضوعنا إلا حين نمتلكه. إن مكان كل المشاعر الحسية والأخلاقية قد تشكل الشعور بالملكية. . إن على ماهية الإنسانية أن تسقط في هذا الفقر المطلق حتى يمكن أن نولد منها هي ذاتها كل ثروتها». والآن، رغم تشتتها وتفككها ورغم هذه الأزمات الداخلية، ورغم تعدد استلاباتها فإن الإنسان الكلي لا يمكن أن يتحطم بصورة نهائية.

إن صيرورته واغتنائه وتكوينه تستمر. تبقى هناك وحدة، ذلك أن العمل يبقى عملية كلية، ونحن لا نقصد بذلك العمل الفردي، العمل المنظور إليه كهدف، كسغل شاق، كعمل مرهق من أجل أجر. بل القصد هو العمل الاجتماعي، في مجموعته. إن العمل والعامل يصبحان مستلبيين بمجرد ما يصبح عمله وسيلة ربح بالنسبة إلى ذاك الذي يمتلك وسائل الإنتاج. إن مدلول العمل في علاقته بالمفهوم الأساسي للإنسان، لا يمكن فهمه إلا إذا نظرنا إلى العمل بصورة جديدة وحقيقية: أي كممارسة اجتماعية وكعمل اجتماعي وكنشاط جماعي ممارس على الطبيعة.

هنري لوفيفر

(مع بعض التصرف)

٢٠ - الأسس الفلسفية للنزعة الإنسانية النظرية

إن الإنسان مركز عالمه، بالمعنى الفلسفي للكلمة، إنه ماهية عالمه الأصلية وغايته. وهذا هو ما يمكن أن ندعوه نزعة إنسانية نظرية بالمعنى القوي.

يمكن أن يتفق معي على أن ماركس، بعد أن تبنت، بعمق، إشكالية فيورباخ عن الماهية النوعية للإنسان والاستلاب، فإنه قد قطع مع فيورباخ، وأن هذه القطيعة مع النزعة الإنسانية النظرية لدى فيورباخ تطبع بشكل جذري تاريخ فكر ماركس.

لكنتني أريد الذهاب إلى أبعد من ذلك، لأن فيورباخ شخص فلسفي غريب يمثل هذه الخاصية، التي أرجو السماح لي بأن أعبّر عنها بكونه «قد أنجز المهمة». إن فيورباخ ذو نزعة إنسانية معلن عنها. لكن يوجد وراءه إرث طويل من الفلاسفة الذين إذا لم يكونوا قد أعلنوا عن أنفسهم مثله، فإنهم لم يكونوا يشتغلون أقل منه بالإنسان، وإن كان ذلك بشكل أقل انكشافاً. وأنا أبعد عني فكرة الحطّ من قيمة هذا التقليد الكبير في النزعة الإنسانية، الذي يرجع فضله التاريخي إلى كونه قد ناضل ضد الإقطاع وضد الكنيسة وأيديولوجيتها، وإلى كونه قد أعطى للإنسان كرامة ودرجات مهمة. لكن يجب استبعاد أنني أعارض في كون هذه الأيديولوجيا ذات النزعة الإنسانية، التي أنتجت أعمالاً كبيرة ومفكرين كباراً، يمكن فصلها عن البورجوازية الصاعدة التي كانت هذه الأيديولوجيات تعبّر عن طموحاتها، وذلك بالتعبير عن مقتضيات اقتصاد تجاري ورأسمالي مصادق عليه ومقرر لقانون جديد، أي القانون الروماني القديم الذي تمّ تعديله في صورة قانون تجاري بورجوازي. فالإنسان هو ذات حرة، والإنسان الحر، فاعل أفعاله وأفكاره، هو قبل كل شيء الإنسان الحر في أن يملك وفي أن يبيع ويشترى، إنه ذات فاعلة قانونياً.

أختصر القول، وأزعم أنه ما عدا في بعض الاستثناءات الواردة في غير أوانها، فإن التقليد العظيم للفلسفة الكلاسيكية قد تناول من جديد في مقولات أنساقه حق الإنسان في أن يعرف، هذا الإنسان الذي جعل منه هذا التقليد الذات الفاعلة لنظرياته في المعرفة - ابتداء من الكوجيتو إلى الذات الاختبارية

ثم إلى الذات المتعالية - كما تناول هذا التقليد حق الإنسان في أن يتصرف، وقد جعل منه الذات الفاعلة الاقتصادية والأخلاقية والسياسية. إنني أعتقد، وهذا أمر لا أستطيع البرهنة عليه هنا، أن لي الحق في تأكيد أن مقولة الإنسان، بمظاهرها المختلفة حيث توزع وتختفي في الوقت نفسه، وأن مقولة الماهية الإنسانية أو مقولة النوع الإنساني تلعبان دوراً نظرياً أساسياً في الفلسفات الكلاسيكية الماقبل ماركسية. وعندما أتحدث عن الدور النظري الذي تلعبه مقولة ما، فإنني أعني أنها تندمج بالمقولات الأخرى، وأنه لا يمكن فصلها عن المجموع دون أن يتأثر عمل الكل. وأعتقد إذن أنني أستطيع القول: ماعداً في بعض الاستثناءات، فإن الفلسفة الكلاسيكية الكبرى تمثل، في أشكال غير معلن عنها، تقليداً إنسانياً نظرياً لا غبار عليه. وإذا كان فيورباخ بطريقته الخاصة «قد أنجز المهمة»، وإذا كان قد وضع الماهية الإنسانية صراحة في مراكز الكل، فذلك لأنه يعتقد بأنه يستطيع الإفلات من سبب اختفاء الإنسان عن الفلاسفة الكلاسيكيين، هذا الإنسان الذي كانوا يوزعونه إلى عدة ذوات.

إن هذا التقسيم للإنسان، ولنقل إلى ذاتين، على سبيل التبسيط، الذات العارفة والذات الفاعلة، الذي يطبع الفلسفة الكلاسيكية، ويحول بينها وبين الإعلان الرائع الذي نجده عن فيورباخ الذي يعلن أنه يستطيع اختزاله: فهو يحل تعددية الصفات في الذات الإنسانية محل تعدد الذوات، ويعتقد أنه يحل بذلك مشكلة أخرى مهمة سياسياً، وهي التمييز بين الفرد والنوع بواسطة الجنس، الذي يحذف الفرد لأنه يجب أن يكون هناك دائماً اثنان على الأقل لتتم العملية الجنسية، وهذا هو النوع. أريد أن أقول إننا من خلال طريقة فيورباخ في التفكير نستطيع أن نعرف ما كان مطروحاً قبله، إنه الإنسان، ولكنه إنسان موزع بين عدة ذوات وموزع بين الفرد والنوع.

ينتج من هذا بأن النزعة اللإنسانية النظرية لدى ماركس تنتجه إلى أبعد بكثير من مجرد تصفية الحساب مع فيورباخ: إنه يضع موضع شك فلسفات المجتمع وفلسفات التاريخ القائمة معاً، وكذلك التقليد الفلسفي الكلاسيكي، وعبر ذلك كل الأيديولوجيا البورجوازية.

وأقول بالتالي، إن النزعة اللإنسانية النظرية لدى ماركس هي أولاً وقبل

كل شيء نزعة لإنسانية فلسفية. وإذا كان ما قلته يحمل بعض الحقيقة، فيكفي أن نقره مما ذكرته قبل قليل عن صلوات ماركس مع سبينوزا أو هيغل ضد فلسفات الأصل والذات لنقتنع بذلك. وبالفعل إذا ما فحصنا النصوص التي يمكن اعتبارها حاسمة في الفلسفة الماركسية، فإننا لا نرى أن مقولة الإنسان أو أي صورة أخرى من صورها الماضية أو الممكنة، توجد فيها.

لويس ألتوسير^(٢٠)

٢١ - الذات النزعة الإنسانية عند سارتر

أعتبر أن المجال الفلسفي هو الإنسان، أي أن أيّ مشكل آخر لا يمكن تصوره إلا بالنسبة إلى الإنسان. سواء تعلق الأمر بالميتافيزيقيا أو بالفينومينولوجيا، فإنه لا يمكن بأي حال من الأحوال طرح أي سؤال إلا من طرف الإنسان، بالنسبة إلى الإنسان في العالم. إن كل ما يتعلق بالعالم فلسفياً هو العالم الذي يعيش فيه الإنسان، وبالضرورة العالم الذي يوجد فيه الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الذي هو في العالم. إن المجال الفلسفي محصور بواسطة الإنسان. هل يعني ذلك أن الأنثولوجيا يمكن لها أن تكون بذاتها فلسفة؟ هل الإنسان الذي تريد العلوم الإنسانية التوصل إليه هو الإنسان نفسه الذي تريد الفلسفة التوصل إليه؟ هذا هو المشكل كما سأطرحه. سأحاول أن أبرز أن المناهج على وجه الخصوص التي ستحمل تغيراً في الواقع المدرس، أو إذا فضلتهم، فإن إنسان الأنثولوجيا، الإنسان كموضوع، أي أن أناساً هم أنثولوجيون مؤرخون، تحليليون، يأخذون الإنسان كموضوع للدراسة، إن الإنسان موضوع للإنسان، ولا يمكنه ألا يكونه. ولكن هل الإنسان ليس إلا ذلك؟ والمشكل هو أن نعرف ما إذا كنا نستنفذ واقع الإنسان وحقيقته في الموضوعية.

جان بول سارتر^(٢١)

Louis Althusser, *Positions*, essentiel: 9 (Paris: Editions sociales, 1982).

(٢٠)

Jean-Paul Sartre, «Cahiers de philosophie.» *UNEF-FGEL*, nos. 2-3 (février 1966).

(٢١)

أ - الشك في الكوجيتو

لنكن أكثر حذراً من ديكارت الذي ظل أسبراً لفخ الكلمات. ليس الكوجيتو في الحقيقة إلا كلمة واحدة، لكن معناها مركب. (هناك أشياء كثيرة معقدة نمسك بها فجأة، ظانين، عن حسن نية، أنها بسيطة). في هذا الكوجيتو الشهير، هناك: (١) شيء ما يفكر، (٢) أعتقد أنني أنا الذي أفكر (٣) لكن حتى عندما نوافق على أن النقطة الثانية غير يقينية من حيث هي موضوع اعتقاد، فإن النقطة الأولى: شيء ما يفكر، تتضمن هي أيضاً اعتقاداً، أي الاعتقاد في أن فعل «التفكير» عبارة عن نشاط يتعين أن نتخيل له ذاتاً، حتى ولو لم تكن هذه الذات إلا «شيئاً ما»؛ وبالتالي فإن «إذن أنا موجود، لا تعني شيئاً إضافياً. لكن ذلك نتيجة اعتقاد في النحو، فنحن نفترض «أشياء» و«أفعالاً» ما، وما نحن بعيدين بما يكفي عن اليقين المباشر. فلنغض النظر عن هذا «الشيء ما» الإشكالي ولنقل «فعل التفكير» للإشارة إلى حال فعلية دون أن نضيف إليها عملية الاعتقاد: فإننا نتبه في الوهم مرة أخرى، إذ إن الصيغة السلبية نفسها تحتوي على ما يتضمن الاعتقاد بجانب «الحالات الفعلية»؛ وعلى العموم، فإن الحالة الفعلية بالضبط هي ما لا نستطيع تصويره عارياً، إن الصيغ: أفكر تفكر - يفكر - تتضمن «اعتقاداً» أو «رأياً». من الذي يضمن لنا أنه بفضل هذه «الإذن» فإننا لا نزيل شيئاً عن هذا الاعتقاد أو هذا الرأي إذا لم يتبق لنا إلا هذا: «إن شيئاً ما معتقد فيه، إذن هناك شيء ما نعتقد فيه»، إنها دائرة مغلقة! وفي النهاية، يجب أن نعرف ما معنى أن نعرف: ننتقل من الاعتقاد إلى المنطق - في الإذن قبل كل شيء - وليس فقط من موقع الحدث. هل «اليقين» ممكن في المعرفة؟ أليس اليقين المباشر بها تناقضاً في الحدود؟

فبالنسبة إلى الذي يعتقد في هذه المسائل اعتقاداً جاهزاً، يبدو أن الحذر الديكارتية لا معنى له، إنه يأتي متأخراً. قبل أن نأتي إلى مشكل «الكيونة»، يجب أن نكون قد حللنا مشكل قيمة المنطق. «هناك ما هو مفكر فيه: إذن هناك ذات مفكرة». هذا ما تؤدي إليه برهنة ديكارت. لكن ذلك يرجع إلى اعتقادنا في أن مفهوم الجوهر (Substance) كمفهوم «حقيقي قبلياً»: أن نقول إنه

إذا كان هناك تفكير، فإنه يجب أن يكون هناك شيء «هو الذي يفكر فيه»، فليس هذا أيضاً إلا طريقة في التعبير، خاصة بعاداتنا النحوية التي تفترض لكل فعل ذاتاً فاعلة. وبإيجاز، فإننا هنا ننشئ مصادرة منطقية وميتافيزيقية، بدل أن نلاحظها فقط. . . . إننا لا نتوصل بسلوكنا الطريق الديكارتي إلى حقيقة مطلقة، بل فقط إلى تسجيل اعتقاد قوي.

وإذا ما اختزلنا المقولة على الشكل التالي: «هناك ما هو مفكر فيه، إذن هناك أفكار»، فإننا لم نتوصل إلا إلى تحصيل حاصل محض: وما هو موضع تساؤل، أي «واقع الفكر» لم يتم التطرق إليه. وعلى هذا الشكل، من المستحيل إبعاد «ظاهرة» الفكر. غير أن ما كان يريده ديكارت، هو أنه ليس للفكر واقع ظاهر فقط، بل واقع في ذاته (. . .).

إن الوعي بالأنا هو آخر صفة تنضاف إلى الجهاز العضوي عندما يؤدي وظائفه بصورة مكتملة، إنه شيء نافل: إن الوعي بالوحدة، على كل حال، ووعي غير كامل، ومعرض للخطأ كثيراً، إذا ما قرئناه بالوحدة الفطرية، المتجسدة والفاعلة لكل الوظائف. إن الفاعلية الرئيسية الكبرى فاعلية لاشعورية. فالشعور (أو الوعي) لا يظهر عادة إلا عندما يريد الكل أن يختزل نفسه في كل أعلى - إنه قبل كل شيء الوعي بهذا الكل الأعلى، بالواقع الخارجي بالنسبة إلى الأنا. إن الشعور (أو الوعي) يتولد بالنسبة إلى الكائن الذي يمكننا أن نكون وظيفته - إنه الوسيلة لتشخيصنا فيه. عندما لا يتعلق الأمر سوى بمحافظتنا على ذاتنا، فإن الشعور بالأنا شعور زائد.

ب - نقد الذات (الأنا)

الذات: هي المصطلح الذي استخدمه اعتقادنا في الوحدة الكامنة وراء لحظات شعورنا الأسمى بالواقع: نتصور هذا الاعتقاد بمثابة مفعول للسبب نفسه؛ نعتقد في اعتقادنا، لدرجة أننا نصنع من هنا وهناك، تحت تأثيره، «الحقيقة» و«الواقع» و«الجوهر». إن «الذات» هي الوهم الذي تكون تبعاً له الحالات المتشابهة فينا نتيجة القوام نفسه (Substrat)؛ لكننا نحن الذين خلقنا «هوية» هذه الحالات؛ وواقع الأمر ليس هو تطابقها، بل نحن الذين ننفي عليها الهوية، ونحن الذين ننظمها (وكان علينا بالأحرى أن ننفي هويتها).

ج - التلمس النيتشوي للاشعور

ليس هناك ما هو أكثر خطأً من أن نجعل من الظواهر النفسية والفيزيائية وجهين وتجليين للجوهر نفسه. إننا بذلك لا نفسر شيئاً: فمفهوم الجوهر غير قابل للاستعمال عندما يتعلق الأمر بالتفسير. ليس للرعي إلا دور ثانوي، فهو شيء لا قيمة له، زائد، وربما كان متجهاً نحو الاختفاء وإلى أن يخلي مكانه لألية مكتملة.

إذا لم نلاحظ إلا الظواهر الداخلية، فنحن أشبه ما نكون بصم - خرسان يخمنون لحركة الشفاه الكلمات التي لا يسمعونها أبداً. إننا سنخلص من الظواهر الداخلية إلى ظواهر غير مرئية ومختلفة، يمكننا إدراكها لو كانت وسائل الملاحظة لدينا كاملة، وإذا استحضرننا التيار العصبي.

جان غرانيه^(٢٢)

٢٣ - من أنا؟

الإنسان، بالنسبة إلى البعض، خاضع للعديد من اشتراطات الطفولة، فهو ليس إلا المتحدث باسم الدوافع التي تخترقه. إنه ضحية لتحديدات (حتميات) لاشعورية، فكلام الإنسان هو بالضبط «كلام مهموس به»، أو عبارة أخرى كلام مهموس له به من طرف (الهو) الذي يعبر عن ذاته في الإنسان، عندما يحاول الإنسان أن يعبر عن ذاته.

وبالنسبة إلى آخرين، فإن البنية التحتية الاجتماعية الاقتصادية، هي دوماً المحددة في المطاف الأخير. والتاريخ كما يعلن التوسير «عملية دون ذات» (...).

والأدب نفسه يعبر عن هذا الذوبان للإنسان في عالم من البنيات التي تشرطه، وتستلبه، وتنزع عنه كل إمكانية للاختيار. فالرواية الجديدة ترفض الطرائق المتداوله للرواية التقليدية؛ رافضة أن تكون تعبيراً مترجماً عن واقع لم يعد يعتقد فيه أحد، وحيث يحاول الروائي أن يفرغ الأشخاص لصالح

Jean Granier, *Nietzsche: Textes. que sais-je?*, 2042 (Paris: Presses universitaires de France, (٢٢) 1977), pp. 49-57.

الكلمات، محولاً الإنسان إلى مجرد موضوع: «هل هناك كلمة واحدة مني في ما أقول؟ لا، ليس لي صوت، إلى هذا الحد، ليس لي صوت (...). إنه من الجميل أن يكونوا جميعاً في الضمّة نفسها، فهم لا يعرفون أين أنا، ولا كيف أكون، إنهم يريدون مني أن أكون شخصاً من الغبار، «إن مسألة الذات أساسية في الإنتاج الروائي المعاصر حيث نجد في الكثير من الأحوال، كائناً دون محيط، كائناً غير قابل للتحديد، وغير قابل للإدراك ولا مرتباً، «أنا» مجهول هو كل شيء وهو لاشيء، والذي ليس في أغلب الحالات سوى البطل الرئيسي الذي ينتجع مكانة الشرف».

وفي النهاية، وتتويجاً لذلك، يرى البنيويون أن البنيات هي وحدها ذات الدلالة، فالإنسان يعتقد أنه يفعل، في حين أن البنيات هي التي تفعل. إذا كان العنصر الإنساني موضوعاً سلبياً، فماذا تبقى للكائن الإنساني الذي جُرد من قدرته على العقل ومن إنسانيته؟

إن الإنسان وقد دفع في عالم لم ينتجه ولم يختره سجيناً لوضعيته التي تشكل مادة اختياراته، وقد أغرقته أمواج الاشتراطات التي تلحقه، إن هذا الإنسان يختفي. ماذا سيبقى من الذات وقد امتصها عالم مناهض يغلفها ويحتويها كلياً؟

هل يمكن أن نتحدث عن الإنسان كما نتحدث عن ذات أي كائن قادر على القيام بعمل إرادي؟ هل لسؤال: من أنا بعد من قيمة؟

إذا نظرنا إلى هذه المسألة عن قرب، فيبدو أنها أكثر تعقداً مما يتبادر لنا لأول وهلة. إذا كان الكائن الإنساني، وقد أذيب في العالم، يجرب عجزه ولافعاليته بالنسبة إلى النظريات العلمية التي لا تدرکه إلا انطلاقاً من طرائق موضوعية، فإنه مع ذلك يجرب ذاتيته. بعبارة أخرى، فإن الكائن الإنساني، وهو موقن، بالتفسير العلمي، بأنه لا يفعل إلا ما يفعل فيه، ومن أنه لا يعبر إلا عن مجمل الشروط التي يتلقى، فإنه مع ذلك يقنع ذاته بأن له شيئاً يفعله، شيئاً يبقى عليه أن يفعله.

فيليب هودارد^(٢٣)

Hodard, *I.e. Je et les dessous du je: Essai d'introduction à la problématique du sujet*, pp. 35-36. (٢٣)

كذلك فإن تحليل التواء الشخصية الإنسانية، ومن ثمة تحليل تشيئها في المجتمع الرأسمالي، يصبح اليوم صالحاً أكثر مما كان أيام ماركس، وذلك لأن هذا الأخير حينما كان يقيم تحليله للتشيؤ قد أظهر أن ما اختفى من الوعي في الرأسمالية الليبرالية هو الذات الجماعية، أي المجتمع، ومسؤولية الجماعات الإنسانية من حيث هي جماعات، لكن بقي هناك على الأقل في المجتمع الليبرالي وعلى الأقل بالنسبة إلى بعض الشرائح، مثل الأعيان، بقي هناك الفرد بمسؤوليته الفردية. لكن هذه الشريحة من الأفراد المستقلين نسبياً تختفي اليوم تدريجياً. وتلك ظاهرة تم تسجيلها، من طرف بعض الروائيين.

لم يعد من الممكن اليوم أن نحكي قصة جوليات سوريل ومدام بوفاري في المستوى الذي فعله كل من ستندال وفلويرير، لأن الفرد لم يعد شيئاً أساسياً في مجموع الحياة الاجتماعية. لقد اختفى الإنسان من الرواية ومن الرسم لأن الروائيين والرسامين يصفون الوقائع الأساسية في عصرهم التي لم يعد الفرد يشكل جزءاً منها.

في إحدى المزهات خلال أحد الاستجابات قلت، إن المجتمع الاستهلاكي والاستهلاك الجماهيري يتوسع ليشمل العديد من المنتجات (البرادات - السيارات - أجهزة التلفزة... الخ)، ولكن المنتج الذي سيصبح أهم منتج وسيكتسح الحياة الاجتماعية ما يزال في طور البروز: وهو الأمي حامل الدبلوم (Diplomé anphabete) أي الاختصاصي الذي يعرف جيداً ميدان اختصاصه، ويمتلك مستوى عالياً من التكوين يمكنه من الحفاظ على كيانه المهني، ولكنه، من حيث هو منفذ، لا يستطيع إلا أن ينفذ ويستهلك، ولا يهتم بما تبقى من الحياة الاجتماعية، لأنه لا يمتلك مسؤوليات ولا يشارك في قرارات.

لوسيان غولدمان (٢٤)

حتى إذا لم تكن هناك ذات كونية، فإن ذلك لا يعني أنه ليس هناك ذات هي وحدها التي تجعل مختلف التحولات المتعاقبة أو المتواقة التي تشكل الصيرورة التاريخية أمراً مفهوماً.

إن للإنسان في الفكر الماركسي - حتى وقد تخلص من كل العناصر التي يبدو اليوم طابعها الأيديولوجي بديهياً - وظيفة؛ أن يكون بالضبط الذات الجماعية للتحولات (...).

يوجد في قلب فكرة التوسير فكرة أن علاقات الإنتاج هي التي تخلق البنيات وتسد الأدوار التي ينجزها الناس، وبالضبط الأفراد.

لكن يبقى مشكل مركزي في أعمال ماركس، مشكل حمل له ماركس بعض الإجابات - لكن التوسير والألتوسيريين يتجنبون طرحه - هو معرفة من هي الذوات التي خلقت علاقات الإنتاج الموجودة؟ من أنشأها بالتدرج بإحلالها محل علاقات أو أنماط إنتاج سابقة؟ وتلك مشكلة ليست خاصة بفكر التوسير، وهي تصلح أيضاً بالنسبة إلى كل البنيويين غير الألتوسيريين. وإذا كان التوسير يقول لنا إن أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج هي التي تخلق الأدوار الإنسانية، وتفسر سلوكيات الناس، دون أن يطرح المشكل المكمل، مشكل معرفة من يخلد علاقات الإنتاج وأنماط الإنتاج، فليست تلك إلا النسخة الماركسية من إشكالية مطروحة اليوم. يقول تودوروف: ليس الناس هم الذين يخلقون اللغة، بل إن اللغة هي التي تخلق الأحداث. فأن تقول: إن البنيات تخلق الأحداث التاريخية أو إن اللغة تخلق الناس، أو إن علاقات الإنتاج وأنماط الإنتاج هي التي تقرر المهام التي ينجزها الأفراد، فتلك هي الفكرة الفلسفية الأساسية نفسها، بصور مختلفة.

لكن في الواقع، فإن اللغة والبنيات وعلاقات الإنتاج ليست ذواتاً ولم تنتج أبداً شيئاً. إن الناس، وهم مأخوذون في مجموعة من العلاقات المبنية، بوعي مبني وسلوك مبني أيضاً، هم الذين ينتجون الأحداث التاريخية. إن الناس هم الذين يخلقون اللغة داخل ممارسة مبنية بدقة. والناس، وهم داخل علاقات إنتاج ذات بنية، هم الذين يفعلون ويحولون الواقع ويحولون

علاقات الإنتاج. وما البنيات، في مختلف صورها، إلا مظهر للعلاقات الإنسانية، إنها صفة لهذه العلاقات، صفة مهمة وأساسية يكون من المستحيل - دون تسليط الضوء عليها - فهم أي شيء في ما يتعلق بالوقائع الإنسانية. لكن هذه البنيات لا تحتل مكان الذات، إنها فقط مظاهر لسلوك وتفكير ولحياة الذات.

لوسيان غولدمان^(٢٥)

٢٦ - وهم الحرية

إن الإنسان خاضع إذن لجملة من الحتميات التي تشرطه كلياً: ففكره، وأفعاله وسلوكه كلها نتاج قوانين الكون وقوانين الجماعة، وقوانين الفكر الرمزي. وبالعكس وهم شائع، فإن العلم والتقنية بعيدان عن أن يحررا الإنسان من حتميات كونية، فإنهما لم يفلحا في جعله أكثر وعياً بالقدرة الكلية لهذه الحتميات: «في عصر الأسطورة ذلك، لم يكن الإنسان أكثر حرية مما هو اليوم، ولكن إنسانيته وحدها جعلت منه عبداً. ومن حيث إن سلطته على الطبيعة كانت سلطة محدودة، فقد وجد نفسه محمياً (وملفتاً بصورة ما) من طرف الوسادة الوثيرة لأحلامه. وكلما تحولت أحلامه إلى معارف، ازدادت قدرته، لكن هذه القدرة التي تجعلنا نتحكم مباشرة في الكون، والتي نستمد منها الكثير من خيالاتنا، ماذا يمكن أن تكون إن لم تكن في حقيقتها سوى الوعي الذاتي بالتحام تدريجي للإنسانية بالكون الفيزيائي الذي تؤثر عليه الحتميات الكبرى...»^{٢٥}.

وهكذا، فإن محاولات ليفي - ستراوس محكومة بإرادة «إدراك مستوى تتجلى فيه ضرورة باطنة لأوهام الحرية». وإذا كان ستراوس قد أدار ظهره تدريجياً لدراسة «مستويات معيشة» من أجل دراسة «مستويات متصورة»، فذلك لأن هاته الأخيرة تمكنه من الكشف أكثر عن هذه الضرورة. إن الضرورات التي تم الكشف عنها في «البنيات الأولية للقراءة»، يمكن فعلاً ألا تكون ذات «مصدر داخلي»، وأنها إنما تعكس في فكر الناس، بعض متطلبات

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧ - ١٥١.

الحياة الاجتماعية المتحققة موضوعياً في المؤسسات. وبالعكس، أن يظهر أن «الفكر الإنساني يبدو محتوماً حتى في أساطيره»، وهو الميدان الذي يبدو فيه أنه في تمام الحرية في أن ينفرد إلى تلقائيته الخلقة، «فمعنى ذلك أن هذا دليل على أنه بالأحرى ليس حرراً في مجالات أخرى». هذه هي المهمة التي يندّر ليفي - ستراوس نفسه لها في النهاية، وهي أن يلاحق وهم الحرية الإنسانية حتى في آخر معاقله.

هكذا، فإن وحدة الشخص الإنساني وحرية وكذا الوعي والفكر يتم اختزالها إلى لاشعور كوني مجهول، ولا زمن يفرض حتميته التي لا مرد لها على الناس والأشياء. إن فكر ستراوس، من حيث إنه يحطم أسس كل نزعة إنسانية، يمكن أن يعتبر بحق بمثابة نزعة ضد إنسانية».

ميراي لينسكي^(٢٦)

٢٧ - الأصول الأدبية لنفي الإنسان

«لم توضع الشخصية في هويتها، ووعيها، وحريةها، محط تساؤل فلسفي أو علمي، بل وضعت قبل كل شيء موضع تساؤل أدبي؛ فقد جربت الرواية الجديدة ومسرح عدم المعنى والسينما في الخمسينيات، القضايا وأحياناً الصيغ التي سيتم تناولها وتعميقها عشر سنوات في ما بعد، من طرف أنثولوجيين وتحليليين وبيولوجيين وفلاسفة. لقد كانت النظرة إلى كوكب مفرغ، وإلى إنسانية تفرغ، وإلى فرد يغمى عليه، آراء منتشرة منذ أكثر من عشرين سنة لدى أعمال طليعية وذات قيمة كبرى. «أنا موجود، والأمر يستحق الإشارة» كما يقول أحد شخص ببيكيت، الذي كتب رواياته الأولى بعد الحرب مباشرة. كما يمكن التساؤل هل شخص بونسكو وروب غرييه هي شخص موجود، فعلاً، على هيئة أناس عاديين على كل حال، وهل تتمتع بوجود أكثر مما توجد الأشباح البرونزية لجياكوميتي؟ إن النحت والرسم قد سبقا بمعنى ما، بما يقارب خمسين سنة، هذا الانمحاء الواضح للشكل الإنساني الذي يصفه فوكو في نهاية كتابه الكلمات والأشياء (١٩٦٦)، وهذه

المدائرة المحتضرة للإنسانية التي يصفها ستراوس، في نهاية الإنسان العاري (١٩٧١)، وهذه الممكنة العامة للنوع، التي يقدم كل من جيل دولوز وغاناري أطروحتهما في أوديب المضاد (١٩٧٢). ولنفكر فقط في بيكاسو وماكس إرتست وفي شيريكو*.

جان - ماري دوميناش^(٢٧)

٢٨ - نقد الحرية الإنسانية

أما في ما يخصني، فأنا أعتبر حراً الشيء الذي هو موجود ويتحرك فقط بفعل ضرورة طبيعية، وأسمي إكراهاً الشيء الذي هو محتوم ويحدد بشيء آخر في وجوده وفي حركته. فالله مثلاً موجود وجوداً حراً وضرورياً لأنه يوجد فقط بسبب الضرورة الملازمة لطبيعته فقط. كما أن الله يعرف ذاته بحرية، لأنه يوجد بفعل الضرورة الملازمة لطبيعته فقط، وأيضاً إن الله يعرف ذاته ويعرف كل شيء بحرية، من نتائج الضرورة الملازمة لطبيعته فقط. إن الله يعرف كل الأشياء. هكذا ترون ذلك بجلاء، فأنا لا أجعل الحرية تقوم في قرار حر، بل في ضرورة حرة.

لكن لننزل نحو الأشياء المخلوقة التي هي محددة كلها بأسباب خارجية في أن توجد وتتحرك بصورة محددة. ولنجعل الأمر واضحاً ومفهوماً، نتصور شيئاً بسيطاً جداً: هناك حجرة مثلاً تتلقى من سبب خارجي يدفعها كمية معينة من الحركة، وعندما يتوقف الفعل الناتج من السبب الخارجي، فإن قطعة الحجر ستواصل تحركها بالضرورة، بل من حيث إنه راجع إلى دفعة ناتجة من سبب خارجي، وما هو صادق عن الحجرة يجب أن ننسب إليه، ومهما تعددت استعداداته، لأن كل شيء مفرد هو بالضرورة محروم من طرف علة خارجية على أن يوجد ويتصرف بصورة محددة.

ولنتصور الآن - إذا أردتم - قطعة الحجر وهي تواصل الحركة وتفكر وتعرف بأنها تبدل مجهوداً على قدر ما تستطيع لتستمر في حركتها، من

Jean-Marie Domenach, *Le Sauvage et l'ordinateur*, points: civilisation: 72 (Paris: Éditions (٢٧) du Seuil, 1976), p. 159.

المؤكد أن هذه الحجرة من حيث إن بها وعياً بمجهودها فقط، ومن حيث إنها مهمة، فهي تعتقد بأنها حرة جداً، وبأنها لا تستمر في حركتها إلا لأنها تريد ذلك. تلك هي الحرية الإنسانية التي يتيجح الكل بامتلاكها، والتي تقوم فقط في واقعة أن للناس وعياً بشهواتهم، ويجهلون الأسباب التي تحددهم حتماً. الطفل يعتقد بأنه يشتهي الحليب بحرية، وأن الطفل المنفعل يريد أن ينتقم أو يريد الهرب إذا كان رعديداً. والسكير يعتقد أنه يقول بقرار حرّ من نفسه ما كان يود السكوت عنه وقد عاد إلى صحوه بعد ذلك. وكذلك فإن الهذائي والثرائر وآخرين من الطينة نفسها يعتقدون أنهم يتصرفون بقرار حر من النفس، وأنهم لا يخضعون لأي إكراه.

إن هذا الحكم المسبق، من حيث هو حكم طبيعي/ مولدي لدى الناس، فإنه ليس من السهل عليهم التحرر منه، وذلك بالإضافة إلى أن التجربة تعلمنا بما يكفي أنه إذا كان هنالك شيء يعجز عنه الناس، فهو مسألة تنظيم شهواتهم. ورغم أنهم يرون أنفسهم مقسمين بين عاطفتين متعارضتين، وكثيراً ما يرون الأحسن ويقترفون الأسوأ، فإنهم مع ذلك يعتقدون بأنهم أحرار، وذلك لأن هناك أشياء لا تثير فيهم إلا شهية ضعيفة من السهل التحكم فيها، بواسطة الذكرى التي كثيراً ما يتم استحضارها، والمتعلقة بشيء آخر.

سينوزا (٢٨)

٢٩ - الوظائف والأوهام الاجتماعية

إن الوظائف الاجتماعية أوهام اجتماعية. فقطوس المؤسسة تصنع ذلك الذي تؤسسه كملك، وكفارس، أو متسيس أو أستاذ بصناعتها لصورته الاجتماعية، وبتشكيلها للصورة التي يمكنه ويتعين عليه أن يقدمها كشخص أخلاقي، أي من حيث هو مفوض مطلق الصلاحية، أو وكيل مفوض، أو ناطق باسم الجماعة. لكنها تصنعه أيضاً بمعنى آخر، عندما تفرض عليه اسماً، ولقباً يحدده ويؤسسه ويشكله، فإنها تهيهه ليصبح كما هو، أي ما يتعين عليه أن يكون، وتلزمه بأن يملأ وظيفته، وبأن يدخل عبر الوهم، لعبة القيام باللعبة، أي

الوظيفة. وكونفوشيوس لم يفعل شيئاً أكثر من كونه قد عبّر عن حقيقة كل طقوس المؤسسة عندما ذكر مبدأ «تبرير الأسماء» الذي يطلب من كل واحد أن يتوافق مع وظيفته في المجتمع، وأن يعيش وفق طبيعته الاجتماعية «ليتصرف كعاهل، والمحكوم كمحكوم، والأب كأب والابن كابن» (...).

إن المجتمع، والمجتمع وحده، هو الذي يوزع بدرجات متفاوتة تبريرات وتعليقات الوجود، وهو الذي ينتج الحركات والأدوات الفاعلة التي نرى أنها «مهمة» بالنسبة إلى ذاتها وبالنسبة إلى الآخرين الذين هم شخصيات متأكدة موضوعياً وذاتياً من قيمتها، ومنتزعة بذلك من اللامبالاة وعدم الدلالة، وذلك بإنتاج القضايا أو المواقف التي نقول عنها إنها مهمة.

بيار بورديو^(٢٩)

الفصل الثالث

الأيدولوجيا والتمثيل

١ - القلب الأيديولوجي

إن إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي يكون، قبل كل شيء، وبصفة مباشرة، وثيق الصلة بالنشاط والتبادل المادي للبشر، إنه لغة الحياة الواقعية الحقيقية، فتمثلات الناس وتبادلهم الفكري يظهر، هنا أيضاً، كتجلي مباشر لسلوكهم المادي. والأمر مماثل لذلك في ما يتعلق بالإنتاج الفكري، كما يتجلى في لغة السياسة ولغة القانون والأخلاق والدين والميتافيزيقيا... إلخ عند شعب بكامله.

إن الناس هم الذين ينتجون تمثلاتهم وأفكارهم. ولكنهم الناس الواقعيون الفعالون، أولئك الذين يشرطهم نمو معين لقواهم الإنتاجية ولنمط العلاقات التي توافق تلك القوى، بما في ذلك، أوسع الأشكال التي يمكن أن تتخذها تلك العلاقات. لا يمكن للوعي أبداً أن يكون شيئاً آخر غير الوجود الواعي. ووجود الناس هو مجرى حياتهم الواقعية. وإذا كان الناس في علاقاتهم يبدون في الأيديولوجية مقلوبين على رؤوسهم، كما لو كانوا في الغرفة السوداء لآلة التصوير، فإن هذه الظاهرة تتولد من مجرى حياتهم التاريخية، مثلما إن انقلاب الأشياء على شكية العين ينتج عملية بيولوجية طبيعية.

خلاقاً للفلسفة الألمانية التي تنزل من السماء نحو الأرض، فنحن هنا نرقى من الأرض إلى السماء. وبعبارة أخرى، إننا لا ننطلق هنا مما يقوله الناس أو يتخيلونه أو يمثّلونه، كما أننا لا ننطلق مما يكونون عليه في كلام الآخرين وفكرهم وخيالهم وتمثلهم، كي نصل بعد ذلك إلى البشر الذين هم من لحم ودم، كلا. إننا ننطلق من الناس في فعاليتهم الحقيقية، كما أننا نمثل تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لمجرى حياتهم الواقعية انطلاقاً من مجرى الحياة ذلك.

وحتى الأشباح التي تتولد في الدماغ البشري ما هي إلا إعلالات تنتج، بالضرورة، من مجرى حياتهم المادية، تلك الحياة التي بإمكاننا أن ندركها عن طريق التجربة، والتي تستند إلى أسس مادية. وبفعل ذلك، فالأخلاق والديانة والميتافيزيقيا، إلى غير ذلك من الأشكال الأيديولوجية، وكذا أشكال الوعي التي توافق تلك، كل هاته تفقد حينئذ كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي، إنما لا تملك تاريخاً، وهي لا تتبع أي نمو أو تطور. وعلى العكس من ذلك فإن الناس، عندما يعملون على تنمية إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية فإنهم يحولون، إلى جانب الواقع الذي يعيشونه، فكرهم ومنتوجات ذلك الفكر. فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل إن الحياة هي التي تحدد الوعي. في وجهة النظر الأولى ننتقل من الوعي كما لو كان هو الفرد الحي، أما في الثانية، وهي وجهة النظر التي توافق الحياة الحقيقية، فإننا ننتقل من الأفراد الواقعيين الأحياء أنفسهم، ونعتبر الوعي فقط كوعي يتعلق بهم.

ك. ماركس وف. إنغلز^(١)

٢ - البنية المشتركة لنظريات الأيديولوجيا

يقول ماركس: «إن الأدلوجة تخفي مصلحة طبقية»، ويعلل قوله استناداً إلى تطور التاريخ. يقول نيتشه: «إن القيم الثقافية أوهام ابتدعها المستضعفون لتغطية غلهم ضد الأسياد»، ويعلل قوله استناداً إلى قانون الحياة.

يقول فرويد: «إن نتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دافع الرغبة الجازف». ويعلل قوله استناداً إلى طبيعة الإنسان الحيوانية [...] .

من الواضح أن هذه الأقوال تحتوي على بنية مشتركة: إن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته تومئ إليها، وتأويل ذلك الإيماء تكشف عن الحقيقة المستورة.

(١) Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (Paris: Editions sociales, 1968), pp. 50-51.

والبنية المشتركة هي إرث مشترك عن مشروع فلسفة الأنوار.

المذاهب	الأنوار	ماركس	نيتشه	فرويد
الأدلوجة				
الفكرة	التقاليد	الأدلوجة	الأوهام	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبقة المسيطرة	المستضعفون	الإنسان المتمدن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقة	العقل	معارضة الرغبة
أساسها	العقل	تقدم التاريخ	استمرار الحياة	الطبيعة الحيوانية

عبد الله العروبي^(٢)

٣ - ما هي الأيديولوجيا؟

لا نريد هنا إرساء تعريف عميق للأيديولوجيا، ويكفي أن نعرّفها بكيفية تقريبية: إنها نسق «له منطق ودقته الخاصان» من التمثلات (صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال)، يتمتع، داخل مجتمع ما، بوجود ودور تاريخيين. ومن غير أن نشير لمشكل العلاقات التي توجد بين علم ما وماضيه «الأيديولوجي»، فلنقل إن الأيديولوجيا، باعتبارها نسقاً من التمثلات، فهي تتميز عن العلم من حيث إن وظيفتها العملية المجتمعية تفوق، من حيث الأهمية، «وظيفتها المعرفية».

فما هي طبيعة هذه الوظيفة المجتمعية؟ لتبين طبيعة تلك الوظيفة، علينا أن نرجع إلى النظرية الماركسية في التاريخ، فـ «الذوات» الفاعلة في التاريخ، هي مجتمعات بشرية معينة. وتلك المجتمعات تتبدى لنا ككليات تتشكل وحدثها بواسطة نموذج نوعي من العلاقات المعقدة، وتستخدم مستويات يمكن أن نوجزها، بعد انغلز، في ثلاثة هي، الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا. ففي كل مجتمع نلاحظ، في أشكال يشتد تباينها في بعض الأحيان، وجود نشاط اقتصادي في الأساس، ووجود تنظيم سياسي وأشكال أيديولوجية (من دين وأخلاق وفلسفة... إلخ). وعلى هذا النحو، تشكل

(٢) عبد الله العروبي، مفهوم الأيديولوجيا (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،

١٩٨٠)، ص ٤٢ - ٤٣.

الأيدولوجيا جزءاً عضوياً في كل وحدة مجتمعية؛ فكما لو أن المجتمعات البشرية لم يكن في استطاعتها أن تستمر في البقاء دون تكوّن هذه الأشكال النوعية، وهذه الأنساق من التمثلات «ذات المستويات المختلفة» التي هي الأيدولوجيا. فالمجتمعات البشرية تفرز الأيدولوجيا كما لو كانت هي العنصر والمناخ الضروريين لحياتنا التاريخية. وإنه لمفهوم أيدولوجي عن العالم ذلك الذي استطاع أن يتصور المجتمعات من غير أيدولوجيا (لا هذا الشكل من أشكالها التاريخية فحسب)، دون أن تترك أثراً لكي يحل العلم محلها. إن هذه الطوباوية هي التي تعتمد عليها الفكرة التي ترى أنه قد يمكن إحلال العلم محل الأخلاق، هذه الأخلاق التي هي في جوهرها أيدولوجيا، أو أن تصحح الأخلاق بكاملها علمية، أو هي تلك التي تتصور الدين وقد حل محله العلم، والتي ترى أن الفن قد يمكن أن يصبح مطابقاً للمعرفة أو «للحياة اليومية»... إلخ (...).

فليست الأيدولوجيا إذن شذوذاً، أو شيئاً زائداً عرضياً في التاريخ، إنها بنية جوهرية أساسية بالنسبة إلى الحياة التاريخية للمجتمعات، وجودها والاعتراف بضرورتها هما وحدهما اللذان يسمحان بالتأثير في الأيدولوجيا وجعلها وسيلة واعية فعالة في التاريخ.

يجري القول عادة إن الأيدولوجيا تنتمي إلى منطقة الوعي. وعلينا ألا ننخدع بهذه التسمية التي تظل حاملة آثار الإشكالية المثالية السابقة على ماركس، ففي حقيقة الأمر إن الأيدولوجيا لا يربطها بالوعي إلا رباط واحد. هذا مع تسليمنا بأن لفظ «الوعي» ذاته له مدلول واحد بعينه. إن الأيدولوجيا في جوهرها لاواعية، حتى وإن تبدّت لنا (كما هو الأمر في الفلسفة قبل الماركسية)، في شكل واع. صحيح أن الأيدولوجيا نسق من التمثلات؛ ولكن هاته التمثلات، في أغلب الأحيان، لا تمت إلى الوعي بصلة، إنها تكون في معظم الأحوال صوراً، وأحياناً تصورات، ولكنها لا تفرض نفسها على الأغلبية الساحقة من البشر إلا كبنيات قبل كل شيء، ودون أن «تمر بوعيهم». إن هاته التمثلات هي عبارة عن موضوعات ثقافية تدرك - وتقبل - وتعاني فتؤثر في البشر وفق عملية يجهلون مدلولها (...).

تتعلق الأيدولوجيا إذن بعلاقة المعاناة التي تربط الناس بعالمهم. وإن هاته العلاقة التي لا تظهر «واعية» إلا بشرط أن تكون «غير واعية»، يظهر أنها

بالكيفية نفسها، لا تظهر بسيطة إلا بشرط أن تكون مركبة. وإنما ليست علاقة بسيطة، وإنما علاقة بالعلاقات، إنها علاقة من الدرجة الثانية، فالناس لا يعبرون في الأيديولوجيا عن علاقاتهم مع ظروف عيشهم، بل عن «الكيفية» التي يعيشون بها علاقاتهم مع تلك الظروف، الشيء الذي يفترض، في الوقت ذاته، علاقة حقيقية وعلاقة «معاناة» و«خيال وهم». فحينئذ تكون الأيديولوجيا هي التعبير عن علاقة الناس بـ «عالمهم»، أي وحدة تلتحم فيها علاقاتهم الحقيقية بظروف عيشهم مع علاقاتهم الوهمية بتلك الظروف، ففي الأيديولوجيا توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية: تلك العلاقة التي تعبر عن «إرادة» أو أمل وحين أكثر مما تصف واقعاً معيناً.

لويس ألتوسير^(٣)

٤ - التحليل النفسي والأيديولوجيا

تقع مساهمة التحليل النفسي، ضمن علم الأيديولوجيات، في مستوى آخر لا يقل أهمية عن مستوى علم النفس الاجتماعي أو علم النفس اللغوي، فالأبحاث النفسية - الاجتماعية تظهر أن الأيديولوجيا تعمل كمنظومة مراقبة داخل الجماعة، وكمنظومة تحكّم تحدث الانسجام ضمن الجماعة، وتمكّن من تشكيل السلط في المؤسسات. لكن تبقى هناك ضرورة لتحليل أسباب الانخراط، والدلالة النفسية للولاء أو الإعراض على المستوى الفردي. وأحد الأوجه البارزة للأزمات والصراعات الأيديولوجية هي بالفعل العنف الشخصي للانخراط ومدى تورط المتناظرين، إذ يمكن، إلى حد ما، تفسير هذا العنف الوجداني بأهمية الرهانات الاجتماعية للمعتقد. لكن هذا التفسير يبقى غير كاف ما دنا لم نبرز كيف يمكن للفرد أن يجتاف (Introjecte) الرسالة الأيديولوجية، ويجعلها تشكل جزءاً حميمياً من ذاته، فالانفعال الذي يحمله الخطاب الأيديولوجي يذكرنا، ضرورة، بانفعال حامل التعبير. فمساهمة أعمال التحليل النفسي حاسمة بهذا الصدد: فهي تبرز لنا عمق العلاقات المتبادلة بين التعبير الأيديولوجي ونفسية الذات الحاملة، وكذا أهمية وشساعة الدلالات الرمزية بالنسبة إلى مختلف الهيئات النفسية. وما يظهره التحليل النموذجي

Louis Althusser, *Pour Marx, théorie*; I (Paris: F. Maspéro, 1972), pp. 238-240.

(٣)

الذي قام به فرويد للزعامة (Le Charisme) في كتابه السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا، هو كمن الثقافة في حضان الشخصية، وهذه التعينة للدوافع الأساسية من طرف أيديولوجيا الرئيس الأبوي، وهذه الرابطة الضيقة القائمة بين الرسائل الثقافية والفرد من حيث هو كائن واع ولاواع وجسمي، وهذه الهوية الناتجة من الديناميات التي تتيح للفرد أن يعثر على ذاته، أو على جزء منه، في الصور الدالة التي تقدمها له الثقافة والحياة السياسية. وإن أيديولوجيا الزعامة ليست عنصراً تزيينياً يمكن للذات أن تستعمله كأداة بفضل فوائده المباشرة، التي يمكنه التخلص منها حسب مشيئته؛ وبواسطتها يرتبط كل فرد مع الزعيم بروابط لبيدية، ويدخل شخصياً في عمليات استثمار الرغبة. وبواسطة التماهي ينظم الفرد ذاته سيكولوجياً، ويجد في الصورة الخارجية مركز استقطاب وجداني وشرط إعلائه. وهذه العلاقة البنينة العميقة علاقة ممكنة لأن الأيديولوجيا تستجيب فعلاً لحاجات أساسية، وتبني حسب هذه الدينامية، كما أنها تستطيع تعديل الرغبات وإكسابها صبغة راهنة.

يرجع فرويد جذور الأيديولوجيا إلى مستوى الدوافع الغريزية كجواب عن أزمة لاشعورية، وعن رغبة لم يتم إشباعها: فعملية إضفاء الطابع المثالي التي تسم الأيديولوجيا تستجيب لعدم إشباع الدوافع، وللكتبت الذي يولد عدم الإشباع. إن الطاقة اللبيدية التي لا تجد إشباعاً تستثمر ذاتها في إعلاء يبعد الأخطار التي يسببها صراع الدوافع وأزمتها للأنا. وهكذا ستكون الأيديولوجيا السياسية في هذا المكان الاستثنائي الذي يمكن أن تجد فيه الأزمات الفردية جواباً لها في رمزية جماعية، أو يمكن أن تلتقي وتختلط الأزمات اللاشعورية والأزمات الرمزية. وابتداء من هذه المؤشرات العامة، يبقى من الضروري تحليل كيف أن الأبعاد العامة للدينامية الأيديولوجية، والأزمة النفسية والتماهي، وإضفاء الصبغة المثالية واستبدال الغايات، تتشكل بصور مختلفة في مختلف الأيديولوجيات. ويبقى من الضروري أن نبين كيف أن هذه الأيديولوجيات المختلفة تفاعلات عتيقة، وتهيؤات دافعية مختلفة، وتأخذ الأفراد ضمن أنماط متميزة من الارتباط بالسيالات اللبيدية الجماعية.

بيار أنصار^(٤)

Pierre Ansart, *Idéologies, conflits et pouvoir*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses (٤) universitaires de France, 1977), pp. 71-73.

٥ - التشيؤ (١)

«إن نتائج التشيؤ في كل مجالات الحياة الإنسانية، ليس فقط في المجالات الاقتصادية، نتائج هائلة».

النتيجة الأولى والأهم، كما يبدو لنا، هي تشكل الدولة البيروقراطية، وقد لاحظ ماكس فيبر من قبل أن تطور الإنتاج الرأسمالي إلى ما فوق مستوى معين تطور لا يمكن تصوره دون إدارة ودون عدالة مؤسستين يمكن التنبؤ بقرارتهما، من أجل إدماجهما من قبل في قرارات المؤسسات، أي دون إدارة وعدالة تحكم قرارتهما مبادئ عامة وصورية ومجردة بحيث لا يمكن وضعها موضع تساؤل في كل حالة خاصة، حتى ولو كان ذلك باسم اعتبارات إنسانية. وتلك، دون شك، ضمانات مهمة للمواطنين ضد تعسف الموظفين والقضاة، لكن ذلك يوئد أيضاً نزعة مؤسسية وصورية يصبحان بلا معنى في كل حالة محدودة.

هكذا تصبح الحياة النفسية للناس امتداداً وتكملة وزينة للواقع الوحيد المؤثر: الأشياء الجامدة. فبالنسبة إلى العقارين، يتزايد المال وينتج ذاته كما لو كان كائناً حياً.

واللغة تعكس هذا الوضع، نقول: «المال يشتغل»، «رأس المال ينتج»، «مردود الأرض...».

هذا ما يجعل كل ما يقوله هؤلاء في ما بينهم، عندما لا يتعلق الأمر بمصالحهم المباشرة، خاطئاً ومصطنعاً؛ وتلك هي سيكولوجيا البائع الذي يمتدح بضاعته مهيناً حتى ولو كان يعرف أنها مجرد خردة.

إن الجمل الفارغة والثروة والكذب المعتاد والديماغوجية السياسية والاجتماعية تصبح هي الظاهرة العامة التي تغزو تقريباً وجود معظم الناس وتنفذ إلى الأعماق الخفية لحياتهم الشخصية، وحتى إلى علاقاتهم الغرامية، إذ إن الحب يتحول هو أيضاً في الغالب إلى ديكور خارجي ومتفق عليه في زواج الرشد - أي زواج الأعمال والصفقات - ، كما أن العلاقات بين الآباء والأبناء، بين الإخوة والأخوات تصبح في الغالب هي أيضاً مشاكل تتعلق بالموقع الاجتماعي أو بالميراث.

هكذا يتحول الإنسان تدريجياً إلى كائن آلي، يتلقى سلبياً فعل القوانين الاجتماعية التي هي خارجية عنه (...).

أبرزنا أن التشيؤ الذي يعني أساساً إحلل الكمي محل الكيفي، والمجرد محل العيني، والذي هو مرتبط بالإنتاج من أجل السوق، وخاصة بالإنتاج الرأسمالي، يميل، مع تطور هذا المجتمع، إلى الاستيلاء التدريجي على كل مجالات الحياة الاجتماعية والحلول محل الأشكال الأخرى للوعي.

وقد يبدو أن الأمر يتعلق بظاهرة نهائية ولا محيد عنها، أي بنوع من القدرية في التطور التاريخي، ومع ذلك فقد يُطرح مشكل هو: هل ليس هناك داخل النظام الاقتصادي الرأسمالي حدود لا يمكن أن يتعداها التشيؤ دون أن يحدث اضطرابات خطيرة وردود فعل بشرية يمكن أن تكون بمثابة محرك يدفع إلى تجاوزه؟ إن مثل هذه العوامل موجودة فعلاً، وتشكل الحدود المهمة لذلك، وهي الأزمات ومقاومة الطبقة العاملة.

«إن التشيؤ يقطع وحدة الذات والموضوع، وحدة المنتج والمنتوج، الفكر والمادة، والمفكر لا يقوم بعد ذلك سوى بملاحظة هذه القطيعة بالنتج إليها على أنها ظاهرة أساسية وطبيعية في الحياة البشرية».

يبقى أن القضاء على التشيؤ وإضعافه يتعين أن يقود إلى القضاء على العنصر الحاسم الذي يولد في الرأسمالية الكلاسيكية بصورة دائمة:

أ - إحلل الكم محل الكيف، والعقلاني محل الحياتي.

ب - احترام الحرية والمساواة الشكليتين للأفراد.

لوسيان غولدمان^(٥)

٦ - التشيؤ والأمراض الذهنية

تتميز ظاهرة التشيؤ بتراجع الوظيفة القيمية، وبالميل إلى التجريد العائد إلى التنامي المتزايد لمقولات الكم بالتعارض مع مقولات الكيف. وقد أثار

Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1959), (٥) pp. 81-102.

هذه السمات انتباه الأطباء النفسيين عندما قارنوها بالأعراض التي تمت ملاحظتها في بعض الإصابات النفسية كالفصام. فبعد أعمال أوجين مينكوفسكي الزمن المعاش، والسكيزوفرنيا وأعمال مدرسة علم النفس المرضي الوجودي (Daseinanalyse). قام جوزيف غابل ببحوث حول الأيديولوجيات السياسية التي يعرفها، في أشكالها التحكيمية الشاملة، «كمجموعات تشيئية» في كتابه الوعي الزائف، أي كأشكال من التفكير متشينة، ودغمائية، ومجردة، مماثلة في تجلياتها وتمظهراتها للأعراض الفصامية. يقول غابل: «أشكال الوعي الخاطيء - أي مجموع هذه البنيات النكوصية وغير الواقعية في السيكلوجيا السياسية - بدت لنا وكأنها أساساً وعي جدلي، وغير قيمي ومجرد بمستويات الواقع التي هي ذات دلالة وجدلية بشكل ملموس.

وقد قادت الدراسة النفسية مباشرة إذن إلى البنيات الاجتماعية ذاتها، حيث تتجلى بشكل شمولي الأعراض نفسها، وقد حاول غابل أن يجد في نظرية ماركس ولوكاتش الأسس التفسيرية لظواهر الأمراض الذهنية وخاصة السكيزوفرنيا، وفرضيته الأساسية هي أن كل تنوعات هذه الإصابة تفرز نواة مركزية هي العلاقة بين موضوع - ذات، أنا - عالم، فالفصام يتميز بالنسبة إليه كحالة خاصة من «نزع الطابع الجدلي» لهذه العلاقة، وبالتالي كمرض شديد الارتباط بالبنية التشيئية للمجتمع السلعي. وبذلك فإن الفلسفة الوجودية التي يبدو أن مصطلحاتها تظهر في خطاب الفصامين الذين هم في طور الشفاء، احتجاج ضد هذه البنية التشيئية. وهكذا، فإن «البنية الجدلية لاندرج الإنسان في العالم هي التي تحميه وتحصنه (فرداً وجماعة) ضد الهديان».

في هذا النص، يلتقي غابل كلياً مع وجهة نظر لوكاتش التاريخ والوعي الطبقي الذي كان يرى في عدم القدرة الجدلية للبورجوازية الرأسمالية عماها أمام الجدلية التاريخية، وسبب هربها في أيديولوجيا مجردة (أي هذيانية)، وبالعكس كان يرى في القدرة الجدلية للبروليتاريا المخرج من متاهات التشيؤ السلعي.

جوزيف غابل^(٦)

استخرجنا أيديولوجيا ماركس من المدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي ومن الرأسمال، حيث وجدنا جواباً عن الأسئلة المطروحة في الأيديولوجيا الألمانية. يجب أن نتذكر أن هذا المؤلف بقي مخطوطاً إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، وأن الكتب الاقتصادية المطبوعة في حياة ماركس قدمت كدراسات اقتصادية بحتة. لم يهتم المعاصرون بالجانب المنهجي والمعرفي فيها لأنهم يجهلون الظروف التي طرحت فيها، قضية أهل الأدلوجة، بدا لهم أن اهتمام ماركس بمسائل الوعي والواقع، المفهوم والموصوف، العلم والأدلوجة، من سلبيات تكوينه الفلسفي. كانوا يقفزون فوق التحليلات المعرفية ويقرأون كتاب الرأسمال كتاريخ لتطور النظام الرأسمالي.

وكان فضل لوكاتش على غيره من شرّاح ماركس أنه أخذ مأخذ الجد الصفحات المنهجية المبعثرة في غضون الرأس المال. استطاع، دون اطلاع على المؤلفات الأولى، أن يستنبط الإشكالية الأصلية ويركب من جديد أيديولوجيا ماركس، فأعطى للماركسية بعداً فلسفياً حقيقياً.

يقف لوكاتش في بداية كتابه الشهير: التاريخ والوعي الطبيعي، موقف المتسائل: كيف نميز بين الأدلوجة والعلم اليقيني؟ محاولاً بذلك تجاوز نسبة الاجتماعيات الألمانية. بلجأ إلى الصفحات الأولى من الرأس المال التي يحلل فيها ماركس معنى البضاعة داخل الاقتصاد الرأسمالي، ويصف عملية الشيؤ التي تترتب على تعميمها.

إن الإنسان الطبيعي يستهلك الخيرات الطبيعية، ثم ينتج مواد يستهلكها. لكن الإنسان في الاقتصاد الرأسمالي ينتج البضائع، والبضاعة تباع قبل أن تستهلك. إن العامل ينتج البضاعة ومع ذلك لا يستطيع، في الغالب، أن يقتنيها ليسد بها حاجاته. إن البضاعة نتاج عمل إنساني لكنها مستقلة عنه، غير خاضعة لتصرفه، إنها نتيجة علاقة إنسانية تربط المشغل، لكنها تظهر مرتبطة أساساً بشيء آخر هو النقد: لكي ترجع إلى القصد الأولي منها، أي إلى الاستهلاك، لا بد أن تتحول إلى النقد ثم يتحول النقد إلى مادة استهلاكية. عندما تم البضاعة يصبح الإنتاج كله بضائعاً منفصلاً عن الحاجات الإنسانية الأولى، ويتكون نظام إنتاجي عام يجمد العلاقات الإنسانية ويجعلها تظهر في شكل أشياء... هذه هي عملية الشيؤ. إن المجتمع في الحقيقة علاقات

إنسانية، بيد أنه يظهر للإنسان مجموع أشياء: آلات، معامل، أسواق، بورصات، بنوك. هذه الأشياء جامدة، لا تحيا وتنتج إلا إذا أنعشتها الأيدي العاملة، لكنها كأشياء تتحكم في حياة البشر. إن مستوى العملة، كما يصدرها البنك المركزي، هو الذي يتسبب في توسيع الإنتاج أو تقليصه، أي هو الذي يجلب عمالاً إضافيين من البادية ويستخدمهم، أو يحكم على العمال المشغلين بالبطالة ويطردهم.

هذا التشيؤ، أي ظهور العمل الإنساني في صورة شيء جامد مستقل عن العامل، هو أصل استلاب الإنسان وفقدانه حريته، حيث يصبح خاضعاً لقوة خارجة عن إرادته. والاستلاب الاجتماعي هو أصل إسقاط الحرية والمبادرة البشرية على كائن متعالٍ يتحكم من بعيد في الأشياء وفي الناس.

لم يفعل لوكاتش، إلى غاية هذه النقطة، سوى التنبيه إلى الجانب المعرفي في تحليلات ماركس التي تظهر وكأنها اقتصادية محض. بعد هذه المقدمة، يربط تحليل البضاعة بخاصة الفكر الغربي، بما فيه العلم الحديث. كيف يتم الربط؟ عن طريق مفهوم الازدواجية وفصل النتيجة عن السبب في عملية الإنتاج الإنساني.

البضاعة هي مادة شكّلها العمل الإنساني وانفصلت عن الدافع الأصلي لإبداعها، أي الاستهلاك؛ التشيؤ هو استقلال عالم الأشياء المنتجة من عالم العمال المنتجين؛ الاستلاب هو تحكم مجتمع شيئي في المجتمع البشري. والإسقاط هو إلصاق أوصاف افتقدها الإنسان بكائن مثالي. هذه أربعة مستويات مختلفة: اقتصادية، اجتماعية، أنثروبولوجية، فلسفية، تتميز كلها بالازدواجية، بفصل النتيجة عن علتها وظهور النتيجة في شكل علّة العلة (Alinéa). نستخلص من هذه الملاحظة قاعدة منطقية وهي أن فصل النتيجة عن السبب، هو فصل طبيعي، تاريخي، موضوعي، يؤدي أولاً إلى الازدواجية، وثانياً إلى قلب العلاقة فتظهر النتيجة والسبب، لا في وحدتهما، بل في استقلالهما وتعارضهما، ومن أجل هذا الاستقلال وهذا التعارض تبدو النتيجة وكأنها علّة العلة عندما تبقى في مستوى الوصف السطحي الآني.

عبد الله العروي^(٧)

(٧) العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ص ٨٦ - ٨٨.

إن مفهوم المتخيّل (L'Imaginaire) جديد حقاً. ولا يستطيع الجمهور العام فهمه بشكل جيد حتى الآن، وذلك لأنه حتى الاختصاصيين لم يتوصلوا بعد إلى بلورة حدوده أو تُخومه، كما لم يتوصلوا إلى تحديد وظائفه بشكل دقيق تماماً، ولا تحديد مستويات تجلياته أو تجليات تلك المَلَكة التي ندعوها بالخيال (L'Imagination). لكي أعطي فكرة سريعة عنه، سوف أقول: إن متخيّل فرد ما أو فئة اجتماعية ما أو أمة ما، هو مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة، وكانت هذه الثقافة معمّمة شعبياً في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، وهي اليوم معمة شعبياً بواسطة وسائل الإعلام أولاً (تلفزيون، راديو، صحافة مكتوبة...)، ثم بواسطة المدرسة ثانياً. وبهذا المعنى يمكن القول، بالطبع، إن لكل فرد ولكل مجتمع متخيّله الخاص المرتبط باللغة المشتركة، وبالتالي يوجد هناك متخيّل فرنسي وإنكليزي وألماني... إلخ، عن الإسلام. كما يوجد متخيّل جزائري ومصري وإيراني وهندي... إلخ، عن الغرب (المتخيّل = مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما تجاه فئة أخرى أو شعب آخر).

والمتخيّل الغربي، المتشكل تجاه الإسلام، يتغذى، منذ الخمسينيات، من كل قوة وهيمنة ووسائل الإعلام التي لا يمر يوم إلا وتتحدث فيه عن الموضوع، بسبب تلاحق الأحداث العنيفة لحركات التحرر الوطني، والحركات الاحتجاجية والتمردية، السائدة في المجتمعات الإسلامية العديدة والمتنوعة.

وهذا الجهل بالإسلام لا يخصّ الأحداث الراهنة فحسب، أقصد بذلك أن مشاكل المجتمعات الإسلامية قد تعقدت وتكاثرت منذ انبثاق الدول القومية المستقلة في الخمسينيات والستينيات. ولكن، حتى في ما يخص هذه الفترة القصيرة، حصل خلط خطير أدى إلى تشكيل المتخيّل الغربي عن الإسلام: فكل المشاكل ذات الجوهر السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي ألحقت جميعها بالإسلام، الذي ضُخّم كثيراً وأصبح المصدر والعقل الخالق لكل التاريخ المعاصر، الخاص بعالم شاسع واسع يمتد من الفلبين إلى المغرب الأقصى، ومن اسكندنافيا إلى أفريقيا الجنوبية، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأقليات الإسلامية الموجودة في أوروبا. إنه لصحيح أن الخطاب الإسلامي المشترك، أقصد خطاب الحركات الإسلامية التي تقود الصراعات

السياسية الأكثر أهمية وحسماً، يفرض الصورة الجبارة لإسلام مشترك وأبدي وخالد يمثل نموذج العمل التاريخي الأعلى والمثالي، الهادف إلى تخلص العالم من النموذج الغربي والإمبريالي والمادي. هكذا، نرى طبيعة ووظائف العملية التي تتابعها وسائل الإعلام في الغرب: فهي تنقل (دون أي تدخل نقدي كما تفعله العلوم الاجتماعية) المتخيل الإسلامي المعاصر وتدمجه داخل الخطاب الخاص بالمتخيل الاجتماعي لبلدان الغرب. ونلاحظ أن الوظيفة النقدية أو الممارسة النقدية للفكر غائبة لدى كلا الطرفين: الغربي والإسلامي، وبالتالي فإن ساحة التصورات تصبح مفتوحة وحررة من أجل تصادم كلا المتخيلين المثارين والمهيجين بواسطة الأحكام المسبقة وأنواع الخلط المتراكمة لدى كل واحد منهما تجاه الآخر.

وهذه الممارسة اليومية من التهيج والتضخيم لكلا المتخيلين تزداد تعقيداً بواسطة نزاع أكثر قدماً بكثير وأكثر خطورة، لأنه يمس المصادر الأكثر قداسة للأديان التوحيدية الثلاثة. فالواقع، إن الرهان الأكبر للصراع الدائري في الفضاء المتوسطي، منذ ظهور الإسلام بين عامي ٦١٠ و٦٣٢ م، هو التنافس المستمر الذي لم يتم تجاوزه أبداً بين الطوائف الكبرى الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية. وهدف الصراع هو السيطرة على الرأسمال الرمزي ونسيب شؤونه أو احتكار إدارته من قبل كل طرف. وهذه المسألة ضخمة ومهولة وذات أولوية قصوى، ولكنها مطمورة في الوقت ذاته تحت الخطابات المعلمنة لأيديولوجيا البناء القومي في أوروبا بالذات. كما أنها مطمورة بدءاً من الكارثة النازية والفظائع التي حصلت أثناء حروب التحرير الوطنية ضد الاستعمار تحت ركام الخطابات التي لا تقل خديعة أو مبالغة عن الأولى، أقصد خطابات ما بعد التحرر الوطني المضادة للاستعمار بشكل كاريكاتوري، والتي تتخذ الاستعمار كحجة وكذريعة مستمرة لتبرير أعمالها وتقصيرها، ثم خطابات التنمية وسوء التنمية التي سادت في الستينيات، ثم الخطابات الداعمة لبناء الوحدات الوطنية في بلدان العالم الثالث التي نالت استقلالها السياسي للتو، وذلك على غرار النموذج المركزي واليعقوبي الفرنسي.

محمد أركون^(٨)

(٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي،

حتى مفهوم الأيديولوجيا، الذي يطغى على الأدبيات الإسلامية والعربية الحالية، لا يحظى بالتحليل والاهتمام من قبل الباحثين... ولهذا السبب لا يتحدثون، إلا نادراً، عن مفهوم الخيال بصفته ملكة أو وسيلة للتصور والمعرفة، مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يقوم بها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي.

أما مفهوم الخيال أو التخيّل (L'Imaginaire)، فهو أكثر غياباً، على الرغم من ارتباطه الضروري بمفهوم العقلانية. وهكذا قدم المسلمون والمستشرقون، معاً، تصوراً خاصاً عن الفكر الإسلامي، موسوماً كلياً بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلّاب هي أشياء مقصورة على الأدب، بالمعنى الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات)، ولكنها معدومة تماماً من ساحة التفكير. ينتج من ذلك أن الأيديولوجيا، التي تبدو ظاهرياً بمثابة تشكيلة متماسكة، هي أيضاً غائبة عن ساحة الفكر. ولكننا نعلم أن التنافس بين العقل والخيال، أو بين العقلانية المفهومية والمنطقية وبين التخيّل، هو شيء موجود في كل الثقافات البشرية. ولكن ربما كان قد حظي في اليونان القديمة بصياغة أكثر تماماً ونموذجية، حيث حصل التوتر والصراع المشهورين بين المنطق العقلاني/ والأسطورة، أي بين اللوغوس والميثوس (Logos/Mythos)، واختلاف النظرة والتعبير الفلسفي لدى كل من أرسطو وأفلاطون. ونعثر عليه في ما بعد أثناء القرون الوسطى في الإسلام، كما في المسيحية (باعتبار أن أرسطو يقف في جهة اللوغوس والعقل/ وأفلاطون يقف في جهة الخيال والأسطورة)، كما نعثر عليه أيضاً حتى يومنا هذا، حيث يجري الصراع تحت أنظارنا بين العلم الوضعي من جهة، والتجليات الأيديولوجية والفنية من جهة أخرى. وفي المناخ الإسلامي، نجد أن التضاد المعروف بين المعنى الظاهري والمعنى الباطني، أو بين المدارس القانونية الملتزمة بحرفية القانون، والمدارس الصوفية الفاتحة صدرها للتعبيرات الرمزية، ينبغي أيضاً أن تلحق بالمناقشة المفتوحة دائماً بين اللوغوس والميثوس، أي بين العقلانية المركزية الصارمة والتركيبات الفنية والمغامرة للخيال والتخيّل والمخيال. ولكي نتجنب سوء التفاهم المتكرر، الذي كثيراً ما يحصل بسبب الجهل المرسخ من قبل العقلانية الوضعية (وليس العقلانية)، فإنه ينبغي علينا أن نقدم التحديدات المختلفة للمخيال...

فالعلماء يحددونه عموماً كما يلي: ١ - إنه ملكة استحضر صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقاً. ٢ - إنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية أو لم تُر أبداً في السابق، أي ملكة تركيب صور معروفة سابقاً ولكن بطريقة جديدة. ٣ - إنه الملكة التي تمكنتنا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة وإيجاد تجارب عملية في كل المناسبات. ٤ - إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تصورها النفس وتجسدها في المخيال خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل.

محمد أركون^(٩)

١٠ - الأيديولوجيا واليوتوبيا والمخيّل

قادنا تأملنا في الأيديولوجيا واليوتوبيا إلى ملاحظة تلاقيهما في المخيّل الاجتماعي؛ فكل شيء يجري كما لو أن هذا المخيّل يقوم على التوتر بين وظيفتين: وظيفة إدماج ووظيفة تثوير. وبذلك، فإن المخيّل الاجتماعي لا يختلف اختلافاً أساسياً عن ما نعرفه عن المخيّل الفردي: فتارة تعوّض الصورة عن غياب شيء موجود، وتارة تضع مكانها وهماً. وهكذا استطاع كائناً أن ينشئ مدلول التخيل المتعالي على هذا التناوب بين الخيال القائم على التقليد والإعادة، والخيال المنتج، فالأيديولوجيا واليوتوبيا هما شكلان للتخيل المقلّد والتخيل المنتج. وكل شيء يجري كما لو أن المخيّل الاجتماعي لا يمكن أن يمارس وظيفته المغايرة إلا عبر اليوتوبيا، ووظيفته في مزاج الواقع إلا عبر الأيديولوجيا كقناة. لكن ليس هذا كل شيء، فكل شيء يجري كما لو أننا لا نستطيع التوصل إلى المخيّل الاجتماعي إلا عبر أشكاله المرضية التي هي أوجه مقلوبة عن بعضها البعض كما يدعوه لوكاتش، ضمن سياق ماركسي، بالوعي الخاطئ. إننا، على ما يبدو، لا نستطيع تملك السلطة الخلاقة للخيال إلا ضمن علاقة نقدية مع هذين الشكلين من أشكال الوعي الخاطئ. إذاً كان هذا الاقتراح صحيحاً، فإننا نتوصل هنا إلى نقطة تكون فيها الأيديولوجيا واليوتوبيا متكاملتين، لا فقط بسبب توازيهما، بل بفعل التبادلات الثنائية القائمة بينهما. ويبدو فعلاً أننا في حاجة دوماً إلى اليوتوبيا في وظيفتها الأساسية في الاحتجاج، وفي تصور مكان اجتماعي آخر مختلف كلياً، وذلك

(٩) محمد أركون، الإسلام عالم وسياسة، ترجمة هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر،

العدد ٤٧ (خريف ١٩٨٧)، ص ١٦ - ١٧.

حتى نقوم جيداً بنقد جذري أيضاً للأيدولوجيات. لكن العكس صحيح، فكل شيء يجري كما لو أنه، لكي نشفي اليوتوبيا من الجنون الذي يمكن أن تفرق فيه، فإنه يتعين الدعوة إلى الوظيفة السليمة للأيدولوجيا، وإلى قدرتهما على إعطاء مجموعة تاريخية ما، معادل ما يمكن أن نسميه بالهوية الحكائية (Identité narrative). وأتوقف عند اللحظة التي تصبح فيها مفارقة المتخيّل كبيرة: لكي نستطيع أن نحلم بمكان آخر، فإنه يتعين الحصول على شيء يماثل الهوية الحكائية، وذلك للقيام بتأويل مستمر للتراث والتقاليد التي تعمل في إطارها؛ ومن ناحية أخرى، فإن الأيدولوجيات التي تختفي فيها هذه الهوية تنادي وتدعو إليها وعياً قادراً على أن ينظر إلى ذاته دون أن يتعثر في أي موقع.

يجب في أثناء النقاش، أن لا يغيب عن أذهاننا، أن اليوتوبيا والأيدولوجيا تظنان مفهومين سجاليين، وبالتالي يصعب استعمالهما بصورة وصفية محض. وإذا قيل مع مانهايم: إن هذا التفكير يوتوبي، إذا كانت علاقته مع الأشياء التي يُنتج أو يحدث ضمنها ناقصة التطابق، فإنه يجب أن نضيف مباشرة بأن الظاهرة تظهر عبر ألوان متعارضة كلياً، حسبما إذا كانت اليوتوبيا مطالباً بها من لدن جماعة سلطوية ما، أو مدانة من قبل الجماعة التي تهددها اليوتوبيا. إن ما هو يوتوبي، في النهاية، هو كل ما ينظر إليه، بالنسبة إلى ممثلي نظام معين، على أنه خطير بالنسبة إلى هذا النظام، أو غير قابل للتحقيق في أي نظام.

بول ريكور (١٠)

١١ - المتخيّل الاجتماعي عند فرويد

إن المقارنة بين التحليلات ذات الطابع الاجتماعي - التاريخي ومساهمات فرويد لا يمكنها أن تثير الدهشة. وبالفعل، فإن فرويد يطور الأسئلة نفسها حينما يتساءل حول الروابط بين التمثيلات السياسية والحالات الوجدانية، وبين المتخيلة واشتدادها خلال الصراعات، حيث يتعين فحص أسباب الاستنمارات الوجدانية وحالات الشدة التي تحدث في هذه الإنتاجات، فكيف يمكن تفسير أن الإبداعات الخيالية التي تجعل المراقبين الخارجيين غير مكترئين، يمكنها

توليد مثل هذه الحميّة والحماس؟ وكيف يمكنها تكوين بؤر استثمارية شديدة وأشكال أكيدة من الاكتمال الفردي؟ إن فرويد بإقامته للروابط بين التمثلات واللاشعور، بين الوهم والعمليات النفسية، وتحليله للعلاقات الدينامية للتماهي، يورد بعض عناصر الجواب عن التساؤلات المطروحة من قبل المقاربة التاريخية؛ غير أنه، في الوقت نفسه، يبدع تساؤلات جديدة: إن الأمر لا يتعلق فقط بتحديد إنتاج الخيال ومتابعة تحولاته التاريخية، وكذلك بالبحث، في هذه المضامين، عن الإسقاطات اللاشعورية قصد الكشف فيها عن التطبيقات والإنكارات. سوف يتعلق الأمر، على سبيل المثال، بتحليل هذه الإبداعات المرئية التي يتم فيها إسقاط الصور النموذجية للأبوين، والصراعات النفسية التي تجد فيها عودة المكبوت مجالاً للتعبير عن ذاتها ومجالاً للاحتجاب. وهكذا، تتشابك، عبر هذه المؤشرات، روابط متعددة بين الاجتماعي والنفسى عبر وساطة المتخيل، سواء أكان المتخيل الاجتماعي يقوم بتعويض عن الضغوط المجتافة داخلياً، أم كان يمزجها بتكوينات أنوية عليا، أم كان يجعل الدوافع غير المشبعة تنساق نحو موضوعات أخرى، فإنه يقيم روابط غير مراقبة بين العنصر الاجتماعي والذوات الفردية. إن المتخيل يأتي، بالخصوص، إما للمساهمة في إقامة أو في دعم أو في إضعاف أشكال الخصوص السياسي.

بيار أنصار^(١١)

١٢ - التجليات الثلاثة للمتخيل

سأحاول أن أعيد النظر في مسألة المتخيل الجماعي الذي أسقطه الناس في كل العصور على المستقبل، وذلك من خلال كل من الأنثروبولوجيا والطب العقلي. هناك ثلاثة سلوكيات تستهدف كلها الخلاص وإعادة توليد العالم وظهور مملكة الخلاص؛ وهي تستحق منا كل عناية:

أ - الانتظار المهدوي (أو الألفي) الذي هو الإجابة السوسولوجية العادية التي يقدمها مجتمع مهدد من الداخل أو من الخارج في أسسه: جماهير مستغلة، متعطشة للمطلق وللعدالة الاجتماعية تتجمع حول أنبياء

Pierre Ansart. «L'Imaginaire social.» dans: *Encyclopedia Universalis*, supp. I.

(١١)

كبار أو حول مشقين صغار، محولين يأس الناس إلى أمل.

ب - الجذبة وهي رد فعل على وضعية إحباط شديدة، رد فعل لا ينتظر حلول العصر الذهبي، بل يحققه مباشرة، منفلتاً بذلك من التاريخ، عبر سلوكات تحقق ذروة الانفعال عن طريق الجذبة الجماعية والخروج عن المألوف. وهي سلوكات تتراوح من صراخ «الساحر»، في حالة الجذبة، إلى طرائق الجذبة المختلفة، التي هي في طور الانتشار عن طريق العدوى الوجدانية اليوم في قارات بكاملها (أفريقيا خصوصاً)، مروراً عبر التجمعات الاحتفالية والإفراطية الكبيرة، وعبر مظاهر مسرحية الوجود.

ج - اليوتوبيا: وهي هوى الكمال الذي يمكن التوصل إليه بصورة نهائية والذي يستمير - من أجل أن ينشئ ذاته بمواجهة مجتمع يحقد عليه - من هذا المجتمع نفسه كل مواده، مع قلب نظام ترتيبها.

ومهما تكن الاختلافات والتعارضات الواقعية القائمة بين هذه الأنواع الثلاثة من التعبير عن التمرد الجماعي وإسقاط المقدس على المستقبل، فإن بالإمكان دراسة منشأ كل منها، ودراسة القربابيات القائمة بينها، والتفاعلات الممكنة بينها، ثم استخراج النواة الأساسية التي تولدها - الخيال - والتي يتخذ فيها المستقبل شكله بالتدريج.

إن المهدوية (Messianisme) والجذبة واليوتوبيا هي ردود الفعل العادية من الناحية الأنثروبولوجية لمجتمع، إما مهدد من الداخل بتحولاته الاجتماعية الاقتصادية الخاصة به، أو معتدى عليه من طرف ثقافة خارجية. هكذا نجد أنفسنا، باستمرار، أمام ثلاثة أنماط من الإجابات الممكنة تجاه ظواهر تدني الروابط والقيم الاجتماعية التقليدية (الأنوميا (Anomie) بتعبير دوركهايم). وبالضبط، فإن هذه الحركات تظهر عندما يكون التدخل الخارجي قد فعل فعله، أو عندما يقود تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية للإنتاج إلى إحداث ظفرات كبيرة في العلاقات التي تقيمها الجماعة مع ذاتها.

فرانسوا لابلاتين (١٢)

François Laplantine, *Les Trois voix de l'imaginaire: Le Messianisme, la possession et l'utopie*, (١٢) *étude ethnopsychiatrique*, collection je (Paris: Éditions universitaires, 1974), pp. 15-16 et 26-27.

«إن الدائرة الوظيفية لدى الإنسان لم تكبر كما فحسب، وإنما تعرضت أيضاً لتغيير نوعي، فقد استكشف الإنسان منهجاً جديداً يمكنه من أن يكيف نفسه حسب مقتضيات بيئته. وبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر - وهما اللذان يوجدان في كل الأنواع الحيوانية - نجد لدى الإنسان حلقة ثالثة هي التي يمكن أن نسميها «الجهاز الرمزي»، وهذه الأداة الجديدة التي يملكها الإنسان وحده تحول الحياة الإنسانية كلها، فإذا قارنت الإنسان بالحيوانات الأخرى، وجدته لا يعيش فحسب في حقيقة أوسع، وإنما يعيش أيضاً، إن صح القول، في بُعد «جديد» من أبعاد الحقيقة. وهناك اختلاف لا يخطئه المتأمل بين ردود الفعل العضوية وردود الفعل الإنسانية، ففي رد الفعل يجيء الجواب على المؤثر الخارجي مباشراً سريعاً، أما في حال الرجوع، فإن الجواب يتأخر لأن عملية فكرية بطيئة معقدة تؤخره وتعوقه. وقد يبدو المكسب من هذا التأخر، للظنرة الأولى، موضع شك وتساؤل، حتى أن كثيراً من الفلاسفة قد حذروا الإنسان من هذا التقدم المزعوم، إذ قال روسو: «الإنسان الذي يتأمل حيواناً قد فسد»، أي أن الطبيعة الإنسانية إذا تجاوزت حدود الحياة العضوية كان ذلك انحطاطاً لها لا تقدماً.

على أنه لا علاج يقي الإنسان هذا الانعكاس في النظام الطبيعي، لأن الإنسان لا يستطيع أن يهرب مما حققته يده، ولا يمكنه إلا أن يتحلل ظروف حياته. وما دام الإنسان قد خرج من العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي؛ وما اللغة الأسطورية والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخطوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية. وكل التقدم الإنساني، في الفكر والتجربة، يهدف من هذه التجربة ويقويها. لم يعد قادراً على أن يواجه الحقيقة المادية - فيما يبدو - كلما تقدمت فعالية الإنسان الرمزية، وبدلاً من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه، بمعنى من المعاني، يتحدث دائماً إلى نفسه، فقد تلعق بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية. حتى أصبح لا يرى شيئاً ولا يعرف شيئاً، إلا بواسطة هذه الوسائل المصطنعة. ولا فرق بين موقفه في المجال النظري وموقفه في المجال العلني، ففي الأخير لا يعيش الإنسان في عالم من الحقائق الصلدة أو حسب حاجاته ورغباته المباشرة، وإنما يعيش وسط عواطف متخيلة، وفي الآمال والمخاوف، وفي انتحال

الأوهام ورفضها، وفي تصوراته وأحلامه. لقد قال أفقثيتس: «ليست الأشياء هي التي تزعج الإنسان وتخيفه، وإنما الذي يفعل ذلك آراؤه عن تلك الأشياء وأوهامه إزاءها».

من هذه الزاوية التي بلغناها، نستطيع أن نصحح تعريف الكلاسيكيين للإنسان وأن نوسّع منه. لقد قال القدماء في حد الإنسان: إنه حيوان ناطق (عاقِل)، وعلى الرغم من ثورة اللاعقليين على هذا التعريف، فإنه لم يفقد قوته، ذلك لأن القوة الناطقة مظهر كامن في كل أنواعه النشاط الإنساني، حتى الأساطير نفسها ليست مجرد مجموعة جافة من الخرافات والخذع الجسيمة، وليست هذه فوضوية، إذ إنها تملك شكلاً منظماً ذا أفكار. غير أنه من المستحيل من الناحية الأخرى أن نعد بناء الأسطورة بناء عقلياً. كذلك اللغة، فإنها كثيراً ما عرفت بالعقل أو بمصدر العقل نفسه؛ ولكن من السهل أن نجد هذا الحد يعجز عن أن يشمل الميدان كله، وإنما هو جزء يطلق على الكل (Pars pro toto) لأننا نجد إلى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية، وإلى جانب اللغة المنطقية أو العلمية لغة خيال شعري. وفي المقام الأول، لا تعبر اللغة عن الأفكار، وإنما تعبر عن المشاعر والعواطف. حتى الدين «في حدود العقل الخالص» - كما يتصوره كانط واستنتجه - لا يعدو أن يكون محض تجريد. فهو لا يحمل إلا الصورة المثالية، إلا الظل من الحياة الدينية الأصيلة الملموسة. ثم إن الفلاسفة الكبار الذين حدّوا الإنسان بأنه «حيوان ناطق» لم يكونوا تجريبيين، ولا قصدوا أن يقدموا حقيقة تجريبية عن الطبيعة الإنسانية، وإنما كانوا يعبرون بهذا التعريف عن إلزام أخلاقي أساسي. . غير أن العقل - أو النطق - اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها، وكل هذه الأشكال الرمزية. إذن، فلنحد الإنسان أنه حيوان ذو رموز بدلاً من أن نحدّه بالعقل أو النطق. فإذا فعلنا ذلك ميّزنا اختلافه عما سواه، واستطعنا أن نفهم الطريقة الجديدة المهيأة للإنسان، أعني الطريق إلى المدينة».

إرنست كاسيرر^(١٣)

(١٣) إرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو، مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦١)، ص ٦٦ - ٦٩.

إذا كان هناك مشكل أساسي في العلوم الإنسانية فهو، من دون شك، مشكل الدلالة. ولو نحن اخترنا عبارة تشاؤمية لقلنا مع كوين إن الدلالة أخذت المكانة التي كان يحتلها الموجود الأول في الميتافيزيقيا الأساسية. أما إن شئنا أن نكون أكثر تفاؤلاً، وأكثر تسامحاً إزاء الميتافيزيقيا، فإننا سنرى في هذا الاستبدال نقطة انطلاق أسلوب جديد في التفكير العلمي والفلسفي.

إن اكتشاف السنن الجيني قد طبع مرحلة هامة من معارفنا البيولوجية، بل إنه ربما يكون قد أزاح الغموض الذي كان يكتنف الحياة والوراثة.

أما الآن، فإن همّ البحث يتركز حول قضية جديدة هي قضية المعنى التي أخذنا نعي حضورها الملحّ في جميع الميادين. فإذا لم يظهر المعنى كنموذج علمي جديد، فهو لا ينفكّ يمثل «مفتاحاً جديداً» للتحليل العلمي. ذلك المفتاح الذي كانت سوزان لانغر (١٩٤٢) قد أعلنت عنه وبشّرت به: فبعد زمن الحياة، ها قد حل زمن المعنى والرمز، ذلك أننا جميعاً نعثر على الرمز في طريق بحثنا، سواء كنا منطقيين أو رياضيين، عن النظرية الواصفة للإنساق الصورية، أو كنا مختصين في لغة التخطيطات أو علماء فسيولوجيا وأعصاب، ندرس قواعد الإدراك وتخزين المعلومات واستعمالها، أو كنا علماء اجتماع، وعلماء نفس، وأثروبولوجيا وإثنولوجيا، أو فلاسفة وأصحاب تحليل نفسي أو نقاد أدب... أتى اتجهنا تظهر الدلالة ويظهر الرمز، وبالرغم من ذلك، فلسنا أكثر علماً بالدلالة من أوغدن (Ogden) وريشارد (Richards) اللذين كانا يتساءلان سنة ١٩٢٣:

«ينبغي أن نضع الرمزي أولاً وقبل كل شيء في المجتمع. باستعمالنا لغة نظرية المنظومات، بإمكاننا أن نقسم المنظومة الاجتماعية العامة أربعة أقسام تشكل منظومات جزئية أساسية: المنظومة البيواجتماعية، المنظومة البيئية الاقتصادية، المنظومة السوسيوسياسية، ثم المنظومة الثقافية الرمزية. تهتم المنظومة البيواجتماعية بالأفراد موزعين إلى جماعات حسب الجنس والسن والسلالة والقرابة، وكذا بالعلاقات التي تربط هذه الجماعات، تلك العلاقات التي يطلق عليها الأنثروبولوجيون بنيات قرابة. هناك دراستان تهتمان أساساً بهذه

المنظومة هما الديموغرافيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية. أما المنظومة البيئية الاقتصادية، فتشمل الثروات والضغط البيئية والتقنيات والأفراد موزعين إلى جماعات حسب تخصصاتهم التقنية وعلاقاتهم في الإنتاج. سيشكل اختيار الثروات، والإنتاج والتوزيع المظاهر الثلاثة للتحليل الاقتصادي التقليدي. وينبغي أن نضيف إليها المواد والطاقت التي تتبادلها مع المنظومة البيئية المحيطة. الدراسات التي تهتم بالمنظومة البيئية - الاقتصادية هي الاقتصاد السياسي وعلم البيئة. أما المنظومة السوسيوسياسية، فتشمل أفراداً موزعين حسب جماعات، منضوين تحت مؤسسات ومرتبطين وفق علائق سلطة، تلك العلائق التي تمتزج بها، بنسب متفاوتة، السلطة «الشرعية» التي يعترف بها الأفراد، وكذا قوة الردع التي تعتمد التهديد. يدرس هذه المنظومة علمان هما السياسة وعلم الاجتماع.

وأخيراً، هناك المنظومة الرمزية الثقافية التي تنظر إلى المجتمع من زاوية الدلالات. وهو يتكون من ظواهر تبدو للوهلة الأولى شديدة التنوع: كاللغة، وتصنيف الأشياء، والموجودات، والمعتقدات، والأعمال الفنية والمنجزات التقنية، والقواعد الأخلاقية، والشعائر وأساليب العيش، والأنظمة الدينية والأيدولوجيات... كيف يمكن لهاته العناصر المتنوعة أن تكون موضوع دراسة واحدة بعينها؟ خصوصاً وأن هذه العناصر هي اليوم محط عناية دراسات متباينة: كعلم الاجتماع، واللسانيات، وتاريخ الفن، وعلم النفس، وعلم النفس الاجتماعي إلخ... من اللازم إذن معرفة ما إذا كان حقل الثقافة يشكل حقلاً موحداً، لا يخلو من انسجام، بحيث يمكن لدراسة واحدة أن تقوم بتحليله بكيفية مناسبة فعالة.

هل هي علاقة تضم جميع التصرفات البشرية التي تشكل عالم الثقافة؟ إن التنمية العامة لكل هاته الأشكال في مجتمع ما هي حضور الرمزي، وأعني حضور علاقة نوعية تربط الدال بالمدلول: إن كلمة «شجرة» تحيل إلى فكرة الشجرة مثلما أن كلمة «ميزان» تحيل إلى الفكرة المجردة عن العدالة، و«العلم» إلى الوطن، و«الصليب» إلى المسيح والمسيحية. في جميع هذه الأحوال، تعمل البنية الأساسية نفسها: يحيل جزء من التجربة الحالية إلى جزء آخر من التجربة يظل وجوده وهماً على العموم، بحيث يكون أحد الجزأين رمزاً للثاني. وهكذا، فإن عالم الثقافة يترايط ويتوحد بفضل الرمزي، فإذا كان

هناك من علم بالثقافة فإنه لن يكون إلا العلم بالرمز أي السيميولوجيا^(١٤).

إن الرابطة التي تضم مختلف مجالات الثقافة ليست رابطة صورية ببنوية فحسب، وإنما هي رابطة فعلية. كان المختصون بمرض فقدان النطق هم أول من افترض وجود وظيفة خاصة تميّز النوع البشري، هي الوظيفة الرمزية:

«وهي تتمثل في القدرة على تمثّل شيء ما (مدلول) عن طريق دال مختلف لا يستخدم إلا من أجل هذا التمثل: اللغة، الصورة الذهنية، الفعل الرمزي...»^(١٥). بإمكاننا أن نتابع تولد هذه الوظيفة الرمزية عند الطفل وكذا نموها؛ فعند اكتمال الفترة الحسية الحركية، عند سن ١٨ شهراً، تتجلى هذه الوظيفة بظهور خمسة أنواع من السلوك: التقليد والمحاكاة، القدرة الرمزية أو قدرة التوهّم، الرسم، الصورة الذهنية واللغة (بياجي). هاته الأنواع من السلوك تعتمد استراتيجيّة التمثل نفسها عن طريق العلامات والرموز، فمن المشروع إذن افتراض وظيفة رمزية لا تقل حقيقةً ووجوداً عن وظيفة التغذية أو التكاثر لدى الكائن الحي [...]

إن افتراض الوظيفة الرمزية يمكننا من تجاوز الأزواجية التي تتخطب فيها العلوم الإنسانية اليوم: فإما أن يشكل الرمز عالمًا آخر يكتنفه الغموض قادراً على الخلق والإبداع (وهذه هي الأطروحة «المثالية»)، أو أن يعتبر الرمز مجرد أشباح وانعكاس باهت للعالم الدنيوي، عالم المصالح. في نظر معظم المهتمين بالعلوم الإنسانية، لا يتمتع الرمز بكامل الوجود، فهذا بورديو مثلاً يعتبر أن «التبادل الرمزي ليس إلا تداولاً مغلوّطاً لتقد مغلوّط».

وهذا أغودوليس يعتبر أن «التمثلات الدينية تضع عللاً خيالية مكان العلل الفعلية، أو على الأقل فإن العلل الفعلية تصبح معلولات للعلل الخيالية المتعالية». فكيف نقبل هذه الهوة التي تفصل صنفين من السلوك البشري: السلوك التقني والسلوك الرمزي؟ إنهما معاً سلوكان وسيطان تنفصل في طريقهما الذات عن موضوعها كي تأخذها المأخذ اللازم: فبدل أن يواجه

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures; Selected Essays* (New York: Basic Books, (١٤) [1973]), and L. A. White (1949).

Jean Piaget et Barbel Inhelder, *La Psychologie de l'enfant* ([Paris: Presses : انظر (١٥) Universitaires de France (PUF), 1967]).

الإنسان قطعة الحجر بيديه وأظافره، يستعمل الآلة، وهي كيان وسيط يتوسط اليد والحجرة، وبدل الاستجابة البسيطة إلى المنبه، فإن الكائن البشري يضع بينهما الكلمة كواسطة. لكن بينما يطلب من الآلة أن تجعلنا سادة على الطبيعة ممتلكين لها، ينظر إلى الكلمة على أنها تقتصر على أن تعكس العلم بفضل التجانسات والاستبدالات التي يقف عندها سجل العلوم الإنسانية؟! على هذا النحو، لماذا لا تعكس المطرقة اليد التي تحركها والمسمار الذي تنزل عليه؟ إن الكلمة لا تعمل عملاً أكثر غموضاً مما تعمله المطرقة: كل ما الأمر أنها تعمل بكيفية مخالفة. إن الوظيفة الرمزية تؤسس إمكانية علم وضعي بالثقافة، أي إمكانية سيميولوجيا مادية.

جان مولينو^(١٦)

١٥ - الخيال خزان الإبداع

أوحى إليّ عقدة أوديب، التي تجلّى لي شيئاً فشيئاً أنها ظاهرة نفسية عامة، بأمر عدة. فقد بدا اختيار الشاعر أو اختراعه لهذا الموضوع الرهيب أمراً ملفزاً، وكان ملفزاً أيضاً ما خلفته التمثيلية المستمدة منه من أثر عنيف في نفوس جمهور المشاهدين، وكذلك طبيعة تلك التراجيديات الخاصة بالقدر، ولكن أمكن تفسير جمهور كل ذلك عندما تحقق المرء أن ثمة قانوناً عاماً في الحياة النفسية أدركه الشاعر بكل ما ينطوي عليه من دلالة وجدانية. فما القدر والنبوءة غير تحقيق في الخارج لضرورة باطنة؛ وأما أن البطل يأثم دون أن يدري وعلى الرغم من نيته، فمن الجلي أن ذلك تعبير ملائم عن الصفة اللاشعورية لميوله الإجرامية. ومن فهمنا لتراجيديا القدر هذه، خطونا خطوة أخرى هي فهم تراجيديات الشخصية الإنسانية - تراجيديا هاملت التي ظلت موضوع إعجاب ثلاثمئة سنة دون أن يكتشف معناها، أو يقطن إلى دوافع مؤلفها. ويستحيل أن يكون الشاعر قد أنتج بمحض الصدفة تلك الشخصية التي انهارت أمام عقدة أوديب، شأن عدد لا يحصى من مثيلاتها في الحياة الواقعية؛ فقد واجه هاملت مهمة الانتقال من شخص لآخر لارتكابه

Abdallah Bensman, *Symbole et idéologie: Entretiens avec Roland Barthes, Abdullah Laroui*, (١٦)
Jean Molino (Rabat: Media Productions, 1987)

فعلتين هما موضوع الرغبات الأوديبية، وإزاء هذه المهمة شلّت يدها بسبب شعوره الغامض بالذنب. كتب شكسبير هاملت بعد وفاة أبيه بفترة وجيزة، وقد حدثت ملاحظاتي الخاصة بتراجيديا هاملت إرنست جونز في ما بعد على القيام بتحليل كامل لهذه التراجيديا، ثم حدًا حدوه أوتورانك، فاتخذ من هذه الملاحظات مقدمة لبحثه حول اختيار كُتّاب الدراما لموضوعات رواياتهم. وقد استطاع، في كتابه الضخم عن مسألة المحارم، أن يبين كيف أن الشعراء طالما اتخذوا مسائل الموقف الأوديبى موضوعاً لهم، وتتبع في مختلف الآداب الكيفية التي أتبعت في تحوير المادة وتعديلها وتخفيفها.

كان الحال يغري بالانتقال من ذلك إلى محاولة تحليل الإبداع الشعري والغني على وجه العموم، فقد اتضح أن مملكة الخيال ملجأ يتأسس خلال الانتقال المرير من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، كي يقوم مقام إرضاء الغرائز التي ينبغي الإقلاع عنها في واقع الحياة. الفنان كالعصابي، ينسحب من واقع لا يرضي إلى دنيا الخيال هذه؛ ولكنه على خلاف العصابي، يعرف كيف يقفل منه راجعاً ليجد مقاماً راسخاً في الواقع؛ ومنتجاته، أعني الأعمال الفنية، إشباع خيالي لرغبات لاشعورية شأنها شأن الأحلام؛ وهي مثلها محاولات توفيق، حيث إنها بدورها تجهد كي تنفادى أي صراع مكشوف مع قوى الكبت. ولكنها تختلف عن منتجات الحلم الترجسية الاجتماعية، من حيث إن المقصود بها إثارة اهتمام الغير، وأن بوسعها أن تستثير وترضي فيهم، بدورهم، الرغبات اللاشعورية نفسها؛ وزيادة على ذلك، فهي تستفيد من اللذة الحسية للجمال الشكلي بوصفها «جائزة مغرية». وإن ما يفعله التحليل النفسي هو أن يأخذ العلاقات المتبادلة بين ما تأثر به الفنان في حياته، وخبراته العارضة، ومنتجاته، ويستخلص منها نفسيته، وما يعتمل فيها، أي، ذلك الجزء من نفسه الذي يشارك فيه الناس جميعاً. مثال ذلك أنني - واضعاً هذا الهدف نصب عيني - اتخذت من ليوناردو دافنتشي موضوعاً للدراسة، يستند إلى ذكرى واحدة من ذكريات الطفولة، قصّها هو، ويهدف أساساً، إلى تفسير صورته «القديسة أنا مع العذراء الطفل». ولا يبدو أن المعرفة التي تكتسب من مثل ذلك التحليل تفسد علينا الاستمتاع بإنتاج فني ما. إن الفرد العادي قد يتوقع من التحليل بهذا الصدد أكثر من اللازم، إذ لا بد من التسليم بأنه لا يوضح ما قد يعتبر أهم مشكلتين بالنسبة إليه، فالتحليل لا يملك أن يكشف عن طبيعة الموهبة الفنية، ولا هو يستطيع أن يبين الوسيلة التي استخدمها الفنان، أي الأسلوب الفني.

أمكنني أن أبين من قصة قصيرة كتبها و. جنسين هي جراديفا، التي لا قيمة لها في ذاتها، أن الأحلام المصطنعة يمكن تأويلها على نحو تأويل الأحلام الحقيقية، وأن العمليات اللاشعورية المألوفة لنا في «إنتاج الحلم» تتم على نحو نفسه، كذلك في عمليات التأليف الخيالي. وكان كتابي عن النكتة وعلاقتها باللاشعور عملاً جانبياً استمد بطريق مباشر من كتاب تأويل الأحلام، فقد لفت نظري صديقي الوحيد الذي كان مهتماً في ذلك الحين بعملتي، أنه طالما خطر له أن تأويلاتي للأحلام تشبه النكت. وكفي ألقى بعض الضوء على ذلك الخاطر، شرعت في فحص النكت، فوجدت أن جوهرها كامن في الطرق الفنية المستخدمة فيها، وأن تلك الطرق هي بعينها الوسائل التي تستخدم في «إنتاج الحلم». أعني التكثيف، الإزاحة، تمثيل شيء ما بضده أو بتفاهة ما، وهكذا. وأدى بي ذلك إلى بحث اقتصادي عن مصدر ذلك القدر الكبير من اللذة المستمدة من سماع نكتة ما، فتبين أنه يرجع إلى التخلي مؤقتاً عن بذل الجهد في الكبت، نظراً إلى ما في النكتة من إغراء يمنح جزءاً من اللذة (اللذة المبدئية).

(١٧) سيغموند فرويد

(١٧) سيغموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ٧٤-٧٦.

الفصل الرابع

اللاشعور

١ - الجهاز النفسي

«وقد حصلنا على ما نعرفه عن هذا الجهاز النفسي من دراسة تطور الأفراد، وقد أطلقنا على أقدم هذه المناطق أو الهياكل النفسية اسم الهو، ويتضمن كل ما يحمله الفرد معه عندما يولد، وكل ما هو محدد جلياً، لذا فهو يتألف قبل كل شيء من الدوافع الصادرة عن التنظيم الجسدي والتي تجد في الهو، بأشكال ما نزال لا نعرف عنها شيئاً، شكلاً أولياً للتعبير النفسي.

وبتأثير العالم الخارجي الواقعي المحيط بنا، يطرأ على جزء من الهو تغير خاص. فما كان في الأصل طبقة لحائية مزودة بأعمال لتلقي المنبهات، وبأجهزة للوقاية من الإثارة، ينشأ عنه تنظيم خاص يتوسط الهو والعالم الخارجي. وهذا القسم من حياتنا النفسية نسميه الأنا.

- الخصائص الرئيسية للأنا: يتحكم الأنا في الحركات الإرادية، نتيجة العلاقات التي تكونت سابقاً بين الإدراك الحسي والأفعال العضلية، كما يقوم بمهمة حفظ الذات. ومهمته الخارجية هي أن يتعرف على المثيرات الخارجية وأن يدّخر في الذاكرة الخبرات التي تقدمها له، وذلك بتفادي المثيرات المفرطة القوة «بالهرب» وبالتلاؤم مع المثيرات المعتدلة «بالتكيف». وأخيراً، أن يقوم بتعديل العالم الخارجي تعديلاً يعود عليه بالنفع (النشاط)، ففي الداخل يمارس الأنا نشاطاً ضد الهو باكتسابه القدرة على التحكم في مطالب الدوافع، وبأن يقرر ما إذا كانت هذه قابلة للإشباع أم أنه يتعين إرجاء هذا الإشباع إلى أحيان وظروف مؤقتة، أم أنه يتعين خنقها نهائياً. والأنا في أفعاله توجهه مراعاة التوترات التي تحدثها التحريصات الآتية من الداخل أو من الخارج، فتنامي التوتر يولّد بصورة عامة الألم، وانخفاضه يولد اللذة. وعلى كل، فالألم أو اللذة لا يتوقفان على الأرجح على الدرجة المطلقة للتوترات، بل بالأحرى على وتيرة تغيرها، فالأنا ميّال نحو اللذة ويحاول تجنّب الألم. ومقابل كل إفراط منتظر أو متوقع في الألم تظهر علامة قلق، وما يوظف هذه العلامة داخلياً أو

خارجياً يسمى خطراً. بين حين وآخر، ينسحب الأنا - وقد كسر كل الروابط التي تشده إلى العالم الخارجي - إلى النوم، حيث يعدل نظامه الداخلي تعديلاً مهماً. ويمكن أن نستنتج من حالة النوم أن هذا التنظيم ما هو إلا توزيع معين للطاقة النفسية.

إن الفرد خلال المدة الطويلة من الطفولة التي يقضيها معتمداً كلياً على والديه، يشهد خلال تطوره تكوّن هيئة خاصة في أنه يمتد عبرها تأثير الوالدين، هذه الهيئة هي الأنا الأعلى. ومن حيث إن الأنا الأعلى ينفصل عن الأنا أو يعارضه، فهو يشكل القوة الثالثة التي يتعين على الأنا أن يأخذها بعين الاعتبار.

السلوك السوي هو كل سلوك للأنا يشيع في الوقت نفسه مطالب الهو والأنا الأعلى والواقع، وهو الأمر الذي يحدث عندما ينجح الأنا في التوفيق بين هذه المطالب المختلفة.

إن خصوصيات العلاقات القائمة دوماً بين الأنا والأنا الأعلى تصبح مفهومة إذا ما أرجعناها إلى علاقات الطفل مع أبويه. وليست شخصية الوالدين وحدها هي التي تؤثر في الطفل، بل تؤثر فيه كذلك، عبرهما، التقاليد العائلية والعرقية والوطنية، وكذا مطالب الوسط الاجتماعي المباشر الذي يمثلانه. والأنا الأعلى لذات ما يتعدل أيضاً من خلال تطوره تبعاً لما يقتضيه خلفاء الأبوين وبدائلهما، كالمربيين مثلاً أو بعض الشخصيات التي تمثل داخل المجتمع مثلاً يُقتدى به. هكذا نرى أنه بالرغم من الفارق الجوهرى بين الهو والأنا الأعلى، فإن بينهما نقطة مشتركة وهي أنهما معاً يمثلان دور الماضي، فالهو يمثل الإرث، أما الأنا الأعلى فيمثل ما استعاره من الآخرين، في حين أن الأنا محكوم بما عاشه هو نفسه، أي بما هو عرضي وبما هو راهن.

هذه الخطاظة العامة حول الجهاز النفسي خطاظة تصدق أيضاً على الحيوانات العليا التي يقوم بينها وبين الإنسان شبه نفسي. ويتعين علينا قبول وجود الأنا الأعلى كلما كان الكائن قد عاش - كما هو الأمر لدى الإنسان - حالة تبعية طويلة. إن التمييز بين الأنا والهو واقعة لا يمكن إنكارها.

(١) سيغموند فرويد

«إننا بإسنادنا إلى اللاشعور مثل هذه الأهمية في الحياة النفسية، نكون قد صوّبنا ضد التحليل النفسي النقد الصادر عن النفوس الأكثر خشياً. فلا تعجبوا، ولا تعتقدوا أن المقاومة التي نعارض بها، تعود إلى صعوبة تصور اللاشعور أو إلى صعوبة التجارب المتعلقة به. فخلال عدة قرون، كَبَدَ العلم تكذيبين كبيرين للأنانية الساذجة للإنسانية: التكذيب الأول، حين أظهر العلم أن الأرض ليست هي مركز الكون، وأنها ليست سوى ذرة لا قيمة لها ضمن النظام الكوني الذي لا نستطيع تصور ضخامته إلا بجهد. وهذه البرهنة الأولى ترتبط باسم كوبرنيك، رغم أن العلم الإسكندراني كان قد أعلن شيئاً مشابهاً. أما التكذيب الثاني، فقد تكبّده الإنسانية بواسطة البحث البيولوجي، حين رد ادعاءات الإنسان في كونه يوجد في موقع متميز ضمن نظام المخلوقات، إلى لا شيء، وأرجع الأصول التي يتحدر منها الإنسان إلى المملكة الحيوانية، وحين أظهر عدم قابلية طبيعته الحيوانية للزوال. هذه الثورة الأخيرة تمّت في أيامنا هذه بعد أعمال ش. دراوين ودووالاس وأتباعهما، وهي أعمال ولّدت أكثر أشكال المقاومة صلابة بين معاصرنا. وسيتم تكبيد تكذيب آخر إلى اعتداد الإنسان بذاته (Mégalomanie) بواسطة البحث السيكولوجي القائم في أيامنا هاته، الذي يحاول أن يظهر للأننا أنه ليس سيداً في بيته، وأنه من المفروض عليه أن يكتفي، مسروراً، ببعض المعلومات النادرة والجزئية عما يجري خارج شعوره، أي في حياته النفسية».

سيغموند فرويد^(٢)

٣ - لغة اللاشعور

«هكذا نعود إلى «الخطاب». وسنكون، بمتابعتنا لهذه المقارنة، في الطريق إلى القيام بمقارنات خصبة بين رمزية اللاشعور وبعض الطرائق المميزة للذاتية المتجلية في الخطاب. في مستوى اللغة، يمكن أن نلاحظ، بالتدقيق، أن الأمر يتعلق بالطرائق الأسلوبية للخطاب، إذ إننا سنرى إمكانية المقارنة بين السمات التي استخلصها فرويد باعتبارها سمات مميزة «للغة» الحلم في الأسلوب، أكثر

مما هي في اللغة. هكذا تثير انتباهنا التناظرات المعروضة هنا؛ فاللاشعور يستخدم «بلاغة» حقيقية لها، كالأسلوب، التشبيهات، والقائمة القديمة لأنواع الاستعارة تقدم لنا مورداً مناسباً لكل من شكلي التعبير هذين. هكذا نعرش فيها على كل طرائق الإنابة التي يخلقها التابو: التورية، والتلميح، والتعريض دون ذكر الاسم، والتلطف، وقلب المعنى. وستظهر طبيعة المضمون كل تنوعات الاستعارة، إذ إن رموز اللاشعور تستمد معناها وصعوبتها في الوقت نفسه من التحول المجازي، فهي تستخدم أيضاً ما كانت البلاغة القديمة تدعوه بالمجاز المرسل (التعبير بالمحل عن الحال)، والكناية (التعبير بالجزء عن الكل). وإذا كان «تركيب» الترابطات الرمزية يذُكر بإحدى الطرائق الأسلوبية المعمول بها في كل الأساليب، فهي الإضمار أو الحذف (Ellipse) وبإيجاز، فكلما أعدنا قائمة الصور الرمزية القائمة في الأسطورة، والحلم... الخ، شاهدنا، على الأرجح بشكل واضح، البنيات الدينامية للأسلوب ومكوناتها الوجدانية. إن ما هو قصدي في الدوافع يحكم بصورة غامضة الطريقة التي يعدّل بها مبتدع الأسلوب المادة المشتركة، ويشق منها بطريقته الخاصة. إذ إن ما ندعوه باللاشعور مسؤول عن الطريقة التي ينشئ بها الفرد شخصيته، ومسؤول عما يؤكده فيها، وعما يرفضه فيها أو يجهله، وهذا يحرض ذلك.

إميل بنفستني^(٣)

٤ - الحاجة إلى العدوانية

«... ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب السمع ذي القلب الظمآن إلى الحب، والذي يزعم الزاعمون أنه لا يدافع عن نفسه إلا إذا هوجم، وإنما هو، على العكس من ذلك، كائن تنطوي مكوناته الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية. وعليه، ليس القريب، بالنسبة إليه مجرد مساعد ممكن أو موضوع جنسي ممكن، وإنما هو أيضاً موضوع إغراء وإغواء. وبالفعل فإن الإنسان نزاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى استعماله جنسياً دون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله. الإنسان ذئب للإنسان: من

Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2 tomes (Paris: Gallimard, 1966), tome I, (٣)

يجرؤ، إزاء كل مستخلصات الحياة والتاريخ، على أن يكذب هذا المثل السائر؟ وكقاعدة عامة، إما أن تنتظر هذه العدوانية الغاشمة استفزازاً، وإما أن تضع نفسها في خدمة مآرب يمكن الوصول إلى هدفه بوسائل أنعم وأكثر تهذيباً. وبالمقابل، تظهر العدوانية في بعض الظروف الملائمة، وعلى سبيل المثال، حين تشل عن التأثير طاقة القوى الأخلاقية التي كانت تعارض تجليات العدوانية وتكفها وتقمعها، فتظهر إلى حيز الوجود بصورة عفوية وتميط عن الإنسان لثام الوحش المفترس الذي لا يقيم أي اعتبار لبني جنسه. ومن ستحضر متاً في ذاكرته فظائع هجرات الشعوب الكبرى أو غزوات قبائل الهون؛ والفظائع التي اقترفها المغول المشاهير بقيادة جنكيز خان أو تيمورلنك، أو تلك التي نجمت عن استيلاء الصليبيين الأتقياء على القدس، ودون أن ننسى، في نهاية المطاف، فظائع الحرب العالمية الأخيرة، فلا مناص له من أن يقبل بتصورنا، وأن يعترف بصحة أسسه.

إن هذا النزوع إلى العدوان الذي يمكننا من أن نزيح النقاب عنه في أنفسنا، والذي نفترض بحق وجوده لدى الآخرين، يشكل العامل الرئيسي للخلل في علاقتنا بقريننا؛ وهو الذي يفرض على الحضارة أعباء كبيرة. وبفعل هذه العدوانية الأولية التي تؤلب بني الإنسان بعضهم على بعض، يجد المجتمع المتحضر نفسه مهدداً باستمراره في الانهيار والدمار. ولا يكفي، للمحافظة عليه، الاهتمام بالعمل التضامني: فالأهواء الغريزية أقوى من الاهتمامات العقلية. وعلى الحضارة أن تجتد كل ما في متناولها كي تحد من العدوانية البشرية، وكي تقلص تجلياتها عن طريق ردود أفعال نفسية ذات طابع خلقي. ومن هنا، كان ذلك الاستنفار لطرائق ومناهج تحث بني الإنسان على تماهيات وعلاقات حب مكفوفة من حيث الهدف. ومن هنا أيضاً، كان ذلك التقيد للحياة الجنسية. ومن هنا أخيراً كان ذلك المثل الأعلى المفروض على الإنسان بأن يحب قريبه ك نفسه؛ ذلك المثل الأعلى الذي يجد تبريره الحقيقي في أن ما من شيء يناقض الطبيعة البشرية الأولية مثلما يناقضها هذا المثل الأعلى. وكل الجهود التي بذلتها الحضارة باسمه لم تجد الآن فيلماً. وتحسب هذه الحضارة أن في استطاعتها أن تتلافى الشطط القفط للقوة الغاشمة باحتفاظها لنفسها بالحق في الاحتكام إلى هذه القوة عينها لمواجهة المجرمين. لكن القانون لا يستطيع أن يطال التجليات الأكثر حذراً وإرهافاً وخفاء للعدوانية البشرية. ولا مفر من أن ينتهي الأمر بكل واحد منا، ذات يوم، إلى أن يرى الآمال التي علقها في صباه على أقرانه، ما هي إلا أوهام؛ ومن حيث هي

أوهام على وجه التحديد، فإنه ينفذ يديه منها. وفي وسع كل واحد منا أن يشعر بمدى ما يكابد في حياته من شقاء وعذاب بسبب سوء نية قريبه. لكن من الظلم أن نلوم الحضارة، ونأخذ عليها رغبتها في استبعاد الصراع والمزاحمة من النشاط الإنساني، فلاشك في أنهما لازمانيان، لكن التنافس ليس بالضرورة عداء؛ ومن باب الإساءة إلى التنافس أن نتخذ ذريعة لتبرير العداء.

يعتقد الشيوعيون أنهم اكتشفوا الطريق إلى الخلاص من الشر، فالإنسان في نظرهم كله طيبة، ولا يريد إلا الخير لقريبه، لكن مؤسسة الملكية الخاصة أفسدت طبيعته، فحيازة الأملاك تسند القوة إلى فرد بعينه، وتبذر فيه بذور النزوع إلى إساءة معاملة قريبه. ومن ثم، فإن من حرم من الملكية لا بد وأن يصبح معادياً للمالك وأن يثور عليه. ويوم تلغى الملكية الخاصة وتؤول كل الثروات إلى ملك مشترك، ويغدو في مستطاع كل امرئ أن يشارك في المباح التي توفرها، ستزول العداوة ونية الإيذاء السائدتان بين البشر. ولما كانت الحاجات جميعاً ستتم تلبيتها، فلن يعود للمرء من داع إلى أن يرى في الآخر عدواً، وسيمتثل الجميع بطوع إرادتهم وملء اختيارهم لضرورة العمل. وليس النقد الاقتصادي للنظام الشيوعي من شأني، ولا يسعني أن أنظر هل من المناسب وهل من المفيد إلغاء الملكية الخاصة. أما في ما يتعلق بمسألته السيكلوجية، فمن المباح لي، على ما أعتقد، أن أرى فيها وهماً لا يقوم على أساس من واقع. صحيح أن إلغاء الملكية الخاصة يجرد العدوانية وما ينجم عنها من لذة في إحدى أدواتها. وبالمقابل، لا يكون قد تغير شيء، لا في فروق القوة والنفوذ التي تسيء العدوانية استغلالها، ولا في طبيعة هذه الأخيرة، فالعدوانية لم تخلقها الملكية، بل كانت تسود بلا منازع وبلا حدود تقريباً في أزمنة بدائية كانت الملكية فيها غير ذات شأن؛ ولا تكاد غريزة الملكية تفقد لدى الأطفال شكلها الشرجي الأولي حتى تنجلي أرواح العدوانية لديهم، فالعدوانية تشكل الرسالة الجاثمة في عمق كل عواطف الحنان أو الحب التي تربط بين البشر، ماعداً - ربما - عاطفة واحدة هي عاطفة الأم تجاه ابنها الذكر. فحتى لو ألغى حق الفرد في تملك الخيرات المادية، فسيبقى الامتياز الجنسي الذي ينبع منه، بالضرورة، أعنف التحاسد وأشد التباغض بين كائنات تحتل مواقع مختلفة في سلم واحد (...).

ظاهر للعيان أنه ليس سهلاً على بني الإنسان العزوف عن تلبية تلك العدوانية المميزة لهم. ولو فعلوا لما فازوا بأي راحة أو هناء. إن تجمعاً

حضارياً ضيق النطاق يفتح منفذاً لذلك الدافع الغريزي، إذ يسمح بمعاملة كل من يبقى خارجه معاملة الأعداء. وما هذه الميزة بضئيلة. وتظل هناك على الدوام إمكانية لتوحيد أعداء أكبر فأكبر من الناس بروابط الحب، ولكن بشرط أن يبقى غيرهم خارج عددهم كي يتلقوا الضربات.

سيغموند فرويد^(٤)

٥ - دافع الموت

«... فانطلاقاً من بعض التأملات حول أصل الحياة وبعض المقاربات البيولوجية، خلصت إلى الاستنتاج بأنه يوجد، ولا بد، إلى جانب الدافع الذي ينزع إلى المحافظة على المادة الحية وإلى إدماجها في وحدات أكبر فأكبر على الدوام، دافع آخر يعاكس الأول ويعارضه، فينزع إلى تفكيك تلك الوحدات وإلى إرجاعها إلى حالتها الأولية، أي الحالة اللاعضوية. إلى جانب الغريزة الإيروسية توجد إذن غريزة الموت؛ وفعلها المتضافر أو المتناحر يمكن من تفسير ظواهر الحياة. لكن لم يكن من السهل إقامة البرهان على نشاط غريزة الموت تلك، على فرض التسليم بوجودها، فتجليات الإيروس صارخة وصاخبة بما فيه الكفاية. وبالمقابل، كان من الممكن التسليم بأن غريزة الموت تعمل بصمت، في قرارة الكائن الحي، على انحلال هذا الأخير، ولكن ذلك لم يكن يشكل بالطبع برهاناً؛ وتقدمنا خطوة أخرى إلى الأمام مع فكرة أن قسماً من هذه الغريزة ينقلب على العالم الخارجي ويغدو ظاهراً للعيان على شكل دافع عدواني وهدام. على هذا النحو، صارت غريزة الموت مكروهة على وضع نفسها في خدمة الإيروس؛ وعندئذ صار الفرد يبادر إلى إفناء شيء ما خارجي عنه، حي أو غير حي، بدلاً من إفناء شخصه بالذات. أما الموقف المعاكس، أي موقف العدوان ضد الخارج، فقد كان من المفروض أن يعزز الميل إلى تدمير الذات، وهو ميل دائم الفعل على كل الأحوال. وكان يسعنا، في الوقت نفسه، أن نستنتج من هذا الميكانيزم النموذجي أن كلا نوعي الغرائز نادراً ما يفعل فعله على حدة - بل ربما بالمرة - وإنما يتمازج أحدهما بالآخر، ويتلبس تمازجهما أشكالاً بالغة التنوع بحيث تضيع علينا معالمهما. والسادية،

(٤) سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة،

١٩٧٧)، ص ٧٢ - ٧٦.

ذلك الدافع الغريزي المعروف منذ أمد بعيد بصفته مكوناً جزئياً من الدافع الجنسي، تقدم لنا على هذا الأساس ضرباً من التمازج، فائق الغنى أصلاً، بين دافع الحب ودافع التدمير؛ كذلك فإن نقيض السادية، أي المازوشية، يقدم لنا تمازجاً بين ذلك الميل إلى التدمير، المنتجة نحو الداخل، والدافع الجنسي. هكذا يغدو هذا الميل، الذي يستحيل إدراكه بصورة أخرى، ميلاً محسوساً ومثيراً للانتباه.

لقد لاقت فرضية غريزة الموت أو التدمير مقاومة حتى في أوساط مدرسة التحليل النفسي. وإني لأعلم مدى انتشار النزعة إلى إرجاع كل ما يتم اكتشافه من جوانب خطيرة وحاقدة في الحب إلى ثنائية قطبية أصيلة ملائمة على ما يُزعم لطبيعته الخاصة. وفي البداية لم أَدافع، إلا على سبيل التجريب، عن التصورات المعروضة هنا؛ لكن هذه التصورات ما لبثت، بمر الزمن، أن فرضت نفسها علي بقوة ما عاد يمكنني معها سلوك نهج آخر في التفكير. أقصد أنها مثمرة، من الزاوية النظرية، أكثر من أية تصورات أخرى، وإلى حد لا يقاس؛ ودون أن تتجاهل الوقائع أو تلوي رقبته، فهي تأتينا بذلك التبسيط الذي ننشده في عملنا العلمي. إنني أقر بأننا رأينا على الدوام في السادية والمازوشية تجليات مصبوغة بصبغة إيروسية قوية، لغريزة التدمير المنتجة نحو الخارج أو نحو الداخل؛ لكن لم يعد في وسعي أن أفهم كيف يمكن لنا أن نبقي مغمضي العيون إزاء الحضور الكلي للعدوان أو التدمير المجردَيْن من الطابع الإيروسِي، وأن نتهاون في منحهما المكانة التي يستحقانها في تأويل ظواهر الحياة (وإن يكن الظماً إلى التدمير، المنتجة إلى الداخل، لا يقع في شطره الأكبر تحت أي إدراك متميز حين لا يكون مصبوغاً بالإيروسية). وإنه لتحضرنِي هنا ذكرى مقاومتي الشخصية للتصور القاتل بوجود غريزة تدمير لدى ظهورها الأول في أدبيات التحليل النفسي؛ ولشد ما استعصى عليه أن يشق طريقه إلى نفسي ولكن! ولئن أبدى غيري النفور عينه، وما يزال يديه، فإن ذلك لا يفاجئني كثيراً. صحيح أن أولئك الذين يؤثرون حكايات الجن يصمّون آذانهم حين نحدثهم عن ميل الإنسان الفطري إلى «الأذى» والعدوان، والتدمير، وبالتالي إلى القسوة والوحشية».

سيغموند فرويد^(٥)

(٥) المصدر نفسه.

٦ - مبادئ الميتاسيكولوجيا الفرويدية

أ - إن المصادر المعرفية للبنية الضمنية للمعرفة الفرويدية يمكن صياغتها كالتالي:

(١) إن نمط طرح ومعالجة كل موضوع نمط ذو طبيعة ميتاسيكولوجية، بحيث إن الميتاسيكولوجيا هي قمة الموضوعية المشكّلة من الظواهر اللاشعورية.

(٢) تؤسس هذه المصادر بذاتها مطلب العلمية الخاص بالمقارنة الميتاسيكولوجية للنفس، وذلك بحيث إن الطرح الميتاسيكولوجي للموضوع هو وحده الذي يمكن أن يشكل خطاباً علمياً؛ وذلك هو معنى كلمة «علمي» في التصور «الفرويدي».

(٣) كل طرح آخر للموضوع غير الطرح الميتاسيكولوجي لا يمكن أن يكون سوى طرح ميتافيزيقي و/أو غير سيكولوجي.

ب - ليست هذه المصادر في حاجة - كيما تفعل فعلها - إلى أية أطروحة واضحة، مادية أو مثالية، وذلك من حيث إن طبيعة قوام كل طرح للموضوع طبيعة غير محددة، وهو ما يمكن أن ندعوه بـ «اللاأدرية».

ج - كل أطروحة مقترنة بالطرح الميتاسيكولوجي لا يمكن أن تكون سوى تأمل، فالميتاسيكولوجيا تؤسس نفسها في الوقت نفسه الذي تؤسس فيه موضوعها.

د - يمكن أن نسمي كل طرح للموضوع يدعي تأسيس طرح الموضوع الميتاسيكولوجي بواسطة أطروحة صريحة مادية أو مثالية، «تصوراً للعالم» (Weltanschauung). ويمكن أن نعتبر أن التحول إلى «تصور للعالم» هو مصير كل طرح للموضوع يدعي أن أساسه هو أطروحة بعيدة أو غريبة عن ذاتها.

هـ - تلعب الميتاسيكولوجيا دور منطلق ونظرية المعرفة. ومن حيث هي كذلك فإن وظيفتها هي تأسيس المعرفة بالنفس بما يرفعها إلى مرتبة علم: التحليل النفسي.

و - إن الميتاسيكولوجيا من حيث إنها منطلق ونظرية المعرفة التحليليين، تقدم أشكالاً المشروعية التي تتم عن طريقها ضرورة الظواهر النفسية وسيروراتها.

ز - ومن حيث إنها أساس العلم، فإنه يمكن تعريفها بأنها القسم التأملي المكثّف بإعداد المفاهيم الأساسية التي تسود وتحكم العمليات النفسية (اللاشعورية).

ح - من حيث إن الميتاسيكولوجيا تؤسس العلم الذي تعتبره الجزء المشكل له، فإن هذا العلم (التحليل النفسي) ليس إلا المنتج المشكل من الميتاسيكولوجيا التي تمنحه وحدته واكتماله.

ط - إن المشروعية الميتاسيكولوجية التي تتم وفقاً لها ضرورة الظواهر النفسية طبق عملياتها هي مشروعية ثلاثية: «أقترح أن نتحدث عن تقديم ميتاسيكولوجي عندما ننجح في وصف ظاهرة نفسية، من خلال علاقاتها الدينامية والموقعية والاقتصادية». ومجموع هذه الأبعاد أو العلاقات الثلاث يشكل الخطاطة الثلاثية التي تنطبق بواسطتها العقلانية الميتاسيكولوجية على موضوع ما.

بول لوران أسون^(٦)

٧ - جدل المعرفة والحقيقة أو نداء الساحرة

«ويمكننا أن نموقع التحليل النفسي، ضمن هذا النوع من الجدل، بين «المعرفة» و«الحقيقة»، عبر مقطع من ثلاث مراحل:

أ - يفترض اللاشعور وجود فلتة (insu) غير معروفة في الذات: وهذا يعني أن ما ينتج عرض الذات غير معروف من طرفها. بعبارة أخرى، إن ما هو «حقيقي» في الذات لا تعرفه هذه الذات؛ أو بالعكس، إن ما «تعرفه» الذات (بوعي) ليس هو حقيقتها، أي ما هو حقيقي عنها. وذلك هو مصدر عدم تعرفها على نفسها، وهو الخاصية التي لا يمكنها بتاتاً التغلب عليها: ليست الذات فقط في حالة جهل بنفسها (وهو ما لا يمكن أن يكون سوى معرفة غير مكتملة)، بل هي في حالة سوء تعرّف - أي في حالة علاقة معرفية مستحيلة مع «حقيقتها» الخاصة، لأن هناك قسماً من رغبتها لا يمكنها الإفصاح عنه - وذلك مخافة سلطة المنع التي تراقبها، ولذلك يجد العصابي الوسيلة للاستمتاع بـ «حقيقتها» انطلاقاً من معرفة ناقصة، من خلال أعراضه، وتلك «فائدة» مرضه.

(٦) Paul-Laurent Assoun, «Dialectique et métapsychologie», papier présenté à: *Actualité de la dialectique* (conférence), publié sous la direction de Joseph Gabel, Bernard Rousset et Trinh van Thao, publications du Centre universitaire de recherche sociologique d'Amiens, 9 (Paris: Anthropos, [1980]), pp. 216-217.

ب - سنرى ما سيكتشفه التحليل النفسي للذات: فهو سيدخل نوعاً جديداً من المعرفة؛ سيحاول إنتاج معرفة بما يفلت من سلطة الذات! ومن ثمّ فإنه سيخلخل جذرياً علاقة المعرفة التي تقيمها الذات من جهتها مع حقيقتها الخاصة (في نظر لاشعورها). هناك حيث يكون الهوى، يتعين أن يحل الأنا؛ يتعين على الذات أن تعرف ما يحرك «حقيقتها»، وذلك هو مطلب التحليل النفسي.

ج - نفهم الآن السبب الذي يجعل التحليل النفسي يمتلك هذه الصفة الخاصة جداً، وهي أن يزف إلى الذات خبراً لا يمكن إلا أن يولد مقاومة لديها، لأنه خبر يهم الذات نفسها، عبر ما لا يمكن للذات أن تعترف به لنفسها. إن الترجسية لا يمكن إلا أن تخدش، خفية أو بوضوح، بمجرد أن يتم تغيير موقع الشاشة الخيالية (الحقيقة المشاعة للذات)، بواسطة إدخال معرفة جديدة ومفجّرة. لم يبق أمام الذات إذن، سوى المصادقة على هذه المعرفة من أجل أن تستخلص منها النتائج.

ذاك فعلاً هو الخطاب الذي يوجه التحليل النفسي إلى الذات على شكل حكمة توجهها إليه ساحرة (وفق المقارنة المحببة إلى فرويد):

«ليس هناك شيء غريب دخل إليك، إنه جزء من حياتك النفسية الخاصة انفلتت من معرفتك، ومن سيطرة إرادتك (...). لقد بالغت في تقدير قوتك حين اعتقدت أن باستطاعتك أن تتصرفي على هواك في غرائزك الجنسية (...). فثارت هذه إذن، وسارت في طرقها الخاصة المظلمة بغية الإفلات من القمع (...). فلم تعرفي كيف تصرفت وأية مسالك اجتازت؛ ونتيجة هذا العمل وحدها، أي العرض المتجلى في الألم الذي تشعرين به، هو ما وصل إلى معرفتك. أنت تعتقدين أنك تعرفين كل ما يجري في نفسك، بمجرد أن يكون ذلك مهماً، لأن شعورك قد أبلغك ذلك إذن. وعندما تكونين على غير علم بالشيء الذي يحدث في نفسك، فإنك تقبلين بطمأنينة كاملة، أن ذلك غير موجود فيها، بل إنك لتذهبين إلى حد الاعتقاد بأن ما هو نفسي مطابق لما هو شعوري، أي لما هو معروف من طرفك، وذلك رغم البراهين الواضحة على أن أشياء كثيرة تحدث في حياتك النفسية أكثر من تلك التي تتماثل إلى شعورك. اتركيني إذن ألقنك أشياء بهذا الصدد: إن ما هو نفسي لا يتطابق فيك مع ما هو شعوري: فأن يحدث شيء في نفسك، وأن تكوني على

بيّنة كافية منه، فهذان شيئان مختلفان (..). ادخلي إلى أعماق نفسك، وتعلمي أولاً أن تعرفي ذاتك، وإذ ذلك ستفهمين لماذا تسقطين مريضة، وقد يكون باستطاعتك أن تتلافي المرض».

إن هذا الكشف يوئد لدى الذات رفضاً أليماً، لأن على الرغبة أن تخفض من أوهامها، بل إنه ربما هدد بتحويل «البؤس العصابي» إلى «ألم عادي». لكن الذات تكسب منه نوعاً من إعادة التوازن بين ما هي في حقيقتها وبين المعرفة التي يمكنها الحصول عليها، مستعيدة بذلك «قدرتها على التصرف وعلى الاستمتاع».

ذاك في النهاية، هو الاكتشاف الحقيقي للتحليل النفسي. والمقاربة هي أن ما تم اكتشافه - أي تسليط الضوء عليه - هو «النقطة الأكثر ظلمة، أي السر الذي يقسم الذات تقسيماً جذرياً. يقول فرويد: «أعرف أنني عندما أعمل، فأنا أبت عمداً الظلمة حولي حتى أركز كل الضوء على «النقطة المظلمة...». وهذه النقطة المظلمة هي الشيء الوحيد الذي يكتشفه التحليل النفسي، مسلطاً عليه كل الأضواء. وهذا يشير إلى المفارقة الأساسية للاكتشاف التحليلي، الذي يضع المتلقي - أي الذات نفسها - في وضعية هشّة. وقد أشار إلى ذلك فرويد يوماً ببساطة جارحة: «في الحقيقة ليس هناك شيء يكون الإنسان، بفعل تنظيمه الداخلي، أقل تهيؤاً له، كما هو تجاه التحليل النفسي». أليس ذلك بالضبط هو ما يحتم على الإنسان أن يعيد الكشف عنه باستمرار، وذلك ضدّاً لتنظيمه الذاتي الخاص؟».

بول لوران أسون^(٧)

٨ - الأحلام

كان لا بد بعد ذلك من الإجابة عن سلسلة بأسرها من الأسئلة، من أهمها: هل ثمة دافع لتكوين الأحلام؟ ما الشروط التي تحدثها؟ ما الطرق التي تحولت بها خواطر الحلم (تلك التي تزخر دائماً بالمعنى) إلى حلم (هو في الغالب لا معنى له)؟ وغير ذلك من الأسئلة. حاولت أن أحل جميع تلك

(٧) بول لوران أسون، التحليل النفسي، أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى، ترجمة وتقديم

محمد سيلا (الرباط: دار العرقان للنشر، ١٩٨٥)، ص ٦٦ - ٦٨.

المشاكل في كتاب تأويل الأحلام الذي نشرته سنة ١٩٠٠. ولا يتسع المقام هنا لخلاصة موجزة جداً لبحثي. عندما تفحص أفكار الحلم الكامنة التي يكشف عنها تحليل الحلم، تبرز إحداها من بين سائر الأفكار المفهومة التي يعرفها الحالم جيداً. هذه الأفكار الأخيرة من مخلفات اليقظة (مخلفات النهار، كما تسمى فنياً)؛ ولكن تبين أن الفكرة البارزة إن هي إلا رغبة، من نوع رجعه النفس، رغبة غريبة على الحالم في يقظته، وبالتالي فهو ينكرها في استغراب أو ازدراء، هذه الرغبة هي المنشئ الفعلي للحلم: فهي توفر الطاقة اللازمة لإنتاجه وتتخذ من مخلفات النهار مادة لها؛ والحلم الذي ينشأ على ذلك النحو يمثل موقفاً فيه إشباع لتلك الرغبة، فالحلم إذن تحقيق للرغبة. وما كان لهذه العملية أن تتم ما لم تهيئ لها طبيعة حالة النوم، ذلك أن الشرط النفسي الأساسي للنوم هو تركيز الذات في رغبة النوم وانسحاب الطاقة النفسية من جميع مشاغل الحياة؛ وحيث إنه في الوقت نفسه تعلق جميع المنافذ المؤدية إلى الحركة، كان بوسع الذات أيضاً أن تقلل قدر المنصرف من الطاقة التي تقوم بالكبت في أوقات أخرى. يستفيد الدافع اللاشعوري من ذلك التراخي الليلي للكبت في أن يجد السبيل إلى الشعور بواسطة الحلم. إلا أن ما تبذله الذات من مقاومة كابنة لا تتلاشى في حالة النوم، ولكنها تغل فقط. ويبقى جزء منها في هيئة «رقابة على الأحلام» تمنع الدافع اللاشعوري من التعبير عن نفسه في الأشكال التي من شأنه أن يظهر بها لولا ذلك. يترتب على صرامة الرقابة على الأحلام أن تضطر أفكار الحلم الكامنة إلى أن تخضع للتغيير والتخفيف إخفاء للمعنى المحظور الذي ينطوي عليه الحلم، وذلك ما يفسر نشوء الأحلام الذي إليه ترجع أبرز خاصية في ظاهر الحلم. يحق لنا إذن أن نقرر أن كل حلم إنما هو تحقيق «مقنع» لرغبة «مكبوتة». وهكذا نتبين أن الأحلام تتكون كأي عرض عصابي: فهي محاولات توفيق بين مطالب دافع مكبوت ومقاومة تبذلها قوة الرقابة في الذات. وحيث إن لهما أصلاً واحداً، كان كلاهما غير مفهوم ومفتقراً إلى تأويل.

ليس من العسير اكتشاف وظيفة الحلم العامة، فهو يهدف عن طريق التخفيف إلى درء المنبهات الخارجية أو الداخلية التي قد تؤدي إلى إيقاظ النائم، وبذلك تحمي النوم من أي انقطاع. ويكون درء المنبهات الخارجية بإعطائها معنى جديداً وإدماجها في موقف لا ضير منه؛ أما المنبهات الداخلية الناشئة من ضغط الغرائز فيترك لها النائم الحرية ويسمح لها أن تجد إشباعاً

في تكوين الأحلام، ما دامت أفكار الحلم الكامنة خاضعة لحكم الرقابة. ولكن إن همت بالانطلاق وأصبح معنى الحلم أوضح من اللازم، قطع النائم حلمه واستيقظ في رعب (هذه الفئة من الأحلام تسمى بأحلام القلق). ويلحق وظيفته الحلم إخفاق مماثل إن أصبح المنبّه الخارجي أقوى من أن يدرك (وتلك فئة الأحلام الموقظة). وقد أطلق اسم إنتاج الأحلام على العملية التي تحوّل، بمعونة الرقيب الأفكار الكامنة، إلى مضمون الحلم الظاهري. وهي عبارة عن معالجة فريدة لمادة الفكر قبل اللاشعورية، بحيث تتكثف عناصرها ويزاح تأكيدها النفسي وتترجم بأسرها إلى صور بصرية أو تُشخّص، ثم تحبك بعملية إنتاج ثانوي خادعة. إنتاج الأحلام مثل رائع للعمليات التي تجري في الطبقات اللاشعورية العميقة من النفس، تلك العمليات التي تختلف اختلافاً كبيراً عن عمليات الفكر السوية المألوفة. وهي تكشف، فضلاً عن ذلك، عن عدة خصائص قديمة، مثل استخدام الرمزية (وهي في هذه الحالة ذات صفة جنسية غالبية) التي أمكن منذ ذلك الحين اكتشافها في غير ذلك من مجالات النشاط النفسي.

بينما أن الدافع اللاشعوري الذي يسبب الحلم يتصل بجزء من مخلّقات النهار، وباهتمام لا ينفد بعالم اليقظة؛ وهذا يكسب الحلم الذي يأتي على ذلك النحو قيمة مزدوجة لعملية التحليل. حقاً إن الحلم عندما يحلل يتكشف على أنه تحقيق لرغبة مكبوتة، ذلك من ناحية، ولكن الحلم من ناحية أخرى، استمرار لنشاط قبل شعوري جرى في النهار السابق ويحتوي على مادة ما، سواء كان معبراً عن عزم، أو تحذير، أو تأمل، أو كان مرة أخرى معبراً عن تحقيق رغبة ما، فالتحليل يستغل الحلم في ناحيتين، أي كوسيلة للوقوف على عمليات المريض الشعورية واللاشعورية على حد سواء، ويفيد فضلاً عن ذلك من أن الأمور المنسية من الطفولة قد تظهر في الأحلام. وهكذا، يحدث أن يقضي تأويل الأحلام إلى حد كبير على النسيان الطفولي. ومن هنا كانت الأحلام تؤدي جزءاً من المهمة التي كانت من قبل من اختصاص التنويم. إلا أنني، مع ذلك، لم أقرر قط ما نسب إلي من أن تأويل الأحلام يبيّن أن لجميعها مضموناً جنسياً أو أنها جميعاً صادرة عن قوى دافعة جنسية، فمن اليسير أن نبيّن أن الجوع، أو العطش، أو الحاجة إلى الإفراز، قد تنتج أحلام إشباع شأن أي دافع مكبوت، جنسي أو أناني، ولنا في حالة صغار الأطفال اختبار طيب لصحة نظريتنا في الأحلام، إذ لا تكون الأجهزة النفسية المتعددة

قد انقسمت في ما بينها الانقسام الحاسم، ولا يكون الكبت قد تأصل، ولذلك غالباً ما تعرض لنا أحلام ليست سوى إشباع غير مقنع لدوافع تخلفت عن اليقظة. وبالمثل، قد يحلم الراشدون، تحت تأثير الحاجات الملحة، أحلاماً من ذلك الصنف^(٨).

وقد أفاد التحليل النفسي من تأويل الأحلام، من دراسة فلتات اللسان والهفوات المتعددة - أو كما تسمى الأفعال العرضية - التي يقع فيها الناس. درست هذا الموضوع في سلسلة من الرسائل نشرت لأول مرة سنة ١٩٠٤ في شكل كتاب بعنوان سيكوباتولوجية الحياة اليومية. في هذا البحث الذائع، برهنتُ على أن هذه الظواهر ليست اتفاقية، وأنها تتطلب أكثر من مجرد التفسيرات الفسيولوجية، وأن لها معنى وتقبل التأويل، وأن يوسع المرء أن يستنتج منها وجود دوافع ونيات محجوزة أو مكبوتة. ولكن ليست الأهمية الكبرى لتأويل الأحلام، ولهذه الدراسة الأخيرة في العون الذي تقدمه لعملية التحليل، ولكن لأمر أخرى، ذلك أن التحليل النفسي لم يكن له شأن من قبل إلا بعلاج ظواهر مرضية، لا بد له كي يفسرها من التورط، كثيراً من الأحيان، في وضع فروض شاملة شمولاً لا يتناسب مع أهمية المادة المدروسة فعلاً. ولكن، عندما وصل إلى الأحلام، لم يعد بصدد عرض مرضي، بل بصدد إحدى ظواهر الحياة النفسية السوية التي قد تعرض لأي شخص سليم. إن كان قد تبين أن الأحلام تتكون على نحو تكون الأعراض، وإن تطلب تفسيرها الفروض نفسها - كبت الدوافع، عملية الإبدال، عملية توفيق، تقسيم الشعور واللاشعور إلى عديد من الأجهزة النفسية - فلم يعد التحليل النفسي علماً ثانوياً في مجال علم النفس المرضي، بل أصبح بالأحرى أساساً لعلم جديد بالنفس أكثر عمقاً، علم لا غنى عنه أيضاً في فهم الحياة السوية، ويمكن أن تصدق مسلماته وكشوفه على مجالات أخرى من الحياة النفسية، وبذلك اتسع مجاله فبلغ ميادين قضية ذات أهمية شاملة.

سيغموند فرويد^(٩)

(٨) (مذكرة إضافية، ١٩٣٥) حيث إن عملية إنتاج الحلم كثيراً ما تخفق، أمكن أن ينصف الحلم بأنه محاولة لتحقيق رغبة ما، ولا يزال تعريف أرسطو القديم للحلم بأنه حياة عقلية أثناء النوم محتفظاً بصحته. إذن كان ثمة داع أن اتخذت عنوان كتابي تأويل الأحلام بدلاً من الحلم.

(٩) سيغموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليحي، المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ٥١ - ٥٥.

إن بحث الحالات السوية المستقرة التي تكون فيها حدود الأنا مؤمنة صامدة حيال الهو بواسطة المقاومات (الشحنات المضادة) - وحيث لا يتميز الأنا الأعلى عن الأنا لأنهما يعملان معاً في انسجام - إن بحثاً كهذا لا يعلمنا الكثير، ولا يفيدنا إلا في حالات الصراع والعصيان التي تحدث عندما تتاح لمحتوى الهو اللاشعوري فرصة للتوغل داخل الأنا والشعور، ويكافح الأنا من جديد لحماية نفسه من هذا الغزو. في هذه الأحوال فحسب، يمكننا أن نقوم بمشاهدات تدعم أو تصحح آراءنا في الشريكين (الأنا والهو). والنوم حالة من هذا النوع، لذلك كان النشاط النفسي الذي يبتدئ أثناءه، في صورة الأحلام، أنسب موضوع للدرس. وبهذه الطريقة أيضاً، نتحاشى الاتهام الذي يوجه إلينا كثيراً - بأننا نبني الحياة النفسية السوية وفقاً للنتائج المرضية - إذ إن الحلم ظاهرة شائعة في حياة الأسوياء، مهما تمايزت خصائصه عن ظواهر حياتنا اليقظة؛ وكلنا يعرف أن الحلم قد يكون مختلطاً مستغلقاً، بل قد يكون خلواً من المعنى، وقد تناقض مضموناته أحياناً كل ما نعرفه عن الواقع، وأتينا نسلك فيه سلوك المجانين، لأننا - ونحن نحلم - نضفي صفة الواقع الموضوعي على مضمونات الحلم.

ويمكننا أن نتوصل إلى فهم الحلم (أو «تفسيره») إذا افترضنا أن ما نذكره منه عند اليقظة ليس عملية الحلم الحقيقية، بل هو واجهة تستتر وراءها هذه العملية. ذلك تمييزنا بين المضمون الظاهر للحلم، وأفكار الحلم الكامنة. ونسمي العملية التي تحول الأخيرة إلى الأولى صياغة الحلم. وتقدم لنا دراسة صياغة الحلم مثلاً ممتازاً عن النحو الذي تفرض به مواد اللاشعور في الهو - أصيلة كانت أو مكبوتة - نفسها على الأنا، فتصبح قبل شعورية، وتعاني بسبب مقاومة الأنا تلك التغيرات التي نسميها تشويه الحلم. وما من سمة في الحلم إلا أمكن تفسيرها على هذا النمط.

والأفضل أن نبدأ بملاحظة أن ثمة طريقتين لتكون الحلم: فإما أن يكون لحافر غريزي مغموع عادة (رغبة لاشعورية) من القوة ما يكفي للتأثير في الأنا أثناء النوم، أو أن يتسنى لميل مستبعد من حياة اليقظة، أي لسلسلة من الأفكار قبل الشعورية - بكل ما يتصل بها من حوافز متصارعة - أن تزداد في النوم قوة بانضمام عنصر لاشعوري إليها. وهكذا يصدر عدد من الأحلام عن الهو، وعدد آخر عن الأنا، وتستوي الحالتان في طريقة تكوين الأحلام فيهما، وكذلك في شرطهما الدينامي. ويعطل الأنا وظائفه مؤقتاً ويرتد إلى حالة سابقة

تفصح عن حقيقة نشأته من الهو. ويتم هذا دائماً بأن يقطع «الأنا» علاقاته بالعالم الخارجي، ويسحب شحناته من أعضاء الحس. فيمكن أن نقول بحق إن ثمة دافعاً - هو دافع النوم - ينبعث عند الميلاد، ويهدف إلى معاودة الحياة داخل الرحم، فالنوم عود من هذا النوع إلى رحم الأم. ولما كان الأنا اليقظان يسيطر على الحركة، فإن هذه الوظيفة تتعطل في حالة النوم، ومن ثمة تنتفي الحاجة إلى جانب كبير من ضروب الكف المفروضة على الهو اللاشعوري. وسحب هذه الشحنات المضادة أو إنقاصها يتيح للهو قسطاً غير ضار من الحرية. والأدلة على دور الهو اللاشعوري في تكوين الحلم كثيرة ومقنعة:

أ - فذاكرة الحلم أشمل من الذاكرة في حالة اليقظة، فالأحلام تعيد ذكريات نسيها الحالم وليست في متناوله عند يقظته.

ب - يستخدم الحلم عدداً كبيراً من الرموز اللغوية التي لا يعرف الحالم معناها في أغلب الأحيان. بيد أننا نستطيع - بفضل خبرتنا - التحقق من معناها. ويبدو أنها صادرة عن المراحل المبكرة لتطور اللغة.

ج - غالباً ما تستعيد ذاكرة الحلم انطباعات عن طفولة الحالم المبكرة نستطيع الجزم بأنها قد نسيته، بل إنها أصبحت لاشعورية بفعل الكبت، وهو ما يفسر العون الذي لا غنى عنه، والذي تزودنا به الأحلام عندما نحاول أن نستنبط العهد الأول من حياة الحالم أثناء العلاج التحليلي للأمراض العصبية.

د - علاوة على هذا، يفصح الحلم عن مضمونات لا يمكن أن يكون مصدرها الحياة الناضجة، ولا عهد طفولة الحالم المنسي. ويتمين علينا أن نعتبر هذه المضمونات جزءاً من التراث القديم الذي آل إلى الطفل من خبرة الأسلاف، والذي يجلبه معه إلى العالم قبل أية خبرة معينة. ونجد ما يوازي هذه المواد الخاصة بالنشوء النوعي في أقدم أساطير الإنسان، وفي العادات المتبقية، فالحلم يمدنا، إذن، بمصدر لا يستهان به لما قبل التاريخ الإنساني.

وما يجعل للحلم في نظرنا قيمة لا تقدر، إظهاره النحو الذي تغزو به المواد اللاشعورية الأنا، أي أن الأفكار قبل الشعورية التي تجد فيها (المواد اللاشعورية) تعبيراً عن نفسها تعامل - في عملية صياغة الحلم - كما لو كانت أقساماً لاشعورية من الهو. أما في الطريقة الأخرى لتكوين الحلم، فإن الأفكار قبل الشعورية التي تعززت بدافع غريزي لاشعوري تعود إلى حالة اللاشعور. وبهذه الطريقة فقط، يمكننا أن نكتشف قوانين ما يحدث في اللاشعور، وأوجه

الخلاف بينها وبين القواعد المألوفة لنا في التفكير اليقظ، فصياغة الحلم إذن هي، في جوهرها، حالة من حالات المعالجة اللاشعورية للعمليات الفكرية قبل الشعورية. ويمكن التشبيه بذلك من التاريخ: يحكم الفاتحون الغزاة بلداً مهزوماً بحسب شريعتهم الخاصة، لا بحسب الشريعة القائمة به سلفاً. ولكن لا شك أن نتيجة صياغة الحلم هي التوفيق بين الأضداد، فإن تنظيم الأنا لم يشل بعد تماماً، فيمكن تبيّن تأثير تنظيم الأنا الذي لم يشلّ بعد في التحريف المفروض على المادة اللاشعورية، وفي ما يكون غالباً محاولة فاشلة لإعطاء النتيجة صورة يقبلها الأنا (المعالجة الثانوية). وفي تشبيها السالف، يكون ذلك تعبيراً عن مقاومة المغلوبين المستمرة.

وقوانين ما يحدث في اللاشعور التي تتكشف على هذا النحو لافتة للنظر وكافية لتفسير معظم ما يبدو لنا غريباً في الحلم. هناك قبل كل شيء نزوع أخاذ إلى التكثيف، أي ميل إلى تكوين وحدات جديدة من عناصر يتعين علينا في تفكير اليقظة أن نميز بينها. ونتيجة هذا، يمكن غالباً أن يمثل العنصر الواحد من عناصر الحلم الظاهر عدداً من أفكار الحلم الكامنة، كما لو كانت تلميحاً يشير إليها جميعاً، وهو بوجه عام مختصر اختصاراً فريداً بالقياس إلى المادة الغنية التي صدر عنها. وهناك خاصة أخرى للحلم، متصلة إلى حد ما بالخاصة السابقة، هي سهولة نقل الشحنات النفسية من عنصر إلى آخر (الشحن)، بحيث نجد أن عنصراً من عناصر الحلم الظاهر بدا وكأنه أوضح العناصر، ومن ثمة أهمها، بينما كان ثانوياً بالنسبة إلى أفكار الحلم. وعلى العكس من ذلك، فإن العناصر الجوهرية من أفكار الحلم في الحلم الظاهر تتمثل في تلميحات تافهة. أضف إلى هذا أن صياغة الحلم تكنفي - عادة - بأنفه علاقة بين عنصرين، لكي يحل أحدهما محل الآخر في أية حالة أخرى. ويمكن أن نتصور بسهولة كيف تعمل حيلنا التكثيف والنقل هاتان على زيادة صعوبة تفسير الحلم، والكشف عن العلاقات بين الحلم الظاهر وأفكار الحلم الكامنة. ومن وجود هاتين النزعتين نحو التكثيف والنقل، نستنتج نظريتنا: إن الطاقة - في الهو اللاشعوري - تتمتع بقسط أوفر من حرية الحركة، وإن الهو يتم فوق كل شيء بتفريغ كميات التهيج^(١٠). وتستخدم نظريتنا هاتين الخاصيتين في تحديد سمات العمليات الأولية التي نسبناها إلى الهو.

(١٠) مثال هذه قصة صابط المصف الذي يقبل - صامتاً - تقريباً عنيماً من ربيسه، ولكن غضبه يجد له منفذاً في أول «نفره بري» يقابله صدقة.

وقد تعلمنا - من دراسة صياغة الحلم - خصائص كثيرة أخرى هامة، بقدر ما هي لافتة، للعمليات التي تجري في اللاشعور. ولكن لن نستطيع هنا أن نذكر منها إلا القليل، فقواعد المنطق القاطعة لا قيمة لها في اللاشعور، بل يمكن القول إنه مملكة اللامنطق، فالحواجز ذات الأهداف المتعارضة توجد جنباً إلى جنب في اللاشعور، دون أن تقوم أدنى حاجة إلى التوفيق بينها، ولا يقوم بينها أحياناً أي تأثير متبادل. أما إذا وجد هذا التأثير، فقد لا يتخذ أي قرار، بل يأتي توفيقاً سخيلاً، لأنه يتضمن عناصر متعارضة. وبالمثل، لا تظل الأضداد منفصلة الواحد منها عن الآخر، بل تعالج كما لو كانت شيئاً واحداً بحيث يمكن لأي عنصر في الحلم الظاهر أن يدل على نقيضه تماماً. وقد تنبّه بعض اللغويين إلى أن هذا يصدق بالمثل على أقدم اللغات، وأن الأضداد مثل: قوي وضعيف، منير ومظلم، مرتفع ومنخفض، كان يعبر عنها في الأصل بمصدر واحد، إلى أن استخدم اشتقاقان مختلفان للكلمة الأصلية للتمييز بين معنيين. ويبدو أن آثار هذا المعنى البدائي المزدوج بقيت حتى في اللغات التي وصلت إلى مرتبة عليا في التطور كاللغة اللاتينية، كما نجد في استخدام altus ومعناها (مرتفع ومنخفض)، acer (مقدس ودنس)، وغيرهما.

سيغموند فرويد^(١١)

١٠ - تطور نظرية الدوافع

في عقدة أوديب، كان الليبيدو متعلقاً بصورة الوالدين، ولكن كان، ثمّة قبل ذلك، فترة لم يكن فيها مثل هذه الموضوعات. أدت هذه الحقيقة إلى فكرة (ذات أهمية جوهرية لنظرية الليبيدو) عن حالة يملأ فيها ليبيدو المرء ذاته هو ويتخذها موضوعاً له. هذه الحالة يمكن تسميتها بـ «الترجسية» أو حب الذات. ولو تأملنا لحظة، لتبيّن لنا أن هذه الحالة لا تتلاشى أبداً تلاحياً تاماً، إذ تبقى «أنا» المرء، طوال حياته، المستودع الأكبر لليبيدو، منه يصدر شحن الموضوعات؛ وإليه يمكن أن يرتد الليبيدو عن الموضوعات. وهكذا، فالليبيدو الترجسي دائم التحول إلى ليبيدو موضوعي، وبالعكس. وثمة مثال رائع يصور لنا إلى أي حد يمكن أن يذهب هذا التحول، مثال الحي، جنسياً كان أو عذرياً،

(١١) سيغموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام

الفقاش (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨)، ص ٣٩-٣٥.

إذ يتضمن تضحية بالذات. وبينما كنا حتى ذلك الحين - إذ ننظر في عملية الكبت - نحصر الانتباه في ما هو مكبوت فحسب، أمكن بفضل هذه الأفكار أن نكون فكرة أصح عن القوى الكابتة. «كنا نذهب فيما مضى إلى أن الكبت يحدث بفعل دوافع المحافظة على الذات التي تعمل داخل «الأنثى» (دوافع «الأنثى»)، وأن الغرض منه مقاومة الدوافع الليبيدية، أما وقد تبين الآن أن دوافع المحافظة على الذات هي أيضاً من طبيعة ليبيدية، وأنها ليبيدو نرجسي، اعتبرت عملية الكبت عملية تجري في نطاق الليبيدو نفسه؛ وحيث إن الليبيدو النرجسي يعارض الليبيدو الموضوعي، فإن المحافظة على الذات تقتضي مناهضة مطالب الحب الموضوعي، أي المطالب الجنسية بالمعنى الضيق.

ليس لعلم النفس حاجة أشد من حاجته إلى نظرية مكيئة في الدوافع يمكن على أساسها أن نمضي في البناء. ولكن شيئاً من ذلك لا وجود له، مما اضطر التحليل النفسي إلى بذل الجهود، محاولاً الوصول إلى مثل هذه النظرية: بدأ بتصوير تباين بين دوافع «الأنثى» (دافع المحافظة على الذات، كالجوع)، والدوافع الليبيدية (كالحب)، ولكنه عدل عنه في ما بعد إلى تباين جديد بين الليبيدو النرجسي والليبيدو الموضوعي. ولم يكن ذلك طبعاً فصل المقال في الموضوع، إذ بدأ يستحيل، لاعتبارات بيولوجية، أن نقنع بافتراض وجود فئة واحدة من الدوافع.

وفي المؤلفات التي نمت في الأعوام التالية (ما فوق مبدأ اللذة، نفسية الجماعة وتحليل الأنثى، الأنا والهوى)، أطلقت العنان للميل إلى التفلسف الذي كبحته زمنياً طويلاً، وأعملت فكري في حل جديد لمشكلة الدوافع، مزجت دافعي المحافظة على الذات والمحافظة على الجنس في فكرة إيروس^(١٢)، وجعلت قبالتها دافع الموت أو الهدم الذي يعمل في صمت. والدافع يعتبر بوجه عام ضرباً من المرونة في الكائنات الحية، نزوعاً إلى بعث موقف كان موجوداً من قبل ثم اضطرب نتيجة عامل خارجي. هذه الخاصية المحافظة للدوافع تتمثل في ظواهر (إجبار التكرار)، فالصورة التي تعرضها الحياة علينا تنتج من عمل إيروس ودوافع الموت متعاونين ومتعارضين.

(١٣) سيغموند فرويد

(١٢) إله الحب واللهو في الأساطير اليونانية القديمة.

(١٣) فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ص ٦٥ - ٦٧.

اهتديت إذن إلى أن الوظيفة الجنسية موجودة منذ بدء حياة الفرد، برغم أنها تكون في بادئ الأمر ممتزجة بالوظائف الحيوية الأخرى، فلا تستقل عنها إلا في ما بعد، ولا بد لها من أن تمر خلال عملية نمو طويلة معقدة، قبل أن تصبح إلى ما نعرفه لدى الراشد من حياة جنسية سوية، فهي تظهر، أول ما تظهر، نشاطاً لمجموعة بأسرها من المركبات الغريزية^(*). وهذه المركبات الغريزية تعتمد على مناطق الجسم الشهوانية! يبدو بعضها أزواجاً من الدوافع المتعارضة (كالسادية والمازوشية أو ميل المرء إلى أن يشاهد ويشاهد)، كل منها (من أزواج الدوافع) يعمل مستقلاً عن الغرائز الأخرى في بحثه عن اللذة، ويجد موضوعه أكثر ما يجده في جسم المرء ذاته. وعليه فهي أولاً غير متركرة وتغلب عليها الشهوانية الذاتية، ثم تشرع بعد ذلك في التآلف، فتبلغ أول مراحل التنظيم تحت سيطرة المركبات الفمية، ويعقب ذلك مرحلة سادية شرجية، ولا تأخذ الأعضاء التناسلية المقام الأول، فتبدأ الوظيفة الجنسية تخدم أغراض النسل إلا بعد بلوغ المرحلة الثالثة. ويحدث، في سياق النمو، أن تنحى بعض عناصر المركبات الغريزية نظراً إلى قصورها في خدمة الغرض النهائي (التناسل)، أو تستخدم في أغراض أخرى، في حين يتحول البعض الآخر عن أهدافه ليندمج في الوظيفة التناسلية. وقد أطلقت اسم الليبيدو على طاقة الغرائز الجنسية دون غيرها، ثم لم يعني إلا أن أسلم بأن الليبيدو لا يمضي دائماً بذلك البسر في مجرى نموه المرسوم، ذلك أن الليبيدو قد يثبت عند بعض المواضع من مجرى نموه، إما عند قوة زائدة في بعض المركبات، أو عن خبرات انطوت على إشباع سابق لأوانه، فإن حدث بعد ذلك كبت، عاد الليبيدو أدراجه إلى هذه المواضع (أطلق على هذه العملية الارتداد)، ومن هذه «المواضع» تنبجس الطاقة في شكل أعراض. واتضح بعد ذلك أن اختيار نوع العصاب، أي الشكل الذي يتخذه المرض في ما بعد، رهن بالموضوع الذي حدث عنده التثبيت.

إن عملية الوصول إلى موضوع للحب، تلك العملية التي تلعب دوراً هاماً في الحياة النفسية، تتمشى مع تكوّن الليبيدو، فبعد مرحلة الشهوانية الذاتية، يكون أول موضوع للحب لدى الجنسين هو الأم، ويرجع أن الطفل

(*) يقصد بالمركب الغريزي جزء يكون مع غيره من الأجزاء غريزة يعينها (المرترجم).

لا يميز في بادئ الأمر ندي أمه من جسده هو. وبعد ذلك، في السنوات الأولى، أيضاً، من الطفولة، تتكون العلاقة المعروفة بعقدة أوديب: فيركز الأولاد رغباتهم الجنسية في الأم وتتكون لديهم دوافع عدوانية ضد الأب بوصفه غريماً، وتتخذ البنات اتجاهاً مقابلاً^(١٤). إن جميع أشكال عقدة أوديب ومستقاتها ذات أهمية كبيرة، وبخاصة أن الازدواج الفطري في التكوين الجنسي لدى الإنسان يظهر أثره، فيضعف في عدد الميول التي تنشط في آن واحد. ويبقى الأطفال رديحاً من الزمن قبل أن يفطنوا إلى ما بين الجنسين من فروق. وفي خلال فترة الاستطلاع الجنسي هذه، يبتدعون نظريات جنسية خاصة بهم، وهي - ما دام نموهم الجسمي لم يكتمل - نظريات يمتزج فيها الصواب بالخطأ، وتعجز عن حل ألغاز الحياة الجنسية (لغز أبي الهول - مسألة من أين يأتي الأطفال). نرى من ذلك أن أول موضوع يتخيره الطفل يكون من المحارم. إن مرحلة النمو التي وصفتها تتم برمتها في وقت قصير، ذلك أن أبرز سمة في حياة الإنسان الجنسية هي كونها تأتي على جولتين، تفرق بينهما فترة من الزمن، فهي تبلغ أوج جولتها الأولى في السنة الرابعة أو الخامسة من عمر الطفل. ولكن لا يلبث هذا الازدهار المبكر للجنسية أن يعتره الذبول، فتلك الحيوية التي يمتاز بها الدفاع الجنسي في باكورته تخمد تحت وطأة الكبت، ليعقب ذلك فترة كمون تدوم حتى البلوغ، وفي غضون هذا تنشأ مكونات مضادة هي لب الأخلاق والحياء والاشمئزاز^(١٥).

يبدو أن الإنسان هو وحده من بين الكائنات الحية الذي ينبعث عنده النمو الجنسي على دفعتين، وربما كان ذلك هو السبب البيولوجي لما لديه من استعداد للعصاب. وعند البلوغ، تدب الحياة مرة أخرى في دوافع الطفل وعلاقاته التي سادت في السنوات الأولى، ومن بينها روابط عقدة أوديب

(١٤) ملاحظة إضافية (سنة ١٩٤٥): استمدت المعلومات عن الجنسية الطفيلية من دراسة الرجال، وكانت النظرية المستنتجة منها خاصة بالذكور من الأطفال. وكان من الطبيعي أن نتوقع وجود تقابل تام بين الجنسين، ولكن تبين خطأ ما توقعناه، فقد كشفت البحوث والتأملات التالية عن فروق جوهرية بين النمو الجنسي للذكور والإناث، فالموضوع الجنسي الأول للطفلة (شأنها شأن الطفل) هو أمها، ولا بد للمرأة قبل أن تبلغ نهاية نموها السوي من أن تغير لا موضوعها الجنسي فحسب، بل والمنطقة التناسلية المسيطرة عندها. ومن هنا تنشأ صعوبات واحتمالات تعطل لا وجود لها في حالة الرجال.

(١٥) (ملحق ١٩٤٥) فترة الكمون ظاهرة فيسيولوجية، ومع ذلك فهي لا تسبب تعطيلاً تاماً للحياة الجنسية إلا في الأنظمة الاجتماعية التي جعلت قمع الجنسية الطفيلية أحد أهدافها. وليس الحال كذلك لدى معظم الشعوب البدائية.

الوجدانية. فالحياة الجنسية في البلوغ صراع بين دوافع السنوات الباكرة وتعطيلات فترة الكمون. وقبل ذلك، بينما الطفل في قمة نموه الجنسي الطفلي، يتم ضرب من التكوين التناسلي، تقوم فيه أعضاء التناسل الذكورية وحدها بدور، في حين لا تكون الأعضاء الأنثوية قد اكتشفت بعد (أطلقت على هذه الفترة اسم مرحلة سيطرة القضيب). وفي هذا الطور، لا يكون التمييز بين الجنسين قد صيغ بعد في عبارات «ذكر» و«أنثى» بل في عبارات «يمتلك قضيباً» أو «مخصي». وإن عقدة الخصاء التي تتكون حينذاك ذات أهمية عميقة في تكوين الخلق العصايي على حد سواء.

ولكي أوضح ذلك العرض المركّز لاكتشافاتي في حياة الإنسان الجنسية، جمعت بين النتائج التي توصلت إليها على مر الأيام، وضمنتها الطبوعات المتتالية من كتابي ثلاث مساهمات في نظرية الجنسية على سبيل التصحيح أو التذييل. وأمل أن يكون هذا العرض قد يشرّ فهم توسعي في معنى الجنسية (التي أعيرت اهتماماً كبيراً وأثارت المعارضة الكبرى). وهذا التوسع ذو شقين؛ أولهما، فصل الجنسية عن الارتباط الضيق بالأعضاء التناسلية واعتبارها وظيفة جسمية أشمل من ذلك، غرضها الأول اللذة ولا تخدم الأغراض التناسلية إلا على نحو ثانوي، وثانيهما، اعتبار الدوافع الجنسية متضمنة كل مشاعر الود والصدقة المحضة التي جرى العرف على تسميتها بلفظ عام مبهم، هو المحبة. ولست أعتبر، مع ذلك، أن في هذا التوسع في معنى الجنسية أمراً جديداً، بل تصحيحاً غرضه إزالة ما أحاط بفكرة الجنسية من حدود ضيقة انسقنا إلى وضعها انسياقاً.

وقد أتيج لنا، بفصل الجنسية عن أعضاء التناسل، أن نصل النشاط الجنسي للأطفال والشواذ بالنشاط الجنسي للراشدين الأسوياء. وكان النشاط الجنسي للأطفال حتى ذلك الحين مجهولاً جهلاً تاماً. أما النشاط الجنسي للشواذ فقد كان معروفاً، ولكنها المعرفة التي يشوبها التحقير ويعوزها التفهم. ولكن التحليل النفسي يعتبر الانحرافات، حتى أكثرها غرابة ونكراً، أموراً قابلة للتفسير بوصفها مظاهر المركبات الغريزية للجنسية، تلك المركبات التي تخلصت من سيادة الأعضاء التناسلية، ومضت باحثة عن اللذة لحسابها الخاص، كما كانت تفعل في مطلع نمو الليبيدو في الطفولة. وأهم هذه الانحرافات، أي الجنسية المثلية، ليس انحرافاً بمعنى الكلمة، فيمكن إرجاعها إلى الأزواج الجنسي الجبلي الذي يوجد لدى جميع أفراد الإنسان، وإلى الآثار

المتخلفة عن المرحلة القضيبية. ويمكننا التحليل النفسي من أن نكشف لدى كل فرد أثراً ما لميل جنسي مثلي، فإن كنت وصفت الأطفال «بالشذوذ المتعدد الأوجه»، فإنما كنت أستعمل تعبيرات شائعة، دون أن أقصد حكماً أخلاقياً، فالتحليل النفسي لا شأن له إطلاقاً بمثل تلك الأحكام المنصبة على القيم.

إن ثاني التوسعات المشار إليها في نظرية الجنسية يبرره ما كشف عنه التحليل النفسي من أن جميع دوافع الود كانت في الأصل ذات طابع جنسي كامل، ولكنها عُطّلت عن متابعة هدفها أو أعليت. أما والغرائز الجنسية يمكن أن تتأثر وتغير اتجاهها على هذا النحو، فقد أمكن استغلالها في النشاط الثقافي من كل لون، ذلك النشاط الذي تسهم فيه الغرائز بأكبر نصيب.

إن كشوفي المستغربة في الجنسية لدى الأطفال، وصلت إليها في بادئ الأمر عن طريقة تحليل الراشدين. ولكن أمكن، في ما بعد (منذ حوالي سنة ١٩٠٨ وما بعدها)، التحقق منها، على أتمّ وأوفى وجه، بالملاحظات المباشرة للأطفال. وإنه لمن اليسير حقاً أن يقتنع المرء بوجود نشاط جنسي مطّرد لدى الأطفال حتى لا يسعه إلا أن يتساهل في دهشة: كيف استطاع الجنس البشري أن ينجح في إغفال الحقائق واعتناق تلك الأسطورة المستحبة، أسطورة لاجنسية الطفولة، طوال ذلك الزمن. هذا الأمر المعجيب لا بدّ أنه راجع إلى النسيان الذي يخفي عن معظم الراشدين طفولتهم.

سيغموند فرويد^(١٦)

١٢ - فرويد والعقلانية

لقد كان فرويد عقلانياً، ويقوم اهتمامه بفهم اللاشعور على أساس رغبته في السيطرة عليه وإخضاعه. أما يونغ، فهو من جهة أخرى، يبحث على التراث الرومانسي المضاد للعقلانية، إنه شاك في العقل والذهن. واللاشعور، الذي يمثل الجانب العقلاني، هو عنده أعمق مصدر للحكمة، وللعلاج النفسي التحليلي عنده وظيفة مساعدة المريض على أن يلامس هذا المصدر الحكمة اللاعقلانية، والاستفادة من هذه الملامسة. واهتمام يونغ باللاشعور كان موضوع إعجاب الرومانسيين، أما فرويد فهو الممثل النقدي للعقلانيين. إنهما

(١٦) فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ص ٤١ - ٤٥.

قد يتلاقبان في طريق ما، لكنهما يتفرقان في طرق مختلفة، وكانت القطيعة بينهما أمراً محتوماً.

ما هي نواة هذا الدين التحليلي النفسي، وما هي العقيدة التي انبثقت منها الطاقات لتأسيس ونشر الحركة؟

أعتقد أن هذه العقيدة الرئيسية قد عبّر عنها فرويد نفسه أيما تعبير واضح في كتابه **الأنا والهوى**: «إن تطور الأنا يتقدم من إدراك الغرائز إلى السيطرة عليها، ومن طاعتها إلى كبحها. والأنا الأعلى، وهو في جانب منه تكوين من رد الفعل ضد العمليات الغريزية في الهوى، يشارك كثيراً في هذا التحقيق. إنه هو الوسيلة التي يمكن استخدامها للانتصار على «الهوى». إن فرويد يعبّر هنا عن هدف ديني أخلاقي هو الانتصار على الهوى بالعقل. وهذا الهدف له جذوره في البروتستانتية، وفي فلسفة التنوير، وفي فلسفة سبينوزا وفي ديانة العقل، ولكنه اتخذ شكله الخاص في تصور فرويد. لقد كانت المحاولة إلى عهد فرويد تبدل للسيطرة على الآثار اللاعقلانية للإنسان عن طريق العقل دون معرفتها، أو بالأحرى، دون معرفة مصدرها الأعمق. أما فرويد، وهو يؤمن بأنه قد اكتشف هذه المصادر في الدوافع الليبيدية والميكانيزمات المعقدة لكتبها وتصعيدها وتشكلها المرضي...، فكان عليه أن يؤمن بأنه الآن - ولأول مرة - يمكن أن يتحقق الحلم السحيق القديم للإنسان في السيطرة على ذاته وتحقيق العقلانية».

إذا أدخلنا في اعتبارنا أن هدف حركة التحليل النفسي هو مساعدة الإنسان على السيطرة على أهدافه اللاعقلانية بالعقل، فإن إساءة استخدام التحليل النفسي يعني هزيمة مأساوية لأمل فرويد (...). والأكثر مأساوية هو أن العقل، ربّ القرن التاسع عشر، الذي من أجل تحقيقه في الإنسان كُرّست الجهود، قد فقد المعركة الكبرى بين عامي ١٩١٩ و١٩٣٩. إن الحرب العالمية الأولى، وانتصار النازية والستالينية، وبداية الحرب العالمية الثانية، هي محطات عديدة تشير إلى هزيمة العقل، والعقلانية. لقد كان على فرويد، الزعيم المعترف بالحركة التي هدفت إلى إنشاء عالم العقل أن يشهد حقبة من الجنون الاجتماعي المتزايد.

لقد كان فرويد آخر الممثلين الكبار للعقلانية، وكان مصيره المأسوي هو أن ينهي حياته عندما كانت هذه العقلانية تنال هزيمتها على يد أشد القوى لاعقلانية، هاته التي شاهدها الغرب منذ زمن محاكمات الساحرات (...).

فعلى حين أن فرويد يمثل ذروة العقلانية، فإنه قد وجه في الوقت نفسه ضربة قاتلة للعقلانية، فهو بإظهاره أن مصادر تصرفات الناس قائمة في اللاشعور، في عمق لا ينكشف معظمه للعين الفاحصة إطلاقاً، وأن أفكار الناس المدركة لا تتحكم في سلوكهم إلا بدرجة ضئيلة، فإنه يكون قد قوّض الصورة العقلانية التقليدية القائلة إن عقل الإنسان قد ساد دون قيد أو تحد. وفي هذا المضمار، في إطار رؤية مقدره قوى «العالم التحتي»، كان فرويد وريث الرومانسية، وكان يحاول أن ينفذ إلى مجال اللاعقلاني. إذن، يمكن وصف وضع فرويد التاريخي بأنه خلق مركباً بين القوتين المتناقضتين اللتين سادتا التفكير الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: العقلانية والرومانسية.

(١٧) إيريك فروم

١٣ - جاك لاكان بين التحليل النفسي والبنوية

لم يُنحَ لجاك لاكان، الذي ولد مع ميلاد القرن (١٩٠١ - ١٩٨١)، أن يرفض مراسيم الاختفاء والتمجيد لأنها لم تعرض عليه قط. فما يثير الانتباه هو أن هذا الرجل كان دوماً عرضة للمنازعة والمشادة، وذلك في بلد يكن الناس فيه الاحترام للأشخاص لتقدم أعمارهم وكثرة أمجادهم. فقد تجاهلته الأكاديميات، وأهملته وسائل الإعلام؛ وعندما كان في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، عهد إليه بمنصب متواضع؛ أما في الجمعية العالمية للتحليل النفسي، فقد كان من المغضوب عليهم. ومن غريب المفارقات أنه، بالرغم من كل هذا، لم يكن ممن حلت بهم اللعنة بالفعل: فبعدما كان هو السبب في حدوث انقسامين عند أصحاب التحليل النفسي في فرنسا (١٩٥٣ - ١٩٦٣)، أقام المدرسة الفرويدية سنة ١٩٦٤، تلك المؤسسة التي عرفت ازدهاراً كبيراً؛ وظل تعليمه الذي كان يعطى على شكل مناظرات أسبوعية لمدة طويلة، يتمتع، منذ ما يقرب من الثلاثين سنة، بحضور جمهور واسع لا يضاهي. وقد عرف هذا الجمهور اتساعاً أكبر عند ظهور مجموعة مقالاته كتابات ١٩٦٦. وقد كان يقول عن نفسه إنه رجل عصامي أثرى بفضل التحليل النفسي. وهكذا، فقد استطاع أن يقهر الصعوبات بقوة وصرامة مكنتاه من أن

(١٧) إيريك فروم، رسالة فرويد، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: د. ن.)

د. ت. (١)، ص ١٦٣.

يحتل مكانة مرموقة بين الانتلجنسيا الفرنسية، فنجح اليوم في أن يقرن اسمه باسم فرويد لدى عدد متزايد من الناس.

لم يكن هدف لاكان أن يعيد اكتشاف التحليل النفسي من جديد، بل إنه، على العكس من ذلك، أقام تعليمه في البداية تحت شعار «العودة إلى فرويد»؛ واكتفى بأن يتساءل: ما هي الشروط التي يكون فيها قيام التحليل النفسي ممكناً؟ ليجيب بأن: «الشرط اللازم والكافي لإمكانية التحليل النفسي هو أن يشكل اللاشعور بنية مثل اللغة».

إن تحليل هذه الفرضية واستخلاص ما تنطوي عليه من نتائج قصوى هو مضمون التعليم الذي مارسه لاكان.

اللاشعور هنا هو اللاشعور الفرويدي، وتماثل بنيته مع اللغة يظهر منذ كتابات فرويد الأولى، سواء في تأويل الأحلام، أو في السيكلوجية المرضية للحياة اليومية والفكرة النيرة. يقوم فرويد هنا بعملية استقصاء. والأليتان اللتان يعتبرهما أوليتين، أي التكتيف والنقل، لهما مماثلتهما اللغوية في الاستعارة والكناية؛ عندما تدرك هذه الحقيقة البديهية يصعب الاعتراض عليها. والأمر مماثل لهذا في ما يتعلق بهذه البديهية الأخرى التي تقول إن التحليل النفسي لا يؤثر في الأعراض، ويفعل فعله فيها، إلا بواسطة الكلام، لذا ينبغي أن نفترض بين الكلام والأعراض قاسماً مشتركاً، اللهم إن شئنا أن نلجأ في تفسير ذلك إلى التفكير السحري الذي لن يسعفنا في شيء. فإذا ما اعتقدنا بأن الليبدو طاقة فعلية تتمتع بوجود واقعي، فسواء أقمنا مولدات لهذه الطاقة كما يفعل وليان رايبخ، أو سخرنا الجسد وطوعناه، فإن ذلك يخرجنا عن التحليل النفسي ويبعدنا عنه.

فكيف يتمكن فرويد إذن، بطريقته في التداوي الحر ووسيلته في العلاج، من وضع اليد على العرض في وجوده الفعلي؟ ذلك هو السؤال المحوري الذي يمكننا من الحكم على أية نظرية في التحليل النفسي ومعرفة قيمتها.

ويعترض على هذا بأن فرويد لم يذهب قط إلى القول إن اللاشعور يشكل بنية مثل اللغة، غير أن هذا الاعتراض يصبح عديم الجدوى إذا ما كان في إمكاننا أن تثبت أن اكتشاف فرويد، إذا ما عرض بحيث يتضح كل ما يلزم عنه، لا يجد انسجامه المنطقي إلا بفضل هذه الفرضية. لقد بذل فرويد كل ما في وسعه ليرد التحليل النفسي إلى العلوم الطبيعية، بيد أن السيكلوجيا

الماورائية التي أقامها لم تكن عملياً إلا تحليلاً للبنية الأساسية للغة، أي منطقاً للدال. وبالمثل، فإن ما يزعم أنه محاولات «تطبيقية» في التحليل النفسي يتعلق في واقع الأمر بالتجربة التحليلية؛ فـ «التوتم أوالتابو» مثلاً يتناول بالدراسة وظيفة الأب في صيغة أسطورة. وبصفة عامة، ليس هناك، في نظر لاكان، نظرية تخص اللاشعور في شكله الخام. هناك نظرية للممارسة التحليلية، والبنية التي نتبينها في هذه الممارسة تفترض بنية لللاشعور. وقد فرضت هذه القضية نفسها على كل من اهتم، بكيفية جادة، بنظرية التحليل النفسي. وما يوضح ذلك كونهم أعطوا دائماً للمحلل مكانه داخل بنية اللاشعور.

مارس لاكان تعليماً نقدياً كان، في جانب كبير منه، تعليماً إبستمولوجياً. وقد كان يرغم نفسه كل أسبوع أن يبرر، أمام الملأ، العمل الذي يمارسه. ولم تكن تصدر عنه أقوال تستنجد بالإيمان الأعمى وتستعين بفرض السلطة والضغط أو إثارة الحماس. لقد كان يُعنى بإيراد الأدلة، ويقف عند الجزئيات، ويعتمد البرهان العقلي في ميدان أصبح فيه الغموض شائعاً؛ وعند تقديمه لـ «كتابات» رجع إلى عبارة اقتبسها من عصر الأنوار؛ وبالفعل فقد كان نقيض الصورة التي ارتسمت عنه.

يطبع تعليم لاكان سعي وراء التبسيط، ويشهد على ذلك اختزاله التدريجي لمصطلحات فرويد إلى أن تمكن في النهاية من وضع قواعد جبرية تبدو ملائمة عندما يصبح استخدامها متيسراً. فليس من قبيل التباهي والمفاخرة قوله إن ركاز الأدبيات التحليلية يدين له بأنه جعل منه «حديقة مغروسة على الطريقة الفرنسية».

هذا الخطاب يتفنن في استخدام جميع ما تجود به البلاغة والجناس إلى حد أن يجسد في صورته ذاتها الأطروحة التي يدافع عنها، والتي تقول بأسبقية الدال المنطقي، ولكن، تقول أيضاً بأسبقية الدال الشعري. والصعوبة التي تعترضنا في فهمه، مردها إلى التباين بين الصورة المنطقية الدقيقة لفكر أعاد تأسيس جميع الحدود والألفاظ التي يستعملها، والتي يتداخل بعضها مع بعض، وبين أسلوب الاكتشاف المفاجئ المبالغ الذي يتلون فيه ذلك الفكر ويتكثف؛ وهذا هو سبب تعدد المراجع التي يستعملها وتنوعها. ومجمل القول إننا بصدد إنتاج يظل معتماً غير شفاف بالنسبة إلى كل قارئ متعجل.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه النظرية تتميز بسيولتها، مما يجعل من

العسير إدراك النقطة التي بدأت عندها أو التي انتهت إليها: فهي تمتد من بداية الخمسينيات، وتستمر دون وضوح. وإذا ميزنا فيها بين مستويات، فقد لا نحس بالانتقال من واحد إلى آخر. إنها تنتقل، دون انقطاع، من القول الجازم إلى العبارة المرنة من غير انفصام ولا تمزق. وإلى جانب هذا، تأتي الرسوم والقوانين والخطوط البيانية والصيغ الرياضية لتخدم هذا الانتقال وتعاضده. يعبر لاكان ذات النقطة جيئة وذهاباً، معطياً تبعاً، قراءات مغايرة، بل متضادة في بعض الأحيان.

كل هذا يهر الفكر الفرنسي، منذ عهد بعيد، وأخذ بلب جزء منه، فأنقذ هذا الخطاب من مغبة السقوط في الاستعمال الدارج، ومنعه من أن يصبح جازياً متداولاً، فيذيع بما لا يسمح به الفهم. وحتى انتشار بعض أفكاره لم يتسم بكيفية مقبولة منطقياً، وهذا أمر لم يُلاحظ بعد.

نجد في نهاية إحدى كتاباته سلسلة من الحروف التي داني هو على معناها: «لقد شرعت في العمل متأخراً»، ذلك أن لاكان لا يرى بداية لتعليمه إلا سنة ١٩٥٣، وبالضبط في التقرير الذي كتبه تحت عنوان: «وظيفة الكلام واللغة وميدانها في التحليل النفسي». وهو يرمي بما سبق تضمين «مقدمات» هذا التعليم.

كانت أعماله السابقة أساساً، أعمال طبيب عقلي. وقد توجها بأطروحته حول ذهان البارانويا (١٩٣٢). وكانت نظريته الأولى في التحليل النفسي التي أقامها بعد الحرب «حول العلية النفسية» (١٩٤٦)، تجعل من المستوى الخيالي البعد الذي يميز التجربة التحليلية؛ غير أن كتابات أخرى، لم تعرف الظهور، تدل على مدى عنايته منذئذ بمنطق التفاعل بين الذوات. والمعلمان اللذان يعترف بأنه تعلم على يدهما هما كليرامبو، الطبيب العقلي بمركز التمريض الخاص ومكتشف «الآلة الذهنية»، ثم كوجيف الذي تابع دروسه حول هيغل.

يرجع ظهور عبارة «اللاشعور يشكل بنية مثل اللغة» إلى سنة ١٩٥٣، وبمناسبة أول انقسام عرفه أصحاب التحليل النفسي في فرنسا. وستظل هذه العبارة، إلى جانب التمييز الذي صاحبها بين المستويات الثلاثة: الواقعي، والرمزي والخيالي، ستظل تشكل حجر الزاوية في تعليمه، هذا التعليم الذي ينقسم إلى الفترات التالية:

(١) ١٩٥٣ - ١٩٦٣: وهو يتخذ هنا صورة مناظرة تذهب إلى نصوص

فرويد، تخصص كل سنة لمفهوم ولمؤلف أو مؤلفين لفرويد. وخلال هذه المدة، تأكد من فكرة بنية اللغة وتحقق من صلاحيتها وهدفها على مدى ما خلفته تجربة نصف قرن من التحليل، كما أقام مقولة المستوى الرمزي من حيث إنها مقولة أساسية، وأدخل لغة جبرية جديدة. وكل هذا يشكل ما يسميه لاكان: «أورغانون» يتدرج «وفق سلم تمهيدي لازمني فيه درجات، حتى يتمكن المستمعون من التأكد من متانة الدرج السابق».

س: تدعيماً للانقسام الثاني لأصحاب التحليل النفسي في فرنسا ولانتقال لاكان إلى المدرسة العليا للأساتذة، وبعد المفاهيم الأساسية الأربعة في التحليل النفسي، حلت عشر سنوات ستبواً فيها مصطلحاته مركز الصدارة، مثل الذات المتصدعة، والموضوع، الذي يسميه «الألف الصغرى»، و«الآخر الأكبر». وقد كانت المشكلات التي يطرحها الارتباط بين هذه المفاهيم تتدرج ضمن الإشكالية السابقة، أو تحل محلها.

(ب) منذ سنة ١٩٧٤: تناول الأسس التي يقوم عليها خطابه، وخصوصاً التقسيم الثلاثي: واقع، رمزي، خيالي (وهذا هو عنوان دروس سنة ١٩٧٤ - ١٩٧٥)، وأخذ يخوض في صياغة نوع من نظرية ماورائية ذات بعد دلالي محض، حيث تذبذب المعاني المألوفة للتحليل النفسي، في حين أن «العقدة البرومية» تقوم هنا بوظيفة محورية. وفي ذلك الوقت، أصبح لاكان يتحدث عن تجربته بلغة مغرقة في البساطة وبعبارات جازمة. وأخيراً، فإن الواقع النفسي هو الذي أصبح يحتل، من بين الأقسام الثلاثة، مكان الصدارة.

وهكذا يبدو أن هذا الخطاب نما وفق منطق صارم، منطلق أخذ يتحكم ويعمل منذ البداية بحيث إنه نقل بنيته الأساسية، التي كانت منذ البدء، إلى الصورة التاريخية. وليس في استطاعتنا الآن القول إن المجهودات التي يبذلها لاكان مؤخراً لإقحام «دال جديد» سيحالفها النجاح؛ بيد أن تعثر النظرية قد يكون مفيداً لنموها.

– من مرحلة المرأة إلى الآخر الأكبر

يقول لاكان: «ولجت باب التحليل النفسي بفضل مكنسة تدعى مرحلة المرأة». وبالفعل، فقد كان هذا هو موضوع تدخله الأول كمحلل أمام المؤتمر الدولي الرابع عشر الذي أقيم في مارينباد سنة ١٩٣٦. وبالرغم من

ذلك، فالأمر يتعلق هنا بجانب هو من اختصاص ملاحظة السلوك وتفسيره للبيكولوجيا الحيوانية وفسولوجيا الإنسان.

يتلخص الأمر في العناية المفرطة التي يوليها الطفل بين الشهر السادس والثامن عشر من عمره، لصورته في المرأة. وفي رأي لاكان أن أمر ذلك هو أن الطفل الذي يكون نموه الفسيولوجي غير مكتمل بعد، يكون شديد الحزن فينشرح فرحاً عندما يتعرف على نفسه في صورته في المرأة، تلك الصورة التي يسبق اكتمالها ما يشعر به من انفصال داخل عضويته؛ وهذه الصورة التي هي صورته، هي في الوقت ذاته صورة آخر، تحبسه وتقبض عليه، وهو ينطبق معها ويندمج فيها ويتقمصها. ومن هنا يستنتج لاكان بأن الاستلاب الخيالي مكون من مكونات الأنا، وأن نمو الأنا تصدعه اندماجات وتقمصات خيالية. يفسر هذا المبدأ العدوانية الغامضة التي يناصرها الإنسان للإنسان الذي يخلفه في مكانه، كما يفسر علاقته البارانونوية بالموضوعات والطابع الهستيرى الذي تتصف به الرغبة عنده، تلك الرغبة التي تكون دوماً «رغبة في الآخر».

هذه الكيفية التي يلج بها لاكان باب التحليل النفسي ستجعله يتخذ، دفعة واحدة، الطريق المعارضة لتلك التي كان هارتمان وكريس ولوفنشتاين يودون رسمها للحركة التحليلية في ما بعد الحرب. فهؤلاء كانوا يفسرون التقسيم الثلاثي الثاني الذي وضعه فرويد بين «الأنا والأنا الأعلى والهو»، وقد أقامه فرويد ابتداء من سنة ١٩٢٠، بحيث يجعلون من الأنا، المستوى المركزي والوظيفة التركيبية التي تعطي للشخصية وحدتها. إنه في نظرهم، نقطة الارتكاز بالنسبة إلى المحلل الذي يعمل على تقويتها ليعيد المريض إلى مستوى الواقع. أما بالنسبة إلى لاكان، فإن الأنا، على العكس من ذلك، ليس موحداً ولا موحداً، «إنه خليط من الاندماجات والتقمصات الخيالية»، تلك التقمصات التي تعود للظهور خلال العلاج. إنه «بارانويا موجهة».

تتمتع نظرية لاكان الأولى بانسجامها المنطقي، غير أنها تفضي، بالرغم من ذلك، إلى الصعوبة الآتية: فالعلاقة الخيالية تكون على هذا النحو سالية قاتلة، وهي لا تعمل إلا على الإدماج، وتكون تبعاً لذلك مستلبة؛ إلا أن هذه الإدماجات ليست متكافئة، وبعضها مقوم وليس مشوهاً. ويبلور لنا لفظ الإيماغو (Imago) الذي كان يستعمله آنذ هذه الصعوبة: فهو يشكل من جهة صورة حسية تكشف دراسة أحوالها عن تأثيراتها الفعلية، ومن جهة أخرى،

مجموعة من السمات المنتظمة التي صيغت وفق نماذج. إلا أن هذا الالتباس سرعان ما يزول ويستأنف لاكان تعليمه فاصلاً المستوى الرمزي عن الخيالي، ومميزاً بين الذات والأنأ.

غير أن الهيكل الصوري لمرحلة المرأة، سيظل محتفظاً بقيمته التي تتجلى في تحديده للخيالي عن طريق الجسد. وهذه الثغرة التي تأتي هنا مما هو عضوي، ستتخلص في ما بعد من منطق الدال، ذلك أن نظرية لاكان، على حد تعبيره هو نفسه، تنطوي على ثغرات نجدها في كل المستويات.

أما المستوى الرمزي فهو مفهوم شديد التعقيد، وهو يدخل تحته الجدول مثلما يدخل السيبرنتيقا.

إذا ما استبعدنا نموذج يونغ، الذي يرد الرمز إلى رسم المخيلة، فإن المستوى الرمزي يتخذ وجهين مثله مثل الإيماغو: وجه الكلام ووجه اللغة. فمن جهة، هناك الكلام الأصيل، وهو مسالم يقوم بإدماجات وتقمصات تخفف من وطأة الحرب الخيالية، ويلعب دور الوساطة. وهنا يرد العرض إلى عيب في القدرة الرمزية، ويكون العلاج عبارة عن عملية تتم بين الذوات تستعيد الذات عن طريقها تاريخها، فتعطي، بعد حين، دلالة لما ظل غامضاً في تجربتها. أما من جهة أخرى، فيتعلق الأمر بالمستوى الرمزي، وهو مجموعة من العناصر المبعثرة المنفصلة التي لا معنى لها بالتالي، ثم هو بنية مترابطة المفاصل وتركيب يتمتع باستقلاله الذاتي. وهذا المستوى بالتعريف لا أصل له، إنه لم يزل قائماً، ولا معناه هو لامعنى اللاشعور ذاته.

ليس من شك في أن لاكان أصبح يلجّ على الوجه الثاني أكثر من إلحاحه على الوجه الأول. بيد أن قوته تكمن في أنه أقام البعد المشترك بين هذين الوجهين: فعندما عدل من الموازنة التي يضعها سوسور بين الدال والمدلول، بين أثر ذاك في هذا، كما أوضح أن الدلالة تتولد من اللامعنى؛ وأدخل مفهوم «السلسلة الدالة» الذي من شأنه وحده أن يبرر التحديد المتضافر الذي يرى فيه، مع فرويد، أنه شرط كل تشكل للاشعور، وشرط الآثار الراسخة التي تخلفها آلية التكرار. والأهم من كل هذا، أن لاكان جعل المستوى الرمزي ذاته يعمل كحد تتميز علاقته مع الذات من العلاقة الخيالية التي تربط الأنا بالآخر الصغير، وهذا هو اكتشاف «الآخر الأكبر».

لا يدل لفظ الآخر عند لاكان على معنى وحيد: فهو الآخر الذي تفترضه

اللغة، آخر الخطاب العام، ولكنه أيضاً الآخر الذي تفترضه الحقيقة، إنه هذا العنصر الثالث الذي يتوسط أي حوار بين اثنين، وهو مرجع الاتفاقات والمنازعات، إنه آخر طيب النية، وهو أيضاً الآخر الذي يفترضه الكلام، المتكلم الأساس، إنه هذا الذي يوجه إليه الخطاب. وإذا استعنا بعبارات نظرية الإرسال والتواصل، لقلنا إنه مكان «القواعد اللغوية» ذلك المكان الذي يتم فيه الإرسال، مما يدفع لكان إلى تبني العبارة: «إن المرسل يتلقى إرساله من المتلقي في شكل معكوس»، ومن ثمة، فهذا هو الآخر الذي لا شعوره هو الخطاب، إنه الآخر الذي «يستفزني في عقر هويتي». وأخيراً، هناك الآخر الذي يرغب كلالشعور يخفي على الذات التي تخضع له.

هذا الآخر هو حرف من حروف اللغة أكثر منه مفهوماً، ويرمز له لكان بحرف أ الكبرى ليدل به على هذه المعاني المتعددة: ونحن نلقيه في النظرية في مستويات متعددة تتميز كلها ببعدها الخارجي والدور المحدد الذي تلعبه بالنسبة إلى الذات. إنه أساساً «المشهد الآخر»، على حد التعبير الذي اقتبسه فرويد من فشر، ليدل به على المكان الذي يعمل فيه اللاشعور.

يفترض هذا البناء أن اللاشعور لا يبدي مقاومة وإنما يكرر ويعيد، فالمقاومات تتم في مستوى العلاقة الخيالية، بين الأنا والآخر الأصغر، فهذه تظهر أساساً كعلاقة قاهرة متعطله وهي تعكر صفو العلاقة مع الآخر الأكبر. تلك العلاقة التي تكون وحدها محددة بالنسبة إلى الذات. تتم العملية التحليلية في المستوى الرمزي، ومن مهمة المحلل أن ينعدم كأنه كي يؤثر (كي يؤول ويفسر)، انطلاقاً من مكان الآخر الأكبر، وهكذا، ترسم لنا الصورة الآتية (الكتابات، ص ٥٣):

هل يمكن أن نعت لكان بالبنوي؟ يمكن أن نرد بالإيجاب إذا أخذنا الكلمة في معنى أول: فمفهومه عن البنية ينحدر إليه من رومان جاكوبسون عن طريق ليفي - ستراوس. وفي معنى ثان للكلمة، نستطيع أن نرد أيضاً بالإيجاب، ولكن بمعنى أقوى وأكثر: ذلك أن التحليل النفسي يعمل على ربط البنية بالذات. أما في معنى ثالث للكلمة، فالجواب بالسلب، ولاكان بعيد كل البعد عن البنوية: ذلك أن بنية البنويين منسجمة تامة، أما بنيته هو، فمتعارضة يعترئها النقصان. الأمر الأول واضح معروف؛ أما التاليان فلا. فلنعمل إذن على توضيحهما:

ليست الذات، حسب لاكان، معطى أول؛ إن المعطى الأول هو الآخر الأكبر، ومن هنا يطرح السؤال: كيف تتكون الذات لتحل محل الآخر الذي سبقها في الوجود؟ يعطي لاكان إجابات كثيرة يزداد تحديدها صعوبة شيئاً فشيئاً، وهي تتم على مستويات متعددة: أولاً، إن التجربة التحليلية تشكل هي نفسها العملية التي يتحقق بها وجود الذات التي تكون في البدء غير محددة تحت وطأة الدوال (الهو الفرويدي). بهذه الكيفية يفسر لاكان عبارة فرويد المشهورة: «أين كان الهو، هل ينبغي لنا أن يتحقق». ثانياً، إن أي تشكل للاشعور يشهد على ميلاد ذات اللاشعور وبروزها، في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على محوها. ثالثاً، إن الذات هي ما يصدر عن الكائن الحي بفعل اللغة.

ليست البنية عند لاكان إذن، قوة خفية تعمل بكيفية غير محسوسة كاليد الخفية التي يتكلم عنها آدم سميث، إنها تشد بقضتها على الكائن الحي الذي يتكلم، وتخضعه، وتجعل منه مفعولات دوال مبعثرة - كما نلاحظ ذلك في المهستيريا - فتسلبه حيويته وتعطله، إنها تفصل الجسد عن متعته. ومن هنا، نفهم الدافع كما يحدده فرويد، ذلك الدافع الذي يتميز من الغريزة بما يتمتع به من ثبات وما يخضع له من قواعد. ومن هنا أيضاً، نفهم عملية الفقدان المكونة للموضوع التي اقترب فرويد من إدراكها في نظريته عن المراحل.

إن حاجيات الكائن الحي تخضع عند الإنسان لتحولات، لكونها مضطرة إلى أن تصاغ في طلب بوجه إلى الآخر الأكبر. وبصفة عامة، فإن الدال يحل محل تلك الحاجيات، ما دام الطلب الموجه إلى الآخر يسمى من تلقاء ذاته لكي يصبح مجرد طلب لإجابته، طلباً لمحبهته؛ وانطلاقاً من الدال: «الآخر الأعظم»، يتم الإدماج الأولي للذات. وإن هذا البعد بين الحاجة والحب هو الذي يفسر ما كشفه فرويد في الحلم، وأطلق عليه اسم «المتمتى» الذي هو الرغبة.

ليست الرغبة عند فرويد وظيفة حيوية. وبما أنها جزئية لا مركز لها ولا تقبل الانهيار، بما أنها مطلقة لا تشبع، فهي تتجاوز السيكلوجيا كذلك، إنما تنتقل بكيفية لامتناهية مع حركة السلسلة الدالة، إلى حد أن لاكان يرى فيها الرابطة التي تقرر بين دال ودال آخر (البنية الكنائية للرغبة).

وهذه الفكرة من أكثر أفكاره شيوعاً: إن المحلل لا يستجيب للطلب، بل يفسر ما فوق، يفسر في مستوى الرغبة. إن الرغبة لا تكيف ولا تروض وهي لا تقبل تأثير التربية والبيداغوجيا وإنما تأثير الأخلاق: «لا تتحلل عن رغبتك»،

وليس: «حرّر رغبتك». فهذا الموقف الأيديولوجي الذي يدعو إلى تحرير الرغبات لا يمت إلى فكر لا كان بصلة: لأنه يفترض وجود رغبة لامتناهية، متنوعة، لينة قابلة لأن تشبع بمجرد أن يزول الضغط. وعلى العكس من ذلك، فإن الرغبة عند فرويد ليست هي ما يعارض القانون، إنها هي القانون ذاته، وأشكالها محدودة ووظيفتها مرتبطة بنقص.

هذا النقص، هو، من جهة، مفعول البنية، ولكن ينبغي، من جهة أخرى، أن تحتضنه البنية. وبهذا تتميز بنية لا كان عنها عند البنيويين: فهذه تشكل كلاً، أما تلك فهي كل ناقص. إن التعريف التفاضلي الذي يعطيه سوسور للدال (بحيث يفرض نفسه عندما يعارض)، يفترض دون شك الاكتمال التزامني لمجموعة الدالات، ولكنه يفترض أيضاً أن كل سلسلة تفضي إلى دالها الأخير، الشيء الذي يترجم في السلسلة كنقص، أي كحاجة إلى دال إضافي يمثل ذلك النقص. إن ما يدل على نقص في الآخر الأكبر $S(a)$ هو مفتاح سر المنطق الذي يتحكم في الدال، إنه نوع من الجدول الذي يلخص جميع الحدود والألفاظ التي يستخدمها (لا كان). والرسوم المكانية الأولية والسلسلات والعقد تبين إلى أي حد يمكن لهذه الثغرة أن تتنوع.

تتبلور نظرية لا كان وتتلخص في مجموعة تتكون من أربعة حروف، شكّلت نتيجة بناء استغرق مدة طويلة: الحرفان الأولان $S_1 S_2$ يلخصان السلسلة الدالة التي يمكن إرجاع ترابط حلقاتها إلى زوج مرتب يتكون من دال واحد وآخر ثنائي. ثم هناك الحرف الثالث S الذي يدل على الذات التي تتولد منه. وأخيراً، هناك ألف الصغرى (a) أي الموضوع الذي يتولد منها.

لا ينبغي الخلط بين ذات اللاشعور والفرد الذي يجد أساسه الفعلي والواقعي في الجسم. كما لا ينبغي خلطها بالذاتية التي هي خيالية. إن الذات هنا تتكون من زوج دال، وهي المسافة بينهما والقطيعة التي تفصل أحدهما عن الآخر. بناء على ذلك، فالشطب الذي يوضع فوق S يدل على أن هذه السلسلة تحتاج إلى دال لا اكتمالها. ليست الذات إذن كائناً موجوداً، إذا كان الوجود يعني كما يذهب لايبنتز، الوجود الواحد. إن الذات بما هي «نقص في الوجود»، لا تخضع لمبدأ الهوية والتطابق، لذا فهي تسعى نحو الإدماج والتقص، حسب ما يقوله فرويد. يدل حرف S_1 على الدال الذي يجرّها نحوه ولكنه لا يمثلها إلا مرتبطاً مع S_2 . ومن هنا العبارة التي يقتبسها لا كان من

بيرس: «يمثل الدال الذات لدى دال آخر». لا علاقة لهذه الذات إذن بالمجال السيكلوجي. وباستطاعتنا أن نتعرف فيها على التي يتحدث عنها العلم، كما تظهر عند ديكاوت كبقايا «دقيقة نأفهة» تتبقي بعد إفراغ التمثلات. لم ينفك لكان عن تحديد مفهوم الذات هذا، مستغلاً المفارقات التي تمخضت عن ظهور نظرية المجموعات الرياضية.

أما مفهومه عن الموضوع (أ الصغرى) فقد خضع هو أيضاً لتطور بطيء، فقد عزله في البداية وحصره في وظيفته الخيالية، انطلاقاً من (الأخر الصغير)، وجعله مكملاً للذات المتصدعة في الصيغة التي أعطاها للاستيهام (Fantasme) (s < > a) حيث يقوم موجّه الرغبة. وبهذا يشكل تربة الواقع. غير أنه سيعترف له، في مرحلة أخرى، بخصائص الواقع في الوقت الذي اتخذ فيه لفظ الواقع (Réel) معنى معاكساً للواقع الفعلي (La Réalité)، وأصبح واقعاً استيهامياً.

في البداية، كان الواقع يدل على ما هو خارج عن التجربة التحليلية، ولكن بعد تحول مكاني وجدلي في الوقت نفسه، سيتجلى الواقع كمرکز لتلك التجربة. إنه بُعْدُ ما لا يدخل في سلسلة الدلالة وما لا يتحول كالصورة الخيالية، بل «يرجع دوماً لذات المكان» الصدمات (ص ١٥)، فبينما يطاوع المستوى الخيالي المستوى الرمزي، فإن الواقع يقاومه: «إن الواقع هو المستحيل» وهو يشكل كلاً: فليس هناك إلا «أطراف الواقع».

موضوع التحليل النفسي من هذا المستوى ونموذجه هو الموضوع الذي يوصف بأنه «سبق المرحلة الجنينية» (كالثدي والفخذين)، إنه موضوع مفقود ومنفصل، وهذا ما يبيّنه لكان عندما يضع الموضوع (a) محل الباقي، محل ما يتبقى من عملية الدلالة. إنه حل جيد يسمح بالتنبّه، داخل العيادة، لأمرين أغفلهما فرويد، وهما النظرة والصوت، كما يسمح بتصحيح الفكرة التي تقول إن الرغبة تستهدف الموضوع، في حين أن الموضوع هو الذي يبعث على الرغبة (وهذا ما نلمسه في الفيتشية).

جاك آلان ميللر (١٨)

الفصل الخامس

مجتمع وتاريخ

١ - العدالة

ما الأساس الذي سيقم عليه الحاكم تدبير العالم؟ هل سيقمه على هوى كل فرد فيعمّ الاضطراب؟ أم على العدالة، وهو جاهل بها؟ إذ لولا جهله هذا لما قرر القاعدة التي هي أعمّ القواعد القائمة بين الناس، تلك التي تفرض على كل فرد اتباع تقاليد بلاده، ولفنتت العدالة الحقبة ببهائها جميع الشعوب. ولما اتخذ المشرعون بديلاً منها نماذج تشريعهم من أوهام ونزوات الفرس أو الألمان، ولشاهدنا علم العدالة خافقاً في جميع البلاد وجميع العصور. وعلى العكس من ذلك، فإننا لا نرى العدالة والظلم إلا ويختلفان كما اختلاف المناخ. فالاقتراب من القطب درجات ثلاثاً يقلب التشريع كله، درجة سميت واحدة تفصل في الحقيقة، واحتلال بلد سنوات قليلة يغير القوانين الأساسية فيه. وللقانون عصوره الفلكية، فدخل عطارداً مثلاً في فلك الأسد هو إيدان بميلاد نوع جديد من الجرائم - ، إنها لموضع سخرية تلك العدالة التي تخضع في طبيعتها لحدود الأنهار، فما هو حق من هذا الجانب من جبال البرانس، يصبح باطلاً في الجانب الآخر.

ويعترف المشرعون بأن العدالة ليست في العرف والتقاليد، بل قائمة في القوانين الطبيعية الشائعة بين جميع البلاد. وحقاً إن المشرعين ليصرون على ذلك، لو أن المصادفات التي نشرت بذور القوانين البشرية اتفق لها العشور على قانون كلي واحد مشترك بين جميع الناس، ومن المضحك أن تكون نزوات الناس مختلفة في ما بينها إلى حد امتناع ذلك.

فالسرقه والزواج بالمحارم وقتل الأولاد والآباء، كل ذلك كان يعد من الفضائل. وهل هناك مهزلة أكبر من أن يكون لإنسان حق في قتلي لا لسبب، إلا أنه قاطن على الضفة الأخرى من النهر، وأن أميره وأميري في خصومة، وإن لم يكن بيني وبين هذا الجار أي خصومة؟ ولا شك في أن هناك قوانين طبيعية، ولكن العقل الإنساني قد فسد، فأفسد كل شيء...

وقد أدت هذه البلبلة إلى أن يقول بعضهم إن جوهر العدالة سلطة المشرّع، والبعض الآخر: هو الملك، وغيرهم: العرف القائم. وهذا أكثر الآراء صواباً. وطبقاً للعقل وحده، لا يوجد شيء عادل بذاته، إذ إن كل شيء مع مرور الزمن مصيره إلى التقلقل، وفي العرف العدالة كلها، لا لسبب إلا لأنه مقبول. وفي هذا القبول الأساس الخفي لسלטان العرف. ومن يرجع العدالة إلى مبدئها يقضي عليها.

إن فنّ الثورة وقلب أنظمة الدول يرمي إلى زعزعة العرف القائم بسيرة غوره حتى يظهر نقص سلطانه وعدالته. أما ادعاء بعضهم الرجوع إلى القوانين الأساسية الأصلية التي قضى عليها عرف ظالم، فهو كفيل بالقضاء على كل شيء، ولن يبقى على ذلك أمر عادل. غير أن الشعب آذان صاغية لأولئك المدّعين، ويسمعهم ويفهمهم فيشرّع في إزاحة النير من أعلى أكتافه. ثم يجيء الأقوياء، فيستغلون الموقف على حساب الشعب وعلى حساب هؤلاء الفاحصين المدققين في أصول العرف القائم، ولذلك كان أحكم المشرّعين يرى أن تبقى حقيقة الاغتصاب خافية على الشعب، ما دامت قد فرضت من أمد بعيد، وأصبحت أمراً معقولاً. فلا بد من اعتبارها أصلية أبدية، وإخفاء بدايتها الزمنية، وإلا كان مصيرها الزوال.

٢ - القوة والعدالة والعقد الاجتماعي

كل إنسان كائن بمقتضى حق الطبيعة الأسمى، وبالتالي كل إنسان يفعل، بمقتضى هذا الحق، ما يتبع ضرورة طبيعته: ولذلك فكل إنسان يقرّ، بمقتضى هذا الحق، ما هو حسن وما هو رديء، ويفكر في مصلحته حسب مزاحه الخاص، فينتقم، ويجتهد للاحتفاظ بما يحبه، والقضاء على ما يكرهه. أما لو كان الناس عاشقين بمقتضى قيادة العقل، لكان كل واحد منهم حائزاً لحقه الشخصي، دون أن يضرّ بذلك أي إنسان آخر. إلا أن الناس، لما كانوا خاضعين لانفعالات تجاوز بكثير الطاقة البشرية، كانوا معرضين للتأثر من جميع النواحي، ومتعارضين في ما بينهم، بينما كانوا محتاجين حقاً لتعاون متبادل. لذلك فلاجل أن يعيشوا في وئام وتعاون، وجب عليهم التنازل عن حقهم الطبيعي، والتيقن من أن واحداً منهم لن يعمل على الإضرار بأي واحد آخر، أما كيف يمكن للناس - وهم معرضون بالضرورة للانفعالات، ومتغيرون غير ثابتين - أن يحصلوا على هذا اليقين، وأن يثق كل واحد منهم في الآخر،

فهذا ما يتبين من المبدأ التالي: إنه لا يمكن دفع أي انفعال أقوى منه، وإن كل إنسان يتجنب فعل الشرّ مخافة شرّ أفظع منه. بمقتضى هذا المبدأ، يمكن للمجتمع أن يدعي لنفسه حق الانتقام الذي يدعيه كل إنسان لنفسه، وأن يستطيع بالتالي وضع قاعدة للحياة العامة، وسنّ القوانين وتأييدها، لا بسلطة العقل الذي هو عاجز عن دفع أي انفعال، بل بسلطة التمهيد والعقاب. وإن هذا المجتمع الذي يتأيد بالقوانين وبقدرته على الاحتفاظ بذاته، يسمى دولة، وهؤلاء الذين يحكمون بقوانينه يسمون مواطنين. من كل ذلك، نفهم بسهولة أنه في حالة الطبيعة، ليس هناك شيء ما، هو خير أو شرّ بالإجماع، بما أن كل إنسان في هذه الحالة يفكر في مصلحته وحدها، ويقرر حسب مزاجه الخاص وحسب اعتباره لمصلحته الخاصة، ما هو خير أو ما هو شرّ، وبما أنه ليس مرغماً بأي قانون على طاعة أي إنسان آخر سوى نفسه.

وعلى ذلك، فالإثم لا يمكن تصوره في حالة الطبيعة، بل يمكن تصوره في حالة المجتمع التي يتقرر فيها حسب الإجماع ما هو خير وما هو شرّ، والتي يلتزم فيها كل فرد طاعة الدولة، لذلك لم يكن الإثم شيئاً آخر سوى العصيان الذي يعاقب بمقتضى قانون الدولة وحده، وبالعكس، تعتبر الطاعة خيراً في صالح كل إنسان يقوم بها ليستطيع بفضلها التمتع بكل منافع الدولة.

وعلاوة على ذلك، ففي حالة الطبيعة، ليس هناك إنسان يكون بالإجماع سيداً على أي شيء يعينه، وليس هناك شيء واحد في الطبيعة يمكن أن يقال عنه إنه ملك لهذا الإنسان. ففي حالة الطبيعة، لا يمكن تصور أي إرادة لإعطاء أي إنسان حقه، أو سلبه ما يملك، أي في حالة الطبيعة، لا يحدث شيء نستطيع أن نسميه عدلاً أو ظلماً، كما هو الأمر في حالة المجتمع التي يتقرر فيها بالإجماع ما هو ملك لهذا الشخص أو لذاك.

واضح إذن أن العدل والظلم، أن الإثم والخير، معانٍ خارجية، لا صفات تفسر طبيعة النفس الإنسانية.

جان جاك روسو^(١)

(١) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، إعداد نجيب بلدي، الكتاب الرابع، الحاشية الثانية للفقرة السابعة والثلاثين.

٣ - في العقد الاجتماعي

أفترض أن الناس وقد وصلوا إلى ذلك الحد الذي تغلبت فيه العقبات التي تضر ببقائهم في حالة الطبيعة، بمقاومتها، على القوى التي يستطيع كل فرد استعمالها من أجل استمراره في تلك الحالة. عندئذ، لم يعد في إمكان تلك الحالة البدائية، أن تدوم، وكان الجنس البشري سيهلك لو لم يغير طريقة وجوده.

ولمّا كان البشر لا يستطيعون خلق قوى جديدة وإنما توحيد وتوجيه قواهم الموجودة فحسب، فإنه لم يبق لديهم من وسيلة أخرى للبقاء إلا تشكيل جملة من القوى بالدمج، يمكنها التغلب على المقاومة وحشدها للعمل بدافع واحد وجعلها تتصرف بتناسق.

هذا المجموع من القوى لا يمكن أن ينشأ إلا بمؤازرة عديدين: ولكن بالنظر إلى أن الأدوات الأولى في المحافظة على بقاء كل إنسان هي قوته وحرته، فكيف يقيدهما دون الإضرار بنفسه، ودون التهاون في أمر العناية الواجبة عليه نحو نفسه؟ هذه الصعوبة يمكن وضعها، في حدود اتصالها بموضوعي، في العبارات التالية: «إيجاد شكل من الاتحاد يدافع ويحمي كل القوة المشتركة، وشخص كل مشارك وأمواله، ومع أن كل فرد يتحد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا نفسه، ويبقى حراً كما كان من قبل». هذه هي المشكلة الأساسية التي يقدم العقد الاجتماعي حلاً لها.

إن شروط هذا العقد محددة بطبيعة الفعل إلى درجة أن أدنى تعديل يجعلها باطلة ولا أثر لها، بحيث إنها، وإن كانت ربما لم تذكر صراحة أبداً تكون هي نفسها في كل مكان، وهي في كل مكان مقررة ضمناً ومعترف بها، إلى أن يعود كل فرد، بعد أن تنتهك حرمة الميثاق الاجتماعي، إلى حقوقه الأولى عندئذ، ويسرد حرته الطبيعية بفقدته الحرية التعاقدية التي تخلى لأجلها عن حرته الأولى.

هذه الشروط يمكن اختصارها في شرط واحد، هو التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها، إذ بما أن كل شخص، بدءاً، قد قدم نفسه بأكملها، وأن الحالة متساوية بالنسبة إلى الجميع، وبالنظر إلى تساوي الحالة بالنسبة إلى الجميع، لا مصلحة لأحد بأن يجعلها مكلفة للآخرين.

أما وقد تمّ التنازل بلا تحفظ، فإن الاتحاد فضلاً عن ذلك، يكون أكمل ما يمكن أن يكون ولا يبقى لأحد شيء يطالب به، إذ لو بقيت للأفراد بعض الحقوق، ولعدم وجود أي مرجع أعلى مشترك، يمكن الفصل بينهم وبين الجمهور، وبالنظر إلى أن كل واحد في أية نقطة سرعان ما قد يدعي أنه الحكم الخاص لنفسه في جميع المسائل، إذن لكانت حالة الطبيعة قد دامت ولأصبح الاتحاد بالضرورة استبدادياً أو عميقاً.

وأخيراً، فإن كل واحد، إذ يهب نفسه للجميع، لا يهب نفسه لأحد. ولما لم يكن ثمة من مشارك لا نحصل منه على الحق نفسه الذي نتخلى عنه من أنفسنا، فإننا نكسب ما يعادل كل ما فقدناه وأكثر من ذلك قوة، للمحافظة على ما لدينا.

إذا استبعدنا من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره، سنجد أنه يتقلص إلى العبارات التالية: «يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل».

وبدلاً من الشخص المفرد لكل متعاقد، ينتج من هذا العقد الاتحادي في الحال هيئة معنوية وجماعية مؤلفة من عدد الأعضاء بمقدار ما للجمعية من أصوات، وهي تستمد من هذا الفعل نفسه وحدتها وذاتها المشتركة وحياتها وإرادتها. هذه الشخصية العاملة التي تتكون على هذا النحو من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين كانت في ما مضى تأخذ اسم «مدينة»، وتسمى الآن باسم جمهورية أو هيئة سياسية يطلق عليها أعضاؤها اسم «دولة» عندما تكون سلبية، واسم «عاهل» عندما يكون دورها إيجابياً، و«قوة» لدى مقارنتها بأشباهها. أما المشاركون فإنهم يتخذون بصورة جماعية اسم «الشعب»، ويدعون فرادى بـ «المواطنين» كمساهمين في السلطة السيادية، وبـ «الرعايا» بصفتهم خاضعين لقوانين الدولة. بيد أن هذه الألفاظ كثيراً ما تختلط معانيها فيؤخذ أحدها بدلاً من الآخر، على أنه يكفي أن نعرف التفريق بينها عندما تستعمل في معناها الدقيق.

جان جاك روسو^(٢)

(٢) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان فرغوط (بيروت: دار القلم،

١٩٧٣)، ص ٤٨-٥١.

٤ - في حق الأقوى

إن الأقوى لا يبقى أبداً على جانب كاف من القوة ليكون دائماً هو السيد، إن لم يحول قوته إلى حق، والطاعة إلى واجب. وما كان حق الأقوى، وهو حق أخذ على محمل السخرية في الظاهر وفي حقيقة الأمر، أقرّ كمبدأ. ولكن أفلا ينبغي أن يفسر لنا أحدهم هذه الكلمة؟ إن القوة قدرة مادية لست أرى أية أخلاقية يمكن أن تنتج من آثارها، فالخضوع للقوة هو فعل من أفعال الضرورة، لا من أفعال الإرادة، إنه على الأكثر فعل يمليه الحرص. فبأي معنى يمكنه أن يكون واجباً؟

لنفترض لحظة وجود هذا الحق المزعوم. فإني أقول إنه لا ينجم عن هذا الافتراض إلا هراء لا يمكن تفسيره، إذ ما إن تكون القوة هي التي تصنع الحق، حتى يتغير المعلول مع تغير العلة. فكل قوة جديدة تتغلب على الأولى تراث حقها. وما إن تتمكن من خلع الطاعة بلا عقاب، حتى يصبح في إمكانها فعل ذلك شرعياً. وما دام الأقوى على حق دائماً، تصبح بغية المرء أن يعمل بحيث يكون هو الأقوى.

فما قيمة حق بتلاشي القوة؟ فإذا وجبت الطاعة بالقوة فلا حاجة للطاعة بالواجب، وإذا لم يقصر المرء على الطاعة فإنه لا يكون ملتزماً بها. وهكذا نرى إذن، أن كلمة حق هذه لا تضيف شيئاً إلى القوة، فهي هنا لا تعني شيئاً البتة.

أطبعوا السلطات. فإذا كان هذا يعني الخضوع للقوة يكن التعليم جيداً، إلا أنه لا حاجة له، وجوابي أنه سوف لا تنتهك حرمة أبداً. وأنا اعترف بأن كل قوة تأتي من الله، لكن كل مرض يأتي منه كذلك. فهل يعني ذلك أن يكون ممنوعاً اللجوء إلى الطبيب؟ لئن فاجأني قاطع طريق في ركن من غابة: فلا ينبغي إعطاؤه نقودي بالقوة فحسب، ولكن هل أكون مجبراً، بصراحة، عندما يمكنني إخفاؤها عنه، على تسليمها إليه، ذلك أن المسدس الذي يمسك به هو بالتالي قوة كذلك.

نعترف إذن بأن القوة لا تصنع حقاً، وأنتا لسنا ملزمين بالطاعة إلا للسلطات الشرعية. وهكذا نعود دائماً إلى طرح سؤالنا الأولي.

جان جاك روسو^(٣)

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠.

٥ - كيف تتكون الإرادة العامة

هناك فارق واضح بين إرادة الكل والإرادة العامة. إن هذه تنظر إلى المصلحة العامة، أما الأخرى، فهي لا تنظر إلا للمصلحة الخاصة، وهي ليست إلا مجموعة إرادات خاصة. أما إذا حذف من هذه الإرادات ذاتها الأكثر والأقل اللذان يهدم كل واحد منهما الآخر، بقي بعد ذلك مجموع الفوارق التي تكوّن الإرادة العامة.

عندما يتداول الشعب الحاصل على دراية كافية بأمور الدولة دون أن يتم بين أفرادها أي اتصال خارج هذا التداول، فإن الإرادة العامة نتجت من عدد كبير من الفوارق الصغيرة، وتكون المداولة في هذه الحالة حسنة على الدوام. أما إذا قامت خصومات ومجتمعات جزئية على حساب المجتمع الأكبر، أصبحت إرادة كل واحد من هذه الأحزاب عامة بالنسبة إلى أفرادها، وخاصة بالنسبة إلى الدولة. ويمكن أن نقول حينئذ إنه ليس هناك من الأصوات بقدر ما هنالك من أفراد، بل بقدر ما هناك من مجتمعات عامة. وتصبح الفوارق أقل عدداً، وتكون النتيجة بالتالي أقل عمومية. وأخيراً عندما يصبح واحد من هذه المجتمعات كبيراً بحيث يتغلب على المجتمعات الأخرى، فلن تكون النتيجة مجموعة من الفوارق الصغيرة، بل فارقاً وحيداً. حينئذ، لن تكون إرادة عامة، ولن يكون الرأي المتغلب إلا رأياً خاصاً.

جان جاك روسو^(٤)

٦ - في منع فرد من التعبير عن رأيه

لنفترض أن الحكومة على اتفاق كامل مع الشعب، ولنفترض أنها لا تفكر في فرض سلطتها إلا بإرادة الشعب ذاته. إنني أنكر على الشعب الحق في هذه السلطة سواء فرضها بنفسه أو بحكومته. إن تلك السلطة غير مشروعة بالمرّة. وهي ليست من حق أفضل الحكومات أو من حق أسوأها. إنها مؤذية، وهي أكثر إيذاء عندما تفرض بموافقة الرأي العام مما لو كان ذلك بمعارضته. وإن كانت الإنسانية كلها باستثناء فرد واحد على رأي، وكان هذا

(٤) روسو، في العقد الاجتماعي، إعداد نجيب بلدي، ج ٢، الفصل ٣.

الفرد على عكس هذا الرأي، لما كان للإنسانية حق فرض الصمت عليه، أكثر مما يكون له هذا الحق لو كانت السلطة بيده. وإن لم يكن لرأي ما أي قيمة إلا عندما صاحبه، وكان حرمانه من التمتع به ضرراً يحيق به وحده، لكان هناك فارق بين الضرر الذي يحيق بعدد أكبر من الناس، والضرر الذي يحيق بعدد أقل. ولكن منع الإنسانية من التعبير عن رأيها شرّاً، لأن فيه سلب الإنسانية كلها، سلب أجيال المستقبل والجيل الحاضر معاً، سلب الذين يعارضون الرأي أكثر من الذين يقبلونه. فإذا كان الرأي صادقاً حرموا من فرصة استبدال الصواب بالخطأ، وإن كان كاذباً، فقدوا مزية لا تقل عن السابقة أهمية، وهي إدراك أوضح للحقيقة، وتأثر أقوى بها، وذلك عندما تصطدم تلك الحقيقة بالخطأ.

ستيوارت مل^(٥)

٧ - ما هو عصر الأنوار؟

ماذا تعني الأنوار؟ إنها خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولاً عنه. وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين، كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين. إن شعار الأنوار يتلخص في هاته العبارة: اجروا على استخدام فهمك الخاص.

إن الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران لنا كون عدد هائل من الناس، بالرغم من أن الطبيعة قد حررتهم منذ أمد بعيد من كل توجيه خارجي، فهو يظل قاصراً بقية حياته وعن طواعية منه. وهذا ما يفسر لنا لماذا يسهل على غيره أن يفرض نفسه وصياً عليه. فما أسهل أن يكون الإنسان قاصراً (...).

من العسير إذن على فرد أن يتحرر بمفرده من القصور الذي يكون قد

(٥) ستيوارت مل، الحرية، إعداد نجيب بلدي، الفصل ٢.

أصبح بالنسبة إليه طبيعة. إنه يكون قد ارتاح لتلك الحال، فيصبح عاجزاً عن استخدام فهمه الخاص، لأن الفرصة لم تتح له قط للقيام بمحاولة ذلك الاستخدام. فالمؤسسات والقواعد الأخلاقية، هاته الوسائل الآلية التي تنظم استخدام العقل، أو على الأصح، التي تسهر على استخدام سيئ للمواهب الطبيعية، تلك هي القيود التي وضعت للحفاظ على قصور لا يزول. حتى أن من حاول التخلص منها لا يستطيع لأنه لا يكون قد تعود الحركة بكل حرية، لذا فهم قلة أولئك الذين تمكّنوا، عن طريق جهدهم الفكري الخاص، من أن يتحرروا من القصور ويسيروا بخطى مضمونة.

ولكن الأمر أيسر من هذا في ما يتعلق بالجمهور، إذ إن باستطاعته أن يستنير لوحده، بل إن الأمر يكون محتوماً بمجرد أن ندع له مجال الحرية، لأننا سنعثر دوماً، من بين الأوصياء الذين تحرروا من العامة، على من يفكرون من تلقاء أنفسهم فيعملون، بعد أن يتحرروا من نير القصور، على أن ينشروا فكرة حقيقية عن قيمة القصور، وبيّنوا استعداد كل إنسان لأن يفكر بنفسه. ولنتبه، على الخصوص، بأن الجمهور الذي كان قد وضع هؤلاء أنفسهم في ما سبق، تحت هذا النير، سيرغمهم فيما بعد على أن يضعوا أنفسهم تحته، حينما يحرضه على الفتنة بعض الأوصياء الذين يكونون عاجزين عن تلقي كل نور: وهذا ما يؤكد الضرر الذي ينجم عن ترسيخ الأحكام المسبقة، لأن تلك الأحكام تنغم من أولئك الذين رسخوها أو ممن سبقهم. لذا فإن الجمهور لا يبلغ الأنوار إلا ببطء. فبإمكان الثورة أن تؤدي إلى طغيان الأشخاص أو إلى القمع الذي يتوخى بعض المنافع الخاصة أو الذي يهدف إلى أطماع معينة. ولكن ليس بإمكانها قط أن تؤدي إلى إصلاح حقيقي لمنهج التفكير. وعلى العكس من ذلك تماماً، إذ سرعان ما تنبثق أحكام مسبقة جديدة لتستعمل، مثلها مثل الأحكام السابقة، موجهاً يقود العامة المحرومة من الفكر.

إن هاته الأنوار لا تشتت إلا الحرية. وعلى الأصح إنها لا تتطلب إلا أقل الحريات إبداء، وأعني تلك التي تتعلق بالاستخدام العمومي للعقل في جميع الميادين. والحال أننا نسمع الناس يصيحون من كل جانب: «لا تعملوا الفكر!» فالضابط يقول: «لا تعملوا الفكر وإنما أدوا الثمن». والقسن يقول: «لا تعملوا الفكر، آمنوا». هناك إذن، في كل الميادين، حدٌ من الحرية. ولكن

ما هو الحد الذي لا يوافق روح الأنوار؟ وما هو الذي يوافقها ويكون في صالحها؟ أجب عن هاته الأسئلة بما يلي: إن الاستعمال العمومي لعقلنا ينبغي دوماً أن يكون حراً، وهذا الحد وحده الكفيل بأن يجلب الأنوار. لكن استعماله الخاص يمكن أن يكون مقيداً أشد التقييد دون أن يكون ذلك حاجزاً ضد الأنوار. وأنا أعني بالاستخدام العمومي لعقلنا، ذلك الذي نقوم به كعارفين أمام الجمهور الذي يقرأ. كما أسمى استخداماً خاصاً ذلك الذي يكون من حقنا أن نقوم به في مصلحة مدينة أو في وظيفة معينة تناط بنا. بيد أن كثيراً من الشؤون التي تساهم في مصلحة الأمة تخضع لميكانيزمات ضرورية يتصرف عن طريقها بعض أفراد الأمة بنوع من السلبية والانفعال كي توجهها الحكومة، بفضل إجماع مصطنع نحو غايات عمومية، أو على الأقل تحول بينها وبين القضاء على تلك الغايات، ففي مثل هاته الأمور لا يسمح للإنسان بأن يعمل فكره. ولا يكون عليه إلا أن يطيع وينتد. ولكن قطعة الآلة هاته هي في الوقت نفسه، وبما هي كائن عارف يتوجه إلى الجمهور عن طريق الكتابة معتمداً في ذلك على فهمه الخاص، هي، أيضاً، عضو من أمة، بل ومن المجتمع المدني العام. فبإمكانها إذن أن تعمل الفكر دون أن يمس ذلك الشؤون التي تساهم فيها كعضو منفعل. فمن الخطير مثلاً أن يعمل أحد الضباط الذي تلقى أمراً من رئيسه فكره في ذلك الأمر لمعرفة مدى أهميته ومنفعته، فلا يكون عليه إلا تنفيذ الأمر وطاعته. ولكن إذا أردنا أن نكون عادلين، فلا ينبغي أن نمنعه، من حيث هو كائن عارف، أن يبدي ملاحظاته حول الأخطاء التي تبدو له في أمور الحرب، وأن يعرضها على الجمهور ليحكم عليها (...).

وبالمثل، فإن القس موكول إليه تعليم المقبلين على التنصر وفق تعاليم الكنيسة التي يخدمها، لأنه قَبِلَ هاته المهمة تحت هاته الشروط. ولكن، من حيث هو كائن عارف، فإنه يتمتع بكامل الحرية. وأكثر من ذلك، فإن عليه أن يبلغ الجمهور كل أفكاره، بعد أن ينقحها ويمحصها، وذلك في ما يتعلق بأخطاء تلك التعاليم. كما يكون عليه أن يقدم لهم مشاريعه لخدمة القضية الدينية وتنظيم الكنيسة (...).

نتيجة ذلك، فإن استخدام العقل الذي يقوم به المربي وهو يمارس مهنته أمام الحضور لا يكون إلا استخداماً خاصاً، لأن الأمر لا يتعلق إلا بتجمع

عائلي مهما كان اتساع تلك العائلة. وبالنسبة إلى هذه العائلة لا يكون هذا المرابي، بما هو قس، حراً، ولا ينبغي أن يكون كذلك لأنه يقوم بوظيفة أجنبية عنه. وعلى العكس من ذلك، فيما هو كائن عارف يتوجه بالحديث عن طريق الكتب إلى الجمهور بالمعنى الصحيح، أي إلى العالم، فإنه يتمتع بحرية لا حدود لها، وله أن يستعمل عقله ويتكلم باسمه الخاص، ذلك أن من يدعي أن الأوصياء على الشعب (في الشؤون الروحية) ينبغي أن يكونوا هم أنفسهم قاصرين، فهذا منتهى الحمى.

ولكن ألا ينبغي على الجماعة التي تنضوي تحت الكنيسة (...) أن تؤدي القسم فيما يتعلق بعقيدة ثابتة لكي تفرض بهذه الطريقة وصاية عليها لا تنقطع على كل عضو من أعضائها وعن طريقهم، على الشعب بأكمله، كي تستمر هاته الوصاية إلى الأبد؟ أرى بأن هذا يستحيل استحالة مطلقة، فإن مثل هذا التعاقد الذي من شأنه أن يستبعد، عن الجنس البشري وبصفة نهائية، كل نور جديد، تعاقد تافه ليس له من فعالية، حتى وإن صادقت عليه السلطة العليا كالبرلمانات وأشهر اتفاقيات السلام. ليس من حق أي قرن أن يجمع على القسم بأن يضع القرن الذي يليه في موقف لا يسمح له بتوسيع معارفه وفهم الأخطاء، وبصفة عامة، بالتقدم في الأنوار. إن ذلك سيكون جرماً إزاء الطبيعة البشرية التي يقوم مآلها في هذا التقدم ذاته.

وعليه، فسيكون من حق الأجيال اللاحقة أن ترفض مثل هذا النوع من المراسيم، متذرة بعدم الكفاءة والتسرع الذي يكمن من ورائه، فكل ما من شأنه أن يصبح بالنسبة إلى شعب ما قانوناً ينبغي أن يقوم على أساس: «هل سيقبل الشعب أن يعطي لنفسه مثل هذا القانون؟» (...).

وعليه، فإن اجتماع الناس بمقتضى دستور دائم لا يكون من حق أي أحد أن يرتاب فيه، إن هذا الاجتماع حتى ولو دام حياة فرد واحد فحسب، فأدى إلى الحكم على فترة من الزمن بالعمق في ما يخص تقدم الإنسانية، وجعل هذا التقدم مضرراً بالأجيال اللاحقة، إن هذا الاجتماع هو ما ينبغي أن تقوم ضده بصفة مطلقة (...).

وبناء على ما سبق، فإذا ما وجه إليّ السؤال عما إذا كنا نعيش اليوم عصر تنوير، فإنني سأجيب «كلا، وإنما نجياً عصرأ يسير نحو الأنوار». فإذا

أخذنا بعين الاعتبار الأحوال الحاضرة، فيظهر أن الكائنات البشرية، إذا نظرنا إليها في مجموعها، ما زالت بعيدة أشد البعد عن استعمال فكرها في ما يتعلق بشؤون الدين استعمالاً جيداً مفيداً، دون معونة الآخرين. وبالرغم من ذلك، فهناك أمارات كثيرة تدل على أن المجال قد خلا للبشرية الآن كي تمارس الفكر بحرية، وأن الحواجز التي كانت تحول بينها وبين ذلك، والتي كانت تعترض قيام عصر أنوار وخروج الإنسانية عن حالة القصور التي يكون الناس أنفسهم مسؤولين عنها، إن هاته الحواجز قد أصبحت الآن نقل شيئاً فشيئاً. ومن وجهة النظر هاته، فإن هذا القرن هو قرن الأنوار، أو أنه عصر فريديريك.

إيمانويل كانط^(٦)

٨ - السيد والعبد

إن السيد هو الوعي القائم لذاته؛ لكنه لم يعد مجرد تصور هذا الوعي، بل وعياً قائماً لذاته صارت علاقته بنفسه بتوسطها الآن وعي آخر، وعي «ماهيته الارتباط بالوجود المستقل أو بالشيئية بوجه عام. فالسيد متصل بهاتين اللحظتين: بالشيء كشيء، ألا وهو موضوع الرغبة؛ ثم بالوعي الذي تلحق الشيئية ماهيته. ثم إنه إذ كان (أ) بما هو تصور الوعي بالذات علاقة مباشرة بالوجود للذات، وكان في عين الوقت (ب) وساطة أو وجوداً للذات لا يتم قيامه لذاته إلا من خلال الآخر، فإنه بذلك يتصل (أ) اتصالاً مباشراً باللحظتين (ب) اتصالاً غير مباشر بكل منها عن طريق الأخرى. السيد متصل اتصالاً غير مباشر بالعبد عن طريق الوجود المستقل، لأن ذلك هو رباط العبد، ذلك قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح، وبه تبيّن تابعاً لا استقلال له إلا في الشيئية. فأما السيد، فهو القوة المسيطرة على هذا الوجود، لأنه قد أثبت في الكفاح أن هذا الوجود لا تزيد قيمته عنده عن كونه شيئاً منفياً؛ ولما كان هو القوة المسيطرة على هذا الوجود وكان هذا الوجود هو القوة المسيطرة على الفرد الآخر، فالسيد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر. وبالمثل، يتصل السيد اتصالاً غير مباشر

Emmanuel Kant, «Qu'est ce que les lumières?», dans: *La Philosophie de l'histoire* (Paris: (٦) Guantier, 1965), pp. 46-53.

بالشيء عن طريق العبد؛ فالعبد باعتباره وعياً بالذات، بوجه عام، يسلك بإزاء الشيء مسلماً نافياً ويطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه، فهو أعجز من أن يتوصل إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك سوى تغييره بفضل عمله. بهذا، بفضل هذه الوساطة، تصير علاقة السيد غير المباشرة بالشيء، على العكس، النفس الخالص لهذا الشيء نفسه أو الاستمتاع به، فما عجزت الرغبة عن أدائه يأتيه استمتاع السيد: القضاء على الشيء والارتواء في منعته. هذا ارتواء لا تأتيه الرغبة نظراً إلى استقلال الشيء؛ أما السيد، وقد وسط العبد بين الشيء وبينه، فلا يتصل باستقلال الشيء إلا على هذا النحو مستمتعاً به استمتاعاً صرفاً، إنه يترك جانب استقلال الشيء للعبد الذي يهينه بجهد.

في هاتين اللحظتين، يتم للسيد الاعتراف به من قبل وعي آخر، لأن هذا الوعي يسلك في هاتين اللحظتين كأنه شيء ثانوي: مرة أولى إذ يغير الشيء بجهد، ومرة ثانية في ارتباطه بوجود محدد. في هاتين اللحظتين، يقصر هذا الوعي عن السيطرة على الوجود وعن بلوغ الوعي المطلق. وعليه، فهنا تحضر من العرفان تلك اللحظة التي يبطل فيها الوعي الآخر نفسه بما هو قائم لذاته، مجرباً على نفسه ما يريد الأول تحديداً إجراءه عليه، كما تحضر بالمثل اللحظة الأخرى التي لا يفرق فيها فعل الوعي الثاني من فعل الأول؛ لأن ما يأتيه العبد هو على وجه الصحة من صنع السيد، فإلى هذا الأخير وحده ينتسب قيام الذات وتنتسب الماهية، إنه القوة النافية الخالصة التي يكون الشيء بالقياس إليها عدماً؛ وهو إذن الفعل الخالص الموافق للماهية في هذه العلاقة؛ أما فعل العبد فليس فعلاً خالصاً بل فعلاً مجانباً للماهية.

يبقى أن العرفان، بالمعنى الصحيح للكلمة، لا يزال يفتقد إحدى لحظاته: تلك التي يجري فيها السيد على نفسه ما يجريه على الفرد الآخر، ويجري العبد على السيد ما يجريه على نفسه. ومنه لم ينتج سوى اعتراف من جانب واحد، خالٍ من المساواة.

ها هنا يمسى الوعي المجانب للماهية، بالقياس إلى السيد، الموضوع الذي تقوم فيه حقيقة يقينه بنفسه. بيد أن من الواضح أن هذا الموضوع لا يوافق تصوره، الواضح أن السيد لم يجد حيث تم تحقيقه إلا شيئاً ما أبعد

عن أن يكون وعياً مستقلاً؛ فما يقوم إزاءه مثل هذا الوعي، بل هو يرى نفسه بالأصدق إزاء وعي تابع؛ ومن ثم فقد يقينه بالوجود للذات بما هو حقيقة، وإنما حقيقته على الضد هي بالأحرى الوعي المجانب للماهية، وفعله المشبوه بهذه المجانية.

الوعي المستقل حقيقته بالتالي هي الوعي المستعيد. صحيح أن هذا الوعي المستعيد يبدو أولاً كأنه بعيد عنه، وليس كأنه حقيقة الوعي بالذات. ولكن، كما أن السيادة قد تكشف عن أن ماهيتها عكس ما تريد، كذلك سوف تصبح العبودية، بالأحرى في خلال تحققها الخاص عكس ما هي إياه مباشرة؛ وسوف تطوي نفسها كوعي مكبوت في نفسه، منقلبة إلى استقلال حقيقي.

الخوف: إننا لم نر ما هي العبودية إلا في مسلك السيادة. ولكن العبودية وعي بالذات، وواجبنا إذن أن نبحث ماهيتها كما هي في ذاتها ولذاتها. العبودية بادئ ذي بدء ترى في السيد الماهية؛ وحقيقتها إذن معطاة لها في الوعي المستقل القائم لذاته، وإن كانت هذه الحقيقة الماثلة لها ليست بعد متحققة فيها. ولكنها في الواقع تملك رغم ذلك هذه الحقيقة، حقيقة نفي خالص الوجود للذات، لأنها قد حصلت فيها خبرة ماهيتها هذه. إن هذا الوعي قد استشعر المخافة على وجه التحديد، لا بصدد هذا الموضوع أو ذلك، لا خلال هذه اللحظة أو تلك، بل في صدد وجوده مجتمعاً، لأنه قد أحس رعب الموت، السيد المطلق. إنه، إذ أحسه، قد تسرب الذوبان إلى طياته الدفينة، ودبت الرعشة في أعماقه، وكل ما رسخ فيه اهتز. ولكن مثل هذه الحركة كلية الصُّراح، مثل هذه الإذابة المطلقة لكل بقاء، تلك هي الماهية البسيطة للوعي بالذات، النفي مطلق الوجود الخالص للذات، معطاة له كذلك، لأنها تؤلف، في السيد موضوعه. يضاف إلى ذلك أن هذا الوعي ليس فقط هذا الانفكاك الكلي بوجه عام، لكنه، إذ يخدم، يحدث هذا الانفكاك الكلي وبحققة فعلاً. إنه إذ يخدم، يفصم في كل لحظة ولحظة عروقه بالوجود الطبيعي، وإذ يعمل يسقطه.

فريدريك هيغل^(٧)

(٧) فريدريك هيغل، حلم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤٦ - ١٤٨.

الإنسان وعي بالذات. إنه واع بذاته، واع بحقيقته وبكرامته الإنسانية. وهو بهذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن الحيوان الذي لا يتخطى مستوى مجرد الإحساس بالذات. والإنسان يعي ذاته في اللحظة التي يقول فيها - لأول مرة - أنا. وإن فهم الإنسان بفهم «أصله» يعني فهم أصل الأنا الذي يكشف عنه الكلام.

والحال أن تحليل الفكر أو العقل أو الفهم... إلخ، وبصفة عامة، تحليل السلوك المعرفي التأملي المنفعل لكائن أو «الذات عارفة» لا يكشف لنا أبداً لماذا ولا كيف تنشأ كلمة «أنا»، وبالتالي لماذا وكيف ينشأ الوعي بالذات، وأقصد حقيقة الواقع البشري. فالإنسان المتأمل «ينغمس» في ما يتأمله. والذات العارفة تضيع في الموضوع المعروف، لذا فإن التأمل يكشف عن الموضوع لا عن الذات، الموضوع، لا الذات، هو الذي ينكشف لنفسه في عملية المعرفة وعن طريقها. والأفضل أن نقول إنه ينكشف كعملية معرفة. إن الإنسان الذي ينغمس في الموضوع الذي يتأمله لا يستطيع أن «يعود إلى ذاته» إلا عن طريق رغبة، كرغبة الأكل على سبيل المثال.

فرغبة موجود (واع) هي التي تجعل من هذا الموجود «أنا» وتكشف عنه كذلك عندما تدفعه أن يقول «أنا». الرغبة هي تحول الوجود المنكشف لذاته، بواسطة ذاته في المعرفة (الصادقة)، إلى موضوع ينكشف لذات، بواسطة ذات متميزة من الموضوع ومعارضة له. فالإنسان يتشكل وينكشف - لنفسه وللآخرين - في رغبته وعن طريقها، والأفضل أن نقول إنه، كرغبة وكرغبته هو، يتكون وينكشف كأنا، كالأنا المخالف اختلافاً جوهرياً للأنا، والمعارض له معارضة جذرية. الأنا «الإنساني» هو أنا الرغبة. إنه أنا راغب.

وبناء على ذلك، فإن الوجود الإنساني، الوجود الواعي بذاته، يقتضي الرغبة ويفترضها. وبالتالي، فإن حقيقة الواقع البشري لا يمكن أن تتشكل وتستمر إلا داخل واقع بيولوجي وحياة حيوانية، ولكن إذا كانت الرغبة الحيوانية هي الشرط اللازم لوجود الوعي بالذات، فإنها ليست شرطاً كافياً لذلك الوجود. فالرغبة وحدها لا تشكل إلا الإحساس بالذات.

وخلافاً للمعرفة التي تجعل الإنسان سجين اطمئنان سلمي، فإن الرغبة

تجعله يخرج عن ذلك الاطمئنان فتدفعه إلى العمل. وبما أن العمل هو وليد الرغبة، فهو يرمي إلى إشباعها، وهو لا يمكن أن يرضيها إلا عن طريق النفي والقضاء على موضوع الرغبة أو تحويله على الأقل: فلكي أشبع جوعي مثلاً، يكون علي أن أقضي على الطعام، أو أن أحوله على كل حال. وهكذا، فإن كل عمل هو سلب ونفي. وبدل أن يدع المعطى كما هو، فإنه يقضي عليه، وهو إن لم يقض عليه في وجوده، ففي صورته على الأقل. وكل نفي سالب للمعطى لا بد وأن يكون فعالاً. غير أن العمل السالب النافي لا يكون مجرد عمل هدام. ذلك أن العمل الذي يصدر عن رغبة ما إذا كان يقضي على واقع موضوعي ليشبع تلك الرغبة، فإنه يخلق مكانها واقعاً ذاتياً، وذلك في فعل ذلك الهدم ذاته وعن طريقه. فالكائن الحي الذي يأكل مثلاً يبيّن ذاته ويحافظ عليها، وذلك بأن يقضي على واقع مغاير له، وبأن يحول حقيقة مغايرة ويجعلها حقيقته هو، عن طريق «تمثل» حقيقة غريبة خارجية وجعلها حقيقة باطنية. وبصفة عامة، فإن أنا الرغبة هو عبارة عن خواء لا يكتسب محتوى حقيقياً إلا عن طريق فعل النفي الذي يشبع الرغبة بالقضاء على ما ليس أنا، وذلك بتحويله و«تمثله». وهذا المحتوى الحقيقي للأننا، الذي يتشكل عن طريق عملية النفي، يكون تابعاً للمحتوى الحقيقي للأننا ومتوقفاً عليه. لذا، فإن كان موضوع الرغبة هو لا - أنا «طبيعي»، فإن الأننا سيكون هو نفسه «طبيعياً». إن الأننا الذي يعني عملية الإشباع الفعالة لتلك الرغبة سيكون من طبيعة الأشياء التي تقع عليها الرغبة: سيكون إذن، أنا شيئاً، أنا حياً فحسب، أنا حيواناً. وهذا الأننا الطبيعي الذي يتولد من الموضوع الطبيعي، لا يمكنه أن ينكشف لذاته وللآخرين إلا كإحساس بالذات، وهو لا يبلغ قط مستوى الوعي بالذات.

لكي يكون هناك وعي بالذات، ينبغي أن تقع الرغبة على موضوع غير طبيعي، أي على شيء يتجاوز الواقع المعطى. والحال أن الشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا الواقع المعطى هو الرغبة ذاتها، ذلك أن الرغبة، إذا نظرنا إليها من حيث هي رغبة، أعني قبل إشباعها، لا تكون إلا عدماً، إنها ليست إلا خواء لا حقيقة له. وبما أن الرغبة هي انكشاف لخواء، بما أنها حضور لغياب واقع، فهي إذن تتميز من الشيء المرغوب فيه وتختلف عنه. إنها إذن ليست شيئاً. وهبّ أنها ليست كائناً حقيقياً ساكناً، إنها ليست معطى يظل أبداً هو هو. وبناء على ذلك، فإن الرغبة التي تنصبّ على رغبة أخرى، إذا نظرنا إليها من

حيث هي رغبة، فإنها ستخلق عن طريق فعل النفي والتمثل الذي يشبعها، أنا يخالف في جوهره «الأنا» الحيواني. وهذا الأنا الذي «يتغذى» على الرغبات، سيكون هو ذاته رغبة تولدت من إشباع رغبة. وبما أن الرغبة تتحقق كفعل ينفي المعطى، فإن وجود هذا الأنا سيكون عبارة عن فعل. لن يكون هذا الأنا، إذن، كالأنا الحيواني، ساكناً دائماً هو هو، بل إنه سيكون «سلباً - نافياً». وبعبارة أخرى، فإن وجود هذا الأنا سيكون عبارة عن صيرورة. والصورة العامة لهذا الوجود لن تكون هي المكان وإنما هي الزمان. وسيعني استمرار هذا الأنا في الوجود «ألا يكون ما هو عليه (من حيث هو كائن ساكن معطى، كائن طبيعي ذو خصائص فطرية) وأن يكون (أي أن يصير) ما ليس هو «سيكون هذا الأنا إذن من صنع ذاته: سيصبح (في المستقبل) ما صار عليه (في الحاضر) عن طريق عملية سلب ما كان عليه (في الماضي)، على أساس أن عملية السلب هاته قد تحددت بما سيصير إليه. إن هذا الأنا إذن هو، في وجوده صيرورة ترمي إلى قصد وغاية، وهو تطور هادف وتقدم واع يتم عن طواعية. إنه عملية تتجاوز للمعطى الذي يقدم له والذي يكونه هو ذاته. هذا الأنا هو فرد (بشري) حر (في مقابل الواقع المعطى) تاريخي (بالنسبة إلى ذاته). هذا الأنا، وهذا الأنا وحده، هو الذي ينكشف لذاته وللآخرين كوعي بالذات.

إن الرغبة البشرية يجب أن تنصب على رغبة أخرى. ولكي تكون هناك رغبة بشرية ينبغي أن يكون هناك أولاً وقبل كل شيء تعدد للرغبات «الحيوانية». وبعبارة أخرى، لكي يمكن للوعي بالذات أن يتولد من الإحساس بالذات، لكي تتمكن الحقيقة من أن تتشكل داخل الواقع الحيواني، ينبغي لهذا الواقع أن يكون متعدداً. لا يمكن للإنسان أن يظهر على وجه الأرض إلا وسط القطيع، لذا، فإن الواقع البشري لا يمكن أن يكون إلا واقعاً اجتماعياً. ولكن، لكي يصير القطيع مجتمعاً، لا يكفي أن يكون هناك تعدد في الرغبات، بل ينبغي أن تنصب رغبات كل فرد من أفراد القطيع على رغبات الأفراد الآخرين، أو على الأقل أن يكون في استطاعتها ذلك.

إذا كان الواقع البشري واقعاً اجتماعياً، فإن المجتمع لا يكون إنسانياً إلا بمقدار ما يكون مجموعة من الرغبات التي ينصب بعضها على بعض بما هي رغبات. إن الرغبة الإنسانية، أو على الأصح الرغبة المولدة للإنسان، الرغبة

التي تشكل فرداً حراً، تاريخياً، واعياً بفرديته وحريته وتاريخه، شاعراً بتجزره التاريخي، إن هاته الرغبة الإنسانية تختلف عن الرغبة الحيوانية (التي تشكل كائناً طبيعياً، يكتفي بأن يحيا ولا يتخطى مستوى الإحساس بالذات)، لكونها لا تنصبّ على موضوع واقعي، حقيقي، مغطى، وإنما على رغبة أخرى. ذلك هو الأمر مثلاً في ما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة: فالرغبة لا تكون إنسانية إلا إذا لم يرغب الواحد منهما في جسم الآخر، وإنما أن تنصبّ رغبته على رغبة الآخر، أي إلا إذا أراد أحدهما أن «يمتلك» الرغبة بما هي رغبة، وأعني إذا ما أراد أن يكون «مرغوباً فيه» «محبوباً»، والأفضل أن نقول «معترفاً به»، في قيمته كإنسان، وفي واقعه كفرد بشري. وبالمثل، فإن الرغبة التي تنصبّ على موضوع طبيعي لا تكون رغبة بشرية إلا بمقدار ما تكون رغبة شخص آخر قد «توسطتها» وانصبّت على الموضوع نفسه. فمن طبيعة الإنسان أن يرغب في ما يرغب فيه الآخرون، لأنهم يرغبون فيه. وهكذا، فقد يمكن لموضوع عديم الفائدة من الناحية البيولوجية (مثل الوسام والعلم الوطني للخصم)، أن يصبح موضع رغبة لأنه يكون موضع رغبات أخرى. إن مثل هاته الرغبة لا يمكن أن تكون إلا رغبة إنسانية. والواقع البشري، بما هو واقع مخالف للواقع الحيواني، لا ينشأ إلا عن طريق الفعل الذي يشبع مثل هاته الرغبات: إن تاريخ البشر هو تاريخ الرغبات التي ينصبّ بعضها على بعض.

ولكن إذا ما أبعدنا هذا الاختلاف جانباً، فإن الرغبة الإنسانية تماثل الرغبة الحيوانية. فالرغبة الإنسانية تسعى، هي الأخرى، إلى أن تُشبع عن طريق عملية سلب، بل تحويل وتمثّل. إن الإنسان يتغذى على الرغبات مثلما يتغذى الحيوان على الأشياء الواقعية. والأنا البشري، الذي يتحقق بالإشباع الفعلي للرغبات البشرية، يكون هو الآخر، تابعاً لما يتغذى عليه، متوقفاً على غذائه، مثلما يتوقف جسم الحيوان على مأكله.

لكي يكون الإنسان إنسانياً حقاً، لكي يختلف الإنسان اختلافاً جوهرياً حقيقياً عن الحيوان، ينبغي لرغبته الإنسانية أن تنتصر بالفعل على رغبته الحيوانية. والحال أن كل رغبة هي رغبة في قيمة، والقيمة العليا بالنسبة إلى الحيوان هي حياته الحيوانية. إن كل رغبات الحيوانات هي في النهاية تابعة لرغبتها في أن تحافظ على بقائها. بناء على ذلك، فإن رغبة الإنسان ينبغي أن تفوق الرغبة في البقاء. وبعبارة أخرى، فإن الإنسان لا يكون إنساناً إلا إذا خاطر

بحياته «الحيوانية» من أجل رغبته الإنسانية، ففي هاته المخاطرة وبفعلها ينشأ الواقع البشري وينكشف كواقع؛ في هاته المخاطرة وبفعلها، يكون على الواقع البشري أن يظهر ويثبت ذاته ويتأكد من حقيقته ويقدم دلالة كواقع يخالف الواقع الحيواني الطبيعي ويتميز منه. لذا، فإن الحديث عن «أصل» الوعي بالذات، لا بد وأن يرتبط بالحديث عن المخاطرة بالحياة «من أجل هدف غير حيوي».

يكون الإنسان إنساناً إذا ما هو خاطر بحياته ليشبع رغبته الإنسانية، أي رغبته التي تنصب على رغبة أخرى. لكن، أن ترغب في رغبة أخرى معناه أن تضع نفسك مكان القيمة التي ترغب فيها تلك الرغبة الأخرى، وإلا لكانت الرغبة منصبة على القيمة ذاتها أي على الموضوع المرغوب فيه لا على الرغبة عينها. أن أرغب في رغبة آخر فمعناه إذن أن أرغب في أن تكون قيمتي أو القيمة التي «أمثلها» هي القيمة التي يرغب فيها الآخر: إنني أريد أن «يعترف» بقيمتي على أنها القيمة التي ينشدها، أريده أن يعترف بي كقيمة مطلقة. بعبارة أخرى، إن كل رغبة بشرية هي في نهاية الأمر تابعة للرغبة في «الاعتراف» ومتوقفة عليها. والمخاطرة بالحياة، تلك المخاطرة التي يظهر عن طريقها الواقع البشري، هي مخاطرة تتوقف على تلك الرغبة. وعليه، فإن الحديث عن «أصل» الوعي بالذات، يعني بالضرورة الحديث عن صراع حتى الموت من أجل الاعتراف.

ولولا هذا الصراع حتى الموت، لما كانت هناك قط حياة بشرية على وجه البسيطة. وبالفعل، فإن الوجود البشري لا ينشأ إلا تبعاً لرغبة تنصب على رغبة أخرى، أي على رغبة في الاعتراف. لا يمكن للوجود البشري إذن أن يتشكل إلا إذا تواجته رغبتان على الأقل من هاته الرغبات. وما دام كل واحد من هذين الكائنين اللذين يتوفران على مثل هاته الرغبة مستعداً لأن يذهب إلى أقصى حد في السعي وراء إرضاء رغبته، أي أنه مستعد لأن يخاطر بحياته - ويقضي بالتالي على حياة الآخر - كي ينال اعتراف الآخر، ويفرض نفسه كقيمة عليا على الآخر، فإن مواجهتهما لا يمكن إلا أن تكون صراعاً حتى الموت. ولا ينشأ الواقع البشري ويتكوّن إلا عن طريق مثل هذا الصراع وبفضله. إن الواقع البشري لا يتحقق ولا ينكشف إلا كواقع معترف به.

ولكن إذا كان الناس جميعهم - أو على الأصح إذا كانت جميع الكائنات التي هي في طريقها لأن تصبح كائنات بشرية - تنهج السلوك نفسه، فإن الصراع ينبغي أن يؤدي بالضرورة إلى موت أحد الخصمين أو هما معاً. فمن المستحيل

أن يتنازل أحدهما عن نفسه للآخر، أو أن يتخلى عن الصراع قبل موت الآخر، أو أن يعترف بالآخر عوضاً عن أن ينال اعترافه. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فإن تحقيق الواقع البشري وظهوره سيصبحان أمراً متعذراً. والأمر واضح في ما يتعلق بالحالة التي يموت فيها الخصمان معاً ما دامت الحياة البشرية - لكونها رغبة وعملاً يتوقف على هاته الرغبة - لا يمكن أن تولد وتستمر إلا وسط حياة حيوانية. غير أن التعذر يظل قائماً، حتى وإن لم يقتل إلا واحد من الخصمين فحسب، إذ ستحتفي معه تلك الرغبة الأخرى التي ينبغي أن تنصبّ عليها الرغبة كي تكون رغبة بشرية. فما دام المنتصر لا يمكن أن يكون محل اعتراف الميت، فإنه لا يمكن أن يتحقق وينكشف في إنسانيته. ولكي يتحقق الوجود البشري وينكشف كوعي بالذات، لا يكفي إذن أن يكون الواقع البشري متعدد، بل ينبغي أيضاً أن يكون هذا التعدد متفاضلاً، أي ينبغي للمجتمع أن يستلزم نوعين من السلوك البشري متميزين تمام التمايز.

لكي يتشكل الواقع البشري كواقع معترف به، ينبغي أن يبقى الخصمان على قيد الحياة بعد صراعهما. وهذا لا يتم إلا إذا نهجا مسلكين مختلفين أثناء الصراع. فعن طريق أعمال حرة لا يمكن ردها إلى أي شيء ولا يمكن التنبؤ بها واستنباطها، ينبغي لهما أن يتشكلا ككائنين غير متكافئين أثناء الصراع وعن طريقه. إن أحدهما ينبغي أن يهاب الآخر دون أن يكون مفطوراً على ذلك، ينبغي له أن يتنازل للآخر، ويرفض المخاطرة بحياته من أجل إرضاء رغبته في الاعتراف. وينبغي له أن يتخلى عن رغبته وأن يرضي رغبة الآخر: ينبغي له أن يعترف بالآخر دون أن يعترف الآخر به. والحال أن الاعتراف هكذا، معناه الاعتراف بالآخر كسيد، والاعتراف بالذات كعبد لذلك السيد.

وبعبارة أخرى، فإن الإنسان في حالة نشأته لا يكون قط إنساناً وكفى. إنه دائماً وبالضرورة إما عبد أو سيد. إذا كان الواقع البشري لا يمكن أن يتكوّن إلا كواقع اجتماعي، فإن المجتمع لا يكون بشرياً - على الأقل في أصله - إلا شريطة أن يستلزم عنصراً للسيادة، وآخر للعبودية، ويقتضي وجوداً يتمتع باستقلال ذاتي، وآخر يتوقف عليه ويخضع له. لذا، فإن الحديث عن أصل الوعي بالذات يعني بالضرورة الحديث عن «استقلال الوعي بالذات وخضوعه، عن «السيدة والعبودية».

إذا كان الوجود البشري لا يتكون إلا من خلال الصراع الذي يؤدي إلى

العلاقة بين سيد وعبد، فإن التحقيق التدريجي لهذا الوجود لا يمكن أن يتم هو الآخر إلا بدلالة هاته العلاقة الاجتماعية الأساسية. وإذا كان الإنسان لا يختلف عن صيرورته، وإذا كان وجوده الإنساني في المكان هو وجوده في الزمان وبما هو زمان، إذا كان الواقع البشري الذي ينكشف ليس في النهاية سوى التاريخ العام، فإن هذا التاريخ ينبغي أن يكون تاريخ تفاعل السيادة والعبودية. الجدول التاريخي هو جدول السيد والعبد. ولكن إذا كان التعارض بين الأطروحة ونقيضها لا يتخذ معناه إلا داخل التصالح عن طريق التركيب، وإذا كان التاريخ بالمعنى القوي للكلمة لا بد وأن يبلغ حداً نهائياً، وإذا كان الإنسان الذي يخضع للصيرورة مرغماً على أن يفصح عن الإنسان النهائي، وإذا كانت الرغبة لا بد وأن تحقق إشباعها، وإذا كانت المعرفة الإنسانية لا بد وأن تمتلك قيمة حقيقة نهائية شاملة الصدق، فإن التفاعل بين السيد والعبد ينبغي أن يؤدي في النهاية إلى «الغائتها الجدلي».

الكسندر كوجيف^(٨)

١٠ - العقل في التاريخ

إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً. هذا الحدس والافتناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضاً في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تتم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل - وربما كان هذا اللفظ كافياً لنا هنا دون أن نبحث في العلاقة التي يفترضها بين الكون وبين الله - جوهر مثلما هو قوة لامتناهية سواء بسواء. ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشئها، كما تكمن صورته اللامتناهية التي تحرك هذا المضمون. فالعقل، من ناحية، هو جوهر الكون، أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى، الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي

Alexandre Kojève. *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit* (A) professeurs de 1933 à 1939 à l'École des hautes études (Paris: Gallimard, 1968), pp. 11-16.

شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئاً منفصلاً مجرداً، يوجد في رؤوس بعض البشر؛ ولكنه المركب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، إنه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الإيجابي الخاص، ما دام لا يحتاج، كالأفعال المتناهية إلى شروط مادة خارجية ذات وسائل معينة، يستمد منها دعامته وموضوعات نشاطه. فهو (أي العقل) يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته؛ وفي حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. أما أن هذه «الفكرة» أو هذا «العقل» هو «الحق» «المخالد» وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا ينكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته، فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا، والتي نعدها هنا دعوى تم إثباتها.

أما بالنسبة إلى أولئك المستمعين منكم، أيها السادة، الذين لم يألفوا الفلسفة، فإنني أستطيع أن أزعم على أقل تقدير أن لديهم إيماناً بالعقل، ورغبة وتعطشاً لمعرفة، وهو ما نستنتج من حضوركم لسماع هذه المحاضرات. والواقع أن الرغبة في الفهم العقلي الشامل، والرغبة في المعرفة هي التي ينبغي أن نفترضها مقدماً في من يقبل على دراسة العلوم من حيث إنها رغبة ذاتية، وليست مجرد الرغبة في تكديس المعارف أو المعلومات. وإذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت بما فيه الكفاية في أذهاننا في بداية دراستنا للتاريخ الكلي، فلا بد أن يكون لدينا، على الأقل، الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلاً في التاريخ، وأن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهياً للمصدفة وإنما لا بد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها؛ ومع ذلك، فإنني لست مضطراً إلى أن أجعل أيأ من هذه المطالب التمهيدية معتمداً على إيمانكم. وهكذا فإن ما قلته، مؤقتاً، وما سوف أقوله في ما بعد، ينبغي ألا ينظر إليه على أنه افتراضي، بل على أنه رؤية موجزة للموضوع كله، وعلى أن نتيجة البحث الذي قمنا به، هي نتيجة حدث لي أن عرفتها، لأنني قطعت ميدان الدراسة كله. فنحن إنما نستخلص استنتاجاً من تاريخ العالم حين نقول إن مسار نظوره كان مساراً عقلياً، وإن التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل

طبيعته واحدة، وإن يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم، ولا بد أن يظهر ذلك، كما ذكرنا في ما سبق، على أنه النتيجة النهائية للتاريخ. لكن علينا أن نتناول التاريخ كما هو، وأن نسير بطريقة تاريخية، أعني بطريقة تجريبية.

فريدريك هيغل^(٩)

١١ - التأويل الدموي للتاريخ

إن الذي ينظر إلى فلسفة هيغل باعتبارها بناء عقلانياً سيندهش دون شك تجاه الاحترام الذي يكنه «الوجوديون» الفرنسيون لهيغل: إذا كان الوجود عبثاً وشيئاً لا مبرر له فكيف يمكن ملاءمة ذلك مع فكر يؤكد بأن «كل ما هو واقعي فهو عقلي»؟.

يقول ميرلوبوتتي: «إن هيغل هو أصل كل ما هو عظيم في الفلسفة منذ حوالي قرن، مثلاً الماركسية، نيتشه، والظاهراتية والوجودية الألمانية والتحليل النفسي، فهو يفتح محاولة استتار اللامعقول وإدماجه في عقل موسع وهي المهمة الأساسية لهذا القرن (...).».

ويمكن أن نفهم توسيع العقل بطريقتين؛ فإما أن العقل يمدد سلطته لتشمل مناطق غريبة عنه إلى حد الآن (التاريخ ومظاهر العنف الجارية فيه، الوجود وعرضيته، اللاشعور وتحايلاته). لكن يمكن أيضاً أن نكون مرهفي الحس تجاه نقد العقل القائم الذي تتضمنه عبارة «توسيع العقل»، ونرى أن هذا التوسيع أكثر من مجرد تمديد: إنه تحويل حقيقي للفكر.

إن الغموض الذي نصادفه هنا هو الصعوبة الأساسية التي يتعين أن تواجهها مهمة تأويل هيغل الذي هو محط اهتمام في كل مكان، تارة بمعنى إيجابي: «إن هيغل هو الذي سيوحدنا»، أو بمعنى نقدي: «إن الهيغلية هي ما نود التخلص منه». إن التفكير غير الجدلي سيظل يقيم التعارض بين ما هو عقلاني وما ليس عقلانياً. أما التفكير الذي يود أن يكون جدلياً فهو يسعى إلى تحريك العقل تجاه

(٩) فريدريك هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٧٣ - ٧٤.

ما هو غريب عن كيانه، أي نحو الآخر. وتقوم المسألة إذن في معرفة ما إذا كان الآخر، في هذه الحركة، هو الذي تم إرجاعه إلى المماثل (Le Même)، أو أنه كان على العقل - من أجل أن يشمل في الوقت نفسه كلاً من العقلاني واللاعقلاني، الذات والآخر - أن يحول نفسه، ويفقد هويته الأصلية، وأن يكف عن أن يكون هو ذاته، ويجعل من نفسه آخر مع الآخر.

لكن آخر العقل هو اللاعقل أو الجنون. وهكذا، طرح مشكل مرور العقل عبر الجنون أو الخلل، وهو مرور ضروري لكل انخراط في الحكمة الحقة.

وكوجيف الذي يتحدث عن حكمة أكثر مما يتحدث عن عقلانية، كان قد نبأ هذه الفرضية الثانية (...). وعلى العموم، فإن تأويل كوجيف، بدل أن يلح على المظهر العقلاني والسلمي للفكر الهيجلي، فإنه يلح على اللحظات المفارقة والمغالية والعنيفة والدموية على وجه الخصوص. خلال أحداث أيار/ مايو ١٩٦٨، كان كوجيف قد أعلن أنه، ما دام الدم لم يرق، فإنه لم يحدث أي شيء، وتأويله «لفينومينولوجيا الروح» يقدم هذا المؤلف على أنه رواية عن التاريخ الكوني تكون فيه الصراعات الدموية - لا «العقل» - هي التي تحفز الأشياء وتحركها نحو نهايتها السعيدة. وهو لا يترك أية فرصة تمر دون أن يذكر بطلاقات المدافع التي سمعها هيجل، وهو يحزر مخطوطه في فيينا (...).

إن ما شد الجمهور إلى كوجيف كان موهبته في التعامل مع الفلسفة (...). حيث فرض عليها اختراق مناطق من الوجود لم تكن ترتادها إلى ذلك الوقت: الخبث السياسي وفضائل الإبادات وأشكال العنف، وبصورة عامة الأصل اللاعقلاني لما هو عقلاني (...). إن الواقع هو الصراع القاتل للناس من أجل أشياء لا قيمة لها، فالمرء يخاطر بحياته دفاعاً عن رأيه، أو رداً على شتيمة... إلخ. وكل فلسفة تتجاهل هذه الواقعة الأساسية هي تضليل مثالي: ذاك هو الدرس الذي قدمه كوجيف.

وبذلك قدم كوجيف لمستعميه تصوراً إرهابياً للتاريخ.

فستنت ديكومب^(١٠)

Vincent Descombes, *Le Même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, collection critique (Paris: Éditions de Minuit, 1979), pp. 24-27.

يعارض المذهب التاريخي المذهب الطبيعي في ميدان علم الاجتماع معارضة شديدة، فيزعم أن بعض المناهج التي تتميز بها العلوم الطبيعية لا يمكن تطبيقها على العلوم الاجتماعية، لما يوجد من فوارق عميقة بين علم الاجتماع وعلم الطبيعة. ويقول المذهب إن القوانين الفيزيائية، أو «قوانين الطبيعة»، هي قوانين صادقة في كل مكان وزمان؛ وذلك لأن عالم الطبيعة تسيطر عليه مجموعة من القوانين الفيزيائية التي لا تختلف باختلاف المكان أو الزمان. أما القوانين الاجتماعية، أو قوانين الحياة الاجتماعية، فتختلف باختلاف الأماكن والأزمنة.

ورغم تسليم المذهب التاريخي بأن كثيراً من الظروف الاجتماعية النموذجية يعود إلى الظهور على نحو منتظم، فهو ينكر أن يكون لانتظام وقوع الحوادث في الحياة الاجتماعية ما نظيره في العالم الفيزيائي من طابع ثابت، وذلك لأن الحوادث الاجتماعية المنتظمة تعتمد في وقوعها على التاريخ، كما أنها تعتمد على الفوارق الحضارية، أي أنها تعتمد على موقف تاريخي معين. ومن ثم، لا ينبغي للمرء أن يتكلم عن القوانين الاقتصادية، مثلاً، من غير تقييد، وإنما يجوز له فقط أن يتكلم عن القوانين الاقتصادية في عهد الإقطاع، أو القوانين الاقتصادية في مطلع العهد الصناعي وهكذا، أي يجب أن يذكر المرء دائماً الفترة التاريخية التي سادتها في زعمه القوانين التي يتحدث عنها.

يقرر المذهب التاريخي إذن أن اتصاف القوانين الاجتماعية بالنسبية التاريخية هو الذي يمنع من تطبيق المناهج الفيزيائية في علم الاجتماع. والحجج الرئيسية التي يبني عليها المذهب التاريخي هذا الرأي تتعلق بالتعميم، والتجربة، وتعقد الظواهر الاجتماعية، وصعوبة التنبؤات الدقيقة، وأهمية القول بالماهيات من وجهة النظر المنهجية.

كارل بوبر^(١١)

(١١) كارل بوبر، علم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة

عبد الحميد صبرة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٩)، ص ١٥ - ١٦.

إن الوسائل والغايات تنعكس في فلسفتي للحياة: يقال إن الوسائل ليست في النهاية إلا وسائل. أود أن أقول إن الوسائل في نهاية الأمر هي الشيء الجوهرى، فكما تكون الوسائل كذلك تكون الغاية. وإن الوسائل العنيفة ستعطي الهند استقلالاً عنيفاً، وسيكون في هذا خطر على العالم كله وعلى الهند.

وليس هناك حائط فاصل بين الوسائل والغاية. في الحقيقة، قد منحنا الله قدرة معينة - وإن كانت محدودة جداً - على الوسائل، لا على الغاية. وإن الحصول على النتيجة المطلوبة ليتناسب مضبوطاً مع الوسائل المستخدمة بالفعل. هذه القضية لا تقبل أي استثناء. ولكوني أعتقد اعتقاداً ثابتاً، اجتهدت في توجيه مستمر للبلاد نحو وسائل سلمية مشروعة.

غاندي^(١٢)

على السؤال الآتي الذي وضعه زعيم هندي:

- «لماذا لا نحاول الوصول إلى هدفنا - وهو هدف حسن - بأية وسيلة، حتى باستخدام العنف؟ يبدو أنك تقول إننا لن ننال شيئاً (من الإنكليز) بفضل الالتماسات. لماذا لا نستخدم إذن القوى العنيفة؟

يجيب غاندي:

- «إنه لمن الخطأ الشنيع الاعتقاد أنه ليست هناك علاقة بين الوسائل والغاية. فكأنك تقول إننا لو غرسنا أعشاباً رديئة، سنحصد رداً جميلاً. وإن الوسيلة شبيهة بالحب، والغاية شبيهة بالنبات الذي يصدر عنها. وإن العلاقة نفسها التي تربط الحبة بالنبات تقوم بين الوسائل والغاية»^(١٣).

(١٢) من مقالة نشرت في عام ١٩٢٤.

(١٣) من: استقلال الهند، إعداد نجيب بلدي (١٩٠٨).

١٤ - الوسائل العنيفة والوسائل السلمية

إن حياة آلاف وعشرات آلاف من الناس تتوقف على أفعال قوة النفس. وإن آلاف الخصومات الصغيرة اليومية لملايين من الأسر لتتلاشى أمام هذه القوة. إن مئات من الدول عاشت في سلام، ولكن التاريخ لا يذكرها.

في الحقيقة، ليس التاريخ إلا حكاية الأحداث التي تقطع عمل قوة النفس هذه... ولا محل لأن نقبل وجود قانون - هو قانون المحبة مثلاً - يصلح للأسر وللطوائف، ووجود قانون آخر يصلح للأمم، هو قانون الحرب. إن التاريخ هو جدول العقبات التي قامت في سبيل سير الأشياء الطبيعي. أما وكانت قوة النفس أمراً طبيعياً، فالتاريخ لا يذكرها.

غاندي

١٥ - شروط التغيير الاجتماعي

يدخل الناس، في عملية الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، في علاقات محددة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تناسب درجة معينة من درجات تطور قواهم المنتجة المادية. ومجموع علاقات الإنتاج هاته تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، أي القاعدة الواقعية التي تقوم فوقها بنية فوقية قانونية وسياسية، والتي تقابلها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي.

إن نمط إنتاج الحياة المادية يشرط سيرورة الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية، بصفة عامة. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل، بالعكس، فإن وجودهم المجتمعي هو الذي يحدد وعيهم. إن القوى المادية للمجتمع في درجة من درجات تطورها تدخل في تنافس مع علاقات الملكية التي وجدت فيها إلى حد الآن، أي مع ما هو تعبير قانوني عن علاقات الإنتاج.

تتحول هذه العلاقات من أشكال لتطور القوى المنتجة التي كانتها إلى حد الآن إلى عوائق أمام هذه القوى، ويحين إذن عصر الثورة المجتمعية. إن تحويل القاعدة الاقتصادية يهز كل أركان البنية الفوقية، على اتساعها، هزاً متفاوتاً في السرعة حينما يتعلق الأمر بهزات من هذا النوع. فيجب التمييز بين الهزة المادية التي تحدث في الشروط الاقتصادية للإنتاج - والتي يمكن ملاحظتها

بأمانة وبدقة عملية تماثل دقة العلوم الطبيعية - والأشكال القانونية، والسياسية والفنية والفلسفية، وبعبارة واحدة الأشكال الأيديولوجية التي يعي الناس من خلالها هذه الأزمة ويناضلون من أجل حلها، وبقدر ما لا يمكن أن نحكم على الفرد من خلال الفكرة التي لديه عن نفسه، كذلك لا يمكننا أن نحكم على عصر مثل هذا من خلال وعيه بذاته، بل يجب على العكس من ذلك، أن نفسر هذا الوعي بدلالة تناقضات الحياة المادية، أي بواسطة التعارض القائم بين القوى المنتجة المجتمعية وعلاقات الإنتاج.

إن تشكيلة اجتماعية ما لا يمكن أن تختفي قبل أن تكون قد تطورت كل القوى المنتجة التي هي قادرة على ضمها، ولن يتم إبدالها بعلاقات إنتاج جديدة وأعلى قبل أن تكون شروط وجودها المادية قد تفتحت في رحم المجتمع القديم.

إن الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المهام التي يمكنها حلها: إذا ما نظرنا إلى المسألة عن كثب، فإنه يتجلى دوماً أن المهام لا تظهر إلا حين تتوفر الشروط المادية لحلها، أو أنها على الأقل في طور التكون.

إذا ما نظرنا إلى الخطوط العامة لأنماط الإنتاج الآسيوية، والقديمة والإقطاعية والبورجوازية العصرية، فيمكن اعتبارها أطواراً متدرجة في التكون الاقتصادي للمجتمع.

كارل ماركس^(١٤)

١٦ - مقدمات نظرية التبعية

«إحدى الحدوس الأولى لنظرية التبعية هي أن بعض المجتمعات هي مجتمعات تابعة لمجتمعات أخرى، وأن بعضها محيطية والأخرى مركزية، وأن هذه الثنائية تولد نتائج متعددة لصالح المجتمعات المركزية، ولغير صالح المجتمعات المحيطية. وقد برهن ريكاردو، ضمن نظرية التجارة الدولية، واعتماداً على نموذج يقوم على العديد من التبسيطات، على أنه عندما تقيم دولتان علاقات تجارية، فإن كلاً منهما تستفيد من هذه العلاقات حتى بالنسبة

Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. de l'allemand par (١٤) Maurice Husson et Gilbert Badia (Paris: Ed. sociales, 1957).

إلى الدولة التي تستورد من شريكها مواداً بأثمنة باهظة، في حين تكون هي قادرة على إنتاجها بثمن أقل.

(...) ضد هذه الرؤية الكلاسيكية التفاضلية للتجارة الدولية، يلح أتباع نظرية التبعية على كون المجتمعات التابعة تتجه إلى موادها الأولية بأثمنة منخفضة وإلى استيراد المنتجات المصنعة بأثمنة باهظة. وبصورة عامة، فإن العلاقات التي تقيمها المجتمعات التابعة مع المجتمعات المركزية تنتج منها عدة مفعولات؛ مفعولات استغلال المجتمعات التابعة من طرف المجتمعات المركزية ومفعولات التفكك (مثلاً عندما يتحالف رأسماليو المجتمعات التابعة مع الرأسماليين الأجانب أو عندما يفترض أن مظاهر عدم التساوي في المجتمعات التابعة ستزيد بفعل التبعية نفسها)، وكذا مفعولات الإعاقة («نحو عدم النمو» أو نمو التخلف، حسب صيغة كوندر فرانك الشهيرة).

ريموند بودون^(١٥)

١٧ - روح الرأسمالية

«... أن نربح المال، المال دوماً، أكثر فأكثر، مع الحذر على وجه الخصوص من المتع التلقائية للحياة. فالمال ينظر إليه، إلى هذا الحد، على أنه غاية في ذاته، بحيث يبدو متعالياً تماماً ولا عقلانياً من زاوية «سعادة» الفرد أو «المزايا» التي يمكن أن يشعر بها الفرد بتملكه. لقد أصبح الربح هو الغاية التي يصبو إليها الإنسان، فهو لم يعد تماماً للإنسان كوسيلة وأداة لتحقيق حاجاته المادية. إن هذا القلب لما نسميه بالحالة الطبيعية للأشياء، والذي هو شيء عبثي من وجهة نظر ساذجة، هو بكل جلاء أحد الحوافز المميزة للرأسمالية، ويبقى شيئاً غريباً عن كل الشعوب التي لم تستنشق هواها (...).

وفعلاً، فإن هذه الفكرة الخاصة - التي هي اليوم فكرة مألوفة لدينا، لكنها أقل بداهة - القائلة إن الواجب يؤدي في ممارسة المهنة، أو الحرفة، هي الفكرة المميزة «للأخلاق الاجتماعية» للحضارة الرأسمالية، وبمعنى معين، فهي أساسها. إنه التزام يفترض أن الفرد يشعر به في نفسه ويستشعره

Raymond Boudon, *L'idéologie, ou, l'origine des idées reçues, idées-forces* ([Paris]: Fayard, (1986), pp. 259-260.

تجاه نشاطه «المهني»، مهما كانت هذه المهنة، وعلى وجه الخصوص، فإنه لا يهم كثيراً ما إذا كان هذا الشعور شعوراً ساذجاً، كاستعمال الفرد لقوة عمله الخاصة. أو فقط كاستعماله لخبراته المادية (كرأسمال).

ماكس فيبر^(١٦)

١٨ - العقلنة المتصاعدة للمجتمع

لقد أدخل ماكس فيبر (M. Weber) مفهوم (العقلنة) وذلك لتحديد الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي، أي الشكل البورجوازي للمبادلات على مستوى القانون الخاص، والشكل البيروقراطي للسيطرة. إن العقلنة تعني، قبل كل شيء، اتساع ميادين المجتمع الخاضعة لمقاييس القرار العقلاني؛ وبوادي ذلك متابعة تصنيع العمل الاجتماعي مع هذه النتيجة: وهي أن مقاييس النشاط الأدوات تنفذ أيضاً إلى ميادين أخرى للوجود (تعمير نمط العيش، إضفاء صيغة تقنية على التبادلات وأشكال التواصل). وما هو في الطريق إلى فرض نفسه، في كلتا الحالتين، هو نوع من النشاط العقلاني بالنسبة إلى غاية، في إحداها يرجع إلى تنظيم بعض الوسائل، وفي الأخرى يتعلق الأمر بالاختيار بين أوجه اختيار ذي حدين.

يمكن أن يعتبر التخطيط، في نهاية الأمر، كنشاط عقلاني بالنسبة إلى غاية من الدرجة الثانية. فهو يرمي إلى إقامة وتحسين أو توسيع أنظمة النشاط العقلاني بالنسبة إلى غاية هي ذاتها. إن «العقلنة» المتصاعدة للمجتمع مرتبطة بمؤسسة التقدم العلمي والتقني بالقدر الذي يدخل العلم والتقنية في القطاعات المؤسساتية للمجتمع. وعن طريق ذلك، تغير المؤسسات نفسها وتجد المشروعات القديمة نفسها محطمة. إن إضفاء طابع دهرني على صور العالم الموجهة للعمل بل للتراث الثقافي في مجموعته، و«نزع الطابع القدسي» عنها، هي المقابل «للعقلنة» المتصاعدة للنشاط الاجتماعي.

يورغن هابرماس^(١٧)

Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

(١٦)

Jurgen Habermas, *La Technique et la science comme «idéologies»* (Paris: Gallimard, 1990).

(١٧)

لقد وضع مصطلح «المجتمع التقليدي» للدلالة على كل الأنظمة التي تستجيب للمقاييس العامة للثقافات المتطورة؛ وتمثل هذه الأخيرة مرحلة معينة في تاريخ النوع البشري، فهي تتميز من أشكال المجتمع الأكثر بدائية بواسطة: (١): الوجود الفعلي لسلطة دولة مركزية (تنظيم دولتي للسيطرة في مقابل تنظيم قبلي). (٢): انقسام المجتمعات إلى طبقات اجتماعية واقتصادية (توزيع الكفاءات والمسؤوليات الاجتماعية بين الأفراد حسب انتماءاتهم الطبقية وليس حسب مقاييس الروابط القرابية) (٣) وجود رؤية ما للعالم تكون مركزية (أسطورة أو ديانة متطورة) هدفها إضفاء شرعية فاعلة على السيطرة القائمة. لقد أرسيت الحضارات المتطورة على قاعدة تقنية متطورة نسبياً، وتقسيم للعمل في صلب السيرورة الاجتماعية للإنتاج، بما يمكن من زيادة الإنتاج، وبالأحرى، توفير فائض بالنسبة إلى الحاجات الضرورية والأولية. إنها تدين بوجودها لحل مشكل لا يطرح إلا مع ظهور فائض في الإنتاج، يعني المشكل المتمثل في توزيع العمل والثروات حسب مقاييس أخرى غير تلك التي تتوفر عليها الأنظمة المقاومة على القرابة مع القيام بتوزيع لامتكافئ وفي الوقت نفسه شرعي.

يورغن هابرماس^(١٨)

٢٠ - مصادر الشرعية

إن «الدولة»، مثل كل التجمعات السياسية التي سبقتها تاريخياً، تكمن في علاقة سيادة للإنسان على الإنسان، مبنية على وسيلة العنف المشروع (أي على العنف المعترف شرعياً)، إذ لا يمكن «للدولة» أن توجد إلا بشرط خضوع الناس المسودين للسلطة التي يطالب بها الأسياد؛ وعندها تطرح الأسئلة التالية نفسها على بساط البحث. في أية شروط يخضعون، ولماذا؟ على أية تبريرات داخلية وعلى أية وسائل خارجية تستند هذه السيطرة؟ مبدئياً - سنبداً من هنا - هناك ثلاثة أسباب داخلية تبرر السيطرة، وبالتالي هناك ثلاثة أسس للشرعية، أولاً، نفوذ «الأمس الأزلي»، أي نفوذ التقاليد المقدسة بصلاحياتها العريقة وبعادة احترامها المتجذرة في الإنسان. هذه هي السلطة التقليدية التي كان البطريرك

(١٨) المصدر نفسه.

«الشيخ» أو السيد الإقطاعي يمارسها في ما مضى. وبالدرجة الثانية، النفوذ المبني على السحر الشخصي والفاثق للفرد، وهو يتميز بالتفاني الشخصي للرعايا تجاه قضية رجل، وبثقتهم بشخصه فقط بمقدار ما يتفرد بصفات خارقة، بالبطولة أو بميزات أخرى مثالية تجعل منه زعيماً. هذه هي السلطة الكارزمية التي كان النبي يمارسها أو - في المجال السياسي - الزعيم الحزبي المنتخب أو الملك المستغني أو الديماغوجي الكبير أو زعيم حزب سياسي. هناك ثالثاً، وأخيراً، السلطة التي تفرض نفسها بفضل (الشرعية)، بفضل الإيمان بصلاحيه وضع شرعي و(كفاءة) إيجابية مبنية على قواعد قائمة عقلاً، أي بتعابير أخرى السلطة المبنية على الطاعة التي تؤدي الواجبات المطابقة للوضع القائم. هذه هي السلطة كما يمارسها (خادم الدولة) الحديثة، وكذلك كل الذين يمسكون بزمام السلطة والذين يقربون منه بهذا الخصوص.

ماكس فيبر^(١٩)

٢١ - نهاية وهم

إن الأمل الكبير في تقدم غير محدود - وهو أمل السيطرة على الطبيعة، والوفرة المادية، وتحقيق قدر أقصى من السعادة لأكثر عدد ممكن من الناس، وتحقيق حرية فردية لانهاية - قد كان أساس الاستبشار والاعتقاد الذي ميز أجيالاً بكاملها منذ بداية العصر الصناعي. والحق أن حضارتنا نشأت انطلاقاً من اللحظة التي بدأ فيها الإنسان بمراقبة الطبيعة مراقبة فعالة؛ لكن هذه المراقبة ظلت محدودة إلى حين ظهور العصر الصناعي. ومنذ إحلال الطاقة الميكانيكية ثم الطاقة النووية محل الطاقة الإنسانية والحيوانية إلى غاية إحلال الناظم الآلي محل الفكر الإنساني، كان بإمكاننا، بالنظر إلى هذا التقدم التقني، أن نفترض أننا نسير في اتجاه تحقيق إنتاج لامحدود، وبالتالي في اتجاه استهلاك لا نهاية له؛ وأن التقنية قد جعلتنا في منتهى القدرة كما جعلنا العلم في أسمى درجات المعرفة. لقد كنا في حالة التحول إلى كائنات علوية وسامية وقادرة على خلق عالم ثانٍ، وذلك باستعمالنا للعالم الطبيعي فقط كمصدر لمواد البناء المخصصة لإبداعنا الجديد. لقد بدأ الرجال، ثم النساء في ما بعد، باختيار إحساس جديد

(١٩) ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادر ذكري (بيروت: دار الحفيفة،

١٩٨٢)، ص ٤٧ - ٤٨.

بالحرية؛ وأصبحوا سادة حياتهم: لقد تكسرت سلاسل الإقطاع، وبما أن كل فرد أصبح حراً من كل إكراه، فإن بإمكانه أن يفعل ما يشاء. وذلك على الأقل هو الانطباع الذي تكوّن لدى الناس. وهو أمل لم يكن صادقاً إلا بالنسبة إلى الطبقات العليا والمتوسطة، لكن نجاحها سيدفع الآخرين إلى الاعتقاد بأن الحرية الجديدة سيتم تعميمها على كل أفراد المجتمع، شريطة أن تواصل الصناعة تطورها بالوتيرة نفسها. أما الاشتراكية والشيوعية فلم تعودا بمثابة حراك يستهدف تحقيق مجتمع جديد وإنسان جديد، ولم تتجه سوى نحو تحقيق مثال الحياة البورجوازية للجميع. لقد كان الرجال والنساء موعودين مستقبلاً ببورجوازية شمولية. وكان يبدو أن حصول كل الناس على الثروة والرفاه سيوفر، دون استثناء، السعادة للجميع. إن الثالوث المكوّن من الإنتاج غير المحدود، والحرية، والسعادة المطلقتين قد شكل نواة الدين الجديد: فالتقدم والمدينة والأرضية القائمة على التقدم، ستحل محل مدينة الله. وليس من الغريب أن هذا الدين الجديد قد حقق لأتباعه طاقة وحيوية وأملاً. يتعين علينا ألا نتناسى روعة الأمل العظيم، وضخامة الإنجازات المادية والفكرية التي حققها العصر الصناعي، وذلك إذا أردنا أن نفهم الصدمة المتولدة من معاينة فشل هذه البشرية اليوم، إذ إن العصر الصناعي لم يف بوعده في تحقيق هذه البشرية العظيمة، والعديد من الناس اليوم يلاحظون أن:

- الإشباع اللامحدود لكل الرغبات أمر لا يسهم في تحقيق السعادة، وليس حتى طريقاً إليها، ولا إلى قدر أقصى من اللذة.

- لقد انتهى الحلم بأننا سنصبح يوماً السادة المستقلين لحياتنا في اللحظة التي أفقنا فيها على واقع أننا أصبحنا مسامير في الآلة البيروقراطية، وأن أفكارنا وعواطفنا وصلاتنا الحميمة كلها مسخرة من طرف الحكومة والصناعة ووسائل الإعلام التي تراقبها.

- وقد خلق التقدم التقني ذاته أخطاراً بيئية، وتهديدات بالحرب النووية التي يمكن، إذا ما اندلعت، إن بصورة جماعية أو بشكل جزئي، أن تضع نقطة النهاية لكل حضارة، وربما لكل حياة على وجه الأرض.

إيريك فروم (٢٠)

قبل أن نناقش بعض الأمثلة البسيطة المتعلقة بنمطي الكينونة والتملك في الوجود، نشير إلى مظهر آخر من مظاهر نمط التملك وهو التمثل (أو الاستدماج)، فإن يمتثل المرء شيئاً، عندما يشربه أو يأكله مثلاً، فتلك طريقة قديمة جداً في التملك. والطفل في مرحلة من مراحل نموه يميل إلى أن يضع في فمه كل الأشياء التي يرغب فيها. وتلك طريقته في التملك، لأن نموه الجسمي في هذه المرحلة لا يمكنه من مراقبة ما يملك بطريقة أخرى غير هاته. نعثر على العلاقة بين التمثل والتملك نفسها في أشكال مختلفة من أكل لحم الإنسان. مثلاً عندما أكل كائناً إنساناً آخر، فإني أكتسب قدراته (أكل لحم الإنسان يمكن أن يكون هو المعادل المتخيل لاكتساب العبيد)؛ عندما أكل قلب إنسان شجاع، فإني أكتسب شجاعته؛ وعندما أكل حيواناً طوطمياً، فأنا أكتسب المادة المقدسة التي يمثلها.

ومن البديهي أن معظم الأشياء لا يمكن تمثيلها جسيماً (وإذا ما أمكن ذلك فسيتم فقدوها بسرعة عن طريق عملية الإخراج). لكن هناك أيضاً عمليات تمثل واستدماج رمزية وسحرية. إذا اعتقدت أنني تمثلت صورة إله أو أب، أو حيوان، فلا أحد يستطيع إبعاده أو انتزاعه مني، إذ إنني في هذه الحالة أبتلع الموضوع رمزياً وأعتقد في حضوره الرمزي في ذاتي. وهذه هي الطريقة التي يفسر بها فرويد، مثلاً، الأنا الأعلى: أي المجموع المستدمج داخلياً من عمليات المنع والتعليمات الأمرية الصادرة عن الأب. وهكذا، يمكن تمثل واستدماج سلطة، أو مؤسسة، أو فكرة، أو صورة ما بالطريقة نفسها: فهي لدي، في أحشائي، آمنة دوماً. («الاستدماج» (Introjection) والتماهي (Identification) غالباً ما يستعملان كمفهومين مترادفين، لكن من الصعب الفصل في ما إذا كانا يعملان العملية الواحدة نفسها. وعلى كل حال، فإن «التماهي» مفهوم لا يجب استعماله بنوع من التعسف، إذا ما تعلق الأمر فقط بعملية تقليد أو تبعية).

هناك أيضاً أشكال أخرى من التمثل لا علاقة لها مع الحاجات، وهي بالتالي غير محدودة. فالموقف المميز لعصر الاستهلاك يقوم على الرغبة في ابتلاع العالم كله.

فالمستهلك هو ذلك الرضيع الأيدي الذي لا يكف عن البكاء رغبة في

الحصول على رضاعته. وهذا أمر واضح في ما يتعلق بالظواهر المرضية كالهوس الكحولي والتخديري. والظاهر، أننا إذا صنفنا على حدة هذين الشكلين من التبعية، فذلك لأن نتائجهما تمس الالتزامات الاجتماعية لأولئك الذين وقعوا ضحيتها، فالمدخن المهووس هو، أيضاً، ضحية لنوع من المس، لكنه أقل خضوعاً للمراقبة لأن ما هو معرض للخطر هو طول حياته لا وظائفه الاجتماعية.

سنعود في ما بعد إلى الحديث عن الأشكال المتعددة للاستهلاك المعاصر. أشير الآن فقط، في ما يخص الأوقات المخصصة للترويح، إلى أن السيارة والتلفزيون والأسفار والجنس هي الموضوعات الأساسية للاستهلاك الحالي، وإلى أنه يحسن أن نتحدث بصدد ما لا عن «أنشطة الترويح»، بل بتعين تسميتها «سليبات الترويح».

والخلاصة أن الاستهلاك شكل من أشكال التملك، وربما كان هو أهمها إطلافاً في مجتمعاتنا الصناعية، مجتمعات الوفرة. وللإستهلاك خصائص غامضة: فهو يخفف عن الركب لأن ما لدينا لا يمكن انتزاعه منا؛ لكن الاستهلاك يدفع دوماً نحو المزيد من الاستهلاك، لأن كل استهلاك مضي يفقد في الحين طابعه الإشباعي.

والاستهلاكيون المعاصرون يطلقون هذه الصيغة: أنا = ما لدي وما أستهلك.

إيريك فروم^(٢١)

٢٣ - السياسة والعنف

ما نفهم من كلمة سياسية؟ إن هذا المفهوم واسع جداً، ويشمل كل أنماط نشاط التوجيه المستقل. يمكن الحديث عن السياسة المصرفية المتعلقة بالقطع النادرة، وعن سياسة المدفوعات لبنك الرايخ، وعن سياسة إحدى النقابات خلال إضراب ما، يمكن الحديث أيضاً عن السياسة المدرسية لمجلس بلدي ريفي أو حضاري، عن سياسة لجنة إدارية لجمعية ما، وأخيراً

(٢١) المصدر نفسه.

عن سياسة امرأة ماهرة تحاول السيطرة على زوجها. نحن لن نعطي بالطبع معنى بهذا الاتساع للمفهوم الذي سنستخدمه كأساس للتأملات التي ستقوم بها هذا المساء. إننا نفهم بكلمة سياسية فقط، إدارة التجمع السياسي الذي ندعوه اليوم (الدولة) أو التأثير الذي يمارس في هذه الإدارة.

لكن ما هو إذن التجمع (السياسي) من وجهة نظر عالم الاجتماع؟ ما هي الدولة؟ «هي» أيضاً لا يمكن تحديدها سوسيلوجياً بمضمون ما تمارسه. لا يوجد بالفعل أية مهمة لم يهتم بها ذات يوم تجمع سياسي ما. ومن ناحية أخرى، لا توجد كذلك مهام يمكن القول إنها كانت منذ الأزل، على الأقل «حصراً»، عائدة بشكل خاص إلى التجمعات السياسية التي ندعوها اليوم «دولاً»، أو تلك التي كانت تاريخياً بوادر الدولة الحديثة. إن هذه الأخيرة لا يمكن تعريفها سوسيلوجياً إلا بالوسيلة النوعية الخاصة بها، وبكل تجمع سياسي آخر، أي الصنف الفيزيائي.

ماكس فيبر (٢٢)

٢٤ - أين السلطة؟

لا أقصد بالسلطة مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في دولة معينة. كما لا أقصد بالسلطة كذلك كيفية الخضوع التي تتخذ - بمقابل العنف - صورة القاعدة. وأخيراً لا أقصد بها نظاماً عاماً للسيطرة ممارساً من طرف عنصر أو جماعة أخرى، بحيث تخترق نتائجه، بنوع من الاشتقاق المتلاحق، الجسم الاجتماعي كله. وإن تحليل السلطة يجب ألا يصادر على سيادة الدولة وعلى صورة القانون أو الوحدة الشاملة للسيطرة كمعطيات أولية لفهمه؛ فهذه هي بالأحرى أشكالها الختامية أو النهائية. يبدو لي أنه يتعين أن نفهم من لفظ سلطة تعدد علاقات القوة التي هي محايثة للمجال الذي تمارس فيه، والتي هي مشكّلة لتنظيماته، أو اللعبة التي تحوّل هذه العلاقات أو تقويها أو تعكسها عبر صراعات ومجابها لا تنتهي؛ وهي الركائز التي تجدها هذه العلاقات في ما بينها بحيث تشكل سلسلة أو منظومة، أو على النقيض من ذلك، هي التفاوتات والتناقضات التي يعزل

(٢٢) فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ص ٤٥ - ٤٦.

بعضها عن بعض؛ وهي في النهاية، الاستراتيجية التي يتجلى فيها مفعولها والتي يتجسد مسارها العام وتبلورها المؤسسة في أجهزة الدولة، وفي صيغ القانون، وفي أشكال الهيمنة الاجتماعية. لا يتعين أن نبحث عن شرط إمكان السلطة، وعلى كل عن وجهة النظر التي تمكن من فهم كيفية ممارسته حتى في المجالات «المحيطة» التي يمارس فيها تأثيره، وما يمكن أن يتخذ من السياسة منطلقاً لفهم المجال الاجتماعي برمته، لا يتعين أن نبحث عنها في مركز سيادة وحيد، وفي نقطة مركزية تشع انطلاقاً منها الأشكال المشتقة والمتفرعة للسلطة؛ إنها القوام المتحرك للعلاقات القوي التي تولد - لسبب عدم تكافئها - حالات سلطة، لكنها دوماً حالات محلية وغير قادرة. الحضور الكلي للسلطة: لكن ليس لأن لها امتياز تجتمع كل شيء سقف وحدتها التي لا تقهر، بل لأنها تنتج نفسها في كل لحظة، وفي كل نقطة، وبالأحرى في كل علاقة، ومن نقطة إلى أخرى. إن السلطة قائمة في كل مكان؛ ليس لأنها تحتوي وتغلف كل شيء، بل لأنها تأتي من كل اتجاه. أما السلطة الواحدة بما لها من دوام وتكرار وعطالة وإنتاج للذات ليست إلا بمفعول المجموع الذي ترسم معالمه انطلاقاً من كل هذه الحركات، والترابط الذي يجد ركيزته في كل منها ويحاول بدوره أن يثبتها. ولعله يتعين على المرء أن يكون ذا نزعة اسمية (Nominaliste): فالسلطة ليست مؤسسة، وليست بنية، قوة معينة يتوفر عليها بعض الناس: إنها الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين، وهنا يمكن أن نقترح عدداً من القضايا:

- إن السلطة ليست شيئاً يحتاز أو ينتزع أو يقتسم، شيئاً نحفظ به أو نتركه ينفلت منا؛ إن السلطة تمارس انطلاقاً من نقط لا تحصى، وضمن شبكة التفاعل بين العلاقات غير المتساوية والمتحركة.

- إن علاقات السلطة لا تقع خارج أنماط أخرى من العلاقات (عمليات اقتصادية، عمليات معرفة، علاقات جنسية)، بل هي ملازمة لها؛ فهي المفعولات المباشرة للاقتسامات والتفاوتات ومظاهر عدم التوازن التي تحدث فيها، وهي بالمقابل الشروط الداخلية لهذه التمايزات؛ ليست علاقات السلطة في وضعية بنية فوقية، بحيث تؤدي فقط دور المنع أو الإباحة؛ بل إن لها دور إنتاج مباشراً.

- إن السلطة تأتي من أنه ليس هناك تعارض ثنائي وشامل بين المسيطرين

والمسيطر عليهم، الثنائية تنعكس من الأعلى إلى الأسفل، وعلى مجموعات أكثر فأكثر محدودية إلى غاية أعماق الجسم الاجتماعي، وكان ذلك هو مبدأ علاقات السلطة، وهو النواة المولدة لها، بل يتعين بالأحرى افتراض أن علاقات القوة المتعددة التي تتشكل وتعمل في أجهزة الإنتاج، والعائلات، والمجموعات الضيقة، والمؤسسات، تعمل بمثابة ركائز لآثار انقسام عريضة تجوب مجموع الجسم الاجتماعي. وهذه تشكل إذن خطأ قوياً عاماً يخترق المجابيات المحلية، ويربط بينها؛ ومن الأكيد، أنها بالمقابل، تمارس عليها إعادة توزيع، وإعادة تصنيف، ومجانسات، وتعديلات بالجملة، وتحدث فيها التقاءات وتصادمات. إن أشكال السيطرة الكبرى هي مفعولات الهيمنة التي تنشدها باستمرار حدة هذه التجابيات.

- إن علاقات السلطة هي في الوقت نفسه علاقات قصدية وغير ذاتية، فإذا كانت هذه العلاقات هي بالفعل علاقات قابلة للفهم، فذلك ليس لأنها مفعول ومعلول لهيئة أخرى، يمكن أن «تفسرها»، بل لأنها، من طرفها إلى طرفها، مختزقة بخطة محسوبة: ليس هناك أية سلطة يمكن أن تمارس دون أن تحدد لنفسها مجموعة أهداف ومقاصد. لكن هذا لا يعني أن السلطة ناتجة من اختيار أو قرار صادر عن ذات فردية؛ لذلك يتعين علينا ألا نبحث عن القيادة التي تحكم وتوجه التنظيم المعقلن للسلطة، فلا الفئة الحاكمة ولا المجموعات التي ترأب أجهزة الدولة، ولا أولئك الذين يتخذون القرارات الاقتصادية الأكثر أهمية، لا أحد من هؤلاء يسيّر مجموع شبكة السلطة الفاعلة في مجتمع معين (ويجعلها تؤدي وظيفتها)؛ (...).

- إنه حينما تكن هنالك سلطة تكن هناك مقاومة، ومن ثمة فإن هذه ليست أبداً في موقع خارجي بالنسبة إلى السلطة. هل يتعين أن نقول إننا بالضرورة «في» السلطة، وبأننا لا «نفلت» منها، وإنه ليس هناك، بالنسبة إليها، أي خارج مطلق، لأننا سنكون بالحثم خاضعين للقانون؟ أو بما أن التاريخ هو خدعة العقل، فإن السلطة تكون هي خدعة التاريخ، أي تلك التي تنتصر دوماً؟ إن ذلك معناه أننا نتجاهل السمة العلائقية لعلاقات السلطة، فهذه العلائق لا يمكن أن توجد إلا بدلالة تعدد نقط المقاومة: الأخيرة تؤدي - بالنسبة إلى علاقات السلطة - دور الخصم والهدف والسند.

وضمن هذا المجال من علاقات القوة، يتعين محاولة تحليل آليات

السلطة، وبذلك نفلت من هذه المنظومة القانونية السامية التي أذهلت لمدة طويلة الفكر السياسي. وإذا كان من الصحيح أن ماكيافيللي كان أحد القلائل (...) الذين فكروا في سلطة الأمير بالفاظ علاقات القوة وعدم الاقتصار على شخصية الأمير، لتشريح آليات السلطة انطلاقاً من استراتيجية ملازمة لعلاقات القوة.

ميشيل فوكو^(٢٣)

٢٥ - الحداثة

ليست الحداثة مفهوماً سوسيوولوجياً ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشع عالمياً انطلاقاً من الغرب، ومع ذلك، فهي تظل مفهوماً ملتبساً يشير إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية.

إن الحداثة، من حيث هي معطى متشابك تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع، واقع يتميز في كل المجالات: دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى ورسم وعادات وأفكار عصرية - على هيئة مقولة عامة وضرورة ثقافية. ومن حيث إنها نشأت عن بعض التحولات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، فهي تنحقق على مستوى العادات، وطرائق العيش، وأنماط الحياة اليومية، وقد تبلغ أحياناً صورة كاريكاتورية من النزعة التحديشية. وبما أنها متحولة في أشكالها ومضامينها، في الزمن والمكان، فهي ليست ثابتة وغير قابلة للرجوع إلا كمنظومة من القيم، وكأسطورة - وبهذا المعنى يتعين كتابتها بحروف بارزة تماماً قبل التقليد.

وبما أنها ليست مفهوماً يصلح كأداة تحليلية، فإنه ليست هناك قوانين للحداثة بل هناك فقط معالم للحداثة. ليست هناك أيضاً نظرية في الحداثة، بل هناك منطق للحداثة وأيديولوجيا للحداثة، ومن حيث إنها تعبر عن قانون

Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, bibliothèque des histoires ([Paris] Gallimard, 1976). (٢٣)

pp. 121-128.

أخلاقي للتغير، فهي تتعارض مع التقليد، لكنها تحترس، مع ذلك، من كل تغير جذري (...).

(١) منشأ الحداثة

إن تاريخ لفظ «حديث» أطول من تاريخ «الحداثة»، ففي كل سياق ثقافي يتعاقب كل من «القديم» و«الحديث» تعاقباً ذا دلالة. لكن، مع ذلك، لا توجد «حداثة» في كل مكان، أي بنية تاريخية وجدالية للتغير والأزمة. وهذه الأخيرة لا يمكن مشاهدتها إلا في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر، ولا تأخذ معناها الكامل إلا ابتداء من القرن التاسع عشر.

(٢) النهضة

تعتبر الكتب المدرسية أن اكتشاف أمريكا من طرف كريستوف كولومبس هو بداية العصور الحديثة التي تلت العصور الوسطى. أما اختراع المطبعة واكتشافات غاليلي فهي وقائع تفتتح النزعة الإنسانية الحديثة الخاصة بعصر النهضة. فعلى مستوى الفنون، وخاصة على مستوى الأدب، ستتطور الخصومة بين القدماء والمحدثين لتبلغ ذروتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كما أن الأصداء العميقة للانقسام حول الحداثة قد ترددت في المجال الديني: وذلك في حركة الإصلاح الديني (نشر لوثر (Luther) في ويتنبرغ أطروحته الخمس والتسعين في ٣١ تشرين الأول/أكتوبر ١٥١٧)، والقطيعة التي أحدثها بالنسبة إلى البلدان البروتستانتية، لكن أيضاً بانعكاساتها على العالم الكاثوليكي (...). ولن يأخذ اللفظ قوة إلا في البلدان ذات التقليد التليد. ليس للحديث عن الحداثة أي معنى عندما يتعلق الأمر ببلد دون تقاليد وتراث، ودون عصور وسطى كالولايات المتحدة الأمريكية. وعلى العكس من ذلك، فإن للتحديث تأثيراً قوياً في بلدان العالم الثالث التي هي بلدان ذات ثقافة تقليدية.

إن الالتقاء الذي حدث في البلدان التي مستها النهضة الكاثوليكية بين نزعة إنسانية علمانية ودهرية، وطقوس دينوية من الأشكال والعتادات في العالم الكاثوليكي، يتلاءم أكثر مع كل تعقد للحياة الاجتماعية والفنية الذي يقتضيه تطور الحداثة، من مجرد تحالف العقلانية والنزعة الأخلاقية في الثقافة

البروتستانتية. إذ إن الحداثة ليست فقط هي واقع الانقلابات التقنية والعلمية والسياسية الحادثة منذ القرن السادس عشر، بل هي أيضاً لعبة الرموز والعادات والثقافة، هذه اللعبة التي تعكس التحولات في البنية على مستوى الظقوس والتهيؤ الاجتماعي.

(٣) القرنان السابع عشر والثامن عشر

خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أرسيت الأسس الفلسفية والسياسية للحداثة: الفكر الفردي والعقلاني المعاصر الذي يمثله ديكارط وفلسفة الأنوار؛ الدولة الملكية المركزية بتقنياتها الإدارية التي تلت النظام الإقطاعي؛ أسس العلم الفيزيائي والطبيعي التي أنتجت المفعولات الأولى لتكنولوجيا تطبيقية (الموسوعة). ومن الناحية الثقافية فإن هذه الفترة هي فترة الدهرنة الشاملة للفنون والعلوم (...). لم تصبح الحداثة بعد نمط عيش (إذ لم يكن اللفظ قد وجد بعد)، بل أصبحت فكرة «مرتبطة بفكرة التقدم». لقد اكتسبت مباشرة شحنة بورجوازية ليبرالية لن تكف عن الالتصاق بها أيديولوجياً إلى الآن.

(٤) الثورة الصناعية والقرن العشرين

لقد أقامت ثورة ١٧٨٩ الدولة البورجوازية الحديثة، الممركزة والديمقراطية، والأمة بنظامها الدستوري، وتنظيمها السياسي والبيروقراطي.

لقد أدخل التقدم المستمر للعلوم والتقنيات والتقسيم العقلاني للعمل الصناعي في الحياة الاجتماعي بُعْد التغيير المستمر وتفكك العادات والثقافة التقليدية، وفي الوقت نفسه، أدخل التقسيم الاجتماعي للعمل انقسامات سياسية عميقة، وبعداً جديداً يتمثل في الصراعات الاجتماعية والأزمات التي ستنتشر في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن هذين المظهرين الأساسيين، واللذين سيضاف إليهما النمو الديمغرافي، والتمركز الحضري والنتطور الهائل لوسائل الاتصال والإعلام، تطبع بصورة حاسمة الحداثة كممارسة اجتماعية ونمط حياة قائمة الذات، والذاتية المتحركة، والتوتر والأزمة، وكتصور مثالي أو أسطوري. وبهذا المعنى، فإن تاريخ ظهور اللفظ ذاته (تيوفيل غونيه (T. Gautier) في كتابه بودلير *Baudelaire*

حوالى عام ١٨٥٠) لأمر ذو دلالة: إنها الفترة التي أخذ فيها المجتمع الحديث يفكر في ذاته من حيث هو كذلك، وأخذ يتأمل ذاته من خلال ألفاظ الحدائثة. وهكذا أصبحت الحدائثة قيمة متعالية، ونموذجاً ثقافياً وأخلاقياً، وأسطورة مرجعية حاضرة في كل مكان، ومن ثمة مغلفة جزئياً البنيات والتناقضات التاريخية التي ولدتها.

(٥) منطق الحدائثة: مفهوم تقني - علمي

إن التطور الهائل، وخاصة منذ قرن، للعلوم والتقنيات، والتطور العقلاني والنسقي لوسائل الإنتاج، ولتسييرها وتنظيمها يسم الحدائثة على أنها عصر الإنتاجية: تكثيف العمل الإنساني والسيطرة الإنسانية على الطبيعة اللذان اختزلا معاً إلى مجرد قوى منتجة، وإلى خطاطات الفعلية والمردودية القصوى. وذاك هو القاسم المشترك بين كل الأمم الحديثة. وإذا لم تكن تلك «الثورة» في القوى المنتجة قد غيرت الحياة، لأنها تترك علاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية دون تغيير، فإنها على الأقل عدلت ظروف الحياة بين جيل وآخر. وهي تحدث اليوم تحولات عميقة في الحدائثة: الانتقال من حضارة العمل والتقدم إلى حضارة الاستهلاك. إلا أن هذا التحول ليس جذرياً: فهي لا تغير من الغاية الإنتاجية، ومن تقسيم الزمن إلى آتات، ومن الضغوط التنبؤية والإجرائية التي تظل هي الإحداثيات الأساسية للأخلاق المعاصرة للمجتمع الإنتاجي.

(٦) مفهوم سياسي

«إن التجريد الملازم للدولة السياسية، من حيث هي كذلك، لا ينتمي إلا إلى العصور الحديثة، لأن تجريد الحياة الخاصة لا ينتمي إلا إلى العصور الحديثة. في العصور الوسطى، كانت حياة الشعب وحياة الدولة متطابقتين: فالإنسان هو المبدأ الواقعي للدولة. إن العصور الحديثة هي الشائبة المجردة، هي التعارض المجرد المفكر فيه»^(٢٤).

إن التعالي المجرد للدولة، تحت شعار الدستور، والكيان الشكلي

Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, [traduit par Ed. Fortin] (Paris: V. (٢٤) Giard et F. Brière, 1895).

للفرد، تحت شعار الملكية الخاصة هي السمات التي تميز البنية السياسية للحدثة. إن العقلنة (البيروقراطية) للدولة وكذا عقلنة المصلحة والوعي الخاصين، تتجاوب ضمن هذا الكيان التجريدي. وهذه الثنائية تطبع نهاية كل المنظومات السابقة، حيث تعرف الحياة السياسية نفسها بأنها تراتب متكامل من العلاقات الشخصية. إن هيمنة الدولة البيروقراطية إنما تنامت مع تقدم الحدثة، فهي، بارتباطها مع توسع مجال الاقتصاد السياسي وأنساق التنظيم، تدهم كل قطاعات الحياة، وتسخرها لصالحها وتعتقلها على صورتها. وما يقاومها (الحياة الوجدانية، اللغات والثقافات التقليدية) بضرارة أحياناً، يمكن أن يقال عنه إنه مجرد رواسب أو بقايا. ومع ذلك، فإن ما كان أحد الأبعاد الأساسية (إنه لم يكن البعد الأساسي) للحدثة، وهو الدولة المجردة الممركزة، هو ربما في طور التخلخل، فالضغط الهيمني للدولة والاستثمار البيروقراطي للحياة الاجتماعية والفردية تهيؤ دون شكل لأزمات كبرى في هذا المجال.

(٧) مفهوم سيكولوجي

مقابل الإجماع السحري، والإجماع الديني، والإجماع الرمزي الذي يميز المجتمع التقليدي (العشيرة)، ينطبع العصر الحديث بظهور الفرد، بمكانته وبوعيه المستقل، سيكولوجيته وأزماته الشخصية، بمصلحته الخاصة، بل بلاوعيه، وبامتلا به المعاصر (من حيث إنه واقع أكثر فأكثر في شبكة الاتصال الجماهيرية، والتنظيمات والمؤسسات) وبتجريديته وبفقدته لهويته في العمل والتسلية، وبغياب التواصل... الخ، وهي نقائص تحاول التعويض عنها منظومة من التشخيص عبر الموضوعات والرموز.

(٨) الحدثة والزمن

إن الزمنية المعاصرة متميزة في مختلف مظاهرها:

- المظهر الكرونومتري: الزمن القابل للمقياس والذي نقيس به مختلف الأنشطة، وذلك الذي يقطع تقسيم العمل إلى أوقات ويقطع الحياة الاجتماعية، هو زمن الإكراه الإنتاجي، فالزمنية البيروقراطية تسود حتى على الوقت «الحر» وعلى وقت التسلية.

المظهر الخطي: الزمن «المعاصر» ليس زمناً دائرياً، بل هو زمن يتطور وينمو حسب خط الماضي - الحاضر - المستقبل، وفق مصدر وغاية يتوخاها. يبدو أن التقليد متمركز على الماضي بينما الحداثة متمركزة على المستقبل، لكن الحداثة وحدها هي التي تعكس ماضياً في الوقت نفسه الذي تعكس فيه مستقبلاً، وفق جدلية خاصة بها.

المظهر الخارجي: لقد أصبح التاريخ، وخاصة منذ هيغل، هو الهيئة المهيمنة للحداثة. فهو في الوقت نفسه، صيرورة واقعية للمجتمع ومرجع متعال يفسح في المجال أمام الاجتماعي النهائي. فالحداثة تفكر في ذاتها تفكيراً تاريخياً لا تفكيراً أسطورياً.

إن الحداثة، من حيث هي كم غير قابل للقياس، وغير قابل للتراجع، وتعاقب آتات محددة أو صيرورة جدلية، فهي على كل حال قد أفرزت زمنية جديدة تماماً، وهو بعد حاسم، وصورة لتناقضات الحداثة. إن ما يميز الحداثة، داخل هذا الزمن غير المحدد الذي لا يعرف الاستمرار والدوام، هو شيء واحد: إنها تود أن تكون دوماً «معاصرة» أي تانياً عالمياً. فهي بعد أن أعطت الامتياز لبعده التقدم والمستقبل، يبدو أنها تختلط اليوم أكثر فأكثر مع ما هو راهن، ومباشر ويومي، وهو الوجه الآخر للديمومة التاريخية ليس إلا (...).

جان بودريار^(٢٥)

٢٦ - التقنية كميثافيزيقيا للهيمنة

لكن ما يبعد إنسان الأزمنة الجديدة، خاصة عن بداية تاريخه، هو الطفرة التي حدثت في طريقة تأويل العالم، والوضعية الأساسية ضمن الموجود. إن الوضعية الأساسية للأزمنة الجديدة هي الوضعية «التقنية». وهي ليست تقنية لأننا نعثر فيها على آلات بخارية، أو أنها في ما بعد المحرك المعتمد على الانفجار، بل على العكس من ذلك، فإن أشياء من هذا النوع توجد فيها لأن هذا العصر عصر «تقني». إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة

Jean Baudrillard, «Modernité», dans: *Encyclopaedia Universalis* (Paris: Encyclopaedia (٢٥) Universalis France, 1985), vol. 12.

ليس فقط أداة، أو وسيلة يمكن أن يكون إنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة؛ فقبل ذلك وفي ما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل للعالم، تم إقراره من قبل، نمط لا يحدد فقط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات، بل يحدد كل موقف للإنسان - في إمكانياته الخاصة - أي أنه نمط يضرب بميسته كل قدراته على التجهيز. وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها، إلا عندما نخضع لها دون شرط ودون تحفظ. وهذا معناه: أن التحكم العملي في التقنية يفترض، من قبل، الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء، انطلاقاً من مخططاته وتصميماته، ليطبّقها بدورها في فترات طويلة، من أجل وضع ما هو قابل للاستمرار في وضع مأمون، بوعي وسبق إصرار، لمدة تطول قدر الإمكان.

هناك من ناحية، إمبراطوريات امتدت فترتها على مدى آلاف السنوات لأن استمراريتها لم تتم إلا على التكرار، لكن هناك من ناحية أخرى سيطرات على العالم مخططاً لها بوعي لمدى بضع آلاف من السنوات، وذلك عندما تستمد ضمانة الاستمرار من الإرادة التي ترى هدفها الأساسي في المدة الأطول بقدر الإمكان، بالنسبة إلى نظام معين من الكتل الواسعة والكبيرة بقدر الإمكان. وهذه الإرادة هي ماهية ميتافيزيقيا العصور الجديدة منذ ثلاثة قرون، فهي تبدو في أشكال وهيئات متنوعة ليست متأكدة لا من ذاتها ولا من ماهيتها. أن يكون على هذه الإرادة أن تتوصل في القرن العشرين إلى صورة اللامشروط، فهذا ما فكر فيه، بوضوح، نيتشه من قبل. إن الإرادية التي تشارك وتساهم في إرادة الهيمنة اللامشروطة للإنسان على الأرض، تحتوي في ذاتها، بالقدر نفسه الذي يتطلب فيه إنجازها لهذه الإرادة، على الخضوع للتقنية؛ وهو الخضوع الذي لا يتجلى أيضاً على شكل إرادة مضادة ولا إرادة بل كإرادة، وهو ما يعني أن هذا الخضوع ساري المفعول هنا أيضاً.

ولكن عندما نؤول تحقق هذه الإرادة الميتافيزيقية كـ «نتاج» للإصرار المسبق ولاعتباطية «المستبدين» و«الدول السلطوية»، فإن ما يتحدث هو فقط الحساب السياسي والدعاية، أو غياب الحس الميتافيزيقي الخاص بفكر تورط منذ قرون - أو هما معاً مجتمعان. تقدم بعض الظروف السياسية، والوضعيات الاقتصادية، والنمو الديمغرافي... إلخ فرصاً وقطاعات تطبيق مباشر لهذه

الإرادة الميتافيزيقية لتاريخ العالم في الأزمنة الجديدة، لكنها ليست أبداً هي أساسها ولا «هدفها» بالتالي. إن إرادة الحفاظ التي تؤول دوماً بإرادة إنماء الحياة وتطويلها، تشتغل بقصد ووعي ضد الخسوف والانتهاه ولا ترى في ما لا يدوم مدة قصيرة، إلا تعثراً ونقصاً.

مارتن هايدغر^(٢٦)

٢٧ - الرأسمالية والحداثة

إن البورجوازية، حينما استولت على السلطة، قد وضعت حداً للعلاقات الإقطاعية والبطيركية (Patriarcales) والعاطفية. وحطمت، دون رأفة، الصلات الإقطاعية المزخرفة التي تربط الإنسان «بسادته الطبيعيين»، ولم تبق على صلة بين الإنسان والإنسان إلا المصلحة الشخصية العادية والدفع نقداً وعداً. ولقد أغرقت سائر الإشراقات السماوية للحمية الدينية وحماسة الفرسان ورقة البورجوازية الصغيرة في المياه الجليدية للحساب المشبع بالأنانية. ولقد جعلت من الكرامة الشخصية «قيمة تبادل» لا أقل ولا أكثر. وأحلت مكان الحريات العديدة التي كلف تحقيقها ثمناً غالياً، هذه الحرية الوحيدة الفاسية التي لا تعرف معنى الرحمة والشفقة، ألا وهي حرية التجارة، وأبدلت الاستثمار المغطى بالأوهام الدينية والسياسية، باستثمار مكشوف، شاق، مباشر، وحشي.

ولقد انتزعت البورجوازية عن سائر المهن والأعمال المعتمدة حتى ذلك الحين، محترمة المنظور إليها بشيء من الرهبة، قداسها كلها، وجعلت من الطبيب والمحامي والكاهن والشاعر ورجل العلم شغيلة مأجورين لديها.

ولقد مزقت البورجوازية عن العائلة حجابها العاطفي، وأحالت العلاقات العائلية إلى علاقات مالية صرف.

ولقد بينت البورجوازية كيف أن ذلك الاضطهاد اللفظ للقوة الجسمانية التي كانت المرجعية تعجب به أيّما إعجاب في القرون الوسطى، قد وجد

Martin Heidegger. *Concepts fondamentaux*, texte établis par Petra Jaeger; trad. de (٢٦) l'allemand par Pascal David, bibliothèque de philosophie (I[Paris]: Gallimard, 1985), pp. 31-33.

تكملة الطبيعة في الخمول الأكثر توانياً وكسلاً. ولقد كانت السبابة إلى تبيان ما يستطيع النشاط الإنساني إبداعه، فحققت عجائب تتجاوز بمراحل بعيدة أهرامات مصر، والأقنية الرومانية، والكنائس الغوطية، وقادت حملات وغزوات ألفت ظلاً معتماً على سائر هجرات الأمم والحروب الصليبية السابقة.

ولا تستطيع البورجوازية سبيلاً إلى الوجود دون أن تدخل تغييرات ثورية مستمرة على أدوات الإنتاج، وبالتالي على علاقات الإنتاج، ومعها العلاقات الاجتماعية بأسرها. وعلى العكس من ذلك، كانت المحافظة على أساليب الإنتاج القديمة دون أي تعديل، الشرط الأول لحياة سائر الطبقات الصناعية السالفة. فهذه الانقلابات الثورية المستمرة في أساليب الإنتاج، وهذا التزعزع غير المنقطع في النظام الاجتماعي بأسره، وهذا الفلق والاضطراب الدائبان، تميز جميعاً عصر البورجوازية عن العصور السالفة كلها. فإن سائر العلاقات الاجتماعية المتوارثة، الجأمة المتجلدة، وما تجره وراءها من مواكب الأوهام والأفكار القديمة المبجلة، تكنس وتندثر، أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقدم عهدها قبل أن يصلب عودها ويتعظم. وكل ما هو متين ثابت يذهب هباء منثوراً، وكل ما هو مقدس يدنس، والبشر قد أجبروا أخيراً على مواجهة شروط وجودهم وعلاقاتهم المتبادلة بعيون قد تيقظت وسقط غشاء الوهم عنها.

وتجتاح البورجوازية الكرة الأرضية بأسرها، تحثها الحاجة إلى الأسواق الجديدة دائماً، لينبغي لها أن تنفذ إلى كل مكان، وأن تقيم في كل مكان، وأن تخلق في كل مكان مواصلاتها.

وتضفي البورجوازية، باستثمار السوق العالمية، صبغة كوسموبوليتية على إنتاج سائر البلدان واستهلاكها. لقد نزعنا عن الصناعة أساسها القومي، الأمر الذي يثير بأس الرجعيين.

إن الصناعات القومية القديمة قد دمرت، أو هي على وشك الدمار، وتحل محلها صناعات جديدة يصبح إدخالها مسألة حيوية بالنسبة إلى سائر الأمم المتقدمة. صناعات ما عادت تستعمل مواداً أولية وطنية، بل مواد أولية آتية من البلدان الأكثر بعداً، بينما منتجاتها لا تستهلك في البلد نفسه فحسب، بل في سائر أرجاء الكرة الأرضية. إن حاجات جديدة تولد مكان الحاجات

القديمة التي كانت المنتجات الوطنية تكفيها، حاجات تتطلب لإرضائها منتجات المناطق والأقاليم الأكثر بعداً، وتنمو تجارة بيع وشراء عمومية مع قيام صلات شاملة للأمم مكان الانفصال القديم للمقاطعات والأمم المكتفية بذاتها. وإن ما ينطبق على الإنتاج المادي ينطبق كذلك على الإنتاج الفكري، فآثار هذه الأمة تصبح ملكاً مشتركاً بين سائر الأمم، بينما الضيق الفكري والانطواء يزدادان استحالة يوماً بعد يوم بالنسبة إلى كل أمة، ويتشكل من مختلف الآداب الوطنية والمحلية أدب عالمي.

وتجر البورجوازية، عبر الإلتقان السريع لأدوات الإنتاج ووسائل المواصلات، حتى الشعوب الأكثر وحشية في تيار المدنية. إن السوق الصالحة لمنتجاتها هي المدفعية الكبرى التي تهزم سائر أسوار الصين، وتجبر البرابرة الأشد عداوة للأجانب على الاستسلام. إنها تجبر سائر الأمم، والموت عقاب عصيانها.

هناك «تعليق من إنغلز» على اعتناق الأسلوب البورجوازي في الإنتاج، أنه يجبرها على إدخال المدينة المزعومة إلى دارها، يعني أن تصير هي نفسها أمماً بورجوازية. وبكلمة واحدة، فإنها تصنع لنفسها عالماً على صورتها.

ولقد أخضعت البورجوازية الريف للمدينة، لقد خلقت مدناً عظيمة، وقد زادت بصورة مفرطة سكان المدن على حساب سكان الأرياف. وبذلك انتزعت قسماً كبيراً من السكان من بلاهة حياة الحقول. وكما أنها أخضعت الريف للمدينة والأمم المتوحشة أو نصف المتوحشة للأمم المتقدمة، فقد أخضعت بلاد الفلاحين لبلاد البورجوازيين، وأخضعت الشرق للغرب.

وتقضي البورجوازية أكثر فأكثر على تشتت وسائل الإنتاج، والملكية والسكان. لقد كتلت السكان، ومركزت وسائل الإنتاج، وجمعت الملكية في عدد قليل من الأيدي. وكان التمرکز السياسي هو النتيجة المحتومة لهذه التبدلات. إن مقاطعات مستقلة، متحد بعضها مع بعض على الأكثر، لها مصالحها، وقوانينها وحكوماتها، وتعرفاتها الجمركية المختلفة، قد اجتمعت في أمة واحدة في مصلحة وطنية طبقية واحدة، وراء جبل جمركي واحد.

ولقد خلقت البورجوازية، منذ صعودها إلى العرش الذي لم يمض عليه بعد قرن واحد، قوى منتجة أكثر عدداً وأعظم جبروتاً مما خلقت سائر الأجيال

الماضية مجتمعة: إخضاع قوى الطبيعة، والآلات، وتطبيق الكيمياء على الصناعة والزراعة، والملاحة بالبخار، والسكك الحديدية، والبرق الكهربائي وعمران قارات كاملة، وحفر القنوات للأنهر، وشعوب كاملة تنبثق من الأرض كأنما بفعل السحر - أي عصر سابق كان يمكن أن يشبهه بأن مثل هذه القوى المنتجة ترقد في حضن العمل الاجتماعي!.

ك. ماركس وف. إنغلز^(٢٧)

٢٨ - العصر الحديث ومبدأ العلة

«يخضع التصور العقلاني لمبدأ العلة. يمثل هذا الأخير مبدأ العقل الأسمى، ذلك أن العقل لا يفصح عن كلية وجوده كعقل إلا به، وبه وحده. مبدأ العلة هو إذن مبدأ التصور العقلاني، أي الحساب الذي يؤمن الضمانة. إننا نتكلم عن أصول عقلانية. وما إن أعطى ليبنتز لهذه القضية الصغيرة التي بالكاد يفكر فيها المرء: «لا شيء دون علة» (Nihil sine ratione) الصيغة الكاملة والدقيقة فأصبحت المبدأ العظيم القوي، حتى بلغت مرحلة رُقاد مبدأ العلة، نهايتها. ومنذ ذلك الحين، تولد الدعوة التي تتأكد في متن المبدأ، طاقة لم يكن الإنسان ليحلم بها من قبل. ولهذه الدعوة أثر عظيم أقله أنها تطبع بطابعها المخصوص، الحميم، والخفي في الوقت نفسه، هذا العصر من التاريخ الأوروبي الذي نسميه «العصر الحديث». ويزداد سلطان هذا المبدأ القوي في سياق تاريخ الإنسانية ويصبح أشد رسوخاً، بقدر ما يشتد وما يبدو بديهياً خفياً، وتعم الهيمنة لتشمل جميع التصورات والتصرفات الإنسانية. وإن هذا ما يميز الوضعية الراهنة. لتساءل إذن نحن أهل الحداثة، عما إذا كنا نسمع هذه الدعوة التي تكلمنا بصوت المبدأ العظيم، المبدأ الذي يشمل التصورات كافة، وعن كيفية سماعنا هذه الدعوة. هل أننا نشعر بوطأة، هذه الدعوة؟ نعم بالتأكيد. الإنسان الحديث يسمع دون أي شك هذه الدعوة. إنه يسمعها بتصميم وعزم، أي إنه يخضع لقوة مبدأ العلة خضوعاً يتزايد اندفاعاً واستحواداً على مجمل نشاطاته.

وأكثر من ذلك: يخاطر الإنسان المعاصر اليوم بحصر عظمة كل عظيم

(٢٧) كارل ماركس وفريدريك إنغلز، البيان الشيوعي، المادة ٤.

بمدى خضوعه لمبدأ العلة. وإنما نعلم اليوم دون أن نعي تماماً، أن التقنية الحديثة تدفعنا أبداً نحو إضفاء المزيد من الكمال على أجهزتها ومنتوجاتها. ويعود هذا الكمال/ الإنقاز إلى النجاح التام الذي حققه حساب استطاع أن يؤمن جميع الأشياء/ الموضوعات، وأن يضمن كون إمكانية الحساب هي نفسها قابلة للاحتساب.

إن كمال التقنية ليس إلا صدى الدعوة التي تتطلب الكمال، أي التأسيس الكامل على العلل. تكلمنا هذه الدعوة بصوت مبدأ تسديد العلة الكافية. لنذكر هنا سريعاً بالمسار الذي قطعه فكرنا حتى الآن، فإنه يفيدنا في العبور إلى ما سوف يلي. تتجه التقنية الحديثة إلى أقصى الكمال الممكن تحقيقه. ويكمن هذا الكمال في القابلية التامة للأشياء/ الموضوعات في الاحتساب. وتفترض القابلية للاحتساب مصداقية شاملة يتمتع بها مبدأ العلة. وأخيراً، فإن سلطة هذا المبدأ تُميز وجود العصر الحديث، عصر التقنية.

قد وصلت الإنسانية اليوم إلى شفير حدوث شيء لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية. إن الإنسانية تدخل عصراً أطلقت عليه اسم «العصر النووي».

«ماذا يخفتي وراء هذه التسمية التي تبدو مبتذلة: «عصر نووي»؟ ما هو وجه الفردة هنا؟ إن الإنسان، للمرة الأولى في تاريخه، يفسر مرحلة من وجوده التاريخي بالضغط الذي تمارسه طاقة طبيعية وافرة، وبقدرة الإنسان على تسخيرها. وقد تلزمتنا مقاييس وقوة الفكر القروسطي لنندرك ما في هذا التفسير من غريب ومقلق - لنندركه بحرية ومسافة تظهر أهميته وحيويته: وجود الإنسان المتميز بالطاقة النووية! أن تُستخدم الطاقة النووية لأهداف سلمية أو أن تكشف لأهداف عسكرية أو أن يدعم استخدام معين الاستخدام الآخر أو يستدعيه، كل هذه المسائل تبقى ثانوية. إذ علينا أن ندفع بسؤالنا بعيداً إلى الأمام وكذلك بعيداً إلى الوراء، علينا أن نسأل: ماذا يعني القول إن عصراً من التاريخ العالمي يتميز بالطاقة النووية وباستخراجها أو تحريرها؟ قد يحمل بعضكم جواباً جاهزاً فيقول: العصر النووي يعني سيادة المادية، لا بد إذن من مقاومة ضغوط المصالح المادية لإنقاذ القيم الروحية الموروثة. غير أن مثل هذه الإجابة تبدو بالغة السهولة لتفي بالغرض. ذلك أن المادية لا علاقة لها قطعاً بما هو مادي. إنها هيئة من هيئات النفس، وهي لا تأتي من الغرب أو تغرب أكثر مما تشرق!... ويمكننا أن نقرأ في المجلة

الأمريكية *Perpektiven* (النشرة الألمانية) ما يلي: «يمكن أن يؤثر استمرار فقدان بعض القيم القديمة على مخزون حضارة معينة، غير أن ما يبقى مهماً لاستمرار هذه الحضارة عبر الأجيال هو امتلاك الناس أو اعتقادهم أنهم يمتلكون ما يقدم لهم بوصفه قيماً.

تختلف قيم الدخل والاستهلاك والثقافة الشعبية عن قيم الملكية العقارية، والحرف، والأصناف. وعلى أساس هذا الاختلاف، تبدلت الحضارة الأمريكية تحت وطأة التكنولوجيا الكبرى بدلاً شاملاً، فالآلة فصلت العمال والموظفين والعمال المستقلين عن أداة عملهم، وبدلت مصالحتهم وغيرت مجرى جهودهم، دافعة إياهم إلى إنتاج البضائع، لكسب المال الذي يحصلون بواسطته على البضائع ويتمتعون بها».

ويتضح هنا، أن المادية هي هيئة نفسية أو نسق نفسي من أشد الأنساق خطورة، ذلك أن لا شيء يخدع بسهولة أكثر من سحر هذه المرايا الخارجية التي تغلف العنف والقيود.

لذلك نطرح السؤال من جديد:

ماذا يعني أن يتسم عصر من العصور بالطاقة النووية وباستخراجها؟ لا شيء، سوى أن العصر النووي محكوم بقوة هذه الدعوة، التي تنزع، منطلقاً من مبدأ العلة الكافية إلى أن تبسط علينا سلطانها وتتحكم بنا تحكماً شاملاً.

كيف نفهم هذه الإشارة الأخيرة؟ إن انشطار النواة الذرية يحرر كميات هائلة من الطاقة. وقد توصل الإنسان إلى تحرير مثل هذه الطاقة الطبيعية، بفضل جهود علم من العلوم الطبيعية يظهر تدريجياً أنه الشكل المحدد لجوهر التقنية الحديثة. لم يعرف العلم، حتى فترة قصيرة، سوى نوعين من الجزيئات النووية والتوترون، أما الآن، فإننا نعرف العشرات منها. وهكذا، يرى العلم نفسه مندفعاً إلى جميع الجزيئات الأولية المتكثرة المتناشرة في وحدة جديدة. فما هنا إذن، رفع للتناقضات التي تظهر دائماً بين الوقائع المعانية والنظريات التي تُبنى لتفسيرها. ورفع التناقضات أو إلغاؤها يكون بالتقريب بين القضايا المتعارضة. ولا بد لمثل هذا التقريب من وحدة تربط بين العناصر المتقابلة. وما يدعم ويحدد الرابطة بين التصورات في حكم معين إنما العلة الكافية التي يُزود بها. فيتضح إذن أن هذا الحافز للبحث عن

الوحدة المتنافسة بين القضايا، والدافع إلى التأمين على هذه الوحدة، إنما يأتيان من سلطان تلك الدعوة إلى توفير علة كافية لكل تصور. إن سلطان المبدأ العظيم هو المجال الذي تتحرك فيه العلوم، كما تتحرك السمكة في الماء والطيور في الهواء».

يعبر غوته عن هذه الفكرة في بيتين من قصيدة متأخرة له حيث يقول:

«غير أن العلم يجهد ويصارع باحثاً دون كلل، طالباً السنن والعلل، سائلاً لماذا الشيء هكذا وكيف». لقد شعر غوته جيداً أن جهد العلم الذي لا يتوقف أبداً متلهفاً مغمض العينين مشدوداً جارباً وراء تلهفه يتعب الإنسان والأرض، ويقضمهما في صميم وجودهما. غير أن غوته لم يكن قادراً على التكهن إلى أين يقود هذا الجهد الذي لا يعرف الملل؟ إلى أين يقودنا هذا، العلم الحديث، عندما يستسلم، دون تحفظ، لسلطان مبدأ العلة القوي ويعتبره مصدر السلطة الأوحداً؟ إلى أين قادنا هذا الاستسلام؟ إلى تغيير طارئ على نسق التصور العلمي، قاد القابليات الكامنة في وجود العلم الحديث إلى مزيد من التطور والتفتح.

لقد أعفي العلم الذي تقوده التقنية الحديثة، بفضل تحرير الطاقة النووية بكميات هائلة، من البحث عن مصادر جديدة للطاقة. غير أنه لم يتحرر من عبودية إلا ليقع تحت وطأة عبودية أخرى، عبودية مبدأ العلة وهي أشد وأدهى.

مارتن هايدغر^(٢٨)

(٢٨) مارتن هايدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١).

الفصل الساوس

الفلسفة

تاريخها وتأريخها

١ - العالم الروحي للمدينة

يشكل ظهور المدينة (La Polis) في تاريخ الفكر اليوناني، حدثاً حاسماً. من المؤكد أنها لن تحقق كل نتائجها إلا بعد حين، على الصعيد الثقافي كما على الصعيد المؤسساتي؛ وستعرف المدينة مراحل متعددة وأشكالاً متنوعة، إلا أنها، منذ ظهورها الذي يمكن أن نحدده بين القرنين الثامن والسابع، تسجل بداية واكتشافاً حقيقياً؛ ومعها اتخذت الحياة الاجتماعية والعلاقات بين الناس، شكلاً جديداً يشعر اليونانيون كليا بفرادته.

إن ما ينطوي عليه نظام المدينة هو أولاً تفوق الكلمة الخارق على جميع الأدوات الأخرى للسلطة، فقد أصبحت الأداة السياسية بامتياز، مفتاح كل سلطة في الدولة، ووسيلة القيادة والسيطرة على الآخرين. هذه القدرة للكلمة - التي سيجعل منها اليونان أحد الآلهة: البيثو (Peitho)، قوة الإقناع - تذكر بفعالية الكلمات والصيغ في بعض الطقوس الدينية أو القبمية المنسوبة إلى «أقوال» الملك عندما يصدر أحكامه العادلة بملء سلطانه؛ إلا أن المقصود في الحقيقة، هو أمر مختلف تماماً. لم تعد الكلمة هي الكلمة الطقوسية والصيغة الحقة وإنما المداولة المتناقضة والنقاش والتعليل. إنها تفترض جمهوراً تتوجه إليه وكأنه قاض يصدر الحكم الأخير برفع الأيدي، بين الفريقين المائلين أمامه؛ إن هذا الخيار الإنساني المحض هو الذي يقيس قوة الإقناع لخطابين، مؤمناً فوز أحد الخطباء على خصمه.

إن كل القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة التي كان الملك يقوم بوظيفة تنظيمها والتي تعرف حقل القيادة، باتت الآن خاضعة لفن الخطابة، وينبغي أن تحسم في نهاية المناقشة؛ يقتضي إذن أن يكون بالإمكان صياغتها في خطاب، والانكباب على البراهين المتناقضة والتعليقات المتعارضة. وهكذا ثمة بين السياسة والخطابة (Logos) علاقة وثيقة وصلبة متبادلة. إن فن السياسة هو في الأساس معالجة اللغة؛ والخطابة في الأصل، تعي نفسها وقواعدها وفعاليتها عبر

الوظيفة السياسية. ومن الناحية التاريخية، كانت البلاغة والسفسطة هما اللتان فتحتا الطريق، عبر التحليل الذي قامتا به لصيغ الخطاب باعتباره أداة الفوز في صراعات المجلس والمحكمة، أمام أبحاث أرسطو الذي عرف، إلى جانب تقنية الإقناع، بقواعد البرهنة وطرح منطق الصحيح، الخاص بالمعرفة النظرية، بمواجهة منطق المحتمل والمرجح الذي يسيطر على النقاشات المجازفة للتطبيق.

ثمة سمة ثانية للمدينة هي خاصية الإعلان الكامل المعطى لأهم مظاهر الحياة الاجتماعية. يمكننا حتى القول إن المدينة توجد فقط بمقدار ما يستخلص فيها نطاق عام بمعنيي الكلمة المختلفين، وإنما المتضامان: قطاع المصلحة العامة المتناقض مع الأعمال الخاصة؛ وممارسات مفتوحة تقوم في وضوح النهار؛ تتناقض مع إجراءات سرية. هذه الضرورة للإعلان تقود إلى المصادرة التدريجية للباسيليوس أو للنخبة العسكرية المتمتعة بالقيادة، وذلك لمصلحة الجميع، ولكي تضعها تحت نظر الجميع. سيكون لهذه الحركة المزدوجة في إشاعة الديمقراطية والنشر نتائج حاسمة على الصعيد الفكري. وستشكل الثقافة اليونانية عبر فتح إمكانية الدخول إلى دائرة كانت تزداد اتساعاً باستمرار - أخيراً أمام الديموس (الفلاحين) بكاملهم - إلى العالم الروحي الذي كان مقتصرأ في البدء على الأرستقراطية الحربية والكهنوتية (إن الحقبة الهوميرية هي المثل الأول على هذه المسيرة: فشر البلاط الذي كان ينشد أولاً في قاعات القصور، يفلت منها ويتسع وينتقل إلى شعر العيد). ولكن هذا الاتساع يتضمن تحولاً عميقاً، فالمعارف والقيم والتقنيات العقلية، عندما أصبحت عناصر لثقافة مشتركة، انتقلت هي نفسها إلى الساحة العامة وخضعت للنقد والنقاش. لم تعد محفوظة، كضمان للقدرة، في خفايا التقاليد العائلية؛ وسيغذي نشرها التأويلات والتفسيرات المختلفة والمجابهاة والنقاشات الحامية. ومنذ ذلك الحين أصبح النقاش والتعليل والجدل، قواعد اللعبة الفكرية وكذلك قواعد اللعبة السياسية. كما أن الرقابة الدائمة للجماعة تمارس على الإنتاج الفكري وكذلك على حكام الدولة. وقانون المدينة يتطلب كذلك، على عكس السلطة المطلقة للملك، أن يخضع الجميع «لتأديبة الحساب»، فلم يعد أحد يفرض نفسه بقوة المكانة الشخصية أو الدينية؛ بل عليه أن يبرهن على سداد حكمه بطرائف ذات صفة جدلية.

كانت الكلمة هي التي تشكل أداة الحياة السياسية في إطار المدينة؛ والكتابة هي التي سنقدم على الصعيد الفكري المحض الوسيلة لثقافة مشتركة،

وستسمح بالانتشار الكامل للمعارف التي كانت في السابق محتكرة أو ممنوعة. وستتمكن الكتابة، التي اقتبست عن الفينيقيين وتبدلت لكي تستطيع نقل الأصوات اليونانية بصورة أدق، من الاستجابة لوظيفة الإعلان هذه، لأنها أصبحت هي نفسها ملكاً مشتركاً لجميع المواطنين، على غرار اللغة المحكية تقريباً. إن أقدم النودينات التي نعرفها في الأبجدية اليونانية تبيّن أن الأمر لم يعد يتعلق، اعتباراً من القرن الثامن، بمعرفة متخصصة ومقتصرة على الكتبة، وإنما بتقنية ذات استعمال واسع منتشرة لدى الجمهور. وإلى جانب الإنشاد عن ظهر قلب لتصوص هوميروس أو هيزيود (Hésiode) - الذي بقي تقليدياً - ستشكل الكتابة العنصر الأساسي للعلم اليوناني.

وهكذا نفهم مدى المطالبة، التي ظهرت منذ ظهور المدينة، بتدوين القوانين، فبتدوينها تقوم بتأمين ديمومتها وثباتها؛ كما تحميها من السلطة الخاصة للباسيليوس الذي كانت وظيفته أن يقول الحق؛ وتصبح مشتركة تماماً، أي قاعدة عامة، قابلة للتطبيق على الجميع بالطريقة نفسها. كانت القاعدة العليا ما تزال تلعب دوراً، في عالم هيزيود (Hésiode) السابق لنظام المدينة - الدولة، على مستويين وكأنها منقسمة بين السماء والأرض. فبالنسبة إلى الفلاح الصغير البليد الذهن، تعتبر القاعدة العليا في هذه الدنيا قراراً واقعياً مرتبطاً باعتبارية الملوك «أكلي الهدايا»؛ أما في السماء فهي ألوهة سيده، إنما بعيدة ولا يمكن الوصول إليها. وعلى العكس من ذلك، ستتمكن القاعدة العليا، بواسطة الإعلان الذي منحها إياه الكتابة، ومع بقائها قيمة مثالية، من أن تنجسد على الصعيد الإنساني المحض، وأن تحقق ذاتها في القانون، قاعدة مشتركة للجميع وإنما أعلى من الجميع، قاعدة عقلانية، خاضعة للنقاش والتغير بقرار، ولكنها لا تفتأ تعبر عن نظام يعتبر مقدساً.

وعندها سيقرر الأفراد بدورهم، نشر معارفهم بواسطة الكتابة، إما بشكل كتب مثل تلك التي كان أناكسيمندر (Anaximander) وفرقيدس (Phérécyde) أول من كتبها، أو تلك التي سيودعها هيراقليطس (Heraclitus) هيكل أرتميس (Artémis) في إيفيسوس (Ephesos)، بشكل تدوين كبير على الحجر، مشابهة لتلك الكتابات التي كانت تحفرها المدينة باسم حكامها أو كهنتها (سيدون عليها مواطنون عاديون ملاحظات فلكية أو جداول الأحداث التاريخية)، ولن يكون طموحهم تعريف الآخرين باكتشاف أو رأي شخصي. إنهم يريدون، عبر إيداع رسائلهم في المركز، جعل المصلحة العامة للمدينة قاعدة قابلة لأن تفرض على الجميع مثل القانون.

وهكذا اكتسبت حكمتهم في نشرها قواماً وموضوعية جديدين: فقد تشكلت هي نفسها بمثابة حقيقة. ولم يعد الأمر يتعلق بسر ديني مقتصر على بعض المختارين المتمتعين بنعمة إلهية. من المؤكد أن حقيقة الحكيم، على غرار السر الديني، هي إعلان لما هو جوهرى، وكشف لحقيقة عليا تتجاوز كثيراً الناس العاديين، ولكن في تسليمها للكتابة تنتزع من الدائرة المغلقة للطوائف من أجل عرضها بوضوح كامل أمام أنظار المدينة بكاملها؛ وذلك يعني الاعتراف بأنها حق بمتناول الجميع، مع الأمل بأن تصبح في النهاية مقبولة ومعترفاً بها من الجميع.

هذا التحول لمعرفة سرية من النمط الخفي إلى حسم من الحقائق المنتشرة في الجمهور له ما يوازيه في قطاع آخر من الحياة الاجتماعية، فالكهنة القدماء الذين كانوا ينتسبون في ذاتهم إلى بعض النخب والذين كانوا يطبعون اختلاطهم الخاص بقدرة إلهية - صادرتهم المدينة لمصلحتها عندما تشكلت، وجعلت منهم عبادات رسمية للمدينة. كما أن الحماية التي كانت تقصرها الألوهة في السابق على محظيها ستمارس بعد الآن لمصلحة الجماعة بكاملها. ولكن من يقل بعبادة المدينة يقل بعبادة الجمهور. وكل المقدسات القديمة، من شارات التنصيب إلى الرموز الدينية والشعارات التي تمت المحافظة عليها بكثير من العناية، وكأنها طلاس القدرة في خفايا القصور أو في أعماق بيوت الكهنة، ستهاجر نحو الهيكل، وهو المكان المفتوح والعام. وفي هذا الحيز غير الشخصي المتجه نحو الخارج، والذي بات يسقط إلى الخارج زخرفة الأفاريز المنحوتة، تتحول الأصنام القديمة بدورها؛ فقد فقدت، مع صفتها السرية، فضيلتها كرمز فعال. وها هي أصبحت «صورة» ليس لها وظيفة طقوسية غير أن تُرى، ودون حقيقة دينية أخرى غير مظهرها. وبالنسبة إلى تمثال العبادة الكبير القائم في الهيكل ليظهر فيه الإله، يمكننا القول إن كل جوهره يقوم اعتباراً من ذلك الحين على الإدراك. وباتت المقدسات التي كانت تحمل في السابق قوة خطيرة وكانت محرمة على أنظار الجمهور مجرد مشهد تحت نظر المدينة و«تعليم حول الآلهة»، كما تجردت تحت نظرها الحكايات السرية والصيغ الخفية من سرها ومن قدرتها الدينية لتصبح «حقائق» سيتناقش فيها الحكماء.

مع ذلك لم تستسلم الحياة الاجتماعية إلى إعلانية كاملة دون صعوبة ودون مقاومة. فمسيرة النشر حصلت على مراحل؛ وصادفت في جميع الميادين، عقبات حدثت من تقدمها. وحتى على الصعيد السياسي، حافظت ممارسات حكومية سرية، في عز الحقبة الكلاسيكية، على شكل من السلطة العاملة بواسطة

أساليب سرية ووسائل فائقة للطبيعة. ويقدم نظام سبارطة أفضل الأمثلة على هذه الإجراءات السرية. لكن استعمال المعابد السرية والكهنة الخاصين ببعض الحكام وحسب، أو مصنفات عرافية غير منشورة يمتلكها بعض القادة، أمر محقق كذلك خارجها. أكثر من ذلك، ثمة الكثير من المدن التي كانت تضع خلاصها في امتلاك الذخائر السرية: رفات الأبطال التي تكون مجهولة من الجمهور، وينبغي ألا يعرفها، تحت طائلة دمار الدولة، سوى الحكام المؤهلين لتلقي هذا السرّ الخطير، عندما يتولون مهامهم. إن القيمة السياسية المنسوبة إلى هذه الطلاسم السرية ليست مجرد استمرار للماضي، فهي تستجيب لحاجات اجتماعية محددة، ألا يستثير خلاص المدينة بالضرورة قوى ليست في متناول حسابات العقل البشري، وعناصر ليس ممكناً تقدير قيمتها في نقاش ما، وكذلك توقعها في نهاية جولة من المداولات؟ هذا التدخل من قبل قوة خارقة للطبيعة ذات الدور الحاسم في النهاية - لعناية الإلهية لدى هيرودوت، وتوسيديد (Thucydide)، يقتضي تماماً أخذه في الحسبان والاعتداد به في تناسق العوامل السياسية. ذلك أن عبادة الجمهور للآلهة لا يمكن أن تستجيب إلا جزئياً لهذه المهمة. فهي ترجع إلى عالم إلهي عام جداً، وكذلك بعيد جداً؛ وهي تعرف نظاماً للشأن المقدس الذي يتناقض تحديداً، مثل المقدس (Hieros) وغير المقدس (Hosios)، مع الشأن الدنيوي الذي تقع فيه إدارة المدينة. إن نزع القداسة عن مستوى كامل من الحياة السياسية تقابله ديانة رسمية تفصلها مسافة معينة عن الأعمال البشرية، وهي لم تعد منخرطة مباشرة كذلك في تقلبات القيادة. مع ذلك، أياً يكن وضوح الرؤيا لدى القادة السياسيين وحكمة المواطنين، فإن قرارات المجلس تتناول مستقبلاً يبقى غير واضح أساساً ولا يمكن للعقل أن يحيط به بصورة كاملة. من الضرورة إذن تأمين مراقبته قدر الإمكان بواسطة تدابير أخرى لا تستخدم الوسائل البشرية وإنما فعالية الطقوس. إن «العقلانية» السياسية التي تحكم مؤسسات المدينة تتناقض بالطبع مع الإجراءات الدينية القديمة للحكومة وإنما دون أن تستبعد مع ذلك بصورة جذرية.

فضلاً عن ذلك، تنمو في نطاق الدين، على هامش المدينة وإلى جانب العبادة العامة، جمعيات قائمة على السرية، فالطوائف والأخويات والسرديات هي مجموعات مغلقة وتراتبية، تتضمن درجات ورتباً. وبما أنها كانت منظمة على نمط الجمعيات المُسارية (Initiatiques)، فإن مهمتها هي انتقاء أقلية من المختارين تستفيد من امتيازات لا يمكن للعامة أن تحصل عليها، وذلك من خلال سلسلة من الاختيارات. ولكن، على عكس المُسارات القديمة التي كان

يخضع لها المحاربون الشبان والتي كانت تمنحهم الأهلية للسلطة، فإن المجموعات السرية الجديدة كانت منذ ذلك الحين محصورة في النطاق الديني المحض. في إطار المدينة، لم تعد المُسارة قادرة سوى على التحول «الروحي»، دون أي أثر سياسي. والمختارون هم مطهرون وقديسون. وبما أنهم قرييون من الألوهة، فهم مدعوون بالتأكيد إلى قدر استثنائي، ولكنهم سيعرفونه في العالم الآخر. والترقي الذي يستفيدون منه ينتمي إلى العالم الآخر.

كانت الجمعيات السرية تقدم لكل الذين يرغبون في التعرف على المُسارة، دون النظر إلى الولادة أو إلى الرتبة الاجتماعية، الوعد بالخلود السعيد الذي كان في الأصل امتيازاً ملكياً محصوراً. وكانت تذيب في الدائرة الأوسع للمتدربين الأسرار الدينية التي كانت تملكها خالصة عائلات كهنونية مثل الـ «Kerykes» والـ «Eumolpides». ولكن على الرغم من إضفاء الديمقراطية على امتياز ديني، لم تضع الجمعية السرية نفسها، في أي وقت من الأوقات، ضمن منظور إعلاني. على العكس، إن ما يحدد سريتها هو ادعاؤها بالوصول إلى حقيقة تستعصي على الأساليب العادية ولا يمكن أن «تُعرض» بأي شكل من الأشكال، وبالوصول على وحي استثنائي إلى حد أنه يعمل على فتح الطريق أمام حياة دينية غير معروفة من عبادة الدولة، ويوفر للمتدربين مصيراً لا يقاس مع الشروط العادية للمواطن. وهكذا، يتخذ السر تفسيراً دينياً خاصاً، متناقضاً مع علنية العبادة الرسمية: فهو يحدد ديانة للخلاص الشخصي تهدف إلى تحويل الفرد بمعزل عن النظام الاجتماعي، لتحقيق فيه شبه ولادة جديدة، فتنزعه من الوضع العام، وتجعله ينتمي إلى نهج حياتي مختلف.

لكن أبحاث الحكماء الأوائل على هذا الصعيد، التقت مع اهتمامات الطوائف إلى حد أنها اختلطت بها أحياناً. إن تعاليم الحكمة مثلها مثل وحي السريات، تدعي تحويل الإنسان من الداخل، ورفعها إلى وضع أعلى، وجعله كائناً فريداً، وإلى حد ما إلهاً (Theios anèr)، إذا توجهت المدينة إلى الحكيم عندما تشعر أنها عرضة للفوضى والفساد، وإذا طلبت منه الحل لمصائبها، فذلك بالتحديد لأنه يظهر لها كائناً مختلفاً، استثنائياً، ورجلاً إلهياً يغزله نوع حياته بكامله ويضعه على هامش الجماعة. والعكس بالعكس، عندما يتوجه الحكيم إلى المدينة، شفهاً أو كتابة، فذلك لكي ينقل إليها دوماً حقيقة تأتي من أعلى، وهي إذا نشرت تبقى منتمية إلى عالم آخر، غريب عن الحياة العادية. وهكذا تتشكل الحكمة الأولى في نوع من التناقض حيث تعبر طبيعتها

غير المألوفة عن نفسها: فهي تسلم الجمهور معرفة تعلن في الوقت نفسه أنها بعيدة عن متناول الأغلبية. أليس غرضها كشف ما خفي، وإظهار عالم الحقيقة الذي يختفي خلف المظاهر؟ إن الحكمة تكشف عن حقيقة مدهشة جداً تكلف جهوداً قاسية وتبقى مثل رؤيا المختارين، مخفية عن أنظار العامة؛ من المؤكد أنها تعبر عما هو خفي وتصوغه في كلمات، ولكن العامة لا تستطيع أن تدرك معناها. فهي تنقل السر إلى الساحة العامة؛ وتجعل منه غرضاً للامتحان وللدراسة دون أن يكف مع ذلك عن أن يكون سراً. وستحل الحكمة والفلسفة محل طقوس المسارة التقليدية التي كانت تحول دون الوصول إلى الرؤى الممنوعة، اختبارات أخرى هي: قاعدة حياة ودرج للتقشف وطريق للبحث يحفظ، إلى جانب تقنيات النقاش والتعليل أو الأدوات العقلية الجديدة مثل الرياضيات، مكاناً للممارسات العرفية القديمة، وللتمارين الروحية الخاصة بالتركيز والنشوة وانفصال الروح عن الجسد.

إذن ستجد الفلسفة نفسها، عند نشأتها، في وضع ملتبس: فهي ستنتهي في إجراءاتها واستلهامها إلى مسارات الهيئات السرية وخلافات الأغورا (Agora) في آن واحد؛ وستتردد بين ذهنية الأسرار الخاصة بالطوائف وعلنية النقاش المتناقض الذي يتسم به النشاط السياسي. وتبعاً للبيئات والأوقات والميول سراها، مثل طائفة المشائين في اليونان الكبرى خلال القرن السادس، تنتظم في أخويات مغلقة، وترفض تسليم مذهب خفي تماماً إلى الكتابة. وستمكن كذلك، كما ستفعل حركة السفطائيين، من الاندماج بشكل كامل في الحياة العامة، ومن الظهور وكأنها تحضير لممارسة السلطة في المدينة، ومن تقديم نفسها بحرية إلى كل مواطن بواسطة دروس مكلفة جداً. وربما كانت الفلسفة اليونانية لم تستطع أبداً التخلص بصورة كاملة من هذا الالتباس الذي يطبع نشأتها. وسيستمر الفيلسوف في التراجع بين وضعين، والتردد بين رغبتين متناقضتين، فتارة نجده يؤكد أنه الوحيد المؤهل لقيادة الدولة ويدعي باسم هذه «المعرفة» التي ترفعه فوق مستوى البشر إصلاح الحياة الاجتماعية بكاملها، وتنظيم المدينة الدولة بسيادة كاملة، واضعاً نفسه بكبرياء مكان الملك - الإلهي. وطوراً ينسحب من العالم لينطوي في حكمة خاصة تماماً ساعياً مع بعض التلاميذ المتحلقين حوله، إلى إقامة مدينة أخرى في المدينة على هامش الأولى، وباحثاً في تنكره للحياة العامة عن خلاصة في المعرفة والتأمل.

تضاف إلى المظهرين اللذين أشرنا إليهما - مكانة الكلمة ونظور الممارسات

العامة - سمة أخرى لتمييز العالم الروحي للمدينة، فالذين تتكون منهم المدينة مهما كانوا مختلفين في منشئهم وطبقتهم ووظيفتهم، يبدوون في شكل من الأشكال «متشابهين» بعضهم مع بعض. هذا التشابه يقيم وحدة المدينة، لأن اليونانيين يعتبرون أن المتشابهين وحدهم يستطيعون أن يجذبوا أنفسهم، متوحدين في روح الجماعة ومشاركين في الجماعة نفسها. وهكذا، ستتخذ رابطة الإنسان بالإنسان، في إطار المدينة، شكل العلاقة المتبادلة والمتفاعلة، التي حلت محل علاقات الخضوع والسيطرة التراتبية. وسيتم تعريف كل الذين يشاركون في الدولة على أنهم أقران، ثم على أنهم بصورة أكثر تجريدية، متساوون. ورغم كل ما يجعلهم متناقضين في الحياة الاجتماعية العملية، يدرك المواطنون بعضهم البعض على الصعيد السياسي، باعتبارهم وحدات قابلة للتبادل داخل نظام يقوم توازنه على القانون، ومساواته على المعايير. هذه الصورة للعالم الإنساني ستجد خلال القرن السادس تعبيرها الدقيق في مفهوم الأيزونوميا (Isonomia) أي مشاركة جميع المواطنين المتساوية في ممارسة السلطة.

ولكن مثال الأيزونوميا استطاع، قبل أن يكتسب هذه القيمة الديمقراطية تماماً، ويوحي على الصعيد المؤسسي بإصلاحات مثل إصلاحات «Clisthène»، أن يترجم أو يطيل أمد التطلعات الجماعية التي تعود كثيراً إلى الوراء حتى أصول المدينة. وثمة شواهد عديدة تدل على أن تعبير الأيزونوميا والأيزوقراطية (المشاركة المتساوية أو الشعب المتساوي) استخدمتا في الدوائر الأرستقراطية لتعريف النظام الأوليغارشي الذي يحتكر فيه القيادة عدد صغير من الناس بمعزل عن الجماهير، ولكنها موزعة بالتساوي بين جميع أعضاء هذه النخبة بمواجهة السلطة المطلقة لفرد واحد (الملكية أو الطغيان)، وإذا استطاعت المساواة في ممارسة السلطة أن تكتسب في نهاية القرن السادس مثل هذه القوة، وإذا تمكنت من تبرير المطالبة الشعبية بالوصول الحر للفلاحين (Démos) إلى جميع مراكز الحكم، فذلك لأنها كانت متجذرة دون ريب في تراث مساواتي قديم جداً، ولأنها كانت تستجيب حتى لبعض الأوضاع النفسية لأرستقراطية «الخيالة». هؤلاء النبلاء العسكريون كانوا هم بالفعل الذين أقاموا تعادلاً لأن يكون موضع تساؤل في ما بعد، بين الصفة الحربية وحق المشاركة في الشؤون العامة، فقد كانت وضعية الجندي تنطبق في المدينة مع وضعية المواطن: إن من يحتل مكاناً في التشكيلات العسكرية للمدينة يحتله حكماً في التنظيم السياسي. والحال أن التغيرات في الأسلحة إلى جانب الثورة في تقنية القتال حوّلت منذ منتصف القرن السابع، شخصية المحارب، وجددت وضعه الاجتماعي وصورته النفسانية.

إن ظهور الجندي الراجل الشاكي السلاح، المقاتل صفوفاً، واستعماله في تشكيلات متراصة على قاعدة الكتبية سدّوا ضربة قاضية للامتيازات العسكرية للخيالة. فكل الذين كانوا يستطيعون تحمل تكاليف تجهيزهم كجنود مشاة - أي الملاك الصغار الأحرار الذين يشكلون طبقة الديموس (Démos)، كما كان الأمر بالنسبة إلى طبقة الزوجيت (Zeugites) في أثينا - وجدوا أنفسهم على مستوى مالكي الخيول نفسه. وهنا أيضاً أدى إضفاء الطابع الديمقراطي على الوظيفة العسكرية - وهي امتياز أرستقراطي قديم - إلى إعادة صوغ كاملة لسلوكيات المحارب، فالبطل الهومييري، قائد العربات الجيد، كان يمكن أن يستمر في شخص الخيال، ولكنه لم يعد يجمعه الشيء الكثير مع الجندي الراجل، هذا الجندي - المواطن. وما كان يُعتمد به بالنسبة إلى الأول، هو الإنجاز الشخصي والأمر الواقع القاطع في معركة منفردة. فمعنى المعركة وهي فسيفساء من المبارزات التي يتواجه فيها المقدامون، تتأكد القيمة العسكرية في شكل التفوق الشخصي البحت. إن الجرأة التي كانت تسمح للمحارب بإنجاز هذه الأعمال الباهرة، كان يجدها في نوع من الانخفاف ومن الغضب المقاتل، حيث كان الاضطراب الموحى به من أحد الآلهة يلقيه خارج ذاته. ولكن جندي المشاة لم يعد يعرف المعركة المنفردة؛ وعليه أن يرفض إغراء الإقدام الفردي المحض إذا عرض له. إنه رجل المعركة التي تقوم جنباً إلى جنب، والصراع الذي يقوم كتفاً إلى كتف. لقد دفع إلى التمسك بمكانه وإلى السير المنتظم وإلى الانطلاق بالخطوة نفسها ضد العدو، وإلى الإصرار على عدم مغادرة مكانه في عز المعمعة. ولم تعد فضيلة المحارب تكمن في نزعاته، وإنما في السيطرة الكاملة على ذاته، والرقابة الدائمة للخضوع إلى نظام عام، وبرودة الأعصاب الضرورية لكبح الاندفاعات العفوية التي تهدد باضطراب نظام التشكيل العام.

إن الكتبية تجعل من المشاة، مثل مدينة المواطنين، وحدة قابلة للتبادل، وعنصراً شبيهاً بسائر العناصر، حيث لم يعد ينبغي أن تظهر القيمة الفردية (L'Aristicia) سوى في الإطار المفروض من الحركة الإجمالية، ومن تماسك المجموعة ومن فعل الكتلة التي تعتبر الأدوات الجديدة للنصر. فحتى في أثناء الحرب ينبغي أن يخضع السعي إلى الانتصار على الخصم وتأكيد التفوق على الآخرين لروح الجماعة؛ كما ينبغي أن تنتحي قدرة الأفراد أمام قانون الجماعة. عندما ذكر هيرودوت، كما كان يفعل بعد كل قصة لمعركة، أسماء المدن والأفراد الذين ظهروا أنهم الأكثر جرأة في «Platée»، أعطى وسام

النصر عند الإسبرطيين لأرستوداموس (Aristodamos). كان الرجل واحداً من اللاسيديمونيين الثلاثة الذين صمدوا في ترمويل (Les Thermopyles)؛ وكان وحده الذي عاد صحيحاً معافى؛ وبما أنه كان مهتماً في غسل العار الذي نسيه الإسبرطيون إلى هذه النجاة، فقد سعى ووجد الموت في «Platée» بعدما أنجز مآثر مدهشة. ولكن الإسبرطيين لم يمنحوه، إلى جانب جائزة الشجاعة مراسيم الدفن الرسمية الواجبة لأفضل المحاربين؛ فقد أنكروا عليه القيمة الفردية لأنه غادر صفه وهو يقاتل بغضب كرجل ضيعه الغضب المقاتل الفردي.

تبرز القصة بشكل مؤثر وضماً نفسياً لا يظهر في نطاق الحرب وحسب، ولكنه يسجل منعطفاً حاسماً في تاريخ المدينة، في مستويات الحياة الاجتماعية كافة. ويأتي وقت ترفض فيه المدينة الممارسات التقليدية للأرستقراطية التي تنزع إلى تمجيد الاعتبار وتدعيم سلطة الأفراد والعرق، وإلى رفعهم فوق العامة. كما أدينت المغالاة في مظاهر الثراء والترف في الملابس والتصرف اللافت كثيراً للنساء وكذلك التصرف الواثق جداً والجريء جداً للنبلاء الشباب، بالمقدار نفسه الغضب الحزبي والسعي في المعركة إلى مجد فردي خاص.

باتت كل هذه الممارسات مرفوضة لأنها تبرز التفاوت الاجتماعي والشعور بالمسافة الفاصلة بين الأفراد، الأمر الذي يستثير الحسد ويخلق التنافر في المجموعة ويضع توازنها ووحدها في خطر، ويقسم المدينة ضد نفسها. إن ما يمدح حالياً هو مثال صارم من التحفظ والانضباط، وأسلوب من الحياة القاسية، المتزهدة تقريباً التي تمحو الفوارق في العادات والظروف بين المواطنين، لتقرب في ما بينهم بشكل أفضل، وتوحدهم كأعضاء عائلة واحدة.

يبدو بوضوح أن العامل العسكري هو الذي لعب الدور الحاسم في ظهور العقلية الجديدة في أسبرطة. فأسبرطة لم تكن بعد، في القرن السابع، هذه الدولة التي تثير لدى اليونانيين الآخرين دهشة مزوجة بالإعجاب، فقد كانت منخرطة حينذاك في الحركة العامة للحضارة التي تدفع أرستقراطيات مختلف المدن نحو الترف، وتجعلهم يرغبون في حياة أكثر رقة، ويبحثون عن المشاريع المربحة. وقد حصلت القطيعة بين القرنين السادس والسابع، فانطوت أسبرطة على نفسها وتجمدت في مؤسساتها التي تكرسها بكاملها للحرب. ولم تقم فقط برفض عرض الثروة، وإنما انغلقت دون أي تبادل مع الخارج سواء في التجارة أو في النشاط الحرفي؛ وقد حظرت استعمال المعادن الثمينة، ثم العملة الذهبية والفضية. وبقيت خارج التيارات الفكرية

الكبرى، وأهملت الآداب والفنون التي كانت قد اشتهرت بها في السابق. وهكذا يبدو أن الفلسفة والفكر اليونانيين غير مدنيين لها بشيء».

يقضي أن نقول فقط «بيدو»، فالتحولات الاجتماعية والسياسية التي ولدتها في أسبرطة التقنيات الجديدة للحرب والتي أدت إلى مدينة المشاة تترجم على صعيد المؤسسات. هذا المطلب نفسه في عالم متوازن ينظمه القانون، سيصوغه الحكماء في الحقبة نفسها تقريباً على الصعيد الإدراكي فقط، في الوقت الذي ستعرف فيه المدن حالات العصيان والنزاعات الداخلية، بسبب غياب حل على النمط الإسبرطي. كانوا على حق عندما شددوا على قدم المؤسسات التي بقيت إسبرطة متعلقة بها بعناد: الطبقات المرتبطة بالنسب، المُسارات الحربية واختيار المُسارة النهائي. ولكن ينبغي أن نشير كذلك إلى سمات أخرى تجعلها متقدمة على زمنها: روح المساواة لإصلاح يلغي التناقض القديم بين المحاربين والمزارعين لتشكيل قوة من الجنود - المواطنين الذين كانوا يعرفون باسم «homoioi» وهم يمتلكون جميعهم من حيث المبدأ، قطعة من الأرض «Kléros» مساوية تماماً لقطع الآخرين. يقتضي أن نضيف إلى هذا الشكل الأول من التوزيع للأراضي (ربما يكون قد حصل عندها تقسيم جديد للأراضي)، المظهر الطائفي للحياة الاجتماعية الذي يفرض على الجميع النظام نفسه من الصرامة، والذي يقنن، نتيجة لكرهية الترف، حتى الشكل الذي ينبغي أن تبنى به المنازل الخاصة، والذي أقام ممارسة اللوائم المشتركة، حيث يأتي كل واحد شهرياً بحصته المقررة من الشعير والنبذ والجبنه والتين. ويقتضي أن نذكر، أخيراً، أن النظام الإسبرطي مع ملكيته المزدوجة ومجلس الشعب والحكام ومجلس القدماء يحقق «توازناً» بين العناصر الاجتماعية الممثلة لوظائف وفضائل وقيم متناقضة. إن وحدة الدولة تقوم على هذا التوازن المتبادل، ذلك أن كل عنصر كان يبقى بفعل العناصر الأخرى ضمن الحدود التي ينبغي ألا يتجاوزها. وهكذا، ينسب بلوتارك (Plutarque) إلى مجلس القدماء دوراً موازناً بين مجلس الشعب والسلطة الملكية عبر المحافظة على توازن دائم، وذلك بالوقوف وفقاً للحالات، إلى جانب الملوك لتفصيل الديمقراطية، وإلى جانب الشعب لمنع السلطة الفردية. كما أن تأسيس مجلس الحكام يمثل في الجسم الاجتماعي عنصراً حريياً، شاباً وشعبياً، في مواجهة مجلس القدماء الذي يعصف بما يناسب «الشيخوخة» من أرجحية وحكمة ينبغي أن توازن جرأة المحاربين الشباب وحيويتهم.

لم يعد المجتمع في الدول الإسبرطية يشكل هرمياً يحتل الملك قمته، كما

كان الأمر في الممالك الميسينية: إن كل الذين خضعوا للتدريب العسكري مع سلسلة الاختبارات والمسارات التي يتضمنها، يملكون قطعة من الأرض ويشاركون في الولايم المشتركة، ويجدون أنفسهم مرقّعين إلى المستوى نفسه. إن هذا التصميم هو الذي يعرف المدينة. فالنظام الاجتماعي لم يعد يظهر حينئذ تحت سلطة الملك، ولم يعد مرتبطاً بالقدرة الخلاقة لشخصية استثنائية، وبنشاطه كأمر. على العكس، إن النظام هو الذي يضبط سلطة جميع الأفراد، والذي يفرض حدوداً على إراداتهم في التوسع، فالنظام هو في الرتبة الأولى بالنسبة إلى السلطة، والقيادة تنتمي في الحقيقة إلى القانون دون غيره. وإن أي فرد أو أي حزب يطمح إلى تأمين احتكار القيادة لنفسه يهدد، بتعرضه هذا لتوازن القوى الأخرى، تماسك الجسم الاجتماعي، ويعرض للخطر الوجود نفسه للمدينة.

ولكن إذا كانت إسبرطة الجديدة عرفت هكذا تفوق القانون والنظام، فذلك لأنها اتجهت نحو الحرب، فإعادة صوغ الدولة خضع فيها للاهتمامات العسكرية أولاً. وقد طبقت نظرية الجندي - المواطن في ممارسة المعارك أكثر مما طبقت في خلافات الأغورا (L'Agora). وهكذا، لم يكن ممكناً أن تصبح الكلمة في إسبرطة الأداة السياسية التي ستكونها في الخارج، ولا أن تأخذ شكل المناقشات والعليلات والدحض. وبدلاً من قوة الإقناع سيجمد اللاسيديمونيون (Les Lacédémoniens) بقدرة الخوف كأداة قانونية، هذا الخوف الذي يخضع جميع المواطنين. وستفاخرون بأنهم لا يتذوقون في الخطابات سوى الإيجاز، ويفضلون الصيغ الحكيمة والنهائية على دقة المناقشات المتناقضة. وبقيت الكلمة بالنسبة إليهم هذه القوانين الموحى بها تقريباً، والتي يرضخون لها دون مناقشة، والتي يرفضون الاستسلام إلى العلنية الكاملة عند كتابتها. ومهما تمكنت إسبارطة من التقدم، فإنها ستترك للآخرين شرف التعبير بصورة كاملة عن المفهوم الجديد للنظام، عندما أصبحت المدينة - الدولة في ظل القانون عالماً متوازياً ومنسجماً. ولن يكون اللاسيديمونيون هم الذين سيعرفون استخراج وتفسير المفاهيم الخلقية والسياسية التي كانوا من أوائل الذين جسدها في مؤسساتهم، وإعطاءها كل نتائجها.

جان بيار فرنان^(١)

(١) جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني. ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية

للدراستات والنشر، ١٩٨٧)، ص ٤١ - ٥٩.

٢ - ميلاد الفلسفة: من الأسطورة إلى الفلسفة

أ - «تتخذ الأسطورة في الفلسفة طابعاً عقلياً». ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أولاً، أن الأسطورة قد اتخذت في الفلسفة صورة إشكال صريح الصياغة. فقد كانت الأسطورة في ما قبل حكاية، ولم تكن حلاً لإشكال. إنها كانت تروي مجموعة الأعمال المنظمة التي كان الملك أو الإله يقوم بها، تلك الأعمال التي كانت الطقوس تحاول أن تشخصها، فكأنما تعطي الأسطورة حلاً لسؤال لا يوضع. ولكن، عند اليونان، حيث ازدهرت في المدينة أشكال جديدة للتنظيم السياسي، لم يتبق من التنظيم السابق إلا بقايا فقدت كل دلالة ومعنى (...). وعندما استقل النظام الطبيعي والحوادث الجوية (من أمطار ورياح وعواصف وصواعق) عن الوظيفة الملكية، فإنه لم يعد يفهم عن طريق ما تحكيه الأسطورة كما كان في ما قبل، بل أصبح يعرض نفسه في صيغة «أسئلة» أصبح الجدل حولها مفتوحاً. وهاته الأسئلة (نشأة النظام الكوني وتفسير الظواهر الجوية) هي التي أصبحت تشكل في صياغتها الجديدة مادة التفكير الفلسفي في بدايته.

ب - يظهر إذن، أن ميلاد الفلسفة قد واكب تحولين ذهنيين عظيمين: ظهور فكر وضعي يتنافر وكل شكل من أشكال الخوارق ويرفض التشبيه الضمني الذي تقيمه الأسطورة بين الظواهر الطبيعية والعوامل الخارقة للطبيعة، ثم ظهور فكر مجرد يخلص الواقع من قوة التغيير التي كانت الأسطورة تفرضها فيه، كما يقضي على الصورة العتيقة لوحدة الأضداد، ليقول بمبدأ الهوية.

ج - إن المواكبة التي نلاحظها بين ميلاد الفلسفة وحلول المواطن ليست مما يثير اللبس، ذلك أن المدينة تحقق على مستوى الأشكال الاجتماعية، ذلك الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وهو فصل تفترضه ممارسة التفكير العقلاني على مستوى الأشكال الذهنية. فمع حلول المدينة انفصل النظام السياسي عن التنظيم الكوني، وظهر كمؤسسة بشرية تخضع لبحث دائم ونقاش حاد. لقد تدخلت الفلسفة الناشئة في ذلك الجدل الذي لم يكن جدالاً نظرياً فحسب، بل كان جدالاً يواجه بعنف بين الأطراف المتخاصمة. فالحكمة مكنت الفيلسوف من أن يقترح إصلاحاً للخلل الذي أحدثته إرهابات اقتصاد تجاري. فكان ينتظر منه أن يحدد التوازن الجديد الذي من شأنه أن يستعيد

الانسجام المفقود، وأن يعيد الوحدة والاستقرار الاجتماعيين، عن طريق
الوفاق بين العناصر التي كان تعارضها يمزق وحدة المدينة.

جان بيار فرنان^(٢)

د - لم يتكوّن العقل عند اليونان، ولم يعبر عن ذاته، ولم يتخذ شكله
النهائي إلا على المستوى السياسي. لقد أمكن للتجربة الاجتماعية أن تصبح
عند الإغريق موضوع تأمل وتفكير وضعي، وذلك لأنها خضعت، داخل
المدينة لجدال عمومي. وقد بدأ أفول الفكر الأسطوري يوم وضع الحكماء
الأوائل التنظيم البشري موضع نقاش.

هـ - عندما ولدت الفلسفة في ميلبي كانت متجذرة في الفكر السياسي،
فعبّرت عن اهتماماته الأساسية، وأخذت عنه جزءاً هاماً من مصطلحاتها. صحيح
أنها سرعان ما أثبتت استقلالها ورسمت طريقها الخاصة، وذلك منذ ظهور
بارميندس، فأخذت تكتسح ميداناً جديداً وتضع مشاكل لا تتعلق بها هي
وحدها (...). ولكنها لم تقترب، في مهمتها تلك، اقتراباً شديداً من الواقع
الطبيعي، وهي لم تفد كبير إفادة من ملاحظة الظواهر الطبيعية، ولم تقم
التجارب. بل إن مفهوم التجربة ذاته ظل غريباً عنها. إنها شيدت الرياضيات دون
أن تسعى إلى استعمالها لغزو الطبيعة، فلم تقم إذن بين الرياضة والفيزياء، ولا
بين الحساب والتجربة، تلك الحلقة التي استطاعت أن تربط الهندسة بالسياسة.

جان بيار فرنان^(٣)

٣ - الفلسفة وماضيها

إن نوع الأحداث التي تأخذ باهتمام مؤرخ الفلسفة، هي بمعنى ما، أحداث
ماضية، ولكنها بمعنى أعمق (وهو المعنى الذي يهيم الفلسفة)، أحداث ما زالت
في طريق الجريان. فالأفلاطونية شيء مضي وانقضى: وهذا يعني أننا لا نستطيع

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique*, petite (٢)
collection Maspero; 86-87, 2 vols. (Paris: F. Maspero, 1971), pp. 101-114.

Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* (Paris: Presses universitaires de (٣)
France, 1960), pp. 127-128.

فهم المحاورات إلا بدراسة الوسط التاريخي الذي ترعرعت فيه: فاللغة والأعراف الأدبية، ومستوى تقدم المعارف الوضعية، وطرق التفكير، كل هذا لم يكن ليظهر في تفرد وخصوصيته إلا في أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد. ولكن هذا الزمن ليس إلا الزمن الخارجي عن النسق الأفلاطوني: إذ إن هناك ما يمكن أن أطلق عليه الزمن الباطني. فعندما يدرس المؤرخ المؤثرات العديدة التي أثرت في أفلاطون، سواء البعيدة منها أو القريبة، عندما يدرس أشعار هوميروس والفولكلور الإغريقي ومعرفته لمصر، أو عندما يدرس الأحداث السياسية التي عرفت بلاده وعلاقاته مع طغاة صقلية، عندما يدرس المؤرخ هذه المؤثرات فإنه يشعر، وقد فرغ من عمل التنقيب والجمع، أن الأفلاطونية ليست تتكون من الأجزاء والعناصر التي تبينها، بل إنها عملية بلورة قام بها فكر عبقرى تتكف في مدة طويلة، تمتد من الماضي السحيق، فتفتت وتذوب، ولكنها تتكفل في عملية الإبداع الفكري وتتوحد كي تنعكس في ما بعد في الغنى الثري لأعمال أفلاطون. هذه الديمومة الباطنية التي تبلور كل ذلك الماضي تخالف أشد الخلاف الزمن الخارجي الذي يتم فيه التعبير، فلكي تتم عملية البلورة الفكرية تلك، كان لا بد من الالتقاء العرضي لظروف الحباة الأثينية خلال القرن الرابع، ولميلاد أفلاطون في ذلك الوقت. وهذا وحده، وهو وحده فقط، ما يقبل أن يأخذ تاريخاً محدداً. ولكن ذلك ليس هو جوهر التي هي نوع من أنواع البلورة الفكرية، فلو كان أفلاطون قد ولد في زمان آخر، لكان فكره، كما أوحى بذلك برغسون، هو الفكر نفسه، حتى ولو لم يكتب سطرأ واحداً من السطور التي كتبها. ويرى برنشفيك أنه لم يعوز أفلاطون إلا الأداة الرياضية كي يكشف الفيزياء الرياضية الحديثة.

يتضح لنا من كل هذا أن ما هو جوهري في فكر فلسفي ما، هو نوع من البنية، أو لنقل نوعاً من الأسلوب المعين لهضم الأفكار، ذلك الأسلوب الذي لا يتوقف على الغذاء الذي يقدمه له العصر. وأن هاته البنية الذهنية التي تنتمي، عرضاً، إلى الماضي لهي في الحقيقة بنية لازمانية، فإن لها مستقبلاً، ولذلك أيضاً نلاحظ أثرها يتردد من غير نهاية (...).

إن الزمان الخارجي للأفلاطونية، ذلك الزمان الذي يمتد إلى يومنا هذا، والذي تجسدت لحظاته في الأفلاطونية المحدثة، سواء قبل المسيحية وبعدها أو عند المسلمين، وفي أفلاطونية عصر النهضة وما كان لها من صدى في العصور الحديثة، إن ذلك الزمن ليس إلا دليلاً على زمان أعمق يتجلى في عمليات البلورة الفكرية كما كانت في مذاهب أفلوطين والقدسيس أوفسطيس وجيوردانو برونو:

مثل هذه المذاهب يعسر علينا فهمها إذا ما أرجعناها إلى مؤثراتها الخارجية، تلك المؤثرات التي كانت بالنسبة إليها فرصة لازمة من غير شك، ولكنها لم تكن حاسمة. إن العلة الحقيقية لظهور تلك المذاهب هي انسجام داخلي بين بنيات ذهنية، انسجام يربط عبر الأزمان والملابسات التاريخية التي تعطيه شكله الخاص فيما بين العقول، ويضعها في زمان داخلي وتداخل متبادل (...).

إذا كان المؤرخ يمكننا من أن ندرك، بين الأشكال التاريخية المتقلبة، بنيات ذهنية جوهرية دائمة لا زمان لها ولا يتوقف ظهورها عبر الزمن على الظروف المتغيرة إلا توفيقاً يسيراً، فإن التاريخ يصبح عنصراً أساسياً في البحث الفلسفي، إنه يصبح قادراً على أن يحررنا من التقاليد التي تجدد الفكر فيجبها النسبية التاريخية التي تذيب كل فكر في اللحظة التي ينشأ فيها، كما يبعد عنا وهم الفلسفة مطلقة مكتملة تجاوز حدود الزمن (...). وأستخلص في الختام (بكيفية قد لا تبدو خالية من التناقض) بأن التاريخ الذي يتخذ الزمان ميداناً له، يهدف، بالرغم من ذلك، إلى إثبات اللزمان، وأن الفلسفة، عن طريقه، تبحث في ماضيها عن حاضرها الدائم [...].

إميل برييه^(٤)

نعم، إن للفيلسوف تاريخاً، ولكن ليس للفلسفة تاريخ: يحدثنا ديكرات في المقال عن المنهج عن الملابس التي عملت على ميلاد إلهامه الفلسفي، فما من شك أنه لم يكن ليصبح فيلسوفاً لو تعلم «على يد معلم واحد» أو «لم يتعرف على الاختلافات التي كانت تفرق بين آراء أعظم المفكرين». ولكن الأسباب التي تفسر الإلهام الديكراتي لا صلة لها البتة بالأسباب التي تجعل الفلسفة تنطلق من الكوجيتو: فابتداءً من الكوجيتو تختفي كل الاعتبارات الشخصية (التي هدف إليها التاريخ الشخصي للمقال) وتعمل سلسلة الحجج وحدها. وهكذا، فقد يمكن لملابسات تاريخية نفسانية أو اجتماعية أن تفسر كيف أمكن لشخص أن يبلغ الفلسفة، ولكن ليس في استطاعتها أن تفسر الفلسفة التي تمثل أمام صاحبها ذاته كمنغلق معقول غير شخصي. وقد نستطيع الظروف المتنوعة أن تعمل على تأخير ظهور الفلسفة أو أن تتيح لها فرصة

Emile Bréhier, *La Philosophie et son passé*, nouvelle encyclopédie philosophique; 24 (Paris: (٤) Presses universitaires de France, 1950), pp. 39-44.

الظهور أو تبعثها عليه. ولكن ليس في استطاعتها أن تخلقها ولا أن تحددها، لأن الأمر يتعلق بأسباب عامة ليس لها في ذاتها أي نظام معقول.

يمكن للمؤرخ أن يقترب أشد القرب من الفيلسوف، فيحاول تمثّل الحدس الباطني الذي يسود مذهباً وينتشر فيه. وتلك طريقة أولى في البحث عن العلل. ثم إن باستطاعة المؤرخ أن يوسع البون بينه وبين الفيلسوف، فيبحث عن المؤثرات التي أثرت في فكر الفيلسوف، والمناهل التي نهل منها فكره. وهاته طريقة ثانية في البحث عن العلل. وأخيراً، يمكن للمؤرخ أن يعتبر النسق الفلسفي كموضوع يكاد يكون خارجياً عنه، فيحاول ربطه بواقع أكثر اتساعاً، واقع يتضمن ظواهر مختلفة طبيعية وجغرافية وفسولوجية واجتماعية، واقع بشرط، بالرغم من أنف الفيلسوف، وجود فكره، وذلك بأن يحشره ضمن سلسلة من العلل.

فقد نبحت مثلاً عن أصل فكر مين دوبيران بالمعنى الأول في فكرته الأساسية عن حدس الجهد، تلك الفكرة التي يطبقها على مختلف المشاكل، وبالمعنى الثاني، نبحت عن ذلك الأصل في تأملات م. دوبيران حول ما كتبه كونديناك وجان جاك روسو. وبالمعنى الثالث نبحت عنه في مزاج م. دوبيران ووسطه الاجتماعي (...)

ويمكننا أن نقول إن المنهجين الأوليين يبحثان عن الحجج، بينما يبحث المنهج الثالث عن الأسباب والعلل.

إميل برديه^(٥)

٤ - فكرة التقدم في تاريخ الفلسفة

أ - «عن الفلسفة المعاصرة، الفلسفة المتأخرة، تحتوي كل ما أنتجه عمل آلاف السنين. إنها حصيلة كل ما سبقها. فتاريخ الفلسفة هو نمو الفكر وقد نظر إليه من الوجهة التاريخية. إنه تاريخ لنمو الفكر بفعل ذاته. وهو عرض للحظات هذا الفكر ودرجاته كما توالى عبر الأزمان».

فريدريك هيغل^(٦)

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٧٥.

G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par J. Gibelin (٦) (Paris: Gallimard, 1954), p. 109.

ب - «يطرح أ. كويري مشكل التقدم في الفلسفة بعبارات شديدة الوضوح، عندما يلاحظ بأن «تاريخ العلوم ليس تاريخاً ميتاً. ولكنه، بالرغم من ذلك، تاريخ أشياء ماتت وانقضت». فالفلك الكوبرنيكي أو النيوتوني لم يعد بهم اليوم أحداً، فهو لم يعد يتمتع بأية قيمة. وها هنا يختلف تاريخ الفلسفة أشد الاختلاف، ذلك أننا نعتبر، عن صدق أو خطأ، أن أفكار أرسطو أو أفلاطون ما زالت تتمتع بقيمة حالية».

(٧) غويه

ج - «سواء أكان الأمر متعلقاً بهيغل أم أ. كونت أو ل. برانشفيك، فإن أي استخدام لمفهوم التقدم في الفلسفة قد يحدث نوعاً من القلب، يصبح تاريخ الفلسفة عن طريقه فلسفة للتاريخ؟».

(٨) غويه

د - «ليس في الفلسفة، مثلما هو الأمر في العلوم الوضعية، حقيقة يمكن أن نعتبر أن اكتسابها قد حصل، لئس فيها حقيقة يمكن أن نقول إنها قد قضت، في الفلسفات السابقة، على كل ما يتناقض والفلسفة الحالية، ليس فيها حقيقة يمكن اعتبارها خالدة مستقلة عن الزمان».

ولكن ليس في الفلسفة كذلك طريقة لاكتساب الحقائق، وليس فيها عملية تقييم علمياً يتزايد وينمو بحيث يمكننا تتبع خيط تقدمه المنتظم، مهما كانت أزمات التقلبات. وبالفعل، فإن ماضي الفلسفة يتجلى كنتابع المذاهب ينفي بعضها بعضاً، دون أن تتمكن من إثبات ادعائها باكتشاف حقيقة خارجة عن الزمان، حقيقة يتقبلها الجميع ويكتسبها بصفة نهائية».

(٩) مارسيل غيرولت

٥ - «يتضح أن تاريخ الفلسفة يشبه رأس مال يتزايد عبر العصور، فعندما تحل فلسفة تمكثها أصالتها من أن تكتب اسمها في سجل التاريخ، فإن ذلك يكون

(٧) إهداء إلى غيرولت.

Henri Gaston Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie, problèmes et controverses* (Paris: J. Vrin, (٨) 1952), p. 128.

Martial Guéroult, *Inaugural Lecture (Lesson) at College de France*, pp. 14-15.

(٩)

مثل حلول عمل فني كبير. إن عالم الثقافة الفلسفية لم يعد، بعد مجيء برغسون، كما كان قبله. حتى أن لم يؤد إلى إمكانية ظهور رد فعل ضد البرغسونية».

(١٠) غوييه

٦ - بمقدار ما تكون الفلسفة معرفة تكون بحثاً عن الحقيقة. ولكن، ليست البرغسونية أكثر صدقاً من الكانطية لكونها أتت بعدها ولحقتها في الوجود. وليست الكانطية، للسبب نفسه، أكثر صدقاً من الديكارتية... إلخ. ولكن بما أن الفلسفة إبداع، الشيء الذي يقربها من الفن، فإن الفيلسوف يقوم بنشاطه الفكري داخل عالم ثقافي يتزايد غناه وثراؤه، فهناك وجود لكانط في الرؤية التي ينظر بها برغسون التاريخ، ولكن لم يكن لبرغسون وجود في الرؤية التي كان يمكن لكانط أن ينظر بها إلى التاريخ».

(١١) غوييه

٧ - «ها نحن نتبين إلى أي حد يخطئ ذلك الذي يرى أن تاريخ الفلسفة لا يعرف أي تقدم، وأنها لم نتعلم شيئاً منذ أفلاطون، وأن كل فيلسوف فريد من نوعه، وأنه قد فحص عن المطلق وكشف عنه، وأن الفلسفة، بسبب ذلك، تكون مضطرة أن تكرر نفسها دون انقطاع. إن مثل هاته الآراء لا تتجاوز المظاهر السطحية للأمور. والواقع أن الأمر قد تم بكيفية مخالفة، وأن الفلسفة تقدمت في الوقت ذاته الذي تقدمت فيه النواة الموضوعية للمعرفة البشرية. إنها تقدمت عبر الصراعات والتناقضات، فكانت تعكس تلك النواة التي يزداد اتساعها دون انقطاع. إن نمو الفلسفة يتجلى في تفتح عن العالم تمكّن الواقع الموضوعي من أن يجد من خلاله انعكاسه الحقيقي».

ج. ت. دوسانت (١٢)

(١٠) إهداء إلى غيرولت، ص ١١٣ - ١١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٣.

Jean-Toussaint Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie* (Paris: Editions sociales, (١٢) 1956), pp. 65-66.

(١) إن المفهوم الذائع عن تاريخ الفلسفة يعتبر هاته عرضاً مفصلاً لمجموع الآراء الفلسفية، كما تمت بالفعل، وكما قدمت نفسها خلال تتالي الأزمان (...).

إن تاريخ الفلسفة إذا اعتبر كسرود لكثير من الآراء، فإنه يصبح موضوعاً يدل على مجرد الفضول العلمي، والأحرى، موضوعاً يقيدنا في تحصيل المعلومات وتكديسها، لأن ذلك التحصيل يقتضي تكديساً لأمر لا طائل تحتها، أي لأمر ليس لها في ذاتها أية قيمة ولا فائدة، اللهم إلا كونها قد دخلت في معارفنا. ويعتقد هذا الموقف أن من شأن معرفة آراء الآخرين وأفكارهم أن تعود علينا بالنفع لأن ذلك، كما يقال، يوقظ الذهن، ويولد الأفكار الصالحة، أي أنه يقود إلى خلق آراء جديدة عند صاحبه. وهكذا يعتبر العلم تسلسلاً لآراء مختلفة.

فريدريك هيغل^(١٣)

(٢) إذا لم يعتبر تاريخ الفلسفة إلا جمعاً عرضياً لأفكار وآراء مختلفة، فإنه يكون عديم النفع، لا قيمة له إلا في جمع المعلومات وتكديسها (...). إن الاهتمام بآراء الآخرين لا يمكن أن يعود على فكرنا بفائدة، كما أنه لا يكون في خدمة الحقيقة. لأن الفلسفات، إذا ما اعتبرت مجرد آراء، فإنها تصبح خالية من كل نفع حقيقي.

(٣) وهكذا نتجنب ذلك الرأي القائل إن الصدفة هي التي أوحى لهذا بتلك الفكرة وللآخر بغيرها، ولا يعود الأمر متعلقاً بآراء فردية. وربما يجب أخذ تلك الآراء بعين الاعتبار لو كان الأمر يتعلق بمعرفة عرضية يسودها الجواز.

ولكن نمو الفلسفة أمر يخضع للضرورة، وإن كل فلسفة من الفلسفات كان عليها أن تظهر بالضرورة في الوقت الذي ظهرت فيه. إن كل فلسفة ظهرت في الوقت الذي كان يجب أن تظهر فيه، وليست هناك فلسفة تعدت الوقت الذي كان يجب عليها أن تظهر فيه.

(٤) إن الفكرة التي تتجلى لنا في ما يتعلق بتاريخ الفلسفة هي أن هذا الموضوع يتضمن تناقضاً داخلياً مباشراً، ذلك أن الفلسفة تريد معرفة ما هو

خالد لا يقبل الفناء، ما هو في ذاته ولأجل ذاته، إن مرماها هو الحقيقة. ولكن التاريخ يحكي عمّا تمّ في عصر من العصور واختفى في عصر آخر عندما عملت أمور معينة على القضاء عليه، فإذا ما نحن انطلقنا من أن الفكرة خالدة، فإنها لا تدخل في دائرة الجريان، وحينئذ لا يكون لها تاريخ. وإذا ما كان لها تاريخ، وإذا كان التاريخ سلسلة من الأشكال العابرة للمعرفة، فنحن لا نستطيع أن نجد فيها الحقيقة، لأن الحقيقة ليست في الماضي.

(١٤) فريدريك هيغل

(٥) يظهر لنا تاريخ الفلسفة في مختلف المنظومات الفلسفية التي ظهرت فلسفة واحدة بعينها وقد قطعت مراحل مختلفة. كما أن ذلك التاريخ يثبت أن المبادئ الخاصة بكل منظومة فلسفية ليست إلا جزءاً من كل واحد. وما آخر الفلاسفة ظهوراً إلا حصيلة لكل الفلسفات السابقة. إنها إذا ما كانت حقاً فلسفة، تكون أكثر الفلسفات تقدماً وغنى وكمالاً (...).

إن نمو الفكر كما يتم في الفلسفة هو ذاته الذي يتم في تاريخها. ولكن ذلك النمو يظهر في الفلسفة حراً مستقلاً عن كل الملابس والظروف الخارجية وعن كل عنصر تاريخي كأنه يتم في الفكر الخالص.

(١٥) فريدريك هيغل

٦ - الموقف الماركسي من تاريخ الفلسفة

أ - إن مؤلفات مفكر ما لا تكون إلا تعبيراً عن نظرة موحدة وكلية إلى العالم، وإننا لا نكون قد فهمنا تلك المؤلفات حق الفهم ما لم نتمكن من إدراك بنية المجموع، وفهم كل مؤلف باعتباره جزءاً من كل، حيث إنه يتمتع، داخل هذا الكل، بدور وأهمية معينة يكون علينا أن نثبتها.

ب - ومهما يكن الأمر، فإن ما يهم تاريخ الفلسفة، لهو في نظرنا، أن يجعل من انتقاده انتقاداً داخلياً للنسق الذي يريد دراسته.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢، ٨٥ و١١٥.

G. W. F. Hegel, *Introduction à la petite logique*.

(١٥)

وما الذي ينبغي عليه أن يقوم به لبلوغ تلك الغاية؟ عليه أولاً أن يثبت النسق في مجموعه وكليته، أعني أن يجد الموضوع أو الموضوعات الرئيسية التي يصبح عمل الفيلسوف عن طريقها عملاً متناسقاً منسجماً موحداً.

ج- إن الفلسفة والفن، كما قال لوكاش في كتاب صدر سنة ١٩١٠، يكونان أشكالاً أي تعابير عن بعض النظرات إلى العالم، عن بعض كيفيات إحساس الإنسان بالكون، وإن قيمتها لا توجد في عنصر الحقيقة التي يأتیان بها فحسب، بل إنها كائنة كذلك في الكيفية المنطقية التي يعبران بها عن هاته النظرة.

وإذا ما اقتصر انتقاد لمؤلفات ديكرات أو كانط أو سبينوزا على أن ينظر لتلك المؤلفات من وجهة نظر «الحقيقة»، أعني من وجهة نظر الاعتقادات المثالية أو المادية للمؤرخ، فإن ذلك الانتقاد لن يكون سطحياً وساذجاً فحسب، بل إن من شأنه أن يشوه فكر الكاتب الذي يدرسه.

د- إن النظرات الجديدة إلى العالم لا تنبعث بصفة مباغنة بفعل حدس عبقرى من العباقرة (...)، فالأمر يستلزم عدداً كبيراً من الجهود الموجهة في الاتجاه نفسه، تلك الجهود التي غالباً ما تمتد أجيالاً عديدة، وبعبارة موجزة، فينبغي أن يتوفر تيار اجتماعي. ولا يكون الفيلسوف هنا إلا أول إنسان يعبر بطريقة منطقية عن هاته النظرة الجديدة إلى العالم أمام المشاكل الأساسية التي تطرح على أفراد هذا المجتمع. إن الفيلسوف هو أول من يصوغ النظرية الجديدة إلى العالم في كليتها وعلى مستوى الفكر التصوري.

هـ - لقد سبق أن قلنا في مكان آخر:

(١) إن البنية الداخلية للأعمال الفلسفية والأدبية والفنية العظمى صادرة عن كون هاته الأعمال تعبر، في مستوى بعيد في الانسجام، عن مواقف كلية يتخذها الإنسان أمام المشاكل الأساسية التي تطرح العلاقات في ما بين البشر، وعلاقات هؤلاء بالطبيعة. وتلك المواقف الكلية (التي أطلقنا عليها «نظرة إلى العالم») محدودة العدد رغم أنه يستحيل علينا حصرها أو وضع نموذج عنها قبل التمكن من عدد كافٍ من الدراسات المونوغرافية.

(٢) إن وجود هاته النظرة أو تلك إلى العالم في فترات بعينها من التاريخ يكون نتيجة الوضع المشخص الذي توجد عليه مختلف المجموعات البشرية خلال التاريخ.

(٣) إن الانسجام النبوي ليس واقعاً ساكناً، بل إنه إمكانية ديناميكية داخل الجماعات. إنه بنية دالة يسعى الفكر نحوها كما تحن إليها عواطف الأفراد ومواقفهم، بنية لا يحققها معظم الناس إلا في حالات نادرة وفي ظروف منفردة، ولكنها بنية في استطاعة أفراد معينين أن يبلغوها في مجالات محدودة، عندما ينطبقون مع ميول المجموعة، ويسيروا بتلك الميول نحو أكمل انسجام.

و - بعد أن يثبت الباحث مثلاً، نماذج العقلانية والنظرة المأساوية والرومانسية الحديثة، وبعد أن يدرس بطريقة باطنية فكرة ديكرات وباسكال وكانط وشيلنغ، عليه أن يتساءل عن الشروط الاجتماعية التي سمحت بازدهار تيار عقلائي في فرنسا (ديكرات - كورني) وبظهور نظرة مأساوية إلى العالم (باسكال - راسين) خلال القرن السابع عشر، أو بنمو رؤية مأساوية في ألمانيا في ما بين سنوات ١٧٨٠ - ١٨٠٥ (كانط، شلير وهولدرلين): وينمو النزعة الرومانسية في فرنسا.

ز - إذا لم يكن في إمكاننا أن نفسر فكراً ما بالرجوع إلى أسسه الاجتماعية والاقتصادية قبل أن نعرفه في كليته وفي بنيته الخاصة، فلا يقل صحة عن ذلك أن البحث عن هاته الأسس الاجتماعية والاقتصادية يسمح لنا بدوره بأن نتبين تبيّناً أفضل، ونفهم فهماً أحسن مضمون الفكر المدروس، كما يساعدنا على أن نجد فيه مجموعة من الدلالات والجزئيات التي لم نتبينها من قبل.

ح - قد يكون لرسم الحياة الشخصية للمؤلف أهمية كبرى، وإن من واجب تاريخ الأدب أن يوليها أكبر العناية كي يستقي في كل حالة خاصة المعلومات والتفسيرات التي يمكنها أن تزوده بها، ولكن لا ينبغي عليه أن ينسى أبداً أنه عندما يتعلق الأمر بتحليل أعمق لا تكون الحياة الشخصية عليه إلا عاملاً جزئياً وثانوياً، وأن الأهم من ذلك هو العلاقة الموجودة بين العمل والنظرات إلى العالم التي توافق طبقات معينة.

ط - إن أشنع الأخطاء وأكثرها ذبوعاً، بالرغم من ذلك، هو ذلك الذي يخلط بين المادية الجدلية ونظريات (تين)، والذي يريد أن يفسر عمل المفكر برسم حياته الشخصية والوسط الاجتماعي الذي عاش فيه.

ليس في وسعنا أن نتصور فكرة أكثر بعداً من هاته عن المادية الجدلية. ومن غير أن نتصور الفكر الفلسفي أو الإبداع الأدبي ككيانين متمايزين، مفصولين عن باقي مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ظل جلياً أن حرية الكاتب تلعب

دوراً أساسياً، وأن علاقته بالحياة الاجتماعية يتخللها كثير من الوسائط ويطبعا التعقيد. كما أن المنطق الداخلي لعمل مفكر وأديب يتمتع باستقلال ذاتي. كل هذا لا تريد نزعاً سوسولوجية مجردة وميكانيكية أن تعترف به.

لوسيان غولدمان^(١٦)

٧ - المنهج في تاريخ الفلسفة

مادامت الفلسفة هي الاستخدام التأملي للفكر التصوري، فإن الخطوة الأولى التي ينبغي على المؤرخ أن يقوم بها هي أن يبحث المحتوى الحرفي للمذهب الفلسفي الذي يتصدى لدراسته، وأن يحدد المفاهيم الأساسية التي يستخدمها هذا المذهب، وكذا العلاقات الداخلية التي تربط في ما بين المفاهيم، والهيكلي العام الذي تبني عليه. فحينما نود دراسة فلسفة سبينوزا مثلاً، يكون علينا، بادئ ذي بدء، أن نتغلغل داخل المذهب، وأن نجعل مفاهيمه الأساسية ينير بعضها بعضاً الآخر، كمفهوم الجوهر والصفة والحال والله والطبيعة والفهم والإرادة والحرية والضرورة... إلخ. وأن هاته الخطوة ضرورية لأنها هي وحدها الكفيلة بأن تسمح لنا بالكشف عن المشاكل النوعية التي تطرحها هاته الفلسفة، كما تمكنا من تحديد المشكل الأساسي الذي انصب عليه تفكير الفيلسوف، وبالتالي، فهي تمكنا من إبراز السمات الخاصة التي تحدد موقف مذهب من السؤال الأساسي الذي تطرحه كل فلسفة، والمتعلق بالاختيار بين المادية والمثالية. والصعوبة التي نواجهها هنا تتجلى في أننا لا ينبغي أن نحمل المفاهيم أكثر مما يلزم من المعاني، أعني ألا نضفي على المذهب الذي ينتمي إلى الماضي انسجاماً لم يكن ليوفر عليه في ما سبق (...).

وهاته ليست خطوة يستحسن البدء بها فحسب، بل إنها خطوة ضرورية، ويكفيها لتبيين أهميتها أن نأخذ بعين الاعتبار طبيعة المفاهيم الفلسفية.

ولقد سبق أن رأينا أن تلك المفاهيم هي انعكاس للممارسة الاجتماعية ولكنه انعكاس معقد التركيب، انعكاس يتم عبر وسائط متعددة متبدلة تلاثم كل فترة. أضف إلى ذلك أن العناصر التي تشكل الوسائط ليست تحتل كلها المستوى نفسه بالنسبة إلى بناء الفكر التصوري، كما أنها لم تبلغ كلها السن

نفسها. (ففيما يتعلق بفلسفة سبينوزا مثلاً، كانت الميكانيكا قد بلغت مستوى من التجريد أكثر ما بلغته تقنيات الملاحة أو حتى ممارسة السلف البنكي)، وفي ما يتعلق بالفترة التي عاش فيها سبينوزا (لكي نسوق المثال نفسه) كانت المفاهيم الموروثة عن الديانة والتقليد الفلسفي (مثل مفهوم الله والجوهر وعلى ذاته...) أعرق في القدم من المفاهيم المتعلقة بالطبيعة، فهذه المفاهيم كانت تستمد محتواها من العلم الجديد الذي كان غاليليو وديكارت ممهدين له. وهاته المفاهيم الأخيرة هي أيضاً أكثر قدماً من تلك الأراضي الواطنة، ذلك النمو الذي كان يتم برأى من سبينوزا ومسمعه.

ذلك أن أحد الأسباب التي تمنع العلاقة الصريحة التي تربط في ما بين المفاهيم الفلسفية (أعني العلاقة التي اتبعها المفكر بكيفية واعية والتي يظهر معناها جلياً في المحتوى الحرفي لعمله وفي النص ذاته) من أن تشكل وحدها محتوى فلسفة ما، ومن أن تمتلك مفتاح سر البناء الفلسفي، وحينئذ، فإن من يُرد ذلك يحرم نفسه من كل فهم عميق لذلك المذهب ومن تأريخه تاريخاً حقيقياً.

لذا ينبغي على المؤرخ، في خطوة ثانية، أن يقف من الفلسفة التي عتِن تنظيمها الداخلي وحدد الصعوبات الخاصة التي تطرحها، موقف العالم الجيولوجي من الأرض التي يريد استكشافها (إذا سمح لنا بهذا التشبيه المبالغ فيه)، فعندما يتمكن المؤرخ من المفاهيم التي وضعها المذهب يكون عليه أن يبحث عن الوسائط التي سمحت بنشأة تلك المفاهيم خلال الممارسة الاجتماعية (في مختلف مظاهرها ابتداء من العمل اليديوي إلى أبعد العناصر الثقافية تجريداً)، كما يكون عليه أن يعين، بكل دقة، مستوى تلك المفاهيم والعمر الذي قضته والرابطة التي تجمع في ما بينها. فهذا التحليل الباطني لا يبين لنا الكيفية التي نشأت عليها الفلسفة. ولكنه يزودنا فقط بعناصر ذلك التكون والوسائل التي تسمح لنا بإعادة بنائها بكل دقة، دون أن نقع في نزعة صورية تحاول أن تفسر تلك الفلسفة بالاقْتِصَار على الرجوع إلى الظروف الاقتصادية التي عاصرت نموها (كأن تفسر فلسفة سبينوزا بالمتطلبات التي كان يقتضها نمو البرجوازية التجارية في أمستردام)، وتلك نقطة الح على إنغلز أشد الإلحاح: «إن كون النمو الاقتصادي يحتل مركز الهيمنة بالنسبة إلى الميادين الأخرى هو عندي أمر مؤكد. ولكن تلك الهيمنة تتم عبر شروط يحددها ذلك الميدان المعني ذاته، ففي الفلسفة مثلاً، تتم تلك الهيمنة بفعل ما تحدته المؤثرات الاقتصادية (تلك المؤثرات التي لا تعمل هي بدورها إلا تحت القناع السياسي إلخ...) من

أثر على المادة الفلسفية الموجودة التي خلفها السابقون، وإن الاقتصاد لا يخلق هنا من تلقاء ذاته أي شيء بكيفية مباشرة، ولكنه يحدد الكيفية التي تتغير وفقاً لها المادة الفكرية الموجودة وتنمو حسبها. والأدهى من ذلك، فإنه غالباً ما يقوم بهذا الدور بكيفية غير مباشرة، ما دامت الانعكاسات السياسية والقانونية والأخلاقية هي التي تؤثر أكبر الأثر المباشر في الفلسفة».

هاتان الخطوتان الأوليتان (وهما التحليل الباطني للمذهب وتبني تكوين مفاهيمه الأساسية) لا تضعان أماناً إلا معطيات المشكل الذي يطرحه فهم فلسفة ما على المؤرخ الماركسي، وليس في استطاعتها وحدهما أن تسمحا له بذلك الفهم، إذ ينبغي علينا كذلك أن ندرك كيف تحولت المفاهيم التي ورثت عن الماضي حتى اتخذت الشكل الذي أعطاه إياها المفكر، وأصبحت مرتبطة في ما بينها عن طريق الروابط الصريحة التي عينتها ذلك المفكر بوعي منه. وإن هذا البحث لمن الصعوبة بمكان (...). وما هنا تبرز في نظرنا على الأقل، المميزات الخاصة التي ينفرد بها المنهج الماركسي في تاريخ الفلسفة: إن ذلك المنهج يسمح لنا بأن ندرك كيف تكون المساعي الفردية للمفكر، في الوقت ذاته، ضرورية ومن ثمة متمتعة بالشمولية (...). وإن البحث عن الوسائط التي تعاصر حياة الفيلسوف فتعد تلك التعيينات بمحتواها يشكل إحدى المهام الأساسية التي تقع على كاهل المؤرخ الماركسي.

ج. ت. دوسانت^(١٧)

٨ - تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم

إن كل الفلسفات التي نتحدث عنها هي دوماً فلسفات معاصرة لنا: فمن بيننا اليوم ممثلون عن الفلسفة الدينية والفلسفة الروحية والفلسفة المثالية - النقدية والوضعية المحدثة والمادية... إلخ. ولكن هاته الفلسفات لا تشترك في تاريخ ميلادها، ومعظمها لا يوجد على الدوام: فهناك فلسفات جديدة ظهرت ضد الفلسفات العتيقة فطغت عليها خلالها الصراع التاريخي. ذلك أن ما يميز «تاريخ» الفلسفة، ويجعله فريداً من نوعه، هو أن كل فلسفة جديدة عندما «تطغى» على الفلسفة العتيقة لتحتل مركز «السيادة»، خلال صراع طويل

شديد، لا تقضي على هاته الفلسفة العتيقة التي تستمر في الوجود دون أن تبرز وتعيش إلى ما لا نهاية له. وهي غالباً ما تناط بدور ثانوي، ولكن الملاحظات قد تدعوها لتنبؤاً مركز الصدارة في بعض الأحيان. وإذا كان الأمر كذلك، فذلك لأن «تاريخ» الفلسفة «ينهج» نهجاً مخالفاً لتاريخ العلوم، فنحن نلاحظ دوماً في تاريخ العلوم عملية مزدوجة: نبدأ للأخطاء (التي تختفي كلية) وتقييداً للمعارف والعناصر النظرية السابقة في سياق المعارف الجديدة المكتسبة والنظريات المنشأة. ومجمل القول فإننا نلاحظ «جدلاً» مزدوجاً: تحية كلية «للأخطاء» وإدماجاً للنتائج السابقة التي تظل صالحة ولكنها تعرف تعديلاً داخل النسق النظري للمكتسبات الجديدة. أما تاريخ الفلسفة فينهج نهجاً مغايراً إنه يتم عن طريق الصراع من أجل سيادة أشكال فلسفية جديدة على الأشكال القديمة التي كانت سائدة في ما قبل.

إن تاريخ الفلسفة هو صراع بين نزاعات تجسد في تشكيلات فلسفية، وإن ذلك الصراع يكون دوماً من أجل السيادة. والمفارقة الغائمة هنا هو أن هذا الصراع لا يتمكن إلا من إحلال سيادة مكان أخرى. ولا يستطيع القضاء النهائي على تشكيلة سابقة (كما لو كانت تشكيلة خاطئة. وذلك لأنه لا وجود لأخطاء في الفلسفة بالمعنى الذي نستخدم فيه هذا اللفظ فيما يتعلق بالعلوم)، أي على الخصم، فالخصم هنا لا يقهر قهراً نهائياً ولا يقضى عليه قضاء مبرماً، ولا يمتحي من الوجود التاريخي، إنه يكون فحسب خاضعاً للسيطرة، وهو يظل تحت سيادة التشكيلة الفلسفية الجديدة التي خلعت من منصبه بعد معركة طويلة. إنه يستمر في الوجود كتشكيلة فلسفية مقهورة. ولكنها تشكيلة قادرة، بالطبع، على أن تنهض من جديد بمجرد ما تتيح لها الظروف الفرصة وتعطيها إشارة النهوض.

لويس ألتوسير^(١٨)

٩ - الفلسفة، والعلم، والأيدولوجيا

«ليس للفلسفة تاريخ في النهاية، الفلسفة هي ذلك المجال النظري الغريب الذي لا يحدث فيه أي شيء، اللهم إلا ذلك التكرار للاشياء (...).

وحينئذ يكون علينا أن نذهب أبعد من ذلك ونقول إنه إذا لم يكن تاريخ

Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants: 1967*, théorie, cours de (١٨) philosophie pour scientifiques (Paris: F. Maspero, 1974), pp. 85-86.

الفلسفة كله سوى تكرار للحجج، تكرار يتم فيه صراع واحد ووحيد، فإن الفلسفة ليست إلا صراعاً بين نزاعات، إنها ميدان الصراع الذي كان يتحدث عنه (كانط)، والذي يرمي بنا داخل صراعات أيديولوجية ذاتية محضة. ومعنى ذلك أن الفلسفة لا موضوع لها بالمعنى الحقيقي لكلمة موضوع، ذلك المعنى الذي نشير إليه عندما نقول إن لعلم ما موضوعاً (...).

ليس للفلسفة موضوع إذن. وإذا لم يكن للفلسفة موضوع، فهنا لماذا لا يقع فيها أي شيء، فإذا كان شيء ما يحدث في العلوم، فذلك لأن للعلوم موضوعاً، بإمكانها أن تعمق معارفها به، وهذا ما يعطي للعلوم تاريخاً. أما الفلسفة، حيث إن ليس لها موضوع، فلا يمكن أن يحدث فيها شيء. إن انعدام تاريخها لا يعدو أن يكون سوى انعكاس لانعدام موضوعها (...).

إن حقيقة الممارسة الفلسفية هي أنها تدخل في المجال النظري. هذا التدخل يكتسي مظهراً مزدوجاً: مظهراً نظرياً بصياغة المقولات المحددة، ثم مظهراً عملياً لما تقوم به تلك المقولات من وظيفة. وهاته الوظيفة تتعين بوضع خط فاصل داخل المجال النظري بين الأفكار التي نحكم بصدقها وتلك التي نحكم بخطئها، بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي. وإن لهذا الخط الفاصل آثاراً مزدوجة: إن له آثاراً إيجابية من حيث إنه يكون في خدمة ممارسة معينة هي الممارسة العلمية، ثم إن له آثاراً سلبية من حيث إنه يدافع عن تلك الممارسة ويحميها من خطر بعض المفاهيم الأيديولوجية (...).

يصبح الآن في مقدورنا أن نفهم أن يكون للفلسفة تاريخ، وألا يحدث فيها أي شيء بالرغم من ذلك. ذلك لأن تدخل كل فلسفة يغير من موقع المقولات الفلسفية الموجودة أو يعدل منها، وبالتالي فهو يصوغ تلك التحولات في كلام فلسفي يثبت لنا فيه تاريخ الفلسفة وجوده. إن هذا التدخل هو ذلك اللاشيء الفلسفي الذي لاحظنا وجوده الملح، ما دام الخط الفاصل ليس شيئاً، إنه ليس حتى خطأ، وهو ليس حتى آثار خط، إنه عملية انفصال: إنه الفراغ الذي يخلفه الابتعاد (...).

إن ما يمكن أن يكون فلسفياً حقاً في عملية وضع خط منعدم ليس إلا تغيير موقع ذلك الخط. ولكن ذلك التغيير يتوقف على تاريخ الممارسات العلمية والعلوم، إذ إن هناك تاريخاً للعلوم، وحسب ما يلحق الظروف العلمية من تحولات (أي حسب أحوال العلوم ومشاكلها)، وحسب الحال التي تخلفها

تلك التحولات على الأدوات الفلسفية، فإن جبهات الصراع الفلسفي تتحول من جراء ذلك، وحينئذ فإن الألفاظ التي تعبر عن العلمي والأيدولوجي تقتضي دوماً مراجعة وإعادة نظر.

هناك إذن تاريخ في الفلسفة، بدل أن يكون هناك تاريخ للفلسفة: إنه تاريخ تغيير موقع ذلك الخط الذي يتكرر وضعه إلى ما لا نهاية له، ذلك الخط المنعدم ذي النتائج الفعلية.

إن هاته الممارسة ممارسة جديدة للفلسفة: إنها ممارسة جديدة لأنها لم تعد ذلك الاجترار الذي ليس إلا ممارسة لإنكار تنفي فيه الفلسفة بضراوة أنها تتدخل في النظرية - تلك الفلسفة التي لا تكف عن التدخل سياسياً في المجادلات التي يتقرر فيها مصير العلوم لتفصل العلمي الذي تقيمه العلوم عن الأيدولوجيا التي تهدده، تلك الفلسفة التي لا تكف عن التدخل علمياً في الصراعات التي يتقرر فيها مصير الطبقات الاجتماعية، لتفصل العلمي الذي يخدم تلك الطبقات عن الأيدولوجي الذي يهددها. إنها ممارسة جديدة للفلسفة لأنها ممارسة تخلت عن ذلك الإنكار ولأنها أخذت تعمل حسبما هي عليه وهي على علم بما تفعله (...).

وإذا كان الفضل في ميلاد الفلسفة يرجع إلى أول علم عرفه تاريخ الإنسانية، فقد تم ذلك في بلاد اليونان وفي مجتمع طبقي. وإذا علمنا إلى أي مدى تستطيع آثار الاستغلال الطبقي أن تمتد، فإننا لن نستغرب من كون تلك الآثار قد اتخذت صورة أصبحت كلاسيكية في المجتمعات الطبقية، حيث تنكر الطبقات السائدة كونها طبقات سائدة، تلك الصورة هي صورة الإنكار الفلسفي لسيادة السياسة على الفلسفة (...).

إن بإمكان هاته الممارسة الجديدة للفلسفة أن تحوّل الفلسفة. وإن بإمكانها، بالإضافة إلى ذلك، أن تساعد، على قدر استطاعتها، على تحويل العالم. أقول أن تساعد فقط على ذلك التحويل. ذلك، لأن التاريخ لا يكون من صنع المشتغلين بالنظرية، علماء كانوا أو فلاسفة.

لويس ألتوسير^(١٩)

١٠ - موقف الوجودية المحدثّة من الفلسفة وتاريخها

أ - إن المقارنة بين الفلسفة القديمة والجديدة مسألة تخص المؤرخ، ولا بد أن تكون لها أهميتها عند كل من نشأوا في ظل الفلسفة القديمة ويودون أن يفهموا الفلسفة الجديدة. أما أولئك الذين يعملون في ميدان الفلسفة الجديدة فلا ينظرون إلى الوراء، إذ إن الاعتبارات التاريخية لن تفيد عملهم في شيء، فهم يمانلون أفلاطون أو كانط في ابتعادهما عن التاريخ، إذ إنهم لا يهتمون، شأنهم شأن هذين القطبين في فترة سابقة للفلسفة إلا بالموضوع الذي يشتغلون به، لا بعلاقته بالعهود الماضية. وليس معنى ذلك أنني أود التقليل من شأن تاريخ الفلسفة، ولكن على المرء أن يذكر دائماً أن هذا تاريخ وليس فلسفة. ومن الواجب أن يتم البحث فيه، كما يتم كل بحث تاريخي آخر، من خلال المناهج العلمية والتفسيرات النفسية والاجتماعية. غير أن تاريخ الفلسفة لا ينبغي أن يعرض بوصفه مجموعة من الحقائق. ففي الفلسفة التقليدية من الخطأ أكثر مما فيها من الصواب. وعلى ذلك، فإن أصحاب العقول النقدية هم وحدهم الذين يمكن أن يكونوا مؤرخين أكفاء. أما تمجيد الفلسفات الماضية، وعرض مختلف المذاهب كما لو كانت صيغاً مختلفة للحكمة، لكل منها الحق في أن يوصف بهذه الصفة، فإنه أدى إلى إضعاف المقدرة الفلسفية لدى الجيل الحالي وهو قد شجع الطالب على أن يأخذ بالنسبية الفلسفية. ويعتقد بأنه لا توجد إلا آراء فلسفية، ولكن لا توجد حقيقة فلسفية.

أما الفلسفة العلمية فإنها تحاول الابتعاد عن النزعة التاريخية والوصول، عن طريق التحليل المنطقي، إلى نتائج تبلغ من الدقة والإحكام والوثوق ما تبلغه نتائج العلم في عصرنا هذا. وهي تؤكد أن من الضروري إثارة مشكلة الحقيقة في الفلسفة بالمعنى نفسه الذي تثار به في العلوم.

هانز ريشنباخ^(٢٠)

ب - تنصب أبحاث مدرسة «قينا» على العلم سواء في مجموعه أو مختلف فروع. إننا نقوم هنا بتحليل التصورات والقضايا والبراهين والنظريات التي تلعب في العلم دوراً معيناً. ونحن إذ نقوم بذلك التحليل، لا نأخذ بعين

(٢٠) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا (بيروت: المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

الاعتبار التطورات التاريخية أو الظروف الاجتماعية والنفسانية لتطبيقه، بقدر ما ننظر إليه من وجهة النظر المنطقية. وإن هذا الميدان لم يحظ بعد بأية تسمية خاصة. وفي إمكاننا أن نطلق عليه نظرية العلم أو منطق العلم على الأصح. ونحن نقصد بالعلم هنا مجموع العبارات المعروفة، ولست أعني العبارات التي يصوغها العلماء فحسب، بل إنني أقصد كذلك العبارات التي تصادفها في حياتنا العادية، فليس من الممكن فصل هاته عن تلك فصلاً دقيقاً.

قد يرتأي البعض أن ميدان هاته الدراسة من اختصاص الفلاسفة. وبما أن كلمة «فلسفة» تعتبر دراسة متميزة عن «العلم العادي»، فقد ينتج من ذلك خلط وتشويش. ونحن لا يمكننا أن ننكر من الناحية التاريخية أن تلك الدراسة انحدرت عن الفلسفة، ولكن الأمر هنا شأنه شأن فروع كثيرة من العلم، فالعلوم الطبيعية والرياضية مثلاً قد أفلتت من حذقات الفلسفة، لكي تستقل بنفسها. ومن الأكيد أن لا أحد يستطيع اليوم أن يعتبر الفيزياء جزءاً من الفلسفة، بالرغم من أنها فرع عنها. وإن الأمر مماثل لذلك فيما يخص علم الاجتماع، وعلى الأقل ذلك العلم الذي ندرسه عن طريق مناهج تجريبية، دون أن نفهم أشباه القضايا الميتافيزيقية في البحث عن الظواهر الاجتماعية وعن علاقاتها المتبادلة. وبالمثل، فإن علماء النفس كذلك، ينظرون إلى ميدان دراساتهم كميدان علم بالوقائع التي لا تنتمي إلى الفلسفة، وذلك بمقدار ما يقيمونه من تجارب دون خوض في الميتافيزيقيا.

والأمر مماثل لهذا فيما يتعلق بالمنطق، فمنطق العلم قد بلغ نضجاً يخوله التحرر من الفلسفة ليشكل ميداناً علمياً بالمعنى الصحيح، ميداناً يتم فيه العمل وفق المنهج العلمي الدقيق، دون أن يكون هناك مجال للحديث عن معارف «أشد عمقاً وأكثر سمواً». ويبدو لي أن هذا هو آخر غصن ينفصل عن الجذع. فماذا يتبقى للفلسفة بعد ذلك؟ لن يبقى لها إلا المشاكل التي يتمسك بها الميتافيزيقيون كالخوض في «ما هي العلة الأولى للعالم؟» وفي «ما هو العدم؟»، وإنها لأشبه مشاكل خالية من أي محتوى علمي.

بينما تزعم الميتافيزيقيا أنها تهتم بـ «الأسس النهائية (للماهية الحققة) للأشياء، فإن منطق العلم لا يعبر ذلك أدنى اهتمام، فكل ما يمكن أن يقال عن الأشياء والظواهر يرجع إلى العلوم التي تستطيع هي وحدها أن تصوغ ذلك، كل في ميدانه، دون أن يكون هنا مجال لأن نقول عن تلك الظواهر بإنها أشياء «أكثر سمواً». وأن العلم هو مجموع منظم من القضايا. وأن هذا

المجموع هو ما يشكل موضوع منطق العلم. فكل ما يمكن أن يقال عن العضويات والظواهر العضوية هو من اختصاص البيولوجيا التي هي علم تجريبي وليس هناك، بالإضافة إلى ذلك، عبارات فلسفية تتعلق بتلك الظواهر، عبارات «فلسفية طبيعية» حول الحياة، غير أن بإمكاننا أن نخوض، إلى جانب ذلك، في دراسة منطقية تتناول شكل التصورات والفروض والنظريات البيولوجية، وتلك هي مهمة منطق العلم (...).

إننا نشاطر هيوم وجهة نظره عندما يجزم بأن ليس هناك في العلم، بالإضافة إلى القضايا المنطقية الرياضية التي تحصل حاصلاً (الأحكام التحليلية)، إلا العبارات التجريبية للعلم الصناعي، وهاته وجهة نظر نقدية تتميز بها وجهة نظرنا العامة. ويعترض خصومنا بأنه إذا كانت كل قضية لا تنتمي إلى الرياضيات أو إلى العلم الصناعي قضية لا معنى لها، فإن ما نكتبه نحن سيدخل هو ذاته ضمن هذا الصنف. والحقيقة أن كثيراً ممن يهتمون مثلنا بميدان منطق العلم ويشاركوننا رفض كل ميتافيزيقيا يرتأون أن قضايا هذا الميدان ليس لها من معنى أكثر مما للقضايا الميتافيزيقية. وخلافاً لوجهة النظر هاته، سنؤكد هنا أن عبارات منطق العلم هي قضايا التحليل المنطقي للغة. ومن ثم فهي تدخل ضمن الحدود التي يقبلها هيوم، وذلك لأننا سترى أن التحليل المنطقي ليس إلا الرياضيات اللغوية.

ونحن نقصد بالتحليل المنطقي للغة النظرية التي تهتم بصور القضايا وغيرها من منشآت هذه اللغة. إننا نهمل معنى القضية ودلالة الألفاظ التي تتركب منها القضية لنهتم بالصور.

رودلف كارناب^(٢١)

ج - إن الفهم الوظيفي للمعرفة يتخلص من جميع الأسرار التي أقحمها فيها المذهب العقلي طوال ألفي عام. وهي تؤدي إلى جعل طبيعة اللغة غاية في البساطة - ولكن الحل البسيط كثيراً ما يكون الاهتداء إليه هو الأصعب. فقد كان على نظرية المعرفة أن تتحرر أولاً من وهم التركيبية القبلية، وهو

Rudolf Carnap, *Le Problème de la logique de la science: Science formelle et science du réel.* (٢١)
traduction de Ernest Vuillemin, actualités scientifiques et industrielles; no. 291 (Paris: Hermann, 1935), pp. 4-8.

الأثر المتخلف عن اتجاه صوفي نحو عالم من الكيانات التي تتجاوز الأشياء الملاحظة، قبل أن تشرع في التعبير عن المعرفة بوضوح على أنها وظيفية. ولم يكن من الممكن تقديم الدليل على أن المعرفة وظيفية وعلى أنها أفضل أداة للتنبؤ، قبل الاهتمام إلى تفسير مُرضي للاحتمال. فطوال الوقت الذي ظلت فيه التجريبية عاجزة عن تفسير استخدام الاستدلالات الاستقرائية والاحتمالات، كانت مجرد برنامج، لا نظرية فلسفية. لم يكن من الممكن تنفيذ برنامج التجريبية، أعني المبدأ القائل إن كل حقيقة تركيبية تستمد من الملاحظة، وأن كل ما يسهم به العقل في المعرفة ذو طبيعة تحليلية، إلا بعد أن هيا العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين الوسائل الضرورية لذلك؛ فعصرنا هذا هو أول عصر يشهد نزعة تجريبية متسقة مع ذاتها.

إن النظرية القائلة إن المعنى هو قابلية التحقيق هي الأداة المنطقية التي يستطيع بها المذهب التجريبي أن يتغلب على ثنائية عالم المظاهر وعالم الأشياء في ذاتها، فهي تستبعد الأشياء في ذاتها لأنها تؤكد أن الكلام عن أشياء لا تقبل المعرفة من حيث المبدأ، هو كلام لا معنى له. وبدلاً من أن يتحدث التجريبي عن أشياء لا تقبل المعرفة، فإنه يتحدث عن أشياء لا تقبل الملاحظة.

هانز ريشباخ^(٢٢)

١١ - ديكارت: الشك المنهجي

أ - للبحث عن الحقيقة يلزمنا، ولو مرة واحدة في حياتنا، أن نشك في جميع الأشياء، ما أمكننا الشك.

بما أننا كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً، وكنا، قبل حصولنا على قدرة الوعي الكاملة، نصيب تارة في أحكامنا على الأشياء ونخطئ تارة أخرى، لأجل ذلك، كانت الأحكام التي كوّناها على هذا النمو من التسرع، تعوقنا عن إدراك الحقيقة، وتؤثر فينا بحيث لا يحتمل أن نتخلص منها، ما لم نعزم ولو مرة واحدة في حياتنا على الشك في جميع الأشياء التي نجد فيها أقل موضع للشك.

ب - في أنه من المفيد أيضاً أن ننعت بالخطأ كل ما كان يحتمل الشك.

(٢٢) ريشباخ، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

بل من المفيد جداً أن ننتع بالخطأ كل ما تصورنا فيه أقل داع للشك، وذلك حتى يمكننا، لو تأتي اكتشاف بعض أشياء تظهر لنا بيّنة الصدق بالرغم من احتياطنا هذا، اعتبارها أكثر الأشياء يقيناً وأبسرهما معرفة.

ج - في أنه لا ينبغي الرجوع إلى هذا الشك في توجيه أعمالنا:

ولكن يجب أن يلاحظ أنني لا أقصد أن تستخدم هذه الطريقة الشاملة في النقد، إلا عند شروعا في النظر في الحقيقة، إذ من المؤكد أنه في ما يتعلق بتوجيه حياتنا، كثيراً ما يلزمنا اتباع آراء هي راجحة فقط، وذلك لأننا لو حاولنا التغلب على كل شكوكنا، لكان في ذلك ما يكاد يفوت علينا دائماً فرص العمل، وكذلك عندما تتعدد الآراء الراجحة في موضوع واحد ولا نستطيع ترجيح الواحد منها على الآخر، يقضي العقل باختيار أي واحد واتباعه بعد ذلك على أنه يقيني أكبر اليقين.

د - لماذا لا يمكن الشك في حقيقة الأشياء المحسوسة؟

ولكن بما أننا نقصد في الوقت الحاضر التفرغ للبحث عن الحقيقة، فإننا سنشك أولاً في ما إذا كان من بين الأشياء المحسوسة أو المتخيلة، ما هو موجود حقيقة في العالم، إذ نعلم بالتجربة أن حواسنا خدعتنا في ملاسبات عديدة، وأنه من عدم الحكمة أن نتق في من خدعتنا مرة، وكذلك لأننا نكاد نحلم دائماً أثناء النوم ونتخيل في وضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التي لا توجد خارج أحلامنا، ولأننا أخيراً لما كنا قد عزمنا على شك في كل شيء، لم تبق لدينا علامة ما تدلنا على أفكار الحلم أكثر خطأ من غيرها.

هـ - لماذا يمكن الشك أيضاً في براهين الرياضيات؟

ويلزمنا أن نشك أيضاً في سائر الأشياء التي كانت تبدو لنا فيما مضى يقينية جداً، حتى في براهين الرياضيات ومبادئها، بالرغم من أنها بيّنة بياناً كافياً، وذلك أن هناك من الناس من أخطأ فيها، وبنوع خاص، لأننا قد سمعنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء، ولا نعرف حتى الآن إن لم يكن قد خلقنا بحيث نكون أبداً مخدوعين حتى في الأشياء التي نفتقد معرفتها على أفضل نحو، إذ بما أنه قد سمح بأن نكون مخدوعين أحياناً كما تبيّن لنا مما سبق، فلماذا لا يسمح بأن نكون مخدوعين أبداً؟ وإن توهمنا أن خالق وجودنا ليس له كامل القدرة، وأننا موجودون بأنفسنا أو بواسطة شيء/أحد ما، فإننا

كلما تصورنا خالقنا أقل قدرة، كنا على حق في اعتبار أنفسنا من النقص بحيث نكون مخدوعين على الدوام.

و - في أن حريتنا تسمح لنا بأن نمتنع عن تصديق الأشياء المشكوك فيها، وبأن نتجنب ذلك الخداع.

ولكن حتى إذا كان خالقنا كامل القدرة، وحتى إذا كان يلذ له خداعنا، فإننا مع ذلك نشعر في أنفسنا بحرية تمكننا من الامتناع - ما شئنا - عن تصديق الأشياء التي لا نعلمها عن يقين.

ز - في أنه لا يمكننا أن نشك، إلا إن كنا موجودين، وفي أن هذه هي أولى المعارف اليقينية التي يمكننا الحصول عليها.

وعندما نرفض على هذا النحو كل ما يمكن أن ينال أقل شك بل نعتبره خطأً، فإنه من السهل علينا أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض وأنا دون جسم، ولكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها، إذ من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هو يفكر، بحيث إننا مهما نبالغ في افتراضات، فإننا لا نستطيع تجنب الحكم بصدق النتيجة التالية: أفكر إذن أنا موجود. وبالتالي فهي أولى القضايا التي تمثل لإنسان يقود فكره بنظام. وهي أكثر القضايا يقيناً.

ح - في أننا بناء على ذلك نعرف أيضاً التمييز بين النفس والجسم:

ويبدو لي أن هذه هي أفضل وسيلة يمكننا اختبارها لمعرفة طبيعة النفس، ومعرفة أنها جوهر متمايز كل التمايز من الجسم، إذ بالفحص عن ماهيتها، نحن الذين اقتنعنا بأنه ليس هناك خارج فكرنا شيء حقيقي أو موجود، فإننا نعلم علماً بيئناً أن وجودنا غير مفتقر إلى امتداد أو شكل أو ما شابه ذلك مما يمكن نسبته إلى الجسم، وأنا موجودون باعتبار تفكيرنا وحده. وبالتالي أن فكرتنا عن النفس سابقة على فكرتنا عن الجسم وأكثر منها يقيناً، بما أننا ما زلنا نشك في وجود جسم ما في العالم، في حين أننا على يقين من أننا نفكر.

ديكارت (٢٣)

(٢٣) النصوص مأخوذة من: نجيب بلدي، ديكارت، نوابغ الفكر الغربي؛ ١٢، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٩٦ - ٢٠١.

في أننا نعرف حرية إرادتنا لا بالدليل بل بالتجربة وحدها. من البين أن لنا إرادة حرة قادرة على القبول والرفض كيفما نشاء، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بدهة. وقد قام الدليل الواضح على ذلك فيما سبق. إذ في الوقت الذي وضعنا فيه كل شيء موضع الشك، وافترضنا فيه أن خالقنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه، كنا ندرك في أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كل ما لم نعرفه معرفة تامة. وهذا الذي أدركناه إدراكاً متميزاً، وكنا غير قادرين على الشك فيه أثناء هذا التعليق الشامل لأحكامنا، لا يقل يقيناً عن كل ما سبق لنا العلم به.

ديكارت^(٢٤)

١٣ - الكوجيتو الديكارتى

«إن كوني أرى الفكر شاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء بدهياً ويقينياً أنني موجود، في حين أنني توقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقيقياً، لما جاز لي أن أعتقد أنني موجود فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أن يفكر وأنه ليس في حاجة - لكي يكون موجوداً - إلى أي مكان، ولا يعتمد على شيء مادي، بمعنى أن النفس التي تقوم متميزة من البدن هي أيسر منه معرفة، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق، لكانت النفس موجودة بتمامها».

«لاحظت أنه لا شيء في هذه القضية: أنا أفكر، إذن أنا موجود، يضمن لي أنني أقول الحق، اللهم إلا أنني أرى رؤية واضحة أنه لكي أفكر يجب أن أكون موجوداً».

«ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة: أنا أفكر إذن أنا موجود، هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتبايون زعزعتها، مهما يكن في افتراضاتهم من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئناً أن أتخذها مبدأ للفلسفة التي كنت أطلبها».

عثمان أمين^(٢٥)

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٢٥) رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،

١٩٦٠)، ص ١٥٢ - ١٥٥ و ١٦٢.

... إن الميتافيزيقيا معرفة عقلية نظرية ذات طابع خاص، وهي تسمو سمواً كاملاً فوق تعاليم التجربة، دون أن تستند إلا إلى مجرد التصورات (لا بتطبيق هاته التصورات على الحدس كما هو الشأن في الرياضيات). ونتيجة هذا، فهي معرفة لا يعتمد فيها العقل إلا على ذاته. إن هاته المعرفة لم يسعفها الحظ بعد لكي تتخذ الطريق المضمون إلى العلم، وإن كانت أقدم من سائر المعارف الأخرى، وهي ستبقى دائماً، حتى وإن اختفت هاته المعارف جميعاً في هاوية بربرية ساحقة. فالعقل يجد نفسه فيها في ارتباك دائم، وحتى في ما يتعلق بالمعرفة القبلية لتلك القوانين التي تؤيدها أكثر التجارب تداولاً، يجب أن يتراجع فيها باستمرار إلى الوراء، إذ إنه يجد أن الطريق التي اتبعها حتى الآن لا تؤدي إلى حيث يريد. أما أن تجهل هاته المعرفة أصحابها في وفاق في ما يخص أقوالهم، فهي بعيدة كل البعد عن ذلك، إلى حد أنها تبدو كما لو كانت حلبة هيئت ليتمرن عليها اللاعبون ويروضوا قواهم في معارك وهمية ظاهرية. حيث لم يستطع، حتى الآن، أي بطل أن يضمن لنفسه مكاناً ما، وأن يبني بفوزه ملكاً دائماً. فليس من شك إذن، أن سيرها حتى الآن لم يكن إلا من قبيل المحاولة. وما هو أدهى من ذلك، هو أن هاته المحاولة كانت مجرد تصورات.

ولكن، لِمَ لَمْ يستطع العلم هنا أن يشق بعد طريقاً مضموناً؟ أيكون ذلك من قبيل المستحيل؟ وفي هاته الحال، لماذا ألهمت الطبيعة عقلنا هاته الحمية في تقصّي آثار هاته الطرق كما لو كان الأمر يتعلق بأهم مصالح الطبيعة الإنسانية؟ وعلاوة على ذلك، فكيف هي ضعيفة بواعث ثقتنا في عقلنا، إن كان ذلك العقل لا يتخلى عنا فحسب، وذلك في ما يتعلق بأحد الموضوعات التي يوليها فضولنا أكبر أهمية، بل إنه يفرينا بآمال كاذبة وينتهي بخداعتنا. ربما كنا أخطأنا الطريق حتى الآن، ولكن على أي أساس سنسبني أملنا في أننا سنكون أسعد حظاً من سابقينا، إن نحن كرّسنا أنفسنا لأبحاث جديدة؟

عندما لاحظت ما آلت إليه الرياضيات والفيزياء بفعل ثورة مفاجئة، قضيت بأن هذا المثال هو من الأهمية بحيث يؤدي بي إلى التفكير في خصائص التغيير المنهجي الذي كان مفيداً لهذين العلمين، وبحيث يقودني إلى أن أحاكبه هنا على سبيل التجربة على الأقل، وبقدر ما يسمح بذلك التماثل بين هذين العلمين، كمعرفتين عقليتين، وبين الميتافيزيقيا. كان من المسلم به حتى الآن،

أن جميع معارفنا ينبغي أن تسير تبعاً للموضوعات. بيد أن كل مجهود لإثبات حكم قبلي عن طريق التصورات وبصدد هاته الموضوعات، بحيث يقدم هذا الحكم معارفنا بها، إن كل هاته المجهودات لم تود إلى أي نتيجة. فلنحاول البحث إذن ما إذا كنا سنصبح أسعد حظاً في مسائل الميتافيزيقيا، لو أننا افترضنا أن الموضوعات تسير حسب معرفتنا، وهذا الافتراض يتفق أفضل اتفاق مع ما كنا نود إقامة البرهنة عليه، وأعني إمكانية معرفة قبلية بهذه الموضوعات، معرفة تثبت بصدها شيئاً قبل أن تعطى لنا هاته الموضوعات. والأمراً هنا يماثل الفكرة الأولى التي خطرت لكوبيرنيك: ذلك أنه لما رأى أنه لم ينجح في تفسير حركات السماء عندما افترض أن النجوم تدور حول الملاحظ، بحث عما إذا كان ستفوق في نجاحه إذا هو افترض أن الملاحظ هو الذي يدور، وأن الأجسام السماوية تظل ثابتة. ويمكننا أن نقوم بمحاولة من هذا النوع في الميتافيزيقيا بصدد حدس الموضوعات. فإذا كان الحدس يتبع بالضرورة طبيعة الموضوعات، فأنا لا أرى كيف يمكننا أن نثبت بصدها أي إثبات أولي.

أما إذا كان الموضوع (كموضوع محسوس) هو الذي يسير تبعاً لطبيعة قدرتنا الحادسة، فإنني أستطيع عندئذ أن أفسر هذا الإمكان، ولكن، بما أنني لا أستطيع أن أقتصر على هذه الحدوس إذا ما أردتها أن تصبح معارف، وبما أنه يلزمي أن أربطها، من حيث هي تمثلات، بموضوع أحده بواسطتها، فإنه يمكنني في هاته الحال أن أسلم بأحد الفرضين الآتيين: فإما أن تتبع هاته التصورات التي أقوم بفضلها بهذا التحديد الموضوعات، ولكن سأجدي من جديد في الحيرة نفسها حول مسألة معرفة الكيفية التي أستطيع أن أعرف عنها شيئاً أولاً، وإما أن تتبع الموضوعات، وأعني التجربة التي تعرف فيها وحدها الموضوعات كشيء معطى، أن تتبع التصورات. وفي هذه الحال، أرى فوراً وسيلة أبسط للخروج من الحيرة. وبالفعل فإن التجربة ذاتها هي نمط من المعرفة يقتضي مساهمة الفهم الذي ينبغي أن أفرض هيمنته علي قبل أن تعطى لي هاته الموضوعات، والذي يجب أن أفرض أنه قاعدة أولية قبلية. وهاته القاعدة هي عبارة عن تصورات قبلية يجب على موضوعات التجربة أن تسير حسبها بالضرورة ولا تحيد عنها. أما في ما يتعلق بالموضوعات من حيث هي مجرد تصورات عقلية، وذلك بكيفية ضرورية دون أن تعطى في التجربة، على الأقل كما يتصورها العقل، فإننا سنجد في محاولة تصورنا لها محكاً ممتازاً

لما نعتبره تغييراً منهجياً في طريقة تفكيرنا. هذا المحك هو أننا لا نعرف من الأشياء بصفة قبلية إلا ما نضعه فيها.

إن هاته المحاولة قد نجحت النجاح المرغوب وهي تسمح لجزء من الميتافيزيقيا باقتحام الطريق المضمون للعلم. وأعني ذلك الجزء الذي لا نهتم فيه إلا بتصورات قبلية يمكن للموضوعات الموافقة لها أن تعطيها تجربة تناسب هاته الموضوعات. وبالفعل، وبالفعل، فبإمكاننا أن نفسر بفضل هذا التغيير المنهجي إمكانية معرفة قبلية. وما هو أهم من ذلك، فإن بإمكاننا أن نمد براهين كافية القوانين التي تصلح كأساس قبلي للطبيعة، من حيث إن الطبيعة هي مجموع موضوعات التجربة. وهذان أمران لم يكونا ممكنين في إطار المنهج الذي كان يتبع حتى الآن. بيد أن هذا الاستنباط لقدرتنا العارفة القبلية يقودنا، في الجزء الأول من الميتافيزيقيا، إلى نتيجة غريبة، وهي تعارض في الظاهر الغاية التي يرمي إليها الجزء التالي منها، وهذه النتيجة هي أننا لا نستطيع بفضل هذه القدرة العارفة أن نجاوز حدود التجربة الممكنة. وهذا بالضبط هو الميدان الأساسي للميتافيزيقيا.

ومن ناحية أخرى، فإن التجربة تمدنا هنا ببرهنة عكسية على صحة النتيجة التي وصلنا إليها، بصدد هذا التقدير الأول لقدرتنا على المعرفة القبلية، وهو أن هاته القدرة لا تبلغ إلا الظواهر وتدع جانباً الأشياء في ذاتها، تلك الأشياء التي إن كانت قائمة حقاً في ذاتها، إلا أنها تظل مجهولة بالنسبة إلينا. وبالفعل، فإن ما يدفعا بالضرورة إلى الخروج عن حدود التجربة وعن حدود جميع الظواهر هو اللامشروط الذي يقتضيه العقل في الأشياء كما هي في ذاتها، لكل ما كان مشروطاً، وذلك لغاية إتمام الشروط. ولكن إذا سلمنا بأن معرفتنا التجريبية تسير تبعاً للموضوعات باعتبارها أشياء في ذاتها، فإننا سنجد أننا لا يمكن أن نصور المطلق دون أن نقع في التناقض. وعلى العكس من ذلك، فلو نحن سلمنا بأن تمثلنا للأشياء كما تعطى لنا لا يتبع هاته الموضوعات من حيث هي أشياء في ذاتها، بل إن هاته الموضوعات هي التي تتبع كيفيتها في التمثل، إذا اعتبرناها ظواهر، فعندئذ سيرتفع التناقض. فإذا اقتنعنا، نتيجة ذلك، بأن اللامشروط لا يمكنه أن يكون في الأشياء كما نعرفها، بل كما لا نعرفها، أي في الأشياء في ذاتها، فإن ذلك يؤيد تأييداً حقيقياً ما سلمنا به على سبيل التجربة. ولكن بعد أن نرفض للعقل النظري كل تقدم في الميدان الذي يفوت المحسوس، يبقى علينا أن نبحث عما إذا كان

في معرفتنا العملية بعض المعطيات التي تسمح له بأن يحدد التصور المتعالي للامشروط، وأن يرتفع بذلك بمعرفتنا القبليّة إلى ما وراء كل تجربة ممكنة وفقاً لرغبة الميتافيزيقيا، ولكن من الوجهة العمليّة فحسب. فإذا ما اتبع العقل النظري الطريق التي رأيناها الآن، فإنه سيدع المجال حراً لتقدم معرفتنا، وإن كان هو لا يستطيع أن يغزو هذا المجال. فمن المباح لنا إذن، إذا ما تمكنا، من أن نفتتح هذا الميدان وذلك بفضل هاته العملية، وإن العقل ليدعونا إلى ذلك، ويحثنا عليه.

وإن مهمة كتاب نقد العقل الخالص في استعماله النظري تنحصر في محاولة تغيير المنهج المتبع في الميتافيزيقيا والقيام فيها بثورة شاملة، اقتداء بعلماء الهندسة والفيزياء.

إن نقد العقل الخالص هو كتاب في المنهج، وليس مذهباً في العلم ذاته. بيد أننا مع ذلك نجد أن العقل النظري يمتاز بأن في استطاعته بل، بأن من واجبه أن يقيس قوته الذاتية تبعاً لمختلف الكيفيات التي يحدد بها مواضع تفكيره. ثم إن من واجبه كذلك أن يقوم بإحصاء نام لجميع الأوجه المختلفة التي يمكن أن تطرح بها المشاكل، وأن يرسم هكذا خطة لنسق ميتافيزيقي. وبالفعل ففيما يخص النقطة الأولى، ليس بإمكاننا، فيما يتعلق بالمعرفة الأولية، أن نعزو شيئاً للموضوعات إلا ما يأتي به الفكر ذاته. وفي ما يتعلق بالنقطة الثانية فإن العقل الخالص يشكل من وجهة نظر مبادئ المعرفة، وحدة منعزلة ومستقلة، حيث يكون كل عضو في خدمة الأعضاء الأخرى، كما أن تلك الأعضاء تخدمه بدورها، كما هو الشأن عند الكائن العضوي، وحيث لا يمكننا أن نتيقن من صحة أي مبدأ بوجهة نظر واحدة، دون أن يفحص في موضوع علاقاته باستعمال العقل الخالص ككل. وهكذا فالميتافيزيقيا تتمتع بهذا الحظ النادر السعيد الذي لا يمكن أن يقاسمها أي علم عقلي يهتم بالموضوعات (لأن المنطق لا يهتم إلا بصورة الفكر على العموم) وهو أنها حالما يوجهها هذا النقد إلى طريق العلم المضمون، تستطيع أن تحيط إحاطة تامة بجميع مجالات المعرفة التي تتعلق بها، وأن تنجز بذلك أعمالها وأن تتركها لاستعمال الخلف كملك قار لا ينمو، لأن الأمر هنا يقتصر على تحديد المبادئ وحدود استعمالها، ولأن الميتافيزيقيا نفسها هي التي تحدد هاته المبادئ. ولأنها تتمتع بخاصية الكمال، فهي تعتبر علماً أساسياً وعنهما يصح أن نقول: «إذا بقي عليها أن تقوم بشيء، فهي تُعدّ نفسها كأنها لم تقم بأي شيء».

وقد يعترض علينا بهذا السؤال: ما هو هذا الكنز الثمين الذي نتركه للخلف في ميتافيزيقيا غربلها النقد وأرجعها إلى حالة قارة؟ وإذا ألقينا نظرة عابرة على هذه الميتافيزيقيا، فإننا نخلص إلى أن الفائدة التي تجنى منها بعيدة (أو أنها تنفع فقط في أن تجنبنا مجاوزة العقل النظري لحدود التجربة، وتلك أولى فوائدها فعلاً).

ولكن هاته الفائدة ستظهر إيجابية أيضاً لمن يرى أن النتيجة الحتمية للمبادئ التي يعتمد عليها العقل النظري كي يحاظر بنفسه خارج حدوده ليست توسيع مجال استعمال عقلنا، وإنما تضييقه إن نحن نظرنا إلى الأمر عن كثب، إذ إننا نخشى من أن تجعلنا هذه المبادئ ندخل كل شيء في حدود الحساسية التي هي مصدر لها، ونقضي بذلك على الاستعمال الخالص للعقل العلمي. ولكن النقد الذي يقصر العقل على استعماله النظري هو بهذا الاعتبار في غاية السلبية. ولكنه إذ يرفع في الوقت ذاته الحاجز الذي يحد الاستعمال العلمي للعقل أو يهدد بالقضاء عليه، فإنه يفيد فائدة إيجابية لها قيمة كبرى، ونحن سنترف بذلك عندما سنتتبع بأن للعقل الخالص استعمالاً عملياً ضرورياً مطلقاً (الاستعمال الأخلاقي) حيث يتجاوز حتماً حدود الحساسية، لأنه، حتى أن لم يكن لذلك في حاجة إلى مساندة من العقل النظري، فإنه يريد مع ذلك أن يكون على يقين من أنه لن يتعارض معه العقل النظري، كي لا يقع في تناقض مع ذاته. ولو نحن قلنا إن النقد، في هاته الخدمة التي يسديها لنا، خال من أية فائدة إيجابية، فإن ذلك سيكون شبيهاً بقولنا إن لا فائدة إيجابية للشرطة، لأن وظيفتها تقتصر على أن تضع حداً للعنف الذي قد يخشاه المواطنون بعضهم من بعض، كي يقوم كل بأعماله بهدوء وأمان.

أما أن الزمان والمكان هما صورتان للحدس الحسي، وبالتالي شرطان لوجود الأشياء كظواهر، وأما أنه، علاوة على ذلك لا تكون عندنا تصورات في فهمنا، وبالتالي لا تكون لدينا عناصر لمعرفة الأشياء، دون أن يعطى لنا حدس حسي موافق لهذه التصورات، وأما أننا، نتيجة ذلك، لا نستطيع أن نعرف أي موضوع كشيء في ذاته، بل كموضوع حدس حسي فحسب، أي كظاهرة، فهذا كله هو ما سيثبته الجزء التحليلي من النقد. ولنستنتج من ذلك أن كل معرفة نظرية للعقل ترجع إلى موضوعات التجربة وحدها. ولكن، ينبغي أن نلاحظ أن علينا أن نقوم هنا بشيء من التحفظ: ذلك أننا إن لم نستطع معرفة هاته الموضوعات كما هي في ذاتها، فباستطاعتنا، على الأقل، أن نفكر فيها بما هي

كذلك، وإلا فسندخلص إلى هاته القضية المحال، وهي أن هناك ظواهر دون أن يكون هناك ما يظهر

لنفترض الآن أن التمييز الذي قمنا به في نقدنا بين الأشياء كموضوعات للتجربة، وهاته الأشياء نفسها من حيث هي أشياء في ذاتها، لنفترض هذا التمييز لم يتم، فحينئذ ينبغي أن نعمم مبدأ العلية على جميع الأشياء باعتبارها كلها عدلاً فاعلة، وأن نعمم، بالتالي، العمليات الطبيعية لتحديدها (باعتبار هذه العمليات عنصراً أساسياً)، فلن يكون باستطاعتنا بعد أن نقول، دونما وقوع في التناقض، إن هذا الموجود، وليكن هو النفس البشرية مثلاً، يتمتع بإرادة حرة، وإنه مع ذلك خاضع للضرورة الطبيعية، إنه ليس حرّاً، ما دامت قد أعطيت للنفس في القضيتين معاً المعنى ذاته، أي أنني اعتبرتها كشيء عام (أي كشيء في ذاته) دون أن يكون في استطاعتي أن أنظر إليها، قبل أي نقد مسبق، بكيفية مغايرة، أما إذا كان النقد لم يخطئ عندما علمنا أن نعتبر الموضوع على نحوين مختلفين، وأعني كظاهرة وكشيء في ذاته، وأما إذا كان استنتاجه لتصورات الفهم مضبوطاً، وإذا كان مبدأ العلية، بالتالي، لا ينطبق على الأشياء إلا في معناها الأول، أي من حيث هي موضوعات في التجربة، بينما لا تخضع هاته الأشياء في المعنى الثاني لمبدأ العلية، فحينئذ فيسكون بإمكاننا أن نعتبر الإرادة نفسها ضمن الظواهر (الأفعال الواقعة تحت الحواس)، أي كشيء خاضع بالضرورة للقوانين الطبيعية، وبالتالي، كشيء غير حر ثم أن نل نظر إليها، من جهة ثانية من حيث هي إرادة لشيء في ذاته، أي كشيء يند عن هذا القانون وبالتالي كشيء حر. ولكن رغم أنني من وجهة النظر الأخيرة، أكون عاجزاً عن معرفة نفسي عن طريق العقل النظري (ولا حتى بواسطة الملاحظة التجريبية)، كما أكون عاجزاً، بالتالي، عن أن أعرف أن الحرية هي صفة لموجود أنسب إليه تأثيرات في العالم المحسوس، إذ إنه يلزمي أن أعرفها في وجودها بكيفية محددة، لا في الزمن (وهذا مستحيل، لأنه ليس باستطاعتي في مثل هاته الشروط أن أقيم تصوري على أي حدس).

وعلى الرغم من كل هذا، فإنني أستطيع مع ذلك أن أتمثل الحرية، وتمثلها حينئذ لا يشوبه أدنى تناقض ما دمنا نقبل التمييز الذي يضعه النقد بين نمطين من التمثلات (المحسوس والمعقول)، والتحدد الذي ينتج منه، والذي يتعلق بالتصورات الخالصة للذهن، وبالتالي، ما يخص المبادئ التي تنتج من هذه التصورات. لنسلم الآن بأن الأخلاق تقتضي الحرية بالضرورة كخاصية

تتمتع بها إرادتنا. وذلك عندما تفرض بصفة أولية وكمعطيات للعقل مبادئ عملية تصدر عنه وتصبح مستحيلة استحالة مطلقة دون هذا الفرض، ولنسلم أيضاً بأن العقل النظري قد أثبت قصوره بصدد مشكل الحرية، فحينئذ ينبغي على الفرض الأخلاقي أن يترك المجال للفرض الذي يتضمن عكسه تناقضاً صريحاً، أي أنه يجب على الحرية، ومعها الأخلاق، أن تترك المجال للآلية الطبيعية (تلك الأخلاقية التي تتضمن عكسها، أي تناقض الحرية مسبقاً). ولكن بما أنني من الوجهة الأخلاقية لا أكون في حاجة إلى أن تكون فكرة الحرية غير مناقضة لذاتها، وأن يكون في إمكانها، بالتالي، تصبح موضع تمثيل، وبما أنني كذلك لا أكون في حاجة إلى أن أوسع من معرفتي عن الحرية عندما لا تعارض هاته الآلة الطبيعية للفعل نفسه (إذ اعتبرناه في معنى آخر)، فإن بإمكان الأخلاق أن تحتفظ بمكانتها كما هو الأمر بالنسبة إلى الفيزياء. ولقد كان هذا متعذراً قبل أن يكشف لنا النقد عن جهلنا الذي يمكن تجنبه في ما يتعلق بالأشياء في ذاتها، وإن لم يكن قد قصر معرفتنا النظرية على الظواهر فحسب. وفي إمكاننا، إلى جانب هذا، أن نتبين فائدة المبادئ النقدية للعقل الخالص إذا تطرقنا إلى فكرة الله وبساطة النفس، ولكنني لم أتناول هاته الأمور هنا قصد الإيجاز.

لا يكون في استطاعتي إذن أن أسلم بفكرة الله والحرية وخلود النفس بمقتضى حاجة عقلي في استعماله العملي الضروري دون أن أستبعد في الوقت ذاته ادعاءات العقل الخالص بإدراك آراء متعالية، ذلك أن العقل الخالص، إذا هو أراد بلوغ هاته الآراء يكون مضطراً إلى استخدام مبادئ لا تبلغ في الواقع إلا موضوعات التجربة الممكنة، بحيث إذا طبقناها على شيء لا يمكن أن يكون موضع تجربة، فإنها تحوله دوماً إلى ظاهرة فتجزم باستحالة الاستعمال العلمي للعقل الخالص، لذلك كان علي أن أضحّي بالعلم في سبيل الإيمان.

إن الوثوقية في الميتافيزيقيا، هذا الحكم المسبق الذي يريد أن يتقدم في هذا العلم دون أن يبدأ بنقد العقل الخالص، إنها هي المصدر الحقيقي لهذا الجحود الذي يتعارض مع الأخلاق، والذي يكون دوماً مغرقاً في الدوغمائية. وعليه، فإن كان من غير المتعذر علينا أن نترك لمن سيخلفنا مذهباً ميتافيزيقياً يقوم على أسس نقد خالص، فإن ذلك عمل لا يخلو من قيمة، إذا قصدنا به فقط الثقافة التي يمكن للعقل أن يتلقاها، بصفة عامة، وذلك باتخاذها الطرق اليقينية في العلم عوض أن يظل محتاراً يتوه في الفراغ مثلما يحصل له دون النقد. أو

عينا به أيضاً البحث عن كيفية أكثر جودة لاستغلال الوقت عند شبيبة متعطشة إلى المعرفة، يدفعنا الدوغماني في وقت مبكر إلى التفكير الضال في موضوعات لا يفهمها الشباب ولن يفهمها أي أحد. كما يحثنا على إهمال دراسة العلوم المضبوطة سعياً وراء البحث عن أفكار وآراء جديدة، أو إن نحن أحلنا على الفائدة الثمينة التي تكون قضاة نهائياً على الاعتراضات الموجهة ضد الأخلاقية والدين، متبعين في ذلك المنهج السقراطي، أي أن نبين بوضوح جهل خصومنا. بالفعل، فهناك دوماً مיתافيزيقيا، وهي ستبقى موجودة في العالم. غير أننا سنلاحظ بجانبها قيام جدل للعقل الخالص، وذلك لأنه ضروري لها. إن أول عمل ينبغي أن تقوم به الفلسفة هو تطهير هذا الجدل من كل تأثير سين بإبعاد كل مصدر للخطأ.

وبالرغم من الخسارة التي يشعر بها العقل النظري من جراء هذا الإصلاح في ميدان العلوم، فإن الفائدة العامة التي تجنيها الإنسانية لم يطرأ عليها تغيير، كما أن استفادة العالم من منشآت العقل الخالص لم يلحقه أدنى تغير، فليست المصالح البشرية هي التي قد يمسهها هذا الإصلاح، بل إنه احتكار المدارس وسيطرتها. فأنا أتوجه بالسؤال إلى أكثر الوثوقيين عناداً عما إذا كان دليله على خلود النفس بعد الموت التي تنتج عن النفس كجوهر فرد، وعما إذا كانت حجته عن حرية الإرادة التي تقابل الآلية الكونية بالاستناد إلى التمييزات الدقيقة العاجزة بين الضرورة العلمية الذاتية والموضوعية، كما أسأله عما إذا كان البرهان على وجود الله الذي يستنتج من تصور كائن ذي سيادة حقيقية (أي يستنتج من جواز الأشياء المتغيرة ومن ضرورة محرك أول)، إنني إذن أسأله عما إذا كانت هاته الحجج التي نشأت في المدارس قد نزلت إلى العامة وأثرت أدنى تأثير في اعتقاداتها، فإذا لم يكن هذا الأمر قد حصل، وإذا لم يكن في استطاعتنا أن نأمل حصوله بسبب عجز العقل البشري العادي عن مثل هاته التأملات الدقيقة، فعلى العكس مما سبق، وفي ما يتعلق بالنقطة الأولى، إذا كان هذا الاستعداد العظيم الطبيعي عند كل إنسان، والذي يجعل أن لا شيء في الزمن يستطيع أن يرضيه، إن هذا الاستعداد بإمكانه وحده أن يخلق الأمل في حياة مقبلة؛ ثم في ما يتعلق بالنقطة الثانية، إذا كان إدراكنا الواضح لواجبات تتعارض مع ما تقتضيه ميولنا كلها، إذا كان هذا الإدراك يجعلنا وحده نعي حريتنا، وأخيراً، وفيما يتعلق بالنقطة الثالثة، إذا كان النظام العجيب والجمال والقانون، إذا كانت هاته الأشياء التي تسطع في جميع أنحاء الطبيعة، قادرة وحدها على أن تجعلنا نؤمن بخالق قدير حكيم، ونقتنع اقتناعاً

قائماً على مبادئ عقلية في استطاعتها أن تؤثر في العامة، إذا كان الأمر كذلك، فليس ميدان العقل وحده هو الذي سيظل أنتد سليماً، بل إن قيمة العقل ستزيد وسيلقن المدارس درساً بالأ تدعي، في ما يمس المصلحة الإنسانية العامة، أفكاراً تفوق مستوى الأفكار التي بإمكان أكبر عدد من الناس أن يبلغها، ولا أن تخرج عن حدود تلك الأفكار، وأن تقتصر بالتالي على النظر في الحجج التي يكون فهمها في متناول الجميع، والتي تكون كافية من الناحية الأخلاقية. بناء على ذلك فلن يمس إصلاحنا إلا مزاعم تدعي المدارس التي تبالغ، أنها هي وحدها الحكم الكفء، وأنها الواضع لهاته الحقائق، فتحتفظ لنفسها بسرّها ولا تبوح للجمهور إلا بكيفية الاستعمال. وبالرغم من هذا فنحن لا نفتأ نمس ادعاءات الفلاسفة النظريين، أولئك الذين يظنون يحتكرون علماً يفيد العامة بالرغم من جهلها، وأعني نقد العقل.

فليس بإمكان هذا العلم أن ينزل إلى العامة ولا حاجة له أن يصبح كذلك، لأنه إذا كانت الحجج التي حبكت بدقة والتي تزعم أنها حقائق مفيدة، إذا كانت هاته الحجج لا تنفذ إلى دماغ العامة، فإن الاعتراضات المرهفة التي تثيرها هذه الحجج نفسها لا تدخل هي أيضاً إلى أذهانهم. ولكن بما أن المدارس وكل من يتعاطى التأمل، يقع حتماً ضحية هاته المفارقة المزدوجة، فإن النقد مضطر أن ينبّه إلى الانفجار الذي ستحدثه، طال الزمن أو قصر، المنازعات التي يخوض غمارها علماء الطبيعة (واللاهوت) والتي تؤدي إلى فساد مذاهبهم. النقد وحده هو الذي يستطيع أن يجث جذور المادية والجبرية والإلحاد وجحود العقول القوية والتعصب والخرافة وكل تلك الكوارث التي يمكن أن يلحق ضررها الجميع، كما أنه يستطيع وحده أن يستأصل جذور المثالية والريبية اللتين تتسربان بصعوبة إلى العامة. وإذا ارتأت الحكومة أن تتدخل في شؤون العلماء، فإنها ستفعل خيراً إن هي شجعت حرية نقد باستطاعته وحده أن يقيم أعمال العقل على أساس متين، عوضاً عن أن تساند السيادة التافهة للمدارس، هاته المدارس التي تكون دوماً على أتم الاستعداد لأن تصرّح بوجود خطر عام حينما تفكك مذاهبها الواهية التي لم تسمع العامة بوجودها، وبالتالي فهي لا تستطيع أن تشعر بضياها.

لا يعارض النقد مطلقاً العقل في أن يتبع منهجاً دوغمائياً في معرفته الخالصة من حيث هي علم (ذلك لأن العلم لا يمكنه أن يكون دوغمائياً وأعني بصفة أدق، برهانياً وذلك انطلاقاً من مبادئ قبلية يقينية)، ولكنه يعارض

الدوغمائية أي ادعاء التقدم، وذلك بفضل معرفة خالصة مستخلصة من بعض التصورات، وبفضل مبادئ كتلك التي كان يستعملها العقل منذ زمان بعيد دون أن يبحث كيف، وبأي حق وصل إلى تلك المعرفة. فالدوغمائية إذن، هي العقل الخالص الذي يتبع منهجاً دوغمائياً دون أن يخضع قدرته الذاتية لنقد سابق. لا نقصد هنا، عند مناهضتنا للدوغمائية، أن ندافع عن هذا العقم اللفظي الذي يشوه لفظة الشعبية، ولا عن الريبية التي تدين الميتافيزيقيا كلها دون أن تفهمها. فالنقد هو بالأولى إعداد ضروري لإقامة ميتافيزيقيا متينة مؤسسة على العلم يلزمنا بالضرورة بكيفية مدرسية (لا عامية). إن هاته شروط لا يمكن لهذا العلم (الميتافيزيقيا) أن يحيد عنها لأنه يريد أن تقدم بأعمال بصفة قبلية، وبالتالي إرضاء للعقل النظري. ثم إن علينا، بعد إنجاز الخطة التي رسمها النقد، أن نتبع عند إقامة الميتافيزيقيا المقبلة، المنهج الصارم الذي اتبعه فولف، أعظم الفلاسفة الدوغمائيين، الذي كان أول من بين أضمن طريق للعلم، وذلك عندما نصح بأن نقيم مبادئ دقيقة ونحدد تصورات واضحة ونبحث عن براهين مضبوطة، فكان بذلك قد وهب الوسيلة ليعطي للميتافيزيقيا الطابع العملي أو إنه فكر في أن يمهد لنفسه الميدان بالقيام بنقد للأداة، وأعني للعقل الخاص ذاته. ولكن لا ينبغي علينا أن نلومه على ذلك أكثر من أن نلوم الكيفية الدوغمائية التي كان يفكر بها عصره، وبهذا الصدد، فإن الفلاسفة، سواء عاصروه أم سبقوه، ليس لبعضهم أن يعاتب البعض الآخر، فمن لا يولي العناية لمنهجه، وبالتالي منهج نقد العقل الخالص، فلا ينبغي في الحقيقة إلا أن يتحرر من العلم وأن يحول العمل إلى لعب، واليقين إلى رأي، والفلسفة إلى معرفة ظنية.

إيمانويل كانط^(٢٦)

١٥ - صورة المكان

نستطيع بواسطة الحس الخارجي (الذي هو إحدى خصائص فكرنا)، أن تمثل الموضوعات على أنها خارج ذاتنا وموضوعة كلها في المكان. وفي المكان يكون شكل الموضوعات ومقدارها، وعلاقاتها المتبادلة محدداً أو قابلاً للتحديد.

«Preface» dans: Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 2^{ème} éd. (Paris: Presses (٢٦) universitaires de France, 1787).

أ - إن الحس الداخلي الذي يحدث بواسطته الفكر ذاته أو يحدث حالة الداخلية أيضاً لا يقدم، دون شك، أي حدس عن النفس كموضوع. إنه في هذه الحالة صورة محددة يغدو بواسطتها حدس الحالة الداخلية للنفس ممكناً، بحيث يصبح كل ما ينتمي إلى التحديدات الداخلية متمثلاً تبعاً لعلاقات الزمان. لا يمكن أن يحدث الزمن خارجياً، كما لا يمكن أن يحدث المكان كشيء موجود فينا، فما هو المكان والزمان إذن؟ هل هما كائنان واقعيان؟ أم هل هما مجرد تحديدات أو علاقات بين الأشياء، ولكنها علاقات لا تتوقف عن الوجود حتى ولو لم تكن هذه الأشياء محدوسة؟ أم هما لا يتعلقان إلا بصورة الحدس وبالتالي يتعلقان بالبنية الذاتية لفكرنا التي دونها لا يمكن أن تنسب هذه المحمولات إلى أي شيء؟ ولكي نفهم معنى ذلك نختبر المكان أولاً.

ليس المكان تصوراً تجريبياً تم استخلاصه من تجارب خارجية. كي أستطيع أن أربط بعض الإحساسات بشيء خارجي بالنسبة إلي (أي شيء قائم في موضع آخر من المكان غير هذا الذي أوجد فيه)، وكذلك لكي يمكنني أن أتمثل الأشياء باعتبارها خارجية (ومتجاوزة) بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر، أي ليس من حيث هي متمايضة فقط، بل من حيث هي قائمة في مواضع مختلفة - يتعين أن يوضع تمثّل المكان قبل ذلك كأساس، وتبعاً لذلك فإن تمثّل المكان لا يمكن أن يكون مستخلصاً من تجربة العلاقات بين الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية ذاتها لا تكون ممكنة قبل كل شيء إلا بواسطة هذا التمثل.

ب - إن المكان تمثل ضروري قبلي يتخذ أساساً لكل الحدوس الخارجية. يستحيل علينا تمثل عدم وجود المكان، في حين يمكننا تصور عدم وجود أشياء في المكان. يعتبر المكان إذن شرط إمكان الظواهر وليس تحديداً يتوقف عليها، وهو تمثل قبلي يتخذ أساساً، بكيفية ضرورية، للظواهر الخارجية.

ج - ليس المكان تصوراً استدلالياً، أو كما يقال تصوراً كلياً لعلاقات الأشياء على العموم، بل هو حدس خالص. وبالفعل فإننا لا يمكن أولاً أن نتمثل إلا مكاناً وحيداً، وحين نتحدث عن أمكنة متعددة، فإننا لا نقصد بذلك إلا أجزاء المكان الواحد نفسه. لا يمكن أن تكون هذه الأجزاء سابقة على هذا المكان الوحيد الذي يحتوي الكل، كما لو كانت عناصره (التي يمكن أن تؤلفه بتجمعها)، بل بالعكس، فإن هذه الأجزاء لا يمكن أن نفكر فيها إلا ضمن هذا المكان الوحيد، إنه في جوهره واحد، إن المتباين الموجود في

المكان وبالتالي أيضاً التصور الشمولي للمكان بصورة عامة، يقوم في نهاية المطاف على إدخال تحديدات فيه. ينتج من ذلك أن حدساً قلياً (لا تجريبياً) هو أساس لكل التصورات التي نكوّنها عن المكان. وهكذا، فإن كل المبادئ الهندسية (وعلى سبيل المثال، إن مجموع ضلعين في المثلث أكبر من الضلع الثالث)، ليست مستنبطة من تصورات عامة عن الخط والمثلث، بل هي مستقاة من الحدس، وذلك بصفة قلبية وبقين ضروري.

د - إن المكان متمثل مباشرة كمقدار لامتناه. يجب أن نعتبر أي تصور عن المكان كتتمثل متضمن في عدد لانهاثي من التمثلات المتباينة الممكنة (كخاصية مشتركة لها)، الذي يحتوي عليها تحت إمرته، ولكن ليس هناك أي تصور يمكن - بما هو كذلك - أن يحتوي في ذاته على تعددية لانهاثية من التمثلات. ومع ذلك فإننا نتصور المكان هكذا (لأن كل أجزائه توجد إلى ما لا نهاية له):

(١) ليس المكان خاصية للأشياء في ذاتها ولا علاقة للأشياء في ما بينها، أي ليس تحديداً، للأشياء مباطناً للموضوعات ذاتها وبقياً حتى في حالة تجريدها عن كل الشروط الذاتية للحدس. وبالفعل ليس هناك تحديدات، سواء كانت مطلقة أو نسبية، يمكن أن تحدس قبل وجود الأشياء التي تنتمي إليها هذه التحديدات، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تكون قلبية.

(٢) ليس المكان شيئاً آخر غير صورة كل ظواهر الإحساسات الخارجية؛ أي أنه الشرط الذاتي للحساسية التي بفضلها وحدها يصبح الحدس الخارجي ممكناً. بما أن التقبيلية التي تتأثر بمقتضاها الذات بالموضوعات تسبق، بصفة ضرورية، كل الحدوس التجريبية للموضوعات فإننا نفهم بسهولة كيف أن صورة كل الظواهر يمكن أن تكون معطاة في النفس قبل أي إدراك واقعي، وبالتالي فإنها معطاة قلياً، ونفهم كيف أن القبلية من حيث هي حدس خالص، يتعين أن تتحدد فيه كل الموضوعات التي تحتوي على مبادئ علاقاتها.

لا يمكن إذن أن نتحدث عن المكان وعن الكائن الممتد... إلخ. إلا من وجهة نظر الإنسان. إذا خرجنا عن الشرط الذاتي الذي دونه لا يمكن أن نتلقى حدوساً خارجية، أي لا يمكن أن نتأثر بالموضوعات، فإن تمثّل المكان لا يعني شيئاً. إن هذا المحمول (المكان) لا ينسب للأشياء إلا كما تبدو لنا، أي إلى الأشياء من حيث هي موضوعات للحساسية. إن الصورة الثانية للتقبيلية التي

نسميها حساسية، شرط ضروري لكل العلاقات التي نحس فيها الموضوعات بوصفها خارجة عن ذاتنا. وإذا أزلنا هذه الموضوعات، فإن الحساسية تصبح حدساً خالصاً يحمل اسم المكان، بما أننا لا نعرف كيف نجعل من الشروط الخاصة بالحساسية شروطاً لإمكان الأشياء، بل نعرف فقط شروط تجليها الظاهري (الفيينومينولوجي). نستطيع أن نقول إن المكان يحتوي على كل الأشياء التي يمكن أن تظهر لنا خارجياً، لكن لا الأشياء في ذاتها سواء استطعنا حدسها أم لا، ومهما كانت الذات التي نستطيع ذلك وبالفعل فإنه يستحيل علينا أن نحكم على الحدوس التي تتوفر عليها كائنات مفكرة أخرى، وأن نعرف ما إذا كانت هذه الحدوس مرتبطة بالشروط نفسها التي تحد حدوسنا، والتي هي بالنسبة إلينا حدوس صادقة صدقاً شمولياً.

إيمانويل كانط (٢٧)

١٦ - مصدرا المعرفة

إن معرفتنا تتولد في الفكر من مصدرين أساسيين، الأول هو القدرة على تلقي التمثلات (أو قابلية تلقي الانطباعات)، والثاني هو القدرة على معرفة موضوع ما بواسطة هذه التمثلات (تلقائية التصورات) إن الموضوع يعطى لنا بواسطة المصدر الأول، ويصبح بواسطة المصدر الأول، ويصبح بواسطة المصدر الثاني وفي علاقته بهذا التمثل (كمجرد تعيين الفكر) مادة للتفكير. فالحدس والتصورات يكونان إذن عناصر معرفتنا بأكملها حيث لا التصورات، دون الحدس الموافق لها بكيفية ما، ولا الحدس دون التصورات، بقادريين على أن يعطينا معرفة (...).

فإذا سمينا قابلية فكرنا للتلقي حساسية وأي قدرته على أن يتلقى تمثلات من حيث هو متأثر بكيفية ما، وجب علينا على العكس من ذلك أن نسمي قدرتنا على إنتاج تمثلات فهمها أو تلقائية للمعرفة. إن من طبيعتنا أن لا يكون الحدس أبداً إلا حسياً، بمعنى أنه لا يتضمن إلا كيفية تأثرنا بالموضوعات، بينما تكون قدرة التفكير في موضوع الحدس الحسي هي الفهم وليس هناك من فضل لإحدى هاتين الخاصيتين على الأخرى. فدون الحساسية لا يمكن أن

(٢٧) المصدر نفسه.

يعطى لنا أي موضوع، ودون الفهم لا يمكن أن يصبح أي موضوع مادة للتفكير. فالأفكار دون مضمون خاوية، والحدس دون تصورات أعمى. إذن فكما أنه من الضروري أن نجعل حدوسنا معقولة (أي بإخضاعها إلى التصورات) ولا يمكن أن تقوم الواحدة من هاتين القوتين أو القدرتين مقام الأخرى. فلا الفهم يمكن أن يحدس شيئاً، ولا الحواس يمكن أن تفكر في شيء. فعن اتحادهما وحده تصدر المعرفة».

«أما كون معرفتنا بأكملها تبدأ مع التجربة، فهذا ما لا يتحمل شكاً، وبالفعل فما الذي يستطيع أن يوقظ قدرتنا على المعرفة وأن يدفعها إلى العمل غير الموضوعات التي تؤثر في حواسنا والتي تولد من ذاتها تمثلات من جهة وتدفع قدرتنا العقلية إلى العمل من جهة أخرى لأجل أن تقارن بين هذه التمثلات وأن تربط وتفصل بينها. وأن تشكل بهذه الطريقة المادة الخام للتأثرات الحسية لكي تستخلص منها معرفة عن الموضوعات، هذه المعرفة التي نسميها التجربة. وهكذا، فليس هناك زمانياً أية معرفة تسبق التجربة، بل إن جميع معارفنا تبدأ معها.

ولكن إذا كانت معرفتنا بأكملها تبدأ مع التجربة، فهذا لا يدل على أنها تصدر بأكملها عن التجربة. وذلك لأنه من الممكن جداً، حتى بالنسبة إلى معرفتنا المكتسبة بواسطة التجربة أن تكون مركبة مما نلقاه من التأثيرات الحسية، ومما تنتجه بذاتها قدرتنا الخاصة على المعرفة (التي تثار بواسطة تأثيرات حسية): وهي إضافة لا نميزها من المادة الأولى إلا عندما يتوجه إليها انتباهنا بواسطة مران طويل يعلمنا كيف نفضلها عنها».

إيمانويل كانط (٢٨)

«غير أنه يبقى علينا أن نبحث بعد أن أنكرنا على العقل النظري كل قدرة على التقدم في ميدان ما يجاوز المحسوس عما إذا لم يكن هناك في ميدان معرفته العملية معطيات تسمح له بأن يعين هذا التصور العقلي المتعالي للمطلق المتعالي للمطلق (اللامشروط)، وأن يتجاوز بمعرفتنا القبلية بهذه الكيفية، وتبعاً لرغبة الميتافيزيقيا، حدود كل تجربة ممكنة. وهو ما لا يكون ممكناً إلا من

وجهة نظر عملية فقط. وبتابع هذه الطريقة يكون العقل النظري قد ترك على الأقل المكان خالياً لمثل هذا الامتداد لمعرفتنا، وإن كان هو لا يستطيع أن يملأ هذا المكان إذن نملاها بمعطيات عملية، وإن العقل ليدعونا إلى ذلك.

إيمانويل كانط^(٢٩)

١٧ - النزعة الوجودية عند هيغل

قصد كبير كيغاراد، وهو أول من استخدم لفظ الوجود في معناه الحديث، إلى معارضة هيغل. وهيغل الذي يعنيه كبير كيغاراد هو هيغل في نهاية حياته، أي ذلك المفكر الذي يعتبر التاريخ تطوراً لمنطق ظاهر، والذي يبحث عن التفسير النهائي للحوادث في العلاقات بين أفكار، والذي يعتبر التجربة الفردية للحياة تابعة للحياة الخالصة للأفكار، كما لو كانت خاضعة لقدر محتوم. وعليه فإن هيغل كما كان سنة ١٨٢٧ لا يقدم لنا، على حد تعبير كبير كيغاراد إلا «قصرأ من الأفكار» حيث تجد جميع تناقضات التاريخ تجاوزهها، ولكن على مستوى الأفكار فحسب. لا ينأى (كبير كيغاراد) عن الصواب عندما يذهب، ضد هيغل إلى أن الفرد لا يمكنه أن يقهر، عن طريق الفكر وحده، التناقضات التي يجد نفسه أمامها؛ وإلى أنه خاضع لتمزق بين أطراف لا يرضيه أي منها. لقد فهم هيغل في أواخر حياته كل شيء سوى وضعيته التاريخية. إنه أخذ بعين الاعتبار كل شيء ماعدا وجوده الخاص. وليس التركيب الذي يعرضه علينا تركيباً حقاً، لا لسبب إلا لأنه يحرص على أن يتجاهل أنه تركيب فرد معين وحصيلة حقبة بعينها. يقوم اعتراض كبير كيغاراد - وهو لا يختلف في العمق مع اعتراض ماركس - في أن يذكر الفيلسوف بوعيه بتجذر التاريخ؛ فأنت الذي تحكم على تطور العالم وتقول إنه اكتمل في الدولة البروسية، من أي موقع تتكلم؟ وكيف تسمح لنفسك بأن تنخدع فتضع ذاتها خارج كل المواقف؟ إن النداء بالرجوع إلى الذاتية وإلى الوجود الخاص للمفكر ينطبق، هنا، مع النداء بالعودة إلى التاريخ.

غير أننا كما نستطيع أن نعيب على هيغل سنة ١٨٢٧ نزعته المثالية، فنحن لا يمكننا أن نأخذ عليه العيوب نفسها سنة ١٨٠٧، ذلك أن كتاب فينومينولوجيا الروح ليس تاريخاً للأفكار فحسب، بل إنه تاريخ لكل تجليات الفكر سواء لتلك

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣٢ و ٧٦.

التي تقوم في العادات والأعراف أو البنيات الاقتصادية والمؤسسات القانونية، أو تلك التي تتجلى في المؤلفات الفلسفية. يريد هيغل في هذا المؤلف أن يدرك معنى التاريخ الكلي وأن يصف الحركة الداخلية للمجتمع. وهو لا يرمي في كتابه إلى تفسير مغامرات البشرية بردها إلى المجالات الفلسفية.

إن المعرفة المطلقة التي تتوج تطور الفكر - الظاهر، حيث يصبح الوعي في النهاية معادلاً لحياته التلقائية ويستعيد ذاته، إن هاته المعرفة ليست فلسفة بل ربما هي طريقة في الحياة. ففينومينولوجيا الروح هي الفلسفة المناضلة التي لم تحقق بعد انتصارها، (وحتى ظهور كتاب مبادئ فلسفة القانون، قال هيغل بوضوح إن الفلاسفة لا يصنعون التاريخ، إنهم يعبرون دوماً عن وضعية للعالم حصلت قبلهم). وإن الجدال الحقيقي الذي دار بين ماركس وهيغل لا يتعلق بالعلاقات بين الأفكار والتاريخ، إنه يتعلق، بالأحرى، بمفهوم الحركة التاريخية، تلك الحركة التي تكتمل، بالنسبة إلى هيغل في سنة ١٨٢٧، في مجتمع متراتب لا يعي مدلوله إلا الفيلسوف وحده، والتي ربما كانت تجد تمامها بالنسبة إلى هيغل في سنة ١٨٠٧، في تصالح حقيقي للإنسان مع الإنسان.

والأمر الذي لا يقبل الشك هو أن كتاب فينومينولوجيا الروح لا يسعى إلى إقحام التاريخ الكلي في إطار منطوق جاهز، بل إنه يرمي إلى أن يعيش من جديد كل مذهب، وأن يحيا كل حقبة، ويتابع منطوقها الداخلي من غير ما تحيز حتى أن كل اهتمام بالنسق يبدو هنا بعيداً كل البعد. فليس على الفيلسوف، كما تقول مقدمة هذا الكتاب، أن يستعيز عن تجارب الإنسان بتجربته هو، وليس عليه إلا أن يتقبل تلك التجارب ويتفحصها كما يقدمها لنا التاريخ. بإمكاننا أن نتحدث عن نزعة وجودية عند هيغل قاصدين بذلك أولاً أن هيغل لا يريد أن يربط بين التصورات والمفاهيم، بل إنه يهدف إلى أن يكشف عن المنطق المحايث للتجربة البشرية في جميع مجالاتها. فلا يتعلق الأمر فحسب بمعرفة شروط إمكان التجربة العلمية كما هو الشأن في نقد العقل الخالص في استعماله النظري، وإنما هو يريد أن يعرف كيف تكون التجربة الأخلاقية والجمالية والدينية ممكنة، وأن يصف الوضعية الأساسية للإنسان أمام العالم وأمام الآخرين، وأن يفهم الديانات والمذاهب الأخلاقية والأعمال الفنية والأنظمة الاقتصادية والقانونية، من حيث إن هاته كلها كيفيات يتخذها الإنسان ليفر من الصعوبات التي يطرحها وضعه أو ليوافه تلك

الصعوبات. فلم تعد التجربة هنا كما كانت عند كانط مجرد اتصالنا التأملي مع العالم المحسوس، بل إن كلمة تجربة هنا قد استعادت نقيمتها المأساوية التي تأخذها عادة في اللغة الدارجة حينما يتحدث إنسان عما عاناه وعاشه من تجارب. فما المقصود إذن تجربة المخابر العلمية وإنما امتحان الحياة.

وبصفة أدق، هناك نزعة وجودية عند هيغل لأن الإنسان بالنسبة إليه، لا يكون بصفة تلقائية وعياً يمتلك في وضوح أفكاره الخالصة، بل إن الإنسان بالنسبة إليه هو عبارة عن حياة تعطي لذاتها فتسعى إلى فهم ذاتها. وإن كتاب الفيتومينولوجيا بآتمه هو عبارة عن وصف لذلك المجهود الذي يبذله، الإنسان ليدرك ذاته. ففي كل مرحلة تاريخية، ينطلق الإنسان من «يقين» ذاتي، فيعمل على ضوء هذا اليقين، ثم يجني النتائج المفاجئة لقصده الأول، فيكشف عن «حقيقتها» الموضوعية. وحينئذ يعدل من مشروع وينطلق من جديد، فيعترض على ما كان مجرداً في مشروعه الجديد - إلى أن يصبح الذاتي معادلاً للحقيقة الموضوعية، وإلى أن يتخذ ما كان غامضاً شكلاً واعياً. فما دام التاريخ لم يبلغ بعد طرفه النهائي - وفي هاته الحالة سيصبح الإنسان الذي لا يتحرك مجرد حيوان - فإن الإنسان يتحدد في مقابل الحجر الذي هو ما هو عليه، يتحدد كما لو كان محل قلق وكمجهود متواصل لبلوغ ذاته، وبالتالي كرفض لأن يرضى بتحدد معين من تحديدهاته.

موريس ميرلوبونتي^(٣٠)

١٨ - كبير كيغاردا أمام هيغل

لا يظهر أننا ينبغي أن نحسب حساباً لكبير كيغاردا بالقياس إلى هيغل، فمن المؤكد أنه ليس فيلسوفاً، وهو نفسه قد رفض هذا اللقب. والحقيقة أنه مسيحي لا يرضى لنفسه أن تسجن داخل منظومة فلسفية. وهو يؤكد، دونما كلل، ضد النزعة العقلية الهيجلية، خصوصية المعيش واستحالة رده إلى أي شيء آخر. وكما لاحظ جان فال، فلا ريب في أن الهيجلي لن يتردد في تشبيه هذا الوعي الرومانسي المتعصب بـ «الوعي الشقي» وهو لحظة قد تجاوزت وعرفت في

Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, pensées*, 5^{ème} éd. (Paris: Nagel, 1966), pp. 111- (٣٠)
114.

خصائصها الجوهرية. غير أن هاته المعرفة الموضوعية هي بالضبط ما يقوم ضده كبير كيغارد، فتجاوز الوعي الشقي يظل بالنسبة إليه مجرد تجاوز لفظي، والإنسان الموجود لا يمكنه أن يحشر داخل منظومة من الأفكار. ومهما قلنا عن الألم، واعتقدناه بصدده، فهو يقلت من معرفتنا بمقدار ما يختزن في ذاته من الآلام، والمعرفة تظل عاجزة عن تحويله والتخفيف من حدته. «إن الفيلسوف يبني قصراً من الأفكار ولكنه يسكن كوخاً». صحيح أن ما يريد كبير كيغارد أن يدافع عنه هو الدين، فهيفغل لم يكن يريد للمسيحية أن «تتجاوزته». غير أنه قد جعل منها بذلك أسمى لحظة من لحظات الوجود الإنساني. وعلى العكس من ذلك، فإن كبير كيغارد يلجّ على تعالي «الإلهي»، وهو يضع بين الإنسان والله مسافة لا متناهية، فوجود «المتعالي» لا يمكن أن يكون محل معرفة موضوعية، وإنما هو مرمى ينشده الإيمان الذاتي. وهذا الإيمان بدوره، بما فيه من قوة وتأکید تلقائي، لا يمكنه أن يحل إلى لحظة قابلة للتجاوز يؤتى على نهايتها، إنه لا يمكن أن يؤول إلى معرفة.

وهكذا انتهى كبير كيغارد إلى استعادة الذاتية الخالصة المتفردة بدل الكلية الموضوعية للماهية، كما خلص إلى التشبث المستमित والدافق بالهوى، بالحياة المباشرة ضد التوسط الفاتر البارد لكل واقع. كما أقام الإيمان الذي يثبت ذاته بعناد بالرغم من العار بدل البدهة العلمية. إن كبير كيغارد يبحث عن أية وسيلة كيفما كانت ليفلت من «التوسط» المرعب؛ وهو قد كشف في ذاته عن تعارضات وترددات والتباسات لا يمكن أن تقهر وتجاوز: تلك هي المفارقات والطفرات والتمزقات... إلخ. وليس من شك في أن هيغل ما كان ليرى في كل هاته التمزقات سوى تناقضات بصدد التكون أو هي في طريقها إلى التطور. وهذا بالضبط هو ما يعيبه عليه كبير كيغارد، ففيلسوف «أيننا» ربما كان قد قرر ألا يعتبر هاته التمزقات إلا كأفكار مبتورة، وذلك قبل أن يعيها تمام الوعي. فالحياة الذاتية، بقدر ما هي حياة معيشة لا يمكنها أن تكون موضع معرفة. إنها تفلت مبدئياً من المعرفة. وعلاقة المؤمن بالمتعالي لا يمكنها أن تعتبر كما لو كانت تجاوزاً. هاته الحياة الباطنية التي أزعج أنها تثبت ذاتها ضد الفلسفة في ضيق نظرها وعمقها اللامتناهي، وهاته الذاتية المسترجعة من حيث هي المغامرة الشخصية التي يقوم بها كل منا تجاه الله، ذلك هو ما يطلق عليه كبير كيغارد اسم الوجود.

ها نحن نقول إن كبير كيغارد لا يمكن فصله عن هيغل، فذلك النفي

القوي لكل منظومة فلسفية لا يمكن أن يولد إلا في حقل ثقافي تهيمن عليه الهيغلية هيمنة تامة. إن هذا الدانماركي شعر أنه تحت مطاردة التصورات والتاريخ، فأراد أن يدافع عن نفسه. ذلك هو رد فعل الرومانسية المسيحية ضد النزعة الإنسانية التي ترمي إلى إضفاء صبغة عقلانية على الإيمان.

جان بول سارتر^(٣١)

١٩ - أهمية كتاب «فينومينولوجيا الروح»

إن الأصل النظري والفلسفي للمادية الجدلية لا يوجد في كتاب المنطق لهيغل وإنما في مؤلفه عن الفينومينولوجيا، فهذا المؤلف هو مفتاح النسق الهيغلي بالنسبة إلى ماركس، فيه نلقي المحتوى الحقيقي للحياة البشرية، والحركة التي يرتقي فيها البشر من «الأرض نحو السماء». وبناء على ذلك، فهو يحتوي على الجانب الإيجابي من المثالية الهيغلية، فهيجل، إذ يرد العالم إلى أفكار، لا يقتصر على سرد موضوعات الفكر في سلبيتها وانفعالها، بل إنه يسعى إلى عرضها في الفعل الذي تنشأ بمقتضاه. بحيث إنه يعطينا، «داخل عرضه التأملي» حقيقياً واقعياً يدرك الشيء ذاته ويضع يده عليه، ففي كتاب الفينومينولوجيا، على حد قول مخطوطات ١٨٤٤، ينظر هيغل إلى «خلق الإنسان لذاته كعملية تطور». إنه يبحث في هذا المؤلف عن الكيفية التي يجعل بها الإنسان ذاته موضوعاً في عالم الأشياء الخارجية، ثم يفحص الطريقة التي يتحرر بها من هاته الموضعة (بأن يعي ذاته) من حيث هي تجاوز للاستلاب.

إن هيغل يتبين في هذا المؤلف جوهر العمل من حيث هو فعالية مبدعة ويدرك بذلك، الإنسان الموضوعي - الإنسان الحقيقي الواقعي - من حيث هو حصيلة لتلك القوة الخلاقة. يؤكد هذا الكتاب أنه لا يمكن أن تقوم علاقة بين الإنسان وذاته، أو بينه وبين النوع البشري، ولا يمكن أن يحقق الإنسان كإنسان، إلا بفضل فعالية البشرية بأجمعها. إن ذلك يفترض تاريخ البشرية بأكمله. غير أن هذا المؤلف، من سوء الحظ، لا يدرك الاستلاب البشري إدراكاً سليماً، فهيجل يرى في ما يحقق إنسانية الإنسان - أي في عالم المنتوجات

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gullimard, 1960), pp. 18-19.

(٣١)

الموضوعية والأشياء التي يدعها الإنسان - إنه يرى في ذلك استلاباً. كما أنه ينظر إلى الموضوعات والقوى البشرية وقد تحققت في الخارج (الثروة، الدولة، الديانة) - هاته القوة التي تنزع الإنسان عن ذاته فتجعله عبداً لمنتجاته هو - إنه ينظر إلى هاته الموضوعات كما لو كانت تحقيقاً للروح. وبالفعل فإن هيغل «يضع الوعي موضع الإنسان». إنه يضع مكان الواقع البشري بأجمعه الفكر الذي يعي ذاته. «إن هيغل يجعل من الإنسان إنسان الوعي عوضاً عن أن يجعل من الوعي وعي الإنسان الحقيقي الذي يحيا في العالم الواقعي». بيد أن هذا الوعي ليس إلا الفكر وقد فصل عن الطبيعة فصلاً ميتافيزيقياً، هاته الطبيعة التي فصلت هي بدورها عن الإنسان فانقلبت إلى وجود خارجي صرف. إن الفكر (والروح والمعرفة) هو وحدة هاته الحدود. إنه الإنسان المجرد الذي يحيا في طبيعة نقلت إلى عالم الميتافيزيقيا.

عندما يدرس هيغل الثروة والسلطة الحاكمة كما لو كانتا ماهيتين أصبحتا غريبتين عن الطبيعة البشرية، فإنه لا ينظر إليهما إلا في صورتها المجردة، إنهما موجودتان أبدعهما العقل، وهما صورتان لاستلاب الفكر الخالص. . ذلك هو السبب الذي يتحول من أجله تاريخ الاستلاب والقضاء عليه إلى تاريخ إنتاج الفكر المجرد، الفكر المنطقي التأملي.

يلح هيغل، عن حق، على انفصال الإنسان وتمزقه وصراعاته الحقيقية: «ولكن ما يميز هذا الانفصال الذي ينبغي أن يقضي عليه، ليس هو كون الحقيقة البشرية تتخذ شكلاً موضوعياً لا إنسانياً بل كونها تتموضع بأن تنفصل عن الفكرة المجردة». يولي هيغل اهتمامه على الدوام إلى الفعل الذي يطرح أمراً ما في تجريده، أي للفعل الذي يثبت إثباتاً منطقياً. وهو يعتبره كما لو كان ينتج سلسلة من المنتجات المجردة، إن هيغل يطرح مشكلة «حصول الإنسان على قواه الجوهرية وقد أصبحت موضوعات غريبة». لكن ذلك الحصول عنده لا يتم إلا في مستوى الوعي بالذات، إلا في مستوى التجريد؟، «مطالبة الإنسان بتملك العالم الموضوعي وإدراك أمور مثل أن الثروة ليست إلا الحقيقة البشرية وقد تشوهت واستلبت - وإنها بالتالي طريق إلى تحقيق الواقع الإنساني في حقيقته - إن كل هذا يتخذ عند هيغل صورة تصيح فيه الحساسية والديانة وسلطة الدولة ماهية روحية». إننا لا نعثر إذن في كتاب فينومينولوجيا الروح إلا على تحليل انتقادي «مقنع» مشوه لماهيات الفكر ولحظات تطوره. ففي الحقيقة، من الطبيعي أن يترك كائن حي طبيعي الموضوعات التي تشبع رغباته وتحقق وجوده. فهاته

الموضوعات ليست تجلياً لاستلابه، بل على العكس من ذلك، إنه يكون ضحية استلاب إن هو لم يمتلكها. إنه يكون مستلباً إذا ما خضع لقهر عالم «غريب» عنه بالرغم من كونه تولد منه هو، وبالتالي فهو عالم حقيقي كذلك. ففي هذا الاستلاب يظل الإنسان كائناً حقيقياً حياً يكون عليه أن يقهر استلابه عن طريق «عمل موضوعي».

هنري لوفيفر (٣٢)

٢٠ - فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل: القصدية

«كان يلتهمها بعينيه». إن هاته العبارة، وإشارات أخرى غيرها، تدل دلالة كافية على الوهم الذي تشترك في النزعتان الواقعية والمثالية. ذلك الوهم الذي تصبح المعرفة بمقتضاه هي الاتهام. إن الفلسفة الفرنسية، بعد قرن من المحافظة الأكاديمية، لم تتخط بعد هاته المرحلة. لقد طالعنا كلنا برانشيفك ولالاند وميرسون، واعتقد بأن الفكر - العنكبوت يجذب الأشياء إلى نسيجه، فيغلفها بلعاب أبيض ويبتلعها ببطء فيحولها إلى طبيعته هو. ما هي الطاولة والصخرة والمنزل حسب وجهة النظر هاته؟ إنها جمع لـ «محتويات الشعور»، ثم تنظيم لتلك المحتويات. يا لها من فلسفة غذائية! وبالرغم من ذلك، فلا شيء كان يبدو أشد وضوحاً مما كانت تذهب إليه هاته الفلسفة: أو ليست الطاولة هي المحتوى الحالي لإدراكي! أوليس إدراكي الحسي هو الحالة الحاضرة لشعوري! فكل شيء عبارة عن تغذية وتمثيل. كان لالاند يقول إننا نرجع الأشياء إلى أفكار ونرد الأفكار إلى أفكار أخرى، ثم نجعل العقول في ما بينها. لقد كانت أحرف العالم ضحية لقمص وتمثيل وتوحيد. وعبثاً حاول أكثرنا بساطة وصرامة أن يبحث عن شيء صلب متين، عن شيء لا يكون هو الفكر. ولكنه لم يكن يجد إلا ضباباً كثيفاً، إنه لم يكن يجد إلا ذاته.

ضد فلسفة الاتهام هاته التي كانت تعتنقها النزعات التجريبية - النقدية الكانطية الجديدة، وضد كل نزعة سيكولوجية، لم يدخر هوسرل جهداً في أن يثبت أننا لا نستطيع أن نذيب الأشياء في الوعي. أترون تلك الشجرة؟ حسناً.

لكنكم ترونها حيث هي : عند حافة الطريق، وسط الغبار، وحيدة مشدودة تحت وطأة حرارة الشمس على بعد عشرين فرسخاً من شاطئ البحر الأبيض. إنها لا يمكن أن تلج شعورك لأنها لا تشابهه في طبيعته، وقد يوحى لكم هذا بما يقوله برغسون في الفصل الأول من كتابه المادة والذاكرة، إلا أن هوسرل ليس واقعياً: إنه لا يجعل من تلك الشجرة القائمة هناك مطلقاً يدخل بعد ذلك في تواصل معنا. إن الوعي والعالم يعطيان دفعة واحدة. فالعالم، الذي هو في جوهره خارج عن الوعي، هو، في جوهره كذلك، متوقف على الوعي متعلق به. ذلك أن هوسرل يرى أن الوعي واقعة فريدة لا تستطيع أية صورة فيزيائية أن تعطينا مثلاً عنها، اللهم صورة الانفجار السريع الغامض. إن المعرفة هي «الانفجار نحو»، هي أن ينزع الإنسان نفسه من باطنه العميق كي يخرج عن ذاته، هناك، نحو ما ليس ذاته، هناك، قرب الشجرة، وفي الوقت نفسه خارجاً عنها، إذ إن الشجرة تغلت مني وتطردي، فأنا لا أستطيع أن أضيع فيها، كما أنها لا يمكن أن تمتد في: أنا خارج عنها وهي خارجة عني.

ألا تعرفون في هذا الوصف متطلباتكم وتخميناتكم؟ كنتم تعلمون جيداً أن الشجرة ليست هي أنتم وأنكم لا تستطيعون إدخالها في معدنكم المظلمة؛ كما كنتم تعلمون أن المعرفة لا يمكن أن تقارن بالملكية إلا بنوع من سوء النية. وفي الوقت نفسه، فإن الوعي قد صفا وأصبح واضحاً كريح شديدة، أصبح الوعي لا يشوبه شيء إلا حركته ليخرج عن ذاته، ليس فيه شيء إلا ديبه خارج ذاته. وإذا حدث ما لا يمكن حدوثه فدخلتم «في» وعي ما، بأخذكم الدوار ويقذف بكم إلى الخارج، قرب الشجرة وسط الغبار، لأن الوعي لا «داخل» له، ليس الوعي إلا ما فيه خارج، وإن هروبه الدائم هذا ورفضه أن يكون جوهرأ هو ما يجعل منه وعياً. تصوروا الآن سلسلة مترابطة من الانفجارات تنزعنا عن «ذواتنا» ولا تترك لذواتنا الوقت كي تشكل خلفها، بل على العكس من ذلك، ترمي بنا من ورائها في غبار العالم الجاف، فوق الأرض الصلبة، وبين الأشياء؛ تصوروا أننا ألقى بنا هكذا وقد أهملتنا طبيعتنا في عالم عنيد يناصبنا العداء ولا يكثر بنا، عندئذ تكونون قد أدركتم المعنى العميق للاكتشاف الذي يعبر عنه هوسرل بهاته العبارة العجيبة: «كل شعور هو شعور بشيء ما». لسانا في حاجة إلى أكثر من هذا لنقضي على فلسفة المحايثة، حيث يتم كل شيء وفق تحالف وتبادل بروتوبلازمي عن طريق كيمياء الخلايا. أما فلسفة التعالي فهي ترمي بنا على قارعة الطريق، وسط التهديدات، وتحت نور يبهل الأعين يقول هايدغر:

«الوجود، هو وجود - في - العالم» يجب أن تفهموا «الوجود في» كحركة. أن توجد، معناه أن تنفجر في العالم، معناه أن تنطلق من عدم عالم وشعور كي تنفجر - بغتة - وعياً - في - العالم. إن الضرورة التي تقضي بأن يوجد الشعور كشعور بشيء غيره، إن هذه الضرورة هي ما يسميه هوسرل «قصدية».

لقد شرعت في الحديث عن المعرفة كي يسهل فهم ما أقوله. ذلك أن الفلسفة الفرنسية التي تكونت في أحضانها لم تعد تعرف إلا الإبتيمولوجيا. ولكن شعورنا بالأشياء عند هوسرل والفينومينولوجيين لا يقتصر على معرفتنا. إن المعرفة أو «التمثل» الخاص ليسا إلا شكلين من الأشكال الممكنة لشعوري بـ «هذه الشجرة»، فلإني أستطيع أيضاً أن أحبها وأن أخافها أو أكرهها. وإن مجاوزة الشعور لنفسه، هذا الشيء الذي نسميه قصدية، نلفيه أيضاً في الخوف والكراهية والمحبة. إن بغض الإنسان لـ «آخر» هو طريقة أخرى للانفجار نحو هذا الآخر، وهو أن يجد المرء نفسه بغتة قبالة غريب يعاني صفته كـ «محقوق عليه» ويتألم من جرائمها. وها هي ذي الاستجابات «الذاتية» من حقد وحب وكراهية وتعاطف، بعد أن كانت تطفو في مخازن العقل الكريهة، ها هي تنتزع نفسها منها، إنها ليست إلا طرقاً لاكتشاف العالم، فالأشياء هي التي تكشف لنا فجأة عن نفسها على أنها قابلة للكراهية والعطف والفرح والمحبة (...). كل شيء موجود في الخارج، كل شيء، حتى نحن أنفسنا، في الخارج، في العالم، بين الآخرين. إننا لا نكشف أنفسنا في عزلة ما، بل في الطريق، في المدينة، وسط الجماهير، شيئاً بين الأشياء أناساً بين البشر.

جان بول سارتر^(٣٣)

٢١ - المنهج الظاهراتي

يعد مذهب إدموند هوسرل، شأنه في ذلك شأن مذهب برغسون، «عودة» إلى «ديكارت» عن طريق الكانتية. بيد أن هذه العودة أشد وضوحاً وأكثر صراحة في الظاهراتية منها في البرغسونية، كما أنه أكثر اتفاقاً مع جوهر المذهب الديكارتية: وقد كانت ظاهراتية هوسرل «منهجاً قبل أن تصبح مذهباً صريحاً. ولقد قصد هوسرل - مبتدئاً بنقد الرياضيات، أن يكتشف أولاً طريقة

تجعل في إمكاننا اكتساب حقائق أساسية وإثباتها بالبرهان: وعلى هذا الأساس كانت قاعدته الجوهرية من البداية هي أن يقصد إلى الأشياء ذاتها لكي يتلقى منها ما يعرفنا بها، وبالتالي يستبعد أساساً كل حكم سابق وكل نظرية سبق تصورها عن الواقع. هناك إذن مبدأ أن تتضمنها نقطة البداية هاته: مبدأ سلبي وهو يتألف من رفض كل ما ليس ثابتاً للبرهان، أعني مبرهنأ عليه، بحيث يبدو معه من المحال تصور نقيضه. ومبدأ إيجابي يتلخص في الرجوع إلى الحدس المباشر في إدراك الأشياء، من حيث إن هذا الحدس وهذا الحدس وحده هو الذي يمكن أن يكون المنبع الأول لكل يقين. التعليق (Epoché) والحدس (Intuition) هذان هما القاعدتان الرئيستان في المنهج الظاهراتي^(٣٤).

ريجيس جوليفيه^(٣٤)

٢٢ - فينومينولوجيا الانفعال

كان الغرض من نظرية الانفعال التي فرغنا من إجمالها هو أن تكون بمثابة تجربة لتكوين علم النفس الفينومينولوجي. وقد منعتنا بالطبع صفة المثال الذي اتصفت به أن تتوسع فيها بما يجب أن تتوسع. ومن ناحية أخرى كان لا بد من استبعاد النظريات السيكلوجية المعتادة في الانفعال، فارتقينا بالتدريج من آراء جيمس النفسية إلى فكرة المعنى، بينما يتعين على علم النفس الفينومينولوجي إن كان واثقاً من نفسه وسبق له أن مهد الطريق، أن يبدأ مباشرة بالشعور الماهوي فيحدد ماهية الواقعة النفسية التي يستخبرها، وهو ما حاولناه بالنسبة إلى الصورة الذهنية في مؤلف سيظهر عما قريب. ولكننا نأمل بالرغم من هذه التحفظات التفصيلية، أن نكون قد وفقنا في إظهار أن واقعة نفسية مثل الانفعال، وهو يعتبر عادة اضطراباً لا يحكمه القانون، هي واقعة ذات معنى خاص بها، وأنه لا يمكن إدراكها في ذاتها دون فهم هذا المعنى. ونود الآن أن نرسم حدود هذا البحث السيكلوجي.

لقد قلنا في مقدمتنا إن معنى واقعة شعورية ما هو أنها تدل دائماً على الواقع الإنساني في جملة، من حيث إنه يجعل من نفسه واقعاً منفصلاً أو

(٣٤) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: الدار المصرية للنألف والترجمة، ١٩٦٦)، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

منتهياً أو مدركاً أو مريداً... إلخ. وقد برهنت دراسة الانفعال على صحة هذا المبدأ. فالانفعال يحيل على ما يدل عليه من معنى، وما يدل عليه إنما هو مجموع علاقات الواقع الإنساني بالعالم. والانتقال إلى الانفعال تعديل شامل «للوجود في العالم» وفقاً لقوانين السحر الفريدة. ولكننا نرى مباشرة حدود مثل هذا الوصف: فالنظرية النفسية في الانفعال تفترض وصفاً تمهيدياً للوجدان من حيث إنه مقوم كون الواقع الإنساني، أي من حيث إن العنصر المقوم لواقعنا الإنساني هو أن يكون واقعاً إنسانياً وجدانياً. وفي هذه الحالة يبدأ وصف الانفعال من الواقع الإنساني كما يصفه ويحدده حدس أولي، بدلاً من البدء بدراسة للانفعال أو للميول تشير إلى واقع إنساني لم يتم توضيحه بعد بوصفه الحد الأقصى لكل بحث، وهو حد مثالي قد لا يصل إليه من يبدأ بالتجريب.

إن المباحث المتباينة وعلم النفس الفينومينولوجي مباحث تراجعية، وإن كان الحد الذي ينتهي عنده تراجعها مجرد مثل أعلى بالنسبة إليها؛ وعلى الضد فإن مباحث الفينومينولوجية الخالصة مباحث تقدمية. ورب سائل يسأل عن السبب في إشار الجمع بين هذين المبحثين في وقت واحد، إذ يبدو أن الفينومينولوجية الخالصة تكفي وحدها. ولكن إذا كان بوسع الفينومينولوجية أن تبرهن على أن الانفعال تحقيق لماهية الواقع الإنساني من حيث هو وجدان، فإن من المستحيل عليها أن تبين أن الواقع الإنساني ينبغي أن يتجلى بالضرورة في هذه الانفعالات عينها. ووجود هذا الانفعال أو ذلك، ووجود هذه الانفعالات فحسب، إنما يظهر دون أدنى شك واقعية الوجود الإنساني. وهذه الواقعية هي التي توجب الرجوع إلى التجريب رجوعاً مضبوطاً. وهي التي قد تحول دون التقاء التراجع السيكولوجي والتقدم الفينومينولوجي أبداً.

جان بول سارتر^(٣٥)

٢٣ - الوجود والموجود

في الأنطولوجيا يتحدث المرء في كثير من الأحيان عن الوجود، ويستعمل هذا اللفظ لا كفعل بل كاسم، وإذن لا يقال مثلاً (في الأنطولوجيا) «إن من

(٣٥) جان بول سارتر، نظرية في الانفعالات، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام الففاش؛ تحرير محمد عناني (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠)، ص ٦٩ - ٧٠.

الممتع أن يكون المرء سليماً» بل يقال: الوجود هو هذا وذاك». وعلى الأقل فإن كثيرين من الأنطولوجيين قد دأبوا على استخدام هذه الكلمة على هذا النحو. والذي يهمني شخصياً هو أنني قد وجدت دائماً أن الأفضل هو أن نتحدث عن الموجود وليس عن الوجود، فالمرء يسمي كل ما يكون بأي شكل من الأشكال، أي كل ما يوجد، موجوداً. وهكذا فإن كل واحد من قرآني المحترمين موجود، ولكن منديله أيضاً (موجود)، وحتى مزاجه المنحرف أو المعتدل. أجل، إن إمكانية أن يضحك غداً هي كذلك موجود من الموجودات - لأن مثل هذه الإمكانية موجودة، إنها قائمة وكائنة. وكل ما يكون فهو موجود - ولا شيء يوجد عدا الموجودات.

وأما عن الموجود فإنه تجريد من الوجود - وهكذا على وجه التقريب مثلاً الحمرة فهي تجريد من الرحمة، الغضب - تجريد من إنسان أو حيوان غاضب، والارتفاع تجريد من برج مرتفع... الخ. ولكن إحدى القواعد الأساسية للمنهج الفلسفي تقول: ينبغي على المرء بقدر الإمكان أن يرجع كل الكلمات المجردة إلى الكلمات المحددة العينة، ذلك لأن البحث حينئذ يكون أيسر ويصبح المرء آمناً على الأقل إلى حد ما - من اللغو الفارغ الذي لا معنى له، والذي يسود في عالم التجريدات في كثير من الأحيان. وليفكر المرء مثلاً في كل اللغو الباطل الذي كتب عن الحقيقة. إن السبب في ذلك راجع إلى أن المرء لم يكلف نفسه بأن يستخدم الكلمة الصغيرة والمحدودة «حقيقي» بدلاً من «الحقيقة» المجردة. ومن أجل ذلك، سأجنب هنا أيضاً بقدر الإمكان كلمة «الوجود» وأتحدث دائماً عن الموجود.

جوزيف بوخنسكي^(٣٦)

٢٤ - الوضعية الجديدة والميتافيزيقيا

إن أطروحة فتغنشتين التي ترى بأن غاية الفلسفة هي أن تسعى إلى توضيح القضايا وأن تقوم بـ «نقد اللغة» وأن ترجع هذا النقد إلى التحليل المنطقي، بمجرد ما قبلت هذا الدور الذي تنسبه إلى لغة في عملية المعرفة، بدت فكرة

(٣٦) جوزيف بوخنسكي، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة محمود حمدي زقزوق (القاهرة: مكتبة

الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ٩٧ - ٩٨.

مخلصة أمام تصور الفلسفة الدلالية. ومنذ ذلك الوقت ستصبح هذه الأطروحة سائدة في الوضعية الجديدة، وستصبح رأياً يردده كل ممثلها دون عناء.

إن شليك، ثم كارناب وآخرين بعدهم (...)، كانوا يرون في إحلال التركيب المنطقي للغة العلم محل الإشكالية الفلسفية انعطافاً في تاريخ الفلسفة (...). وعلى كل حال فإن هذه الأفكار ترد باستمرار في كتابات كل الوضعيين الجدد كما يرد أيضاً التصور المنسوب إليهم، والقائل إن ما لا يمكن التعبير عنه في لغة التركيب المنطقي هو عبارة عن ميتافيزيقيا، أي أنه أشباه - قضايا خالية من المعنى.

وهذا التصور الأخير قد عرض من طرف كارناب بصورة جلية، فهو يقسم، بالفعل، مشاكل النظرية إلى مشاكل تجريبية ومشاكل منطقية، الأولى تعني بالخصوص موضوعات الميدان المشروع، وتنتمي بصورة خاصة إلى العلوم التجريبية. أما الثانية فهي تعني بالعكس صورة التعبير (تركيبه) وتشكل المضمون الحقيقي للفلسفة العلمية.

والمشاكل التجريبية التي هي - تقليدياً - جزء من الفلسفة هي إما مشاكل شبه تجريبية قابلة للنقل مباشرة إلى لغة التركيب (...). أو هي فقط أشباه مشاكل، أو بعبارة أخرى فإنها ميتافيزيقيا خالية من كل معنى.

«إن النمط المادي لكلام هو نمط للكلام المنقول. وباستخدامه لنقول شيئاً عن كلمة (أو عن الجملة)، فإننا نقول عوض ذلك شيئاً ما موازياً عن الموضوع المشار إليه بالكلمة (أو عن الواقعة الموصوفة بالجملة)؛ كارناب.

ليس من الغريب إذن ألا يتردد كارناب - بمجرد تبني وجهة النظر هاته - في صياغة هاته النتيجة المتعلقة بقضايا الفلسفة: «إن إمكانية النقل إلى النمط الصوري للكلام تشكل حجر الزاوية لكل القضايا الفلسفية، أو بصورة عامة، لكل القضايا التي لا تنتمي إلى أي علم تجريبي»؛ كارناب.

وكل ما تبقى فهو خال من المعنى.

«إن مجال الميتافيزيقيا (الفلسفة والعلوم المعيارية كذلك) هو المجال الذي قاد فيه التحليل المنطقي إلى نتيجة سلبية: فمشاكله المزعومة هي مشاكل خالية من المعنى تماماً».

وهكذا فقد رأينا الدائرة تعود لتنفلق: فقد ابتدأنا بالتأكيد بأن اللغة هي الموضوع الوحيد للأبحاث الفلسفية، وننتهي إلى التأكيد بأن كل ما يتعدى هذا المجال من الأبحاث خال من المعنى. لقد رأينا - بواسطة المنهج السلبي - التأكيد القائل إنه لا يوجد خارج اللغة أي شيء ندرسه في الفلسفة.

إني لا أريد هنا إصدار حكم على أطروحات مثالية، فأنا لا أهم بتأتا هنا بتغيرها إذ لا جدوى من ترديد تفاهات ناتجة بصورة بديهية من التناقض بين المادية والمثالية (...). وإنما أقتصر على تقديم الوقائع، والواقعة الأساسية هنا هي كشف الطابع المثالي لفلسفة تنقل موضوع العلم إلى ما هو معاش مباشرة فيما يتعلق بالعلوم التجريبية (...). وإلى تحليل التركيب اللغوي لهذه المنظومات في ما يتعلق بالفلسفة. وعلى هذه الواقعة الأساسية يتوقع الحكم حول القيمة لهذه الفلسفة.

طبعاً، إن إبراز الطابع المثالي لفلسفة ما لا يكفي للتفصيل منها في عين المثالي. وبالمعنى، فإن ذلك الإبراز هو منطلق الصراع بين المادية والمثالية. ومع ذلك فحينما يتعلق الأمر بتيار ينكر كونه مثالياً، فإن تسجيل هذا الواقع يختم مرحلة أولى من الصراع، وتلك هي الحال بالنسبة إلى الفلسفة الدلالية وللوضعية الجديدة (التجريبية المنطقية) على وجه الخصوص. وبالفعل فإن هذا التيار، كما هو الأمر بالنسبة إلى الماضي سابقاً، يعلن حياده في النقاش الدائر بين المادية والمثالية، محاولاً إرساء سموه العلمي المزعوم، عن طريق الحط من قيمة النقاش بدعوى أنه مشكلة زائفة وميتافيزيقيا خالية من المعنى. ولكن مزاعمه في القول لا قيمة لها تماماً. إن الفلسفة الدلالية، وهي تلاحق الميتافيزيقيا خالطة بينها وبين المشاكل التقليدية للفلسفة تعارض هي نفسها الميتافيزيقيا التقليدية، بل الميتافيزيقيا الأردأ نوعاً؛ لهذا إذن تمتعض من المثالية الذاتية لبركلي (وقد كان راسل من هذه الزاوية أكثر انسجاماً مع نفسه حين لم يفرض هذه القرابة). وإذا كانت ستنقل نماذجها في القضايا البروتوكولية لماذا نقذف الميتافيزيقيا، إذا كنا سنقيم موقفنا الفلسفي الخاص على أكثر القضايا ميتافيزيقية (بالمعنى التقليدي للكلمة) والتي ترى أن اللغة هي الموضوع الوحيد للتحليل النفسي. إن القضية القائلة إن ما يخلقه فكراً هو الواقع الوحيد ليست أكثر ميتافيزيقية من تلك التي تجعلنا نعتقد في أن الإشكال اللغوي هو الواقع الوحيد، هذه الأشكال التي هي خلق فكري، وذلك أن التجريبية المحايثة المرتبطة بالادرية وفلسفة اللغة الخصوصية هاته تقودنا في

النهاية إلى القضية السابقة. إن الانعزالية اللسانية هي أيضاً ميتافيزيقيا كباتي الانعزالات. [...] يحلل راسل في كتابه في البحث عن المعنى والحقيقة بإسهاب الوضعية الجديدة حول القضايا البروتوكولية ويصدر حكما سلبياً. سواء حول المظهر التجريبي أو اللساني لهذه النظرية. وهكذا ما يتولى في الفصل الأخير:

حين أقول: الشمس تلمع، فإني لا أريد أن أقول إن تلك إحدى القضايا التي لا يوجد فيها تناقض، بل أريد أن أقول شيئاً غير لفظي، أي شيئاً ابتكرنا من أجله كلمات مثل (شمس) و(تلمع). إن غاية الكلمة هي الإحالة على أشياء غير الكلمات ذاتها، ولو أنه يبدو أن الفلاسفة قد نسوا هذه الواقعة البسيطة. إذا دخلت إلى مطعم وطلبت عشائي، فإن ما أطلب ليس هو أن تسجل كلماتي في نسق مع كلمات أخرى، بل هو أن يأتوني بالطعام. كان بإمكانني أن أتصرف دون كلمات، بأن أخدم نفسي، ولكن ذلك غير مناسب. إن النظريات اللفظية لبعض الفلاسفة المعاصرين تنسى الهدف الواضح والعلمي للكلمات اليومية، ويتيهون في صوفية أفلوطينية جديدة، يبدو أنهم يقولون (في البدء كان الكلام) بدل القول: (في البدء كان ما يقوله الكلام). من الواضح أن هذه العودة إلى الميتافيزيقيا التقليدية قد ظهر في محاولة للتجربة المتطرفة.

آدم شاف^(٣٧)

٢٥ - الملامح المعرفية والأيدولوجية للوضعية المنطقية

رغم التعديلات والمخصامات والتدقيقات الرفيعة التي عرفتها الوضعية المنطقية، فإننا يمكن أن نلاحظ عدداً من الميول الثابتة في هذا التيار:

أولاً: عقلانية منظور إليها على أنها تعارض اللاعقلانية، أي الاعتقاد بأن المنظورات التي يمكن مراقبتها مضمونها بمساعدة عدد من الوسائل التي يسهل على الجميع تناولها لها وحدها الحق في أن تنسب نفسها إلى العلم أو تملك قيمة معرفية، وكذلك اليقين في أن أدوات المعرفة التي تستخدمها علوم الطبيعة والرياضيات هي وحدها الأدوات المشروعة.

Adam Schaff, *Introduction à la sémantique*, trad. du polonais par Georges Lisowski, (٣٧) collection 10-18, 842 (Paris: Union générale d'éditions, 1974), pp. 91-95.

ثانياً: نزعة اسمية مطبقة بصورة عامة على الإبيستيمولوجيا، وبالخصوص على نظرية الدلالة وعلى نظرية الموضوعات الرياضية، وكذلك على الاعتبارات الأكسيولوجية.

ثالثاً: توجيه مضاد للميتافيزيقيا متولد عن الرأي القائل إن الأحكام التي يقال عنها بأنها أحكام ميتافيزيقية لا تخضع لشروط المراقبة التجريبية، لأنها لا تتعلق بانتماء بعض الظواهر إلى فصل معين. إنها تتحدث عن «العالم من حيث هو كل»، وبالتالي فإنها لا تصلح لأن تصبح موضوعاً لإحدى طرائق التكذيب الممكنة.

رابعاً: نزعة علمية، أي الإيمان بالوحدة المنهجية الأساسية للعلم والاعتقاد بأن الفروق التي ما فثت تقوم في أنماط الحصول على المعرفة بين العلوم المختلفة - وقبل كل شيء بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة - نتج فقط من عدم نضج علوم الإنسان التي تقترب مع الوقت بكل تأكيد نحو نموذج علوم الطبيعة.

كل هذه السمات خاصة بالوضعية المنطقية. ومع ذلك فإن صلاحية الوضعية المنطقية في مرحلتها الأولى لم تكن ترجع فقط إلى كون أتباعها يتناولون مسائل مهمة فعلاً من الناحية العلمية على ضوء التحولات الراجعة إلى ميلاد المنطق الرمزي ونظرية النسبية ونظرية الكوانتا، بل إنه يتعين على هذه الفلسفة أيضاً، كما سيقول ممثلوها ذلك، أن تظطلع بأدوار أساسية فيما يتعلق برؤية العالم، يتعين عليها أن تنشر بين الناس موقفاً علمياً تجاه معتقداتهم الخاصة، وأن تسهم في تحطيم الأحكام المسيقة اللاعقلانية والأيديولوجية، وكذا في القضاء على العنف العائد إلى هذه التعصبات في العلاقات الاجتماعية. يتعين عليها أن تكون لا مجرد علم، بل نشاطاً تربوياً مكلفاً بدور هام في الصراع ضد اللاعقلانية التي تسم الحياة الجماعية وتخلق محاولات لفرض مواقف لاعقلية. إن الحذر تجاه الأيديولوجيات القومية بعد عمليات انقشاع الأوهام التي تمت في الحرب العالمية الأولى - قد ساهم حقاً في هذا الميل الذي يتابعه عدد من المفكرين: أي في إدخال الاختبار العلمي كمقياس لصحة أي ادعاء أيديولوجي. لقد كان وضعيو هذه الفترة يرددون عملة أوك: إن لدينا الحق في أن نقبل الآراء كيفما كانت بدرجة من اليقين مساوية لدرجة البرهان عليها. هذه القاعدة - التي تلخص بيقين القاعدة الأساسية

للعقلانية العملية، تواصل هدف الدفاع ضد كل ضغط أيديولوجي في الحياة العامة وتساهم في نشر روح التسامح في الحياة الجماعية.

لقد كان الوضعيون إذن الناطقين باسم موقف علمي يتصور على أنه موقف اجتماعي صالح للدفاع عن الديمقراطية، وعن التسامح وعن التعاون. إنهم يقترحون يوتوبيا تقوم على أساس افتراض أن موقف المثقف، ذلك الذي تحدد آراؤه الشخصية تحديداً تقريبياً بصرامة الفكر العلمي، يمكن أن يعمم كنموذج فكري سائد في المجتمع، وأنه يمكن تحويل الوضع المستقل نسبياً للمثقف إلى نوع من النموذج المثالي الذي يتعين على كل المجتمع الاقتراب منه بفضل تربية منظمة تنظيمياً جيداً.

لسزيك كولاكوسكي^(٣٨)

٢٦ - الحقيقة البراغماتية

إن الجزء المحوري الذي يدور عليه كتابي المعنون بـ البراغماتية يدور حول العلاقة المسماة «حقيقة» التي تحصل بين فكرة (رأي، عقيدة، ثبت، إلى آخر ما هنالك) وموضوعها.

لذلك أقول حينئذ إن الحقيقة صفة أو خاصة لبعض أفكارنا. فهي تعني اتفاقها مع الواقع تماماً، مثلما يعني الباطل اختلافها معه. والبراغماتيون والعقليون على السواء يتقبلون هذا التفسير كأمر أكيد ثابت.

وحيث «لا تنسخ» أفكارنا بالفعل، وقطعاً، موضوعها فماذا يعني الاتفاق مع ذلك الموضوع؟... إن البراغماتية تسأل سؤاها المألوف، فهي تقول: «إذا سلمنا بصحة فكرة أو عقيدة، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونها صحيحة في الحياة الواقعة الفعلية لأي امرئ؟»

ما هي الخبرات التي (ربما تختلف عن تلك الخبرات التي تحصل إذا كان الاعتقاد باطلاً؟ كيف ستتحقق الحقيقة؟ وباختصار ما هي القيمة الفورية للحقيقة، مقدرة تجريبياً؟».

Leszek Kolakowski, *La Philosophie positiviste*, traduit du polonais par Claire Brendel, (٣٨) bibliothèque médiations; 139 (Paris: Denoël-Gonthier, 1976), pp. 200-202.

وفي اللحظة التي تسأل فيها البراغماتية هذا السؤال، فإنها ترى الجواب: الأفكار الصحيحة هي تلك الأفكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها وإقامة الدليل عليها. والأفكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع ذلك معها. هذا هو الفرق العلمي الذي يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكار صحيحة. ومن ثم فهذا هو معنى الحقيقة؛ لأن ذلك هو كل ما نعرفه عن الحقيقة. إن حقيقة فكرة ليست خاصة أو صفة كاسدة متوقفة عن التقدم أو النماء، وليدة ذاتها فيها. إن الحق يحدث للفكرة. الفكرة تصبح حقيقة أو صحيحة، إن الأحداث تجعلها صحيحة أو حقيقة، وصدقها هو في الواقع من الأمر، حدث، سبيل، ألا وهو سبيل إثباتها لنفسها، سبيل برهنتها، فصدقها أو صحتها أو مشروعيتها هو سبيل ترسيخها وتصحيحها والدفع بمشروعيتها.

«إن الاتفاق، في أوسع معنى، مع حقيقة أو واقع لا يمكن أن يعني إلا الاهتداء، إما مباشرة إليها على خط مستقيم، وإما إلى مكتشفاتها أو مناهزتها وملاستها عملياً لدرجة تمكن من الإمساك بها أو بشيء مرتبط بها على نحو أحسن وأوفى مما لو اختلفنا معها، أحسن إما عقلياً وفكرياً وإما عملياً وإجرائياً. إن أي فكرة تساعدنا على أن نعالج - سواء أكان ذلك عملياً أو فكرياً - الواقع أو متعلقاته، وبحيث لا تعرقل تقدمنا في ضروب من حبوط المساعي والكبت، وبحيث تلائم وتزود وتناسب، في الواقع من الأمر، حياتنا، لوضع الحقيقة الواقعة برمته، سوف تتفق بما فيه الكفاية لملاقاة المطلب. وستكون صحيحة بالنسبة إلى تلك الحقيقة الواقعة.»

إن الحقيقي في أوجز عبارة «ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تماماً كما أن الصواب ليس الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا».

وليم جيمس^(٣٩)

(٣٩) وليم جيمس، البراغماتية، تعريب محمد العريان (القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٥)،

المراجع

١ - العربية

كتب

- أركون، محمد. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠.
- أسون، بول لوران. التحليل النفسي، أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى. ترجمة وتقديم محمد سيلا. الرباط: دار العرفان للنشر، ١٩٨٥.
- بلدي، نجيب. ديكارت. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨. (نوابغ الفكر الغربي؛ ١٢)
- بوبر، كارل. عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية. ترجمة عبد الحميد صبرة. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٩.
- بوخنسكي، جوزيف. مدخل إلى الفلسفة. ترجمة محمود حمدي زقزوق. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣.
- جوليفيه، ريجيس. المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.
- جيمس، وليم. البراهماتية. تعريب محمد العريان. القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٥.
- ديكارت، رينيه. مبادئ الفلسفة. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠.
- . مقال عن المنهج. ترجمة محمود محمد الخضيرى؛ مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي. ط ٢. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٨.
- راندال، جون هرمان. تكوين العقل الحديث. ترجمة جورج طعمة؛ مراجعة برهان الدين الدجاني؛ تقديم محمد حسين هيكل. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٨. ج ٢.
- رسل، برتراند. النظرة العلمية. تعريب عثمان نويه؛ مراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦.

- روستان، جان. الإنسان. ترجمة محمد عبد الرحمن مرحبا. بيروت: عويدات، ١٩٦٥.
- روسو، جان جاك. في العقد الاجتماعي. إعداد نجيب بلدي.
- . — . ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: دار القلم، ١٩٧٣.
- ريشباخ، هانز. نشأة الفلسفة العلمية. ترجمة فؤاد زكريا. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
- سارتر، جان بول. نظرية في الانفعالات. ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش؛ تحرير محمد عناني. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠.
- العروي، عبد الله. مفهوم الأيديولوجيا. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠.
- فرنان، جان بيار. أصول الفكر اليوناني. ترجمة سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٧.
- فروم، إريك. رسالة فرويد. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: [د. ن.]، د. ت. [].
- فرويد، سيغموند. حياتي والتحليل النفسي. ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧. (المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي)
- . قلق في الحضارة. ترجمة جورج طرايشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.
- . الموجز في التحليل النفسي. ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨.
- فوكو، ميشيل. حفريات المعرفة. تعريف سالم يفوت. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.
- فيبير، ماكس. رجل العلم ورجل السياسة. ترجمة نادر ذكرى. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٢.
- كاسيرر، ارنست. مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو، مقال في الإنسان. ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦١.
- لوكاتش، جورج. تحطيم العقل. ترجمة الياس مرقص. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠.
- ليفي-ستروس، كلود. الأنثروبولوجيا البنيوية. الرباط: مطبعة وزارة الثقافة، ١٩٧٧.
- ماركس، كارل وفردريك انجلز. البيان الشيوعي.

- ماركوفيتش، ميشيل. العلم والأيدولوجيا. ترجمة أحمد السطاني. الرباط: منشورات مجلة أقلام، [د. ت.].
- مانهايم، كارل. الأيدولوجية والطوباوية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة. ترجمة عبد الجليل الطاهر. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٨.
- مل، ستورات. الحرية. إعداد نجيب بلدي.
- هايدغر، مارتن. مبدأ العلة. ترجمة نظير جاهل. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١.
- ميخيل، فردريك. العقل في التاريخ. ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، ١٩٨١.
- . علم ظهور العقل. ترجمة مصطفى صفوان. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

دورية

- أركون، محمد. «الإسلام عالم وسياسة». ترجمة هاشم صالح. الفكر العربي المعاصر: العدد ٤٧، خريف ١٩٨٧.

٢ - الأجنبية

Books

- Althusser, Louis. *Éléments d'autocritique: [(suivi de) Sur l'évolution du jeune Marx]*. [Paris]: Hachette, 1974. (Collection analyse)
- . *Lénine et la philosophie*. Paris: F. Maspero, 1969. (Théorie)
- . *Lire «Le Capital»*. Paris: F. Maspero, 1971. (Petite collection Maspero; 30)
- . *Philosophie et philosophie spontanée des savants: 1967*. Paris: F. Maspero, 1974. (Théorie, cours de philosophie pour scientifiques)
- . *Positions*. Paris: Éditions sociales, 1982. (Essentiel; 9)
- . *Pour Marx*. Paris: F. Maspero, 1972. (Théorie; 1)
- Ansart, Pierre. *Idéologies, conflits et pouvoir*. Paris: Presses universitaires de France, 1977. (Sociologie d'aujourd'hui)
- Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: J. Vrin, 1967. (Bibliothèque des textes philosophiques)
- . *Le Nouvel esprit scientifique*. Paris: Presses universitaires de France, 1987. (Quadrige; 47)
- . *La Philosophie du non: Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: Presses universitaires de France, 1940. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- . *Le Rationalisme appliqué*. 3^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1966. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

- Bensmain, Abdallah. *Symbole et idéologie: Entretiens avec Roland Barthes, Abdallah Laroui, Jean Molino*. Rabat: Mediaproductions, 1987.
- Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966. 2 tomes.
- Bernard, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*.
- Boudon, Raymond. *L'Idéologie, ou, l'origine des idées reçues*. [Paris]: Fayard, 1986. (Idées-forces)
- Bourdieu, Pierre. *Leçon sur la leçon*. Paris: Editions de Minuit, 1982.
- Bréhier, Emile. *La Philosophie et son passé*. Paris: Presses universitaires de France, 1950. (Nouvelle encyclopédie philosophique; 24)
- Carnap, Rudolf. *Le Problème de la logique de la science: Science formelle et science du réel*. Traduction de Ernest Vuillemin. Paris: Hermann, 1935. (Actualités scientifiques et industrielles; no. 291)
- Caullery, Maurice. *Les Conceptions modernes de l'hérédité*. Paris: Flammarion, 1935.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Rouen frères (Bachelier), 1830-1842. 6 vols.
- Vol. 1: *Préliminaires généraux et philosophie mathématique*.
- _____. *Discours sur l'ensemble du positivisme*. Paris: Société positiviste internationale, 1907.
- _____. *Correspondence Spinoza à Schuler (1657)*. Paris: Le Piciader, 1954.
- Desanti, Jean-Toussaint. *Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Editions sociales, 1956.
- Descartes, René. *Règles pour la direction de l'esprit*. Traduction de J. Sirven. Paris: Vrin, 1945.
- Descombes, Vincent. *Le Meme et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Editions de Minuit, 1979. (Collection critique)
- Domenach, Jean-Marie. *Le Sauvage et l'ordinateur*. Paris: Editions du Seuil, 1976. (Points: civilisation; 72)
- Durkheim, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*. 4^{ème} ed. Paris: Presses universitaires de France, 1960. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1985.
- Foucault, Michel. *La Volonté de savoir*. [Paris]: Gallimard, 1976. (Bibliothèque des histoires)
- Freud, Sigmund. *Abrégé de psychanalyse*. Traduit de l'allemand par Anne Berman. Paris: Presses universitaires de France, 1970.
- _____. *Introduction à la psychanalyse*. Paris: Payot, 1964.
- Fromm, Erich. *Avoir ou être?*. Traduit de l'américain par Théo Carlier. Paris: R. Laffont, 1978. (Réponses)
- Goblot, Edmond. *Essai sur la classification des sciences*. Paris: F. Alcan, 1898. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Goldmann, Lucien. *Épistémologie et philosophie politique*. Préface de Sami Nair. Paris: Denoël; Gonthier, 1978. (Bibliothèque médiations; 183)

- _____. *Recherches dialectiques*. Paris: Gallimard, 1959. (Bibliothèque des idées)
- Gouhier, Henri Gaston. *L'Histoire et sa philosophie*. Paris: J. Vrin, 1952. (Problèmes et controverses)
- Granier, Jean. *Nietzsche: Textes*. Paris: Presses universitaires de France, 1977. (Que sais-je?; 2042)
- Habermas, Jürgen. *La Technique et la science comme «idéologie»*. Paris: Gallimard, 1990.
- Hegel, G. W. F. *Introduction à la petite logique*.
 _____. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Traduit de l'allemand par J. Gibelin. Paris: Gallimard, 1954.
 _____. *Propédeutique philosophique*. Genève; [Paris]: Gonthier, 1964. (Bibliothèque médiations; 26)
- Heidegger, Martin. *Concepts fondamentaux*. Texte établis par Petra Jaeger; trad. de l'allemand par Pascal David. [Paris]: Gallimard, 1985. (Bibliothèque de philosophie)
- _____. *Lettre sur l'humanisme*. Texte allemand traduit et présenté par Roger Munier. Paris: Aubier Montaigne, 1970. (Philosophie de l'esprit)
- Hodard, Philippe. *Le Je et les dessous du je: Essai d'introduction à la problématique du sujet*. Paris: Aubier-Montaigne, 1981. (Philosophie de l'esprit)
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. 2^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1787.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études*. Paris: Gallimard, 1968.
- Kolakowski, Leszek. *La Philosophie positiviste*. Traduit du polonais par Claire Brendel. Paris: Denoël-Gonthier, 1976. (Bibliothèque médiations; 139)
- Lacroix, Jean. *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Paris: Presses universitaires de France, 1966.
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de. *Philosophie zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*. Paris: Dentu, 1809. 2 vols.
- Laplantine, François. *Les Trois voix de l'imaginaire: Le Messianisme, la possession et l'utopie, étude ethnopsychiatrique*. Paris: Editions universitaires, 1974. (Collection je)
- Lefebvre, Henri. *Le Matérialisme dialectique*. Paris: Presses universitaires de France, 1962.
- Lévy-Bruhl, L. *La Philosophie d'Auguste Comte*. Paris: F. Alcan, 1900. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*.
- Lewis, John. *Man and Evolution*. London: Lawrence and Wishart; New York: International Publishers, 1962.
- Logique et connaissance scientifique*. Publié sous la direction de Jean Piaget. Paris: Gallimard, 1967. (Encyclopédie de la Pléiade; 22)
- Marc-Lipiansky, Mircille. *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris: Payot, 1973. (Bibliothèque scientifique; 5)

- Marx, Karl. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Trad. de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia. Paris: Ed. sociales, 1957.
- _____. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. [Traduit par Ed. Fortin]. Paris: V. Giard et E. Brière, 1895.
- _____. et Friedrich Engels. *L'Ideologie allemande*. Paris: Editions sociales, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non-sens*. 5^{ème} éd. Paris: Nagel, 1966. (Pensées)
- Naville, Pierre. *La Psychologie, science du comportement: Le Behaviorisme de Watson*. Paris: Gallimard, 1942. (L'Avenir de la science; 16)
- Pascal, Georges. *Les Grands textes de la philosophie*. Paris: Bordas, 1986.
- La Philosophie de l'histoire*. Paris: Guantier, 1965.
- Randall, John Herman (Jr.). *The Making of the Modern Mind*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1976.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Le Seuil, 1986. (Collection esprit)
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Situations 1*. [Paris]: Gallimard, 1947.
- Schaff, Adam. *Introduction à la sémantique*. Trad. du polonais par Georges Lisowski. Paris: Union générale d'éditions, 1974. (Collection 10-18; 842)
- _____. *Structuralisme et marxisme*. Traduit du polonais par Claire Brendel. Paris: Editions Anthropos, 1974.
- Ulmo, J. *La Pensée scientifique moderne*. Paris: Flammarion, 1969.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique*. Paris: F. Maspero, 1971. 2 vols. (Petite collection maspero; 86-87)
- _____. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris: Presses universitaires de France, 1960.
- Weber, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.
- _____. *Le Savant et le politique*. Traduction de Julien Freund; introduction de Raymond Aron. Paris: Plon, 1969. (Recherches en sciences humaines; 12)

Periodicals

Esprit: octobre-novembre 1963.

Garaudy, Roger. «Structuralisme et «Mort de l'Homme»» *La Pensée*: no. 135, septembre-octobre 1967.

Miller, Jacques-Alain. «Editorial: Jacques Lacan.» *Ornicar*: no. 28, 1984.

Sartre, Jean-Paul. «Cahiers de philosophie.» *UNEF-FGEL*: nos. 2-3, février 1966.

Conferences

Actualité de la dialectique. Publié sous la direction de Joseph Gabel, Bernard Rousset et Trinh van Thao. Paris: Anthropos, [1980]. (Publications du Centre universitaire de recherche sociologique d'Amiens; 9)

Structuralisme et marxisme: Colloque. [Préf. par Victor Leduc]. Paris: Union générale d'éditions, 1970. (Collection 10-18; 485-486)