الحرية

مجلة فكرية مغربية

فصلية

العدد 7 – خريف 2020

الثمن : 30 درهما

من مواد هذا العدد:

الملف : في قراءة فتغنشتاين

- الحركة النسائية بالمغرب: المسار والآفاق
- الفلسفة طريقة في الحياة وبحث عن الحكمة
- مفهومُ السياسة عندَ حَنّة أرِنْدتْ
- النزعة الاستهلاكية وقانون حماية المستهلك بالمغرب
- الكتابة والميتافيزيقا – في ضيافة «جاك دريدا»
- رواد التربية عبر التاريخ : جون لوك (التلميذ صفحة بيضاء)

مجلة فكرية مغربية فصلية

رقم الإيداع القانونى: 1995/162

رقم ملف الصحافة: 1995/44

العنـوان: شارع طارق بن زياد، تجزئة النصر/المستقبل، رقم 90، تمارة – المغرب

البريد الإلكترونى للمجلـــة: revuealhoria@gmail.com

البريد الإلكترونى لمدير المجلة: hilalmed@gmail.com

مطابع الرباط نت
Imprimerie RABAT NET
Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

هيئة التحرير:

❐ سلمى حمدان
❐ حورية العطاوى
❐ نرجس اليعقوبى
❐ يسرى بنجلون
❐ عزيز لزرق
❐ سعيد عبو
❐ مصطفى الحسناوى
❐ محمد الهلالى

الهيئة الاستشارية لمجلة الحرية:

❐ د. مصطفى أعراب
❐ د. محمد شكرى سلام
❐ د. محمدزرنين
❐ د. فريد بوجيدة
❐ د. وحيد حمزة
❐ د فوزى بوخريص
❐ د. عبد الوهاب الصافى
❐ د. حسن لوكيلى
❐ د. محمد العَلْوى

إدارة النشر والتحرير:

محمد الهلالى

فهرس

– الحركة النسائية بالمغرب: المسار والآفاق
خديجة رياضى 5
– الفلسفة طريقة فى الحياة وبحث عن الحكمة – بيير هادو
ترجمة عائشة أنوس 16
– مفهومُ السياسة عندَ حَنّة أرِنْدتْ
حنان قصبى 46

الملف: فى قراءة فتجنشتين
(تنسيق الملف مصطفى كاك)

– تقديم الملف
مصطفى كاك 59
– مفهوم المنطق فى الرسالة المنطقية الفلسفية لِـلودفيغ فتجنشتين
ابراهيم والطالب 65
– اللغة ومسألة تمثّل العالم: فتجنشتين متوسّطا فريجه وهيدغر
الحسين أخدوش 74
– من مشكلة العالم إلى أزمة الذات : فتجنشتين قارئا لشوبنهاور
مراد بوعلى 93
– مفهوم الفلسفة ما بين نيتشه وفتجنشتين
محمد ناصرى 103
– المنطق بوصفه أدبا؟ ملاحظات حول دلالة الشكل الأدبى لدى فتجنشتين
غوتفريد غابرييل – ترجمة: مصطفى كاك 112

**

– الكتابة والميتافيزيقا – فى ضيافة "جاك دريدا"
د. محمد مزيان 126
– جدل الموت فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة
حسن الياسمينى 138
-السياسة ضد الفلسفة، برنار–هنرى ليفى نموذجا (الجزء الثانى)
عبد المجيد السخيرى 157
- قراءة أولية فى إشكالية "الاستهلاكية" وقانون حماية المستهلك بالمغرب
د. عبد الهاب الصافى 170
– رواد التربية عبر التاريخ: جون لوك (التلميذ صفحة بيضاء)
ترجمة محمد المعزوزى 188

الحركة النسائية بالمغرب: المسار والآفاق(*)

خديجة رياضي
ترجمة: محمد الهلالي

نظمت النساء المغربيات أنفسهن مبكرا نسبيا من أجل الدفاع عن حقوق النساء مقارنة بيقظة وعي المغاربة والمغربيات تجاه معارك أخرى مرتبطة بالديمقراطية والحداثة. لم تثر هذه المعارك الأخيرة اهتمام المجتمع إلا في وقت متأخر جدا، مثل النضال من أجل الفصل بين السلط وحرية التعبير واستقلالية القضاء أو النضال من أجل حرية المعتقد، وهو الموضوع الذي لا يزال حقلا محرما إلى اليوم.

تعود الخطوات الأولية للتوجه النسائي المغربي (التيار الفكري المناصر لقضايا المرأة) إلى الأربعينيات لما اهتمت الاحزاب السياسية الأكثر أهمية بوضعية النساء. فالقادة الوطنيون الذين أقاموا مدة معينة في المشرق، والذين درسوا هناك، تشبعوا بالأفكار التقدمية التي تنادي بتعليم البنات واحترام كرامة النساء.

نظمت النساء المنتميات للحزبين الوطنيين في هذه المرحلة أنفسهن في جمعية "أخوات الصفاء". وفي سنة 1944 تم الإعلان عن عدة مطالب لتحسين وضعية النساء اللواتي كانت أغلبهن أميات وفقيرات.

لم تتم المطالبة بالمساواة بين الرجال والنساء بشكل صريح من طرف هذه الجمعية، لكن في ذلك السياق التاريخي كان خطابها متقدما جدا عن عصره. كانت القضية الرئيسية التي دافعت عنها جمعية "أخوات الصفا" هي احترام النساء الخادمات في البيوت، وإعداد مدونة للأحوال الشخصية لحماية النساء في إطار الزواج، لأن مثل هذه المدونة لم تكن موجودة آنذاك، ثم التوعية ضد تعنيف النساء...

كان الحزب الشيوعي المغربي، الذي كان فرعا تابعا للحزب الشيوعي الفرنسي في تلك المرحلة لكون المغرب كان لا يزال تحت الاستعمار الفرنسي، قد أنشأ "اتحاد نساء المغرب". وكان هذا الاتحاد يهتم خصوصا بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية للنساء. كان يقوم بعمل القرب مع نساء الطبقات الشعبية من حلال جمعية "نساء المغرب" التي تحولت بعد مرور عدة عقود إلى "الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب"، والتي لا تزال نشيطة إلى اليوم، ولكنها انفصلت كليا عن هذا الحزب الذي تعرض هو نفسه للمنع من طرف النظام المغربي بعد الاستقلال قبل أن يعود للظهور من جديد ببرنامج يمكن وصفه بالأحرى بأنه برنامج "اشتراكي ديمقراطي".

وحسب لطيفة البوحسيني، الباحثة في مجال التوجه النسائي المغربي، عرف "المجتمع المغربي أجيالا من الحركات المدافعة عن حقوق النساء. ولقد ظهر الجيل الأول في الأربعينيات، وظهر الجيل الثاني في بداية الثمانينيات".

ظهرت الموجة الأولى من التوجه النسائي المغربي في الفترة التي كان المغرب فيها مستعمرا، وامتدت من نهاية الأربعينيات حتى بداية الستينيات.

إبان هذه التجربة النسائية، ولما ضعف التوجه النسائي المرتبط بالأحزاب السياسية، تناولت النساء النقابيات المشعل، وتركن أثرهن من خلال تأسيسهن سنة 1960 لأول منظمة مستقلة للنساء والتي هي "الاتحاد التقدمي لنساء المغرب". ولقد تم تأسيس هذه المنظمة داخل المركزية النقابية المغربية الأولى "الاتحاد المغربي للشغل"، والتي تأسست في السرية، قبيل تأسيس هذه المنظمة النسائية، من أجل الإفلات من قمع السلطات الفرنسية. ولقد منعت هذه الاخيرة المغاربة من تأسيس نقابتهم الخاصة بهم. ولقد كانت النساء حاضرات في جميع هذه اللحظات الصعبة من النضالات الوطنية من أجل الاستقلال، والنضالات الاجتماعية داخل هذه النقابات. وبعد هذه التجارب النسائية السياسية والنقابية الكبرى، عرف نضال النساء سباتا طويلا. لقد احتل النضال السياسي الواجهة على حساب قضية حقوق النساء التي أقصيت إلى الخلف، خاصة بعد المواجهات الأولى ما بين الجناح اليساري للحركة الوطنية والملكية على إثر الصراع حول طبيعة الحكم الذي كان ينبغي إقامته

بعد الاستقلال. وهو الصراع الذي ميّز بداية القمع ضد المعارضة. وبما أن القمع السياسي هو دوما ملازم لإقصاء النساء، فإن الحسم لصالح نظام سياسي مفروض قد ارتكز على إنكار حقوق النساء. كما تم التخلي عن الأفكار الإصلاحية للعلماء المستنيرين التي انتشرت إبان الثلاثينيات والأربعينيات لصالح قراءات رجعية للنصوص القرآنية التي استعملت لتبرير التمييز ضد النساء وتهميشهن.

كما أن أحزاب اليسار التي جسدت أمل الشعب المغربي في التحرر والحرية أهملت هي الأخرى مسألة المرأة بالادعاء أن الصراع الطبقي هو وحده الخيار الصحيح، وأن انتصار الطبقة العاملة سيكون كافيا لبناء دولة ديمقراطية حيث ستنعم النساء فيها بالمساواة مع الرجال ويتبوأن المكانة التي تليق بهن في المجتمع.

ولم يظهر الجيل الثاني من التوجه النسائي إلا في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي. وكانت هذه الحقبة مرحلة يقظة وعي هذه الحركة. لقد قررت مناضلات أحزاب اليسار، واللواتي كن ماركسيات بشكل رئيسي، أن يتحكمن في مصيرهن فشرعن في تأسيس تنظيماتهن النسائية خارج الأحزاب السياسية.

ميلاد توجه نسائي جديد:

ساهمت عدة عوامل في ميلاد هذا الجيل الجديد من حركة النساء بالمغرب. وتكمن الأسباب التي كان لها الدور الأساسي في ميلاد هذه الحركة في ظروف حياة النساء المغربيات اللواتي عانين من التهميش وكن ضحية التمييز على كل المستويات. حدثت هذه اليقظة أيضا بسبب اختلال التشريع المغربي الذي كان يتضمن العديد من الجوانب الماسة بحقوق النساء وكرامتهن، إضافة إلى مدونة الأحوال الشخصية في ذلك العهد، والقانون الجنائي الذي لازال العمل به قائما إلى اليوم، وكذلك قوانين التجارة والجنسية وقانون المسطرة المدنية، وقوانين أخرى تميزية في معظمها.

كانت معظم هذه القوانين بعيدة كل البعد عن تطلعات النساء وعن أدوارهن الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية التي يقمن بها في المجتمع. وسرّع هذا التناقض

بزوغ حركة نضالية من أجل حقوق النساء المثقفات واللواتي كن شابات وكانت أغلبيتهن منتميات لليسار.

وساهمت عوامل أخرى خارجية في ظهور هذه الموجة الثانية من التوجه النسائي المغربي، وأهم هذه العوامل تأثير المفكرين الإصلاحيين العرب من تونس ومصر على سبيل المثال. كان للكتابات التقدمية وللأطروحات التحررية للمفكرين العرب تأثير عميق على المثقفين المغاربة بسبب انتمائهم لنفس الثقافة وامتلاكهم لنفس التاريخ. كما تأثرت الناشطات النسائيات المغربيات بالكاتبات الشرقية الكبيرات مثل نوال السعداوي وفهيمة شرف الدين وفريدة النقاش...إلخ. ولقد ساهت كتابات هؤلاء الكاتبات في خلق أرضية ثقافية للتوجه النسائي المغربي.

وهناك عامل آخر يكمن في تأثير التوجهات النسائية في أروبا والغرب عموما، خصوصا بعد ماي 1968 في فرنسا. فتأثير هذا التوجه النسائي كان عميقا لأنه طبع بطابعه التوجه النسائي المغربي وأثر على اختياره الكوني وعلى مناهج عمله. وقد مرّت الموجة الجديدة للتوجه النسائي بعدة مراحل.

مرحلة النضال من أجل المشروعية:

تميز الميلاد الجديد لحركة النساء بالمغرب بخاصيتها الثقافية. فتمت إقامة أسس عبر الثقافة للتوجه النسائي المغربي حاضرا وماضيا. هذا الاختيار أملاه همّ تأسيس مشروعية مطالب النساء في مجتمع معاد للنساء عداء عميقا، ووسط حركة سياسية راديكالية كانت ولا تزال تعتبر مقاربة النوع/الجندر عامل اضطراب للصراع الطبقي.

كانت الأنشطة الأولى للنساء ذات طابع ثقافي وأكاديمي. كانت الشخصية الرمزية المؤثرة في هذه المرحلة هي شخصية فاطمة المرنيسي، رائدة الحركة النسائية المغربية. فعالمة الاجتماع المرموقة هذه، ذات الإشعاع العالمين كانت تثير إعجاب المناضلات النسائيات من خلال محاضراتها ومقالاتها وكتبها.

لم يكن المجتمع المدني قد رأى النور بعد تقريبا. لم يكن هذا المصطلح قد استعمل بعد. كانت بعض الجمعيات هي التي تأسست قبل تأسيس جمعيات النساء، وعلى وجه الخصوص الجمعية المغربية لحقوق الإنسان (التي غيرت اسمها فيما بعد وتبنت عبارة "الحقوق الإنسانية" تحت تأثير الأفكار النسائية) أو ايضا جمعيات الشباب والطفولة التي تأسست من طرف الحركة الوطنية بعد الاستقلال...إلخ.

وكنتيجة لذلك، كانت المناضلات من أجل قضية النساء ينحدرن من الأحزاب والحركات السياسية اليسارية. لم تكن هذه الأحزاب تهتم بما فيه الكفاية، بسبب أيديولوجيتها الطبقية، بالمسألة النسائية، لذلك قررت العديد من المناضلات الاهتمام بهذه القضية بأنفسهن. ومن بين الأشكال النضالية الشهيرة والمتبناة إبان هذه المرحلة التأسيسية يمكن أن نذكر تأسيس جريدة "8 مارس"، والتي كانت أول جريدة متخصصة في المسألة النسائية صدرت في المغرب، والتي التزمت العديد من النساء بالكتابة فيها. وكانت أول ساحة خيضت فيها المعركة هي مدونة الأسرة.

مرحلة الهيكلة:

هذه هي المرحلة الثانية في عملية بناء حركة النساء بالمغرب. ولقد اتخذت صيغ العمل الأولى عدة اشكال منها: تأسيس لجان النساء في الجامعات التي شكلتها مناضلات النقابة الطلابية الاتحاد الوطني لطلبة المغرب. لقد ساهمت هذه اللجان في تنظيم التفكير حول الاتجاه النسائي ووضعية النساء بالمغرب. ولقد ساهمت في تكوين أطر نسائية وصقل معرفتهن وتجربتهن في مجال النضال من أجل حقوق النساء.

ولقد مكنت نقاشات حادة حول المرأة وحول خصوصية نضالات النساء من تكوين العديد من المناضلات اللواتي أسسن، بعد مغادرتهن للجامعة، الجمعيات النسائية الأولى.

أما صيغ العمل الثانية فكانت هي نوادي النساء التي أنشأت في دور الشباب، التابعة للدولة والمسيرة من طرف وزارة الشبيبة والرياضة، لكنها مفتوحة للمنظمات غير الحكومية ولهيآت المجتمع المدني. لقد تأسست العديد من النوادي في جميع أنحاء البلاد، والتي اهتمت بالخصوص بمحو أمية النساء. ولقد مكن هذا الإنجاز من العمل

في أوساط النساء الأكثر فقرا وحرمانا. بل تم تأسيس بعض النوادي الخاصة بالنساء العاملات داخل النقابات.

لقد أثر تأسيس الجمعية المغربية لحقوق الإنسان سنة 1979، وهي أكبر جمعية لحقوق الإنسان بالمغرب، وإعداد اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) من طرف الأمم المتحدة، على حركة النساء وعلى اختيارها للمرجعية الكونية كأساس لنضالها ولمطالبها. وهذه هي المرحلة الثالثة من مراحل تشكل حركة النساء المغربيات.

اختيار المرجعية الكونية من طرف الحركة النسائية المغربية:

حدثت مواجهة بين استراتيجيتين هما:

- استراتيجية فضلت خيار الانطلاق من الصفر، واستلهام التجارب النسائية الناجحة. فالتاريخ والموقع الجغرافي للبلد جعلا التجارب المتبناة كنموذج هي تجارب أروبا. والعديد من العوامل الأخرى أدت إلى هذه الوضعية من بينها:

□ حركة الحقوق الإنسانية المغربية التي شرعت في تقوية نفسها وخلق سلطة مضادة حقيقية، وقد انتمت جميع المناضلات النسائيات الأوائل لهذه التنظيمات.

□ إعداد الأمم المتحدة للاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، والتي تم تبنيها سريعا باعتبارها مرجعا للمناضلات النسائيات المغربيات، اللواتي ناضلن من أجل التصديق عليها من طرف المغرب، وناضلن بعد ذلك من أجل رفع التحفظات المعبر عنها من طرف المغرب، كما ناضلن من أجل تطبيقها.

□ لكن العامل الأكثر أهمية هو الانتماء الطبقي للمناضلات اللواتي أعدن بناء وتشكيل التوجه النسائي المغربي. ولقد كنّ في معظمهن أطرا عليا ومتوسطة في الوظيفة العمومية، أو نساء تنتمين لمجال الأعمال الحرة. إنهم نساء من الطبقة الوسطى، نساء لائكيات في معظمهن، دون أن يطالبن علانية بالاعتراف بهن باعتبارهن كذلك، هن اللواتي خضن النضال من أجل تحرير النساء المغربيات بالتوازي مع نضالهن من أجل التحرر من أصفاد مجتمع بطريركي (أبوي) ومحافظ

يعيق تمتعهن بحريتهن وحقهن في أن يعشن الحياة الجيدة التي يسمح لهن بعيشها انتماؤهن الاجتماعي والمهني.

- أما الاستراتيجية الثانية التي كانت مؤيداتها أقلية فقد اقترحت على المناضلات النسائيات العمل في المنظمات النقابية وجمعيات الحقوق الإنسانية، حيث خاضت النساء نضالات قوية، واكتسبن خبرة بالتجارب النضالية. وقد سمح ذلك للتوجه النسائي الوليد بأن يظل مرتبطا بالنضالات النسائية الأخرى، وأن يظل في صلب النضال العام لقوى التغيير بالمغرب. وقد سمح ذلك أيضا للتوجه النسائي الوليد بأن يكوّنَ نفسه اعتمادا على النساء اللواتي تعانين من الحرمان، نساء الأحياء الشعبية، النساء اللواتي عانين لفترات طويلة من الاستغلال الطبقي والسيطرة الذكورية.

إن أغلبية الجمعيات النسائية التي أنشأت في هذه المرحلة، والتي تشكل حاليا نواة ما نسميه عادة بالجمعيات النسائية المغربية، اختارت الاستراتيجية الأولى، معتبرة أن نضال النساء ينبغي أن يُخاض ضد البطريركية (الأبوية) أساسا، باعتبارها أصل قمع النساء. والملاحظ أن أقلية من المناضلات فقط هن اللواتي بقين مخلصات لتحليلهن وفضلن العمل داخل النقابات إلى جانب النساء العاملات والنساء الفقيرات، وربط نضالاتهن ضد الاستغلال الاقتصادي بنضالاتهن ضد العنف الذكوري وضد اشكال أخرى من القمع البطريركي.

مرحلة المطالب:

كانت سنة 1993 سنة متميزة في حياة حركة النساء المغربيات. فلأول مرة تجمعت مختلف التنظيمات النسائية - والتي كانت تتكون في أغلبيتها من القطاعات النسائية لأحزاب المعارضة، ومن لجان النساء في النقابات ومن بعض جمعيات حقوق النساء التي تأسست حديث آنذاك - داخل نسيج واحد معلنة بداية نضال من أجل تغيير مدونة الأحوال الشخصية. احتلت المعركة مكانة هامة جدا داخل المجتمع، وتبوأت مركز النضالات في البلاد طيلة أربعة أشهر. وكان من نتائجها تدخل الملك بتاريخ 19 غشت 1993 الذي وعد بالانكباب على مطالب النساء. ولكن النتائج جاءت مخالفة للمنتظر من هذا الوعد بما أن التغيرات التي لحقت مدونة الأحوال الشخصية كانت عديمة المعنى، بل كان بعضها مضادا لمصالح النساء.

كانت سنة 2000 المحطة الثانية الهامة في حياة حركة النساء المغربيات، كانت سنة تنظيم أول مسيرة للنساء من أجل النساء. فقد شارك فيها عشرات الآلاف من النساء. لكن مسيرة موازية نظمتها الأحزاب المحافظة كانت أكبر حجما وأكثر إثارة. فخُسِرت المعركة مرة أخرى، لكن النساء لم يستسلمن.

وتم إنشاء شبكة جديدة للنساء أطلق عليها "ربيع المساواة". وانطلق النضال من جديد من أجل مدونة جديدة للأسرة. وأدت المعركة إلى تحقيق بعض النتائج سنة 2004 لما تمّ تغيير هذه المدونة وتم تعويضها بمدونة أكثر عدلا من الأولى ولكنها تظل بعيدة عن الاستجابة لتطلعات النساء في العدالة والمواطنة.

سمحت هذه المرحلة لحركة النساء بفرض نفسها في المجتمع كفاعل في معادلة النضال والتغيير، ومكنتها كذلك من احتلال مقدمة الأحداث طيلة فترة مهمة جدا.

ولقد انخرطت حركة النساء في العديد من القضايا الأخرى. وكانت مسألة العنف الذكوري إحدى المعارك الكبرى التي خاضتها. طالبت حركة النساء في البداية بقوانين تحمي النساء، لكن هذه المعركة تم خوضها بتأسيس هياكل تنظيمية لاستقبال النساء المعنفات، تلك الهياكل التنظيمية التي مكنت من معرفة هذه الظاهرة عن قرب، ومكنت من تشجيع الضحايا على التعبير عما لحق بهن من عنف، وعلى نشر تقارير ساحقة عن المشكل، وتحسيس المجتمع حول هذه المسألة.

العبر المستفادة من حركة النساء:

لقد نجحت الحركة من أجل حقوق النساء في توحيد جهودها وتدبير تنوعها وتجميع نضالاتها وتوجيهها نحو أهداف محددة وواضحة.

كانت جمعيات حقوق الإنسان هي الجمعيات التي تميزت بالسبق في مجال التحكم في مناهج التخطيط الاستراتيجي، والمرافعة وتحسيس فاعلي المجتمع المدني حول أهدافها.

لقد تمكنت جمعيات النساء من تدبير التناقضات السياسية داخل تنظيماتها وتجنب -في العديد من الحالات- تفتت تنظيماتها كما حدث في الحقل النقابي حيث يؤدي الانشقاق في حزب سياسي أوتوماتيكيا تقريبا إلى انشقاق نقابي.

لقد قاومت حركة النساء في مجتمع يُعتبر فيه النضال من أجل تحقيق العدالة بناء على النوع/الجندر من أصعب النضالات لأنه يعيد النظر في أسس المجتمع البطريركي والتي تتمثل في السيطرة الذكورية، وتهدد الأسس الإيديولوجية للنظام الذي يقمع النساء، هذا المجتمع البطريركي الذي يعتبر أيضا أحد الوسائل الضامنة لاستمرارية النظام الاستغلالي الرأسمالي.

نقائص وأخطاء حركة النساء بالمغرب:

إن نقائص ميلاد حركة النساء بالمغرب الناتجة عن خيبة أمل النساء من مواقف أحزابهن السياسية فيما يتعلق بالقضية النسائية، من بين عوامل أخرى، سوف تؤثر سلبيا على مواقف حركة النساء من المسائل السياسية. لقد تحول همّ الاستقلال عن الأحزاب السياسية إلى رهاب (خوف مرضي) من كل ما هو سياسي، وتحول بالخصوص إلى رهاب من سياسة اليسار، هذا اليسار الذي انحدرت منه النساء المؤسسات لحركة النساء المغربية.

وقد أضعف هذا الأمر اهتمام حركة النساء بنضالات مجموع الحركات التي تعمل من أجل التغيير في المجتمع، حيث ابتعدت حركة النساء عن الحركات الاجتماعية وعن الاحتجاجات الشعبية بصفة عامة. إن كون هذه المُعاينة لا تنطبق على جميع جمعيات النساء، وكون بعضها نأت بنفسها عن هذا التوجه، هو أمر لا يغير من الوضعية العامة المُلاحظة. فمُعظم الحركات الاجتماعية التي تشكلت، والاحتجاجات الشعبية التي انفجرت في البلد طيلة الخمس عشرة سنة الأخيرة هي في الغالب حركات نسائية أو على الأقل حركات تتميز بمساهمة هامة من طرف النساء. إن التوجه النسائي في المغرب وجد نفسه، كنتيجة لذلك، بعيدا عن النضالات النسائية ضد أشكال القمع الأخرى، وضد أشكال التمييز المختلفة مثل القمع الطبقي أو التمييز ضد النساء القرويات. ازدادت هذه الوضعية قوة في بداية الألفية الحالية. فبعد العمليتين الإرهابيتين اللتان عرفهما المغرب سنة 2003، شرعت السلطة المغربية في ترويج دعاية سياسية تستهدف استغلال هذه المأساة من أجل توسيع قاعدتها السياسية في أوساط الطبقات المتوسطة الليبرالية التي ترفض أي مشروع إسلامي يجسده مرتكبو هجوم الدار البيضاء. تقدمُ السلطة نفسها باعتبارها الضامن

للحريات والبديل الوحيد للمشروع الإسلامي. وتُعتبر الجمعيات النسائية الأكثر تأثرا واهتماما بهذا الخطاب بما أن النساء هن الأهداف المفضلة للإسلاميين. أضر هذا الاصطفاف كثيرا بصورة بعض الجمعيات النسائية. ولقد اتضح هذا الأمر بشكل أشد سنة 2011 على إثر الاحتجاجات المنظمة في المغرب من طرف الحركة الشبابية "20 فبراير" التي اندلعت في العشرات من المدن المغربية. وشارك فيها مئات الآلاف من المتظاهرين. ولقد أسّستْ أكثر من مائة منظمة غير حكومية ونقابات وأحزاب سياسية شبكةً لدعم هذه الحركة، لكن المنظمات النسائية غير الحكومية امتنعت عن دعم "حركة 20 فبراير" من خلال هذه الشبكة، والمبرر الذي قدمته هذه المنظمات النسائية هو أن الإسلاميين كانوا جزءا من المنظمات التي تتظاهر. كانت اللحظة تاريخية، ولم يُستحسن موقف حركة النساء منها.

الآفاق من أجل حركة نساء مناضلة:

بدون أي ادعاء في تقديم دروس، وبدون إنكار أهمية حركة النساء في النضال من أجل التغيير الاجتماعي في المغرب، يمكن القول أن حركة النساء مطالبة بإعادة التفكير في مناهجها وفي أولوياتها.

ليس منتظرا بالمرة من جمعيات النساء التي اتخذت الموافق المذكورة أعلاه أن تعيد النظر فيها، فاختياراتها تقوم في الحقيقة على تصور محدد للتوجه النسائي، والقاضي بالارتكاز على النخب، ومحورة عملها على المطالب التشريعية في مجال الأسرة بشكل رئيسي، وهو ما يستجيب لأولويتهن كنساء ليبراليات لانكيات تطمحن لتحقيق حرية فردية وحياة مستقلة.

هذا التجديدُ منتظرٌ تحقيقهُ من طرف منظمات النساء المحلية غير الحكومية. وبالرغم من كونها غير معروفة فهي الأكثر عددا وفعالية. إنها تتوفق في أداء هذه المهمة لأنها تنخرط في عمل القرب، كما أنها أكثر قربا من حركات الاحتجاج الشعبية نظرا لتواجدها الجغرافي وانتماءاتها الطبقية، أو لاختياراتها الإيديولوجية. إنها الأكثر تأهيلا لإعادة تجديد التوجه النسائي المغربي، بجعله توجها نسائيا ميدانيا وليس توجها نسائيا يقدم المساعدة، أي أن الأمر يتعلق بشكل جديد من أشكال التعبئة المواطنة من أجل تغيير وضعية النساء، بتبني استراتيجية عمل مع النساء وليس من

أجل النساء. توجهٌ نسائيٌ يعرف كيف يجد مكانته في انسجام مع كل النضالات من أجل مجتمع أكثر عدالة وأكثر إنصافا. لأن التوجه النسائي الذي يناضل ضد العنصرية الجنسية واللامساواة القائمة على النوع/الجندر لا يمكن فصله عن الأشكال الأخرى من الاستغلال والتمييز، ولا يمكنه أن ينجح إلا باندماجه في مختلف النضالات من أجل تحرر مجموع الشعب المغربي.

لقد انطلق نقاشٌ غني وخلاقٌ من طرف شبيبة متحمسة ونقدية جدا تجاه أشكال وبنيات النضالات الحالية، سواء المتعلقة بالحركة النسائية أو بالحركتين السياسية والنقابية. إن إعادة التفكير في التوجه النسائي هو مجال من المجالات الذي يتطرق له هذا النقاش. فالقطيعة مع نماذج التوجه النسائي الغربي هو أساس هذا التفكير. فالعناصر الأساسية في هذا النقاش تقتضي أن نأخذ بعين الاعتبار مختلف أشكال القمع المُسلط على النساء وبلورة نموذج تحرري يعكس واقع النساء المغربيات.

إن الشبيبة هي دوما الحاملة للتغيير. فالقائدات النسائيات الحاليات كن شابات لما أسسن حركتهن عبر مواجهة التحديات التي لم تكن هينة. فالشباب اليوم سيعرف كيف يجدد الحركة ويعيد التفكير في التوجه النسائي باستثمار الجهود والمكتسبات المحققة.

هامش:

(*) هذا مقال صدر في موقع جمعية مناهضة للعنصرية تنشط في إقليم الباسك، كنت قد شاركت به في إحدى الندوات التي نظمتها في أكتوبر 2017، وطلبت مني هذه الجمعية صياغة مداخلتي على شكل مقال قصد نشره. ولقد حصلت منها على الإذن لإعادة نشره.

الفلسفة طريقة في الحياة وبحث عن الحكمة

بييرهادو (Pierre Hadot)
تقديم وترجمة: عائشة أنوس

تقديم:

يبدو لنا اليوم أنه بفضل التطور الذي عرفه العلم والتقنية، قد تمت الإجابة عن جميع الأسئلة -تقريبا- وحلت جل المشكلات، بما فيها تلك التي كانت تعد -في الماضي- أسئلة ومشكلات فلسفية، مما يؤدي لطرح السؤال التالي: هل من حاجة بعد إلى الفلسفة؟ هل لا زالت ثمة قيمة للفلسفة حين يظهر أن العلوم والتقنية أكثر فائدة؟ ألا يطال الشك جدوى السؤال الفلسفي في الوقت الذي تزداد فيه الثقة بالأجوبة التي يقدمها العلم والحلول العملية التي تقدمها التقنية؟ إن عدم الثقة في الفلسفة وما تواجهه من نقد أحيانا ومن رفض أحيانا أخرى، سواء من قبل العالم أو السياسي أو رجل الدين، بل وحتى من رجل الشارع(1) يكرس الشك في قيمتها. ألم يزل للفلسفة دور تقوم به وما هي مهمتها الحالية؟ يرتد هذا السؤال في الحقيقة إلى سؤال أصلي، هو سؤال الماهية: ما هي الفلسفة؟ وهو سؤال كثيرا ما يحاول مدرسو الفلسفة الإجابة عنه، وقد يجيب بعضهم بأنه لا يمكن تقديم تعريف للفلسفة لأن تعريفها متعدد ومختلف بتعدد الفلاسفة، كما قد يجيب البعض الآخر، بأن الفلسفة هي نمط من التفكير العقلاني، التساؤلي، النقدي، الحجاجي...، لكن هذه الخصائص لا تتميز بها الفلسفة ولا تختص بها وحدها، لأن ثمة مجالات معرفية وعلمية أخرى تتسم بالتفكير العقلاني التساؤلي، مثل الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا، كما أن الحجاج ليس حكرا على الفيلسوف، فالسياسي والمحامي مثلا، يعتمدان على الحجاج. أما التفكير النقدي الذي اختزلت فيه الفلسفة - باعتبارها فكرا نقديا- فلا تنفرد به وحدها، لأن الأدب والفن يمارسان النقد أيضا. إذن ما الذي يمكن أن يميز الفلسفة عن غيرها من الممارسات والأنشطة الفكرية والثقافية والعلمية؟

ما هي الفلسفة؟ سؤال يطرح أيضا من داخل الفلسفة، خصوصا في لحظات ظهور أزمة، أزمة العقل أو المعرفة أو الأخلاق، لأن التفكير في معنى الممارسة الإنسانية مهمة تعهدت بها الفلسفة منذ نشأتها وهي مهمة متجددة باستمرار، فكل فيلسوف يخوض تجربة التفكير الفلسفي يبدأ من جديد، إنها البداية المتجددة واللانهائية للفلسفة، ومن ثمة تلك العلاقة الخاصة والفريدة بين الفلسفة وتاريخها، مقارنة بالعلوم التي يعد إلغاؤها لتاريخها دليلا على نضجها وتقدمها. إن الفلسفة تتوحد بتاريخها مما يجعلها خارج الزمن، فأسئلة الماضي قد تجد صداها في الحاضر وتنيره كما يقول ميرلوبونتي "إن كل شيء قد تم كما لو كان هؤلاء الفلاسفة بصدد وصف عالمنا اليوم أو كما لو أن عالمنا أصبح شبيها بما وصفوه، ولهذا ولأول مرة يكون الفكر سابقا على التاريخ وتصبح الأسئلة التي طرحوها تنير حاضرنا"(2)، إن هذا هو ما يجعل العودة إلى نشأة وظهور الفلسفة أمرا مشروعا بل وضروريا أحيانا للإجابة على السؤال: ما هي الفلسفة؟ هل هي نمط فكري معرفي وخطاب نظري؟ أم هي أسلوب في الحياة يفترض سلوكات وممارسات معينة؟ وما الذي يمكن أن تقدمه لنا الفلسفة اليوم؟

هذا ما قام به بيير هادو Pierre Hadot(3) في أعماله الفلسفية، التي يمكن اعتبارها نوعا من البحث والتحقيق، تحقيقٌ قاده إلى بدايات ظهور الفلسفة عند الإغريق. أولا، لأنه لما نتحدث اليوم عن "الفلسفة " في نظره، فلأن الإغريق ابتكروا كلمة "فيلوصوفيا"، وثانيا، لأنه "لفهم الأشياء لابد من رؤيتها وهي تتطور"(4)، لذلك سنجده - باعتباره باحثا ومؤرخا وفيلسوفا وفيلولوجيا - حريصا على دقة استخدام الكلمات وترجمتها حيث سيتتبع ظهور كلمة "فيلوصوفيا" وتطور دلالتها، والرجوع إلى النصوص القديمة وإلى سياقاتها التاريخية والثقافية، لإعادة بناء المعنى الحقيقي للفلسفة والكشف عن الصورة الفعلية للفيلسوف.

سيبين "بيير هادو" أن ظهور كلمة "فيلوصوفيا" والكلمات التي تنتمي لعائلتها اللغوية لأول مرة، كان في القرن الخامس قبل الميلاد، لدى المؤرخ هيرودوت، حين أورد هذه الكلمة، على لسان الملك كرويسيوس (Crésus) أثناء ترحيبه بصولون أحد الحكماء السبع، بقوله له: "ضيفي الأثيني، لقد وصل إلينا صدى حكمتك (Sophia) وأسفارك وقد قيل لنا أنك بامتلاكك لرغبة في التجربة (philosophéon)، زرت كثيرا من

البلدان بدافع حب المشاهدة والمعرفة"(5). فلقد تم استخدام كلمة (Sophia) للتعبير عن طبيعة أسفار صولون التي لم يكن الغرض منها سوى معرفة واقع الناس واكتشاف عاداتهم المختلفة. كما استخدمت كلمة (philosophéon)، للإشارة إلى ما امتلكه صولون من تجربة- خلال تلك الأسفار- تمكنه من القدرة على الحكم الجيد في أمور الحياة، ولذلك طلب كرويسيوس رأيه في "الإنسان الأكثر سعادة"، فأجابه صولون الحكيم، بأن لا أحد بمقدوره أن يقول إنه سعيد قبل أن يرى نهاية حياته. أصبح استخدام كلمة فيلو(التي يتم تركيبها مع كلمات أخرى في اللغة اليونانية) منذ القرن الخامس قبل الميلاد، للدلالة على ما لدى الشخص من استعداد ومن رغبة لتكريس حياته لنشاط أو ممارسة معينة، أما تركيب "فيلو" مع كلمة "صوفيا"(philosophia) فكان للدلالة على الرغبة أو المتعة التي توجد في الحكمة أو المعرفة، لهذا تردد المترجمون في ترجمة كلمة "صوفيا " وتأويلها - في نظر بيير هادو- بين (sagesse) و(savoir)، لأن السؤال الذي طرح عليهم هو: من هو (sophos) (الحكيم)؟ هل هو الذي يعرف كثيرا من الأمور؟ أم الذي رأى كثيرا من الأشياء؟ هل هو الذي لديه ثقافة موسوعية؟ أم الذي يعرف كيف يتصرف في أمور الحياة؟ لكن اللفظين في نظر "بيير هادو"، عندما يتم الرجوع إلى الفيلولوجيا، لا يلغي أحدهما الآخر، لأن المعرفة الحقة هي معرفة حسن التصرف كما أن معرفة حسن التصرف تقتضي معرفة فعل الخير. وقد استخدمت "فيلوصوفيا" في سياقات متنوعة للدلالة على الاستعدادات وعلى التصرف والسلوك، وهي وإن كانت استعمالات لا علاقة لها بالدلالة الفلسفية للكلمة، إلا أن تضمنها لمعنى الممارسة التي تنبني على قواعد وتفترض نوعا من التعليم والتكوين، سيظل حاضرا في الفلسفة باعتبارها سعيا وجهدا من أجل تغيير طريقة الحياة وبلوغ سكينة وراحة النفس من خلال تدريب وتمرين بدني وعقلي وروحي.

أما التعريف الفلسفي لفيلوصوفيا أو الفلسفة، فهو الذي سيرد لأول مرة عند أفلاطون، في "المأدبة" حين اعتبر "أن الله وحده هو الحكيم، أما الإنسان فلا يمكنه أن يكون سوى فيلسوفا أي صديقا للحكمة"(6). وهو التعريف الذي احتفظت به المعاجم والكتب المدرسية. لكن الحكمة أو الحكيم كما يقول بيير هادو، سيصبح المثال الذي يضعه كل فيلسوف نصب عينيه ويجتهد لبلوغه. ولعل أول خطوة نحو

الحكمة هي التجرد من كل ربح مادي أو منفعة خاصة والتعالي عن كل الرغبات، ولذلك سنجد أن أرسطو سيعتبر الطبيعيين الأوائل، أمثال طاليس وأناكسمندر وأناكسمنس وغيرهم، فلاسفة رغم أنهم لم يدعوا ذلك بل وصفوا نشاطهم بـ (Historia) أي البحث، لأن ما ميزهم هو أن بحثهم لم يكن بغرض نفعي بل كان رغبة في المعرفة من أجل المعرفة. وهذه خاصية أساسية للفلسفة تشترك فيها كل المدارس الفلسفية في العصر القديم.

يحاول بيير هادو من خلال مؤلفاته عن الفلسفة القديمة، أن يبين أن الفلسفة، هي قبل كل شيء ظاهرة تاريخية، بزغت في سياق حضاري تميز بالاهتمام بالعلوم والمعارف والثقافة، لكن لم يكن الهدف منها بناء أنساق فلسفية، وإنما كانت بالأساس، تجربة معيشة تعبر عن نظرة كونية ووعي بالانتماء إلى الكوسموس وإلى الإنسانية، وسعي إلى ما فيه خير لهذه الأخيرة، لذلك كان الانشغال والاهتمام بالغير، من صميم هذه الممارسة الفلسفية، وقد حرص بيير هادو في حواراته وفي مؤلفاته، على تقديم أمثلة ونماذج لفلاسفة أو لأشخاص تبنوا مبادئ مدرسة فلسفية معينة كالرواقية أو الأبيقورية، انشغلوا واهتموا بخير ومصلحة الغير أكثر من مصلحتهم رغم مناصبهم السياسية أو العسكرية، وكانت أفعالهم وممارساتهم منسجمة مع ما تبنوه من مبادئ وأفكار فلسفية، مثل مارك أوريل وكوينتوس مسينيس سكوفولا...

إن صورة الفيلسوف التي حاول بيير هادو إعادة اكتشافها من خلال تعريفه بالمدارس الفلسفية القديمة، خصوصا الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية الجديدة أو المحدثة وبفلاسفتها، هي تلك الصورة التي عبر عنها نيتشه بكون الفيلسوف هو طبيب الحضارة ومشخص أمراضها، إذ أدرك هؤلاء الفلاسفة اليونان أن ما يتهدد الإنسانية هو الجهل والخوف، وهو ما جعل البيديا أو التربية من صميم انشغالاتهم. فلم يكن هدفهم بناء أنساق فلسفية، بل شكلت جل الفلسفات القديمة مدارس تجمع بين المعلمين والطلبة أو الأتباع، وكان المعلم /الفيلسوف فيها نموذجا لأسلوب ونمط حياتي هدفه الحياة الطيبة أو نبل النفس أو ما سيسميه الفلاسفة بالفضيلة، والتي تفترض جهدا بدنيا وعقليا وروحيا، لمواجهة مشاكل وصعوبات الحياة وآلامها ومتاعبها، سيما تلك التي تؤرق الإنسان وتبعث فيه القلق، حين يدرك أنه كائن فان مصيره الموت، لذا شكلت التمارين الروحية الفلسفية، (مثل الحوار والتأمل...) بعدا

أساسيا من أبعاد الفلسفة، هدفها إدراك قيمة الحياة وأهمية اختيار نوع الحياة التي يمكن أن يحياها الشخص كي يعيش حياة طيبة مع الآخرين عندما ينأى بنفسه عن أسباب فساد الإنسانية ألا وهي الأنانية والأهواء والمنفعة الخاصة.

لم يسع بيير هادو في مشروعه الفلسفي، إلى بناء نسق أو مذهب فلسفي، كما لم يكن هدفه تقديم درس أخلاقي، وإنما أراد إنعاش الذاكرة التاريخية بالعودة إلى عهد سينيكا وسقراط ومارك أوريل...، وليبين كيف أن قراءة نصوص الفلاسفة، وفهمها لا يتم بالوقوف عند أطروحاتها أو بنيتها الحجاجية، وإنما باعتبارها تجارب وممارسات وأنماط للعيش وجهد مستمر ولا متناهي نحو الحكمة، لأن حينها سنكتشف أن ثمة مبادئ وقيم أخلاقية وروحية، وجهت وقادت الحياة اليومية لهؤلاء الفلاسفة، وأنه بالإمكان أن تفيدنا وأن تسمح لنا بدورنا بالتوجه نحو حياة "أكثر وعيا وأكثر عقلانية وأكثر انفتاحا على الآخرين وعلى رحابة العالم"(7). إن العودة إلى أصل الفلسفة مع بيير هادو، لا يبخس خطاب الفلسفة قيمته، وإنما يكشف عن أهمية البعد العملي والأخلاقي والبيداغوجي في الفلسفة، فلا أحد اليوم ينكر فائدة العلوم والتقنية، لكن هذه العلوم لا تمنحنا إمكانية اتخاذ القرار أو الاختيار للعيش المشترك أو كيفية الحياة التي يسودها الانسجام مع الطبيعة ومع الغير، ومواجهة مشكلات العصر التي تتزايد بتزايد التحولات التي تعرفها الحضارة الإنسانية سواء في المحيط البيئي او التكنولوجي ونتائجها الاجتماعية والأخلاقية، ولعل الخطر الذي يتهدد الفلسفة اليوم كما يقول بيير هادو هو: "الاكتفاء بالخطاب المنمق، لأنه من السهولة بمكان أن نتكلم بدل أن نفعل"(9) أي اختزالها في الخطاب أو اعتبارها خطابا عن الخطاب، لأن قيمة الفلسفة في بعديها النظري والعملي حيث تتحقق الوحدة بين الكلام والحياة.

الفلسفة نمط حياة وبحث عن الحكمة:

هذا النص هو الفصل السابع من كتاب " الفلسفة نمط حياة وبحث عن الحكمة"، وهو حوار مع بيير هادو، أجراه معه أرنولد ديفيدسون، أستاذ الفلسفة والآداب المقارن وتاريخ العلوم بجامعة شيكاغو.

أرنولد ديفيدسون: برزت في العصر اليوناني القديم، ست مدارس فلسفية هي: الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية وأصحاب المذهب الكلبي والمدرسة التشكيكية أو الشكاك؛ وقد كان لكل مدرسة ممارساتها الروحية الخاصة. لكن يمكن أيضا التمييز بينها، باختيار كل مدرسة لطريقة في الحياة ولموقف وجودي، شكل نوعا ما، خصوصيتها، فما هي يا ترى طريقة الحياة الفلسفية وماهي العلاقة الموجودة بين الاختيار الفلسفي وطريقة العيش والحياة اليومية؟

بيير هادو: إن طريقة الحياة الفلسفية، هي بكل بساطة تصرف الفيلسوف في الحياة اليومية، مثلا لقد اعتبر كوينتوس مسينيس سكوفولا، وهو أحد الرواقيين في العصر الروماني، والذي كان حاكما على إقليم آسيا، أن أداء ثمن إقامته في آسيا من ماله الخاص، هي مسألة شرف، بل ألزم جميع من في محيطه باحتذاء حذوه، وبتصرفه هذا الذي تميز به عن سابقيه، وضع حدا لشطط ومبالغة جابي الضرائب الرومان. بل لقد كان أفراد عائلته من أتباع الرواقية، وحدهم من يطبق قوانين مكافحة الترف على أنفسهم قبل الآخرين، حيث اتسموا بتقشف وصرامة لم تكن لدى غيرهم. طبعا انا هنا أتحدث عن تصرف وسلوك أخلاقي، وإن كان هذا ينطبق أيضا على مجالات أخرى. وبالفعل، فقد كان لكل مدرسة من المدارس الفلسفية سلوكا مميزا. وهذا يمكن أن يكون موضوع دراسة، لأنه لم يتم على حد علمي وبشكل شامل، أي بحث حول هذا الموضوع، ولكن إذا أردنا معرفة كيف يتصور الناس مختلف هذه المدارس الفلسفية، يمكن أن نجد ذلك عند مؤلفي القصص المصورة على الخصوص، التي صورت الأفلاطونيين كأشخاص متعجرفين لديهم دوما، كما قال عنهم إبكتيتوس "الحاجب المرفوع ". كما اشتهر الأبيقوريون، خلافا للصورة التي لدينا اليوم عنهم، كأشخاص "لا يأكلون شيئا" و يعيشون حياة في غاية البساطة، أما الرواقيون فقد وصفوا بالتقشف، وحدهم الذين لم يتم الانتباه إليهم هم الشكاك، لأنهم كانوا محافظين. هذا هو المظهر الخارجي لهذه المدارس الفلسفية، كما نظر إليه مؤلفو القصص المصورة.

قد نفهم سريعا كيف تكون الفلسفة طريقة في الحياة، إذا ما فكرنا في أصحاب المذهب الكلبي (الساخر) الذين لم يعملوا على بناء أو تطوير أو تعليم أي مذهب، وإنما اكتفوا بالحياة وفق أسلوب وطريقة محددة، وأظن أن الكل يعرف

قصة ديوجين الكلبي مع برميله (اتخذ ديوجين برميلا كمسكن له، قضى بداخله أكثر من نصف عمره حسب ما روي عنه كتعبير عن رفضه لنمط الحياة السائد، المترجمة). كان أتباع المدرسة الكلبية، رافضين لأعراف الحياة اليومية وللعقلية السائدة، مكتفين بالنزر القليل، يجوبون الطرقات يتسولون ويستمنون في الطريق العام، حيث شكلت طريقة عيشهم تلك، نوعا من العودة إلى الطبيعة المتوحشة. لكن دون المضي في هذه الحالة القصوى، نقول إن كل مدرسة من المدارس الفلسفية اليونانية، تميزت باختيار طريقة وأسلوب للحياة، وهكذا فقد اتسم موقف الأفلاطونيين، في عهد أفلاطون بثلاث خصائص: أولا الرغبة في ممارسة تأثير سياسي وفق المثال الأفلاطوني، ثانيا إرادة النقاش وتقديم تعليم من خلال منهج الأسئلة والأجوبة وفق التقليد السقراطي، ثالثا النزعة العقلية، لأن الأساسي في الأفلاطونية، هو حركة الانفصال بين النفس والجسد والتجرد من الجسد، بل وأيضا ذلك الميل نحو تجاوز الاستدلال العقلي، حيث اعتبرت حياة الفكر او الحياة وفق العقل هي الحياة الحقيقية، خصوصا في نهاية العصر اليوناني مع الأفلاطونية الجديدة.

أما في التقليد الأرسطي، فيمكن القول إن طريقة الحياة كانت جد مميزة، لأنها كانت هي حياة العالم الذي يكرس حياته للبحث، لكن ليس فقط البحث في علوم الطبيعة وإنما أيضا البحث في الرياضيات والفلك والتاريخ والجغرافيا... أي ذلك النمط من الحياة الذي يمكن ان نسميه على حد تعبير أرسطو التأمل النظري أو الحياة النظرية، ربما سنعود للحديث عن ذلك فيما بعد، حيث يتم تأمل الموجودات، وهذا يعني نوع من المشاركة في التفكير الإلهي كمحرك أول للكون، وفي تأمل النجوم...، فالفيزياء مثلا اعتبرت ممارسة روحية. لكن ما كان ذي أهمية قصوى عند الأوسطيين، هو تنزيه العلم عن كل نفعية، فالعلم النظري هو بحث ودراسة لا تسعى لأي غايات خاصة أو أهداف مادية.

أما بالنسبة للأبيقوريين، وقد سبق أن أشرت إلى ذلك، فإن طريقة حياتهم اتسمت بالخصوص بترفعهم عن الرغبات حفاظا على سكينة وكمال النفس. فلكي يكون المرء سعيدا في نظرهم، عليه أن يحد من رغباته. و كما هو معروف فالأبيقورية تميز بين الرغبات الطبيعية الضرورية كالشرب والأكل والنوم، والرغبات الطبيعية غير الضرورية كالرغبة الجنسية، والرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية مثل الرغبة في

المجد والثروة، وبطبيعة الحال عند الرواقيين ينبغي الاقتصار على الرغبات الضرورية واعتزال كل الأمور السياسية - وإن كانت هناك بعض الاستثناءات فيما يخص الفعل السياسي - لكن من حيث المبدأ، ينبغي في نظرهم اعتزال كل أمور المدينة على قدر المستطاع. وعموما فلدينا فكرة عن حياة الأبيقوريين، من خلال رسائل أبيقور وأشعار فيلوديم (Philodème) الأبيقوري؛ حيت الحديث عن الأكل البسيط لكن رفقة الأصدقاء ،لأن للصداقة عند الأبيقوريين تلعب دورا كبيرا، فهم في النهاية لم يكونوا يبحثون عن أي متعة خارج متعة الوجود ذاته وبساطة الحياة .

أما الشكاك، كما سبق أن أشرت إلى ذلك، فإن القاعدة الوحيدة التي يقبلونها للسلوك هي الامتثال للقوانين وللأعراف ورفضهم لإصدار أي حكم بل يعلقون حكمهم عن الأشياء لأن في ذلك راحة للنفس.

في العصر اليوناني القديم، ولقد قلت ذلك سابقا، اعتبر سقراط تقريبا، نموذجا للفيلسوف لأنه "الشخص الذي ليس في مكانه"، إذ لا يمكن وضعه في خانة محددة أو تصنيفه ضمن طبقة معينة، فهو خارج كل تصنيف، وذلك لأسباب عديدة. لكن في جميع الأحوال نجد أن ثمة قطيعة، بين كل المدارس الفلسفية - التي ذكرناها - وما هو سائد، حتى مع الشكاك الذين كانوا يتصرفون بنوع من اللامبالاة الكلية. ولكن في نفس الوقت كانت الفلسفة هي التي تقود الحياة اليومية وتوجهها، بل أحيانا من خلال تعليمات وتوجهات مفصلة، كما هو الشأن مع الرواقيين، الذين وضعوا كتيبات يمكن أن نسميها بلغة القرن السابع عشر، توجهات الضمير الأخلاقي أو فتاوى أخلاقية، حددوا فيها أنواع السلوك الذي ينبغي القيام به في كل ظرف من ظروف الحياة. كان أحد مفسري أرسطو وهو الإسكندر الأفروديسي (Alexandred'Aphrodise)، يسخر من الرواقيين الذين يتساءلون عما إذا كان للمرء الحق في وضع رجل على رجل أثناء تعلمه الفلسفة، أو ما إذا كان بإمكانه تناول الحصة الأكبر من الأكل عندما يتناول الطعام مع أبيه، ولقد بينت زوجتي(1)، في مقال عن الرواقية في عهد الرومان، كيف أن التوجيهات او الفتاوى الأبيقورية، من خلال مقالة الواجبات لشيشرون، تقدم موقفين متعارضين للرواقية، مثلا عن السؤال: هل للمرء الحق في إخفاء عيوب بيته وهو يعرضه للبيع؟ أم يجب عليه أن يصرح بتلك العيوب للمشتري؟ يجيب بعض الرواقيين بإمكانية عدم إخبار المشتري

بعيوب البضاعة (البيت)، كما يقول البعض الآخر بضرورة الإخبار بعيوب البيت حين عرضه للبيع. ومثل ذلك في حالة تاجر الحبوب الذي وصل بسفينته المحملة بالحبوب إلى ميناء بلدة تعاني المجاعة، هل يعلن عن قدوم سفن أخرى خلفه محملة أيضا بالحبوب، وفي هذه الحالة سينخفض ثمن بضاعته، أم يسكت عن ذلك؟ إن تعدد السلوكات وردود الأفعال الممكنة في شتى ظروف الحياة اليومية، هو ما يطرح مشكلة السلوك المطابق للمثال الفلسفي، وليس ثمة من شيء يدمر الإنسانية أكثر من التهافت على الربح المادي، لذا ألزمت الرواقية كل واحد بضرورة التحلي بالأمانة والشفافية وعدم الجري وراء المنفعة الخاصة. ما يمكن قوله أيضا، هو إنه رغم أنماط الحياة المختلفة التي تبنتها المدارس الفلسفية في العصر القديم، فقد كان قاسمها المشترك هو ربط سكينة وسلام النفس بالتجرد من كل ربح مادي أو منفعة خاصة .

كانت مشكلات الحياة اليومية جد معقدة بالنسبة للفلاسفة القدامى، لذلك نجد أن إبكتيتوس في كتابه وحواراته التي وصلتنا، كثيرا ما يوصي بتبني سلوكات تكاد تكون متناقضة؛ وهذا راجع إلى كون تلامذته في نيكوبولس(2)، كانوا من اليافعين المنتمين إلى أسر ثرية والمؤهلين لمستقبل سياسي، لذا حاول أن يمرنهم على ممارسة فلسفية جد صارمة، فكان ينصحهم بعدم الجري وراء النساء والاعتدال في الطعام وطريقة الأكل... وغيرها من النصائح التي تصل أحيانا حد التشدد، ولقد سبق أن قمت بمقارنة تلامذة إبكتيتوس، بالراهبات في الدير والمنعزلات عن العالم الخارجي، حيث يدرسن ويتلقين التعاليم الدينية، لكن بعد انتهاء مدة التعليم، يتم إرسالهن في بعثات إلى أنحاء شتى من العالم. تلامذة إبكتيتوس هم أيضا يغادرون المدرسة بعد تعلمهم، لذلك فكل التوجيهات التي قدمها لهم إبكتيتوس تتوقع ما هم فاعلون بعد عودتهم إلى ديارهم سواء خلال حضورهم المآدب والحفلات أو العروض المسرحية أو أثناء مشاركتهم في الحياة السياسية.

إنها مشكلة الفيلسوف، الذي يبدو، من الناحية النظرية، منفصلا عن العالم الواقعي، لكن عليه أن يعيش في هذا العالم، وأن يشارك الآخرين حياتهم اليومية. ولقد ظل سقراط نموذجا لهذا الفيلسوف، و يحضرني هنا نص جميل لبلوتارك أو بلوتارخس (Plutarque) حيث يقول عنه: لقد كان سقراط فيلسوفا، ليس لأنه كان

معلما، ولكن لأنه كان يتحدث مع أصدقائه ويمازحهم ويذهب إلى ساحة الأغورا، وقبل كل شيء لأنه حظي بميتة صارت عبرة ومثلا. إن ممارسته الحياة اليومية هي ما شكل فلسفته الحقيقية.(3)

أرنولد ديفيدسون: لكن في نفس الوقت الذي ثمة قطيعة بين الحياة اليومية والحياة الفلسفة، هناك تأثير كبير لهذه الأخيرة على الحياة اليومية للفيلسوف.

بيير هادو: هو كذلك، بل كان للفلسفة تأثير على تطور الحياة السياسية، ولنأخذ مثلا على ذلك، تطور القانون بفعل تأثير الرواقيين، وخصوصا فيما يتعلق بمعاملة العبيد وفي مجال المسؤولية الجنائية، وهذه حالة معروفة ، يعترف بها معظم المؤرخين في القانون.

أرنولد ديفيدسون: ليس من الضروري، في نظرك إذن، أن نختار دائما، مدرسة فلسفية معينة أو موقفا محددا، بل يمكن أن نختار كذلك، الجمع بين الموقف الأبيقوري والموقف الرواقي، كما فعل كل من غوته وروسو وطور؟

بيير هادو : في ميتافيزيقا الأخلاق (أو نظرية المنهج الأخلاقي)أعلن كانط، أنه ينبغي ممارسة الفضيلة بعزم وقوة الأبيقورية وشغف الرواقية، نلمس أيضا هذا اللقاء بين الأبيقورية والرواقية، لدى روسو في كتابه "هواجس المتنزه المنفرد"، حيث نجد متعة الحياة الإنسانية والوعي في ذات الوقت، بأن هذه الحياة هي جزء من الطبيعة، كما تحدث غوته(4) في حواراته مع فالك (Falk)، عن تلك الكائنات التي تجمع بطبيعتها الفطرية بين الرواقية والأبيقورية. وموقف مماثل نجده عند طورو (Thoreau) في كتابه والدن (أو الحياة في الغابة)(5). أما نيتشه فقد كان واضحا حين قال في إحدى شذراته "لا ينبغي لمن أفادته الأبيقورية أن يخشى تبني الرواقية"(6). قد يعتبر مثل هذا الموقف نوعا من الانتقائية - حتى وإن كان لهذه الكلمة وقع سيء عند الفلاسفة انفسهم - وعموما فمن كانط إلى نيتشه، اقتصرنا في هذه الانتقائية على الرواقية والأبيقورية علما أن هناك نماذج أخرى.

قد يكون لمثل هذا الموقف الانتقائي، دلالة هامة بالنسبة للإنسان المعاصر الذي لم تعد توجد، بالنسبة له، مدارس فلسفية فحسب، بل أصبح أكثر حذرا وتوجسا من السقوط تحت تأثير مدرسة من المدارس. وهذا يذكرنا أيضا بشيشرون

الذي كان يقول رغم ميله الأفلاطوني "إننا احرار، مستقلون، لا التزام يجبرنا، نعيش يوما بيوم، نتخذ القرار حسب الظروف والحالات الخاصة، ونختار في كل مرة ما نراه مناسبا، والذي قد نستوحيه من الأبيقورية أومن الرواقية أو من الأفلاطونية "(7) قد يتم الاعتراض على مثل هذا الموقف الانتقائي، بأن اختيار الحرية وعدم الانتماء إلى أي مدرسة، يعنى أن بمقدور كل واحد أن يجد الحل المناسب له دون حاجته لنموذج فلسفي، لكن أهمية ما قلنا عن الرواقية والأبيقورية من بين كل تلك المدارس الفلسفية، يعود إلى أنهما شكلتا ممارستين تمتا عبر قرون وتمت مناقشتهما ونقدهما وتصحيحهما، ومن هذا المنطلق تحدث نيتشه عن المدارس الأخلاقية في العصر اليوناني، باعتبارها مختبرات تجارب تسمح لنا - إن صح التعبير- بالاستفادة من نتائجها، كما قال ميشلي (Michelet): "وجدت الأفكار في العصر اليوناني القديم، جد مركزة، لقد كانت بمثابة إكسير"(8) ولقد بين ثلاثة من أكبر المتخصصين في الأنثروبولوجيا القديمة(9) كيف يمكن للتجربة السياسية في العصر اليوناني، أن تلهم الديموقراطيين المعاصرين، فلماذا لا ينطبق ذلك أيضا على التجربة الأخلاقية في الحياة الفلسفية؟

أرنولد ديفيدسون: هناك سؤال أساسي وإن كان يبدو صعبا ، وهو هل يمكن تبرير اختيار طريقة معينة للحياة؟

بيير هادو: قد يجيبك شيشرون والأفلاطونيون على هذا السؤال، بكون التفكير العقلاني يسمح لنا باكتشاف ما يمكن اختياره في هذه الظروف أو تلك. ووضح شيشرون نفسه هذه الطريقة في رسالته إلى أتيكوس (Atticus)(10)، حين طرح عددا من الأسئلة الممكنة، حول ما ينبغي القيام به خلال الأزمة السياسية التي تسببت فيها المواجهة بين قيصر وبومبي مثلا: هل ينبغي محاربة الاستبداد مع احتمال ما قد يؤدي إليه من خراب وانهيار للمدينة؟ أم يستحسن اللجوء إلى التفاوض؟ هل يجب الاستقالة من المهام السياسية؟ أم ليس للسياسي الحق في ذلك في مثل هذه الظروف؟ هل ينبغي دعم ومساندة المعارضة رغم ما راكمته من أخطاء...؟

أرنولد ديفيدسون: إذن تبرير الاختيار الحصري لموقف محدد هو أمر من الصعوبة بمكان، لكن إذا ما كنا نتصرف تارة مثل الأبيقوريين وتارة أخرى مثل الرواقيين، فلعله سيكون من السهل تبرير الاختيار بوجود ظرف او سياق خاص ؟

بيير هادو: أتفق معك تماما، لكن أود أن أحدد نقطة واحدة: ما أردت أن أبينه في كتابي "ما هي الفلسفة القديمة؟" هو أن الفلاسفة الذين أسسوا مدرسة فلسفية، أرادوا بذلك اقتراح أنماط حياة، لأن دافعهم الأساسي -على ما يبدو لي- سواء خلال تطور الفكر الأفلاطوني أو الأرسطي أو الرواقي أو الأبيقوري، كان هو عرض شكل أو نمط من أنماط الحياة، نمط الحياة السياسية الذي تنيره مُثل أفلاطون أو نمط حياة العلم الذي يتأمل فيه العالم الطبيعة مع أرسطو، أو نمط حياة الحكمة حيث الحكيم المستمتع بسكينة وراحة النفس عند أبيقور...، قد يكون هذا الدافع رد فعل إزاء أنماط واختيارات أخرى، لكنه قبل كل شيء له علاقة بوجود تفكير نظري، وإن كنت أرى أنه لم يكن من الممكن أبدا للتفكير النظري المحض أن يقود إلى اختيار نوع الحياة. بالنسبة لهذا النوع من الاختيار قدم أحد الشكاك وهو سكتوس اومبريكوس (Sextus Empiricus)(11)، صورة كاريكاتورية للسخرية من الفلاسفة، حيث اعتبر أن الموقف الرواقي حركته عاطفة الكبرياء، وأن الشهوة كانت وراء موقف الأبيقورية... قد يكون في هذه الملاحظة شيء من الحقيقة، لأنه من الممكن أن توجد أسباب شخصية خاصة، تفسر لنا هذا الاختيار أو ذاك لنوع أو نمط الحياة. لكن إذا كان التفكير النظري يتخذ وجهة ما بفضل مسار الحياة الداخلية، فإن هذه الأخيرة تتحدد معالمها وتتخذ شكلا معينا، بفضل التفكير النظري. عندما كنت شابا مثلت لهذه الفكرة بضوء الدراجة الهوائية الذي لا يشتغل إلا مع حركة الدراجة، فلإنارة الطريق خلال الليل لابد من تحريك العجلة. إن حركة العجلة هي اختيار نمط الحياة. قد تمضي الدراجة قدما ويشتغل ضوؤها، لكن قبل ذلك لابد أن تسير برهة ولو قصيرة في الظلام. بمعنى آخر، إن التفكير النظري يفترض مسبقا نوعا من الاختيار لنوع الحياة، لكن هذا الاختيار لا يمكن أن تتضح معالمه، إلا بفضل التفكير النظري .

أرنولد ديفيدسون: كثيرا ما كنت تتحدث عن الفلسفة كتمرين على الموت، محيلا في ذلك على أفلاطون ، فماذا يمكن أن تعني هذه الفكرة بالنسبة لنا اليوم؟

بيير هادو: أولا لتحديد ماذا تعني هذه العبارة في العصر القديم، لابد من أن نبدأ بالطبع مع أفلاطون، لأنه هو القائل، إن الفلسفة هي تمرين أو تمرس على الموت، لكن هذا القول حمل في طياته مفارقة، إذ لم يكن يقصد أن الفلسفة هي تدريب أو محاكاة للموت، وإنما كان يريد أن يقول بضرورة تجريد النفس عن الجسد. فلم يكن غرضه أبدا هو التمرن على الموت وإنما على العكس من ذلك، كان هدفه هو التمرين على الحياة، لكنها الحياة العقلية، حياة الفكر. يتعلق الأمر عند أفلاطون إذن، بالبحث عن نمط آخر للمعرفة غير معرفة الحواس، أي الانتقال من أنا حسي ناقص وفان قدره الموت، إلى أنا عقلي متعال، ولقد ميز سقراط بوضوح في محاورة فيدر(115c) ، بين "أنا" سيصبح بعد تناول السم جثة هامدة، و"أنا" يحاور بفعل عقلي. لا يتعلق الأمر مطلقا بالاستعداد للموت، فقد كان أفلاطون يسخر من الذين يتصورون الفلاسفة كأشخاص وجوههم شاحبة كوجوه الموتى. إن كل ما كان يقصده هو أنه لا ينبغي التعلق بالحياة الحسية لأن لذلك نتائج سلبية خصوصا على الصحة. ولم يكن أبدا هدفه الموت . لقد تكلم الرواقيون بدورهم كثيرا عن تمرين الموت، لكن استعدادا لمواجهة صعوبات الحياة، ترقب الآلام لمواجهتها، حيث كانوا يقولون دائما، ينبغي التفكير في الموت كأمر حتمي ولكن ليس استعدادا له وإنما لاكتشاف جدية الحياة. كان ماركوس أوريليوس كرواقي يقول: ينبغي القيام بأي فعل كما لو كان آخر شيء سنقوم به، كما ينبغي قضاء كل يوم كما لو كان آخر يوم في العمر. إنه وعي بقيمة اللحظة التي نحياها والتي من الممكن أن يوقفها الموت. فالأمر يتعلق إذن بشكل قوي بالحياة وليس بالموت الذي لم يحن وقته بعد. أما بالنسبة للأبيقوريين فقد تحدثوا أيضا عن الموت، فهذا سينيكا يورد عبارة أبيقور "فكر في الموت"، لكن مثلما هو الشأن لدى الرواقيين، ليس من أجل انتظاره وإنما لإدراك قيمة اللحظة الآنية، ودليل ذلك تلك الحكمة المشهورة لهوراس (Horace): "اقطف اليوم دون أن تفكر في الغد". القصد من التفكير في الموت في المنظور الأبيقوري، هو إدراك وبعمق، غياب أية صلة بين الموت والكائن الحي: "فالموت ليس شيئا بالنسبة لنا". لا علاقة لنا مع الموت في نظر الأبيقورية، وليس ثمة صلة بين الوجود والعدم، الموجود موجود فحسب، كما أن الموت ليس حدثا للحياة، كما سيقول فتجنشتين(12)، ولابد أن نحيى ونعيش كل يوم كما لو كان هو نهاية الحياة. هذه فكرة تشترك فيها الأبيقورية

مع الرواقية، والتي تعني أولا أن نعيش يومنا بكل قوة واعتباره في ذات الوقت فرصة ثانية للحياة، وينبغي أن نذكر أنفسنا، في كل لحظة أننا حققنا كل شيء. إنها أهمية الوعي بقيمة هذا الوجود وهذه الحياة.

وأخيرا سواء مع أفلاطون أو الرواقيين أو الأبيقوريين، فجميعهم اعتبروا أن التمرن على الموت هو قبل كل شيء ممارسة للحياة. في عبارة مشهورة من كتاب الأخلاق لسبينوزا يقول فيها: "الإنسان الحر لا يفكر في الموت، فالحكمة ليست هي تأمل الموت، وإنما هي تأمل الحياة". لقد كان سبينوزا هنا، ينتقد الأفلاطونية وربما أيضا المسيحية، حين انتقد فكرة ممارسة الموت، وإن كان في الحقيقة قد أخطأ في نقده ذاك، لأن التفكير في الموت هو دائما تفكير وتأمل في الحياة.

أرنولد ديفيدسون: هل يمكن أن نقول نفس الشيء عن هايدغر؟

بيير هادو: أعتقد ذلك، من حيث ان استشراف واستباق الموت عند هايدغر، هو شرط للوجود الحقيقي، والوعي بالتناهي هو ما ينبغي أن يقود الإنسان إلى احتمال الوجود كما هو، لكن عند هايدغر(13)، كما عند اليونان، لا يتعلق الأمر، بالقضاء على قلق الموت والتي هي سمة العصر الحديث، وسأتحدث ربما عنها في كتابي المقبل، وهي سمة في نظري، ظهرت مع غوته وشيلنغ ونيتشه، حيث ارتبطت فكرة الوعي بالوجود بالقلق، إذ ما كان يمثل قيمة الحياة عند غوته هو الارتعاد أمام هذا المرعب، العظيم ، المهول (Ungeheure)(13). لقد طبعت سمة القلق هذه، كل الفكر المعاصر، وأعتقد أنها لم تكن موجودة عند سبينوزا ولا عند الأبيقورية أو عند الرواقية أو افلاطون.

أرنولد ديفيدسون: نسمع أحيانا أن الممارسات الروحية هي نوع من الأنانية، لكن من المؤكد أن الحياة الفلسفية لا تعد بالنسبة لك شكلا من أشكال الأنانية؟

بيير هادو: ينبغي دوما، النظر إلى تعقد الأمور، فهناك دوما خطر الأنانية في كل المجهود الذي يقوم به المرء لتطوير ذاته والرقي بها نحو الكمال، وبالضبط في المنظور اليوناني حيث يجتهد الفيلسوف لبلوغ السكينة وراحة النفس، مبتعدا من أجل ذلك عن كل نشاط سياسي. وكذلك هناك مظهر من مظاهر الأنانية في توجيهات إبكتيتوس ونصائحه، والتي صدمتني في الوهلة الأولى، حين يقول" فكر بأن ولدك كائن فان،

حينها لن يقلقك موته". لقد أدركت أنه في حالة إبكتيتوس ليس هذا نوع من الأنانية أو التمركز الروحي حول الذات، وإنما بالعكس لقد كان موقفا مماثلا لموقف المسيحي الذي يخضع للمشيئة الإلاهية. يمكن في الأخير أن نفهم ذلك، عندما نعرف أن إبكتيتوس قد ركز كثيرا على العواطف العائلية. وينبغي الاعتراف بأن هذا مشكل جد معقد حتى عند المسيحين. قد يبدو اهتمام الشخص بنفسه كأنانية وتمركز حول الذات، لكن عندما نقرأ بعض النصوص لسينيكا وإبكتيتوس وماركوس أوريليوس، وحتى عندما ندرس أيضا طريقة العيش في المدرسة الأبيقورية، سنلاحظ أن الممارسة الروحية، التي تسعى نحو حصول سكينة النفس كما ذكرت، ليست أنانية لعدة أسباب، أهمها أن هدف الممارسات الروحية هو التخلص من الأنانية التي هي قبل كل شيء نتاج لتأثير الملذات أو شهوات الجسد. ولقد قام الفلاسفة دوما سواء مع أفلاطون أو مع الرواقيين (لندع الأبيقوريين جانبا الآن)، بمجهود للتجرد من الأنا المتحيز والجزئي من أجل السمو إلى مستوى أنا أعلى وأرقى. لقد سبق أن تكلمنا بصدد الحوار كممارسة روحية، تتمثل في الاعتراف بحقوق الآخر في النقاش، وعلى الخصوص الاعتراف بقاعدة أو معيار الدرجة العالية، حيث ينبغي أن يصل الأنا كي يمكنه الحوار وهي العقل- في العمق يبدو الأمر بسيطا، ففي اللحظة التي نحاول فيها الخضوع للعقل، نتخلى بالضرورة عن كل أنانية . هذه هي الحجة الأولى.

الحجة الثانية: لقد تكلمت عنها أيضا، إذ ينبغي الاعتراف أن الفلاسفة اليونان القدامى، كان لديهم انشغال شديد بالآخرين. فسقراط كان يقدم نفسه كمن يحمل رسالة أو لديه مهمة العناية بالآخرين بجعلهم يتخذون قرار الاهتمام بأنفسهم. هنا نعود إلى السبب الأول: الانشغال بالذات والاهتمام بها ليس اهتماما برغد عيش بالمعنى المعاصر، ولكن الاهتمام بالذات يتمثل في الوعي بما نحن عليه بالفعل، بمعنى الوعي بهويتنا وعلاقتها بالعقل. وأكثر من ذلك فعند الرواقيين اعتبر العقل كإله. فالفلاسفة إذن كان لديهم -كما قلت- هذا الانشغال والاهتمام بالآخرين، وهذا واضح عند أفلاطون في الرسالة السابعة وفي أفكاره السياسية؛ وأيضا عند الرواقيين الأوائل، وجلي كذلك عند سينيكا وإبكتيتوس وماركوس أوريليوس، هذا الأخير الذي تكلمت عن أنواع التربية أو التهذيب الثلاث لديه، والمتعلقة بتهذيب الشهوة وتهذيب الفعل وتهذيب الحكم، ويتضمن تهذيب الفعل عنصرا لا يخلو من أهمية ويتمثل في

الاهتمام بالخير المشترك. بالنسبة لماركوس أوريليوس، يكتسي هذا قيمة كبرى، لأنه كإمبراطور كان يحث نفسه على امتلاك هذا الانشغال بالصالح العام أو الخير المشترك. من جهة أخرى -وهنا نرجع إلى الأبيقورية- يمكن القول إن الفلسفات في العهد القديم ،كانت تسعى إلى الانتشار كرسائل تبشيرية، إن صح التعبير، وإن لم يكن ذلك بشكل واسع؛ وحتى الأبيقوريين الذين قد بدوا كمنغلقين على أنفسهم، كان لديهم حس كبير بالصداقة، التي كانت بالنسبة لهم متعة، لقد رغبوا في الصداقة لأنها متعة أو لذة خالصة. لم يكن دافعهم سوى الرغبة في نشر مذهبهم فقط. مثال رائع وفريد قدمه ديوجين دوناندا (Diogène d'Œnoanda). حين قام بنقش نصوص أبيقورية بحروف كبيرة على جدران مدينته، من أجل حث مواطنيه على اعتناق المذهب الأبيقوري. ولقد وجد عدد من هذه النصوص المنحوتة على الجدران، في تركيا.

أرنولد ديفيدسون: بمعنى آخر، أنه في العصر القديم، لا يكون من الممكن العناية بالآخرين والاهتمام بهم، ما لم نهتم أولا بالذات. هل تعتقد أن هذه علاقة ضرورية؟ كما أن هناك أشكالا متعددة للعناية بالآخرين. فهناك نمط فلسفي وهناك نمط غير فلسفي. ويبدو لي أن الطريقة الفلسفية للاهتمام بالآخرين تقتضي دوما اهتمام الفيلسوف بنفسه والتي هي تغيير الذات أولا؟

بيير هادو: أعتقد أنه ينبغي قلب عبارتك، على الأقل فيما يتعلق بالرواقيين. ليس لأنه لا يمكن الاهتمام بالآخرين إن لم نهتم بأنفسنا أولا، وإنما على العكس من ذلك، كما يقول سينيكا(الرسالة3،48)"عش للغير، إذا ما أردت أن تعيش لنفسك" كما يضيف أنه "لا يمكن أن نكون سعداء إذا ما اهتممنا فقط بذواتنا". صحيح أننا قد نظن أنه كي نعتني بالآخرين ونهتم بهم، ينبغي أولا تغيير أنفسنا، لكن تغيير ذواتنا يتمثل بالضبط في أن نكون أكثر انتباها للآخرين. سأعبر عن ذلك بعبارة قد تبدو مبالغة، وهي أنه لن يكون ثمة اهتمام حقيقي بالآخرين، إن لم يكن هناك نكران للذات. أي نكران للمنفعة الشخصية، كما قال سقراط في دفاعه : "ألا تتساءلون ما إذا ما كان إنسانيا ترك كل المنافع والمصالح الشخصية مثلما فعلت (..) منذ سنوات عديدة وهذا كي أهتم فقط بكم"(14)

ربما تقول لي: نكران المصلحة الشخصية، هو بالضبط انشغال بالذات، أي الاهتمام بأنا أعلى متعالية عن كل أنانية. هذا صحيح ، كما عبر عن ذلك ماركوس أوريليوس بوضوح، (VII,13) حين عزا سبب حب الغير، على الأقل بالنسبة للرواقيين، إلى الوعي بأن الجميع هم أعضاء جسد واحد، بحيث أن قيام كل عضو بخدمة ذلك الجسد، فيه أيضا خدمة لنفسه. تكمن السعادة في فعل الخير، لأننا بمساعدة الآخرين نساعد أنفسنا. لكن لا زال هناك خطر(الأنانية) الذي نبه إليه ماركوس أوريليوس (V,6,3): لأنه إذا ما كنا واعيين وسعداء بالخير الذي نفعله، فعلينا الحذر من الإعجاب بأنفسنا وبفعلنا هذا، وأن لا يكون قصدنا في فعل الخير قصدا صادقا وخالصا. بالنسبة له ينبغي أن يكون المرء من أولئك الذين يفعلون الخير دو ن وعي منهم بذلك(15)؛ هذا يذكرنا بالإنجيل "عندما تقدم صدقة، على يدك اليسرى أن تجهل ما قدمت اليد اليمنى". تفترض الطيبوبة التجرد الكلي عن أي منفعة، وينبغي أن تكون سلوكا وتصرفا تلقائيا غير مفكر فيه ودون أدنى حساب، دون أي شعور بالرضى أو الزهو. ينبغي أن تكون الطيبوبة غريزة: افعل الخير كما تعطي النحلة العسل دون البحث عن أي مقابل. ولكن على حد معرفتي لم يصل أي فيلسوف إلى هذه القمة من القصد الطيب الخالص مثل ماركوس أوريليوس؟

أرنولد ديفيدسون: ألا يمكننا القول إذن إن البحث عن العدالة، هو أيضا ممارسة روحية؟ إذ لا يمكننا أن نقيم فصلا قاطعا بين الممارسات الروحية التي تتعلق بالذات وتلك التي تتعلق بالآخرين.

بيير هادو: أظن أنك محق فيما يتعلق بمعظم فلاسفة اليونان.

أرنولد ديفيدسون: خلافا لما يعتقده أساتذة الفلسفة، أثرتَ أن هناك فرقا بين الخطاب الفلسفي والفلسفة، وأنه لا يمكن اختزال الفلسفة في الخطاب الفلسفي فقط، ومع ذلك أليس الخطاب الفلسفي جزءا لا يتجزأ من الفلسفة؟ إذن هناك الخطابات والمفاهيم الفلسفية، وهناك التمارين والممارسات الفلسفية. فما هو دور كل من الخطاب الفلسفي والممارسات، أقصد الممارسات التي لا تستهدف بناء أو إنتاج مفاهيم؟

بيير هادو: كما سبق لي القول، استعرتُ هذا التمييز(بين الخطاب الفلسفي والفلسفة) من الرواقيين، لكنه تمييز نجده ضمنيا، عبر تاريخ الفلسفة كله، لأن التقابل أو التعارض بين الكلمات من جهة والممارسات من جهة أخرى، كان دوما موجودا. ولقد تم دوما الإلحاح على أن الفيلسوف الحقيقي ليس ذاك الذي يتكلم وإنما الذي يقوم بالفعل. كما نفهم مما قلت قبل قليل، إنه تقابل جد معقد. ولنعد مرة أخرى إلى الرواقيين. إن قولهم بكون الخطاب الفلسفي ليس هو الفلسفة، لا يعني أن الخطاب ليس فلسفيا، لأنهم عندما كانوا يقومون بتعليم المنطق وعلم الفيزياء وعلم الأخلاق، كانوا يعلمون الفلسفة، فهذه العلوم كانت معارف ضرورية لممارسة الفلسفة. فمن جهة عندما يقال إن الفلسفة ليست هي الخطاب الفلسفي فهذا لا يعني أنه لم يكن ثمة خطاب في هذه الحياة الفلسفية، لسبب وجيه هو أنه لابد من وجود خطاب ولو داخلي حتى يمكن القيام بالفعل (تغيير واختيار نمط حياة). .يمكن أن نعتبر الفلسفة كشكل إهليلجي (أو بيضوي) ذي قطبين: قطب الخطاب وقطب الفعل والممارسة، قطب خارجي وآخر داخلي، لأن الفلسفة في مقابل الخطاب الفلسفي هي أيضا جهد من أجل اكتساب استعدادات داخلية.

في العصر اليوناني، كان هذان القطبان يظهران بشكل واضح في ظاهرتين اجتماعيتين مختلفتين: الخطاب الفلسفي ويمثله التعليم الذي يتم تقديمه في المدرسة، والحياة الفلسفية التي تطابق كل الحياة المؤسسية التي تشمل المعلم والمتعلم، والتي تفترض نمطا من الحياة والتوجه الروحي، ومراجعات للضمير، وتمارين وممارسات للتأمل، كما أنها تمثل أيضا الطريقة المثلى للعيش كمواطن في المدينة. لكن -وهذا سبق أن أشرت إليه- الفلسفة كحياة تم استلهامها أيضا من خطاب التعليم الفلسفي: في هذا السياق نذكر كيف دوّن ماركوس أوريليوس أفكاره لكي يستعيد في داخله الخطاب الفلسفي، والذي انتهى في آخر المطاف إلى التجريد، أي أنه بفعل العادة، وهموم الحياة، سريعا ما يصبح الخطاب الفلسفي، خطابا نظريا ويفقد قوته لتوجيه الفرد كي يعيش فلسفته الخاصة، مما يعني بالضرورة ارتباط الحياة والفعل والممارسة بهذا الخطاب، لكن الخطاب الفلسفي عند اليونان قلما كان نظريا صرفا: إذ اتخذ في الغالب شكل أو صيغة تمرين وممارسة. ويعد الحوار السقراطي مثالا جيدا على ذلك. كما نجد أيضا في التعليم والذي لم يكن دائما في شكل حوار،

مجهودا نظريا للتأثير في عقول التلاميذ والأتباع. إذن فقطبا الفلسفة هذان، هما ضروريان ولكن من المهم التمييز بينهما. وبالفعل، لقد تم دوما التمييز بينهما. فهذا أفلاطون يذكر في رسالته السابعة (328c) أنه قدم إلى سرقوسة (Syracuse)، كي يبرهن لنفسه أنه ليس مجرد "ثرثار": "خوفا أن أنظر إلى نفسي كمجرد متشدق بالكلمات، عاجز على القيام بحزم بفعل ما".

لقد تم الاستهزاء، خلال كل العصر القديم، بالسفسطائيين لأنهم متى نزلوا عن منبرهم يتضح أنهم لا يعرفون ما هي الحياة الفعلية ولا يقدرون أن يعلموها لأتباعهم، ولا يمكنني هنا، أن أسرد تاريخ هذا التقليد الغني، منذ بيترارك ومونتيني إلى كانط، حيث وضع الفلاسفة المتمسكون بالتصور المدرسي للفلسفة، والذين سموا بـ"فناني العقل"، لاهتمامهم فقط بالكلام، في مقابل أولئك الذين كانوا قادرين على الانصات لما يهم الانسان، أي المهتمين بالممارسة؛ هؤلاء الذين سماهم كانط "فلاسفة العالم"، والذي أكد على أهمية العلاقة بين الخطاب والحياة الفلسفية، بقوله إنه قد يعتبر اليوم، من يحيى بطريقة مطابقة لما يعلم كشخص متهور أو مهووس، وفي نفس السياق سيقول طورو، لدينا مدرسين للفلسفة ، لكن ليس لدينا فلاسفة. كما سيكتب شوبنهاور، مقالة نقدية ضد الفلسفة في الجامعة(16) أما في القرن العشرين، فيمكن أن نقتصر على مثال شارل بيجي (Charles Péguy)، الذي أصابتني عبارته التالية "الفلسفة لا تذهب إلى القسم" بالدهشة عند قراءتها، وإن كان هنا لا بد من الاعتراف بتأثير برغسو.

تسألني عن الدور الذي لعبه كل من الخطاب الفلسفي والممارسة الفلسفية في تصوري الخاص للفلسفة؟ صحيح أن كثيرا من المعاصرين لي، يعتبرون الفلسفة خطابا، وبالضبط خطابا عن الخطاب -وأنا هنا لست بصدد إصدار حكم قيمة- شخصيا لدي تصور مخالف. وكي أوضح ذلك سأرجع مرة أخرى إلى العصر اليوناني، حيث نعلم جميعا أن هناك أشخاص تم اعتبارهم فلاسفة، لأنهم كانوا يعيشون كفلاسفة، مثل ديون السرقوسي (Dion de Syracuse) صديق أفلاطون، كاتو الأصغر (Caton d'Utique)، كوينتس موسياس سكافولا الملقب بالأوغور، أي الموظف الذي يقوم بمهمة لها علاقة بالآلهة، (Quintus Mucius Scævola l'Augure)، تراسي بيتس (Thrasea Paetus)، يمكن الرجوع، بالنسبة لهذا الموضوع، لمعجم الفلاسفة اليونان، الذي

أشرف عليه بكل فعالية ريشارد غولي (Richard Goulet)، وهو معجم نموذجي، نجد فيه الكثير من الشخصيات التي لم تنتم إلى العلماء أو معلمي الفلسفة: منهم بعض رجال السياسة، كالملك أنتيغونوس غوناتاس (Antigonos Gonatas)، وبعض النساء المعروفات بحياتهن الفلسفية، وغيرهم من الذين لم يكونوا أصحاب مذاهب فلسفية، ولكن كتبوا مؤلفات فلسفية، لا تدعي تقديم نظريات جديدة، بقدر ما كانت تعرض لمذاهب المدرسة الفلسفية التي وقع اختيارهم عليها، من أجل صياغة مبادئ السلوك الأخلاقي، أولا لأنفسهم وثانيا للآخرين، وهذه حالة شيشرون وبروتوس وسينيكا وأريان وماركوس أوريليوس مثلا. وباعترافنا، كما أقترح، بأن الحياة الفلسفية هي أحد قطبي الفلسفة، سيكون في عصرنا هذا أيضا فلاسفة بالمعنى الحرفي للكلمة أي محبي الحكمة أو باحثين عن الحكمة، والذين من المؤكد لن يجددوا الخطاب الفلسفي أو يبحثوا عن السعادة، لأن البحث عن السعادة لم يعد موضة، ولكنهم سيبحثون عن حياة أكثر وعيا، وأكثر عقلانية، وأكثر انفتاحا على الآخرين وعلى فساحة العالم. ومن البديهي أن يكونوا من الذين يجدون في أنفسهم الميل والموهبة، من الأساتذة والكتاب الذين يتكلمون عن الفلسفة، والذين عليهم واجب الاستمرار لتجديد وتغيير الخطاب الفلسفي. وهذه مهمة ستكون بلا شك شيقة ولانهائية. لكن نتمنى أن يكون لديهم الوعي بأن الحياة والخطاب لا ينفصلان. شخصيا، أجبر نفسي، في محاولتي لأداء مهمتي كمؤرخ وشارح، على حياة فلسفية، أي بكل بساطة، كما عبرت عن ذلك، على حياة واعية وعقلانية، وإن لم تكن النتائج دائما في المستوى المطلوب، و ينبغي الاعتراف بذلك، ففي فترة تواجدي في المستشفيات مثلا، لم أستطع الحفاظ على سكينة النفس كما كنت أتمنى، ولكن كيفما كان الحال فأنا أجتهد كي أكون في مواقف داخلية، كالتركيز على اللحظة الراهنة والدهشة إزاء حضور العالم، والنظرة إلى الأشياء من فوق أو "الاستعداد للتحليق كل يوم"، كما يقول جورج فريدمان، أي الوعي بلغز الوجود، وإني لأعترف لك بأنه مع التقدم في السن، وهذا ربما عيب الشيخوخة، أصبحت أفضل أكثر فأكثر التجربة على الخطاب. بل أجرؤ على القول إنني أحب كثيرا هذه العبارة الغامضة والتي تحمل في طياتها مفارقة، ولكنها ذات دلالة قوية، لناقد صيني ذكره سيمون لي: "كل ما يمكن التعبير عنه يفقد أهميته"(17).

أرنولد ديفيدسون: إذن فالأولوية للممارسة؛ وإذا ما انتزعنا الخطاب النظري من سياقه العملي لا يمكن أن نفهم حمولته وهدفه؟

بيير هادو : نصل هنا إلى مبدأ من مبادئ التأويل تكلمنا عنه في السابق، لا يمكن فهم نص ما إذا لم نفحص نوايا كاتبه، بمعنى الأثر الذي يريد إحداثه: وهذا بالضبط هو السياق العملي. لنأخذ مثالا سبق استحضاره، لا يمكن فهم كتاب ماركوس أوريليوس، إذا لم نفهم أنه لم يرد تقديم عرض نظري للمذهب الرواقي، وإنما أراد أن يكتب لنفسه أولا ليعظها ويوجهها، من خلال تذكيرها بشكل واضح بالمبادئ الرواقية، إن ما كتبه لم يكن مذكرات شخصية أو مؤلفا نظريا.

أرنولد ديفيدسون: رغم أنك لم ترد أن تصدر حكم قيمة في خاتمة "ورقة البكالوريا"، التي نشرت في جريدة "لوموند التربوي" (مارس 1992)، فقد طرحت السؤال الآتي :"ما هو النافع للإنسان بما هو إنسان ؟ هل هو إنتاج خطاب عن اللغة اوعن الوجود والعدم؟ أليس من الأفضل له أن يتعلم كيف يعيش ويحيى حياة إنسانية؟" يمكن أن نقول أن هذا السؤال في حد ذاته يتضمن حكم قيمة. وبعد ذلك كيف يمكن تفسير تراجع الممارسة الروحية بعد العصر اليوناني؟

بيير هادو :سأعود أولا إلى العبارة السابقة في "ورقة البكالوريا" بحديثي عن "ما هو نافع للإنسان بما هو إنسان"، كنت أفكر في ما قاله كانط عن الفلسفة الكونية، والتي سبق الحديث عنها، وهي فلسفة تأخذ بعين الاعتبار منظور الحكمة: إنها الفلسفة التي تطرح الأسئلة التي يقول عنها كانط أنها "تهم الجميع" مثلا: "ماذا يجب علي فعله؟ ماذا بوسعي أن آمل؟ "كل منفعة" في نظر كانط هي في الأخير عملية حتى منفعة العقل النظري، والتي لا تكتمل إلا بشرط الممارسة العملية(18). إن أولوية العقل العملي، فكرة صريحة وواضحة -في نظري- عند كانط، لكنها ظلت مضمرة لدى الفلاسفة اليونان.

أعود الآن إلى سؤالك عن تراجع ونسيان هذا التصور عن الفلسفة. أظن أن ما لعب دورا كبيرا في هذا التراجع هو انتصار المسيحية، إذ حل اللاهوت المسيحي، مع نهاية العصر اليوناني، مكان الفلسفة وتم استيعاب الخطاب الفلسفي والحياة الفلسفية القديمة، باستخدام المفاهيم الفلسفية، التي تم توظيفها طيلة العصر

اليوناني، في تناول المشكلات اللاهوتية والفلسفية التي طرحتها العقائد المسيحية، وخصوصا تلك المفاهيم الحاضرة في الشروحات والتعليقات الأرسطية ولدى الأفلاطونيين الجدد، مثلا: مفهوم الماهية ومشكلة الأقانيم المسيحية، مفهوم الجوهر ومشكلة البعث...، كما أصبح اللاهوت المسيحي زهدا وتصوفا بتبنيه للتمارين والممارسات الروحية وبعض التيمات الصوفية في الفلسفة، بعد إلباسها لباسا مسيحيا.

هذا هو الوضع الذي ورثناه في العصر الوسيط، الذي كان عصرا مسيحيا بامتياز. لقد ورثنا من جهة، تلك التمارين والممارسات الروحية، في شكلها المسيحي والتي أصبحت مندرجة في ممارسة الرهبان وأيضا في بعض ممارسات اللائكيين، مثل اختبار الضمير وتأمل الموت، وتمارين التخييل لتصور الجحيم الخ، ومن جهة أخرى، ورثنا تلك الفلسفة التي أصبحت خادمة للثيولوجيا في التعليم السكولائي للعصر الوسيط، حيث كان العلم الأسمى هو اللاهوت، لكنه لاهوت مسيحي أدواته هي المفاهيم الفلسفية، فتدريس الفلسفة في "كليات الفنون"، كان يتم وفق التقليد اليوناني، لكن باتباع النموذج المتأخر على الخصوص، أي أنه كان عبارة عن شروحات وتعاليق على نصوص أرسطو. في الحقيقة لقد ورث العصر الوسيط، اللاهوت المسيحي لنهاية العصر اليوناني المتأخر، كما ورث أعمال المعلقين على أرسطو وشارحيه المتأخرين. وعليه فمن جهة استمرت السكولائية إلى أواخر القرن 18، ومن جهة أخرى، وجدت الفلسفة نفسها، وهي تحاول الاستقلال عن اللاهوت، في حضارة نمط الحياة فيها هو النمط المسيحي، فلم يكن بمقدور الفلسفة أن تقترح نمطا إلا ذاك الذي ارتبط باللاهوت المسيحي، ولذلك ظلت بالخصوص مادة أو معرفة نظرية.

أرنولد ديفيدسون: ألم تكن هناك استثناءات؟ ألم تظل فكرة الفلسفة كنمط حياة وكممارسة حية في تاريخ الفلسفة؟

بيير هادو: أنت محق في إثارة مسألة الاستثناءات، لأنها جد مهمة، لقد قمت فقط بتقديم خطاطة مبسطة عن التطور الذي حصل، وينبغي تصويب ذلك. لقد حدثت، منذ العصر الوسيط، في القرن 13، ظاهرة مهمة بدأت مع " كليات الفنون"، حيث تتم التعليقات والشروحات على أرسطو، وحيث يتم تدريس الفلسفة لذاتها، إذ

أن بعض الفلاسفة أمثال: سيجر دو برابانت (Siger de Brabant)، بوويس دو داسي (Boèce de Dacie)، أوبري دو ريمس (Aubry de Reims)... انطلقوا من فكرة أرسطو، القائلة بأن الفلسفة يمكن أن تحقق السعادة من خلال التأمل، ليقولوا إن الفلسفة المستقلة عن اللاهوت، يمكنها ان تكون نمط حياة. وهذا يدل على أن الفلسفة الأرسطية، لم تكن فلسفة نظرية بحتة. (فكرة التأمل وإعمال الفكر، يجلبان السعادة للوجود الإنساني، نجدها في خاتمة أخلاق نيقوماخوس). لم يحظ هؤلاء الفلاسفة بالقبول لأنهم قالوا إن الإنسان بإمكانه أن يجد سعادته -وإن كانت سعادة دونية- في التأمل. هذا يوافق التمييز الذي قمت به بين التأملي والنظري. يمكن أن نقرأ في هذا الصدد كتاب رودي إمباخ (Ruedi Imbach) "دانتي والفلسفة اللائكية"(18) الذي يبين بشكل جيد أبعاد لائكية الفلسفة. مع عصر النهضة أعيد اكتشاف سينيكا وإبكتيتوس وفيما بعد ماركوس أوريليوس، وأيضا شيشرون والأبيقورية، إذ تم إدراك أن الفلسفة، يمكن لوحدها أن تكون نمطا للحياة. ونجد آثار هذه الحركة في إيطاليا على سبيل المثال لدى بتراركا (Pétrarque) وإيراسموس (Erasme)، وبطبيعة الحال عند مونتيني. كما نعثر في محاورات الشباب لأوغسطين، وهو يكتب في بلدة كاسيسياكوم (Cassiciacum)، ذكريات عن التمارين الروحية للفلسفة اليونانية، ولا شك أنه كان لذلك تأثير على ديكارت وبالخصوص في التأملات، حيث مارس التأمل الفلسفي وأراد أن يحث قارئه أيضا على ممارسته، كما بينت ذلك سابقا.

ظهر في القرن 18 ما يمكن أن نطلق عليه "الفلسفة الشعبية"، والتي هي فلسفة يمكن ممارستها من قبل عامة الناس، والتي كانت طريقة في الحياة. حيث اتخذ لفظ "فيلسوف" دلالة خاصة. وهذه الفلسفة الشعبية، هي التي نلمس تأثيرها في مفهوم "الفلسفة الكونية" عند كانط، و تعني الفلسفة الاجتماعية أو فلسفة الجميع، ولكن مع ذلك فكانط، ولهذا أهمية قصوى، يضع هذه الفلسفة الممارسة، في مقابل الفلسفة النظرية لـ "فناني العقل". لا يمكن أن أقوم هنا بسرد كل تاريخ هذا التقليد، لكن يمكن ملاحظة استمرارية هذين التقليدين منذ العصر الوسيط: أحدهما يفضل الخطاب الفلسفي، والآخر ينطلق من منظور إدماج نمط الحياة والتجربة المعيشة في الفلسفة.

أرنولد ديفيدسون: لقد كتبت مرة، بصدد هذا الاتجاه الأول وبشكل واضح، أن الاتجاه الذي يقتصر على الخطاب هو اتجاه منسجم إلى حد كبير مع الفلسفة ذاتها. فماذا كنت تقصد بذلك؟

بيير هادو: هذا الاتجاه تمت إدانته طيلة العصر اليوناني، ولقد ذكرت أفلاطون الذي قال إنه مارس السياسة حتى لا يقال عنه إنه اكتفى بالكلام فقط، كما هاجم الأفلاطونيين والرواقيين والأبيقوريين، أولئك الفلاسفة الذين اقتصروا على إلقاء الخطب الجميلة وإتقان الأقيسة المنطقية. ولم يكن هجومهم هذا على غرور السفسطائيين وتفاخرهم وامتهانهم الكلام فحسب، بل هاجموا حتى الفلاسفة الذين وجهوا خطابهم نحو الحياة الفلسفية واعتقدوا أنه يكفي إتقان التعبير لحل كل المشكلات. إن الانتقال من الخطاب إلى الحياة أمر محفوف بالمخاطر وتصعب المجازفة بصدده. وأسمح لنفسي هنا أن أحيل إلى قول كانط: "متى ستعيش الحياة الفاضلة؟ هذا سؤال وجهه أفلاطون لشيخ قال له أنه يستمع إلى دروسه عن الفضيلة. لا يتعلق الأمر بالكلام دائما وإنما ينبغي التفكير في الانتقال إلى الممارسة. لكن اليوم نعتبر شخصا متهورا أو مهووسا ذاك الذي يعيش حياته وفق ما يعلمه للآخرين"(19). أثرتُ هذه الملاحظة، كي ندرك أن الخلاف بين المتشبثين بالتأمل المحض، والذين يريدون الربط بين الفلسفة والحياة ومن بينهم كانط، كان لا زال موجودا في عهده. وقد صادفت هذا المشكل في زمن الوجودية. حيث كنت أحس أن ثمة تناقض في الوجودية، بين فكرة الفلسفة الملتزمة في الحياة أو التي تكاد تتماهى مع الحياة، والخطاب الذي يقول إن على الفلسفة أن تكون ملتزمة وتكتفي بقول ذلك. وقد تم الحديث كثيرا عن هذه الأخيرة، بكثير من الرضى، ويمكن أن نمثل على ذلك بمغني الأوبرا الذين ينشدون " لنسر ، لنسر" أو "لنفر، لنفر" وهم واقفون (أمام الجمهور) لا يتحركون من أماكنهم .

أرنولد ديفيدسون: هذا هو نفس النقد الذي صدر عن فلاديمير جانكلفيتش (Vladimir Jankélévitch) الذي قال أن هناك من يعتقد أن الالتزام يعني تصريف فعل التزم.

بيير هادو: تماما، وأعتقد أن هذا الخطر هو ما يتهدد كل الفلاسفة، أي الاكتفاء بالخطاب المنمق، لأنه من السهولة بمكان أن نتكلم على أن نفعل.

أرنولد ديفيدسون: لقد أثرت صورة الحكيم في العصر اليوناني، كمعيار أو مثال متعال، فهل يمكنك أن تصف لنا هذه الصورة، وهل تعتقد أنها لا زالت لها راهنيتها، أي لاتزال موجودة في عصرنا هذا؟

بيير هادو: تميز العصر الإغريقي القديم بأعمال أدبية لابأس بها، تناولت مواصفات الحكيم. مثل المقالات حول" ثبات الحكيم" أو" الحكيم كائن حر" وغيرها، وبالفعل لقد كانت هذه الأعمال تصف الفيلسوف الكامل أو كيف ينبغي أن يكون الفيلسوف. لذلك قلت إن صورة الحكيم كانت معيارا ومثالا متعاليا. في محاورة المأدبة قالها أفلاطون بصريح العبارة: "إن الله وحده هو الحكيم"، أما الإنسان فلا يمكنه أن يكون سوى فيلسوفا أي "صديقا للحكمة" أو يبحث عن الحكمة. أما الرواقيين فقد أكدوا غير ما مرة، أن الحكيم شخص نادر الوجود، وبذلك جعلوا الحكمة مثالا متعاليا. وحتى عندما مدح لوكريتيوس (Lucrèce) أبيقور، الذي اعتبره تلامذته حكيما، في قصيدته عن الطبيعة، فإنه في الواقع كان يقدم صورة للفيلسوف كمثال. فماهي هذه الصفات التي يمتدحها عند هذا الأخير؟ أولها محبته للبشر، حيث أراد من تعليم مذهبه، إنقاذ الإنسان من براثين الخرافة وعذاب الأهواء، السمة الثانية للحكمة، هي جرأة نظرته الكونية: حيث يتجاوز –يقول لوكريتيوس – بفكره كل حدود الكون، أما صفته الثالثة: فإنه كائن حر، لا يعرف الخوف، يتمتع بسلام داخلي يشبه سلام الآلهة، ولا شيء يهز سكينة وسلام روحه. هذه السمات الثلاث التي وصف بها الحكيم نجدها أيضا لدى المدارس الفلسفية الأخرى. باستثناء الشكوكيين أو الشكاك. وهذا يعني وجود وعي كوني لدى الفيلسوف، كما بين ذلك برنار غروثويسن (Bernard Groethuysen) بقوله "إن الفيلسوف لا يفتأ يرى الكل حاضرا باستمرار أمام الفكر" (20)، ولديه وعي بالدور الذي ينبغي أن يقوم به إزاء باقي البشر، لتخليصهم من الجهل والخوف والأهواء، ليتعرفوا على هذا الكوسموس أو الكون الذي اكتشفه؛ وأخيرا ليكتشفوا بدورهم تلك الحرية الكامنة في قلعة داخلية منيعة. تلك الحرية التي تمنح السلام المطلق. هذه الخصائص هي، في الأخير، خصائص الفيلسوف النموذج. لقد كانت صورة الحكيم القديم هذه،

حاضرة عبر كل التقليد الفلسفي الغربي؛ إذ نجدها في ملامح الإنسان الحر، عند سبينوزا، وفي فكرة الفيلسوف التي يتكلم عنه كانط والذي يقول عنه كما ورد عند كيركجارد: لا يوجد فيلسوف يطابق هذا النموذج، كما لا يوجد مسيحي حقيقي في الواقع، فكلاهما معياران"(21).

لقد سألتني إذا ما كانت هذه الصورة التي كانت حية إلى عهد كانط، حاضرة في عصرنا أو لا تزال تحظى براهنية ما؟ رغم الاستهزاء الذي أثارته سذاجتي لدى البعض، سأقول لك نعم، بشرط أن نتذكر أن صورة الحكيم ليست سوى نموذجا، ومثال يوجهنا ويلهمنا طريقة للحياة، والذي يتطلب، في تصورها، أن نأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية المستجدة. وأعتقد أنه من السخافة وصف كائن ما بأنه حكيم أو قديس. سأكون هنا قاسيا بعض الشيء، إذ تذكرت في الآونة الأخيرة، أن الكردينال دانييلو أراد منح القداسة للمارشال ديغول، فبمجرد أن تخطر بخلده مثل هذه الفكرة بالنسبة لي فهذا شيء لا يعقل، وفي نفس السياق تمت مراسيم منح القداسة لعدة شخصيات: قداسة بيوس التاسع (Pie IX) والتي بدت لي شيئا عجيبا لا يمكن تصديقه، أما بالنسبة ليوحنا الثالث والعشرين، فسأروي حكاية قصيرة عنه: عندما كنت في أبرشية سان-سيفران، حضر السفير البابوي في باريس لتفتيش الأبرشية، لأن القس أدخل بعض التجديدات في الطقوس الدينية، وكان من المفروض أن يتناول السفير البابوي طعام الغذاء بالأبرشية، بطبيعة الحال كان القس متوترا، فاستقبال السفير البابوي أمر ليس بالهين، لذا اختار شخصا ليس برجل دين للقيام بالخدمة أثناء تقديم الطعام، وصادف أن كان هذا الشخص ضابطا انجليزيا سبق أن قدم عدة خدمات للكنيسة. ومن لطفه قبل الضابط الانجليزي القيام بذلك. لكن في لحظة تقديم الشراب لم يحترم الطقوس المعمول بها في هذا المجال، أي تقديمه من جهة اليسار أومن جهة اليمين- لا أذكر فأنا شخصيا لا أعرف ذلك- خصوصا وأنه لم يسبق له أن قام بمثل هذا العمل من قبل. فاستشاط السفير البابوي-يوحنا الثالث والعشرين المستقبلي- غضبا، معلنا أنه ليس هكذا يقدم الشراب. بالنسبة لي، صنفتُ السفير البابوي بشكل نهائي منذ ذلك الحين. لقد أبدى غضبه من أجل شيء تافه، وكان بإمكانه على الأقل، أن لا يقول شيئا وأن لا يبدي ملاحظته بتلك الطريقة السمجة بخصوص هفوة بسيطة. في مثل هذه التفاصيل الصغيرة تنكشف

الشخصية. هذا لا يقلل من شأن قرار مجمع الفاتيكان الذي أراد منح القداسة ليوحنا الثالث والعشرين. لكنه بالنسبة لي ليس قديسا.

بعد هذه الحكاية الظريفة، لنرجع إلى ما كنا بصدده عن صورة الحكيم، في الحقيقة وبعد تفكير، قد يكون لفظ الحكيم اتخذ دلالة سلبية، حيث أصبح يدل على نوع من الجمود والسكون الأقرب إلى الأنانية، وهي دلالة مناقضة تماما لمعنى الحكيم (سوفوس) في العصر اليوناني، الذي يحمل معنى المعارض والنشط، الذي كان يجسده أحيانا أوليسيوس Ulysse المغامر والداهية. وحتى لو تركنا اللفظ جانبا، وبحثنا في مضمونه سنجد أن السلام والحرية الداخلية، كسمتين أساسيتين للحكيم، لا زالتا تتمتعان براهنيتهما في اعتقادي. لكن الوعي الكوني أو الضمير الكوني الذي تحدث عنه غروثويسن، يبقى معطى أساسيا في صورة الحكيم. إن الفكرة التي ينبغي تعميقها هي فكرة الاهتمام والانشغال بالغير. قال جورج فريدمان: "الحكيم الحديث (إذا ما وجد) لن يتجاهل أبدا فوضى وقذارة البشر"(22). من المستحيل على الفيلسوف أن ينسى البؤس المنتشر في العالم، والآلام التي يعانيها المحرومون، أو أن لا يتألم وهو يشعر بعجزه لإصلاح ما ينبغي إصلاحه. لقد أثار شوبنهاور فضيحة تشغيل الأطفال الصغار واحتجازهم لعشر ساعات في اليوم، في مصانع النسيج. ولكن هناك أشياء أخرى يمكن قولها حاليا عن الآلام التي يعانيها كل يوم أطفال ونساء ورجال، مثلا مأساة النساء الأفغانيات أو أطفال فلسطين...، كيف يمكن حصول السلام الداخلي عندما نسمع صوت الثورة في داخلنا؟ أظن مع ذلك أنه بدون هذا السلام الداخلي، لا يمكن لأي عمل أن يكون فعالا. ولكن لن تكون اللامبالاة هي ما يمنح سلامة النفس وسكينتها، كما كان الشأن بالنسبة لبعض المدارس القديمة، بل أن يكون همنا هوما ينبغي القيام به، دون أن نضل الصواب، بفعل الكراهية أو الغضب أو الشفقة.

أرنولد ديفيدسون: بعبارة أخرى، بالنسبة لك فممارسة الفلسفة والبحث عن الحكمة الفلسفية لا تنتهي أبدا، ينبغي دوما ممارستها لأن الحكمة تتطلب فعل الكثير، تقتضي الاستمرار دون توقف في تجديد الممارسات والحياة الفلسفية، جانكلفيتش عنون الكتاب الذي يضم حواراته بالعنوان التالي: "في مكان ما، في ما لم يكتمل". إنها عبارة لت "راينر ماريا ريلكه". وبالنسبة لك أيضا نحن في مكان ما لم

يكتمل بعد . أو حسب تعبير مماثل لجون باراكي (وهو مؤلف موسيقي غير معروف اليوم مع الأسف، عندما لحن كلمات هيرمان بروش): "الذي ما يفتأ لا يكتمل"، أظن أن الفلسفة بالنسبة لك، أو الفيلسوف هما دوما في حالة عدم الاكتمال، ولكن هل عدم اكتمال الحياة الفلسفية هو شيء إيجابي بالنسبة لك؟

بيير هادو: أنا متفق معك تماما. إنها مشكلة كبيرة تلك المتعلقة بنهاية الفلسفة. لقد تكلمت في الماضي عن فتجنشتين، الذي أراد في "الرسالة المنطقية" أن يضع نهاية للفلسفة ليفسح المجال لحكمة حددها كـ"رؤيا دقيقة للعالم"، قد نقول بين قوسين، إننا فعلا هنا، أمام مثال للحكمة الحديثة، لقد حاول فتجنشتين أن يعيشها بتخليه لعدة سنوات، عن الكتابة الفلسفية وبالعيش حياة يومية مثل كل الناس. وبعد ذلك عاد إلى الخطاب الفلسفي، وهذا يؤكد أنه ليس من السهل وضع نهاية للبحث الفلسفي. تجربة فتجنشتين لا تخلو من أهمية، لأنها تبين لنا كم من الصعوبة بمكان، بل وقد يكون أمرا مستحيلا، أن نعتقد أننا وصلنا إلى حالة حكمة تامة. بالفعل ما اعتبره فتجنشتين حالة حكمة، هو تلك الحياة الفلسفية المليئة بالعيوب وبالمجهود والمصحوبة بمحاولات لخطابات فلسفية، قادته في النهاية إلى معاودة الكتابة الفلسفية في مؤلفه "الأبحاث الفلسفية".

تجربة فتجنشتين إذن، تبين أن الفلسفة تتحرك بشكل منحنى نحو مثال الحكمة، لكن ليس من السهل بلوغ نهاية الفلسفة. الجهد نحو الحكمة، أي لتحقيق حياة فلسفية، هو شيء دوما لا يكتمل. قد يعتقد البعض أن التأمل، كتمرين روحي هو شيء عظيم. لكن ينبغي إدراك ما يقع في الواقع جيدا. فخطابنا الداخلي سرعان ما ينقطع ليصبح مشتتا وغير منظم، فكيف يمكن تنظيم أفكارنا؟ من الممكن فعلا أن تكون لدى بعض الأشخاص قدرة على التحكم في اللغة الداخلية. هؤلاء هم أقرب إلى مثال الحكمة. ولكن ستكون هناك دون شك، لحظات حيث يمكن للفيلسوف أن يستجمع ذاته في وحدة، حين يعي ذاته ويعي العالم. لكن لبلوغ مثل هذه الحالات، لابد من خوض معركة مستمرة والتي في العمق، لا يمكن أن تستمر إلى ما لانهاية. الرواقيون الذين كانوا يلحون على ضرورة أن يكون المرء في حالة انتباه في كل اللحظات، كانوا يتحدثون عن الحكيم كمثال وليس كإنسان محسوس. المسكين

ماركوس أوريليوس اضطر إلى كتابة صفحات وصفحات لبلوغ ذلك الاستعداد الداخلي الذي ينبغي أن يكون لديه بشكل طبيعي .

يمكن القول إن تعالي مثال ونموذج الحكيم هو ما يفسر لا-اكتمال الفلسفة.

الهوامش:

هوامش التقديم:

1 - الإشارة هنا إلى محاضرة لإريك فايل ألقاها أمام الجمعية الجهوية لمدرسي الفلسفة بمدينة نيس سنة 1974 وتم نشرها سنة 1987 في دفاتر إريك فايل المنشورات الجامعية بليل بعنوان "مستقبل الفلسفة".

2- Merleau-Ponty, résumée des cours, collège de france1952-1960Ed Gallimard P143 1988

3- بيير هادو Pierre Hado: (1922-2010) ،فيلسوف ومؤرخ وفيلولوجي، متخصص في الفلسفة الإغريقية، درس الفلسفة واللاهوت، عين كاهنا سنة 1942 لكن غادر الكهنوت في 1952، تقلد منصب مدير الدراسات بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (hautes l'école pratique des études)، قسم الثيولوجيا والتصوف في العصر الهلنستي، ما بين 1991 إلى 1985، التحق بالكوليج دو فرانس سنة 1988 باقتراح من ميشال فوكو، حصل على عدة جوائز منها الجائزة الكبرى للفلسفة من الأكاديمية الفرنسية، كان لإبكتيتوس وأفلوطين وبرغسون وغوته وهايدغر أثر في فكره كما أن تأثيره حاضر لدى ميشال فوكو والفيلسوف الأمريكي أرنولد ديفيدسون (الذي ترجم بعض مؤلفاته إلى الإنجليزية وعرف به في الولايات المتحدة وهو الذي أجرى معه الحوار الذي تمت ترجمته)، يعد بيير هادو من الأوائل الذين عرفوا بفكر فتجنشتين في فرنسا، له عدة أعمال و مؤلفات نذكر منها:

- Plotin et la simplicité du regard, la citadelle intérieure: introduction aux pensées de Marc Aurèle, Qu'est-ce que la philosophie antique, La philosophie comme manière de vivre, Exercices spirituels et philosophie...

4- Aristote, cité par pierre Hadot Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 1991, p16

5- Hérodote, Histoires I, 30, cité par Hadot P inQu'est ce que la philosophie antique, p 36

5- Platon ; le banquet cité par Hadot in la philosophie comme manière de vivre ; entretiens avec jeanne Carlier et Arnold I Davidson, Albin Michel 2001, p 187

7- Hadot P ; la philosophie comme manière de vivre op cité p 187

هوامش النص المترجم :

1) P. Hadot, Traduction stoïcienne et les politiques au temps des grecques, Revue des Etudes Latines, 48(1971) , p. 133-179

2) نيكوبوليس Nicopolis أو مدينة النصر، اسم أطلق على عدة مدن يونانية احتفاء بالانتصار في الحروب، أشهرها تلك التي شيدت سنة 31 ق م من طرف أوغست احتفاء بانتصاره على مارك أنطوان(المترجمة).

3) Plutarque .Si la politique est l'affaire des vieillards 26, 796

4) F. Von Biedermann, Goethe, Leipzig, 1910, t IV, p469

5) هنري دافيد طوري Henry David Thorea، شاعر وفيلسوف أمريكي ذو نزعة طبيعية، (1817-1862) كتابه "والدن Walden أو الحياة في الغابة "Life in the Wood" المنشور سنة 1854 يحكي كيف عاش مدة سنتين وشهرين ويومين، في كوخ في غابة قرب بركة والدن، التي تدخل في ملكية صديقه رالف والدن، وكيف بمقدور الإنسان أن يتجدد وأن يتغير عندما يحتك بالطبيعة ويدرك أنه من الضروري أن يؤسس فعله وقيمه على إيقاع الطبيعة.(المترجمة).

6) Nietzsche, Œuvres complètes , V,Paris,Gallimard,1982,p.530

7) CICERON, Tusculanes, V,11,33 , Lucullus,3,7-8.

8) Michelet, Journal, t 1,p393

9) J-P. Brisson, J-P Vernant, P.VIDAL-NAQUET, Démocratie, citoyenneté et héritage gréco-romain, Paris, Liris,2000

10- Titus Pomponius Atticus ارتبط اسمه بالرسائل المتبادلة مع صديقه شيشرون وقد كان من أحب أصدقاء هذا الأخير كان بدوره فيلسوفا وشاعرا ومؤرخا ورجل سياسة واقتصاد' بقيت 454 رسالة إلى أتيكوس من بين 813 كتبها له شيشرون ، و هي بمثابة مذكرات تتناول مواضيع متنوعة، ساهم أتيكوس في نشر الفلسفة الأبيقورية في روما. (المترجمة)

11) SEXTUS EMPICUS, contre les professeurs, XI ?178-180.

12) Tractatus, 6.4311.

13) CF.PHADOT, «Plotin et Heidegger» Critique,145,1959,P550.

14) L'Apologie de Socrate 32b et 31b cité in Hadot, la philosophie comme manière de vivre, Albin Michel 2001, p175

15) voir le texte de Marc Aur2le (V ,6 ,3), traduit dans P. Hadot, la Citadelle intérieure, Fayard, 1992, p. 217.

16) Traduit de l'allemand par Auguste Dietrich, avec une préface de Miguel Abensour et de Pierre-Jean Labarrière , Paris, « Rivages Poche »

17) Simon LEYS, La forêt en feu, Paris, Hermann,1983 ,p39.

18) Kant, Critique de la raison pratique trad. E. Gibelin et E Gilson, Paris, 1983, P136

19) Paris, Ed, Du Cerf/Editions universitaires de Fribourg,1996

20) KANT, Vorlesungenuber die philosophischeenzyclopaie, dans Kantsgesammelte Schriften, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, p.12.

21) B.GROETHUYSEN, Anthropologie philosophique, Paris, 1952 , p. 80.

22) GFRIEDMANN, La Puissance et La sagesse, p. 360.

مفهومُ السياسة عندَ حَنة أرِندتْ

حنان قصبي

مَعالِمٌ من حياتها الشخصية والفكرية:

ازدادت حنّة أرندت سنة 1906 وتوفيت سنة 1975. تنتمي لعائلة يهودية مندمجة في المجتمع الألماني. كان أبوها وأمها اشتراكين. وكانت أمها معجبة بالمُنظرة الماركسية الألمانية الشهيرة روزا لوكسمبورغ (Rosa Luxemburg). تتلمذت على يد فلاسفة كبار في عصرها وهم: إدموند هوسرل (Edmond Husserl)، مارتن هايدغر (Martin Heidegger)، كارل ياسبرز (Karl Jaspers). التقت إبان إقامتها في فرنسا بأهم مفكري فرنسا آنذاك: عالم الاجتماع ريمون آرون (Raymond Aron)، المختص في تاريخ الفيزياء الحديثة ألكسندر كويري (Alexander Koyré)، الكاتب العالمي ألبير كامو (Albers Camus)، والفيلسوف الشهير جون بول سارتر (Jean Paul Sartre). وكانت تربطها علاقة صداقة بالمسرحي اليساري الألماني بْرِخْتْ (Bertolt Brecht) (برشت)، والفيلسوف اليهودي والتر بنيامين (Walter Benjamin).

وبخصوص هذا الأخير، كان لها الفضل في إقناع ماكس هوركهايمَر (Max Horkheimer)، وتيودور أدورنو (Theodor Adorno) بنشر كتابه الذي يحمل العنوان التالي: "أطروحات حول مفهوم التاريخ".

تعرفتْ سنة 1936 في باريس على الشيوعي العصامي هنريش بلوشر (Heinrich Blücher) الذي سيصبح زوجها الثاني سنة 1940. تعرضت للاعتقال في ألمانيا وفي فرنسا. وهاجرت إلى أمريكا رفقة زوجها وأمها سنة 1941، وحصلت على الجنسية الأمريكية سنة 1951. وربطتها علاقة حب بمارتن هايدغر حتى وفاتها سنة 1975 بنيويورك بالرغم من انحيازه المؤقت للنازية، وسوف يتوفى هايدغر في السنة الموالية أي 1976. مارستْ تدريس الفلسفة السياسية في أهم الجامعات الأمريكية. اشتغلت في مجال النشر وتعاونت مع العديد من الجرائد الأمريكية.

ترفض أن تُعتبر فيلسوفة وتصرّ على أنها منظرة للفكر السياسي، رفضت مفهوم الفلسفة السياسية منذ أفلاطون حتى هايدغر. ورأت أن هذه الفلسفة السياسية ساهمت في سيادة التباس معنى السياسة. ولا تسلم بالربط بين الفلسفة والسياسة، وتراه ربطا إشكاليا. كان فكرها غير منفصل عن حياتها. ويعتبر فكرها نقطة تقاطع الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي والتاريخ وعلم السياسة. ولقد حصلت على الدكتوراه تحت إشراف كارل ياسبرز حول موضوع "مفهوم الحب عند القديس أوغُسْطين"، وبخصوص هذه الأطروحة كتب كارل ياسبرز رسالة إلى هايدغر قال له فيها: **"إن أطروحة حنة أرندت غير مؤهلة للدرجة التقديرية العليا"**. وبالرغم من تهميش فكرها من طرف المؤسسات المتحكمة في تدريس الفلسفة في الغرب، فإن فكرها يعتبر من أقوى الإسهامات الفلسفية في القرن العشرين.

حصلت حنّة أرندت على عدة جوائز منها:

- جائزة لسينغ من مدينة هامبورغ (سنة 1959).

- جائزة فرويد (سنة 1957)

- جائزة مملكة الدانمرك (سنة 1975)

- وتوجتها عشر جامعات ومدارس بالدكتوراه الفخرية.

- وحصلت سنة 1972 من ألمانيا الفيدرالية على قبولها بأثر رجعي كأستاذة للتعليم العالي بألمانيا وهو المنصب الذي طردت منه من طرف النازيين.

قال **بول ريكور** الذي كان يُلقي دروسا في نفس الجامعة التي كانت تعمل بها حنة أرندت عن هذه الأخيرة: "كنتُ آتي للبحث عن حنّة أرندت بعد نهاية دروسها وأضمها بين ذراعيّ، كانت سريعة وشديدة التأثر، وكان زملاؤها يكرهونها، ويقولون عنها الكثير من السوء، كنت أقوم بما أستطيع القيام به لمساعدتها". (المرجع: حوار مع لور أدلر Laure Adler مؤلفة كتاب "على خطى حنّة ارندت"، موقع غاليمار).

تلخيص موجز لأهم مؤلفات حنّة أرنت:

- **أصول التوتاليتارية (صدر سنة 1951):** (les origins du totalitarisme) هو أول كتاب صدر لحنّة أرندت. يتكون من ثلاثة أجزاء: أ) معاداة السامية. ب) الإمبريالية. ج) أصول التوتاليتارية. ويتضمن أول تحليل للظاهرة التوتاليتارية وذلك من خلال دراسة نظامين سياسيين توتاليتاريين هما: النظام النازي الهتلري من سنة 1938 إلى سنة 1945، والنظام الستاليني في الاتحاد السوفييتي من سنة 1930 إلى سنة 1953. وأبرزت في هذا الكتاب **"ما حدث، ولماذا حدث ذلك وكيف أمكن لذلك أن يحدث"**. كما بينت فيه الطابع غير المسبوق للظاهرة التوتاليتارية واصفة إياها بالشر المطلق، ومحددة مصدرها في "وجود جرائم يفلت مرتكبوها من العقاب، ووجود جرائم لا يمكن توقع حدوثها".

- **وضع الإنسان الحديث (صدر سنة 1958):** (La condition de l'homme moderne) شكل هذا الكتاب تغيرا كبيرا في مجال اهتمامها، فبينما كرسها الكتاب الأول (أصول التوتاليتارية) كمفكرة سياسية من الطراز الأول، تضمن هذا الكتاب الثاني فلسفة أساسية بتطرقه للأنماط المختلفة للنشاط الإنساني والاستلاب الحديث. فلقد حللت في هذا الكتاب مفهوم الوضع البشري، والحياة النشيطة والحياة التأملية ومفهوم الشغل ومفهوم العمل الصناعي والإبداعي ومفهوم الفعل الإنساني وعلاقته بالسياسة.

قال هانس جوناس Hans Jonas عن هذا الكتاب: **"إنه الكتاب الأكثر عمقا من الناحية الفلسفية من بين جميع أعمالها"**.

- **تقرير عن ابتذال الشر: آيخمان في القدس (صدر سنة 1963):** (Rapport sur la banalité du mal : Eichmann à Jérusalem) وهذا الكتاب مستوحى من محاكمة النازي الألماني أدولف آيخمان في إسرائيل عوض محاكمته في محكمة دولية وهو الموقف الذي دافعت عنه حنّة أرندت. وتشرح في هذا الكتاب كيف يمكن لأفراد عاديين أن يتحولوا إلى قتلة ويمارسون الإبادة. وتعبر في هذا الكتاب عن موقفها من مسؤولية الجلادين ومسؤولية الضحايا ومن مسؤولية المسؤولين اليهود آنذاك. وأكدت على أن الجريمة الوحيدة التي ارتكبها آيخمان "هي أنه لم يفكر أنه يرتكب

الشر، وأننا نجد في عالم بدون علامات مرشدة العديد من الناس عاجزين عن التمييز بين الخير والشر".

- **دراسة عن الثورة (صدر سنة 1967):** (Essai sur la révolution) هذا الكتاب هو دراسة مقارِنَة بين الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية.

- **أزمة الثقافة (صدر سنة 1972):** (La crise de la culture) يضم هذا الكتاب عدة دراسات عن مفاهيم سياسية أساسية، والسؤال الناظم لهذه الدراسات الثمانية التي يتكون منها الكتاب هو: كيف يكن التفكير في الفجوة التي يتركها اختفاء التراث ما بين الماضي والمستقبل؟".

- **من الكذب إلى العنف (صدر سنة 1973):** (Du mensonge à la violence) ويتضمن تحليلا للوضعية السياسية وللقضايا الراهنة في عصرها من خلال مفهومي الكذب والعنف.

- **حياة العقل (صدر بعد وفاتها):** (La vie de l'esprit) هذا الكتاب هو كتابها الأخير. كان من المفترض حسب خطتها الأصلية أن يصدر في ثلاثة أجزاء، لكن لم يصدر منه إلا جزأين هما: أ) التفكير ب) الإرادة. أما الجزء الثالث الذي لم تتمكن من إتمامه فكان سيتمحور حول الحُكم (بالمعنى الأخلاقي). ولقد توجهت في هذا الكتاب توجها جديدا بتبنيها لتحليل ميتافيزيقي.

- **ما السياسة (صدر بعد وفاتها من خلال جمع مجموعة من المقالات الأولية حول الموضوع):** (Qu'est-ce que la politique). وهو كتاب صغير لم تستطع كتابته كما ترغب. وهو عبارة عن شذرات كتبت ما بين 1952 و1958. كانت تريد كتابة كتاب عنوانُه: "مدخل للسياسة". فهذا الكتاب هو عبارة عن خطاطات ومسودات حول الموضوع.

تعريف بأهم مفاهيم حنة أرندت:

استعملت حنّة أرندت عدة مفاهيم أساسية في مؤلفاتها، من بينها المفاهيم التالية:

- **الحياة التأملية (vita contemplative):** هي بحث عن السعادة يرتكز على التخلي عن الأمور التافهة مثل الغنى والتسابق من أجل تحقيق النجاح. فالمعنى الحقيقي

للوجود بالنسبة للحياة التأملية هو "الاستمتاع باللحظة" أو "ترك الأمور كما هي" (أي ما يطلق عليه: Lâcher prise). وهو ما يعني أيضا نوع من التخلي عن أي التزام.

- **الحياة النشيطة (vita activa):** هي نمط وجود مختلف عن الحياة التأملية. وترتكز على إثبات وتأكيد الرغبة والفعل الإنساني. وهدف الوجود حسب الحياة النشيطة ليس التأمل السلبي: فالحياة هي الفعل الإنساني، وهي التحقق والاكتمال عبر الفعل الإنساني. بداخل الإنسان قوة حيوية تطالب بالتعبير عن نفسها. فكل فعل إنساني يتضمن العذاب والمتعة في نفس الآن، فهما لا ينفصلان عن بعضهما البعض.

وتتكون الحياة النشيطة من ثلاث أنشطة أساسية هي:

- الشغل Le travail

- العمل الصناعي والفني L'oeuvre

- الفعل الإنساني L'action

- **الشغل (le travail):** هو النشاط الذي يضمن استمرارية العملة البيولوجية للجسم البشري. والشغل يضمن بقاء الفرد والنوع على قيد الحياة. هو ما يمكن الناس من إنتاج قوتهم كائنات حية، أي ما يمكن الكائن الحيّ من إعادة إنتاج الكائن الحي. فالأمر يتعلق بالإنتاج من أجل الاستهلاك، والاستهلاك من أجل البقاء على قيد الحياة: فعلى الإنسان أن يستهلك ما ينتجه لكي يعيد إنتاج نفسه. فلا سياسة في الشغل ما دامت مهمته الوحيدة هي إعادة إنتاج دورة الحياة.

- **العمل الصناعي والفني (l'oeuvre):** يتعلق بكل ما ليس طبيعيا وأصليا في الوجود الإنساني. فهو النشاط الذي يوفر الأدوات المصنوعة، ومن خلالها ينتمي الإنسان للعالم. يُوفر العمل الصناعي والفني من خلال مُنتجاته استمرارية وبقاءً طويلَ المدَى للزمن الإنساني متمثلا في المصنوعات، هذا الزمن الذي يُعتبر عابرا. هذا العمل الصناعي والفني يمكننا من صناعة أدوات للاستعمال وأعمال فنية ستدوم أكثر من مدة حياة الإنسان كفرد، والفرق بين نتاج الشغل ونتاج العمل الصناعي والفني هو أن الأول يُستهلك في حينه، والثاني يدوم طويلا.

- **الفعل الإنساني (l'action):** هو النشاط الوحيد الذي يربط فيما بين الناس بشكل مباشر، بدون وسائط مُكونة من الأشياء المصنوعة ومن المادة. وهو ملازم للتعددية التي هي خاصية الحياة السياسية. يعمل الفعل الإنساني على تأسيس منظمات سياسية (من خلال الروابط بين الأفراد) كما يعمل على الحفاظ عليها، ويخلق شرْطَ التذكر، أي يخلق شرط التاريخ. والفعل الإنساني هو نشاط سياسي بامتياز.

الفعل الإنساني هو النشاط الفعلي المكون للحياة السياسية، ويتمكن الناس من خلاله من إيجاد عالم مشترك. فالفعل الإنساني باعتباره ينتج عن وضعية التعدد (تعدد الفاعلين) يؤدي إلى تأسيس وجود واضح مرئي للمجتمع البشري عبر إبراز معنى لهذا المجتمع. الفعل الإنساني فعل عابر وغامض وتلقائي، لا يدوم أكثر من زمن تنفيذه. لذلك فبمجرد إنجاز فعل إنساني معين، يكون هذا الفعل الإنساني ضمن شبكة لا محدودة من الاحتمالات الإنسانية، لذلك فالفعل الإنساني هو أكثر من فعل: إنه تفاعل.

إذا كان الشغل ينتج خيرات للاستهلاك تعتبر ضرورية للكائن الحي، وإذا كان العمل الصناعي والفني يصنع أدوات مكونة للعامل الإنساني فإن الفعل الإنساني لا يُنتج شيئا بالمرة: ففي الفعل الإنساني لا نُنتج إلا أنفسنا. فلما نقوم بالفعل الإنساني نعبر عن حريتنا.

إن الاختلاف الكبير بين العمل الصناعي والفني من جهة، والفعل الإنساني من جهة أخرى هو ما يلي: كل ما يتعلق بالعمل الصناعي والفني هو مسألة تنسيق ما بين الوسائل والغايات. أي تتم تعبئة وسائل لبلوغ غاية محددة. أما مجال الفعل الإنساني فلا يقبل استعمال مصطلحيْ الوسائل والغايات، لأن الوسيلة لا تنفصل عن الغاية في الفعل الإنساني. ففي الفعل الإنساني: الإنسان هو الوسيلة وهو الغاية في نفس الوقت. والنتيجة هي كالتالي: عدم الفصل بين الوسيلة والغاية في السياسة.

الشر الراديكالي (le mal radical): هو الشر السياسي المعاصر المتجسد في التوتاليتارية (الكلّيانِية)، وتسميه أيضا "الشر المطلق" (le mal absolu)، وسُمي كذلك لأنه شر لا يمكن معاقبة مركبيه كما لا يمكن الصفح عنهم، لأنه شر غير قابل للفهم. إنه شر يعتبر الناس كائنات زائدة عن اللزوم. كائنات لا ضرورة لوجودها. ويظهر هذا

الشر المطلق أو الجذري في التنظيم السياسي الذي يلغي فردية الإنسان وقدرته الخاصة على القيام بالمبادرة. والشر المطلق يفرض نفسه كتحدّي للفكر المعاصر.

ابتذال الشر (banalité du mal): تقصد حنّة أرندت بابتذال الشر (هناك من يترجم العبارة بتفاهة الشر) الشر البيروقراطي. ولا يمكن تجاوزه إلا بإعادة الاعتبار لنشاط الفكر وفعاليته. وسبب وجود ابتذال الشر هو غياب التفكير.

موقف حنة أرندت من المسألة اليهودية:

فكرتْ حنة أرندت في المسألة اليهودية انطلاقا من ولادتها كيهودية ومن الأحداث المعاصرة. وأدانت الإبادة الجماعية لليهود (تسمى أيضا الهولوكوست Holocauste والإبادة الجماعية اليهودية Génocide juif والمحرقة Shoah)، وكانت تَقرنُ محرقة أوشفيتز Auschwitz بعدم الفهم. ساندت تشكيل جيش يهودي ودافعت عن إنشاء فيدرالية أوربية للحقوق الدولية من أجل إنشاء دولة يهودية. وانتقدت الصهيونية، واعتبرت أطروحة الصهيونية (التي تبحث عن التحقق عبر إقامة دولة إسرائيل) أطروحة وهمية وخادعة. وطالبت "بأن يتمتع اليهود بحق مماثل لذلك الذي يتمتع به كل إنسان في علاقته بنتاج عمله". ترى أن فكّ أسر الشعب اليهودي لا يصبح ممكنا إلا بتحريره عبر الشغل، لأن مشروع فلسطين ليس هو الدولة اليهودية ولكنه مشروع بناء وطن يهودي. وكانت مُقتنعة بأن هذا المشروع لن ينجح إلا بناء على اتفاق سياسي بين العرب واليهود. وكل تدخل اقتصادي أو سياسي يشكلُ عامل فشل للمشروع. وانتقدت مختلف الاتفاقيات المتبناة في مختلف المفاوضات حول مصير اليهود في فلسطين لأنها تتضمن تهديدا حقيقيا لليهود لأنها ترتكز على مصالح القوى العظمى التي يعتبرها اليهود الضامنة والحامية الدولية لهم. ورأت أن الشعب اليهودي ليس مستعدا لهذه المغامرة السياسية، وأن إسرائيل سوف تصبح حسب اتفاقيات سنة 1948 دولة تقوم على عداء لا حل له بين اليهود والعرب الذين سُلبت أراضيهم. وتشكل حالة الحرب والسلطة العسكرية قناعا يخفي العجز السياسي كما يخفي خضوع السياسي للاقتصادي. وأدانت الصهيونية لكونها لا تمثل الشعب اليهودي ولكونها حركة وثوقية (دوغمائية). وفي الأخير ابتعدت حنّة أرندت عن المسألة

اليهودية لخلافاتها مع الحركة الصهيونية. ولنتائج تفكيرها في ما وقع في مخيم الاعتقال المسمى أوشفيتز.

ترى أن ما حدث في أوشفيتز ظاهرة بدون معنى وغير مسبوقة في التاريخ، إن ما حدث هناك هو شر سياسي يتحدى الفهم. فبنية وتطور وتبرير الإبادة الجماعية أمر غير مسبوق في التاريخ ويظل غير مفهوم انطلاقا من مقولات التفكير المعتادة. إن هذا الشر السياسي شكل منعطفا في فهمها للشر السياسي المعاصر. لذلك ترى أن المسألة اليهودية ليس من الممكن طرحها من خلال نقد الصهيونية والسياسة القومية، فالإبادة الجماعية هي جريمة ضد الإنسانية، وتتحمل الإنسانية كلها المسؤولية.

تقول حنّة أرندت: "علينا أن نتحمل مسؤولية كل هذه الجرائم المرتكبة، على الشعوب أن تتحمل مسؤولية ما ترتكبه شعوب أخرى من جرائم. فشعور الإنسان بالعار من كونه إنسانا –بسبب هذا الشر السياسي- هو تعبير لم يتجاوز مستوى الفرد، ولم يصبح بعد تعبيرا سياسيا".

أما بخصوص معاداة السامية في القرن العشرين، فهي ترى عدم وجود أية علاقة بينها وبين الصيغ الدينية لمعاداة السامية. إنها ترفض الأطروحة القائلة بوجود علاقة مباشرة بين "كراهية اليهود" كما عُرفت ومُورست منذ حوالي ألفي سنة، وبين المعاداة الحديثة للسامية، فالمشكل اليهودي كما ظهر في القرن العشرين هو مشكل يوجد في صلب الإيديولوجية العلمانية، إنه ليس مشكلا دينيا، وإنما هو مشكل سياسي.

مفهوم السياسية عند حنّة أرندت:

رفضت حنّة أرندت التصور السائد عن السياسية منذ أفلاطون وأرسطو، والذي يرى أن السياسية تتعلق بالشأن العام (أي بشؤون المدينة-الدولة اليونانية)، وأن الشأن العام يتعلق بالدرجة الأولى بتدبير الحياة الجماعية، ولتدبير هذه الحياة الجماعية يجب التوفر على سلطة مكلفة بالقيام بهذه المهمة. لكن المشكل الذي تطرحه السلطة هو مشكل مزدوج:

- كيفية الوصول للسلطة

- كيفية الاحتفاظ بالسلطة

ويتم الوصول للسلطة في الديمقراطيات الغربية المعاصرة عبر الانتخابات الحرة ويتم الاحتفاظ بها إذا ما تمت تلبية حاجيات الناخبين. لكن ممارسة السلطة تتم بخضوع الناس لها وهذا الخضوع هو الذي يمنح مشروعية لممارسة السلطة، كما يتم من خلال إعطاء انطباع للشعب بأن هذه السلطة فعالة: المشروعية والفعالية.

ترفض حنّة أرندت هذا التصور عن السياسة، لأنه مجرد واجهة تخفي حقيقة السياسة. واجهة تحجب السياسة إلى حدّ أفقدها معناها الحقيقي. فهذا التصور السائد للسياسة يختزل السياسة في: **تدبير الدولة والحكومة للشأن الاقتصادي**. إن هذا التصور للسياسة عائق في نظرها أمام فهم السياسة.

بدأت حنّة أرندت بنقد فكرة أرسطو القائلة "بأن الإنسان حيوان سياسي". واعتبرتها فكرة خاطئة. فليس الإنسان الفرد هو الكائن السياسي، وإنما الناس كجماعة هم الذين يوصفون بكونهم سياسيين. فالسياسة ليست خاصية فردية، فالفرد ليس كائنا سياسيا، فالسياسة خاصية تميز العلاقات بين الأفراد: فما هو سياسي هو العلاقات القائمة بين الأفراد. لذلك ينبغي التمييز بين علاقات بين الأفراد توصف بأنها سياسية، وعلاقات أخرى بينهم لا توصف بأنها سياسية. فالروابط العائلية القائمة على الدم، والعلاقات الدينية بين مؤمني نفس الدين، والعلاقات القائمة على المصلحة الاقتصادية ليست علاقات سياسية.

فما هي العلاقات السياسية بالمعنى الدقيق للكلمة؟ توجد العلاقات السياسية لما يقوم الناس بفعل إنساني جماعي، فنمط الوجود السياسي هو الفعل الجماعي. فالقيام بفعل إنساني جماعي يختلف عن التواجد مع الناس أو العيش مع الناس. فالعلاقة السياسية لا ترتكز على الإكراه، والسيطرة والإخضاع.

فالعلاقة القائمة على:

تحكم/خضوع

إكراه/ تنفيذ

سيطرة/خضوع

ليست علاقة سياسية.

العلاقة السياسية لا تنبني على: أنا أتحكم/وأنت تخضع:

- فالأب يتحكم والابن يخضع: وهذه ليست علاقة سياسية.

- الزوج يتحكم أحيانا/ والزوجة تخضع أحيانا أيضا: وهذه ليست علاقة سياسية

- رب العمل يتحكم والعامل يخضع: وهذه ليست علاقة سياسية.

فوجود السلطة بمعنى عادي لا يؤدي لوجود السياسة. أي هناك سلطة غير سياسية وسلطة سياسية. فالسلطة السياسية هي ما ينتج عن الفعل الإنساني الجماعي: الفعل مع الآخرين هو جوهر السياسة. السلطة السياسية هي قوة وقدرة يملكها مجموعة من الفاعلين الذين يقومون بفعل جماعي. والمثال الواضح عن الفعل السياسي: هو التمرد الجماهيري والقوة التي يحققها ويغير بها الواقع.

وكما انتقدت حنّة أرندت أرسطو، انتقدت أيضا موقف ماكس فيبر: فلا علاقة للسياسة بالخضوع واحتكار العنف المشروع. فالسياسة حسب حنّة أرندت ليست هي الدولة باعتبارها المكان المفضّل لاحتكار العنف المشروع، فالسياسة تنتمي للمجال العمومي الذي يتم فيه الفعل الإنساني الجماعي. فالفعل الجماعي فعل سياسي ضد السيطرة، والمجال العمومي هو مجال مضاد للدولة. فالسياسة لا تتعلق بالسلطة الحكومية وإنما تتعلق بقدرة الأفراد على بذل قوة في وضعيات الرفض والاحتجاج. إن حنّة أرندت تعيد الاعتبار لفكرة الشعب من خلال تصورها للسياسة.

ظاهرة التوتاليتارية (الكلّيانية أو الشمولية):

قامت حنّة أرندت بتحليل الظاهرة التوتاليتارية مجسدة في النظام النازي الهتلري، والنظام السوفييتي الستاليني. واهتمت على وجه الخصوص بممارسة النظام التوتاليتاري للسلطة. وتوصلت إلى أن التوتاليتارية مضادة للسياسة. وأن ممارسة السيطرة في هذا النظام ليست ممارسة للسياسة وإنما تخريب لها. وتخريب لمن تمارس عليهم تلك السيطرة. فالسيطرة الشاملة لا تتوقف عن تدمير كل ما

يعارضها. فشموليتها تتناقض مع كل معارضة فعلية أو افتراضية. بل إن الممارسين للسيطرة في النظام الكلياني يدمرون بعضهم بعضا. لذلك لا ينبغي القول أن التوتاليتارية نظام تطغى فيه السياسة، أي أن كل مكوناته سياسية، بل يجب قول العكس: إن التوتاليتارية نظام لا شيء فيه سياسي. إنه ليس نظاما يعاني من إفراط في السياسة، إنه نظام يعاني من غياب السياسة.

تقول حنّة أرندت عن مصدر النازية: "لا علاقة للنازية بالتراث الغربي بكل تياراته سواء التيار الألماني وغير الألماني، الكاثوليكي أو البروتستانتي، اليوناني أو الروماني، فلا توما الإكويني ولا لوثر ولا كانط ولا هيجل ولا نيتشه مسؤولون على ما وقع في مخيبات الإبادة من الناحية الإيديولوجية، لم يكن للنازية في بدايتها أي أساس في التراث الغربي، ومن الأفضل الاعتراف بالخطر المتمثل في النفي الراديكالي لكل تراث، وهو ما يشكل منذ البدء الخاصية الأساسية للنازية".

ومن خلال دراسة النظامين التوتاليتاريين الستاليني والنازي يتضح أن ما يميزهما هو ممارسة سيطرة شاملة لم يعرفها التاريخ قبلهما، إنهما يختلفان عن غيرهما من الأنظمة السابقة اختلافا ماهويا.

تقول حنّة أرندت واصفة النظام التوتاليتاري: "حينما وصلت التوتاليتارية للسلطة، أنتجت مؤسسات سياسية جديدة كل الجدّة، لقد دمّرت كل التراث الاجتماعي والقانوني والسياسي: فالنظام التوتاليتاري يحوّل دوما الطبقات إلى جماهير، ويعوّضُ نظام الأحزاب بحركة الجماهير، فهو لا يعوّض نظام تعدد الأحزاب بديكتاتورية الحزب الوحيد، إنه ينقل مركز السلطة من الجيش إلى الشرطة، ويطبق سياسة خارجية تستهدف السيطرة على العالم علانية".

ومن جهة أخرى، فكلما تحول نظام ما إلى نظام توتاليتاري، فإنه يعمل وفق منظومة من القيم تختلف جذريا عن كل المنظومات الأخلاقية السابقة، بحيث لا تستطيع أية مقولة من مقولات تراثنا ومقولات العدالة والأخلاق والسلم الاجتماعي أن تنفعنا في إصدار حكم عن هذا النظام أو توقّع ما سيفعله. إن التوتاليتارية هي محاولة لمحو الذكريات، وهي تصفية للحرية وللتاريخ. وتصفها بالشر المطلق لأنه شر

لم يتوقع حدوثه أحد، فلم تتوقع حدوثه الديانات الكبرى، ولا الفلاسفة، ولا الأنظمة القانونية.

تقول حنّة أرندت في رسالة لكارل ياسبرز: "لا يمكن التعامل مع هذه الجرائم قانونيا، والسبب في ذلك هو فظاعتها، لا توجد عقوبة ملائمة لها، وهذا يعني أن هذه الجرائم خلافا لكل الجرائم الأخرى تتجاوز جميع الأنظمة القانونية".

المراجع:

مؤلفات حنّة أرندت:

- حنة أرندت، ما السياسة؟، ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بلحاج مبروك، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2014

- حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2008، بيروت.

- حنة أرندت، في العنف، ترجمة ابراهيم العريش، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1993.

- حنة أرندت، ومارتن هايدغر، رسائل، تعريف حميد لشهب، جداول، الطبعة الأولى، 2014.

- حنة أرندت، رأي في الثورات، تعريب خيري جمال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، 2012، القاهرة.

- حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، الطبعة الثانية، 2016.

- حنة أرندت، الوضع البشري، ترجمة هادية العرقي، جداول ومؤمنون بلا حدود،

- حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، ستة بحوث في الفكر السياسي، نقله إلى العربية عبد الرحمن بشناق، جداول، الطبعة الأولى، 2014.

- حنة أرندت، ايخمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة نادرة السنونسي، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2014.

- حنة أرندت، حياة العقل، الجزء الأول، التفكير، ترجمة نادرة السنوسي، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2016

- حنة أرندت، حياة العقل، الجزء الثاني، الإرادة، ترجمة نادرة السنوسي، در الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2017.

- حنة أرندت، الحقيقة والسياسية، ترجمة الحسين سحبان، مؤمنون بلا حدود، 2015.

- حنة أرندت، نحن اللاجئون، ترجمة فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، 2016.

مراجع أخرى:

- مليكة بن داودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2017

- Dans les pas de Hannah Arendt de Laure Adler. Entretien :

http://www.gallimard.fr/Media/Gallimard/Entretien-ecrit/Entretien-Laure-Adler-Dans-les-pas-de-Hannah-Arendt

- La Relation entre Agir et Penser dans La Vie de l'Esprit de Hannah Arendt ; Maria de Fatima Simões Francisco

http://www.hottopos.com/mirand6/la_relation_entre_agir_et_penser.htm

- Hannah Arendt, La vie de l'esprit (The Life of the Mind), traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, Quadrige/PUF

- Hannah ARENDT : de la théorie politique aux relations internationales ; Revue du GREPH Groupe de Recherche en Epistémologie Politique et Historique Institut d'Etudes Politiques de Lyon

- VALÉRIE CAYOUETTE-GUILLOTEAU, PENSER ET AGIR: UNE ÉTUDE DE LA POSITION DU PHILOSOPHE DANS LE MONDE COMMUN CHEZ HANNAH ARENDT.(mémoire e recherche)

الملف: في قراءة فتجنشتين
(ملف من تنسيق مصطفى كاك)

تقديم:

قراءة فيلسوف ما هي دائما عملية صعبة، بل ومحفوفة بالمخاطر، أقلها الوقوع في التناقض أو إساءة الفهم. لكن القراءة الفلسفية، أو بالأصح قراءة النص الفلسفي، لا تكون ممكنة إلا بفضل الصعوبات والمشاكل التي يولدها النص خلال حياته. وإذا كانت قراءة نصوص بعض الفلاسفة النسقيين أقل صعوبة، فإن نصوص الفلاسفة "الإشكاليين"، أي الفلاسفة الذين خرجوا على النسق، وفكروا ضد النسق، وكتبوا بأسلوب مغاير، وبالتالي تحولوا هم أنفسهم إلى "فلاسفة-أنساق"(1) مثل مونطيني ونيتشه وفتجنشتين؛ مثل هذه النصوص تضع القارئ ليس فقط أمام صعوبات القراءة، بل أحيانا أمام استحالتها. لكن الأمر يكون أكثر إحراجا للقارئ لما يكون المؤلف صاحب نص واحد، أيأن الفيلسوف هو مؤلف الكتاب الواحد، كما هو الحال هنا مع فتجنشتين(2). كيف يمكن إذن قراءة فيلسوف من خلال نص واحد؟ هي مهمة صعبة وقد تكون مستحيلة، ما لم نلائم مفهومنا للقراءة مع انتظارات الفيلسوف وتصوره هو نفسه لفعل القراءة، بل ولكيفية قراءة النص الذي كتبه.

تغير مفهوم القراءة كثيرا بعد نيتشه، وانطلاقا منه، إذ لم تعد القراءة مجرد اتصال مباشر بالنص وانفعال بالمادة المكتوبة، ولم يعد القارئ هو ذلك الشخص الذي ينغمس في النص ويغوص فيه للنفاذ إلى أغواره لأجل فهمه والتقاط معناه. لقد أصبحت القراءة مع نيتشه عبارة عن جنيالوجيا، أي قراءة تعيد كتابة النص بتوليد نص آخر غير النص المكتوب، وبحيث تكون الكتابة مجرد علامة عليه وعرضا من أعراضه. إن القراءة بالمعنى الجنيالوجي هي القراءة "المشخصة للأعراض"، أي هي

القراءة التي تظهر في النص الذي تقرأه نصا آخر، هو نص حاضر بغيابه، كما سيقول فتجنشتين عن الجزء الثاني (الذي لم يكتبه) من الرسالة المنطقية الفلسفية(3). ولكي نفهم معنى قراءة نص فلسفي هنا، مثل نص فتجنشتين، سيكون من المفيد توضيح مفهوم القراءة أولا عند نيتشه، لأنه فيلسوف الشذرات بامتياز، ولكن أيضا باعتماد ملاحظات فتجنشتين حول كيفية قراءة النص الذي كتبه.

في تصدير كتاب جنيالوجيا الأخلاق يتحدث نيتشه عن صعوبة القراءة، وينبه قارئ كتابه إلى حجم الصعوبات التي قد تعترضه، وإلى ما يمكن أن يقع من سوء فهم للنص بسبب أسلوبه في الكتابة، أي أسلوب "الشذرة". يرد نيتشه صعوبة فهم بعض نصوصه، ومنها على الخصوص كتاب هكذا تكلم زراداشت، إلى "التسرع في القراءة"، وعدم أخذ تلك الجمل أو المقاطع الموجزة على محمل الجد، أي لغياب الجدية في القراءة ولعدم تحمل المسؤولية. لكنه يؤكد، من جهة أخرى، أن "الشذرة" لا تنحل رموزها بمجرد قراءتها، بل يحتاج الأمر إلى أكثر من ذلك، يحتاج إلى "فن التأويل". في نهاية التصدير المذكور، ينصح نيتشه القارئ بتعلم "الاجترار"، أي باجترار ما يقرأه، لأنه للارتقاء بفعل القراءة إلى مستوى الفن، ينبغي امتلاك تلك القدرة التي تم نسيانها، ويقصد بذلك "امتلاك طبيعة البقرة، وليس أبدا -وفي جميع الأحوال- طبيعة الإنسان الحديث" (4) .

مطلب عدم التسرع في القراءة، وفي قراءة النص الفلسفي بصفة خاصة، سيتكرر مع فتجنشتين. ينبغي أن نقرأ ببطء، ينصحنا فتجنشتين في إحدى ملاحظاته، حيث يؤكد بخصوص قراءة نصوصه: إن "جميع جملي ينبغي أن تقرأ ببطء". القراءة ببطء، في نظر فتجنشتين، ضرورية لأن هناك بعض الجمل التي لا تفهم إلا إذا تمت قراءتها بالإيقاع الموسيقي المطلوب. فهناك جمل يمكن قراءتها بسرعة، وهناك جمل ينبغي قراءتها ببطء هي "الشذرات". في ملاحظات مختلطة* نجد الملاحظة الآتية لفتجنشتين: "يحدث أن جملة ما لا تكون مفهومة إلا إذا قرأناها بالسرعة المناسبة (والإيقاع المطلوب)، كل جملي ينبغي أن تقرأ ببطء"(5). مطلب البطْء في القراءة، عند فتجنشتين، يرتبط بمطلب التفكير مع فتجنشتين (وليس

ضده)، وذلك بإعطاء "الشذرة" أو الملاحظة الوقت المناسب والإيقاع المطلوب في القراءة. وهذا معناه، من وجهة نظر فتجنشتين، أن يفكر القارئ بنفسه في الموضوع ذاته، وأن يتوصل إلى الأفكار نفسها، أو إلى أفكار مشابهة. لذلك كان أول تنبيه وجهه فتجنشتين إلى قارئ نص الرسالة المنطقية الفلسفية هو الآتي: "لن يفهم هذا الكتاب إلا قارئ لديه أفكار النص" (التصدير). وهذا ليس دورا أو تلاعبا بالكلمات، بل لأن قضايا الكتاب لا تقول شيئا، إنها قضايا خالية من المعنى أو مناقضة للمعنى، وبالتالي فهي مجرد سلم يرتقي عليه القارئ، وينبغي بعد الصعود التخلص من السلم (الشذرة: 6.54).

يعتبر نص الرسالة المنطقية الفلسفية لفتجنشتين، نصا استثنائيا في تاريخ الفلسفة، أولا لحجمه، فهو لا يتعدى سبع شذرات أصلية تم تفريعها بكيفية مضبوطة حسابيا، في حوالي سبعين صفحة؛ وثانيا لأنه النص الوحيد الذي نشره الفيلسوف في حياته، بوصفه نصا فلسفيا قال فيه كل ما يمكن قوله، وبالصرامة التي تتطلبها الفلسفة. لكن الطابع الاستثنائي لهذا النص لا يقف عند هذا الحد، بل إن ولادة هذا النص كانت أيضا استثنائية بمعنى الكلمة، إذ يتحدث فتجنشتين في إحدى الملاحظات عن الولادة العسيرة للمفاهيم الجديدة، وهذا أمر ينطبق تماما على ولادة الرسالة المنطقية الفلسفية، عمله الأول والأخير في حياته. إن قصة نشر الرسالة، قصة مثيرة وتستحق، أن تحكى لأنها مليئة بالخيبات والمفاجآت أيضا .

بعد ما تمكن فتجنشتين من تجاوز الرفض الذي أبداه فريغه، الذي نصحه بإعادة كتابة النص؛ وبعدما تجاوز أيضا الرفض الذي عبر عنه كراوس، بواسطة الناشر يهودا (Jahoda) ، إذ رفض نشر الكتاب "لأسباب تقنية"؛ وبعد الرفض الذي أبداه أيضا فاينغر بواسطة برومر؛ بعد كل ذلك تلقى فتجنشتين الصدمة الكبيرة من لودفيغ فون فيكر، الذي كان موضع ثقته. كان فتجنشتين يعول كثيرا على فيكر لنشر كتابه، لذلك كتب إليه قائلا: "لماذا لم أفكر فيك توا؟ [.. .] إن الموضوع (المخطوط) سوف يبدو لك دون شك بعيدا عنك كثيرا، لكنه في الواقع ليس بعيدا عنك، لأن معنى هذا الكتاب معنى أخلاقي..."، لكن فيكر أراد أن تتم مراجعة الكتاب

من طرف أستاذ متخصص في الفلسفة، فكان رد فتجنشتين على فيكر بأن ذلك يعني "الإلقاء بالدرر إلى الخنازير". ويضيف متأسفا "كيف أمكنني أن أوصيك بكتابي؟ يبدو لي أن الأمور، في مثل هذه الحالة تتم على ذلك الشكل؛ إذ حتى عندما يكتب العمل بكل نزاهة، يمكن دائما اعتباره بدون قيمة من وجهة نظر معينة. وفي العمق، فإنه لا أحد ملزم بأن تكون لديه الحاجة لتأليف كتاب، ما دام أنه توجد في العالم أشياء أخرى للقيام بها. ومن جهة أخرى، أعتقد أنه يمكنني ان أقول لك -ما دمت تنشر لمؤلفين مثل دلاغو وهيكر... إلخ- إنه لا يوجد ما يمنعك من نشر كتابي أنا". وقد عبر فيكر آنذاك لفتجنشتين عن المجازفة الكبيرة التي يمكن أن يقوم بها لو نشر الكتاب، فرد عليه فتجنشتين: "لقد حدث أكثر من مرة أن قام أناس بتأليف كتب غريبة تماما عن المعتاد، وتم نشر هذه الكتب، ولم يتعرض الناشرون للإفلاس بسبب ذلك، بل حدث العكس".

وتأتي المفاجأة أخيرا بقبول نشر الرسالة، بدعم من راسل، من طرف فلهلم أوسفالد في حوليات فلسفة الطبيعة، لكن هذه النشرة كانت سيئة جدا، إلى حد أن فتجنشتين اعتبرها مجرد "نشرة مسروقة [...] ومليئة بالأخطاء"، واعتبر أن الناشر أوسفالد بمثابة "المشعوذ الكبير". لكن لحسن الحظ، وجد في كمبريدج من أدرك الرهان الذي يدور عليه كتاب فتجنشتين، وهو أوغدن (C.K.OGDEN) الذي تكلف بنشره في طبعة مزدوجة اللغة: إنجليزية-ألمانية، وبمقدمة كتبها راسل خصيصا لهذه النشرة. ورغم عدم ترحيب فتجنشتين بمضمون مقدمة راسل، تم نشر الرسالة أخيرا، بعدما ساهم فرانك ريمزي (القريب جدا من فتجنشتين) في الترجمة والإعداد، وظهر الكتاب عام 1922، بالعنوان الذي اقترحه مور، الرسالة المنطقية الفلسفية، مستلهما عنوان كتاب سبينوزا الرسالة السياسية اللاهوتية(6).

على الرغم من أنه لا يجوز افتراض معرفة القارئ بمضامين الرسالة، فإنه أيضا لا يجوز تلخيص هذا الكتاب، لأنه وضع لكي يقرأ لا لكي يلخص. وكل قراءة لا يمكنها إلا أن تظهر منه جانبا، وتخفي الجوانب الأخرى. وكما لاحظ المترجم الثاني لنص الرسالة وهو ماك غينيس، فإن كتاب فتجنشتين يبدأ بما يشبه بداية سفر

التكوين، "العالم هو كل ما يقع. العالم هو جملة الوقائع وليس الأشياء". وينتهي أيضا بتوجيه الأمر بلزوم الصمت إزاء ما لا يمكن التعبير عنه أو قوله، باعتماد أسلوب يماثل في نبرته أسلوب اللاهوت السلبي (الذي ينفي جميع الصفات عن الواحد) ، بالقول إن "ما لا يمكن الكلام عنه، ينبغي السكوت عليه". وبالتالي، فإن أهم ما يمكن القيام به، إزاء هذا النص، هو قراءته كتمرين في قراءة النص الفلسفي .

وهذا فعلا ما شكل موضوع ورشات بمركز تكوين مفتشي التعليم بالرباط، خلال الموسم التكويني 2018-2019: حيث تمت برمجة مجزوءة في "قراءة نص فلسفي"، ووقع الاختيار على نص الرسالة المنطقية الفلسفية لفتجنشتين، نظرا لنوعيته وللصعوبات المنهجية التي يطرحها كتمرين في القراءة.

والمقالات، التي يتألف منها هذا الملف، هي عبارة عن أوراق أعدها بعض المشاركين في الورشات على هامش "القراءة المنظمة" لنص الرسالة. وأغلب المقالات هي قراءات متقاطعة حول فكر فتجنشتين، بمعنى أنها قراءات في بعض المفاهيم الواردة في نص الرسالة، ويقع أن يتقاطع فتجنشتين مع فلاسفة آخرين مثل شوبنهاور، نيتشه، فريغه، هايدغر.. وكل هذه القراءات هي بمثابة إضاءات للنص موضوع القراءة.

ولإعطاء هذا الملف بعدا تأويليا، تم ختمه بمقالة مترجمة من الفرنسية، هي بمثابة عرض متكامل ومتميز في قراءة رسالة فتجنشتين وفلسفته، بعنوان: المنطق بوصفه أدبا؟ ملاحظات حول دلالة الشكل الأدبي لدى فتجنشتين. وهي مقالة كتبها غوتفريد غابرييل ونشرها عام 1978. وهي فعلا مقالة أثارت انتباه الفيلسوف الفرنسي بيير هادو -الذي يعتبر من أوائل من أدخلوا فلسفة فتجنشتين إلى فرنسا عام 1959- وهو من عمل على ترجمتها من الألمانية إلى الفرنسية، ونشرها كخاتمة أيضا لكتابه فتجنشتين وحدود اللغة(7).

هوامش:

1- يتحدث مارسيل كونش عن مونطيني ونيتشه باعتبار كل منهما "فيلسوف- نسق"، وذلك استنادا إلى عبارة استعملتها أندريا لو سالومي في وصف نيتشه بأنه الفيلسوف النسق. أنظر :

M. Conche, Montaigne et la philosophie, PUF, 2011,p.5.

2- نعرف من الوثائق التي تركها فتجنشتين، أن الكتاب الوحيد بعد الرسالة، الذي فكر الفيلسوف في نشره خلال حياته، بإلحاح من بعض طلبته، هو التحقيقات الفلسفية، لكنه تراجع عن ذلك بعد أن كان قد أعطى الموافقة ووضع مقدمة للكتاب. وبالتالي، فالكتاب الفلسفي الوحيد الذي تحمل فتجنشتين وحده المسؤولية في إعداده ونشره يبقى هو الرسالة المنطقية الفلسفية.

3- انظر، مقالة غوتفريد غابرييل، المنطق بوصفه أدبا؟ - مترجمة ضمن هذا الملف .

4- أنظر، تصدير كتاب جنيالوجيا الأخلاق لنيتشه، خاصة الجزء الأخير منه.

5- أنظر كتاب الملاحظات المختلطة في الترجمة الفرنسية:

- L. Wittgenstein, Remarques mêlées, Edité par G.H. von Wright, traduit de l'allemand par G. Granel, Flammarion 2002. p. 123.

أنظر أيضا ما يقوله فتجنشتين في ملاحظة أخرى تعود إلى عام 1948: "أحب كثيرا أن أجعل إيقاع القراءة بطيئا بالإكثار من علامات التنقيط والفواصل. وذلك لأنني أحب أن يقرأني الناس ببطء. (إنها نفس الكيفية التي أقرأ بها أنا أيضا)"، ص. 137 ، من الترجمة الفرنسية.

6- أغلب فقرات قصة نشر رسالة فتجنشتين مأخوذة بتصرف من كتاب كريستيان شوفيري حول فتجنشتين، انظر:

C. Chauviré, Ludwig Wittgenstein, Seuil, 1989, p. 74-75.

7- انظر بهذا الصدد كتاب بيير هادو:

P. Hadot, Wittgenstein et les limites du langage, Vrin, 2014.

مفهوم المنطق في الرسالة المنطقية الفلسفية لِـلودفيغ فتجنشتين

ابراهيم والطالب

مقدمة

إن التفكير في منزلة المنطق في كتاب "الرسالة المنطقية الفلسفية" للفيلسوف النمساوي فتجنشتين (1889-1951) يضعنا ازاء قضيتين محوريتين: الأولى تتعلق بالسياق الفكري، وبالأخص المنطقي لتكون هذا النص الذي يندرج ضمن الاهتمامات اللغوية والمنطقية التي شكلت جوهر انشغال فلاسفة التحليل (راسل، مور، فتجنشتين...)، وبعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لهم كالوضعية المنطقية (كارناب، شليك، فايزمان...)، وفلاسفة برلين (رايشنباخ،...)، حيث نجد أن صاحب الرسالة لا يخرج عن هذا التقليد الذي ميز الفلسفة الأنجلوساكسونية، في مناصبة العداء للتيارات التي خرجت من عباءة المثالية الألمانية (هيجل، شلينغ، فيخته...)؛ أما القضية الثانية فتتعلق بنص الرسالة في حد ذاته من حيث طبيعته، هل هو نص منطقي أم فلسفي أم هما معا كما يبدو من عنوانه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي طبيعة العلاقة التي أقامها فتجنشتين بين المنطق والفلسفة في هذا النص؟ وما هو الأفق الفكري الذي رسمه الفيلسوف لهذه العلاقة؟ و كيف انعكس مفهومه للمنطق على تصوره للغة والعالم؟

لن نخوض في أوجه التقارب والتباعد بين فلاسفة التحليل وفلاسفة حلقة فيينا على أهميتها، وكيف استلهمت الوضعية المنطقية وفلاسفة التحليل من الجيل الثاني (مدرسة أكسفورد) فيما بعد أفكار فتجنشتين، وسنحصر اهتمامنا في هذا المقال على تتبع تشكل مفهوم المنطق داخل نص الرسالة، من خلال لغة المنطق

ذاتها، وخاصة مفهوم فتجنشتين للقضية، وموقفه من الثوابت المنطقية، وأثرهما على تصوره للعلاقة بين الفكر(المنطق) واللغة والعالم.

1- طبيعة نص الرسالة:

لا يهمنا ما قيل حول الرسالة، فيما اذا كانت نصا منطقيا أم نصا فلسفيا أم نظرية في المعرفة، فما يهمنا هنا هو موقف صاحب النص الذي يعترف في التصدير الذي وضعه لكتابه والذي جاء فيه "بأن هذا الكتاب ليس عملا تعليميا" يمكن فهم أفكاره بسهولة عن طريق التعلم، بل هو تمرين تأملي ذاتي يقتضي من القارئ عيش ومكابدة نفس أو على الأقل مثل التأملات التي راودت الكاتب حول مشكلات الفلسفة، هذه الاخيرة التي شكلت مدار البحث في الرسالة، كما شكل حلها ذلك الرهان الذي لازم شذراتها وفقراتها من البداية إلى النهاية؛ أما المنهج الذي جثم على الرسالة، فهو التحليل المنطقي للغة، لأن " كثيرا من المشكلات الفلسفية، تنشأ – كما يعتقد فتجنشتين- من سوء فهم منطق لغتنا".

هكذا فمشكلات الفلسفة في نظر فيلسوف كمبردج مشكلات لغوية، وأخطاؤها نتاج لأخطاء اللغة، والمنطق هو الأداة الكفيلة بتوضيح هذه المشكلات من خلال "نقد اللغة باعتباره مهمة كل فلسفة"، هذا النقد يمر ضرورة عبر "الحذر من النحو كشرط ضروري للتفلسف" لإنجاز المهمة الأساسية للفلسفة بما هي نشاط هدفه "التوضيح المنطقي للأفكار" بواسطة جهاز رمزي يكشف عن الصور المنطقية الحقيقية للقضايا والعبارات المستعملة في الخطاب الفلسفي، والتي يعمل النحو في نظر الفيلسوف على إخفائها بواسطة الصور النحوية المزيفة لحقيقة هذه القضايا، ومن هنا فالمنطق وليس النحو هو الذي يعكس البنية الحقيقية للوقائع في العالم من خلال البنية المنطقية للغة كما سنرى في سياق هذا البحث.

تظهر إذن المكانة والوضعية الخاصة الذي يحتلها المنطق في فلسفة فتجنشتين وفي نص الرسالة، في كون الفيلسوف اعتبره "الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة باعتبارها منطقا وميتافيزيقا"، وهذه المنزلة التي يتبوؤها المنطق لدى الفيلسوف

استوجبت منه النظر في الجهاز الرمزي المنطقي القائم في عصره (منطق فريجه وراسل)، ومراجعته بما يجعله منسجما مع تطلعاته الفكرية ورهاناته الفلسفية، إذ رغم إشادة فتجنشتين بالمنطق الرياضي لصديقيه فريجه وراسل في تصديره للرسالة، إلا أن حواره مع هذين المنطقيين في شذرات نص الرسالة، يبين أنه لم يكن راضيا على كل تفاصيله، بل وجه إليهما انتقادات تمس قضايا جوهرية في المنطق، كنقده لموقفهما من الثوابت المنطقية، وموقفه الفريد من القضايا الجزيئية، والقضية السالبة، وتصوره المتميز لقضية التعميم وقضية الاعتقاد، فضلا عن رؤيته الخاصة لطبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات التي يمكن اعتبارها "أصل الاختلاف بينه وبين فريجه وراسل".

كل هذا يسوغ لنا الحديث عن مفهوم آخر للمنطق لدى فيلسوفنا يعكس رؤيته الفلسفية للعالم، ويستجيب لرهاناته (حل مشكلات الفلسفة)، فما هي المعالم الكبرى لمفهوم المنطق لدى فتجنشتين في كتاب الرسالة؟

2- المنطق صورة منعكسة للعالم:

رغم اتفاق فتجنشتين مع فريجه وراسل وهوسرل في اعتراضهم جميعا على تصور النزعتين السيكولوجية والتجريبية للمنطق، إلا أن الخصائص التي يضفيها تجعله مختلفا معهم جميعا، فهو يلح على أن "المنطق ليس نظرية، بل هو صورة تعكس العالم (لذلك) انه ترنسندنتالي"، صوري لا يهتم بالوقائع التجريبية كما تفعل العلوم الطبيعية، بل بالصورة المنطقية للوقائع في ارتباطها بصورة القضايا في اللغة، وترنسندنتالي لأنه لا يبحث في ماهية الفكر أو المعرفة كما يفعل علم النفس والإبستمولوجيا، بل يُعنى فقط بشروط امكانهما، ولا يمكن للمنطق أن يكون صوريا وترانسندنتاليا إلا اذا تحرر من أية تبعية لأي علم آخر، أي إلا اذا كان مستقلا يؤسس نفسه بنفسه و" يعتني بنفسه" ، لكن كيف يمكن للمنطق أن يضمن لنفسه الاستقلالية؟

لا يمكن للمنطق أن يكون مستقلا، إلا اذا قدم نفسه كنوع مختلف تماما عن كل العلوم الأخرى، وكانت قضاياه تحتل مكانة متميزة بين جميع القضايا الاخرى، بمعنى آخر يجب على الصدق في القضية المنطقية الاُ يكون مشروطا بأية حالة من حالات الواقع، بل فقط متوقفا على المنطق ذاته، لذلك فقضاياه ليست تركيبية يتوقف صدقها على الواقع التجريبي، وليست أيضا استنباطية كقضايا الرياضيات، ما دام صدق الاستنباط يعود الى البرهان الذي يفتقر بدوره الى تأسيس، لتعذر البرهان على صحة البرهان وإلا تسلسل الأمر الى ما لا نهاية.

هكذا إذن شكل "توضيح طبيعة القضية المهمة الأساسية التي اضطلع فتجنشتين بها" ، فكيف تحدد مفهوم القضية المنطقية لديه؟ وما طبيعتها المنطقية؟ وكيف انعكس تحليلها على تصور فتجنشتين للغة والعالم؟

3- التحليل المنطقي للقضية: الثوابت والمتغيرات

1.3. مفهوم القضية المنطقية:

اعتاد المناطقة منذ أرسطو على تقسيم القضية الى موضوع (objet) ومحمول (prédicat) ورابطة (lien) تربط بينهما، لكن سعي المناطقة الرياضيين في العصور الحديثة للاستفادة من التحولات التي عرفتها الرياضيات من أجل تطوير المنطق، أفضت بهم إلى إدخال لغة الرياضيات (الدالة، المتغير، الثابت...) الى المنطق، مما استوجب منهم إجراء مراجعات وتعديلات على مفاهيم المنطق الأرسطي حتى يكون رمزيا وصوريا كالرياضيات؛ ومن بين المفاهيم التي شملتها المراجعة مفهوم القضية، فقد اشتهر غوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848-1925) في تاريخ المنطق بكتابة القضية المنطقية بلغة الدالة، والاستغناء عن لغة الموضوع والمحمول في التعبير عنها، لتصبح بالتالي القضية لديه دالة (Fonction) بالمفهوم الرياضي؛ وقد طور راسل هذا الجهاز الرمزي من خلال نظريته في الأوصاف ونظرية في الانماط (théorie des types).

أما فتجنشتين الذي اعترف كما أسلفنا باستفادته من منطق فريجه وراسل، فله تصور متفرد للقضية المنطقية من الضروري أن نفهمه حتى تتضح لنا رؤيته

المنطقية وموقفه من القضايا المتفرعة عن هذا التصور، خصوصا موقفه من الثوابت المنطقية.

لقد استعان فتجنشتين أيضا بلغة الرياضيات (اللغة الرمزية) سواء في تعريف القضية، حيث اعتبر "القضايا دالات صدق للقضايا الأولية، (والقضية الاولية هي دالة صدق نفسها)" ، أو في كتابة صيغتها أو معالجتها الرياضية، وهذا يدل على العناية البالغة بلغة التعبير عن الفكر من قبل فتجنشتين لتجنب أخطاء "اللغة المستعملة التي تسمح بإحالة اللفظ الواحد بكيفيات مختلفة (...) أو استخدام اللفظين مختلفي الاحالة في القضية بنفس الكيفية".

ولتفادي هذا الغموض في التعريفات والتعدد في الإحالات، يعمد فتجنشتين كثيرا الى استعمال الرموز المنطقية والرياضية، فالرموز في القضية لا تحيل إلا على ذاتها، مما يجعل قضايا المنطق كلها قضايا تحليلية، قد تكون تحصيلات حاصل (Tautologies) أو تناقضات (Contradictions)، وفي كلتا الحالتين فصدقها يتوقف فقط على بنيتها الداخلية؛ وبهذا استطاع فتجنشتين أن يحقق رهان استقلالية المنطق وصوريته الذي رسمه لمشروعه الفكري منذ المذكرات (Les carnets).

2.3. الثوابت والمتغيرات المنطقية:

يقول فتجنشتين في رسالة وجهها الى راسل بتاريخ 1912/6/22: "المنطق لا زال في حالة تأسيس، ولكن هناك شيء يبدو لي أكثر فأكثر بداهة: قضايا المنطق تحتوي فقط متغيرات ظاهرية، ومهما يكن شرح هذا الأمر الذي سيتبين في الأخير أنه صحيح، فإن النتيجة يجب أن تكون بأنه لا وجود للثوابت المنطقية".

يسمي راسل الثوابت المنطقية، التي تنعت أيضا بالروابط المنطقية (Connecteurs logique) باللامعرفات (Indéfinissables) لأنها أساس التعريف، وبها يتم تعريف القضايا والتمييز بين أنواعها واستنتاج بعضها من بعض بواسطة قوانين التكافؤ المنطقي، وتقوم وظيفتها في الربط بين القضايا البسيطة لتكوين قضية مركبة (وصلية أو فصلية أو شرطية...)، وفي تحديد مجال تعريف القضية (Domaine de

définition)، كما هو حال رابط النفي والسورين (Quantificateurs) الكلي والوجودي؛ لكن فتجنشتين يختلف مع المناطقة وبالأخص مع فريجه وراسل في مسألتين أساسيتين بخصوص الثوابت المنطقية؛ فهو أولا لا يعتبرها "علاقات بنفس المعنى الذي تكون به على يمين وعلى يسار الخ..."، بل "أشباه علاقات تحتاج الى أقواس خلافا للعلاقات الحقيقية"؛ كما أنه ثانيا ينفي عنها الصبغة الوجودية.

إن رفض فتجنشتين تسوير (Quantification) المتغيرات المنطقية، ونفي الوجود عن الثوابت المنطقية، ينسجم تماما مع فكرته عن ضرورة استقلال المنطق وصوريته، ففي نظره يجب على المنطق أن يبقى في حياد حُيال اللغة، بأن لا يخرج عن مستواها في التحليل المنطقي للقضايا، وحيال الواقع حتى لا تتقيد القضية بأنطولوجية محددة خلافا للعديد من المناطقة ككواين (Quine) مثلا"؛ لهذا نجده أيضا يرفض وضع قانون متميز للثوابت معتبرا أنها مجرد "علامات إجرائية تشبه علامات التنقيط"، ولا يؤثر ورودها في القضية على صدقها، مثلها في ذلك مثل الأقواس التي تعبر عن مدى الروابط، فهي أيضا ليست مكونات حقيقية في اللغة وفي القضية، ولا تشير الى أي شيء في الواقع.

يترتب على نفي الدلالة عن الثوابت المنطقية، نفي الوجود عن الوقائع السالبة والوقائع الجزيئية (Les faits moléculaires)، فبما أن القضيتين (ق) و(¬ق) تمثلان نفس الواقعة بطريقتين متعاكستين وفق نظرية الرسم المنطقي* طريقة أولى تكون بها صادقة، وأخرى تكون بها كاذبة، فإن ثابت النفي لا يدل على أي شيء، وبما أنه لا وجود لثابت الفصل الذي به قوام القضية الجزيئية، فإن ما تشير اليه القضية (ب∨ج) هو عينه ما تشير اليه القضيتين الأوليتين (ب و ج) منفصلتين، لأن التحليل يقتضي أن يكون الناتج عن عملية التحليل مساويا للمركب الذي قمنا بتحليله، اذ "ليس هناك مفاجآت في المنطق" كما يقول فتجنشتين، وفي المنطق كما في الرياضيات "يتكافأ طريق السير مع النتيجة".

هكذا اذن فالأسماء (Vamen) وحدها هي التي تحوز الدلالة، وتحقق شرط البساطة، لأنها دليل أصلي، وحيث أنها كذلك، فإنه من غير الممكن تحليلها الى أجزاء

أبسط منها، فلا يمكن للأسماء أن تجزأ الى عناصر بواسطة أي تعريف: انها علامات أولية"، فهي وكما تقول "شوفيري" الوحدة الدنيا للدلالة، وبها تتقوم القضايا الأولية التي يمكن أن نحكم عليها بالصدق أو الكذب؛ وتقابل القضية الأولية في تحليل اللغة الواقعة الذرية في تحليل العالم، وحيث أن العالم يتألف أساسا من وقائع ذرية، فإن القضايا الوحيدة التي تستطيع أن ترسم الواقع حقيقة هي التي تتألف فقط من أسماء، أي القضايا الأولية ، وليست القضايا الجزيئية التي تضم ثوابت منطقية.

اذا كان فتجنشتين يقيم تقابلا رياضيا* بين قضايا المنطق ووقائع العالم، وفي نفس الوقت يؤكد على ضرورة استقلال المنطق، فما حقيقة الارتباط بين المنطق والعالم؟ وأي دور للغة في هذا الارتباط؟

4- المنطق واللغة والعالم:

رغم إصرار غالبية النقاد على اعتبار الرسالة كتابا في المنطق، إلا أنه لا يمكن إنكار جانبه الميتافيزيقي، ولا بنيته الانطولوجية، لأن فتجنشتين يجد نفسه مضطرا إلى مواجهة قضايا ميتافيزيقية ووجودية (الأنا وحدية، العالم، الأخلاق، التصوف...) رغم حرصه على تفادي الخوض في متاهاتها، ومن بين أهم القضايا الميتافيزيقية الشائكة في الرسالة" علاقة المنطق بالعالم".

ما فتئ فتجنشتين يؤكد أن "قضايا المنطق تحصيل حاصل" لا تمثل أية حالة ممكنة من حالات الواقع، ولا تقول أي شيء لأنها قضايا تحليلية، واذا لم تكن تحصيل حاصل فإنها ستكون تناقضا، وفي كلتا الحالتين فقضايا المنطق ليست حقيقية كقضايا العلوم التجريبية، وليست ممكنة أو عرضية، بل هي إما أن تكون ضرورية، أي تحصيل حاصل؛ وإلا فهي مستحيلة أي متناقضة، إذ "من الواضح أننا نستطيع استخدام تحصيلات الحاصل بدل المتناقضات"، لكن هذا لا يعني أن قضايا المنطق خالية من المعنى، بل هي "تنتمي الى الرمزية، كما هو الشأن بالنسبة الى الصفر الذي ينتمي الى رمزية علم الحساب"، والفرق بين تحصيل الحاصل والتناقض أن الأولى تترك للوجود الخارجي كل المكان المنطقي اللامتناهي، بينما يشغل التناقض كل

المكان المنطقي بحيث لا يترك أية نقطة منه للوجود الخارجي، وعليه فأي منهما لا يمكن ان تحدد الوجود الخارجي على أي نحو كان"، وسبب ذلك أن قضية تحصيل الحاصل تسمح بكل الحالات الممكنة كقولنا مثلا 'إما أن يكون الجو باردا أو أنه ليس باردا'، بينما قضية التناقض لا تسمح بأية حالة كقولنا 'الجو بارد وليس بارد'.

إن استقلال المنطق عن الواقع لا يعني انفصاله عنه بالكلية، بل يجب أن يرتبط به على نحو يسمح له بأن يعكس بنيته المنطقية، "فقضايا المنطق بما هي تحصيلات حاصل تبرز الخصائص الصورية- المنطقية- للغة وللعالم"، أي مجموع قضايا اللغة من جهة، ومجموع وقائع العالم من جهة أخرى، لذلك اعتبر فتجنشتين أن "القضايا المنطقية تصف هيكل العالم أو بالأحرى ترسمه" وتظهره فقط من خلال بنية اللغة، وبما أن العالم ما هو الا مجموع قضايا اللغة، فإن المنطق هو الذي يفرض على العالم بنية معينة ويحدد بالتالي ما ينبغي أن يوجد (قضايا تحصيل الحاصل) وما يستحيل أن يوجد (قضايا التناقض)، أو بتعبير آخر يرسم حدود العالم، لهذا فكل ما لا يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة ولا يمكن التفكير فيه البتة لا يدخل ضمن مجال العالم، لأنه يقع في دائرة ما هو خارج عن المعنى (خارج امكان الصدق والكذب)، وبالتالي لا يمكن قوله.

إن فكرة الحدود اللغوية هذه بالغة الأهمية في الرسالة، فقد مكنت فتجنشتين من التوحيد بين ما يمكن قوله، وما يمكن التفكير فيه، أو بين اللغة والمنطق، كما مكنته أيضا من التوحيد بين الأنا والعالم (أنا هو عالمي)، واعتبار حدود العالم حدودا لغوية، "فأن يكون العالم عالمي يتبين في كون حدود اللغة(اللغة الوحيدة التي أفهمها) تدل على حدود عالمي"؛ وبما أن المنطق يملأ العالم، فحدود العالم هي أيضا حدود منطقية"، لذا فكما أنه لا يمكن أن نتحدث في اللغة عن شيء يخالف المنطق، فكذلك لا يمكن أن يكون شيء في العالم مخالف للمنطق، و"لا نستطيع أن نقول كيف سيبدو عليه عالم غير منطقي".

خاتمة:

إن اعتبار فتجنشتين التحليل المنطقي للغة المهمة الاساسية للفلسفة، جعلته يعتني بالمنطق ويعمل على تأهيله ليكون مستقلا بذاته، وهذا تطلب منه مراجعة لغة المنطق ذاتها بإقرار الطابع التحليلي لقضاياه، ونفي الوجود عن الثوابت المنطقية، وما استتبع هذا الموقف من استبعاد القضية السلبية والقضية الجزيئية من دائرة الوجود، لتغدو الرموز وحدها موضوع القيم الصدقية، وليصير المنطق عنده أساسا للغة وللعالم، يرسم الحدود اللغوية للفكر فيحدد ما يمكن قوله (المعنى) وما يكتفى بالإشارة إليه فقط (خارج المعنى)، كما يرسم أيضا الحدود المنطقية للعالم مميزا بين الوجود الضروري (تحصيل الحاصل) والوجود المستحيل (التناقض)، وبذلك يوحد بين حدود اللغة وحدود العالم من جهة، وبين الأنا وعالمها من جهة أخرى. لكن إقرار فتجنشتين بوجود عنصر صوفي في العالم لا تستطيع القضايا التعبير عنه، قاده الى الاعتراف أيضا بحدود المنطق، بل قاد الرسالة الى الصمت.

المراجع المعتمدة:

*: Ludwig Wittgenstein

- Tractatus Logico-Philosophicus, Traduction, préambule et notes de Gilles-Gaston Granger, Editions Gallimard, Paris, 1993

- Carnets 1914-1916, Traduction, introduction et notes de G.G. Granger, Gallimard, 1971

*) Christiane Chauviré, Le vocabulaire de Wittgenstein, Editions Ellipses, Paris,2015.

*) Que sais-je ?la philosophie analytique, collection encyclopédique fondée par Paul Angoulvent, PUF, n 39025, MARS 1993.

- جمال حمود، فلسفة اللغة عند لودفيغ فتجنشتين، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان

- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية 2002.

اللغة ومسألة تمثل العالم:
فتجنشتين متوسّطا فريجه وهيدغر

الحسين أخدوش

توطئة:

شكلت اللغة صلب النقاش الفلسفي المعاصر على مختلف الأصعدة. ولقد حدث هذا التحول نتيجة للمنعطف اللغوي الذي دشّنه فيلسوف المنطق الحديث «غوتلوب فريجه» أواخر القرن التاسع عشر، كما توسّع فيه فلاسفة اللغة والمنطق المعاصرين. تحوّل البحث الفكري المنطقي حول قضايا اللغة جرّاء ذلك، متخذا وجهات تحليلية وتأويلية مختلفة (الذرية المنطقية، الوضعية المنطقية، التحليليات، البيانيات، الخ). نتيجة لهذا المخاض المنهجي، حاول بعض مفكّري القرن العشرين إدراك طبيعة الإشكالات التي أفرزها هذا النموذج النظري. تشكّل بموجب ذلك تياران فلسفيان بارزان حاولا مقاربة مشكلة علاقة اللغة بالعالم بأدوات مختلفة، وهما: تيار فلسفة التحليل المنطقي للغة (فريجه، راسل، فتجنشتين)، وتيار فلاسفة الاختلاف (هيدغر، دولوز، دريدا..). سعى كلّ من فلاسفة التحليل ومفكّري الاختلاف إلى مناقشة إشكالية اللغة والعالم عبر توجيه النظر لاستيضاح طبيعة علاقتهما المفترضة بالفكر والمنطق والواقع؛ فكان ذلك مدخلا أساسيا لتجديد النظر في طبيعة الفلسفة ذاتها، باعتبارها ممارسة نقدية بأبعاد متعدّدة ومتداخلة. كان لتأثير مشكلات اللغة تلك بالغ الأثر في طبيعة الفلسفة المعاصرة، رغم أنّ اهتمام الفلسفة باللغة ليس جديدا، وإنّما قديم قدم هذا الفكر نفسه.

لم تعد فرادة التناول المعاصر للغة تنحصر في تلك المشكلات الكلاسيكية التي كانت تناقش ما إذا كانت هذه الأخيرة فطرية أم اصطلاحية. فقد تعدّى الاهتمام

بمسألة اللغة هذا النقاش إلى طرح أسئلة موسّعة حول قضايا منطقية تحليلية دقيقة، خاصّة منها مشكلة الإحالة ونظرية الدلالة، ثم مشكلات التفسير والفهم والتأويل؛ وما إذا كان دور اللغة ينحصر في إثبات أو نفي الوقائع؟ فكيف ترسم لنا اللغة صورة عن الواقع والعالم بصفة عامّة؟ هل اللغة، بذلك، تعبير عن الوقائع أو تصوير لها؟ أم إنها، فقط، إظهار للوجود بكشف الحجاب عمّا يوجد فيه من أشياء وموجودات؟

نقترح في هذا العمل مقاربة هذه الأسئلة من زاوية اللغة في علاقتها بالعالم والوجود بشكل عام، وذلك على ضوء نموذج "لودفيغ فتجنشتين" الذي يتقاطع ويفترق، في الآن ذاته، مع فكر كل من "غوتلوب فريجه"، فيلسوف المنطق الحديث، و"مارتن هيدغر" الذي يعدّ معاصرا لفتجنشتين ومختلفا معه في طريقة بحث هذه المسألة.

1- السياق النظري للمشكلة: فريجه والمنعطف اللغوي

دشّن فيلسوف المنطق الحديث "غوتلوب فريجه" التصوّر الدلالي الوصفي للغة، متوسّلا في سبيل ذلك طريقة التأويل الدلالي الصدقي للجمل للوقوف على معنى العبارات من خلال كيفية إحالتها على الواقع. اعتبر "فريجه" عالم الأفكار مستقلا بشكل موضوعي عن مستوى القول اللغوي العادي، زاعما بذلك أنّ التعبير اللغوي لا ينتمي إلى ماهية الأفكار، لأنّ مستوى الأفكار مستقلّ موضوعيا عن النطق اللساني. وفقا لذلك، أصبح لزاما البحث عن طريقة صارمة في توصيف ما يجري على مستوى الفكر بحيث تمكّننا من التعبير عن صرامة الأفكار، سواء ما تعنيه، أو فيما تقوم به دلالات القضايا والعبارات التي تشكّلها اللغة. بالتالي قد يسمح تحليل الدلالة اللسانية بالانتقال إلى تحليل الأفكار تحليلا منطقيا موضوعيا.

أسهمت أبحاث "فريجه" حول إمكان قيام لغة صورية بديلة للغة العادية في تعميق فكرة دور اللغة في تسديد أفكارنا وتصوّراتنا للعالم، من جهة، وفي تجاوز تصوّر "كانط" القاضي بعدم الركون إلى اللغة أو الاستناد إليها في استخلاص الشروط الضرورية التي يمكن للفكر أن يعتمدها في تناول موضوعاته (نقصد هنا تحديدا المقولات) من جهة أخرى. خلافا لذلك، قامت دعوى المنظور الوصفي للغة على

اعتقاد نظري مفاده أنّ التحليل المنطقي للغة يقود إلى تبرير فلسفي عام للأفكار التي تبلّغ عنها هذه اللغة. تأسّس على هذا الأمر النّظر إلى اللغة على أساس كونها صورة للعالم، وذلك بالنّظر إلى قدرتها على الاستجابة للتعبير الصحيح في إفادة المعنى الحقيقي عن الوقائع وحول الموضوعات التي تحيل إليها وتدلّ عليها .

كان مبتدأ هذا الأمر مع "فريجه" الذي دشّن بأبحاثه حول المنطق والحساب الرياضي للغة الفكر المنعطف اللساني للفلسفة المعاصرة، حسب "ميكائيل دوميت" وبعض تلامذته وعلى رأسهم "برتراند راسل" . لقد أحدث هذا التصوّر الجديد نقلة نوعية في كيفية تصوّرنا للغة المستعملة، حيث قطع مع بعض التصوّرات الكلاسيكية التي تعتبر اللغة مجرّد ترجمة لمعاني العقل (الأفكار) من حيث تعكسها فقط، لصالح نظرة جديدة ترى أولوية اللغة على الأفكار اعتقادا منها بكون اللغة تشكّل الفكر بداية. ظهرت تصورات أخرى لا ترى ضرورة تخصيص اللغة الواحدة بالأولية مقارنة بالفكر، مادامت كل الأحداث اليومية تنتج المعنى كما كان يعتقد بذلك السوسيولوجي الأمريكي "هارولد غارفينكل".

شكّل تحليل المعنى مركز النقاش في هذا التصوّر، وقد اعتبر العنصر القاضي بجعل فلسفة التحليل تستقل بذاتها عن تيارات الفلسفة المعاصرة الأخرى، خاصّة الفينومينولوجيا. ظهرت أبحاث "فتجنشتين" "الخاصّة بالمنطق في هذا الإطار، وكان متأثرا بأفكار "فريجه" خصوص في كتابة "رسالة منطقية فلسفية"، حيث كان مهتما بإظهار كيف أنّ قضايا المنطق الصوري، ومن خلال باقي قضايا الفلسفة، محكوم عليها بأن لا تفيد معلومات جديدة عن العالم. لكنها، في المقابل، تكون قادرة على أن تفسر القضايا التي تفيد معلومات عن هذا العالم؛ إذ هي لا تسجّل الوقائع، وإنما تصحّح سوء استخدامنا للوقائع المسجلة. أخفق المنطق الصوري، كما الفلسفة، في إرضاء تلك المتطلبات المنهجية التي تمت صياغتها حديثا للعلم الاستدلالي والاستقرائي معا. أمّا لدى "فريجه"، فإنّ المعنى لا يستقلّ عن اللغة بالمطلق، وإنّما يرتبط بها أيّما ارتباط؛ غير أنّ تحقّقه يستلزم اعتماد المفهوم الدلالي الصدقي للغة الذي يتم عبره تحقيق العبارات والقضايا صوريا وفقا لنموذج دلاليات منطق المحمولات.

لقد اعتبر "فريجه" المعنى العام لتفكيرنا لا ينفصل عن معاني الأجزاء المكوّنة لهذا الفكر؛ فبما أنّ استخدام أسماء العلم، مثلا، يختلف من متكلّم إلى آخر، فإنّ معنى كلّ اسم علم سيتغيّر بحسب تبدّل استخدامه. بناءً على ذلك، لزم تأسيس مستوى آخر لمعالجة هذه المشكلة، بحيث يكون هذا المستوى بمثابة "المجال الثالث" للمعنى. إنّه باختصار المملكة الثالثة للأفكار، حيث التفكير الخالص يؤسّس المعنى في استقلال تام عن باقي الجوانب الذاتية والسيكولوجية، عبر المرور من التحديد الصارم لمعنى هذه الأفكار بالحساب المنطقي الصوري. لذلك يقول "فريجه": "لا أعني بالفكر الممارسة الذاتية للتفكير، بل مضمونه الموضوعي الذي يمكن أن يكون الملكية المشتركة للعديد من الأشخاص".

يبدو أن تصوّر "فريجه" للفكر (Der Gedank) عامة يطغى عليه الطابع الموضوعي، وعليه فالجانب الذاتي مغفل هنا ومقصي من الاعتبار. لمّا كان الأمر كذلك، فإنّ نظره إلى المعنى والدلالة لن يخرج عن هذا التوجّه؛ بل سوف يحاول أن تعكس مفاهيمه المنطقية هذا التصوّر الموضوعي وعلى رأسها مفهوم المعنى والإحالة. فضلا عن ذلك، يمكن رصد ثلاثة أشياء في تمحيص "فريجه" لمحتوى التفكير لدى الإنسان: فعل التفكير، معرفة حقيقة الفكر (الحكم)، ثم إثبات هذا الحكم. يقوم هذا التفريق على اعتبار فكرنا الخالص هو ما يعكس معنى العبارات بشكل منطقي، وذلك عبر قدرته على تمثيل موضوعات العالم الواقعي تمثيلا دقيقا يقبل التحقّق الماصدقي الصوري .

تسمح الأفكار الموضوعية، إذاً، بالتحقّق من صدقها دون غيرها من الأفكار المشوّشة، حيث يعبّر الفكر عن حقيقة موضوعية؛ أما التمثلات الذاتية فهي تختلف من شخص إلى آخر، ممّا يصعّب عملية هذا التحقيق الموضوعي ويجعل عملية إفادة المعنى بدقة أمرا عسيرا. يستبعد هذا التصور الجوانب السيكولوجية عن الفكر كلية، ليحصّنه بالطابع الموضوعي لمضامينه. فالأفكار لا تتميّز عن التمثلات هنا فقط، وإنّما تختلف، أيضا، عن الأشياء الواقعية التي تعبّر عنها. إنّها وفقا للمجال الثالث الذي تحدّث عنه "فريجه"، لا تعطى لنا عبر الحواس، بحيث لا نستطيع رؤيتها ولا إحساسها. فإذاً ليست الأفكار أشياء العالم الخارجي، ولا هي بالتمثلات الذاتية، بل إنّ لها مجالا ثالثا (Ein Drittes Reich) يخصّها وتستقلّ به. إنّه المستوى الذي يلزم قبوله

كمجال مستقل عنّا وله واقعه الموضوعي الذي يجب أن تنضبط له الحقيقة المنطقية. إنّ مقصود "فريجه" من هذا "المجال الثالث" للأفكار، تعيين مستوى مثالي يتعالى على الطابع السيكولوجي للتمثلات الذاتية، وذلك كي يتسنى ضبط معنى القضايا والعبارات في استقلال تام عن ظروفها السياقية النفسية والاجتماعية.

لقد أفضى هذا المنظور الدلالي المنطقي للفكر إلى تخليصه من الأبعاد الذاتية والسياقية التي تتعلّق به، اتقاء للنزعة السيكولوجية التي وقع فيها منطق "فرانتس برينتانو" سابقا (كان "برينتانو" أستاذ "فريجه" في المنطق)، حيث كان لمثل ذلك التصوّر تأثيره البيّن على كيفية استعمال اللغة. غير أنّه، ولئن كان "فريجه" قد اتجه نحو تهميش اللغة الطبيعية لصالح اللغة الرمزية الصورية تماشيا مع تصوراته الفلسفية للتفكير ولوظائفه؛ فإنّه أيضا قد أبدى نفورا بيّنا من الأفكار الذاتية والسيكولوجية بشكل عام. لذلك، عمد هذا الأخير إلى ربط المعنى باستقلالية الفكر عن الجوانب السيكولوجية والسياقات الثقافية والذاتية؛ ممّا عزّز لديه الطابع الرياضي للمنطق الحديث الذي سوف يلهم فلاسفة المنطق المعاصر بعده، خاصّة "راسل" وفتجنشتين الأوّل.

2- فتجنشتين ومشكلة الحدود بين اللغة والعالم:

انفرد فتجنشتين في كتابه "رسالة منطقية فلسفية" بميزة تخصّه، تتمثّل تحديدا في حرصه الشديد على عدم الخروج عن مستوى اللغة في التحليل المنطقي للقضايا المنطقية. لقد اعتبر اللغة في نموذجه الفلسفي (النموذج الدلالي الذي بسطه في كتابه "الرسالة" ذاك) منغلقة على نفسها فلا تحيل إلاّ على ذاتها، ممّا جعل المنطق لديه محايثا للغة لا غريبا عليها. لذا، رفض فتجنشتين اعتبار الصياغة الصورية مجرّد تمثّل صوري لواقع غير لساني "لأنّ المنطق لا يتعلّق بتفسير مسألة ما إذا كان عالمنا كما هو كذلك في الواقع". إنّ قضايا المنطق من خلال هذا المنظور هي مجرّد تحصيلات حاصل، ليست لها أيّة علاقة صورية بالوجود الخارجي، كما أنّ الصورة المنطقية لا تلتزم بأنطولوجيا الوجود الواقع، وتأتي في صيغة العبارة المحمولية: س ك (س).

يفيد معنى هذه العبارة المنطقية بأنّ الصورة المنطقية للقضية لا تسوّر المتغيّر المنطقي (س)، من ثمّ فإنّ القضية المنطقية لا تتقيّد بأنطولوجيا معيّنة، وذلك مادامت هذه القضية لا يمكن أن توجد إطلاقا بنفس النحو الذي توجد به في دالة الصدق المنطقية. بهذا التأويل، اعترض فتجنشتين على مسألة وضع قانون متميّز للمتغيّرات والثوابت المنطقية في بناء نسقه المنطقي، لأنّه لا توجد موضوعات منطقية أو ثوابت منطقية بالمعنى الذي يقول به كلّ من "فريجه" و"راسل". الظاهر من هذا الموقف أنّه يتعيّن على المنطق أن يبقى في حياد تام حيال وقائع العالم الخارجي؛ لذلك لا يشترط هذا النموذج الاقتضاء الأنطولوجي للحدود المكوّنة للقضايا في نسقه المنطقي، ممّا ينتج عنه رفض تسوير الحدود المنطقية .

يُناكف هذا التصوّر المنطقي للغة في "الرسالة" عن وجود لغة منطقية فوقية يمكن أن تختزل إليها كلّ اللغات، بما فيها اللغة العادية التي عادة ما تكون صورتها النحوية سطحية تخفي المنطق الذي تعبّر عنه. لذا، فمتى تبيّن أنّ جملة ما في اللغة الطبيعية لا تقبل أن يعاد بناؤها في لغة المنطق الكلية، فذلك يعني كونها خالية من المعنى؛ بالتالي يجب إقصاؤها اعتبارا من كون "ما يخرج عن المنطق لا يكون إلاّ عَرَضا"، كما يزعم فتجنشتين في الفقرتين: 3- 6 من الرسالة. ويتلخّص هذا الموقف كلّه في الشذرة الشهيرة "ما لا نستطيع قوله، يجب أن نسكت عنه". إنّ ما يمكن أن يقال حسب قولة فتجنشتين هو مجرّد تلك القضايا المتّفق عليها في دائرة العلم الضيّقة، بينما يبقى الباقي ضمن دائرة ما نسكت عليه. يشمل هذا الذي لا يمكن التعبير عنه كلاّ من المنطق والفلسفة؛ وتبعا لهذا الأمر، يكمن النهج الأمثل في تعليم الفلسفة في التزام الإنسان ببعض قضايا العلوم التي تقرّرت بكلّ وضوح ودقة، تاركا بذلك الأفكار الفلسفية الخالية من المعنى. لقد صبغ عدم الاطمئنان للغة كما للفلسفة فكر هذا الفيلسوف بسمة مفارقة جدّا، حدّ حديث بعضهم عن نوع من معاداة الفلسفة لديه. فهل يكفي التزام الصمت هذا لمواجهة كلّ الأسئلة الحارقة في الفلسفة والفكر؟ ماذا عن الحياة العادية؟ كيف يمكن للغة أن تفيد فيها تأسيس معنى ممكن؟

الظاهر أنّ حكمة الصمت وإن كانت صالحة في دائرة العلم الطبيعي والمنطقي الضيقة، إلاّ أنها مستعصية في عالم المعيش. لذلك، سوف يراجع فتجنشتين تصوّره

المنطقي السابق في "الرسالة"، خاصّة عندما تخلّى عن برنامج اللغة المنطقية الفوقية الواصفة لكلّ اللغات. ونتيجة لذلك، صرف في "بحوث فلسفية" اهتمامه إلى الاشتغال بظاهرة التواصل التي تتم عبر لغة المحادثة اليومية (langage ordinaire) التي تتكوّن استنادا إليها صور حياتنا المعيشة، آخذا بالاعتبار استعمالات اللغة المتنوعة عبر السياق. من أجل هذا التحوّل النظري العميق، غيّر فتجنشتين من تصوّره للمعنى الذي كان يقول به في الرسالة، حيث اعتبر في "الأبحاث" أنّه حيثما يوجد المعنى، فثمّة هناك نظام تام. وهذا ما كان يعني أنّ النظام التام يجب أن يوجد أيضا في الجمل والعبارات الأكثر إبهاما.

دافع فتجنشتين في مرحلة الأبحاث الفلسفية عن التحليل الذي يقتضي بوجود صلة وثيقة بين اللغة والنشاط التواصلي. فلئن كانت "الرسالة" لا تحكم بالوجود إلاّ على العبارات الإثباتية التي تقول شيئا عن الواقع (وهي بالأساس قضايا العلم الطبيعي)؛ فإنّه في "الأبحاث" لم يعد ينظر إلى العبارات الإثباتية إلاّ باعتبارها لعبة من ألعاب اللغة التي لا يمكن اختزال بعضها إلى بعض. بذلك، نحتاج في فهمنا للغة إلى مهارات التمكّن من قواعد اللعب؛ ويتوقّف تعرّفنا لهذه القواعد بدوره على بلورة معنى عمليا بحيث تكون اللغة والفعل فيه منتميان إلى أنموذج واحد هو أنموذج ألعاب اللغة.

يفيد التمكن من قواعد اللعب تلك، حسب تصوّر فتجنشتين الثاني للغة، التمكّن من صُوَرِ الحياة، أي من ذلك الإطار المرجعي الذي يتعلّم فيه المرء السلوك عندما يتدرّب النطق بلغة جماعته اللسانية. فتعلّم اللغة هو ذاته تعلّم لطريقة في النظر إلى الأشياء، إنّها اكتساب لافتراضات جديدة تمكّن من ممارسات تكتسب منها جمل هذه اللغة معاني ودلالات أخرى حسب سياقات استعمالها. بهذا المعنى، أصبحت اللغة أمرا محكوما بسيرورات التواصل الجاري ضمن كلّ جماعة لسانية يتقاسم أعضاؤها كما هائلا من الاستعمالات المشتركة لنفس اللغة المتداولة بينهم. كذلك، يغدو استعمال الرموز مقرونا بالاستجابات لتوقعات السلوك والإجماع والمواضعة التي تحكم تحقّق هذه التوقّعات، وبذلك تصبح اللغة تداولية. من جهة أخرى، اعتبر فتجنشتين ظاهرة ألعاب اللغة موضوعة للمقارنة (Vergleichsobjeckte) لأنّها تتوجّه للقيام بالإنارة ضمن شروط لغتنا عبر التشابهات والاختلافات. فاللغة

بما هي صورة الحياة، هي لغة طبيعية التي تشكّل فضاءً للتواصل ولألعاب اللغة التي تتكون استنادا إليها صور الحياة العاكسة للتعقيد والغنى الذي يسمح به تنوع سياق الاستعمال. فالنشاط التواصلي الجاري هو ما يغني اللغة ومن خلالها فالعبارة اللغوية لا تنحصر في صنف الأقوال الاثباتية، وإنما هي لعبة من بين العاب لغوية مختلفة وكثيرة لا يمكن حصرها أو اختزالها ورد بعضها إلى أخرى.

أفضى الفهم المستحدث، في مرحلة البحوث، إلى جعل اللغة "صُورة للحياة" بدلا من التصوّر السابق (تصور كتاب رسالة منطقية فلسفية) الذي جعلها "صورة للعالم"، بذلك غدا التمكّن من العاب اللغة هو نفسه التمكن من صُوَر الحياة. بموجب ذلك، استدعى أمر فهم اللغة التمكّن من قواعد اللعب هذه بالتوسل بالمعنى العملي لها، حيث الفعل واللغة ينتميان إلى نموذج الألعاب اللغوية القاضية بكون الإنسان لا يفهم العبارات والأقوال معزولة عن بعضها البعض في سياق مجرى الكلام. إنّ اللغة عمومية عند استعمال الرموز والعبارات والأقوال، وينجم عن كل استعمال عادي لها توقع حصول استجابات وتفاعلات سلوكية واجتماعية لدى الأفراد. لذلك، كان حديث فتجنشتين عن إتباع القاعدة مقرونا باستعمال الجماعة لها، مادام ليس بإمكان الفرد الواحد أن ينتجها لوحده بالأحرى إتباعها من تلقاء ذاته .

يمثّل إتباع هذه القاعدة مسألة عمومية تتحدّد بالممارسة المؤسّساتية والاجتماعية للغة، فضلا عن كونها بديهية فيما نعتبره استعمالا سليما أو غير سليم من الأقوال التي نستخدمها. إنّها تسوّغ تطبيقنا للعبارات وردود أفعالنا من خلال ما ننجزه من أقوال وأفعال، حيث يكون الاتفاق الذي يحصل بين الأفراد هو ما يسمح بظهور هذه القاعدة المتبعة. وعلى الرغم من ذلك، تبقى هذه اللغة ظاهرة مُلْغزة إلى حدّ كبير؛ إذ التعبير الصحيح، حسب فتجنشتين هو ما يكشف عن "معجزة وجود العالم"، لكنّه رغم ذلك ليس أساسيا للغتنا إطلاقًا، وإنّما الأمر الأساسي والخطير كلّه هو وجود هذه اللغة نفسها. فماذا يعني أن نكون مدركين لهذه المعجزة؟ هل يتقاطع فتجنشتين هنا مع منظور "مارتن هيدغر" لمسألة علاقة اللغة بالوجود؟

3- اللغة والعالم: فتجنشتين على تخوم هيدغر

لما كان مطمح الإنسان ومسعاه، من استعمال اللغة، هو أن يذهب إلى ما وراء هذا العالم، فيستطيع قول ما يتعدى التعبيرات المباشرة ذات المعنى الواقعي؛ فذلك، لأنّ غاية كلّ الذين حاولوا أن يكتبوا أو يتكلموا عن الأخلاق والدين، على سبيل المثال، هي اقتحام معركة هذه المواجهة التصادميّة مع حدود اللغة التي دأبنا على مواجهتها في متداولنا اليومي. إنّ هذه المسألة الفارقة هي ذاتها ما يؤسّس للمواجهة التصادمية مع جدران قفصنا الميْؤوس منه (قفص اللغة).

لقد كشف فتجنشتين الأوّل (أي مرحلة كتاب "رسالة منطقية فلسفية") عن الوجه المنطقي لهذه المسألة، عندما بيّن كيف أنّ هناك حدودا لتحقّق الصدق مثلما توجد حدودا للمعنى ذاته؛ غير أنّ الواقع التجريبي لا يضيف شيئا لمعنى العبارة أو القضية المنطقية. إنّ عملية التحقّق تلكما هي في العمق إلاّ مسألة منطقية خالصة. لكن، لمّا كان هذا المعنى المنطقي هو الممكن الوحيد بالنسبة لهذا التأويل، فقد غدا الخلو من المعنى ذاك هو نفسه الأمر الغالب، بله الأكثر حضورا من حيث هو حدث الانقطاع بين اللغة والعالم. ومع ذلك، يبقى السؤال معلّقا؛ إذ، كيف يمكن لموقف الصمت أن يصبح هو البديل الراجح؟

إن المقصود بالخلو من المعنى ذاك، هو وصف تلك الحالة التي لا نعرف فيها إذا كان ما نقوله صادقا أو كاذبا، وهي ما يتجلى في حالة الانقطاع بين اللغة والعالم حيث تضيق العبارة عن تمثّل هذا العالم فيتلاشى المعنى. بالنسبة لموقف "الرسالة" من هذه المسألة، فإنّ ما تمثّله كلّ قضية منطقية هو فقط معناها الصدقي، في حين تبقى اللغة أوسع بكثير من أن تعبّر عنها أيّة قضية مهما كان نطاق مفهومها وماصدقها الدلالي، خاصّة عندما تقطع العلاقة التمثيلية بين صنف القضايا الأولية وبين تلك الوقائع الأولية في العالم. فخارج هذه الدائرة المنطقية، يمكن فقط إظهار ما يتجلّى دون الزعم بامتلاك معناه الصدقي، غير ذلك يحدث عادة عندما تستعمل اللغة في قول شيء ما عن نفسها، مثل الحديث عن معنى رموزها أو عمّا هو مشترك بينها والعالم. وقد يحدث كذلك عندما تستعمل اللغة في الحديث عما لا وجود له أصلا في العالم، كالحديث عن الأمور الميتافيزيقية والمفارقة.

"حدود عالمي هي حدود لغتي"؛ عبارة تجد ما يؤسّسها لدى فتجنشتين في أنّ ما يمكن قوله عن طريق التعبير، لا يمكن أن يقال دونما الاصطدام بالحدود التي تَرْسُم لنا اللغة عبرها ما لا نستطيع قوله كما نريد. إنّ الأقوال التي نعبّر بها عن عالمنا دون مراعاة لهذه الحدود، هي عادة ما تكون هراءً، خاصّة عندما لا نلتزم الصمت حيث يتعذّر القول بوضوح. اللغة كذلك، ليس لأنّنا لا نعثر فيها على التعبيرات الصحيحة والملائمة، وإنّما لأنّ ما نقوله خارج حدود المنطق هراء (كلام خالٍ من المعنى). نتيجة لذلك، يلزم الصمت حيال كلّ ما لا يمكن قوله بوضوح. هكذا، كان الموقف الصوفي من مسألة اللغة في "الرسالة"، حيث كان فتجنشتين مقتنعا بأنّ مجال القول محكوم بما يمكن التعبير عنه بوضوح، وأنّ القضايا الخالية من المعنى هي كذلك لأنها لم تحترم واجب الصمت، وليس لكونها غير خاضعة لمبدأ التحقّق الماصدقي. تنكشف مثل هذه القضايا في إطار ما يمكنه إظهاره وليست ضمن نطاق ما يمكن قوله؛ لذلك، فالرسالة لا تنتهي إلى إدانة وضعية للميتافيزيقا، كما زعم الوضعيون ذلك فيما بعد، بل دعت فقط إلى التزام الصمت في الفلسفة. لكن، لما تخلّى فتجنشتين عن هذا التصوّر في مرحلة تالية للرسالة؟

لقد انفرد تصوّر فتجنشتين، في مرحلته الثانية، بالخروج على تصورات "فريجه" و"راسل" للغة، حيث سعى إلى وضع الحدود التي تجعل اللغة تلتزم الصمت حيث يجب الصمت في حين قام هؤلاء ببحث الشروط التي تمكّن اللغة ليس فقط من الحديث عن الأشياء ولكن كذلك من الحديث عن نفسها. فالصمت الذي كان قد دعا إليه فتجنشتين ليس مشكلة، وإنّما علامة على ممارسة سليمة للفلسفة من حيث هي موقف يلتزم باحترام حدود اللغة .

إنّ عدم القدرة على التعبير عن كل ما هو صوفي فينا لا يعود إلى نقص في موقف التصوف هذا، ولا إلى نقص في اللغة التي نتكلّمها، وإنّما المشكلة كلّها تكمن في عدم صبرنا على الفراغ الذي يتركه فينا موقف "التزام الصمت" ذاك بخصوص القضايا التي لا نستطيع التعبير عنها بوضوح. فلئن كان على اللغة أن تكفي ذاتها بذاتها، فإنّه يتوجب علينا نحن الذين نستعملها أن نقتنع بالصمت حيث يجب الصمت، استجابة للتفلسف الحقيقي المنفتح على التصوف. أكثر من ذلك، رأى في التصوف الذي انتهى إليه في الرسالة اكتشافا مهمّا في الفلسفة، أي ذلك الاكتشاف

الذي جعله قادرا على التوقّف عن التفلسف حيث يلزم ذلك ويريد تبنّيه كموقف فكري روحي .

تعد فكرة "رمي السلم" علامة فارقة على ممارسة نوع من التفلسف الأصيل، إضافة إلى تطبيق عملي وتمرين روحي للفلسفة بمعناها الأرحب، حيث لا معنى واحد ولا مخرج وحيد للتفلسف. ولعلّ هذه القناعة الصوفية هي ما حدا بـ فتجنشتين إلى الاعتقاد في أنّ الفلسفة عليها أن تستمر بدون توقف، وذلك حتى لو كلّفها ذلك "التزام الصمت" في لحظات معيّنة. لكن، كيف لها أن تستمر بينما الخروج عن الحدود القدر المحتّم للذات لمواجهة مصيرها ككينونة داخل العالم؟

بصدد هذه المشكلة، سيعتبر فيلسوف الكينونة "مارتن هيدغر" اللغة مسكنًا للوجود، بحيث فيها يقطن وبها يحتمي من ادّعاءات العقل الميتافيزيقيّ التقني. لقد ذهب هذا الأخير أبعد ممّا فعل فتجنشتين،إذ عمد إلى ترسيخ استقلالية الوجود في حركة انكشافه وانحجابه عن أيّة علاقة تمثّلية مع اللغة، فجعل له تاريخًا خاصًّا به، هو التاريخ الأصيل الذي يسمو على التاريخ الحدَثيّ المباشر. فكيف أعاد هذا الفيلسوف مشكلة علاقة اللغة بالعالم إلى أرضيتها الأصلية (أرضية الوجود)؟

بناءً على التحليل الفينومينولوجي للأنطولوجيا الأساسية، تحوّلت الميتافيزيقا لدى "هيدغر" لتنقلب تاريخًا لنسيان الوجود. بهذا المعنى، أصبحت مسألة الوجود تقضي بضرورة تتجاوز الميتافيزيقا لتغدو مشيئة الوجود هي ما يحرّك التاريخ الحدَثيّ ليبلغ به أقصى إمكاناته. مدخل هذا التأويل ليس هو المنطق، ولا اللغة بما هي أداة تواصل وتعبير؛ فبخلاف الميتافيزيقا التي تختزل علاقة اللغة بالعالم إلى مجرّد البعد المقولي التمثّلي، اعتبر "هيدغر" الفنّ هو ما ينجح في تأسيس هذا الوجود ذاته، وذلك بحسن إصغائه لندائه، وقدرته على تسمية (Nomination) الأشياء فيه وجعلها مدعوة للانكشاف فيه. إنّ التسمية، بهذا المعنى، عبارة عن دعوة ونداء للأشياء كي توجد؛ إنّها تأسيس لتلك الأشياء ضمن الوجود ذاته. يظهر العمل الفني صدى اللغة وقوة التسمية لدى الكلمة. فلمّا برزت له هذه القوة الأصلية للتسمية، وهي في الأساس قوة تنتسب لا إلى الشاعر في الأساس وإنّما إلى اللغة؛ فالشعر يظهر ما يظلّ خفيا في اللغة العادية، أي ما يقتصر الناس على استعماله كأداة للتخاطب. بالنسبة

لـ"هيدغر" فكل شعر يقول جوهره، وفي نفس الوقت الجوهر الكشّاف للغة، الذي هو "القصيدة الأصلية"، الحشد الصامت للكائن.

تُبرز القصيدة قوّتها وقدرتها على إظهار الأشياء بالكشف عنها في العالم؛ إنها بفعلها تنير العالم وتسمح بذلك في الآن نفسه، وهذه الخاصية هي ما يمنحها سماكة الأرض وقوّة التأسيس. إنّ الشعر، كما يقول "هيدغر"، هو "اللغة الأصلية" للشعب؛ وهو بهذا المعنى الفنّ الذي يروي ما تكون اللغة قد أوصلته في صمت وتراكمها وتكاثرها الأوّلي إلى المنفتح. إنّ الشعر هو التسمية التأسيسية للكائن ولجوهر كلّ الأشياء (وهو ليس قولا تعسّفيا)، وإنّما هو ذاك الذي بواسطته يتم الكشف عن كلّ ما نعالجه ونناقشه فيما بعد. إنّ الشعر هو الذي يبدأ بجعل الكلمة ممكنة؛ لذلك، فهو ما يجعل اللغة تقدر على الانفتاح عندما تكون الكلمة الشعرية لغتها الإشارية المسموعة التي تكشف لا عن الأصوات أو العلامات فقط، وإنّما أيضا عن البعد الأساسي لإقامة الإنسان؛ أي عندما تصبح العبارة إشارة رحبة واسعة لا تضيق.

هكذا، تفتح اللغة الشعرية الآفاق الواسعة ليتخذها الإنسان مسكنا للإقامة على الأرض تحت رعاية السماء ومن حيث هي "بيت العالم"، وكلّ هذا يعطي اللغة الأهمية البالغة في إظهار ما يختفي ويتحجّب في الوجود. بالنسبة لـ"هيدغر"، أن نسعى الأشياء باستعمال لغة الإشارة الشعرية معناه أن ندعها توجد مادامت للكلمة الشعرية القدرة على توليد الأشياء؛ وهي القدرة التي نُسيت تماما من قبل اللغة الأداتية. فأن يظهر الشعر الأشياء كما لو أنّها أعيدت إلى فجر ولادتها، أو كما لو أنّنا "نراها للمرة الأولى"، فذلك لا يتأتى من أنّه "يترك المبادرة للكلمات" فقط، وإنّما بالأحرى لأن الشعر هو الذي يجدد مرة أخرى قدرتها وقوتها على الكشف. وليست هذه القدرة من خيال الشاعر، وإنّما هي تنتسب إلى الكشف الذي استكملته اللغة قبل ذلك في صمت. يكتفي الشاعر ككل كائن بان يقول بعد ذلك ما تقوله اللغة بصوت خافت. على هذا الأساس يمكن تفسير الاهتمام القليل الذي يوليه "هيدغر" لذاتية الشاعر الذي يعظّم حقيقة أرض وحقيقة عالم، بدلا من تجربته.

ليس الشعر موسيقى اللغة فقط، أو قدرتها على الكشف فحسب، وإنّما حقيقته تكمن أيضا في الصور التي يولّها بطريقته الاشارية. فالصورة الشعرية ليست

نسخة منحطة للواقع، ولا علاقة تماثلية فيها بين المحسوس والمعقول، ولا تخصيصا تجريبيا لرسم خيالي أنتجته ذاتية استعلائية، لا تقاربا متجاوزا للواقع ولأبعاد أقصاها في واقع الأمر العقل والرشاد. هنا يكون "هيدغر" أكثر واقعية من "كانط" و"أرسطو" و"أفلاطون"؛ فهو متناقض مع فطرة نيتشه التي أتممها "مَالاَرْمِيه" ووسعها السوريباليون، فيما بعد، والتي تقول بان الشعر خيال محض. والعكس حاصل أيضا بالنسبة لـ"هيدغر"، حيث تعتبر الصورة الشعرية طريقة في إيضاح العالم وإنارته لنا، فتمكّننا "من رؤية" شيء ما بداخله. إنّها تّظهر العالم الذي نعيش بداخله، أي عالمنا اليومي الذي تسعفنا في التواجد فيه؛ غير أنّها تظهره لنا بطريقة خاصّة، بل غريبة عن معتادنا التواصلي العادي. إنّها تكشف اللامرئي فيه، أي لغز الحضور في قلب المرئي الأشد بساطة والأكثر وضوحا. إنّها، بالأحرى، تخفي ما يتلخّص من العالم العادي المعتاد لنا، وتكون تضمينات لا مرئية للغريب في مظهر المألوف. لكن ما هو هذا الغريب؟ وهل هو قضية الفكر الأساسية حقّا؟

يعني عند "هيدغر" انسحاب الكائن المقدّس من عالمنا المعاصر؛ وهو ما يتخذ معنى انسحاب الإله. فالصورة الشعرية، هنا، تعرض الغرابة فجأة ولا تفسّر شيئا، بل وليس من طبيعتها أن تفسّر. ينفتح "هيدغر" على الشاعر الرومانسي، الشهير، "هولدرلين" خاصّة في كلامه عن اللغة الشعرية والمقدّس والإله المتواري، معتبرا الشعراء، من هذا الطراز، رعاة الوجود وحماته ما داموا هم من يقدرون قول الوجود شعرا. وكما يقول "هولدرلين": "ما يبقى يؤسّسه الشعراء"؛ فالشعر لا يؤسّس فقط الوجود، ولكن يؤسّس التاريخ أيضا. اللغة الشعرية، إذاً، هي بمثابة الفضاء الأرحب لاستقبال هذا اللغز المحيّر والغريب عن ميتافيزيقا الحضور التي تعمّ طُرقنا الحديثة في الكلام عن الوجود. إنّ "اللغة مسكن الوجود"، إنّها كذلك مادام يتأتى عبرها فقط قول ما يكشف عنه الوجود؛ أمّا الشاعر، باعتباره الكينونة التي يصدح الوجود من خلاله، فهو الراعي الذي يقول ما يظهر في انكشافه وتجلّيه في الحياة. ليس هناك شعرٌ، إذاً، كما ليس هناك فكر، دون هذه العلاقة الوطيدة بين اللغة والوجود.

تكمن مهمّة الشاعر حسب هذا المنظور في أن يسائل المقدّس ويطالب به، لا أن يدّعي نبوة معيّنة ووعد بخلاص ما؛ إنّه ليعبّر فقط عن شقاء معيّن، هو شقاء

عصره، لا شقاء حياته الخاصّة. لذلك، فلغة الشعر مقدّسة بالمعنى الذي يفيد كونها نوعا من تجلّي المقدّس في الكلام من حيث كون انفعالات الشاعر ناجعة وليست هروبا ما. إنّ حزن الشاعر ومنفاه وتمرّده وعذابه أو فرحه، كلّ هذه الإحساسات إنّما تهبط إلى أعماق عصره لتتغذّى من ينابيعه. اللغة، ها هنا، أكبر من أن تكون أداة تعبير ونقل للمعلومة عن العالم فقط، بل هي تدفّق جديد لتاريخ الكينونة. إنّها ليست تصويرية للعالم كما اعتقد فتجنشتين في المرحلة الأولى في الرسالة، بل إشارية شعرية وصوفية. وتأكيدا لدور اللغة في انجاز التفكير لمهمّته بخصوص الأسئلة الأساسية للفكر، اعتبر "هيدغر"، في معرض حديثه عن مسألة الوجود والزمان، الشاعر جورج تراكل (George Trakl) أنّه لو أمكننا الاستماع الآن إلى الشاعر "جورج تراكل"، وهو يلقي علينا إحدى أروع قصائده بنفسه، فإنّنا سنصغي إليه بكل طواعية وهو ينشدها، متخلّين عن الرغبة في إدراكها بوضوح مباشر .

إنّ اللغة عند "هيدغر" كلام ينير العالم ويظهر الأشياء التي بداخله، وليست مجرّد تعبير تمثّلي عن هذا العالم. لذلك، ليس يهمّ في شيء عدد الذين يفهمون هذا الكلام، بالقدر الذي تهم نوعية أولئك الذين يمكنهم أن يولوا هذا الكلام أهميته الشعرية التي سوف تقرّر موقع الإنسان في التاريخ. بهذا المعنى، قوّض "هيدغر" المنظور التمثّلي للغة بما هو تصوّر ميتافيزيقي دأب على اعتبارها أداة إبلاغ وصورة عن العالم. فبخلاف فتجنشتين، لا يعطي "هيدغر" لكلمة صورة أيّة دلالة للمطابقة والتمثّل كما يفعل رواد المنطق. أن تكون اللغة صورة للعالم كما اعتقد فتجنشتين الأول (مرحلة كتاب الرسالة)، هذا يعني أن تبقى أسيرة منظور الحضور التمثلي الذي دأبت الميتافيزيقا على نهجه في تعاطيها لمسألة الوجود بما هو حضور للموجود في قوالب مفهومية مجرّة ومقولات نظرية منطقية .

العالم بالنسبة لـ "هيدغر" تسمية تخصّ الموجود في كليته، ولا يمكن أن تختزل في دلالة الكوسموس (Cosmos) فقط، أو الطبيعة، لأنّ التاريخ أيضا يمثّل جزءً لا يتجزّأ من العالم. لكن، الطبيعة والتاريخ، في تداخلهما وتقاطعهما وتجاوز الواحد منهما للآخر، لا يستنفدان مفهوم هذا العالم؛ ذلك أنّ هذه الدلالة تطال أيضا العالم في مبدئه خاصّة. إنّ العالم، كما تم تناوله في كتاب «هيدغر» "الوجود والزمان" لا يمكن فهمه ولا الإصغاء له، إلاّ من خلال هذه الكينونة – هنا (Da-sein)

التي تصغي إلى نداء الوجود من خلال هذه اللغة التي يقطنها. ولذلك، تظلّ هذه المسألة متجذّرة في المساءلة الأساسية عن معنى الوجود ذاته. أمّا فيما يتصّل بـ "الصورة"، فإنّها تحيل، لدى "هيدغر"، قبل كلّ شيء إلى التفكير في إعادة إنتاج شيء ما، ويتحوّل المعنى القائم في "صورة العالم" إلى لوحة تشتمل على الموجود في كليته. وهذا التعبير يعني الشيء الكثير، ويمكننا أن نفهم منه بأنّ الأمر يتعلّق بالعالم ذاته وبالموجود في كليته، وبكونه يفرض علينا أنظمة قياسات مختلفة.

الواضح من هذا المعنى أنّ الصورة ليست مجرّد نسخة، بل هي أيضا المعنى الذي تمدّنا به العبارة الألمانية (Bild)، والتي تقول لنا في حرفيتها: "إنّنا بالنسبة لشيء ما داخل الصورة"؛ وهذا المعنى هو الذي يفيد كوننا في خضم "الشيء"، أو بالأحرى نحن بصدد هذا الشيء. إنّنا، والحالة هاته، نقبض على الشيء الذي يوجد أمامنا بما لا يعني أنّ الموجود يكون حاضرا عندنا في التمثّل فقط، بل أساسا لكوننا نقبض عليه؛ ولأنّه كذلك فهو أمامنا في كلّ ما يصدر عنه ويقوم فيه. العالم هنا مخالف تماما لما تصوّره فتجنشتين وورثه عن التراث الفلسفي الميتافيزيقي الغربي برمّته. إنّ "هيدغر"، نفسه، لم يكن ليأخذ بتصوّر التمثل الميتافيزيقي للعالم، وإنّما قوّض التصوّر الكلاسيكي لهذه الفكرة بمعزل عن المضمون الميتافيزيقي المسبق، ذاتيا أو موضوعيا، عن هذا العالم.

يلتقي "هيدغر" مع فتجنشتين في هذه النقطة تحديدا، حيث لا ينبغي للفلسفة، بحسبه، أن تتدخل بأي شكل من الأشكال في الاستعمال الفعلي للغة. فما يفعله الفلاسفة الميتافزيقيون هو أنهم يحاولون تحويل العبارات، ومن خلالها اللغة ككل، من استعمالها اليومي العادي إلى تأويلها نظريا عبر بناء نماذج ميتافيزيقية للتفسير. فحين يستعملون لفظة معينة (حقيقة، موضوع، قضية، اسم، الخ.) فإنهم يبحثون كيفية الإمساك بمعنى مفترض وثابت فيها، يفترضون له جوهرا خالدا. والواقع أنّه في مثل هذه الظروف، يلزمنا التمسك بموضوعات تفكيرنا اليومي؛ بالتالي، لا نذهب بعيدا فنتصور أن علينا أن نصف أشياء غاية في التجريد. إنّه علينا، حسب فتجنشتين الثاني، أن ننظر إلي عمل لغتنا في الحياة العادية، لا أن نتصوّر عوالم مجرّدة موازية لها. إنّ الفوضى التي تشغلنا لا تنشأ عندما تعمل لغتنا

العادية، بل عندما تتحوّل لتكون مجرّد آلة عاطلة، محنّطة وجامدة في قوالب نظرية ثابتة.

خاتمة:

حاولت إبراز كيف أنّ اللغة أكبر من تختزل في مجرّد صورة منطقية للعالم، كما العالم ليس فقط هو ما نعبّر عنه في حدود لغتنا كما اعتقد فتجنشتين في "رسالة منطقية فلسفية". استعنت في ذلك بما آل إليه مشروع هذا الفيلسوف في مرحلته الثانية، حيث تخلى بنفسه عن تصوّر الرسالة لعلاقة اللغة بالعالم. كما بيّنت على ضوء نموذج «هيدغر» أنّ اللغة، وبخلاف تصورات المناطقة وفلاسفة اللغة، هي مسكن الوجود، والعالم مقرّ سكن الإنسان بما هو كينونة (Da-sein) ملقاة في خضمّ هذا العالموهي لا تفتأ تعيش تجربة الوجود- في- العالم (être dans le monde). إنّ العالم لدى "هيدغر" انبجاس وانفراج، في حين تظلّ الأرض بمثابة تلك العتمة والظُلمة التي تحتاج الاستنارة والظهار، واللغة هي التي تقوم بهذا الكشف والإظهار اللغة للإنسان .

اللغة على ضوء هذا التأويل مسكن الوجود؛ وهي كذلك، فإنّها في ماهيتها الأصيلة غير مستنفدة في كونها وسيلة فهم فقط، وإنّما، فضلا عن ذلك، هي أخطر ما يمتلكه الإنسان كراع للوجود. إنّها في المقام الأول كلّ ما يضمن هذا الوجود الذي ينبغي أن يكون منكشفا بفضل اللغة. لذا، فحيث توجد اللغة يوجد العالم، وحيث يوجد العالم، فكذلك يوجد التاريخ. بهذا المعنى، تعتبر اللغة نعمة بالمعنى الأصيل لأنها ضمان لهذا العالم ولهذا التاريخ: تضمن أن يكون في مستطاع الإنسان الوجود بوصفه وجودا تاريخيا. أمّا وأنّها أكثر من مجرّد وسيلة للتواصل والتعبير، فذلك لكونها هي ما يسمح بانكشاف الكينونة في العالم. لهذه الاعتبارات كلّها، يظهر كمكان "هيدغر" مختلفا عن التصوّر المنطقي الذي أودعه فتجنشتين كتابه "رسالة منطقية فلسفية".

إنّ اللغة ليست صورة للعالم ولا هي صورة للحياة فيه، بل هي أخطر النعم كلّها؛ ولأنّها كذلك، فقد جعلها "هيدغر" أكثر الأشياء عرضة من غيرها للتخريب، ذلك لكونها سرعان ما تحولت، بفعل هيمنة الذاتية، إلى مجرّد أداة للسيطرة على الموجود.

إنّ انحطاط اللغة الذي تكلّم عنه "هيدغر" ليس سببا فيما آلت إليه من اختزال شديد، وإنّما نتيجة لسيرورةٍ تخلّت اللغة بموجبها، تحت هيمنة الميتافيزيقا، عن أصالتها الشعرية. ونتيجة لذلك، بقيت هذه الأخيرة تخفي عنّا ماهيتها باعتبارها مسكن الوجود.

بالمقابل، ظلّت محاولة فتجنشتين بصدد علاقة اللغة بالعالم غير محسومة في مرحلته الأولى، رغم كلّ الإشارات التي لمّح عبرها إلى ما يمكن أن يكون موقفه الصوفي الخاص، خاصة في مسألة "التزام الصمت" و"عدم قول غير ما يظهر". لكن، تبقى مسألة التزام حدود اللغة التي تحدّث عنها في كتاب "رسالة منطقية فلسفية" مشروعة، بل إنّ عملية "رمي السلّم" الشهيرة تلك، هي أكثر ما يشي لديه بعدم الاقتناع كفاية بجدوى السبل المنطقية الصورية المتوسّلة في هذه المرحلة الأولى. لذلك، كان ضروريا بموجب حدسه الصوفي، سواء في يوميات (1914 - 1916) أو في الرسالة، إعادة النظر في اعتبار علاقة اللغة بالعالم لا على أساس اعتبارها صورة منطقية له، وإنّما من حيث هي العاب لغوية لا تفتأ تُلعب في الحياة اليومية .

لقد استطاع فتجنشتين في مرحلته الثانية إعادة الاعتبار للغة العادية، خاصة بعد خروجه عن المنظور المنطقي الدلالي الصدقي الضيّق الذي أسّس له "فريجه"، لصالح تصوّر استعمالي أرحب يفتح المعنى على الغنى الدلالي للغة العادية. بهذا الانعراج الذي أحدثه فتجنشتين (الثاني) في "أبحاث فلسفية" الموسّع لعلاقة اللغة بالعالم، أصبح هذا الأخير قريبا من الأفق الهيدغري رغم ما كلّ الفروق الواسعة الموجودة بينهما .

المراجع:

باللغة العربية:

- يوسف السيساوي "الإحالة وإشكالاتها المنطقية"، منشورات مختبر الفلسفة والتراث في مجتمع المعرفة، سلسلة 1، تنسيق ثريا بركان، ط الأولى، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2012،
- فتجنشتين لودفيغ: محاضرة عن علم الأخلاق، ترجمة علي رضا، نشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 13 ماي، 2017
- مصطفى الحداد: اللغة والفكر وفلسفة الذهن: ط الأولى، نشر دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2013،

- مارتن هيدغر: التقنية، الحقيقة، الوجود؛ ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، نشرة المركز الثقافي العربي، ط الأولى، بيروت، الدار البيضاء، 1995
- مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق د. فتحي المسكيني، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، 2012،

- باللغات الأجنبية:

- Badiou (A): L'antiphilosophie de Wittgenstein; éd Nous,Paris, 2009.

- Bouveresse (J): Le pays des possibles: Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel; éd minuit, Paris, 1988.

- Bouveresse (J): La force de la règle: Wittgenstein et l'invention de la nécessité; éd minuit, Paris, 1987.

- Brentano, (F) : De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote; tr de l'allemand par Pascal David, édVrin, Paris, 1992.

- Chauvineau, (J) : La logique moderne, édition Puf, Paris, 1957.

- Cometti (J, P): Philosopher avec Wittgenstein; éd puf, Paris.

- Dummett, (M): Les origines de la philosophie analytique, tr de l'allemand par Marie-Anne Lescourret, éd Gallimard, 1991.

- Dummett, (M): the logical of metaphysics; edition Harfard University press, 1993.

- Frege, (G): Wissenschaftlicher Briefwechsel; Felix meiner verlag Hamburg, Frege an Jourdain undatier, Zweiter Band, 1976.

- Frege, (G) : Ecrits logiques et philosophiques; Paris, Seuil, 1971.

- Hottois (G) : La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976.

- Ishiguro, (H) : «Référence, identité et culture»; in Sémantique et épistémologie; Collection débats philosophiques, sous la direction de Ali -Benmakhlouf; éd le Fennec, Casablanca, Mai 2004.

- Kant, (E) : Critique de la raison pure; , tr de Jules Barni, Flammarion, Paris, 1976.Heidegger (M): Le principe de raison ; éd Gallimard, Paris, 1962.

- Heidegger (M) : Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot; tr Florent Gaboriau, éd Gallimard (1970), coll tel gallimard, Paris, 2019.

- Heidegger (M): Chemins qui ne mènent nulle part; éd Gallimard, Paris, 1987.

- Heidegger (M) : Lettre sur l'humanisme, 27, Montaigne, sans date.

- Heidegger (M): Le principe de raison ; éd Gallimard, Paris, 1962.

- Heidegger (M): Introduction à la métaphysique; traduction par Gilbert Kahn, éd Gallimard, Paris, 1967.

- Heidegger (M) : En guise de contribution à la grammaire et à l'étymologie du mot « être » ; Introduction en la métaphysique (chap. 2), tr et commenté par Pascal David; éd du Seuil, Paris, 2005.

- Langendonck, (W) : Theory and Typology of Proper Names, by Walter de Gruyter Gmbh et Co. KG, D-10785. Berlin. 2007.

- Linsky, (L) : Le problème de la référence; tr S. Stern-Gillet, Ph. Devaux, P. Gochet; édition Seuil, Paris, 1974.

- Quine, (W): Le mot et la chose; tr Joseph Dopp et Paul Gochet, éd Flammarion, Paris, 1977.

- Russell, (B) : Signification et vérité, tr Philippe Devaux, éd Flammarion, coll Champs essais, Paris, 2013.

- Schaff, (A): Langage et connaissance; tr du polonais par Claire Brendel, éd Anthropos, 1969.

- Urmson (J.O), "L'histoire de l'analyse", in collectif, 1960.

- Wittgenstein (L): Recherches philosophiques; tr Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal éd tel Gallimard, paris, 2004.

- Wittgenstien (L): Tractatus logico-philosophicus; tr Gil Gaston Granger, éd Gallimard, Paris, 1993.

- Wittgenstein (L):Tractatus Logico-Philosophicus, suivi d'Investigations philosophiques, trad. Fr, p. Klossowski, Gallimard, Paris, 1961.

- Wittgenstien (L): Carnets 1914 – 1916; tr Gil Gaston Granger, éd Gallimard, Paris, 1971.

من مشكلة العالم إلى أزمة الذات : فتجنشتين قارئا لشوبنهاور

مراد بوعلي

تقديم :

لعل فتجنشتين وشوبنهاور، من بين الفلاسفة الذين يمكن أن ينطبق عليهم وصف فلاسفة الحياة؛ حيث من الصعب فصل فلسفتهم وأعمالهم عن حياتهم وسيرتهم الشخصية. ففتجنشتين ، وعلى الرغم من الطابع الوضعي الذي حاول البعض أن يلصقه به، لم يكن فيلسوفا رسميا بالمعنى الدقيق للكلمة -حتى أن ألان باديو صنفه ضمن الفلاسفة المضادين للمذهب العقلي(1) (un antiphilosophe)- جاء إلى الفلسفة من مجال بعيد جدا عنها ، وهو هندسة الطيران ، كما تشهد حياته على تخليه عن تدريس الفلسفة ومقته لاتخاذها كمهنة -مع العلم أنه مارسها لعدة سنوات(2)- فهو ،كما يقول بوفريس، وعلى الرغم من الطابع الصارم الذي يبدو على شخصيته ومحياه، أقرب إلى الفلاسفة الفنانين منه إلى الفلاسفة التقنيين(3) .

أما شوبنهاور، فيصفه جاكوب بوركهاردت (Jacob Burckhardt) في تقديمه لكتاب العالم إرادة وتمثل(4)، بـ"الفيلسوف" ، فهو الوحيد في نظره في الأزمنة الحديثة، الذي كان فقط "فيلسوفا"، حيث لم يعش إلا من أجل عمله الفلسفي، وليس بواسطته (الشيء الذي كان يعيبه على أساتذة الجامعة في ألمانيا وفلاسفة عصره "الرسميين" كما كان يسميهم)، ولم تكن لديه آنذاك أي التزامات من أي نوع ، لم يكن لديه تلاميذ ولا مريدون ولا جمهور يكتب إليه، ولذلك فعمله الفلسفي الوحيد "العالم كإرادة وتمثل "، أشبه بالنبوءة التي تنزل مرة واحدى ناجزة، لا يمكننا أن ندحضها، كما يقول R.Roos(5) ، بل إما نتقبلها أو نرفضها.

لا تنحصر العلاقة طبعا في كون الفيلسوفين ينتميان إلى ما سمي بفلاسفة الحياة، بل كذلك لأن فتجنشتين كان قارئا شوبنهاوريا بامتياز، وهو ما تشير إليه

بوضوح أنسكومب G.E.M Ansombe تلميذة فتجنشتين، ووريثة تركته الفلسفية، حينما تقول في مقدمة كتابها "مدخل إلى كتاب الرسالة لفتجنشتين": "من التصورات الشائعة حول فتجنشتين، أنه أشبه بنسخة معاصرة لدافيد هيوم، لكن في الواقع، ليس هناك ارتباط بين الفيلسوفين إلا بشكل غير مباشر، ففتجنشتين لم يقرأ سوى بضع صفحات من أعمال هيوم. إذا كنا نريد فعلا البحث عن سلفه الفلسفي، فإنه أحرى بنا أن نلتفت نحو شوبنهاور. فنزعته الأنا وحدية، و تصوراته حول "الحدود" وأفكاره حول "القيمة" من الأفضل أن تفهم على ضوء فلسفة شوبنهاور وليس أي فيلسوف آخر"(6).

ولذلك ففتجنشتين وبوصفه متأثرا بهذا الإرث الفلسفي، سيرث كذلك هذه المشكلة، وهي "المشكلة الأساسية" كما يقول جاك بوفريس ، لعمله الوحيد –على الأقل الذي نشر في حياته- أي الرسالة الفلسفية المنطقية(7)، حيث يقول في المذكرات الفلسفية :إن عملي الأساس يتجلى في الحقيقة في الانطلاق من أسس المنطق ليصل إلى ماهية العالم"(8).

أراد أيضا تأليف كتاب على غرار شوبنهاور، وهو "العالم كما وجدته". من المفترض أنه تتمة للمشروع الشوبنهاوري، الذي لم ير النور، وبدله أخرج فتجنشتين إلى العالم ، عالم الرسالة المنطقية الفلسفية، التي لم تستبق من شوبنهاور -على الأقل ظاهريا- سوى العبارة الأولى التي استهل بها كتابه: العالم هو كل ما هنالك (أو ما يقع)، التي تشبه -كما أشار إلى ذلك هانز سلوغا(9)- العبارة التي استهل بها كتاب العالم: "العالم تمثلي" .

بين "ما يقع" أو "ما هنالك" وبين "التمثل" هناك اختلاف طبعا، لكن التشابه هو في النبرة المثالية التي تطبع العبارتين؛ فالعالم هنا هو "العالم بالنسبة للذات"، أي بالنسبة لـ"ذات" عارفة في مقابل "موضوع" المعرفة؛ وعلى الرغم من أنها مشكلة فلسفية قديمة، لكن التناول الفتجنشتيني لها، وبخلفية شوبنهاورية، سيكون مختلفا في الرسالة؛ فإذا افترضنا فعلا أن هناك تأثير لصاحب "كتاب العالم " على فتجنشتين -وهو الأمر الذي تؤكده العديد من الدراسات(10)- ، بالأخص في الجزء الذي لا ينتمي للبيئة المنطقية التي من المفترض أن كتاب الرسالة يتموقع ضمنها؛ فأين يتجلى إذن

هذا التأثير المبكر لشوبنهاور على فلسفة فتجنشتين الأولى؟ وهل قادهما التفكير في نفس المشكلات الفلسفية إلى نفس النتائج والمآلات؟

من المثالية إلى مأزق الأنا-وحدية :

يستهل شوبنهاور كتاب "العالم كإرادة وتمثل" بالقول التالي: "العالم هو تمثلي... من الواضح واليقيني بالنسبة له [أي الإنسان] أنه لا يعرف شمسا ولا أرضا، وإنما يعرف فقط عينا ترى شمسا، ويدا تحس أرضا، وأن العالم الذي يحيط به يكون قائما هناك بوصفه تمثلا فحسب، أعني بالنسبة لذلك الذي يتمثله، أي الشخص نفسه(11)".

يحاول شوبنهاور أن يؤسس عمله حول علاقة التبعية المتبادلة بين السمات الذاتية والموضوعية للعالم، حيث نجد لديه حديثا مفصلا عن الأصول السيكولوجية بل وحتى الفيزيولوجية لفعل التمثل، فقد كان هدفه عبارة عن محاولة معرفة أسس التمثل، وبناء نظرية تمثلية بمعنى ما في علاقة بالتصور الكانطي. هذه النزعة المثالية سيأخذها فتجنشتين عن شوبنهاور، وهي التي ستقوده إلى نزعة أنا-وحدية ، ونعني بالأنا-وحدية ذلك التصور الذي يقول بأن لا وجود لشيء سوى "الأنا" ومحتوى تمثلها"(12). لكن فتجنشتين يقف إزاء هذا التصور موقفا ملتبسا ومتناقضا أحيانا؛ حيث نجد نزعة أنا وحدية خالصة في بعض مقاطع الرسالة والمذكرات الفلسفية، يظهر خلالها "الأنا" كشرط إمكانية العالم، وشرط وجوده الخارجي؛ في حين نصادف توجها آخرا ريبيا بخصوص "الأنا"، يذهب إلى حد نفي وجودها.

بالنسبة للتوجه الأول، يتجلى من خلال نزعة أنا وحدية لغوية، تعلن عنه العبارة 5.6 التي تقول "حدود عالمي هي حدود لغتي"(13) وتبدو هنا الخاصية اللغوية للذات، من خلال نظرية التمثل، أنها شرط إمكانية وجود العالم. يحضر هذا التصور كذلك في مذكرات 1914-1916 "ليس هناك إلا نفس واحدة للعالم، والتي أسميها، تفضيلا، نفسي، والتي ووفقها وحدها يمكن أن أسمي نفوس الآخرين"(14).

وتستمر هذه النزعة الأنا-وحدية حينما يقول فتجنشتين أيضا في العبارة 5.63 "أنا عالمي". وهنا يعتنق تصورا أنا وحديا خالصا، تشهد عليه العبارة 5.63 "العالم عالمي" أو كذلك العبارة 5.621 "العالم والحياة يشكلان شيئا واحدا"؛ وتليه نقاشات

حول الحياة والموت، حيث نجد فتجنشتين يؤكد استحالة التموقع خارج حدود لغته وعالمه، أي خارج حدود حياته. ومن هنا ينطلق في الدفاع ضمنيا عن حقيقة النزعة الأنا وحدية، قائلا: "ما تعنيه النزعة الأنا وحدية صحيح تماما، لكن ذلك مما لا يمكن أن يقال، بل يظهر فقط"(15).

أما التوجه الثاني، فيبدو معبرا عنه بشكل ضمني في العبارة 5.6 "حدود لغتي هي حدود عالمي"، وعلى الرغم من أن هذه العبارة هي التي ستدشن نقاش الأنا وحدية في الرسالة، فهي نفسها التي ستقود إلى نفي الذات، حيث نجده مباشرة بعدها يقول في العبارة 5.631 أنه "لاوجود للذات المفكرة، ولا الذات التي تتمثل"، ويضيف أنه: لو ألفت كتابا بعنوان " العالم كما وجدته"، لكتبت فيه تقريرا عن جسدي كذلك، وكنت لأقرر، أي الأعضاء هي خاضعة لإرادتي، وأيها ليست كذلك...إلخ. وهي في الواقع طريقة لعزل "الذات"، أو بالأحرى أن أبين، بمعنى أوضح، أنه لا وجود للذات، ولأنها وحدها من ستُستثنى من الحديث عنها في هذا الكتاب"(16)، وينتقل للعبارة التي تليها ليصرح بأن "الذات لا تنتمي إلى العالم بل تشكل حدوده"، ثم يتساءل فتجنشتين: أين يمكن أن نلمح هذا "الأنا الميتافيزيقي" داخل العالم؟

سيجيب بأنه هنا، مثل ما تكونه العين بالنسبة للمجال البصري؛ لكن في الحقيقة أنت لا ترى العين، ولا شيء في المجال البصري يسمح باستنتاج أنه مرئي بواسطة عين"(17)؛ فالعين لا تنتمي إلى المجال البصري الذي تشكله، بل هي شرط إمكانه ووجوده، كذلك الحال بالنسبة للذات مع العالم، أو ما يسميه فتجنشتين بـ"الأنا الميتافيزيقي".

هذا الأنا الميتافيزيقي المنعزل يقف على حدود اللغة، وبالتالي على حدود العالم، فالأنا هنا ليس انفتاحا مثل ما نجده لدى سارتر، وليس كوجيطو كما لدى ديكارت، وليس أنا ترنسندنتالي كما لدى كانط، إن هذا "الأنا الميتافيزيقي" هو من ألغاز "الرسالة"، إذ لا يمكن أن نقول عنه شيئا، لأنه يتاخم حدود اللغة وهو شرطها القبلي وشرط وجود العالم كذلك. إنه أشبه بنقطة بدون امتداد بحسب تعبير فتجنشتين نفسه.

من جهة أخرى، فإن رحلة البحث عن ماهية العالم التي خاضها فتجنشتين، ستنتهي به إلى القول بأن "العالم هو كل ما يقع"(18)، فالعالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء، والأشياء ليست هي الأشياء الواقعية التي ندركها حسيا، بل الأشاء لدى فتجنشتين تبقى أيضا لغزا، إذ ظل متأرجحا بين تصور فينومينولوجي للأشياء، أي باعتبارها ظواهر، وتصور فيزيائي باعتبارها "مادة"، إذ لا نصل في النهاية ونحن نتتبع خيط "التحليل" الفتجنشتيني لوقائع العالم، إلى أرض صلبة يمكن أن نقف عليها؛ لكننا ننتهي عند ما يسميه ب "حالات الأشياء"، وهي علاقات ممكنة بين الأشياء البسيطة، لكن حتى هذه الأشياء البسيطة لا يمكن أن نعرف طبيعتها؛ إنها أشبه، كما يقول غرانجي، بـ"عقد افتراضية لحالات الأشاء"، هي مجرد "أماكن شاغرة في شبكة من حالات أشياء ممكنة"(19)؛ هي تجيب فقط عن ضرورة منطقية، إذ لا بد من وجودها لكي يكون العالم قابلا لأن نفكر فيه، ولكي تكون اللغة كذلك ذات معنى.

إن هذه التجربة التمثلية،إن شئنا القول، هي تجربة شوبنهاورية، خاضها فتجنشتين، لكنه يضع الأنا خارجها، يعيشها الأنا الميتافيزيقي دون أن يكون جزء منها. ولذلك يقول في العبارة 5.632: "الذات لا تنتمي إلى العالم، بل هي حدّ العالم". نجد لدى شوبنهاور أيضا، أن الذات هي شرط التمثل،أي هي شرط وجود العالم(20)، فالعالم ثمثل؛ لكن شوبنهاور لا يقوم باختزال الذات إلى الدرجة القصوى التي نجدها لدى فتجنشتين، فهذا الأخير لم يترك من الذات شيئا سوى بقايا من الأنا الترنسدنالي الكانطي، لكنه أكثر اختزالا وصورية منه.

ما يبقى عليه في المقابل، هو الذات المريدة، حيث يسند إليها إرادة أخلاقية، متأثرا في ذلك بشوبنهاور، إذ يقول في المذكرات الفلسفية 14-16: "يمكن القول على طريقة شوبنهاور بأن العالم ليس لا خيرا ولا سيئا، بل الذات المريدة هي من تعتبر كذلك"(21)؛ لكن هذه الذات المريدة ليست لها أي علاقة بالعالم كما يقع، أو بتعبير أدق بوقائع العالم؛ وهو ما يعبر عنه بالعبارة 6.374: "ليس هناك أية تبعية متبادلة بين الإرادة والعالم "، وكذلك في العبارة 9.373: "العالم مستقل عن إرادتي"، لكن هناك حيز يتركه فتجنشتين لهذه الذات المريدة، وهو ما يشير إليه بشيء أشبه بـ"واجب السعادة"، والذي نجده في المذكرات الفلسفية على شاكلة أمر "كن

سعيدا"(22). إن هذه الذات هي المقابل للأنا الميتافيزيقي الذي تحدثنا عنه آنفا، هي التجلي الأخلاقي لهذه الذات على مستوى الإرادة.

من الأنا-وحدية إلى التصوف :

يمكن القول إذن بأن هذا التجذير الذي قام به فتجنشتين للتصور الشوبنهاوري بدفعه إلى مداه الأقصى، سيجعله ينزع إلى التصوف؛ والتصوف هنا ليس بمعناه الديني المتداول، بل يتجلى حسب برتراند راسل من خلال أربعة مظاهر: نفي الزمنية؛ الإيمان بشكل من المعرفة غير عقلاني؛ ثم نفي التعارض بين الخير والشر، بالإضافة للإيمان بالوحدة في مقابل نفي التعددية(23) (وهذه المظاهر الأربعة حاضرة في الرسالة)؛ لذلك يقول في مقدمة كتابه "التصوف والمنطق": "أن النزوع الميتافيزيقي لدى الإنسان، تطور انطلاقا من اتحاد نزعتين إنسانيتين متعارضتين، إحداهما تجر الإنسان نحو التصوف وأخرى تدفعه نحو العلم، وقد حقق الإنسان عظمته عبر التاريخ انطلاقا من أحديهما"(24).

ويبدو أن فتجنشتين اجتمعت فيه هاتين النزعتين، لكن الأرجح أن نزعة التصوف انتصرت في النهاية على نزوعه العلمي، إذ أن فتجنشتين يجعل معنى العالم، خارج العالم، أي مما لا يمكن أن يقال أو يعبر عنه بعبارات وقضايا لغوية. فباعتبار "العالم كل ما هنالك" لا يمكن أن توجد قضية تتحدث عن هذا "الكل" لأن القضية التي ستتناول العالم "ككل"، سوف ترتبط بتحقيق "حالات أشياء" داخل العالم، إذ لا وجود في الواقع، في العالم، لحالات أشياء يمكن أن توافق هذه القضية ليكون لها معنى حسب فتجنشتين، فهذا الـ"كل ما هنالك" لا يمكن التعبير عنه باللغة ولا وصفه بواسطة قضاياها، وحتى لو وجدت قضية من هذا القبيل فإنها ستكون دون معنى؛ لا يمكننا إذن الحديث عن "ماهية العالم" بل فقط عن "ما يقع في العالم".

إن النظر للعالم من منظور كلي هو الذي يجسد بوضوح هذه النزعة التصوفية لدى فتجنشتين، والتي ستنتهي به في الشذرة السابعة والأخيرة في الرسالة إلى الصمت: "ما لا يمكن قوله، يجب السكوت عنه"(25). ولذلك فالتساؤل حول معنى العالم ومعنى الحياة هو شيء واحد. لا يمكن أن نقول أي شيء عن معنى الحياة أو العالم ، فمعنى العالم مفارق، ليس هناك أي محايثة بينه وبين العالم كوقائع. وبذلك

يصبح العالم في نفس الآن هو ما يمكن الحديث عنه وهو ما لا يمكن أن يقال أيضا؛ نحن أمام معنيين للعالم حسب تعبير ألان باديو، معنى"بين-عالمي"(وهو الذي تعبر عنه القضايا التي تحيل إلى وقائع العالم)، ومعنى آخر فوق-عالمي ، أو ماوراء- عالمي (معنى العالم ككل) وهو مما لا يمكن أن يقال و يعبر عنه بقضايا لغوية ذات معنى.

بينما شوبنهاور، وعلى الرغم من تمييزه بين عالم التمثل وعالم الإرادة، إلا أنه لا يتبنى طرحا ثنائيا، بل هو أقرب إلى الواحدية، لأنه يعتبر أن عالم التمثل الذي ينتظم وفق مبدأ السببية، ما هو إلا الجزء الظاهر من "جبل الجليد" الذي يتجلى في الإرادة، الإرادة العمياء التي لا تحمل في ذاتها أي معنى أو أي غاية. ولذلك في نهاية المطاف، يعتبر شوبنهاور أن الخلاص من شقاء ومن لامعنى هذه الإرادة، يحصل عن طريق أخلاق الشفقة أو التجرد، المستوحاة من الحكمة الهندية القديمة، والتي تنفي مبدأ الفردية وتقضي على "الأنانية"، عبر إلغاء "الأنا"، لأنه مجرد وهم ؛ حيث يختم كتاب العالم بالقول : "إلى أولئك الذين ارتدت إليهم الإرادة وأنكرت ذاتها، هذا عالمنا الحقيقي الفعلي بكل شموسه ومجراته هو العدم"(26) يتلاشى هنا عالم التمثل إلى عدم وصمت،وبروح مماثلة ينهي كذلك فتجنشتين كتاب الرسالة الفلسفية المنطقية بالقول : "إن قضاياي توضيحية بهذه الطريقة: الذي يفهمني يدركها في نهاية المطاف بوصفها قضايا خالية من المعنى" ثم يختتمها بدعوة إلى الصمت: "إن ما لا يمكن قوله، يجب السكوت عنه".

إن هذا الموقف التصوفي الذي يظهر في فلسفة فتجنشتين الأولى، لا يمكن وصفه ولا الحديث عنه بقضايا لغوية؛ لا ينتمي إلى "ما يقال" بل إلى "ما يظهر" فقط. ولذلك يقول فتجنشتين أن الجانب الملغز، ليس هو: كيف يكون العالم، بل هو في وجود العالم في حد ذاته"، هذا العالم الذي يتساءل عنه فتجنشتين منذ البداية، معناه يكمن خارج العالم؛ إننا أمام مفارقة ملغزة، أمام شفرة يصعب حلها، ويستحيل كشفها أو التكلم عنها بواسطة اللغة؛ ولذلك تنتهي كل الغيوم الفلسفية التي تحلق في سماء الرسالة في قطرة الصمت الأخيرة التي يختتم بها عمله؛ الصمت هنا بمعناه التصوفي، ليس امتناعا عن الكلام، بل هو بالأحرى دهشة فلسفية عميقة ودعوى إلى "رؤية العالم من منظور الأبدية"؛ هو أشبه بما يسميه ميشيل هولان (Hulin Michel) بالتصوف الطبيعي أو التصوف "المتوحش"(27). هي أقرب إلى حكمة

"معاصرة" على غرار الحكمة التي كان ينشدها الفلاسفة القدماء، حسب تعبير بيير هادو، كان يحاول فتجنشتين أن يعيشها، من خلال عمله الفلسفي وعبر حياته وسيرته الشخصية ، بعيدا عن "اللغو" الفلسفي؛ ولذلك يقول ميشيل أونفري في نفس السياق، مستكملا الشذرة السابعة لفتجنشتين: "ما لا يمكن أن نقوله، يجب علينا أن نحياه"(28).

على سبيل الختم:

يمكن القول أخيرا، أن رحلة البحث الفلسفية التي سار فيها فتجنشتين في عمله الأول الرسالة، كانت تتبع خطى شوبنهاورية، على الأقل في جزئها غير "المنطقي" الصرف، الذي هو الأهم، حسب فتجنشتين نفسه (ولذلك غضب غضبا شديدا من المقدمة التي وضعها برتراند راسل لكتاب الرسالة لأنها أهملت هذا الجانب)؛ إن ما كان يشغل بال فتجنشتين، أهم بكثير من المشكلات المنطقية البحتة التي تصدى لها. والتساؤلات والملاحظات التي تتضمنها الرسالة حول الذات، وحول ماهية العالم ومعنى الوجود تجد جذورها بالضبط، في هذه الدفعة الوجودية التي ولدها الاطلاع المبكر على فلسفة شوبنهاور .

لقد كانت منطلقات فتجنشتين شوبنهاورية لكن مآلاته كانت خاصة به هو. ففي مسألة علاقة الذات بالعالم ينتهي تجذيرها بنفيها، أو باختزالها بشكل كبير حيث لا يتبقى منها إلا الأنا الميتافيزيقي الحامل للإرادة كشرط لإمكان العالم. ومن هنا نفهم ما قالته أنسكومب حول قراءة فتجنشتين لشوبنهاور، حيث تشير إلى أنه "أعجب كثيرا بفكرته "العالم كتمثل" -وليس العالم كإرادة- حتى أنه قال لها -أي فتجنشتين- واصفا شوبنهاور بأنه "أساسا على صواب، يلزمه فقط القيام ببعض التوضيحات والتعديلات".

إن التفكير في مسألة العالم وفي مشكلة الذات وفي معنى الحياة، حدث في فكر ووجدان فتجنشتين بسبب هذا "القلب" و"التحول الروحي" الذي أحدثته فلسفة شوبنهاور؛ فكل من يقرأ لهذا الفيلسوف -كما يقول نيتشه- يحس بالدوار الذي يصيب عقله بمجرد الاطلاع على أعماله. وهو بالطبع ما يفسر أيضا ذلك التداخل الملغز والغريب بين البعد الإبستيمولوجي والبعد الوجودي في فلسفته المبكرة.

الهوامش:

[1] انظر:

- Badiou (A), 2017,l'antiphilosophie de Wittgenstein,ed. Nous,Paris

[2] يقول ج. هارتناك (Justus Hartnack): "لم يكن فتجنشتين يريد أن يبقى أستاذا بجامعة كامبردج،ليس فقط لأن الواجبات الأكاديمية قد تثقل كاهله أو تغدو مملة ، بل أيضا لأسباب أخلاقية؛ كان يؤمن بأن المرء حين يصبح مدرسا للفلسفة ، فإن نزاهته الفكرية كفيلسوف تصير مهددة'" انظر :

- Hartnack(J), 1965,Wittgenstein and Modern Philosophy ,trans. Marurice Granston, Anchor Book editions, new york, p9.

[3] Bouveresse(J), 1973 ,Wittgenstein : La Rime et la Raison, science , éthique et esthétique, éditions de minuit,paris,p12

[4] Schopenhauer (A) ,1966, Le Monde comme Volonté et comme Représentation ,trad. A. Burdeau, Edition revue par Richard Roos ; PUF,paris.p13

5) ibid

6) Anscombe (G.E.M.) , 1959, An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, London: Hutchinson Univ. Library, ,p12

7) Bouveresse (J),Op cit,p52

8) Wittgenstein(L), Les carnets 1914-1916, trad. G.G. Granger, Gallimard, Paris,

9) انظر: سلوجا هانز، 2014 ، فتجنشتين، ترجمة صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ص74

10) يمكن العودة في هذا الصدد إلى مقال الباحث إنجل موريس:

- Moriss Engel(S), 1969, Schopenhauer's Impact on Wittgenstein, University of South Carolina, Journal of the History of Philosophy, JHP, volume7, p285

[11] آرثر شوبنهاور، مرجع مذكور، ص57

12) Chauviré (C), 2015 , Le vocabulaire de Wittgenstein, Ellipses éditions marketing S.A ,Paris,p52

[13] Wittgenstein (L), 1993, Tractatus logico-philosophicus, trad. G.G. Granger, Gallimard, Paris, p93

[14-15] ibid

[16] ibid.

[17] ibid. p94

[18] TLP, p33

[19] Chauviré(C), 2009, l'Immanence de l'Ego, PUF, Paris, p50

20) TLP, p34

21) L.W, Carnets, p149

22) L. w, carnets, p141

[23] Bouveresse(J), op.cit. , p34

[24] Russell (R), 1918, Mysticism and Logic, George Allen and Unwin Ltd, London, p6

[25] TLP, 7, p112

[26] هانز سلوغا، مرجع مذكور،ص74

[27] Hadot(P), La philosophie comme manière de vivre, 2001, Albin Michel S.A, p190

[28] Michel Onfray, Cosmos: une ontologie matérialiste, Flammarion, Paris, 2015, p345

المراجع والمصادر:

بالعربية:

- آرثر شوبنهاور،2006،العالم كإرادة وتمثل، ، ترجمة سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة ،القاهرة ،الطبعة الأولى .

- هانز سلوجا، فتجنشتين، ترجمة صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى.

باللغات الأجنبية:

- Anscombe (G.E.M.), 1959, An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, London: Hutchinson Univ. Library.

- Bouveresse (J) , 1973, Wittgenstein : La Rime et la Raison, science, étique et esthétique, éditions de Minuit, Paris.

- Badiou (A), 2017, l'antiphilosophie de Wittgenstein, éd. Nous, Paris.

- Chauviré (C), 2015, Le vocabulaire de Wittgenstein, Ellipses éditions marketing S.A, Paris.

- Chauviré (C), 2009, l'Immanence de l'Ego, PUF, 1ere édition, Paris.

- Hadot (P), 2001, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel S.A, Paris.

- Onfray (M), 2015, Cosmos: une ontologie matérialiste, Flammarion, Paris.

- Schopenhauer (A), 1966, Le Monde comme Volonté et comme Représentation, trad. A. Burdeau, Edition revue par Richard Roos ; PUF, Paris.

- Russell (R), 1918, Mysticism and Logic, George Allen and Unwin Ltd, London

- Wittgenstein (L), 1971, Les carnets 1914-1916, trad. G. G. Granger, Gallimard, Paris.

- Wittgenstein (L), 1993, Tractatus logico-philosophicus, trad. G. G. Granger, Gallimard, Paris.

مفهوم الفلسفة ما بين نيتشه وفتجنشتاين

محمد ناصري

عندما نتذكر أن أصل كل تفلسف عظيم ينشأ من دهشة فلسفية أمام ظاهرة من ظواهر العالم، أو من تأثر عميق بالظروف أو بفيلسوف عظيم أو فلاسفة ملهمين، ندرك فعلا لماذا تقاسم العديد من الفلاسفة صفة العقول العظيمة ضمن هذا السياق، وبالتحديد من حيث إن أبرز الفلاسفة كانوا دوما تلاميذ لفلاسفة معلمين وكانوا أكثر تعبيرا عن روح عصرهم وكانت فلسفتهم الخلاصة الروحية لعصرها بعبارة هيجل. وهذا ما يطال على سبيل المثال علمين أساسيين من تاريخ الفلسفة المعاصرة، وهما على التوالي: الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه والفيلسوف الانجليزي النمساوي الأصل لودفيغ فتجنشتين .

- نيتشه وفتجنشتين : الحضور البارز في تاريخ الأفكار

على الرغم من الفارق الزمني بين الفيلسوفين ، فقد بصما على حضور بارز في تاريخ الفكر، وانطبقت عليهما معا صفات العبقري والفيلسوف الغامض وفيلسوف اللابنية أو اللانسق ، وفيلسوف المستقبل... ومن ضمن التمايزات الحاصلة في هذه الأوصاف أن نيتشه يعرف بالفيلسوف المتمرد وطبيب الحضارة، كما يحلو له أن يكرّر دوماً، سابق لأوانه، الفيلولوجي البارع ، الجينيالوجي، فيلسوف الديناميت، وصاحب "الكلمات الأساسيّة" التي شغلت جميع من قرأها (إرادة الاقتدار، العود الأبديّ للهو هو، العدمية، الإنسان الأرقى والعدل). بينما يعرف فتجنشتين بفيلسوف الموضة ومعبود الجماهير(Cult Figure)، ومؤلف رائعة التراكتاتوس في إطار الفلسفة التحليلية، وهو الكتاب الذي قال بصدده رولان جاكار: إنه "ركز سحابة من الفلسفة في قطرة من اللغة، هذه القطرة من اللغة كانت كتابا في حدود 80 صفحة، أما سحابة الفلسفة فقد كانت موضوعات كثيرة منها أسس المنطق وماهية العالم وشروط المعنى

في اللغة ونظرية القيم والمنهج في الممارسة الصحيحة للفلسفة. وهذا سر من أسرار الانجذاب إلى فتجنشتين مثلما كان نيتشه أيضا محل انجذاب واعجاب، وطالما قيل عن فلسفته أنها نقطة استفهام مرعبة في تاريخ الثقافة الغربية.

لعل أبرز القواسم المشتركة بين الفيلسوفين الكتابة الشذرية ومتعة الأسلوب واللغة الشاعرية التي لا يصوغها أحيانا حتى كبار الشعراء، والتأكيد بالأساس على استحالة ممارسة الفلسفة بالمعنى التقليدي، وكذلك قوة التأثر بشوبنهاور المعلم كما وصفه نيتشه، وشوبنهاور السلف الفلسفي لفتجنشتين على حد قول تلميذته اليزابيث انسكومب؛ علما أن فتجنشتين لم يسبق له -في تقديرنا- أن أحال إلى نيتشه مثلما أحال إلى شوبنهاور، رغم وجود هذه النقاط المشتركة في فكرهما، وبعض التشابه الذي وسم حياتهما الحافلة بالأحداث المتماثلة (أداء الخدمة العسكرية والمشاركة في الحرب دفاعا عن بلديهما، تدريس الفلسفة ونقد التدريس بالجامعة والاستقالة منها، حب العزلة، المعاناة من المرض والعيش على حافة المرض العقلي...). ويبقى المتأكد منه، أنهما كليهما أحالا غير ما مرة إلى شوبنهاور، وأبقيا بدورهما على تأثير كبير على القراء والفلاسفة اللاحقين في القرن العشرين وإلى اليوم .

فكيف نظر كل واحد منهما إلى مفهوم الفلسفة تحديدا؟ أخذا في الاعتبار ما أشرنا إليه سلفا، وكذا نظرتهما الملتبسة الى مفهوم المفهوم نفسه. فنيتشه يعتبر المفهوم مجمدا للفكرة ، منبها إلى خطر المفاهيم، واصفا إياها بأسنان التنين التي تتولد عنها مثيلاتها، ومحذرا من مرض الكلمات؛ معتبرا في هذا الصدد أن تاريخ الفكر يرتد إلى مصنع للمفاهيم والكلمات المفتقدة للدقة والحياة. في حين أن فتجنشتين، نبه هو الآخر إلى أن عددا هائلا من الصياغات التي يتم قولها واستخدامها في اللغة الفلسفية تخرج عن نطاق المعنى، وبالتالي فالفيلسوف -في نظره- "هو الشخص الذي ينبغي أن يعالج في نفسه عددا من أمراض الفهم قبل أن يتمكن من بلوغ مفاهيم الفهم الانساني السليم ".

- الفلسفة فكر وممارسة وعلاج:

يمكننا أن نبين أوجه التلاقي بين الفيلسوفين بصدد مفهوم الفلسفة والنظرة إلى الفلسفة بشكل عام من خلال عقد مقارنة تند عن العنونة، لأن سياق المقال يفرض أن تنتظم هذه المقارنة وتسترسل نسقيا، لتلامس ما أمكن، خيوط التماس الحاصلة في فكريهما، والتي تظهر بقوة فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة باللغة والمنهج والفهم والنقد، وبوظيفة الفلسفة في ارتباطها بالحقيقة وعلاج أوجاع الحياة.

لقد جعل نيتشه من الفلسفة مؤسسة هدم لا يصمد أمامها شيء، شعاره في ذلك كيف نتفلسف بالمطرقة ونحطم أصنام الفكر. وكان فتجنشتين في نفس الإطار نموذجا للفيلسوف الذي ما فتئ يعدل أفكاره، فالفلسفة بالنسبة له نشاط تشخيصي، للكشف عن الأعراض والأمراض التي تلازم معارفنا. ولا تخفى في هذا التعريف الدلالة التشخيصية المقرونة بوظيفة الفلسفة، طالما أن مفهوم الفلسفة بالنسبة له فاعلية وبالأساس نشاط للإيضاح؛ هدفها لا يكمن في تفسير حقيقة الأشياء بل في توضيحها للوصول إلى المعاني، بتوضيح الاستعمال الواقعي للغة ولقواعدها ولألعابها؛ فالفلسفة لا تعدو أن تكون تحليلا لغويا.

إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار لدى فتجنشتين، مؤكدا في الشذرات الفرعية 4.114 و4.115 و4.116 من رسالته المنطقية الفلسفية ما يلي:

- يجب أن تحدد الفلسفة ما ينبغي التفكير فيه، وبالتالي ما لا يمكن التفكير فيه، إنها تحدد ما لا يمكن التفكير فيه وذلك من خلال ما يمكن التفكير فيه؛

- إنها تشير إلى ما لا يمكن التحدث عنه، بكونها تبين بيانا واضحا ما يمكن التحدث عنه؛

- وكل ما يمكن التفكير فيه على الاطلاق يمكن التفكير فيه بوضوح، وكل ما يمكن أن يقال، يمكن قوله بوضوح.

ويختمها بكلمات تقول أن أي شخص يحاول فهم كتابه سوف ينحو بقضاياه جانبا بوصفها لغوا. هو ذاته صرح أن هدفه هو "تحرير نفسه من الحيرة الفلسفية، وليس بناء نظرية أو مذهب من أي نوع. ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن قوله، يمكن اظهاره فقط. معتقدا "أنها المشكلة الرئيسية في الفلسفة" ومنها يتحدد منهجه الصحيح في الفلسفة: ألا نقول إلا ما يمكن أن يقال.

وفي إطار هذا الاحتراز من اللغة، يوصينا نيتشه هو الآخر بإعادة تدوير الكلام وتمحيص الأفكار وبقراءة البطء، تماما مثل البقر حيث تكون لنا عادة الاجترار لتدقيق ما يمكن قوله قبل التصريح به للعلن. وضرورة الحفر في معنى الكلمات، فالجنيالوجيا منهجه في الفلسفة تقتضي دوما البحث في الأصل وقيمة هذا الأصل بالذات.

مواقف فتجنشتين تنحو مثل نيتشه نحو انتقاد الأوهام، بما فيها بعض أوهام العلم، لكن انتقاداته وجهت في الغالب إلى الفلسفة من جهة كيفية استعمال الفلاسفة للغة وليس على الفلسفة في حد ذاتها. وعيا منه بأن اشكالات الفلسفة هي في الأصل اشكالات لغوية ولا سبيل لفهم قضايا الفلسفة إلا بالرجوع الى اللغة. كان يرى في تاريخ الفلسفة دليلا يعرض مجموعة من الأمراض – كتوصيف تاريخي للأمراض النحوية اللغوية، ولعل هذا ما يعنيه بأن "المشاكل الفلسفية تولد حينما تكون اللغة في احتفال"، أو بصيغة أخرى عندما "تذهب اللغة في عطلة " أي عندما تكف كلمة ما عن أداء العمل المناسب لها الذي وضِعت من أجله، وعندما نفحص الكلمات بمعزل عن الألعاب اللغوية التي تَستمد منها فعليا معانيها؛ عندما نحاول، على سبيل المثال، الاستقصاء عن الطبيعة الجوهرية للمعرفة أو الخير أو الصحيح أو الجميل، بدل الاكتفاء بالنظر في الكيفية التي تُستعمل بها هذه الكلمات... وبالتالي فالأفكار التي قادت فتجنشتين من الرسالة إلى "البحوث الفلسفية" كانت في مجملها أفكارا صريحة تدور حول اللغة والمنطق وايحاءات ضمنية إلى ما يتعلق بالأخلاق والتصوف والجماليات. وقد لا نستغرب إن ألفيناه في "فلسفته الانتقالية" وفي فلسفته الأخيرة يولي عناية بالغة بالنحو الفلسفي، لأن جميع المشكلات الفلسفية

بالنسبة له نابعة من الفوضى اللغوية ومن سوء استخدام اللغة. وهو القائل: "الحذر من النحو هو أولى ضرورات التفلسف".

وليس من المبالغة في شيء تقريب هذا الموقف من تحديد نجده بقوة عند نيتشه حيث يتولى "الفيلسوف الطبيب" مهمة قراءة الأعراض واستخلاص أمراض الثقافة والأوهام المتصلة باللغة وتأويل المعنى والحقيقة؛ إذ ليست هناك وقائع بقدر ما أن هناك فقط تأويلات. وما نعتبره حقائق هي مجرد "حشد من الاستعارات والكنايات والتشبيهات... غدت بعد طول استعمال – تبدو لشعب من الشعوب دقيقة ومشروعة وذات سلطة قسرية ، إلا أن الحقائق فقط أوهام نسينا أنها كذلك".

من هنا ، فكلا الفيلسوفين يجمعان على الطابع التشخيصي والعلاجي الذي ينبغي أن يتحلى به التفكير الفلسفي ، بل كلاهما ينيط بالفلسفة مهاما أسمى وأرقى من تلك التي تناط بالعلوم. فحين يقول فتجنشتين في ملاحظاته عن أسس الرياضيات "بأن" مرض عصر ما يعالج بواسطة تغيير نمط عيش الناس، ومرض المشاكل الفلسفية لا يمكن أن يعالج إلا بتغيير نمط التفكير والعيش"، فإن النقد يتجلى والنبرة التشخيصية تبدو هنا واضحة. فالمهمة الحقيقية للفلسفة – في نظره - هي أن تجعلنا ندرك المشكلة وأن توضح لنا كيفية التغلب عليها وعلى الحيرة التي تلازمنا إزاءها؛ فيكون الهدف منها بصيغة أخرى "أن نُظهِر للذبابة طريق الخروج من مصيدة الذباب". وفي هذا السياق تقريبا، يبدو نيتشه في صورة زراداشت كإنسان قوي يحطم كل القيم القديمة ويستبدلها بأخرى "يكشف باستخدامه مطرقة" الفيلسوف-الطبيب" أمراض الحضارة الغربية في كل تجلياتها، ويعمل باعتماد "مطرقة النحات" على هدم الأوثان وتقويضها؛ فحارب الأفكار الميتافيزيقية واللاهوتية العدمية التي تحارب الحياة وتجمد غرائز الجسد وتقتل الإنسان... ملوحا بإرادة القوة وبظهور الإنسان الأعلى. كما عمل باستخدام آليات التأويل الجينيالوجي على تعرية أصل أحكامنا المعرفية وأوهامنا الأخلاقية، وهو القائل في كتابه "هذا هو الإنسان ""إن الفلسفة كما أفهمها هي العيش طوعا في الجليد، وفوق الجبال الشاهقة

والبحث عن كل ما هو غريب واشكالي في الوجود، وعن كل ما ظل إلى حد الآن منبوذا من قبل الأخلاق" مضيفا أنها: "ليست تأسيا لمذهب ولا تبشيرا بحقيقة...، بل هي نبش في الأسس، وتعرية للأصول وإزالة للأقنعة وفضح للوهم". وفي عدم ربط الفلسفة بأي مذهب أو نظرية، تتوافق مواقف نيتشه وفتجنشتين كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

- لم يتفلسف حقا من لم يفكر في اللغة:

بلغ الاهتمام الفلسفي بموضوع اللغة مداه -قبل فتجنشتين- في فلسفة نيتشه انطلاقا من فقه اللغة، تخصصه الأصلي، قبل أن يتحول الى الفلسفة، فقد دخل عالمها عبر الفيلولوجيا كعالم في فقه اللغة وفي الفيلولوجيا اكتشف الدقّة والجديّة والتأنيّ، وكثيرا ما أكّد أنّ البيداغوجيا والفلسفة عليهما أن يتعاونا مع الثقافة الفيلولوجية في حدّ ذاتها، حتّى تصبح الفيلولوجيا منهجاً لقراءة النصوص بدقّة وتأنٍّ؛ وهو ما جعله متحفّزاً للقراءة النقدية وللقراءة الهرمينوطيقية للتأكد من أصالة النصوص الفلسفية. يستشهد نيتشه بقولة سينيكا (Sénèque) حيثما ثمّة فيلولوجيا، فثمّة فلسفة ، لأنّ "كلّ نشاط فيلولوجي يجب أن يكون موجّهاً ومؤطّراً ضمن تصور فلسفيّ للعالم". لذلك يدخل نيتشه عالم الفلسفة بعد أن أرسى أسسه الفيلولوجية.

لقد عمد إلى الكتابة وفق "الشذرات" انطلاقاً من كتابه "إنسانيّ مفرط في إنسانيّته"، الذي يعتبر نقطة تحوّل في فلسفته، وهو النصّ الذي يؤرّخ عادة لما يسميّه شارحوه "المرحلة الثانية" من فلسفته. لذلك يشهد الكلّ بطرافة أسلوبه في الكتابة وغرابة بناء نصّه. لكأنّه يرغب في اختراق ما دأب عليه الفلاسفة من سنن في الكتابة الفلسفية. فكانت قراءته مستعصية نظراً لتعسّر فهم ما يعنيه حيناً واحتجاب مقاصده حيناً آخر. إذ تمتنع "كلماته" عن الفهم، عندما تكون معانيها متناثرة هنا وهناك بين شذرة وأخرى. وهو ما نجده أيضا في طبيعة الكتابة الشذرية الملغزة والكثيفة المعنى لدى فتجنشتين.

وبالعودة إلى نيتشه، فما يميز نصوصه الفلسفية هو هذا الأفق المنفتح، أفق القارئ وصدمته. فهو لا يؤمن بالفهم المنغلق، بل إنّ عدم الفهم عنده، هو أفضل من الفهم المبتذل. أليس هو القائل: "نحن من سيُساء فهمنا، ولن نُفهم إلا بعد الممات"؟. ولأنه لا يثق في القراء أبدا، ولا ينتظر أن تتم قراءة صحيحة لفلسفته، فقد دعا إلى طريقة جديدة في التفلسف بدعوته إلى عدم تأويل المعنى الموجود في المدلول، وإنما تأويل الذي قام بفعل التأويل. وهذا في نظرنا نوع من التحليل السيكولوجي الذي حدسه نيتشه قبل سيغموند فرويد، وسيأخذ به أيضا فتجنشتين، نقلا عن هذا الأخير، في فلسفته المتأخرة على الخصوص.

رغم ما كان نيتشه يردده دوما "أنا شيء وكتاباتي شيء آخر، فإننا لن نتمكّن من فهم حياته وكذلك فكره ونظرته للفلسفة دون أن نـأخذ بعين الاعتبار ما صرح به نفسه بشان الترابط الواضح بين حياته وأفكاره مثلما بين ذلك روديجي سافرنسكي في كتابه "نيتشه، بيبليوغرافيا فكرة ما".

- الفلسفة نمط للعيش ونظرة خاصة للحياة:

من جملة ما اتضح لنا حول نظرة نيتشه إلى الفلسفة اعتبارها درسا في التذوق والقدرة على التميز، ومن زاوية وظيفتها العلاجية قوله: "من رغبتي في الشفاء ومن ارادتي في الحياة استخلصت فلسفتي". هذا ما قاله، وهو يدوّن كتبه، خلال سنواته الأخيرة. تلك السنوات التي تبدّل فيها الحال وتغيّر بالنسبة للفيلسوف الثائر، سنوات عصيبة، انعزل خلالها بمفرده، وآوى إلى الوحدة. فهو يرى أن مناجاة الذات أقدر على سبر الأغوار من مناجاة الصديق. ولأن العزلة ملاذ الحكماء والشعراء. كتب -نيتشه- في كتابه: هكذا تكلم زراداشت "وحيداً أراني مجدّداً، وهكذا أريد أن أكون".

وفي نفس وضعية الارتياب والعزلة كان أيضا فتجنشتين أواخر عمره يزاوج بين نظرته الى الفلسفة وممارسته لها كنمط حياة وكعلاج، وكثيرا ما اختلى بأناه الوحدية في كوخه بالنرويج بعيدا عن ضوضاء كامبريدج، فالمنهج في نظره هو الذي يتحكم. وهو

بالتالي أولى بأن يعمل على اعطاء القدوة والمثال في التفلسف بالصمت والاظهار أكثر عن طريق ما يقال.

ولعله في هذه النقاط يتقاطع بالأساس مع نيتشه الذي قال قبله بالحرف في كتابه "شوبنهاور معلما": "لا أولي عناية لفيلسوف إلا بمقدار ما يكون قادرا على أن يكون قدوة، بيد أن القدوة ينبغي أن تعطى عن طريق الحياة المعيشة الجلية، وليس فحسب عن طريق الكتب والمؤلفات. أعني أنها ينبغي أن تكون على الطريقة التي كان يعلم وفقها فلاسفة يونان، أي عن طريق السيمياء والمظهر والهيئة والملبس والغذاء والعادات، أكثر مما هي عن طريق ما يقال، بل حتى ما يكتب".

في المحصلة، ما يمكن أن يقال، هو أن هناك نقط تلاق عديدة بين الفيلسوفين في نظرتهما إلى الفلسفة كمفهوم وكممارسة، مستمدة من تأثير مفترض للفيلسوف السابق على الفيلسوف اللاحق، إلا أن فتجنشتين كفيلسوف لاحق على نيتشه لم يتحدث عنها بشكل مباشر بقدر ما أنه أظهرها. هو نفسه جمع بين التلميح والتحفظ في القول بمثل هذا التأثر بمن سبقوه، فيما أثبته حرفيا في الصفحة 31 من الرسالة المنطقية الفلسفية: "في الواقع، أن ما كتبته هنا لا ينشد في تفاصيله أي نوع من الجدة، ولذلك فإنني لا أقدم أية إحالات في كتابي، لأنني غير مبال لكون ما كتبته، وفكرت فيه، قد فكر فيه أحدهم قبلي".

المراجع:

- نيتشه، فريدريك "هذا هو الإنسان" ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، 2003
- نيتشه، فريدريك، "هكذا تكلم زراداشت" ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، دون تاريخ
- فتجنشتين، لودفيغ، "بحوث فلسفية" ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولى 2007
- سلوكا، هانس: "فتجنشتين"، ترجمة وتقديم صلاح اسماعيل، المركز القومي للترجمة .القاهرة - الطبعة الأولى 2014
- محاورة جون سيرل أو حول فتجنشتين – ترجمة عبد المجيد سعيد- 08غشت 2018 على الموقع الالكتروني. www.mouminoun.com

- Nietzsche, Frédérique "Schopenhauer éducateur", trad. Henri Albert, Considérations Inactuelles, Mercure de France, 1922 [sixième édition], Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2.

- Nietzsche, Frédérique: "Le gai savoir", trad. Henri ALBERT, le livre de poche, Imp. Brodard et Taupin, Sarthe, 1993.

Nietzsche , Frédérique: "Livre de philosophie" ;tra. Kremer -Marietti ; éd Flammarion 1969

- Rüdiger Safranski," Nietzsche biographie d'une pensée ", traduit de l'allemand par Nicole Casamosa, Paris, Solin, Actes Sud, 2000.

- Wittgenstein, Ludwig "Tractatus logico-philosophicus" - Edition Gallimard.1993

-Jacquard, R. "50 raisons d'aimer Wittgenstein ". Magazine Littéraire , n 352 ; mars 1997 .France

- Anscombe, G.E.M." An Introduction to Wittgenstein's Tractatus", London: Hutchinson Univ. Library.

- Chauviré, Christiane - "Le vocabulaire de Wittgenstein" - Ellipses Edition Marketing S.A. Paris 2015.

المنطق بوصفه أدبا؟
ملاحظات حول دلالة الشكل الأدبي لدى فتجنشتين(*)

غوتفريد غابرييل
ترجمة: مصطفى كاك

عندما نتحدث عن الرسالة المنطقية الفلسفية لفتجنشتين، يفكر البعض في جداول الصدق المنطقية، في حين يفكر البعض الآخر في الجمل الأدبية الرائعة. ومن الوجهة الفلسفية، فإن البعض ربط بين فتجنشتين وكارناب وحلقة فيينا، وبالتالي جعلوا منه فيلسوفا وضعيا؛ في حين ربطه الآخرون بهايدغر، وبالتالي جعلوا منه فيلسوفا وجوديا. والحال أنه ليس هناك، فيما يبدو، أطراف يمكن أن تتباعد فيما بينها اكثر من ذلك. وهذا هو السبب الذي جعل مؤولي فتجنشتين يركزون بالتناوب على أحد التأويلين السابقين. وخلال ذلك، فإنه لا يتم إنكار الجوانب المرتبطة بالتأويل الآخر، ولكن يتم فقط تعليقها بوضعها بين قوسين، وتأويل دلالة العمل ككل، إما من منظور منطقي- ابستمولوجي، وإما من منظور وجودي. ويعتبر هذان التياران التقليديان، في تأويل الرسالة(**)، بذلك متعاضدين بتصورات متعارضة فيما بينها، تصورات منطقية- ابستمولوجية وأخرى وجودية.

إن السؤال الذي سوف أحاول الإجابة عليه هو الآتي: كيف نفهم الصلة بين المميزات المنطقية- الإبستيمولوجية والوجودية داخل نص الرسالة لفتجنشتين؟ للجواب على هذا السؤال، الذي لا ينبغي النظر إليه كمشكلة تهم فقط تاريخ الفلسفة، فإن الشكل الأدبي للرسالة يعتبر، في نظري، هو المفتاح.

-1-

سأبدأ بعرض مختصر، في شكل شروح للأفكار الواردة في الرسالة. سأفعل ذلك لسببين: أولا، لأنني لا أريد الانطلاق من المبدأ الذي يقول إن جميع قرائي على علم كاف بمضمون الرسالة ؛ وثانيا، لأنه في كل محاولة لعرض أفكار فتجنشتين يبرز سلفا المشكل المومأ إليه في عنوان مقالتي. وهذا المشكل هو العلاقة بين الأفكار الفلسفية ونمط التعبير عنها. ولهذا السبب فإنه من الضروري تقديم عرض أولي لأفكار النص، بحيث يمكنني لاحقا الإحالة عليه مع اتخاذ المسافة النقدية. وأنا لا أنتظر من الآن تفهما تاما لهذه الملاحظة.

يتناول نص الرسالة على التوالي الموضوعات الآتية: العالم، الفكر، اللغة، المنطق، والعالم من جديد. تنص القضية الأولى، وهي من أجمل القضايا، على أن: "العالم هو كل ما يقع" وهذا معناه: أن ما هو بمثابة "واقعة" هو جزء من العالم، وأن العالم ممتليء بالوقائع. تشكل جميع الوقائع جزءا من العالم، والوقائع وحدها هي التي تنتمي إلى العالم. ما يلي القضية الأولى، بما في ذلك خاتمة الرسالة، هو بمعنى ما عبارة عن شروح من أجل الوصول إلى فهم دقيق لتلك القضية. من الممكن تفكيك الوقائع حتى نصل إلى وقائع بسيطة، هي حالات الأشياء الموجودة. وحالات الأشياء هذه عبارة عن تشكيلات لموضوعات بسيطة. إنها مستقلة لا يتوقف وجود بعضها، أو عدم وجودها، على البعض الآخر: فمن وجود حالة من حالات الأشياء أو عدم وجودها، لا يمكننا أن نستدل على وجود أو عدم وجود حالة أخرى للأشياء. إننا نحاول أن نعرف، ونحن ننحت صورا للوقائع. إننا عندما ننحت صورا منطقية للوقائع فإننا نفكر: "فالصورة المنطقية للوقائع هي الفكر" [3]. إذ بواسطة القضايا إنما يتم التعبير عن الأفكار، وفي الحقيقة، "إن الفكرة هي القضية الحائزة على معنى" [4].

وبخصوص العلاقة بين الواقعة وحالة الأشياء، فإن العلاقة تكون، على مستوى القضية، بين قضية مركبة وقضية أولية. والقضايا الأولية هي قضايا لا يسمح التحليل المنطقي بردها إلى قضايا أبسط منها. إنها صور منطقية لحالات

الأشياء، بمعنى أنها تشترك مع حالات الأشياء في امتلاك صورة منطقية. وتعبر تشكيلة الأسماء، التي تتألف منها حالات الأشياء، عن تشكيلة الموضوعات داخل حالات الأشياء التي تخصها. وكل قضية أولية تكون إما صادقة أو باطلة، وذلك تبعا لوجود أو عدم وجود حالة الأشياء التي تصفها القضية. وكل قضية مركبة تنشأ بوصفها دالة صدق انطلاقا من قضايا أولية بواسطة عوامل الدوال. بل إنه من الممكن، وبفضل هذا بالذات، اكتشاف الحقيقة أو الزيف في قضية من القضايا المركبة، إذا كنا نعرف بنيتها المنطقية، وكذا حقيقة أو زيف القضايا الأولية التي تتألف منها تلك القضية المركبة. إن مجموع القضايا المكونة بهذه الكيفية، والتي هي حسب معجم فتجنشتين مجموع القضايا التي لها معنى، هي التي تكون اللغة (الحائزة على معنى) [4.001]. ومن ضمن هذه القضايا، التي لها معنى، تشكل القضايا الصادقة علم الطبيعة في مجموعه [4.11].

إن مجموع تلك القضايا الصادقة، أي العلم الطبيعي، هي التي تصف بشكل كامل العالم منظورا إليه بوصفه مجموع الوقائع. أما القضايا التي لا تصف مقطعا من العالم، سواء كان ذلك بكيفية دقيقة أو غير دقيقة، فهي لا تشكل، تبعا لمعجم فتجنشتين، قضايا بالمعنى الحرفي للكلمة، أي أنها ليست قضايا حائزة معنى. ومن بين القضايا التي ليس لها معنى، نجد على سبيل المثال قضايا المنطق وقضايا الفلسفة وقضايا الأخلاق. وضمن القضايا غير الحائزة على معنى، أقام فتجنشتين تمييزا آخر بين قضايا ليس لها معنى (أو خالية من المعنى) وقضايا مناقضة للمعنى. والقضايا الخالية من المعنى هي قضايا المنطق. وهذا ليس حكم قيمة سلبي، بل هو يدل فقط على أن تلك القضايا هي تحصيل حاصل. أما القضايا المناقضة للمعنى، فهي على الأصح قضايا الفلسفة والأخلاق. وضمن هذه القضايا، لا تعتبر قضايا الفلسفة لزوما قضايا عديمة القيمة. في حين أن قضايا الأخلاق، في نظر فتجنشتين، هي قضايا لا قيمة لها بتاتا. إن هذه القضايا ليس لها أية قيمة ابستمولوجية في جميع الأحوال، كما أنها ليست قادرة على مساعدتنا. أما قضايا الفلسفة، فلا تكون لها قيمة إلا بقدر ما تساعدنا في إيضاح معنى القضايا الحقيقية(الصادقة)، أو عند

الاقتضاء بفضح اللامعنى الموجود في القضايا الأخرى، وبصفة خاصة لا معنى القضايا الفلسفية ذاتها.

-2-

ما سبق هو شرح مسهب للأفكار المحورية في الرسالة . لقد استبعدت، من هذا العرض، عمدا بعض النقط ذات الأهمية البالغة، مثل تمييز فتجنشتين بين القول والبيان (الظهور) والخاصية الترنسندنتالية للغة. وكل ما قلته لحد الآن هو لفائدة التأويل المنطقي الإبستيمولوجي، الذي هو التأويل الوضعي لنص الرسالة . والآن أصل إلى الملاحظات ذات النبرة الوجودية التي نصادفها على الخصوص في نهاية النص. وهنا نجد موضوعة العالم تعود من جديد، ولكن بمعنى مغاير للمعنى الوارد في البداية.

إلى هنا، أي قبل نهاية النص، نجد فتجنشتين قد أكد على أننا لا نستطيع الكلام عن العالم، وعن العالم ككل، بواسطة قضايا ذات معنى. إن قضايا الوجود الفعلي، في نظر فتجنشتين، والتي هي بالضبط قضايا تناقض المعنى، هي المطبقة على العالم بوصفه كلا. ويترتب عن ذلك، أن القضايا ذات المعنى ينبغي ربطها بوقائع، وبالتالي بشيء ما موجود داخل العالم. إن قضايا الوجود الفعلي، التي لها معنى، يمكنها فقط أن تقرر شيئاً ما عن الموضوعات التي هي داخل العالم، وليس حول العالم باعتباره موضوعا. مثلا تعتبر القضية الآتية قضية وجود فعلي ذات معنى: "توجد كتب" [4.1272]. لكن القول بوجود شيء ما في ذاته (يخص الموضوعات والوقائع، الخ.)، وبأن العالم في ذاته موجود، فهذا أمر يستحيل إثباته أو نفيه في قضايا ذات معنى. إن عبارة "في ذاته" تشير إلى أن العالم قد تم إدراكه بوصفه كلا. وباستبعاد وجهة النظر اللغوية - المنطقية هذه – والتي نجدها تعود بالضبط في نقد الميتافيزيقا، الذي وجهه كارناب إلى هايدغر، فإننا نعثر لدى فتجنشتين على الملاحظة الآتية: "ليس التصوف هو كيف يوجد العالم، وإنما هو في كون العالم واقعة" [6.44].

هنا وقبل كل شيء، يوجد نوع من التوازي مع هايدغر ومع ما أسماه " السؤال الأساسي للميتافيزيقا": "لماذا هناك بالضبط الموجود وليس بالأولى العدم؟" (انظر، ما

هي الميتافيزيقا؟). لكن كيف ينبغي تأويل هذا التوازي؟ يقصد فتجنشتين بكيفية العالم، تكوين العالم، ويفكر في وجود العالم كما هو، ذلك العالم الذي ينتهي إلى وقائع، ومن تم لا يمكنه أن يتضمن ما هو صوفي. إن فتجنشتين يفكر، من خلال واقعة العالم، في الوجود الفعلي، أي في وجود العالم هنا. وهو إذا كان يطلق كلمة "تصوف" على ذلك الوجود- هناك، فلكي يعطي أهمية لمسألة الوجود الفعلي للعالم، وباختصار لمسألة الموجود؛ لكنه، إذ يفعل ذلك لا يتنكر لتصوره، الذي يعتبر أن الخطاب حول الوجود الفعلي للعالم هو خطاب خال من المعنى. إن مسألة الوجود الفعلي للعالم، مسألة مهمة بالقدر الذي تشغل بال الإنسان وتؤرقه، ولكنه لا يستطيع الحصول على جواب لهذه المسألة. وفي هذا يشترك فتجنشتين مع الفلاسفة الوجوديين، فهو يعترف بالخاصية الوجودية، وليس فقط الميتافيزيقية، للسؤال المتعلق بوجود العالم؛ لكنه يتميز عنهم بكونه لم يؤلف كتبا في هذا الموضوع. وإذا كانت الرسالة تنتهي بتلك العبارة الشهيرة التي تقول: "إنه بصدد ما لا نستطيع الكلام عنه، ينبغي التزام الصمت"، فلأن ذلك يفترض وجود ما لا يمكن قوله – لكن هنا بالضبط وبصدد هذا الأمر إنما ينبغي التزام الصمت.

إن صمت فتجنشتين هو بالتالي صمت مثقل بالمعنى. ولهذا السبب، أي نظرا لكون هذا الصمت مثقلا بالمعنى، فإن فتجنشتين ليس فيلسوفا وضعيا، كما أنه ليس فيلسوفا وجوديا، نظرا لأن هذا الصمت يبقى صمتا. لكن يمكن وصفه، بعبارة إيجابية، بأنه شخص يتفلسف بطريقة وجودية.

إن هذا هو ما تكشف عنه صراحة الجملة السابقة على الدعوة إلى التزام الصمت، والتي تحدد أيضا عبارات الرسالة (أي الأقوال التي يتألف منها النص) بوصفها مراحل من تأمل شخصي: "إن ما أقدمه من قضايا، هي قضايا توضيحية، بمعنى أن من يفهمني يتعرف عليها في الأخير باعتبارها قضايا مناقضة للمعنى، وذلك إذا ما مر منها- وبواسطتها- إلى ما وراءها، وصعد عليها ليخرج منها (إذ يلزمه، بكيفية ما، أن يلقي بعيدا بالسلم الذي صعد عليه). ينبغي على ذلك الشخص أن يتجاوز تلك القضايا، وحينئذ سوف يرى العالم بكيفية صحيحة" [6.54].

ليس هدف فتجنشتين إذن من " التفلسف" هو معرفة العالم، إذا تم فهم العالم بوصفه مجموع الوقائع (فهذه مهمة علوم الطبيعة، أو بصفة عامة مهمة العلم)، كما أنه ليس تحليلا لشروط تلك المعرفة (فتلك مهمة المنطق أو الابستمولوجيا): إن هدف التفلسف عند فتجنشتين هو بالأحرى رؤية العالم بكيفية صحيحة، وهذا بالضبط هو العالم باعتباره كلا ("وينبغي عليه تجاوز تلك القضايا؛ وحينئذ سيرى العالم بكيفية صحيحة"). إن رؤية العالم بكيفية صحيحة، تعني التوفر على موقف صحيح إزاء العالم، ومن تم إزاء الحياة [5.621]. وبالتالي، فإن هدف من يتفلسف هو الوصول إلى ما تسعى إليه الأخلاق ولا تستطيع تعليمه. وهكذا، فإنه في أساس فهم الرسالة توجد هذه المفارقة التي تستحق التأمل: وهو أن فتجنشتين غالبا ما يمرر في صمت ما يعتبره تماما من أكثر الأمور أهمية. وبالنسبة إلى من لا يزال لديه شك في هذا التأويل، أقدم هذا الاستشهاد المطول، من رسالة وجهها فتجنشتين إلى لودفيغ فون فيكر عام 1919:

إن معنى الكتاب معنى أخلاقي. وقد كنت عازما في البداية على تضمين التصدير جملة غير موجودة فيه فعلا الآن، ولكني سأكتبها لك هنا، لأنها ربما ستكون هي المفتاح بالنسبة إليك. وبالتالي، فإني أريد كتابة الآتي، إن كتابي يتألف من جزئين: الجزء الموجود هنا (في نص الرسالة)، ثم الجزء الثاني، وهو كل ما لم أكتبه. وهذا الجزء الثاني، بالضبط، هو الأكثر أهمية. إن كتابي يحصر، فعلا، ومن الداخل، إذا جاز القول، دائرة الأخلاق. وأنا مقتنع بأنها الكيفية الوحيدة، كي أتكلم بصرامة، لرسم الحدود. وباختصار، فأنا أتصور أن جميع الأمور، التي يقدم كثير من الناس بشأنها خطابات فارغة، قد أنجزتها في كتابي هذا بالسكوت عليها(1).

لكن مع ذلك ينبغي التأكيد، بالنسبة إلى أولئك الذين ما تزال لديهم شكوك، أن من يقرأ الرسالة من البداية حتى النهاية، ولا يكتفي بانتزاع بعض القضايا وعزلها من سياقها، سوف يتفاجأ بهذا الإعلان من طرف فتجنشتين، والذي كان على وعي بالأمر. لقد كان فتجنشتين يفترض أن فون فيكر لن يدرك المعنى الأخلاقي الموجود في الرسالة. وكيف له أن يدرك ذلك – وهذا ما يمكن إضافته- ما دام الجزء المكتوب

يكاد يكون، في ظاهره، مجرد تحليل منطقي للغة مع شيئ من الابستمولوجيا؟ إن فتجنشتين يوصي مراسله " بقراءة التصدير و الخاتمة، لكونهما الأكثر مباشرة في التعبير عن معنى الكتاب". وهنا لا بد من التأكيد على عبارة: الأكثر مباشرة! فهذا يسمح بافتراض أن معنى الرسالة يتم التعبير عنه أيضا في الجزء المنطقي-الإبستيمولوجي. أي أنه يتم التعبير عنه، في الحقيقة، موارية وبكيفية غير مباشرة. وبهذا أصل إلى القسم الثاني من تأويلي، ويتعلق الأمر بالمكون "الأدبي" في رسالة فتجنشتين.

-3-

أقول إذن إن هناك مفارقة تتمثل في عدم تناسب بين ما عبر عنه فتجنشتين وما فكر فيه حقيقة، أي ما كان يريد الوصول إليه. وقد تم التعبير عن هذه المفارقة في الخاتمة، عندما استعمل فتجنشتين استعارة السلم كنوع من النفي الذاتي. ولا يمكن حل هذه المفارقة بوضعها جانبا، ولكن بأن نجعلها قابلة للفهم. ولو كان هناك من حل ممكن، لما كان لنص الرسالة المعنى الذي يمتلكه؛ وذلك لأن هذه المفارقة هي بالضبط جزء من معناه: فما هو أساسي لا يمكن التعبير عنه من خلال قضايا ذات معنى، أي قضايا تستجيب لمعايير العقلانية العلمية.

إن من يقرأ الجزء المنطقي- الإبستيمولوجي من الرسالة، كما سبق أن قدمته وشرحته، لا بد أن تظهر له المفارقة في النهاية مفاجئة؛ وإذا لم يضف إليها الملاحظات التي وضعها فتجنشتين بصدد هذا النص، فستكون المفارقة غير مفهومة تماما. وهذا ما حصل لبرتراند راسل وكارناب، والأغلبية من أعضاء جماعة فيينا. لكن بمقدورنا تجنب سوء الفهم هذا، إذا ما وضعنا الشكل الأدبي في مقابل شرح المضمون، وشرعنا الآن في مسار ثان من التأويل.

إن عملية شرح المضمون هي التي تجعلنا نتصور أن الرسالة، في جوهرها، كتاب في المنطق وفي نظرية العلم. فإذا اعتبرنا الشكل الأدبي شيئا زائدا، بوصفه مجرد خصوصية في الأسلوب يتميز بها المؤلف، فإننا بذلك نحجب عنا الفهم الصحيح

للعمل. إننا لن ننتبه إلى المؤشرات المتمثلة في كون الجزء الأكبر من القضايا المنطقية-الإبستيمولوجية، هي عبارة عن شذرات. ويبدأ التعبير عن المعنى الأخلاقي سلفا، وإن بكيفية غير مباشرة، داخل الشكل الأدبي. إن لحضور "الأدبي" هنا دلالة فلسفية. وأود هنا الكشف عن الأساس الذي يقوم عليه هذا التأويل في مرحلتين. أولا، يتعلق الأمر بالبرهنة على أن فتجنشتين لم يختر الشكل الأدبي للكتاب بالصدفة، ولكن لأنه اعتبره الشكل الأساسي والجوهري. وثانيا، سيكون من المناسب تبيان الرابطة القائمة بين الشكل الأدبي والدلالة الأخلاقية للعمل.

ومن المعلوم أن فتجنشتين لم يكن موافقا على التقديم الذي وضعه راسل للرسالة. بل أكثر من ذلك: لقد اعترض فتجنشتين على نشر كتابه مع مقدمة راسل. وهذا يبدو مفاجئا أكثر، لاسيما مع الانطباع الحاصل لدينا بأن راسل قدم شرحا يوضح بكيفية جيدة المواقف المنطقية والابستيمولوجية الأساسية لفتجنشتين. لقد وصف هذا الأخير الصيغة الإنجليزية لكتابه بأنها "خليط غامض"، واعتبر أن الترجمة الألمانية (لمقدمة راسل) ما تزال تبدو " مستحيلة أكثر"(2). ويبرر فتجنشتين، إزاء راسل، رفضه بالقول إن الترجمة الألمانية لا تعكس "النعومة" التي تميز "الأسلوب الإنجليزي"، مما نتج عنه "انعدام العمق وسوء الفهم"(3). وبصفة عامة، فإن فتجنشتين لا يقف فقط ضد ما قاله راسل، ولكن أيضا ضد الكيفية التي قال بها ذلك. وعندما تم نشر الرسالة، رغم كل شيء، (مع مقدمة راسل)، ضمن " حوليات فلسفة الطبيعة"، أوصى فتجنشتين صراحة راسل أن يحرص على عدم تغيير أي شيء في النص إطلاقا، بما في ذلك كتابة كلمات النص.

من الممكن فهم القلق الذي اعترى فتجنشتين، بقراءة ما جاء في إحدى رسائله إلى فون فيكر: "هذا الكتاب عمل فلسفي صارم، وفي نفس الوقت عمل أدبي". وتوضح الجملة التالية المعنى الذي ينبغي تجنبه لفهم كلمة "أدبي": "إنه عمل خال من الخطابات الفارغة". ما يقصده فتجنشتين بكلمة "أدبي"، هو ما لمح إليه في "التصدير". فهناك ألح بصفة خاصة، على أنه إذا كان لعمله من "قيمة"، فإن تلك القيمة تتمثل في أن " أفكارا قد تم التعبير عنها هناك". لكن يمكن أن نسأل، ما

السبب الذي يجعل التعبير عن أفكار يعطي القيمة لعمل فلسفي؟ إذا فهمنا كلمة "فكرة" بالمعنى المعتاد، فإن هذا الأمر سيبدو بديهيا بذاته. لكن إذا كان المطلوب هو تفسير ما يريد فتجنشتين قوله، فإننا نستحضر المعجم الخاص بفتجنشتين، الذي يحدد "الفكرة" بوصفها "قضية ذات معنى"[4]، في حين أنه من المستحيل حتى على قضايا الرسالة أن تعبر عن أفكار، وذلك لأنها حسب فتجنشتين ليست قضايا ذات معنى، بل هي عبارات مناقضة للمعنى. ولهذا السبب فإنه لا يمكن فهم كلمة "فكرة"، الواردة في "التصدير"، لا بالمعنى المعتاد ولا بالمعنى الذي يعطيه لها المعجم الخاص بفتجنشتين.

لكننا نعثر على المؤشر الكاشف، عندما يؤكد فتجنشتين أن قيمة مؤلفه ستكون أكبر وذلك لأن "الأفكار سيكون التعبير عنها جيدا، كلما كان الضرب على رأس المسمار يتم بدقة"(4). التعبير عن الأفكار بالطرق عليها جيدا، ذلك هو الهدف من اعتماد نمط التعبير الشذري. وأضيف أن كلمة "فكرة" غالبا ما تم استعمالها بمعنى الشذرة، وقد استعملها بهذا المعنى، على وجه الخصوص، كارل كراوس، الذي ينبغي علينا بالضبط أن نفحص في مدى تأثيره على فتجنشتين. وهكذا، فإن ما يبدو في التصدير كمجرد أمر عادي يأخذ أهمية رئيسية لفهم العمل ككل. إن قيمة الرسالة، بالنسبة إلى فتجنشتين، قد حسمت نهائيا لكونها مؤلفة من شذرات.

أعتقد أني قدمت، بواسطة هذا الأمر ذاته، البرهان على الجزء الأول من أطروحتي، والتي تقول إن المكون "الأدبي" في الرسالة، له دلالة فلسفية. فالشكل الأدبي كان، بالنسبة إلى فتجنشتين، أمرا جوهريا. أما الجزء الثاني من أطروحتي فيقول إن هذا الشكل يعبر عن المعنى الأخلاقي في الرسالة. لكن ما عساه يكون إذن هذا المعنى الأخلاقي؟ حسب وجهة النظر الشخصية لفتجنشتين، لا يمكن لهذا المعنى أن يكون موضوعا للتعليم. في المناقشات التي سجلها فريدريش فايسمان في شكل ملاحظات، يدلي فتجنشتين بهذه الملاحظة: الأخلاق هي أن تصطدم بحدود اللغة، وبما هو "مفارق"(5) - من خلال الإحالة إلى كيركغارد. ويمكن لهذا المعنى الأخلاقي في الرسالة، أن يكون هو النظرة التي، تبعا لها، تكون الأخلاق بالضبط هي هذا

"الاصطدام"، وبالتالي تكون فعلا وليست تعليما. بعبارة أخرى، ومن غير شك لا توجد أخلاق، وإنما هناك فقط ما هو أخلاقي. ولإتمام ذلك، يمكن أيضا الإشارة إلى أن فتجنشتين لا يتكلم أبدا عن التصوف، ولكن عما هو صوفي. والحال، أنه إذا أخذنا في الاعتبار هذا المنظور إلى الأخلاق، فإن المعنى الأخلاقي للرسالة يمكن تحديده أيضا بوصفه غاية أخلاقية. ذلك أن فتجنشتين نفسه هو من يصطدم بحدود اللغة، إذ يحاول التعبير، وإن بكيفية غير مباشرة، عما لا يمكن قوله. والرسالة لا تدافع فقط عن تصور للأخلاق، بل هي ذاتها فعل أخلاقي، من خلال إرادتها تبليغ الرؤية الصحيحة عن العالم بالاعتماد على قضايا مناقضة للمعنى.

إنني أفكر، بوجه خاص، في هذا الجانب الثاني الذي يتم فيه إثبات أن الشكل الشذري يعبر، بكيفية غير مباشرة، عن المعنى الأخلاقي لنص الرسالة. ولإبراز ذلك بوضوح، فإنه من الضروري إلقاء نظرة على خلفية التاريخ الفكري الذي تندرج ضمنه الرسالة(6).

-4-

أفكر هنا، بصفة خاصة في كارل كراوس، الذي ذكرته سابقا وكان ناقدا لغويا وأدبيا وثقافيا. ومن الممكن التعرف، مثلا، على القرابة الموجودة بينه وبين فتجنشتين، في الشذرات ذات المضمون المتقارب بخصوص اللغة وحدودها. ويكفي إعطاء مثال واحد (لكراوس): "إذا كنت لا أتقدم، فذلك لأنني اصطدمت بحائط اللغة. وعندئذ أنسحب برأس دام، وأريد الذهاب أبعد"(7). تمتد قرابة المضمون، نتيجة ذلك، لتصل إلى الدلالة الوجودية للاصطدام بحدود اللغة. وفضلا عن ذلك، يمكن التعرف داخل استعمال فتجنشتين لنمط الكتابة الشذرية على التطبيق الواعي للتصور الذي عرضه كراوس عن الشذرة: "ليس من الضروري أن تكون الشذرة صادقة، لكن ينبغي أن تتعدى الحقيقة. يلزم في جملة واحدة (mit einem satz) الذهاب إلى ما وراءها". إن الالتباس المتعمد في الجملة "mit einem satz" والتي تعني في نفس الوقت: "في عبارة واحدة" و"في قفزة واحدة"، وهو ما يعني "الطرق

بكيفية محكمة"؛ هذا الالتباس يبرز ما عبر عنه كراوس في شذرة أخرى: "لا يمكن إملاء شذرة لنسخها على آلة كاتبة، فهذا عمل يطول زمنه كثيرا"(8).

إن السؤال الذي يلخص كل شيء هو الآتي: ما الذي يجعل التصور الذي عرضه كراوس، بخصوص الشذرة، يكتسب أهمية فلسفية كبرى في رسالة فتجنشتين؟ يمكن صياغة الجواب اختصارا، بتطبيق ما قاله كراوس على الحكم الذي أصدره فتجنشتين على قضاياه الخاصة: إن قضايا الرسالة ليست صادقة (بمعنى الصدق المنطقي او الاختباري)، ولكنها قضايا مناقضة للمعنى (وبالتالي فهي ليست باطلة تماما)، إنها قضايا "تتجاوز" الحقيقة (في المنطق وفي العلم) ، إذ تشير إلى الطريق لرؤية العالم بكيفية صحيحة. وبما أن الرؤية الصحيحة للعالم هي الوجهة الأخلاقية لنص الرسالة، فإن الشذرة تصبح، في نظر فتجنشتين، هي الشكل المطابق للتعبير عن ذلك المعنى.

تتجمع قضايا الرسالة – حسب الاستعارة التي اعتمدها فتجنشتين- مثل الألواح لتشكل سلما. فالقضايا الأولى يتم تجاوزها بواسطة القضايا التالية. وتشكل القضية الأولى مثالا على ذلك: "العالم هو كل ما يقع". فهنا يبدو أن فتجنشتين يتصور العالم كشيء، من خلال استعماله التسمية "العالم"، كما يبدو أنه يريد إصدار تأكيد أنطولوجي حول العالم بوصفه كلا، وذلك من خلال تعريفه كمجموعة من الوقائع في القضية الموالية. والحال، أن هذا عبارة عن لا- معنى، وهو لا- معنى صادم للتركيب المنطقي، كما سنكتشف ذلك في درجة عليا من درجات السلم [4.1272]. إن الإثباتات الأنطولوجية، وهي إثباتات ضرورية للارتقاء، توجد في المستوى الأدنى، وبالتالي فإنه يتم الركوب عليها، وبعد ذلك، وارتباطا بالمعنى الأخلاقي للرسالة، يتم "تجاوزها". ورغم أن استعمال "الأخلاق" يبدو غير معتاد، في أيامنا هذه، كمقابل للأخلاقية، فإنه من الواضح أن فتجنشتين لم يكن يتصور أي منهج آخر يسمح، بكيفية عقلانية، بإنهاء نزاع ما، عندما قال: "هل يمكن أن تكون هناك أخلاق إذا لم يكن هناك في الخارج، خارجا عني، أي كائن حي؟ نعم، إذا كان ينبغي أن تكون الأخلاق شيئا أساسيا" (اليوميات، ملاحظات يوم 2 غشت 1916). حسب فتجنشتين،

ليست "الوحدة" هنا هي الوحدة بين الأخلاق والفلسفة العملية، بل هي "وحدة" الأخلاق والاستطيقا[6.421]. فبالنسبة له- هو الذي كان يعرف بفضل قراءته لشوبنهاور، القرابة بين "الجميل" و"فعل التأمل" - هناك رابطة بين الرؤية الصحيحة للعالم، أي تأمل العالم، والقضايا الجميلة: ذلك أن المعنى الأخلاقي، الذي لا يمكن "قوله" في شكل قضايا، هو معنى "يظهر" (ويتجلى) في الشكل الجمالي للشذرة. هذه هي الدلالة الفلسفية للعنصر الأدبي المتضمن في رسالة فتجنشتين.

-5-

لا يتعلق الأمر، بالنسبة لي، في هذا العرض، بإعادة بناء فلسفة فتجنشتين بجميع تفاصيلها، أي بإعادة بناء الدرجات التي يتكون منها السلم الذي تكلم عنه، الواحدة بعد الأخرى. لكن يهمني إيضاح أن ثمة كيفية صحيحة لممارسة الفلسفة، بحيث لا تذوب في نظرية العلم، ولا تتوقف عند درجة ثابتة، بل طريقة في التفلسف تتطلع إلى الارتقاء، ولكن دون افتقاد قواعد ثابتة يمكن الاستناد عليها، أي دون التيهان "في خطابات بدون جدوى".

لقد انتقد فتجنشتين بنفسه، في وقت متأخر، أغلب تصوراته، لكن هدفه من الممارسة الفلسفية بقي هو نفس الهدف أيضا فيما يسمى عادة بفلسفته الثانية – التحقيقات الفلسفية-، فهذه الأخيرة تجد أيضا تعبيرها في كون اللغة الفلسفية تبقى لغة أدبية. فهنا تنكشف وحدة التفلسف في الفلسفتين الأولى والثانية لدى فتجنشتين(9). وجوابا على السؤال الذي يمكن توقعه: ما عساها تكون نتائج تلك الفلسفة؟ نجد أن فتجنشتين هو نفسه من يجيب على هذا السؤال (في التحقيقات الفلسفية): "تقوم نتائج الفلسفة على اكتشاف شيء ما من اللا-معنى، وعلى الكدمات التي تصيب الفهم عند اصطدامه بحدود اللغة. فتلك الكدمات هي التي تجعلنا نعرف قيمة ذلك الاكتشاف"[فقرة 119] .

أما بعد ذلك، فالأمر يتعلق ب "الاكتشاف الأصيل" الذي "يجعلني قادرا على إيقاف فعل التفلسف عندما أريد. أقصد الاكتشاف الذي يقود الفلسفة نحو

الاسترخاء، بحيث لا تسلط عليها ضربات أسئلة تجعلها هي ذاتها موضع تشكيك"[فقرة 133].

إنه لا يمكن بأي حال اعتبار الرسالة و التحقيقات الفلسفية كتابين تعليميين. ذلك أن ما يكشفان عنه ليس قضايا صادقة، بل مواقف مؤكدة. وإذا رغبنا أن نطبق عليهما مفهوما يشملهما ويكون مشتركا بينهما، فإن هذا المفهوم يمكن أن يكون هو "الحكمة". إذ من بمقدوره التشكيك في أن الفلسفة، ليست فقط علاقة بالمعرفة وبنظرية العلم، بل هي أيضا علاقة بالحكمة؟

هوامش المترجم:

(*) – نشرت هذه المقالة أولا باللغة الألمانية في مجلة Merkur عام 1978. وتمت ترجمتها، فيما بعد، إلى اللغة الفرنسية، من طرف: بيير هادو – شانتال كولي- ماري دمنيك ريشار، في عام 1992. وتم نشر المقالة المترجمة في مجلة Nouveau Commerce، وتخللت تلك النشرة مجموعة من الأخطاء، سيتم تصحيحها في النشرة التي تضمنها كتاب هادو، حول فتجنشتين، المعنون ب : فتجنشتين وحدود اللغة، الذي نشرته دار فران عام 2004. أنظر:

P. Hadot, Wittgenstein et les limites du langage, Vrin, 2014.

(**) - تشير كلمة الرسالة، بحروف بارزة، اختصارا إلى كتاب فتجنشتين "الرسالة المنطقية الفلسفية". كما تشير الأرقام بين معقفتين [...] إلى رقم الشذرة في النص المذكور.

هوامش المؤلف:

1 - wittgenstein, Briefe an Ludwig von Ficker, G.H. von Wright (ed.),Salzburg, 1969, p. 35.

(فتجنشتين، رسائل إلى لودفيغ فون فيكر)

2- رسائل إلى بول إنغلمان في 24 أبريل وفي 8 ماي 1920، ضمن كتاب:

P. Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen, Vienne et Munich, 1970.

(لودفيغ فتجنشتين. مراسلات ولقاءات)

3 - رسالة إلى برتراند راسل بتاريخ 6 ماي 1920، ضمن كتاب:

Wittgenstein, letters to Russell, Keynes and Moore, G.H. von Wright (ed.), Oxford, 1974.

4 - هذه الجملة الأخيرة والمهمة، غير موجودة في طبعة سوركامب (Suhrkamp)، وبدون سبب واضح.

5 – F. Waismann, Wittgenstein und der Wiener Kreis, B.F.McGuiness (ed), Oxford, 1967.
Voir en outre Wittgenstein, « Lecture on Ethics », philosophical Review, 74, 1965.

(فتجنشتين وحلقة فيينا)

6 - يقدم كل من ألن جانيك و استيفان تولمان صورة مفصلة ومقنعة عن الخلفية الكاملة لهذا التاريخ الفكري، في كتابهما:

Wittgenstein's Vienna, New York,1973.

(هذا الكتاب ترجم إلى اللغة الفرنسية عام 1978، بعنوان: فتجنشتين، فيينا والحداثة-المترجم)

7 – K. Kraus, Werke, H. Fischer (ed),Bd. 3, p.326.

اقترح فيرنر كرافت (Werner Kraft) تحليلا معمقا للتماثلات بين كراوس وفتجنشتين، يأخذ في الاعتبار التحقيقات الفلسفية، وذلك في كتابه الأرواح المتمردة (Rebellen des Geistes) شتوتغارت، 1968. كما أن التقدير الكبير لكراوس من طرف فتجنشتين، تشهد عليه رسالة بتاريخ 19 يوليوز 1914 موجهة إلى لودفيغ فون فيكر. ونعرف بكيفية دقيقة، بفضل بول إنغلمان، فكرة فتجنشتين عن كراوس. وتوجد رسالة، مفيدة بهذا الشأن، مؤرخة في 25 أكتوبر 1918، يصرح فيها فتجنشتين لإنغلمان أن الناشر يهودا (Jahoda)، الذي كان أيضا الناشر لمجلة "المشعل" (Die Fackel) التي كان يصدرها كراوس، قد رفض نشر كتابه (الرسالة..)، "لأسباب تقنية كما يقال". ويتابع فتجنشتين كلامه: "لكنني أريد فقط أن أعرف ما قاله كراوس ليهودا، وإذا عرفت شيئا من ذلك، فسأكون ممتنا كثيرا".

8- انظر أيضا: "الشذرة لا تطابق الحقيقة أبدا؛ فهي إما أن تكون نصف حقيقة أو حقيقة ونصف" (Werke,t.3, p.161).

9 - تثبت الملاحظات المختلطة لفتجنشتين، والتي نشرتها مؤخرا مكتبة سوركامب، وعلى أكثر من مستوى، الأفكار المحورية في هذا العرض؛ فمن جهة، نجد أن الملاحظات، في جزء كبير منها، عبارة عن شذرات، ومن جهة أخرى، فإن فتجنشتين يقارن طريقته في الكتابة بطريقة كارل كراوس (مثلا في ص.51 و127 من نشرة مكتبة سوركرامب) وأخيرا، توجد شذرات يؤكد فيها فتجنشتين على تقارب الفلسفة والأدب. وهكذا نجده في إحدى الملاحظات يقول(ص.53): "أعتقد أني لخصت موقفي من الفلسفة بالقول إن الفلسفة ينبغي أن تكون عملا شعريا".).

الكتابة والميتافيزيقا

في ضيافة "جاك دريدا"

د.محمد مزيان*

يُحسب لـ"دريدا" هذا الفتح الحميد الذي يُفيد بأن كل فلسفة قادمة سيكون لها شأن بالكتابة. فما دام أن الفلسفة قد تكفلت منذ "نيتشه" بنقد جذري للميتافيزيقا فإن كل فلسفة مقبلة ستضطلع بمهمة تفكيك الميتافيزيقا من خلال مراجعة مفهوم الكتابة. إن هذا اللقاء بين الفلسفة والكتابة هو ما أملاه موقف الميتافيزيقا من الكتابة، موقف التهميش والتبخيس.

لقد بلغت الكتابة مع "دريدا" لحظة الحديث عن نفسها بنفسها، أي أن تكتب الكتابة عن الكتابة بواسطة الكتابة حيث الكتابة هي في نفس الآن الوسيلة والغاية. ليس هناك خلف الكتابة إلا الكتابة. فلا تحيل الكتابة على عمق أو روح. إنها ليست علامة ثانوية لعلامة أساسية هي الصوت.

لطالما اعْتُبر الصوت واجهة الروح، وبما هو كذلك فهو أسمى من الكتابة لأن الروح أسمى من الجسد. إن فلسفة "دريدا" بما هي "غراماطولوجيا" أي بماهي "علم" جذري للكتابة فهي لحظة وعي شاملة انتابت الكتابة في أفق تحرير قواها من ربقة الميتافيزيقا الغربية كما اشتد عودها منذ أرسطو وتسيّدت إلى يومنا هذا.

لم يكن "أرسطو" يعرف مصطلح الميتافيزيقا، وعوض ذلك عرف مصطلح الفلسفة الأولى التي وكّلت نفسها بوصفها علم القول الكلي عن الكائن،فذاك هو معنى أن الفلسفة الأولى هي فحص للأسباب الأولى للكائن واستجلاء لكيفياته العامة. انتهى الغرض الأول إلى صياغة نظرية العلل القريبة والقصوى التي هي شرط إمكان

الكائن،في حين انتهى الغرض الثاني إلى صياغة نظرية المقولات. وهما معا تحديد للكائن ضمن قوة روحية هي النفس العاقلة.

يمكننا أن نقول إن هناك الميتافيزيقا لأن هناك النفس العاقلة، ولعل ذلك هو الموقف الذي وسم الفكر الغربي منذ "أفلاطون" و "أرسطو" إلى "كانط" و"شوبنهاور". إن الجسد لا يفكر وبذلك فالكتابة بوصفها جسدا لا تفيد إلا كحامل للمدلول، إنها دال مضاف من الخارج إلى المدلول، إلى اللوغوس. قال "هايدجر" في يوم ما، بقصد.

---

* ناقد وباحث أكاديمي من المغرب.

ترسيخ أطروحة ما، إن الفلسفة لكي تتحدث في أول أمرها ثم تُداع وتُشاع، اختارت اللغة اليونانية. لكن هذا الذي اختارته لكي توجد، لاحظ "دريدا" أنه سرعان ما طاله النسيان. لذلك "يظهر أن الخطاب الفلسفي ينطوي، بنيويا وعلى نحو مزدوج، ينطوي على مفارقة: فهو غير منفصل عمّا يسعى إلى التخلي عنه، وما يفتأ يسعى في نفس الوقت إلى مسح هذا الشر الذي مع ذلك هو ما يجعله موجودا"(1).

نسيان الكتابة هو احتقار مارسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، و"احتقار الكتابة هذا، والحذر منها هو عبارة عن سمة ثابتة لتقليدنا الغربي، من سقراط إلى لفي شتراوس مرورا بروسو ودوسوسير"(2). ذلك أنه بدءا بأفلاطون ظل اللوغوس هو شأن النفس. فليس هناك من مآل للمعنى المتعالي إلا الروح. لذلك انتهى "دريدا"، في سياق ذلك، إلى ملاحظة أن "الكتابة تتعارض مع اللوغوس"(3). لأن الكتابة بميسمها المادي الممتد فهي تنتمي إلى نوع الأجسام، وليس في وسع ما هو جسمي أن يتكفل بحضور الروحي المتعالي.

إن الميتافيزيقا بسماتها هاته أي اختزال الكائن في رؤى النفس واحتقار الجسد باسم الروح والكتابة باسم المعنى؛ إن الميتافيزيقا بهذا هي صياغة أفلاطونية. لذلك لم يعترض "دريدا" على ما ورثه عن أسلافه باعتبار أن الميتافيزيقا هي نزعة أفلاطونية.

بهذا المعنى يكون "أرسطو" هو أفلاطوني عظيم و"ماركس" هو هجيلي كبير أما "هيجل" فهو أقصى مبلغ للنزعة الأفلاطونية.

تُؤرخ "الغراماطولوجيا" لسيرة تهميش الكتابة فتحدد لحظة السقوط هاته في "أفلاطون" و"أرسطو". إن "الغراماطولوجيا" لا تعود إلى ما قبل ذلك أي إلى أسلاف سقراط، كما لو أن ما قبل "سقراط" ظل المكان المحجوز أبدا لـ"هايدجر"، أو أن أطروحات فكر الكينونة بشأن ما اعتبره "هايدجر" أباءه الروحيين ظلت صحيحة مع فيلسوف الكتابة "جاك دريدا". إن عصر البُدُو الأول للكائن في أفق الكينونة أي عصر انكشاف الكينونة في الكائن، احتفظ أيضا بالقدرة على إنقاذ الكتابة من رقبة المتعالي. هذا فرض ضروري، وإلا فكيف نفهم صمت "دريدا" على أسلاف سقراط؟

لكن بناء متن "أفلاطون" لم يكن ممكنا دون سلم تراتبات: عالم هنا وعالم هناك، الحقيقة والخطأ، الروح والجسد، الكتابة والصوت... إن الإقصاء الأفلاطوني للكتابة يمكن رصده في أكثر من لحظة داخل المتن الأفلاطوني، غير أنه واقعة جلية ضمن محاورة "فايدروس" حيث الكتابة هي بالنسبة إلى الكلام كنقص بالنسبة للذاكرة الحية. الكتابة تعطيل لعمل الذاكرة، إنها الثقب الأسود الذي تضيع في غمرته المعاني حيث تصير باهتة، إنها إعمال منظم لآلية النسيان. الكتابة، إذن، نسيان للمعنى وإفقاد لحيويته الأولى.

يظل المعنى المتعالي بامتياز(اللوغوس)تحت رحمة النسيان المنظم للكتابة، و"الكتابة نسيان لأنها توسط وخروج للوغوس من ذاته. فبدون الكتابة كان اللوغوس أن يظل في ذاته"(4). ففي أثناء سقطة الكتابة التي عَرَضت للوغوس، أصبح هذا المتعالي خارج ذاته، في انفصام شقي يعاني تجليه في الكتابة الذي هو تمام نقصه. لقد لحقت به لعنة الكتابة التي أقحمته في تجربة الكون والفساد.

إن اللحظة الثانية من احتقار الكتابة يمثلها الأفلاطوني الكبير "أرسطو" وذلك ضمن كتاب "العبارة". هنا يتم التمييز بين النفس والصوت والكتابة. فالأصوات هي انعكاس لأحوال النفس في حين أن الكتابة هي إحقاق ورسم مادي للصوت. تظهر

الكتابة كزائدة أو إضافة إليها تنتهي مقاصد النفس. إن النفس وهي تعمل فهي في حلٍّ من الكتابة، لكن الكتابة لكي تعمل فليس لها إلا أن تكون في خدمة النفس. النفس مصدر الحقيقة ومسكنها أما الكتابة فهي تجليها الناقص. بهذا تكون الحقيقة في خضم الكتابة، "تكون من جهة المدلول أما الدال فهو ليس إلا علامة محسوسة غير جوهرية، الأمر الذي يكشف عنه كفاية تعدد اللغات والكتابات. هذا في حين أن أحوال النفس هي متطابقة عند جميع الناس"(5). فبانتقال الحقيقة من النفس إلى الكتابة، من الجوانية السحيقة إلى البرانية المتجسدة، من العمق إلى السطح، يلحق بها مسخ التعدد.

لكن "الغراماطولوجيا" التي هي الاسم الآخر لفلسفة "دريدا"، انتدبت نفسها لنقد الميتافيزيقا، الذي هو مهمة عصر، وذلك من خلال خلخلة مفهوم الكتابة استنادا إلى هذا التعدد واحتفاء به. لم تتضح معالم هذه الاستراتيجية لدى "دريدا" إلا في منتصف ستينيات القرن الماضي حيث تشكلت الهوية الفلسفية لهذا الفيلسوف.

لقد كان الامتداد الزمني الفاصل بين سنة 1954 وسنة 1968 زمنا كافيا لتشكل معالم فلسفة تنسج علاقة خاصة بين الفلسفة والكتابة. وكأبناء جيله كان لقاء "دريدا" الأول هو مع "هوسرل"، لكن خلافا لبعض من أبناء جيله الذين تدينوا مبكرا لفلسفة "نيتشه" كان "دريدا" الشاب يقرأ "هوسرل" تحت تأثير "هايدجر". فذلك ما يشهد عليه عمله الأول الموسوم بـ"مسألة التكون في فلسفة هوسرل". كان "هوسرل" قد أخذ مأخذه من الفكر الفرنسي أساسا مع "سارتر" و"ميرلوبونتي"، هذا بقدر ما كان لفكر "هايدجر" حصته من الفكر الفرنسي بفضل "جون بوفري" وخاصة "إيمانويل لفيناس". كان فكر الكينونة قد أعلن انفصاله مبكرا عن فينوميولوجيا الوعي فطعم الفينومينولوجيا بالأنطولوجيا، في حين صارت فينومينولوجيا "هوسرل" تُحشر في دائرة الميتافيزيقا. وعلى هدى "هايدجر" أدرج "دريدا" في كتابه عن "هوسرل" الفينومينولوجيا ضمن ميتافيزيقا الحضور فهي،من جهة، تؤكد على معنى "خالص أصلي" يُعطى للوعي كما تُعلي، من جهة أخرى، من شأن العلامة كتعبير على حساب

العلامة كإشارة. وفي مقابل معنى "خالص أصلي" وضع "دريدا" الشاب مفهوم "جدل أصلي" ليؤكد على التخارج الذي يقطن المعنى والتشتت الذي يلحق به.

إن تمييز "هوسرل" بين العلامة كتعبير والعلامة كإشارة حيث الأولى وحدها كفيلة باستضافة المعنى هو تأكيد على أن الفينومينولوجيا لازالت تعمل في أفق النزعة الأفلاطونية. فالإعلاء من شأن العلامة كتعبير على حساب العلامة كإشارة هو إعلاء للغة كصوت على حساب اللغة ككتابة، وليس هذا إلا استئنافا للإقصاء المنظم للكتابة لصالح الصوت، لصالح الروح على حساب الجسد، العمق على حساب السطح.

إن "هايدجر" الذي أفاد منه "دريدا" الشاب هو نفسه لم يصمد أمام امتحان الموقف من الكتابة. لقد تحوّل سؤال اللغة مع "دريدا" إلى سؤال الكتابة، ويمكن القول إن مركزية هذا السؤال الذي أنشأ من خلاله "دريدا" فلسفة متميزة في عصر نقد الميتافيزيقا، هي مركزية مترتبة عن محورية سؤال اللغة في فكر الكينونة. فمن هذه الجهة يمكننا اعتبار "دريدا" وريثا لـ"هايدجر". ومع ذلك فإن لحظة ابتعاد "دريدا" عن "هوسرل" هي نفسها لحظة انتقاده لفكر الكينونة. لقد انفصل "دريدا" عن "هوسرل" بفضل "هايدجر" وابتعد عن "هايدجر" بفضل "نيتشه". أخذ بمبدأ الفينومينولوجيا أي "العودة إلى الأشياء نفسها" وظل يؤكد على "الإيبوخي" الهوسرلي متخليا عن فرضية مركزية الوعي، هذا بقدر ما أخذ بأسئلة "هايدجر" لتاريخ الميتافيزيقا منتقدا المعجم الميتافيزيقي لفكر الكينونة. إنه أصلا ضمن كتاب "مسألة التكوّن في فلسفة هوسرل" عَرَض للثنائيات التي ينهج في أفقها فكر "هايدجر"، يتعلق الأمر بسلسلة من استعارات الحضور والتقارب بقصد التطابق، علاوة على مفاهيم "الأصيل والمزيف" و"الأصل" و"السقطة"... إنها مفاهيم تنم عن افتقاد للأصل وضياع للحظة اللوغوس، لمعنى متعال ما. لكن "هايدجر" هو أيضا ذلك الذي قال في الرسالة وهو يخاطب "جون بوفري":" لقد كان لأسئلة رسالتكم أن تُوَضّح أحسن من خلال حوار مباشر. فالفكر يفقد حيويته بسهولة ضمن ما هو مكتوب"(6).

إن هذا التمركز الصوتي والعقلي الذي يميز فكر الكينونة جعله حبيسا بعدُ لما سعى إلى مجاوزته، أي الميتافيزيقا. استأنف "دريدا" نقده لـ"هايدجر" في كتابه المنعطف الموجود تحت عنوان "الصوت والظاهرة" الصادر سنة 1967. كتاب يعلن عن ولادة "الكراماطولوجيا" حيث يتضمن مجمل المفاهيم التي بات "دريدا" يُفعّلها عبر عقود حتى النهاية، لذلك قال عنه "دريدا" إنه "لربما الكتاب الذي أرتبط به أكثر من غيره" (7). الأطروحة القوية التي يتضمنها الكتاب هي أن الاختلاف كما يهدي إليه "دريدا" هو أكثر أساسية من الاختلاف الأنطولوجي الذي يدعو إليه فكر الكينونة. إن الاختلاف "الدريدي" هو بمعزل عن ثنائية الكينونة والكائن، كما بمعزل عن الفينومينولوجيا التي ظلت تُقدم نفسها كبديل للميتافيزيقا. تتوجت هذه الخطوة التي فكّت الإرتباط مع "هايدجر" و"هوسرل" معا بمحاضرة 1968 الموسومة بعنوان "الاختلاف" وبذلك انتهى "دريدا" إلى أن يصبح "دريديا".

هكذا إذن ننتهي إلى أن المفاهيم الثلاث: الميتافيزيقا، الكتابة والاختلاف لها شأن ببعها البعض.

إذا كان دأب الميتافيزيقا هو الإختزال، اختزال الإختلاف فإن ذنب الكتابة هو رعاية الاختلاف. إنه ذنبها الحميد إذ "خصوصية هذا الاختلاف أنه لا يمكن تسجيله إلا على مستوى الكتابة"(8). ونحن نكتب فنحن نعدد، نَرعى المباينة التي هي ثاوية هنا أصلا وأبدا. الكتابة مغايرة، إنجاز لاختلاف أصلي محايث، اختلاف مُنبث في صلب الكائن. إن الاختلاف الأصلي الذي تكون الكتابة المُناسَبة الفعلية لتحريره، ليس إضافة أو واقعة عَرَضية تَعْرض للكائن من الخارج بل هو نسيج الكائن، "عظمه ولحمه". فالكائن بما هو واقعة أي كينونة في الزمان هو مفعول للاختلاف، إذ خلف الاختلاف لا يسكن إلا الاختلاف نفسه، العلاقة نفسها، الخارج نفسه حيث هوية الكائن هي فعل الخروج المباطن للكائن.

إن الإختلاف الذي اختط له "دريدا" رسما خاصا حيث كتابة كلمة différence تستعيض بـ a عن e (différance). هذا الاختلاف ليس اختلافا خارجيا بين هويات هي هنا أصلا ماثلة واثقة قبل مفعول الزمان. إنه ليس اختلافا تجريبيا بين هويات يلحق

بها الاختلاف عرضا، بل هو اختلاف ينجز الهويات ويحرر كينونتها الزمنية. "يحيل الاختلاف على المعنى المزدوج للفعل اللاتيني differre، أي التأجيل في الزمان والتميز في المكان"(9). الاختلاف بهذا المعنى، هذا الاختلاف الذي دأبت الميتافيزيقا على طمسه، تكون الكتابة وحدها كفيلة بتحريره. التنكر للاختلاف بهذا المعنى، أي بما هو استجلاء للكائن بوصفه ملقى به في الزمان هو ما شاعت من خلاله الميتافيزيقا وتسيّدت.

إن الكتابة التي يضعها "دريدا" على رأس استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا عبر التنقل في دواخلها المتناقضة، هي ما يصطلح عليه بالكتابة-البدء، فـ"الكتابة-البدء تتضمن الاختلاف"(10). ولأنها لا تحيل على أصل أو أساس أو مبدأ فالكتابة- البدء هي نسيج العالم. إنها لا تحيل على فرع معرفي مخصوص فهي ليست نظرية في اللغة.

يطرح "دريدا" سؤال اللغة من خلال سؤال الكتابة، لكن باعتبار الكتابة هي البنية العامة للكون. وتكمن الضرورة التي تنتهي بنا إلى ذلك في أن اللغة تشكل المستوى الذي من خلاله أجهزت الميتافيزيقا على الكائن، إنها مناسبتها المثلى لطمس الاختلاف وتسييد الاختزال. في المقابل تُعَلمنا الكتابة-البدء أننا ونحن نكتب، فاللفظة لا تحيل على مدلول متعال أو مرجع نهائي، إنها إحالة لا متناهية. اللفظة ضمن الكتابة-البدء هي بمثل العلامة عند "نيتشه"، إنها معترك قوى لا يفتر اشتباكها. وبقدر ما أن العلامة هي مسرح تَعَاقب لانهائي للقوى فأن "تُخفي لفظة نقيضها وتكون بالتالي مسرحا لحرب داخلية، تلك هي حالة الاختلاف التي هي، من جهة تأجيل، ومن جهة أخرى فُسحة"(11). في الكتابة-البدء ليس هناك خلف الدال إلا الدال نفسه كساحة حرب لا هوادة فيها بين المعاني. هذه البلبلة التي تلحق بالدال هي ما سعت الميتافيزيقا إلى تخطيه من خلال التمييز بين الدال والمدلول في أفق تثبيت العلاقة بين العلامة والدلالة. إن المدلول هو هنا أصلا في نقائه وصفائه الأصلي حيث الدال ليس إلا الوعاء، نسبته إلى المدلول نسبة السطح إلى العمق نسبة الجسد إلى الروح.إن شيطنة العلامة ودونيتها هي ما نلمسه من الصفات الثلاث التي استخلصها "دريدا" من التصور الميتافيزيقي للكتابة، "أولا: ديمومتها وقابليتها للتكرار،اللذان يجعلان أن

العلامة المكتوبة لا تُستنفد في لحظة كتابتها.... ثم، قوة قطيعتها مع السياق... وأخيرا، التفسيح الخاص بالعلامة المكتوبة- تلاشي الحضور ضمن العلامة- الذي تكون نتيجته أن كل حرف هو قابل لأن يُقتطع من سلسلته الدالة وتُطعَّم به سلاسل أخرى"(12).

مهمة "الغراماطولوجيا"، إذن، هي تفعيل إمكانية الكتابة-البدء في أفق خلخلة التمركز العقلي والصوتي البادي في ثنائية دال/مدلول. إن الإمكانية التي تفتحها الكتابة- البدء هي إمكانية خارج أفق النزعة الأفلاطونية، فهي كتابة-بدء لأنها سابقة على ثنائية الكتابة والصوت. إنها ليست انتصارا للكتابة على الصوت، لأن فلسفة الاختلاف لاتقف موقف المواجه للميتافيزيقا. إنها ليست تكذيبا أو تفنيدا لها، بل هي تفكيك لها بما هي قابلة للتفكيك. استراتيجيتها هي التنقل الدائم في البنية المتناقضة المتخالفة للميتافيزيقا، وذلك بقصد استدراك ما فات تاريخ الميتافيزيقا بما هو تاريخ إخفاء وإنكار. تتم إمكانية الاستدراك هاته عبر ما يسميه "دريدا" بالتَّمَلك، وهو عمل دؤوب ولا نهائي إذ ذلك ما يلوح إليه قوله: "إن توضيح العلاقة مع هيجل عمل عويص... بل إنه يبدو عملا لانهائيا"(13). وعلى نحو آخر هو ما يرمي إليه قوله أيضا: "لاوجود إذن لأول أو آخر تملك"(14). إن التملك الدائم لما سلمتنا إياه الميتافيزيقا هو شرط إمكان الفَقْد، فَقْد الاختزال وولوج الاختلاف. التملك كمعاودة ارتباط وتكرار بوصف التكرار هو مناسبة استجلاء الاختلاف، التملك بهذا المعنى في أفق الفَقْد هو ما تمكننا منه الكتابة.

إن التّمَلك بوصفه شرطا للفَقْد هو التمرين الجذري للكتابة. تلغي الكتابة سند الميتافيزيقا الأساس، تلغي أولوية المدلول، ونفسه فعل الكتابة يلغي تعالي معنى الكتابة، فلا سابق للكتابة إلا الكتابة. ولعل ذلك هو مقصد "دريدا" من قوله: "الكتابة هي أيضا ألا نستطيع استباق فعل الكتابة بمعناه أبدا"(15). وفي يوم ما قال "موريس بلانشو"، في كل مرة نباشر فيها الكتابة نباشرها وكأننا نفعل ذلك لأول مرة. في هذا المستوى، مستوى انتفاء تعالي المدلول ليس للميتافيزيقا شيئا تقوله.

إن فرضية تعالي المدلول، سمو اللوغوس هي الميسم الأساس لتاريخ الميتافيزيقا الذي عبّر عن نفسه في أول الأمر ضمن متن "أفلاطون" ثم "أرسطو" ليمتد على امتداد عصور الميتافيزيقا من خلال الأسماء التالية: ديكارت، روسو، دوسوسير، هيجل، ستراوس، أوستين، سورل، هايدجر... هناك إذن عصر آخر لإقصاء الكتابة يضم فلاسفة ومناطقة وعلماء إنسان من لسانيين وأنثروبولوجيين، عصر يصطلح عليه "دريدا" بعصر ميتافيزيقا الحضور وهو تطبيق مختلف لأطروحة محاورة "فيليب" لأفلاطون حيث "تم التفكير في الكتابة كتكرار للكلام الحي...تم تحديد الكتابة كغياب للحياة وفي تقابل معها"(16).

إنه بالرغم من أن الحداثة قدمت نفسها كقطيعة مع الماضي وكبداية مطلقة مع "ديكارت" الذي لا يذكر "أفلاطون" أو "أرسطو" إلا لماما، بالرغم من ذلك فإن الأفق الأفلاطوني ظل يشكل شرطا لإمكان المتن الديكارتي،إنه عودة قوية للعبة الثنائيات على قاعدة فلسفة الذات. القاعدة التي لم يكن لتخطر على ذهن "أفلاطون" أو "أرسطو"، فبدل تقصي اللوغوس ضمن الكوسموس أصبح اللوغوس مع "ديكارت" ملكة ذاتية، إنه العقل الذاتي المنتج للحقيقة على نحو ذاتي. الحقيقة بوصفها بداهة هي حضور مباشر للفكرة في الذهن، وبذلك فَحَدّها أنها مطابقة لذاتها، إنها حدود الشك. موقع الكتابة كجسم، كإرجاء وتأجيل هو كونها الشر الآتي من الخارج لتهديد الحقيقة في تطابقها. ففي حين تكون المطابقة انتفاء للعلاقة تكون الكتابة بماهي إحالة لا متناهية، تكون إنجازا للعلاقة. تفيد العلاقة التي تنجزها الكتابة، تفيد بتعذر حضور المدلول، إنها رفع للوعي مادام أن الوعي ليس أكثر من قدرة حضور الذات أمام ذاتها. الكتابة، إذن، بوصفها خلخلة لكل تمركز هي إمكان أصيل لكل انفلات ممكن من قبضة الوعي كملكة للمطابقة والحضور.

إن مبدئية المطابقة هي تقدير للحضور وإعلاء من شأن الصوت. لكنها، من جهة أخرى، هي احتقار للكتابة كنسخة، ذلك أن الكتابة تُبعد الذات المفكرة عن فكرها الخاص، وذلك خلافا لما هو منطوق. غير أن ما يبدو هنا بمظهر الثنائية هو ليس من ذلك في شيء. فالزوج كتابة/صوت لا يحيل على ثنائية ذات منزع أفلاطوني،

وذلك لأن مفهوم الكتابة عند "دريدا" لا يضع الكتابة في مقابل الصوت إنه بمعزل عن السطح والعمق، الظاهر والباطن، الخير والشر.

يتكثف مفهوم الكتابة عند "دريدا" ضمن مفهوم الكتابة- البدء، فهي بدء لأنها سابقة عن ثنائية الكتابة والصوت، همّها ليس احتقار الصوت باسم الكتابة. لقد تعلم "دريدا" من "هايدجر" أن ممارسة الضدية هي سقوط في شراك ما نعتقد أننا ضده. لذلك فالكتابة في علم "الغراماطولوجيا" ليست إنجازا للنفي بل هي فعل تحرير، تأكيد للاختلاف على صعيد الصوت كما على صعيد الكتابة. فالكتابة والصوت هما معا بنية من الإحالة حيث كل إحالة علاقة وكل علاقة هي فسحة وتأجيل في صميم الكائن.

يطال الاختلاف الصوت بقدر ما يطال الكتابة. يحمل الصوت في ذاته إمكانية خلخلته، ذلك أن "من يتكلم غير خاضر بالنسبة لذاته، وكذلك أن متلقيه هو غير حاضر بالنسبة له. والشأن نفسه في حال الكتابة إذ القارئ غائب بالنسبة للكاتب، هذا الذي هو نفسه غائب أيضا في اللحظة التي نقرأ له"(17). إن الغياب الذي يميز الصوت والكتابة هو الاسم الآخر للاختلاف. يدل الغياب القاطن للصوت على عمل التأجيل الذي يحايث الكلام المنطوق، لذلك يكون الغياب إقرارا باستحالة المطابقة. فأثناء التحدث لا أحد منّا يقول ما يقصد إليه، فقصدية القول هي بمعزل عن قصدية الذات. الصوت هنا هو على مستوى لا ارتباط له بجوانية سحيقة هي أصل المدلول في نقائه وصفائه، بل هو على مستوى الغياب حيث كل أصل هو أصلا انفصام وازدواج. "يستعمل الحوار الشفوي العلامات، والعلامة هي قبل كل شيء، دال يحيل على دوال أخرى"(18).هذه الإحالة اللامتناهية هي ما يأتي على فعل الوعي ويفصل المتكلم عن كلامه. إن كلام المتكلم مثلما قصدية المتلقي صارا معا تحت قبضة لعبة الإحالة التي لا تحيل أبدا. لعبة الإحالة هاته هي إنجاز لفسحات تفلت من تدبير الوعي.

إن الكتابة كفعل تفسيح هي صيرورة غياب ولاوعي الذات، لذلك لم يتوان "دريدا" عن الإقرار بنهاية الأركان الثلاث لنظرية التواصل في اللسانيات التقليدية، أي

نهاية المرسل والمرسل إليه كما الرسالة. لكن هذه النهاية، هذا الغياب هو شرط إمكان فضاء الحرية الذي يجعل الحوار ممكنا. إن الحوار الممكن غير سابق على نقد جذري للذات، لكن هذا الحد من سطوة الذات هو واقعة تتم على مستوى الكتابة ذلك أن "الكتابة هي تواصل عن بعد) بقدر ما أنها تسمح بتحاور ضمن مسافة"(19). تتحدد هوية المتحاورين في غمرة هذه المسافة. هذه المسافة هي إمكانٌ للكتابة، لأن الكتابة هي ما يتكفل باللعب في اللغة أي الكشف عن تعذر ذات متسيدة أو مدلول متعال يقطن اللغة. يقول "دريدا: "يمكننا أن نطلق كلمة لعب على غياب المدلول المتعالي بوصفه تحررا للعب من أية قيود، أي بوصفه تقويضا للأنطو-تيولوجيا وميتافيزيقا الحضور"(20). اللعب في اللغة هو مهمة الكتابة، والكتابة كما يتصورها "دريدا" هي في مستوى هذه المهمة بوصفها نسقا مفتوحا من الآثار.

الأثر هو حدّ الكتابة، هو اسمها الآخر إذ "كيف نسمي هذا الأثر المُمّحي بسرعة، المُمّحي قبل أن يُرسم، هذا الطريق-الممر المفقود؟[طبعا]نسميه الكتابة"(21). يَتقوّم الأثر بالإمّحاء بقدر ما يَتقوّم الإمّحاء بعدم الحضور. إن اللاحضور المميز للأثر كامّحاء هو ما يكشف عن الأفق الذي طرح من خلاله "دريدا" سؤال الكتابة. إنه أفق الزمان المتخالف، زمان لا يشكل الحاضر بُعْده الأساس. إن تقصي الكتابة من زاوية الزمان المتخارج هو ما ارتقى بالكتابة إلى مستوى السؤال. لذلك جاز وضع كل عمل "دريدا" تحت عنوان "الكتابة والزمان".

الهوامش:

1)- ABECEDAIRE DE JACQUES DERRIDA, p189, sous la DIRECTION DE MANOLA ANTONIOLI,ED.SILS Maria,2006.

2)- كوفمان (سارة)، لابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا،ص17، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق،1991.

3)- نفس المرجع،ص18.

4)- دريدا(جاك)،في علم الكتابة، ص 111،ت.منى طلبة-أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، 2008 .

5)- ABECEDAIRE DE JACQUES DERRIDA, p88, ibid.

6)-هايدجر(ماتن)،الفلسفة، الهوية والذات،ص120،ت.محمد مزيان، منشورات ضفاف،2015.

7)- ABECEDAIRE DE JACQUES DERRIDA, p. 103, ibid.

8) –ibid. p55.

9) – ibid. p55.

10) – ibid. p234.

11)- كوفمان (سارة)،لابورت (روجي)، مدخل إلى فلسفة "جاك دريدا"، ص41.

12)- ABECEDAIRE DE JACQUES DERRIDA, p. 15, ibid.

13)- دريدا (جاك)، مواقع، ص: 44، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال.

14)- ABECEDAIRE DE JACQUES DERRIDA, p70, ibid.

15)- دريدا (جاك)، الكتابة والاختلاف، ص: 142، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، 2000

16)- ABECEDAIRE DE JACQUES DERRIDA, p. 233-234, ibid.

17)- ABECEDAIRE DE JACQUES DERRIDA, p. 234, ibid.

18) - ibid. 234.

19) -ibid. 200.

20)- دريدا(جاك)، في علم الكتابة،ص130،ت.منى طلبة-أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، 2008.

21)- كوفمان (سارة)، لابورت (روجي)،مدخل إلى فلسفة "جاك دريدا"،ص48.

جدل الموت في الفلسفات الحديثة والمعاصرة

حسن الياسميني

مقدمة:

تثير مسألة الحق في الموت وكذا الانتحار جدلا واسعا في الأوساط الفلسفية المعاصرة خاصة منها تلك التي تهتم بالأخلاق في هذا المجال والمعروفة بالبيو-إيتيقا (La bioéthique)، وإذا كان التقدم التقني والمعرفي في مجالات الطب والبيولوجيا قد جعل من قضايا الموت والإجهاض والاستنساخ في واجهة هذه الاهتمامات، فإن موضوع الموت ليس جديدا على الفلسفة، بل لقد طرح على مر تاريخها الطويل مع أفلاطون في قضية موت سقراط e،وطرحه أيضا شوبنهاور ودوركهايم وفرويد في موضوع الانتحار.

ويهمنا في هذا البحث أن نرصد بعض وجهات نظر هؤلاء المفكرين، بالإضافة إلى التركيز على موضوع الموت كما طرحته النقاشات الفلسفية في إطار الأخلاقيات الجديدة عموما والبيو-إتيقا المنبثقة عن التقرير الأمريكي الشهير المعروف بتقرير بيلمونت Belmont الصادر سنة 1979.

1- البيوإتيقا ورهاناتها ضمن الأخلاقيات الجديدة

1-1. معنى البيوإتيقا

تشير البيو-إتيقا إلى الأخلاقيات في مجالي الطب والبيولوجيا التي تطورت لتعطي أجوبة للمسائل وللإشكالات المرتبطة بتطور الطب البيولوجي، وأخلاقيات البيئة المهتمة بمشاكل مستقبل الكوكب الأرضي، والأخلاقيات الجنسية التي انتظمت حول الرهانات الأخلاقية المرتبطة بتطور القيم. وقد ظهرت البيو-إتيقا في إطار ما سمي بالأخلاقيات المطبقة أو التطبيقية في إطار الأخلاقيات الجديدة لأول مرة في

الولايات المتحدة الأمريكية خلال سنوات الستين من القرن المنصرم، إلا أن الاهتمام بها لم يتوضح بشكل أكبر إلا خلال سنوات السبعين عند الفلاسفة الأخلاقيين، وعلى الخصوص الأنجلوسكسونيين، حيث اهتم جلهم بمفهوم الأخلاقيات الجوهرية ،وهكذا بدأوا يخرجون تدريجيا عن الاهتمام بالتحليلات الفلسفية للأخلاقيات التي كان موضوعها التفكير في الآثار والنتائج الإبستيمولوجية والبيئة اللغوية للخطابات الأخلاقية.

وتعود أسباب هذا التغيير في الاهتمام إلى أسباب متعددة منها أن المواقف والسلوكات الاجتماعية التي شهدت تغييرا جذريا ليس على مستوى الوجود الخاص أو المجال الخاص ولكن أيضا على مستوى الفضاء العمومي، أضف إلى ذلك التطور المتنامي للتقنيات والاكتشافات العلمية وما طرحته من تساؤلات وإشكالات جديدة على الأفراد والمجتمعات سواء بسواء[1]. وهكذا يبدو أن التحاليل الفلسفية الأخلاقية للمفاهيم ولاستعمالاتها قد فقدت جهدها، ذلك أن الابتعاد عن المسائل ذات الطابع الجوهري جعلت النقاش عقيما، وأرغمت الفلاسفة على العودة إلى المشاكل الواقعية، ومن هنا جاءت مسألة تنظيم وهيكلة الأخلاقيات ضمن وحدات وشعب مختلفة.

فكيف يمكننا إذن تفسير وتأويل هذا التنوع الإيتيقي؟ وهل يتعلق الأمر فعلا باختصاصات جديدة أم بطريقة جديدة وغير مسبوقة للفصل بين النظرية الأخلاقية، وبين التطبيق، وما هي العلاقات التي تربط اليوم الأخلاق المطبقة بتاريخ الفلسفة؟ وهل يمكننا حقيقة أن نقيم حدودا فاصلة بين المبادئ النهائية للأخلاقيات، وبين تطبيقاتها في مختلف وضعيات الحياة اليومية؟

هذه بعض المشاكل والأسئلة التي تشغل اليوم ليس الفلاسفة الأخلاقيين فقط، ولكن أيضا كل شخص يواجه اختيارات صعبة في التزاماته أو في عمله، فالاهتمام بالأخلاقيات المطبقة، يعني أيضا البحث عن عناصر الجواب أو على الأقل عن وسائل التحليل لمواجهة ومناقشة والاهتمام بالمشاكل الكبرى الراهنة، وكيف

[1]Marzano Michela : L'éthique Appliqué : p. 4 : édition :Puf . Paris, collection: Que sais je ? 2012

نتصرف ونفكر إذا كنا إزاء حالة مرض أو موت، أو عندما نتساءل عن مستقبل الأرض، أو عندما نريد الحديث عن "الحرب العادلة" أو التعذيب؟

قبل الدخول إلى قلب هذه النقاشات الأخلاقية المعاصرة لابد من توضيح عدد من الأمور الغامضة والتي تسبب الكثير من سوء الفهم: أولها إنه يتعلق الأمر بعبارة الأخلاقيات المطبقة التي ظهرت في سنوات الستين من القرن المنصرم، فإن الفلسفة العملية أو التطبيقية ليست وليدة اليوم، فمنذ العصور القديمة اهتم المفكرون بالمسائل ذات الطابع العملي، فأفلاطون لم يتردد في محاورة **فيدون** مناقشة وتحليل مشاكل الانتحار على سبيل المثال، ففي جواب على سؤال محاوِره **سيبيس** اذا ما كان مسموحا للإنسان أن يضع حدا لحياته بنفسه يجيب **سقراط** أن ذلك ليس معقولا أو أمر مسموحا به قبل أن يأذن الإله للإنسان بذلك، ورغم أن الحياة الاخرة في نظر سقراط فيها الأفضل فإنه ما دام جهد الفيلسوف في الحياة هو تعلم الموت عن طريق رياضة تخليص الروح من الجسد بواسطة تعلم الحكمة، فإنه من غير المجدي التعجيل بذلك أي بالموت قبل الأوان[1] وهذه المواضيع كلها من صميم الفلسفة العملية. والفلاسفة المسيحيون مثل القديس أوغستين Augustin وطوما الأكويني Thomas d'Aquin تعرضوا هم أيضا للأخلاقيات المطبقة أو العملية[2]. كما أن مفكرين مثل دافيد هيوم David Hume، وجيريمي بينتام Jeremy Bentham ، وجون ستوارت ميل John Stuart Mill، تطرقوا هم كذلك إلى مسائل من هذا النوع مثل الانتحار وعقوبة الإعدام وحرية التعبير وحرية المرأة.

ثانيها إذا كانت الأخلاقيات المطبقة أو العملية تهتم بمختلف التساؤلات الأخلاقية، فإنها لا يمكن تبعا لذلك أن تختزل في مجرد تطبيق النظريات الأخلاقية الموضوعة مسبقا لكي تسري على موضوعات مختلفة، فالتفكير في مسائل الأخلاقيات الطبية والأخلاقيات الجنسية مثلا يعني بلورة بناء نظرية أخلاقية قادرة على الأخذ في حسبانها العديد من المعضلات الأخلاقية، فعوض الوقوف فقط عند التحليل الأساسي للنظريات الفلسفية أو السياسية، فإن الأخلاقيات التطبيقية اختارت

[1] Platon.phedon.Libraire Hatier .Paris.1958.p.37-45

[2] IMarzano Michella.OP.cit : p. 4

الطريق أو المنحى الذي تتعدد فيه وتتداخل التخصصات، وذلك من أجل بناء وهيكلة البحث الذي يمكن أن يكون في نفس الآن ذا بعد أساسي نظري، وأيضا ذا بعد تطبيقي أو عملي.

ولهذا السبب، وبعيدا عن النقاشات حول المادة الأساسية "للعقل العملي" المرتبطة بالأخلاقيات الأنطولوجية والواقعية الأخلاقية والمثالية الأخلاقية وأخلاق القيم، فإن هذه الأخلاقيات العملية تأخذ على عاتقها التساؤلات المرتبطة بتفعيل هذه المبادئ في المجالات المختلفة مثل الطب والجنس والبيئة والعلاقات الدولية.

وأخيرا، وبعيدا عن القول أن الأخلاق التطبيقية كانت علامة من علامات أزمة الفلسفة الأخلاقية، فإن تطور الأخلاق العملية كان أيضا دليلا على التجديد العميق داخل الفلسفة ذاتها، فالأمر لا يتعلق ببناء نموذج أمر شرطي استنباطي يدعي تفسير القوانين الأخلاقية في استقلال عن شروطها التاريخية والاجتماعية، ولكن الأمر يتعلق بإعطاء الأهمية للميثاق الداخلي الذي انبثق منه المشكل أو المسألة.

2-1 . أسس البيوإتيقا ورهاناتها:

ظهر مصطلح البيو-إتيقا على يد الطبيب الأمريكي عالم السرطان فان رانسيلير بوتير" [1] Van Renssler Potter الذي نشر سنة 1970 مقالا تحت عنوان البيو-إتيقا ، ثم ضمنه فيما بعد في كتابه البيو-إييقا "قنطرة المستقبل" (The Bioéthique Bridge to the futur).

وكانت رغبة الطبيب الأمريكي هي الاشتغال على إنقاد حياة النوع البشري عن طريق فتح الحوار بين علوم الحياة وبين الأخلاق، وكان يرى أن البيو-إتيقا أو الأخلاق البيولوجية هي التي تمكن من خلق حكمة ومعرفة مناسبة لطريقة استعمال الإنسان للمعرفة في سبيل الخير الاجتماعي على أساس المعرفة الواقعية للطبيعة البيولوجية

[1] فان رانسلير بوتر عالم كميائي أمريكي ولد سنة1911وتوفي سنة 2001كان أستاذا للأنكولوجيا بمعهد البحث حول السرطان ارتبط اسمه بابتداع البيوإتيقاLa Bioéthique كمنهاج ومنظومة أخلاقية في مجالات البيولوجيا والطب

للإنسان[1]، لكن سرعان ما فقدت البيو-إيتيقا جزءا من هذا المبتغى المجالي، وانحصرت في نقطة الأخلاق الطبية الكلاسيكية والمطالبات الجديدة للمرضى الذين يطالبون بالأخذ بعين الاعتبار استقلالهم الشخصي في مواجهة تطور الطب ، ولم يكن نجاح وتطور البيو-إتيقا هو نفسه في كل بلدان العالم، ففي الولايات المتحدة الأمريكية انتشرت بشكل سريع ليس فقط في الجامعة ولكن أيضا في المستشفيات، وكانت الانطلاقة من مركز هستينغزسانترThe Hastings Center الذي أنشئ في نيويورك سنة 1969، و مع المجلة التي كانت يصدرها سنة 1973 ظهرت البيو-إتيقا كتخصص جديد، له استقلاله عن باقي التخصصات، كما أخذ معهد "كينت" الذي أنشئ سنة 1973 مبادرة إصدار موسوعة البيو-إتيقا التي سمحت لهذا التخصص بالنشوء والظهور.

أما في أوروبا فإن تطور البيو-إتيقا كان ظهوره أكثر بطئا في المستوى المؤسساتي، حيث كان يجب انتظار سنوات الثمانين لكي تظهر فكرة البيوإتيقا وتتطور على صعيد المؤسسات، وكانت فرنسا أول دولة خلقت لجنة وطنية أطلق عليها اللجنة الاستشارية الوطنية للأخلاقيات سنة 1983.

وهكذا، فإذا كانت أولى القوانين الفرنسية في مجال البيو-إتيقا ترجع الى سنة 1994،فإنه كان يجب انتظار سنة 2000 للمرور من المرحلة الأبوية التقليدية Paternalisme حيث أن قوة القرار كانت لاتزال في يد الطبيب، إلى مرحلة ذات طابع مستقل Autonomiste، حيث أصبح للمريض الحق في التعبير والكلام وتقرير مصيره.[2]

ولذا نجد أن البيو-إتيقا كانت سابقة من الناحية التاريخية في الولايات المتحدة، ففي سنة 1973 نشأت لجنة البيو-إتيقا الطبية والأبحاث السلوكية لحماية الذات الإنسانية، وكان هدف هذه اللجنة هو دراسة القواعد الكفيلة والقادرة على إعلان عدد من القواعد القادرة على تخليق البحث الطبي في مجال البيولوجيا، وانطلاقا من هذه الأعمال نشر سنة 1979 تقرير بيلمونت[3] Belmont الذي تم فيه

[1]Marzano Michela :Léthique Appliquéé op .cit p. 19

[2]Ibid :p 20

[3]Ibid :p.p :20-21

الإعلان عن المبادئ الأساسية التي تعمل منذ ذلك التاريخ على ضبط البحث العلمي والتي لخصها التقرير في احترام ثلاثة مبادئ أساسية وهي : مبدأ **الشخصية الإنسانية** ومبدأ **ا لخير والإحسان** ومبدأ **العدالة**. وكان الهدف من هذا التقرير الذي صدر عن قسم الصحة والتربية والخدمات الاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية والذي أعده دان هارمس Dan Harms هو حماية الذات الإنسانية في الأبحاث، وقد اشتهر بهذا الاسم نسبة إلى مركز للمحاضرات جنوب بالتيمور بولاية ماريلاند الأمريكية وهو المركز الذي شهد اجتماعات إعداد هذا التقرير.

وفي السنة الموالية استعاد كل من توم بوشامب Tom Beauchampوجيمس شيلدرس James Childress أهم فقرات تقرير بيلمونت Belmont وضمناها في تقريرهما حول مبادئ أخلاق الطب البيولوجي بهدف تطبيقها على أبحاث الطب البيولوجي وأيضا على العلاجات، وكان هدفهما هو أن يبينا أنه ليس هناك قرار طبي يمكن أن يكون مبرراً دون الأخذ بعين الاعتبار القرار المستقل للمريض، وأيضا المنفعة المتوخاة من العلاج وكذلك معيار العدالة، وهذه المبادئ الأربعة للأخلاق الطبية أصبحت منذ ذلك التاريخ موضوعة بشكل نهائي، وهي مبدأ **الاستقلال ومبدأ الإحسان ومبدأ عدم الإضرار ومبدأ العدالة**، فمبدأ الاستقلال يؤكد أن كل مريض هو شخص مستقل أي قادر على الاختيار وتقرير مصيره، ويمكن أن يأخذ القرارات المناسبة، وكان هذا هو الأساس الفلسفي لقاعدة الرضى أو القبول المستنير للمريض.

و مبدأ **الإحسان** يهدف إلى تأمين الخير للأشخاص، وهذا يستلزم على المستوى الطبي الأخذ بعين الاعتبار المخاطر والمنافع المختلفة للعمليات العلاجية.

أما مبدأ **اللاإساءة**، فيأخذ مبدأ آخر هو مبدأ عدم الإضرار المنحدر من التقليد الأبقراطي، في حين يتحدد مبدأ **العدالة** في عدم القيام بأي تمييز، ولا إعطاء أي امتياز للمحظوظين، ويهدف هذا المبدأ إلى تقنين توظيف نسبة الموارد والوسائل المحدودة سواء تعلق الأمر بالأعضاء البشرية وزرعها أو تعلق الأمر أيضا بميزانيات وسياسات الصحة.

لقد كانت الفكرة المركزية لتوجه بوشامب وشيلدرس هي أنه لإيجاد حل للمشاكل المعقدة التي يطرحها الطب، وعلى والخصوص التطورات التقنية والأبحاث

التي سمحت بتحقيق الكثير من الأمور التي كانت مستحيلة في السابق خاصة ما يتعلق بالإنعاش وغيره، فإنه من اللازم إيلاء الأهمية إلى عدد من الأمور وليس فقط إلى النظرية الأخلاقية القديمة، ولأجل ذلك استأنس المؤلفان، بوشامب وشيلدرس بمختلف **المرجعيات الفلسفية** التي اهتمت بالأخلاق خاصة أخلاقيات الفضائل والأخلاق النفعية و الأخلاقيات الكانطية .

فتلك النظريات غير قادرة على حل المعضلات الأخلاقية إلا أن كل واحدة من تلك كانت تستطيع إعطاء العناصر التي تعتبر مفاتيح يمكن أن تساعد على اتخاذ قرار مناسب، ففي الاستدلال الأخلاقي اليومي، فإننا مثلا نستحضر القوانين والفضائل والانفعالات والتماثلات Analogies والبراديغمات والأقوال، لذلك فإن هؤلاء لم يعطوا الأسبقية لهذا العنصر على الآخر، ذلك أن استحضار واحد منها سيظهر وكأن هؤلاء المفكرين يريدون تكييف ما يعتبر مركزيا حسب تصورهم في الحياة الأخلاقية، إلا أنه إذا كان من اللازم الأخذ بعين الاعتبار المبادئ الأربعة، فإن مبدأ الاستقلالية كان له وضع متميز عندهم.

و لتوضيح هذا المبدأ أي مبدأ **الاستقلالية** وتقريبه من الأذهان لجأ المؤلفان إلى فكرة قريبة من الفكرة التي لجأ إليها جون راولس John Rawls[1] في تصوره لتأسيس مبدأ العدالة، وقد تصور المؤلفان مريضا مثاليا قادرا في كل الظروف على التفكير في أهدافه الشخصية، وقادرا أيضا على أن يتصرف بنفسه وفقا لنتائج فكره

[1] يتأسس رأي جون راولس John Rawls على ما سماه حجاب الجهل والذي يفترض فيه جماعة من الناس الأحرار يجتمعون لوضع قوانين لمجتمع مستقبلي ، ويفترض في هؤلاء الشركاء أن يكونوا أحرارا وعقلانيين وواعين تمام الوعي بالمعطيات الخاصة بالتاريخ الإنساني ، ولكنهم مع ذلك جاهلون تمام الجهل بخصائصهم الفردية وبوضعهم داخل التجمع المفترض.(veil of ignorance)، ويعتبر أنه بدون هذا المبدأ أي جهل الأفراد بوضعيتهم في المجتمع المقبل ، فإن اختيار المبادئ لن يكون حرا ، بل سيكون مشروطا بتبريرات تجريبية تسير نحو المنحى النفعي ،وهكذا لن يكون هؤلاء الأشخاص يسعون إلى استعمال المبادئ التي يريدون تأسيسها لأن تكون في مصلحتهم، وهكذا فإن حجاب الجهل هذا من شأنه أن يكون إجراء عادلا للمداولات التي يقوم بها الأفراد الذين لا يقررون حسب خصائص اعتباطية، ومن هذه الزاوية فإن الشركاء الذين هم بمثابة أشخاص" كانطيين" يساهمون بشكل كوني في تأسيس ما هو صالح للكل.

. للتوسع أكثر انظر كتاب جون راولس John Rawls: A theory of justice Theoriginal edition(Oxford Paper bakcks301). P2 and 3

واستنتاجاته، فإذا كان هذا المريض حرا وذا تربية وعارفا بالأمور فإنه بمستطاعه أن يقرر مصيره بشكل جيد، لذلك اعتبر هؤلاء أن عدم احترام قراره هو تقليل من احترامه هو نفسه ورفض لحريته ولاختياراته[1]، إلا أن التساؤل المطروح هو ماذا تبقى من ذلك التصور المجرد، وما مدى انطباقه على الكائن الإنساني العادي وعلى المرضى الواقعيين المستقلين الضعفاء وإكراهاتهم وصعوبة هذه الإكراهات؟

ويؤكد تقرير بيلمونت أن قدرة الإنسان على الاختيار تنضج مع تطور العمر، وأن بعض الأشخاص يفقدون هذه القدرة بسبب المرض، أو التخلف العقلي أو بعض الظروف التي تحد من حرية هذا الاختيار، وهكذا فإن استقلالية الشخص ورضاه والقبول الذي ينتج عنه ذلك، تبقى هي المبادئ الوحيدة القادرة على التمييز بين الشرعية واللاشرعية بدون التساؤل عن الإكراهات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والنفسية التي تؤثر بشكل كبير على اختيار كل مريض، ومع ذلك يمكننا أن نفهم معنى رضى وقبول المرضى دون التساؤل حول الاحتمالات التي يمكن أن تدفع المريض إلى قبول شيء بالرغم من قناعاته ومعتقداته الشخصية، فهل يمكننا ذلك أن نستبعد أهمية ذلك تحت ذريعة أنه ليس هناك قرار حر ومتحرر من الإكراهات النفسية والجسدية، وهل من الممكن أن ندعي أن القدرة على الفعل تتحدد في فتح طريق بين طرق واختيارات أخرى تكون متحررة من الشروط الاجتماعية؟

وأيضا هل من الممكن الاستمرار في الدفاع على النزعة الأبوية في الأخلاق الطبية التي مفادها أن هناك تصورا محددا للخير لا يعرفه الكثير من الناس والذي يجب فرضه برغبة أو بدون رغبة كل الناس، دون أدنى اعتبار لرغبات كل واحد؟

هذه التساؤلات قد تجد جوابها في المرور من النموذج الأبوي إلى النموذج الاستقلالي، فما هما هذان النموذجان، وكيف تم المرور من الأول إلى الثاني؟

[1] Marzano Michela :Léthique Appliqué : P..23

2- النموذج الأبوي والنموذج الاستقلالي:

يميز المؤرخون في المجال الطبي والعلاقة بين المريض والطبيب بين مرحلتين أساسيتين مختلفتين تماما فيما يخص تنظيم تلك العلاقة، ويتعلق الأمر بالنموذج **الأبوي**، وهي المرحلة التي ساد فيها الاعتقاد أن الطبيب يملك سلطة علمية شبيهة بتلك التي للآباء على الأبناء والتي تعطيه نوعا من السلطة التي تخول له وحده ما يراه مناسبا لمرضاه دون الحاجة إلى استشارتهم أو أخذ رأيهم، أما النموذج **الاستقلالي**، فهو ذلك المنطلق من مبادئ الحرية، خاصة المبادئ التي تعطي للفرد حقه في التصرف في ذاته، وكذا تقرير مصيره ، وفي مجال الطب ، تقرير حياته أو موته، وهو النموذج الذي ظهر مع بزوغ الأخلاق الجديدة التي خلقت نقاشا حول هذا الموضوع والذي ربما لم يتم الحسم فيه نهائيا إلى الآن.

و ما يمكن ملاحظته هو أن المرور من النموذج الأبوي Paternaliste إلى النموذج المستقل Autonomiste في فرنسا مثلا، كان أكثر عناء ومشقة منه في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد نص قانون الأخلاقيات الطبية لسنة 1979 كقاعدة عامة أن الطبيب يمكن أن يترك المريض في جهل تام بتشخيص مرضه وبتبعات تطور مرضه، وكان لا بد من الانتظار حتى سنة 1995 للتنصيص على القاعدة حيث أن المادة 35 من قانون الأخلاقيات أشارت إلى أن الطبيب يجب أن يخبر المريض الذي يعالجه بالمعلومات حول حالته ويستشيره في العلاقات التي يقترحها، وتشير المادة 36 أيضا إلى أنه يجب الحصول على موافقة المريض في كل الحالات، وإذا ما عبر المريض عن رفضه للتشخيص المعروض عليه، فإن على الطبيب المعالج احترام رأيه بعد إخباره بنتائجه، إلا أن هذا الإخبار يجب أن يكون لائقا، وهذا يطرح تساؤلات عن طبيعة هذا الإخبار المناسب والشفاف.

ففي التقرير المعد سنة 2000 من طرف وكالة التقييم في مجال الصحة يوضح فقيه القانون "دومنيك توفنين" أن الإخبار الملائم وهو الإخبار الذي يكون مفهوما وأيضا مناسبا لوضعية المريض، مما يعني أن كل طبيب ليس عليه فقط أن يحدد مضمون المعلومة التي يقدمها للمريض، بل عليه أن يسهر على أن يفهم المريض هذه المعلومة، ومع ذلك فإن الإخبار الشفاف والواضح والملائم لا يعني أنه يمكن للمريض

أو يسمح له بتهديد مصيره، أي بقبول العلاج أو رفضه، ذلك أن الفقرة الثانية تؤكد أنه لدوافع شرعية ولمصلحة المريض، فإن بالإمكان إبقاؤه في جهل بنتائج تشخيصه، وبتبعات وتوقعات المرض والعلاج.[1]

وكان يجب انتظار سنة 2002 مع القانون 2002.300 حتى تأخذ مسألة الاستقلالية طريق الاعتراف القانوني بها، حيث أصبح بإمكان المريض معرفة حالته وأصبح من الضروري احترام رغبته حتى ولو كانت هي رفض العلاج، وما على الطبيب في هذه الحالة سوى العمل ما في وسعه لإقناع المريض بضرورة هذا العلاج.

2-1. الحق في الموت

ومن الأمور التي أصبحت تأخذ باهتمام الفلاسفة والأطباء على السواء، هي مسألة اختيار الموت من طرف المريض في ظل ظروف معينة تتجلى على الخصوص في الآلام التي يسببها المرض وكذاك اليأس من شفائه. وفي هذا الإطار يرتفع اليوم صوت حركة لا سابق لها في مجال الحريات، ويتعلق الأمر بحق الإنسان في التصرف في جسده كليا، وفي أعضائه كل على حدة، ومن بين الأمور التي تطرح هي هل من حق الإنسان أن يقرر حقه في الموت الإرادي، أي موت يضمن ويحفظ للإنسان الموت بكرامة، وهل من حق الطب أن يساعده في هذا المسعى؟

إن للموت عدة دوافع، ومن أهمها الرغبة في التخلص من آلام حياة يعذبها المرض. إلا أن هذه الرغبة يؤطرها سؤال محير وإشكالي لم يجد له القانونيون جوابا لحد الآن، وهو ماذا نعني بالحق في الموت؟ وهل هناك فرق بين "قتل النفس" وبين ترك النفس تموت من تلقاء نفسها؟

هذه التساؤلات طرحت مسألة الانتحار بإلحاح وجعلته يعود إلى النقاشات، بما حملته من خلافات وتعارضات عميقة.

[1] Ibid.p.25

2-2. الانتحار موضوع خلاف فلسفي

وهنا لابد من الإشارة إلى أن الانتحار ليس موضوعا جديدا طرح حديثا على الفكر عموما والفلسفة على وجه الخصوص، فقد كان الانتحار منذ العهود الغابرة موضوع خلاف بين الفلاسفة، فأفلاطون platon في محاورة فيدون Phedon [1]كان قد أدانه، ورغم أنه اعتبر أن فعل التفلسف نفسه هو تمرين على الموت، إلا أنه وانسجاما مع مذهبه المثالي، رأى أن الحياة الحقيقية لا تتحقق فعلا إلا بعد الموت، وأنه لا يحق لنا أن نترك هذا العالم ما لم تقرر لنا الآلهة ذلك وطالما أننا لا زلنا نستطيع أن نساهم في سعادة المجتمع، مع ذلك فإن أفلاطون في كتابيه "الجمهورية" و"القوانين" يبرر الانتحار بطريقة غير واضحة وغير مباشرة، حيث يبيحه في حالة ألم أخلاقي، أو في حالة ما أصبح الإنسان مصدر خطر بالنسبة للمجتمع.

أما أرسطو فقد اعتبر في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"[2]أن الانتحار فعل جبان، وأن من يلجأ إلى وضع حد لحياته هروبا من الفقر أو حزن بسبب الحب أو أي نوع من أنواع الآلام التي تلم بالإنسان ليس فعلا شجاعا، بل إن ذلك علامة من علامات الجبن، أما الرواقيون والرومان، فقد اعتبروا الانتحار شكلا من أشكال الحرية رغم أنهم يعلنون أنه حرية منتاقضة لأنها حرية تنتهي في نفس الوقت الذي تدعي فيه أنها تتحقق.

وفي عصر الأنوار، ورغم أن القرون الوسطى عرفت شبه إجماع على نبذ الانتحار وتحريمه، خاصة مع القديس أوغستين Augustin، إلا أن النقاش حول هذا الموضوع ما لبث أن عاد إلى الواجهة في عصر الأنوار حيث ظهرت مواجهة بين المؤيدين له باسم الحرية ، وبين من يعارضونه باسم الواجب نحو الذات.

فقد اعتبر الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseauأن كل إنسان له الحق في أن يجازف بحياته من أجل المحافظة عليها، ويتساءل في هذا

---

[1] Platon :Phedon Librairie Hatier: Paris: collection :les calassiques pour tous :édition 1958 :P: 37-38-39-40-41

[2]Aristote. Ethique à Nicomaque:édition Garnier Flamarion , Paris ,1992 :P.P.P.88-89-90

الصدد هل سبق لنا أن أدنّا إنسانا بارتكاب فعل الانتحار لأنه رمى بنفسه من نافذة لينجو من نار حريق؟[1]

وفي مقاله حول الانتحار سنة 1783[2]، اعتبر دافيد هيوم David Hume أن الموت الإرادي ليس في ذاته فعلا إجراميا. فبالنسبة له فإن فعل الانتحار إما فعل بريء مثل باقي الأفعال التي يقوم بها الإنسان وهو يستعمل ملكاته لتغيير مسار الطبيعة، أو أنه فعل نافع ينفذ بكامل الحرية بالنسبة للإنسان الذي تصبح الحياة بالنسبة له عبئا لا يطاق لسبب من الأسباب.

ويعتبر هيوم أن الانتحار في بعض الحالات فعل أخلاقي خصوصا عندما تصبح حياة شخص ما عبئا على نفسه وعلى الآخرين، وإذا كان الانتحار مطابقا للمنفعة، فإن لا شيء يمكن أن يعترض عليه، وهكذا فإن من يستبد به العوز ويقعده المرض فلا أظن، يقول هيوم Hume أن هذه الحياة تستحق المحافظة عليها.

أما الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط [3]، فقد عارض الانتحار مستدلا على رأيه بأن الحرية الداخلية التي يمتلكها الإنسان ليست هي فعل كل ما نريد، وإنما هي إمكانية أن يخلق الإنسان لنفسه قانونا، ويرى أننا عندما ننتحر فإننا ندمر في داخلنا الشخص أو الذات التي يمكن أن تقرر بحرية.[4]

3-2. إذا كان كانط يعلل رفضه للانتحار بادعاء المحافظة على الإرادة، وعلى الحرية التي للإنسان، وأنه في الانتحار قضاء على هذه الذات في أن تستمر في التمتع بهذه الإرادة، فإن شوبنهاور يقر على العكس من ذلك أن الانتحار نفسه تحقيق

---

[1] Rousseau Jean Jacques:,Du contrat social . édition Grasset :coll ,: Le livre de poche p . 68

[2] Hume David :Essai sur le suiside

http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Hume_david/essais_moraux_pol_lit/essai_sur_le_suicide

[3] Kant Emanuel: les fondements de la métaphysique des moeurs :Librairie Hatier .Imprimé en Lile Frannce .-72-6-46 probablament en 1946 : le livre porte un cachet du protectorat francais au Maroc

[4] Ibid .p 43

للإرادة، واعتبر شوبنهاور في كتابه "العالم كإرادة وتمثل"[1] أن من ينتحر هو على العكس من ذلك يريد أن يعيش، وأنه هو فقط ساخط على ظروف الحياة التي يحياها، وأنه عندما يفنى جسده، فإن ذلك الفعل ليس موجها ضد إرادة الحياة، بل ضد الحياة فقط، وهكذا فإن الانتحار هو في رأي شوبنهاور تأكيد للرغبة في الحياة، فالإنسان بهذا التصرف يريد لإرادته أن توجد وأن تتحقق بدون موانع، إلا أن العوائق الآنية لا تسمح له بذلك وتسبب له آلاما كبيرة، وهكذا تصبح إرادة الحياة معزولة، وتعترضها العديد من العوائق، وهنا يلجأ الإنسان إلى حل ينسجم مع طبيعة الأشياء، وهي طبيعة تبقى مستقلة عن مختلف تعبيرات مبدأ العقل.

إن إرادة الحياة تتحقق حسب شوبنهاور[2] في الانتحار الذي ينفي الفرد، لكنه لا ينفي النوع البشري.

ويضيف شوبنهاور أن الإنسان الذي يعلن الحرب على نفسه، يعبر عن رغبته في الحياة التي تصطدم بعوائق طبيعية للحياة، أي بالآلام التي تقوده إلى أن يفني نفسه، ذلك أنه يفضل إزاحة ذلك مفضلا الموت الجسدي على موت الإرادة.

3- الجدل المعاصر حول الموت:

وفي العصر الحاضر عاد الجدل حول الموت والانتحار إلى الواجهة خصوصا في القرن العشرين أو على الأصح في النصف الثاني منه من خلال النقاش حول دور الأطباء اتجاه من يطلبون الموت المفاجئ، وفي هذا الاطار برزت المسائل الأخلاقية المتعلقة بالموت الإرادي، وذلك بعد أن كانت قد خفت في نهاية القرن التاسع عشر بعد التحليل الذي قام به إميل دوركهايم وربطه بالظروف الاجتماعية، أو ما قام به في علم النفس على الخصوص سيغموند فرويد، إلا أن الجدل حول الموت لم يختف بتاتا من الفكر الفلسفي، فقد احتل الصدارة وكان محور نقاشات الفلاسفة الوجوديين سواء بالنسبة لهايدغر الذي كان الكائن بالنسبة له كائنا من أجل الموت وبالنسبة لألبير كامو الذي كانت فكرة الموت بالنسبة له التعبير النهائي عن اللامعقول.

---

[1] Schaupenhaur Arthur :le monde comme volonté et représentation :p. 499 : édition Puf Cadrillage Javier 2008:

[2] Ibid :p. 500

إلا أنه فقط ابتداء من سنوات السبعين، بدأ الجدال يحتدم حول الموت المصاحب طبيا، وعلى الخصوص حول ما أصطلح عليه "الموت الرحيم"، ومن ثم وقع تحول في النقاش، حيث لم يعد متمركزا حول طبيعة الانتحار ولكن حول معرفة ما إذا كان من الممكن تقديم المساعدة إلى من يعانون آلام أمراض ميئوس من شفائها ويصبح عندهم الموت هو الخلاص من تلك الآلام التي تعذب الجسد، وتركز النقاش أيضا حول دور الطبيب وهل بإمكانه وبطلب من المريض مساعدته على وضع حد لحياته أي الموت بكرامة، فماذا يعني إذن الموت بكرامة؟

الموت هو أحد خصائص الإنسان، وقد كتب هانس يوناس Hans Jonas متسائلا: "أن تكون الحياة تجربة مميتة فهذا هو شرطها الأساس وعنصرها الجوهري لدرجة أننا لا يمكن أن نتصورها إلا كذلك"، ومن ثم يمكن أن نؤكد أن الموت هو أيضا حق إنساني يدخل في إطار الحرية الفردية وحق هذا الفرد في التصرف في ذاته، ومن ثم يمكنه أن يختار شروط موته وفقا لنظريته في الحياة والعالم[1]، فهل يمكننا الحديث عن الحق في الموت الذي يقتضي اختيار الوسائل المسهلة له بما في ذلك الاستعانة بالطب؟

إن كلمة الموت الرحيم، فإنهم يعنون الموت الذي يكون بدون ألم ويكون نهاية للمعاناة التي يعانيها بعض المرضى، إلا أنه هناك اختلافات تشير إليها هذه الكلمة، فهناك الموت الرحيم السلبي، أي ترك شخص ما يموت، وهناك أيضا الموت الرحيم المباشر، أي أن يأخذ شخص ما محلولا أو مادة تساعده على الموت، وهناك الموت الإرادي الذي يكون استجابة لرغبة شخص ما، وأيضا الموت الرحيم اللإرادي وهو الحالة التي لا تكون فيه رغبة ذلك الشخص معروفة.

إن الاختلاف وتعدد المعاني والوضعيات التي أعطيت للموت تثير الكثير من الالتباس، فمن الناحية الفلسفية هناك اختلاف في الوضعيات التي تشير إليها كلمة الموت بمختلف التوصيفات التي أعطيت لها، وهذا النقاش كانت له تداعيات،

[1]Marzano Michela:L' éthique Appliquée op .cité .p.p 45 -46

واستدعى وضع تشريعات تعالجه، فالقانون الفرنسي على سبيل المثال الصادر في 22 أبريل 2005 المتعلق بحقوق المريض في وضع حد لحياته يشير إلى أهمية وقف متابعة العلاج في ظروف يصبح فيها هذا العلاج لا يسمح سوى باستمرار حياة اصطناعية، وتقول الفقرة الأولى منه "أن العلاجات يمكن أن توقف"، وهذه القفرة تضع حدا للجدال الذي كان محتدما باسم قداسة الحياة بدون اعتبار لمعاناة المريض. فاستكمالا للقانون الصادر سنة 2002 يشير قانون 2005 إلى إمكانية طلب المريض عندما يكون مرضه في مراحل متقدمة إلى أن يستجاب لطلبه بوقف العلاج، حيث أن الطبيب في هذه الحالة وبناء على هذا القانون مطالب بالاستجابة لطلب المريض بعد إخباره بتبعات اختياره.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية فإن أول قانون في هذا الشأن كان قد صدر سنة 1976 في ولاية كاليفورنيا California تحت اسم "فعل الموت الطبيعي" The natural death act".

وفي أوروبا أدخلت اتفاقية المجلس الأوروبي حول حقوق الإنسان والطب البيولوجي سنة 1996 إمكانية الأخذ بعين الاعتبار الرغبة التي يعبر عنها المريض قبليا بطلب مكتوب وذلك دون الإشارة بأي شكل من الأشكال إلى إمكانية توكيل المريض لأحد ليقوم مقامه بهذا الطلب والتعبير عن رغبته.

وفي بلجيكا تم سن القانون البيولوجي في 22 من شتنبر 2002، إلا أن هذه القوانين تثير الكثير من الإشكالات ومن أهمها: كيف يمكن لشخص أن يعبر عن رغبته في اختيار الموت؟

إلا أن الفصل الثاني من هّذا القانون يشير إلى أنه إذا لاحظ الطبيب أنه لم يعد بإمكانه إراحة المريض عن طريق الدواء بسبب مرض ميئوس من علاجه، ويوجد في مراحل متقدمة فإن القانون أعطاه الحق في إنهاء حياته إذا ما طلب إراحته من آلامه ولم يكن من سبيل لذلك إلا بالموت، وذلك إما برغبة المريض أو عن طريق شخص يثق فيه أو عن طريق عائلته أو أحد أقاربه.

1-3. الحق في الموت:

يندرج طلب قانون الموت الرحيم الإيجابي في إطار حركة عامة للحقوق الفردية، فالإنسان له الحق في أن يتصرف في وجوده كما يشاء، وبذلك فإن الحق في الموت من هذا المنظور هو حق في الحياة، أعني الحق في حياة كريمة يرادف الحق في موت كريم، أي موت يحفظ كرامة الحياة، لكن بأي حال نتحدث عن حق ونحن نتحدث عن الموت؟

ومن الأساسيات في الأخلاقيات الجديدة المرتبطة بموضوعات الحق في الموت وعلاقة المريض بالطبيب هي ماسمي بالنزعة المبدئية التي تضمنها تقرير بيلمونت الشهير والذي تضمن مجموعة من الأسس التي كان قد طالب بها السيناتور الأمريكي كينيدي، الذي دعا إلى التفكير في الإشكاليات الكبرى بنوع من التجرد والترفع، حيث كان عليه خلال مدة ولايته أن يخرج إلى الوجود مجموعة من المبادئ الأخلاقية الأساسية التي تنظم وتؤطر البحث في مجال الطب البيولوجي وتطبيقاته على الإنسان، وكان على المشاركين في هذا البحث أن يجدوا المبادئ التي يمكن أن تصلح لكل الناس، والتي يمكن أيضا أن يتفق عليها الجميع، والمؤسسة بشكل عام على مبادئ احترام الأفراد والإحسان والعدالة، وبالموازاة مع الطب البيولوجي، كان لابد من التفكير في الدور الأكاديمي لتخصصات أخرى خارج الممارسين من الأطباء والباحثين، وهكذا تم لأول مرة تعيين أول فيلسوف في مؤسسة طبية وهو دانيير كلوزير[1] Danner Clouser.

ويتحدد موضوع النزعة المبدئية في هدف أساسي، وهو ترسيخ أخلاق الطب البيولوجي في الأخلاق المشتركة، فقد كانت الفكرة الأساسية لكل من بوشامب وشيلدرس هي وضع مبادئ أساسية وأولية لا يمكن لأحد بعد ذلك أن يعترض عليها، معتمدين على حدس مفاده أنه ورغم الاختلافات الموجودة بين كل وجهات النظر الأخلاقية في مجتمع متعدد، فإنه لابد أن يكون هناك اتفاق ممكن و أدنى لا يختلف عليه أفراد ذلك المجتمع، فحتى المؤلّفان نفسيهما أعني بوشامب وشيلدرز ينحدران

[1] Lemas Nicolas : Bioéthique :une nouvelle frontières des valeurs . édition éllipses.Paris2009.P.25

من تقليدين أخلاقيين مختلفين إلى حد التعارض: الأول نفعي والثاني كانطي. لقد كان الأمر يتعلق بأخلاق أولية وليس جوهرية تسعى إلى تحقيق حد أدنى من الاتفاق، ولم يكونا يبحثان عن وصف أو تعريف للحياة الخيرة، بل كانا يريان أن لكل فرد الحرية في أن يختار الطريق الذي يراه مناسبا له.[1] .

وللوصول إلى هذا الاتفاق سلك كل من بوشامب وشليدرس استدلالا يسير في الاتجاه المعاكس للاستدلال المنطقي، أي عوض الانطلاق من المبادئ الكلية للوصول إلى الحيثيات الجزئية، انطلقا على العكس من وقائع فردية للوصول إلى المبادئ العامة، ويمكن تلخيص المسار الاستنتاجي لصياغة مبادئهما انطلاقا من هذا النموذج:

أحكام وأفعال (1)

قواعد (2)

مبادئ (3)

نظرية أخلاقية (4)

وكما يُلاحَظ، فإن اتجاه السهم يشير إلى مسار الاستدلال المنطلق من الأحكام والأفعال العينية نحو النظرية، أي الانطلاق من العملي، ومن مضمون الأحكام إلى النتائج النظرية العامة مروراً بالقواعد و المبادئ، هذا في الوقت الذي ينطلق فيه الاستدلال المنطقي التقليدي من الكلي نحو الجزئي.

وانطلاقا من هذا الاستدلال وهذا الجهد النظري، توصل كل من بوشامب وشليدرس إلى أربعة مبادئ عامة بزيادة مبدأ واحد على تلك التي تضمنها تقرير بيلمونت وهي:

أ- **مبدأ الاستقلالية** : ومقتضاه أن المريض شخص حر في تقرير ما يراه خيراً أو شراً لنفسه.

ب-المبدأ الثاني هو مبدأ **الإحسان** :ومقتضاه أن الفعل يجب أن يهدف إلى الخير انطلاقا من المبدأ المسيحي التقليدي "أحب للناس ما تحب لنفسك".

---

[1] Ibid page27

ج- والمبدأ الثالث، هو مبدأ **عدم الإذاية** أو عدم الإضرار: ومقتضاه أن على الطبيب أن لا يتبع رغبة المريض إذا كان ذلك يتنافى مع الممارسة الطبية الحسنة، فقواعد الفن تقتضي اتباع أحسن العلاقات في الأوقات المناسبة.

د- المبدأ الرابع هو مبدأ **العدل**: ومقتضاه ترشيد الموارد والوسائل الطبية.

وقد شهدت النزعة المبدئية بسرعة نجاحا متميزا بحكم بساطتها ووضوحها، وبسبب السياق الاجتماعي الذي مكنها من أن تحظى بالقبول في أوساط كانت بحاجة إلى نظرية ومبادئ لتخليق الممارسة الطبية وممارسة البحث البيولوجي،[1] وبالإضافة إلى ذلك، فإن النزعة المبدئية وجهة نظر عقلانية، ويرى كل من بوشامب وشليدرس أن النزعة تقدم إطارا للقواعد العامة التي تختزل الممارسة الأخلاقية في عناصرها المركزية وتعطي للأخلاقيات ممارسة سهلة الفهم والتداول. [2]

خاتمة:

إن التقدم الحاصل في الميدانين الطبي والإكلينيكي يبين أن الإنسان أو الكائن الحي بصفة عامة، أصبح في أيادي أشخاص قادرين على التلاعب به، فقد صار الجسم الإنساني مع التطورات التي عرفتها التقنيات الآنفة الذكر من زرع الأعضاء ونقلها، بل وإنتاجها عن طريق الاستنساخ تحت رحمة التطور العلمي، وإذا كان هذا التطور قد فتح الآمال عند البعض للاستفادة منه، فإن ذلك وكما سبق الذكر خلق إشكالات ومخاوف مازالت موضوع جدال واسع، وبما أن الطبيعة لم تعد هي ما ينير الطريق بعد أن تجاوزها العلم وأخذ منها زمام المبادرة، فإن ما تبقى هو الحفاظ على احترام كرامة الذات الإنسانية التي تتجسد في المشترك الإنساني، وفي أحاسيس الرغبة والتعبير عن الآلام بواسطة الكلام.

---

[1] Ibid page.page.27

[2] Ibi page 2

فالأطباء يملكون واجبات في حدود إمكانياتهم، وعليهم أيضا مواجهة بعض المتطلبات التي يفرضها تطور الطب، وهكذا فإن المريض من حقه أن يعرف وضعه الصحي، ويمكنه بذلك أن يضع ثقته في الطبيب عندما يطلب مساعدته في حياته وفي التخفيف من آلام أمراضه.

مراجع البحث:

Aristote:éthique à Nicomaque:édition Garnier Flamarion1992

Hume David :Essai sur le suiside

http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Hume_david/essais_moraux_pol_lit/essai_sur_le_suicide

- Kant Emanuel: les fondements de la métaphysique des moeurs :Librairie Hatier .Imprimé en Lile Frannce .-72-6-46 probablament en 1946 : le livre porte un cachet du protectorat francais au Maroc

- Lemas Nicolas .Bioéthique :une nouvelle frontières des valeures édition éllipses

- Marzano Michella : L'éthique Appliquéé : édition : Que sais je ?

- Rousseau Jean Jacques, Du contrat social .edición Le livre de poche

- Rawls :John. A theory of justice Theoriginal edition(Oxford Paper bakcks301).

Platon : Phedon Librairie Hatier: Paris: collection :les calassiques pour tous :édition 1958

- Schaupenhaur Arthur :le monde comme volonté et représentation : édition PufCadrillage

السياسة ضد الفلسفة
(برنار-هنري ليفي نموذجا)
(الجزء الثاني)

عبد المجيد السخيري

صناعة الفراغ والبهرجة الإعلامية

الصورة الرائجة اليوم حول *ليفي* تعيد إلى الأذهان الكثير من الأساطير والأضاليل التي رافقت صعود نجم جماعته ذات زمن بعيد من سبعينيات القرن الماضي، العصر الذهبي لالتزام المثقفين والاندفاع الكبير للمشاريع الفكرية التحررية. فالحكاية صارت معروفة من الحضور الدائم في المشهد الإعلامي والنفوذ المتزايد داخل قنواته وأوساط الناشرين، وتغطية واسعة لأنشطة الجماعة، وخصوصا لقائدها الذي انفرد بالكعكة وترك الفتات لبقية الشلة، إلى التغلغل الكبير في أوساط رجال الأعمال والمؤسسات العمومية والتوسع الهائل في العلاقات العامة وحشد الأصدقاء في جماعات الضغط، خصوصا الصهيونية منها التي يقتسم معها الفيلسوف الخلفية الثقافية وحب إسرائيل، لكن أيضا العداء لليسار والشيوعية. وقائع الحكاية بدأت سنة 1980 حين نُشر ذلك الملف العجيب تحت ذلك العنوان الجذّاب الذي صنع مصيرا لجماعة مغمورة من الكتاب الشباب وهم في مستهل الطريق، يتلمسون الأفق نحو الشهرة ويسعون إلى اكتساب موطئ قدم في عالم الفلسفة الذي كان يضيق ببضعة أسماء مكرسة تصنع الحدث الفكري في فرنسا والعالم (*سارتر*، *فوكو*، *دولوز*، *لاكان*، *ألتوسير*...)، وكان بينهم ذلك الشاب الوسيم *ليفي* واثنين آخرين صمدا حتى الآن في إثبات الانتماء إلى الجماعة الجديدة، فيما البقية توارت عن الأنظار أو طواها النسيان. ويهمنا أكثر في هذا المقام الوقوف عند

التاريخ الشخصي للأول، باعتباره وحده يختزل قصة وهم كبير اسمه "الفلسفة الجديدة" التي لا طعم لها ولا لون، ويستمر حتى الآن في تجسيد نوع من الحضور الطاغي للصورة المصطنعة لشخصية مسارها السياسي والأخلاقي حافل بالمواقف المشبوهة والعنصرية، والتي لم تكن تجد غير أقنعة حقوق الإنسان والقيم الإنسانية والحرية لتقدم نفسها في الثوب الناعم الذي يقضي الحاجة بلا أدنى جهد في التبرير والإقناع والإسناد الفكري والأخلاقي. فمن أفغانستان إلى البوسنة، ومرورا بالدفاع عن أشخاص ملطخي السمعة، كصديقيه *ستراوس* و *بولانسكي* وغيرهم، وليس انتهاء بليبيا حيث لعب أدوارا مكشوفة كعرّاب "للثورة" ضد نظام *القذافي* المتعفن، ومحاولته الفاشلة لدور مماثل مع الثورة السورية، وقبل كل شيء إسرائيل قضيته الأولى والأخيرة التي لا يدخر لها جهدا ولا مقالا ولا مقابلة تلفزيونية وإلا أغدق عليها من المديح والحب المسيحي ما لا تحتمله حتى إسرائيل نفسها، وهو حب لا يضاهيه إلا مقدار الحقد والكراهية التي يكنها لأعدائها من المسلمين واليساريين الذي لا يعترفون لها بحق الوجود ومزيد من التوسع.

فلا يخفى على أحد أن *ليفي* لا يتحرك إلا بدعم وتأمين من اللوبي الصهيوني الذي يفرض على كُتاب الافتتاحيات وحاملي الكاميرات ملاحقة كل صغيرة وكبيرة يأتي عليها الفيلسوف الضائع، وتضخيمها وتصويرها كفتح عظيم، وهو من جهته يثابر للبقاء في الواجهات الملمعة والارتماء في أحضان القضايا المدرة للربح أو الدخل السياسي لشخص مثله يحوز على أشياء كثيرة ويستمتع بوضعه كنجم إعلامي، لكنه يفتقر لما هو أساسي ولما سعى إليه دوما، وهي الموهبة الفكرية، وتعوزه الصفة الفلسفية بالذات التي هي أحرص ما يكون على نيلها والتشدق بها زورا. وهو لذلك يعمل على التستر على فضائح فلسفته الضعيفة باللهاث وراء الكاميرات وإثارة الغبار من ركضه خلف طغاة يتم انتقائهم بعناية ليكونوا أهداف حملة سهلة للتشنيع وكسب تعاطف جمهور مستهدف ومخدوع. غير أن *ليفي* أصبح منذ سنين أكبر من مجرد مزور يتغذى على الأكاذيب والتلفيقات والأباطيل إلى حد التورط في فضائح غير مسبوقة، من قبيل محاججة مفاهيم فلسفة وهمية لا توجد إلا في خيال محترف

كذَاب ودجَال مثله، مثل التي نصبها له فخا أحد الصحافيين، أو الدخول المشبوه على خط قضايا إنسانية بغرض الخلط أو تصفية حسابات عنصرية مع ثقافات يناصبها عداء مجانيا، مثل ما فعل في كتابه "*من قتل دانييل بيرل*" الموسوم بالرواية- التحقيق حول الصحافي الأمريكي الذي قتل بوحشية من قبل جماعات دينية متشددة في باكستان، حيث وجد ضالته في ممارسة هوايته المفضلة في فبركة وقائع وخرائط ما أتى بها خيال من قبل ونشر الأكاذيب، وقبل كل شيء نفث حقده العنصري على شعوب وثقافات لا يتورع في نعتها بالمتوحشة مستعملا قاموسا موغلا في التحقير والشتم الرخيص.[7]

أضاليل وأباطيل *ليفي*، مثل التي اقترفها في كتابه "عهد الله" الذي حظي بدعاية واسعة في وسائل الاعلام، وهي التي تتكرر في جميع ما يكتب، كانت تستحق أكثر من النقد والفضح، لو أن حدا أدنى من احترام أخلاقيات النشر رُوعي في التعامل مع مؤلف بلغ الجهل عنده مبلغا خطيرا إلى درجة أن قال المؤرخ الفرنسي البارز *بيير فيدال ناكي* بأن ما اقترفه هذا الدجال من أخطاء فادحة ومضحكة، فيما يتعلق بالتاريخ الإنجيلي والإغريقي والمعاصر، لا يساويه في التدني والضعف المعرفي سوى ما يمكن أن يقترفه مرشح كسول في اختبارات الباكالوريا. وقد سرد المؤرخ أمثلة قليلة مما قال أنه قد يساوي مجلدا كاملا من الأخطاء التي لا تغتفر مطلقا بالنسبة لكاتب مدعي يحظى بالرعاية والمديح في الاعلام المزور[8]. وقد تساءل المؤرخ في رسالة استنكارية لهيئة مجلة *لونوفيل أوبسيرفاتور*، كيف يمكن لخريج مدرسة عليا محترمة ومبرز في الفلسفة أن يقع فيما وقع فيه من خطل وحماقات وسفاهة ما بعدها سفاهة، وتتواطأ معه وسائل الاعلام، بل وتسمح بتقديم كتابه دون أن تخضعه للفحص، تماما كما كان يجدر بالناشر أن يفعل قبل أن يلقي بفضيحة مثل هذه في وجه القراء دون احترام لقواعد النشر العلمية التي عادة ما تشهرها دور النشر في وجه الكتاب المبتدئين ولو أحيانا من باب الاقصاء. أما السيد *ليفي* فإنه عندما لم يجد بدا من الاعتراف بخطأ فادح، من جملة ما أحصاه المؤرخ اللامع على سبيل المثال لا الحصر، لجأ كعادته إلى أسلوب الالتواء والمراوغة والاستعراض البلاغي

الفارغ، (مثل اتهام *فيدال* باختراع نوع أدبي جديد وصفه ب "تقرير البوليس الفلسفي")، لإيهام القارئ بليبراليته المزيفة وبسعة صدره ومعرفته للحدود بين الخطأ والحق في التأويل وتناول الأحداث التاريخية[9]، ثم اكتفى بإشارات زادت الطين بلة بدلا من أن يشرح للقارئ كيف له أن يقع في أخطاء تتعلق بتواريخ لا جدال فيها، وأسماء أعلام تنتسب لزمانها المعلوم ولا يمكن لخفة عقل كاتب مدعي أن يغير تواريخ ميلادها ليُقولها ما تهوى نفسه تعسفا وجهلا، ويبتدع وقائع ما أتى بها الخيال من سلطان. وقد قادت هذه المرة حذاقة المؤرخ وتعقبه لأثر السرقة والاحتيال في "أعمال" *ليفي* وفذلكاته لضبطه متلبسا في قرصنة سخيفة لعبارات أدلى بها حرفيا، وهي تعود لشاعر فرنسي من أربعينيات القرن الماضي حول ما تمثله له اللغة الفرنسية، وذلك في حوار نشر في جريدة "*لوموند*" في 5 يناير 1978 [10]. وإلى جانب التزوير، مارس *ليفي* دوره ببراعة كلص محترف يقرصن قضايا الشعوب ويتاجر بوقاحة بدمائها ومآسيها ليصنع منها في النهاية ملهاة ومصعدا لمزيد من الشهرة والنجومية التلفزيونية. فهو معروف ككاتب يعرف كيف يقتنص القضايا الإعلامية أينما ظهرت: البوسنة، أفغانستان، والجزائر، إنما يقترف دائما نفس الحماقات حين يكتب الخيال وما يرضي الهوى، ويفبرك الحقائق المسيَسة لفائدة وجهة نظر مسبقة وأحكام قيمة [11]. فقد استطاع من دون بقية أعضاء الجماعة أن يبني لنفسه وهاجة إعلامية مخدومة ويثير من حوله الكثير من الغبار والجلبة والصخب، تماما كما عرف دوما كيف يوظف الإعلام للفت الأنظار حول شخصه وأنشطته البهلوانية في معظمها، ويجعل في الوقت نفسه من بهرجة الأضواء المسلطة عليه من صحافة "البيبل" وملاحقات "الباباراتزي" نوعا من الحياة الفلسفية البديلة لفشله الذريع في انتزاع مكانة مرموقة في تاريخ الفكر والفلسفة، والاعتراف له بذلك من جانب الفلاسفة المكرسين لفرنسا أو من نظرائهم في بقاع أخرى. وحتى مجلته الأنيقة "*ريغل دي جو*" مُنيت بفشل يندر أن يحدث مع مجلة فيلسوف محترم معترف به، علاوة إلى بؤس نتاجها واحتضانها لحواريين مضحكين في تذللهم لولي النعمة بدل كُتاب يلمع نجمهم مع الزمن، ومن ثم يحسب للمجلة دور في إنماء شخصيتهم وتقديمهم للناس والمجتمع. وبدل أن يصير *ليفي* فيلسوفا كما تخيل نفسه منذ البداية قبل ثلاثين سنة، تحول إلى إيقونة

إعلامية وموضوع سخرية لما يتعلق الأمر بالذات بفتوحاته الفلسفية المضحكة. والكل يتذكر الفخ الذي نصبه له الصحافي *فريديريك باجيس* ذات مرة حين ابتدع شخصية فلسفية من محض خياله ومررها ليكون أول من يتلقفها هو الفيلسوف الدجال، وجعله يستشهد بفيلسوف لم يسمع به أحد من قبل واسمه *جان- باتيست بوتيل* في كتابه الصادر سنة 2010 بعنوان "الحرب في الفلسفة"، وكان ذلك مقلبا ناجحا كشف أمام العالم مدى سخافة وتفاهة رجل مدعي للتفلسف ولا يخجل من التهجم على فلاسفة كبار أمثال *كانط* و*دولوز*، بفلاسفة وهميين من محض خيال صحافي ذكي عرف كيف يصطاد غبيا سيذكر التاريخ أنه ظل يعتقد نفسه فيلسوفا مبجلا. كل ذلك يُضاف إلى مطباته الكثيرة في الخلط بين الأسماء، كما وقع مع الصحافي الشهير *برنار* كاسين بالشهرية الدولية *لوموند دبلوماتيك* الذي التبس عليه مع اسم آخر هو *بيير كاسين*، وذلك عندما اعتقد أنه عثر على دليل لتحالف مزعوم بين الشيوعيين واليمين المتطرف في هوية الأخير المنتمي لمنظمة "*ريبوست لابيك*"، فيما كان يصوب السهام نحو العدو الشيوعي والجريدة الشهيرة التي تصدت على الدوام لهلوانياته وتمويهاته وفضحت مشروعه السياسي المتصهين في الأرض الفرنسية.

سياسة المثقف الدجال وأخلاقه

يرتهن وجود *ليفي* واستمراره كظاهرة إلى قواعد ثابتة في نهجه والتزامه المضاد لأخلاق كل التزام حقيقي، خاصة لما يتعلق الأمر بفضح سخافة ووقاحة سارتيرية مزعومة يتمناها لنفسه بحثا عن مجد خسره إلى الأبد لما حاز بدل منه على وجاهة إعلامية مخدومة، وتتلخص ببساطة في احتراف الكذب والتزوير والتلفيق والتدليس الفكري، فضلا عن الاستعلاء والعنصرية المنحطة إزاء الشعوب والجماعات المناوئة لإسرائيل في الشرق الأوسط أو أمريكا اللاتينية أو آسيا. ويعترف أحد الكتاب الفرنسيين ساخرا للسيد *ليفي* بموهبة حقيقية وهي قدرته الفائقة على تلفيق الأكاذيب وأشباه الحقائق والحقائق المضادة وتكديسها في صفحات قليلة، خاصة لما يتعلق الأمر بالصراع الفلسطيني-الصهيوني، وأنه يستمر في تلقي الدعم رغم فضائحه المتتالية من قبل جوقة إعلاميي اليمين وأنصار اللوبي الصهيوني الذين لا يبخلون

عليه بالأعذار حين يقترف حماقاته العلنية، بينما تستحق نصوصه دراسة معمقة، ليس لأنها عميقة ومبنية على المثابرة والعلم والدقة، بل لأنها تمثل نموذجا معاصرا للبروباغندا.[12] فالكذب العادي عنده يمكنه أن يتلبَس ما شاء من الصور واللبوس كالفلسفة وحقوق الانسان وحتى العهد القديم، كما يمكنه أن يتوسد منطق أي مرتزق في التضحية بالحقيقة من أجل مصلحة ثابتة والقتال بحجج واهية لأجل تأمين بقاء واحترام أقوياء العالم، كما قال *فولتير* ذات مرة مؤنبا جماعة المثقفين المرتزقة. فقد كان واحدا من مروجي شائعات "الإبادة الجماعية" بكوسوفو التي انتشرت في الإعلام الغربي وفضحها الصحافي الأمريكي المشهور *دانييل بيرل* الذي لقي حتفه فيما بعد بأفغانستان حين كشف بعض أسرارها، معاكسا بذلك الخط التحريري لليومية الشهيرة التي نشر بها تحقيقه (*وول ستريت جورنال*، 31 دجنبر 1999)، وكاشفا في الوقت نفسه عن لعبة صناعة الإشاعة وتغذيتها من قبل هيئات كثيرة، كالناتو والأمم المتحدة والناشطين المدنيين. وشاءت الأقدار أن يحشر *ليفي* أنفه في تحقيق حول ظروف مقتل الصحافي المذكور فيما بعد، كما هي عادته المتأصلة في ركوب الأحداث المربحة وجعلها ذريعة لتصفية حسابات مع أعدائه. وفي هذا الإطار جعل من عدد من البلدان التي كتب عنها مثل الجزائر، البوسنة، بروندي، كولومبيا، ساحل العاج، جورجيا، إيران، إسرائيل، نيكاراغوا، باكستان، السودان وليبيا وأخرى، لائحة لما أسماه *بيير رامبير* ب"منظمة الأمم المختبرة من قبل ب.*هـ.ل*"[13]، مارس من خلالها استعلائه الثقافي المقزز وتصهينه المفضوح وتمجيده العلني للقوة الأمريكية والفضيلة الغربية، ولذلك استحق ترتيبه الواحد والثلاثين على قائمة أبرز المفكرين العالميين المائة لسنة 2009 التي نشرتها المجلة الأمريكية "فورين بوليسي"، مع تنويه واضح ب" نقده البارع لإخفاقات اليسار في أوروبا العجوز"(كذا!)، وهو اليسار الذي يتهمه *ليفي* بالتخلي عن المثالات المساواتية لفائدة كراهية خطيرة للرأسمالية والولايات المتحدة وإسرائيل واليهود. وهذا المؤرخ البريطاني *بيري أندرسون*[14]، الذي كرس أحد أعماله لتلخيص مساهمة ثلة من المثقفين المحسوبين على رؤوس الأصابع يتقدمهم *ليفي*، أمثال *بيير روسانفالو*، *آلان فينكيرلكروت*، *ماكس غالو*، *أندري غلوكسمان*، *آلان مينك*، *باسكال برونكر*، يهيمنون على مشهد فرنسا الثقافي

دون أن يصنعوا أكثر من الثرثرة التليفزيونية والتدحرج نحو اليمين، وهم في الواقع نوع خاص من المثقفين ممن كرسوا حياتهم من أجل الميديا وكرستهم هذه الأخيرة، سيتساءل في سياق تحليله لحالة التخبط والتعثر التي يشهدها الفكر الفرنسي، حول الاهتمام الذي يوليه الفضاء العمومي بفرنسا لمن نعته بالأبله الكبير "على حساب الأدلة العديدة التي تثبت عدم قدرته على التعامل السليم مع واقعة أو فكرة"[15]؛ إذ في كل الكتب التي نشرها يقف النقاد على أخطاء فادحة في الاستشهادات وانتزاع الأفكار من سياقاتها وتأويلها بشكل متعسف، وهو ما سبق أن سجله *رايمون آرون* بصدد كتاب "الايديولوجية الفرنسية" الذي يفخر به مؤلفه كثيرا، وفعله أيضا المؤرخ *بيير فيدال ناكي* بصدد كتاب آخر في رسالة شهيرة لوسائل الإعلام الفرنسية [16]، أثارت جدالا واسعا، وإثرها أدلى الفيلسوف الكبير *كاستورياديس* بدلوه في نص عنيف ومشهور لخص فيه ظاهرة *ليفي* فيما سماه ب "صناعة الفراغ"[17] التي تهوي بالوظيفة النقدية في الحياة الثقافية إلى الحضيض، وتجعل من المسؤولية "مفهوما بوليسيا" كما راج مع فلاسفة الرغبة، وتشهد في الوقت نفسه على تدمير الفضاء العمومي للفكر وتكرس صعود الدجل والشعوذة الفكرية، وهو ما يسمح للكاتب والمثقف بأن يتحلل من المسؤولية وأخلاق التواضع والرزانة التي هي بمثابة فضائل اجتماعية وسياسية لا تقوم للديمقراطية قائمة من دونها، وبالتالي يصير مشروعا أن يحتقر هؤلاء القارئ والجمهور ويتجاهلونه حتى يتسنى لهم كتابة ما يريدون ونشر أشباه الحقائق وتزوير الوقائع والتلاعب بالعقول؛ كل ذلك يتوقف كذلك على تزييف وتحطيم الوظيفة التقليدية للنقد و"أن يكف النقد عن يكون نقدا" بأن يصبح "جزء من الصناعية الترويجية والإعلانية"، يقول *كاستورياديس*. والأمر يصير أخطر عندما يتعلق بالمتاجرة بالأفكار العامة في تقاطعات الفلسفة والعلوم الانسانية والفكر السياسي، حيث وظيفة النقد هنا تُعد هامة لأنها الأصعب من جهة التذكير بالمعايير الشكلية للصرامة والمهنة لدى الكاتب، وفرض احترامها وتنبيه القارئ في حال خرقها وانتهاكها. فللنقد وظيفة عمومية ديمقراطية واجتماعية للمراقبة والتربية عليه أن ينهض بها ويتولى مسؤوليتها احتراما لحقوق القراء، وإذا ما تخلى عنها وجب على المثقفين والكُتَاب تحملها بأنفسهم بوصفها مهمة أخلاقية وسياسية كفيلة بحماية

الفضاء العمومي للفكر ليس ضد سلطة الدولة فحسب، وإنما ضد التفاهة وصناعة الفراغ وفي مواجهة النسق الذي يرعاهما، وضد كل أشكال الخداع والديماغوجية وتعهير الفكر، يؤكد الفيلسوف الكبير. ومن هنا طالب *كاستوريديس* بالتصدي للتفاهة في كل تجلياتها، والكفاح من أجل حماية فضاء أصيل عمومي للفكر والنقد في مواجهة تجمع في الوقت نفسه، سلطات الدولة والممارسات الديماغوجية ومختلف صور وأشكال الدعارة الفكرية.

ولعل ما يمثله *ليفي* ويشكله كظاهرة صار يُنعت ب"نسق ب.ه.ل" [18]، الذي يعمل بلا هوادة، ولا يترك صغيرة أو كبيرة إلا وتولَى أمرها في جميع الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية والفنية والإعلامية، مرتكزا على شبكة واسعة من المتعاونين والحلفاء والأصدقاء في المؤسسات السياسية والاقتصادية النافذة ودور النشر والقنوات الإعلامية وغيرها. وهذا النسق يحوم ويدور حول الفيلسوف الذي يجهله الفلاسفة، والمخرج الذي لا أحد يعرف فاتوراته، والكاتب والروائي والمحقق والمبعوث الخاص لرئيس الجمهورية، ورجل التلفزيون ومجلات "البيبل"، وصديق رجال الصناعة، والمحلل الكبير لكل شيء، كما يصفه *سيرج حليمي*. لكن هذا النسق يظل مدينا للإعلام الذي سهر على صنعه بعناية فائقة وظل يغذيه باستمرار بأسباب البقاء والقوة، من حلفاء وأصدقاء من أوساط المال والصناعة والسياسيين والناشرين، ومريدين على أهبة الاستعداد لبدء الحملة لفائدة "الشيخ" عندما يرمي بفكرة هنا أو كتاب هناك، أو يُطل من بلاتو تلفزيوني أو يمر بمهرجان، أو يحضر حفلة عامة أو حتى سهرة للأحبة. لقد عُرف *ليفي* قبل كل شيء بالتزامه بقضايا مثيرة دائما: فقد دعَم عصابات الكونتراس المجندة من قبل المخابرات الأمريكية سنة 1985 في نيكاراغوا، والمدعومة من قبل اليمين المتطرف المحلي في مواجهة حكومة شرعية معترف بها دوليا، وهي معروفة بأفعالها الإرهابية، ولوقاحته توسَل البرلمانيين الأمريكيين لإعادة الدعم لفائدة العصابات المذكورة بعد أن قرر الكونغريس الأمريكي وقف تمويل الحرب القذرة في هذا البلد، وقال لهم: "إن العالم الحر ينتظر جوابكم، وكذلك أعداءه"؛ وما أكثر العصابات الإرهابية اليمينية التي وجدت كل الدعم من *ليفي* حتى

تلك التي لم يدعمها الرئيس الأمريكي *ريغن* إبان الحرب الباردة وفي ذروة المواجهة مع الشيوعية.

وجاهة بلا مجد

يحب *ليفي* صورته كثيرا، تلك التي رسمها لنفسه وغذتها وسائل الإعلام؛ صورة فليسوف نجم ومثقف نافذ، مستشار الأمراء، والمدافع الشرس عن القضايا الانسانية العابرة للقارات والثقافات. إنه مثل شركة متعدية الجنسية يتحرك عبر فروعها ويستثمر رأسماله الرمزي(على علته)، ويعود إلى بلده ليجني الأرباح والمكاسب، بدءا بالحملات التلفزيونية واللقاءات الصحفية والجلسات الأثيرة للصالونات الباريسية حيث يلتقي بالأصدقاء من كل الألوان والمواقع كرجال الأعمال والإعلام والسياسيين. وهو حريص على أن يحمل صورته معه أينما حل وارتحل، تلك التي ظهر بها أول مرة ذات مساء من سنة 1977 ببرنامج *برنار بيفو* ليدين "الغولاغ" و"الشمولية" الشيوعية، وكان لا يزال في التاسعة والعشرين من عمره. ومنذ ذاك الوقت صار الإعلام هو كل شيء في حياته، ولعبت وسائله دورا مركزيا في صناعة وجاهته، خاصة بلاتوهات التلفزيون التي بات ضيفها الخاص، بل إن وجوده نفسه صار متوقفا على الإعلام الذي يبدو أن آلته الجهنمية قد ابتلعته بالكامل، بفضله حاز على الوجاهة، وبسببه أيضا خسر المجد إلى الأبد، وهو ما أدركه أخيرا بعض مقربيه حتى أنهم اقتنعوا أنه لكي يبلغ المجد عليه أن يخرج نهائيا من اللعبة الإعلامية.[19]

والحال أن *ليفي* الليبرالي والمتأمرك وصديق الملياردرات وصاحب الثروة الهائلة، هو أيضا من يحب أن يظهر في صورة رجل من اليسار، حيث أصبح مفكرا للحزب الاشتراكي وصوته مسموع أكثر في أروقة هذا الحزب [20]، وهو ما يؤشر على صعود الأوليغارشيا وسلطة المال التي كان *فرونسوا ميتران* قد شجب ذات مرة قدرتها على الإفساد وشراء الذمم والقتل والتدمير وتشويه وعي الناس. فنكاية في هذا الأخير سيقترح *ليفي* على الحزب الاحتفاء بفضائل المال واستبدال الحرب بالتجارة، والفضاءات المغلقة بالحدود المفتوحة، ونفاذ الصبر بزمن المفاوضات، والعنف بالمساومة وما إلى ذلك. وأي نهاية حزينة من أن يصبح نوع من اليسار يعمل بنصائح

ليبرالي فج ويميني سطحي ويسير بهديه؟ في الواقع، ليس هنا ما يدعو للاستغراب إذا ما علما أن تحول الاشتراكيين الفرنسيين إلى اليمين صار حقيقة منذ زمن بعيد، ومن الطبيعي جدا أن يجدوا بينهم أمثال *ليفي* مباركا ومعمدا، وهو الذي لا يخون نفسه أبدا في هذا المقام، إذ يضع قلبه على اليمين ويحرص على صداقاته مع رموزه ويدافع بشراسة على مصالحهم في كل المواقع، ولا يتردد في مهاجمة أعداء أصدقاءه في كل مكان، ومنهم خلطة من المثقفين والشخصيات من مختلف المشارب الفلسفية والسياسية دأب على وضعهم جميعا في سلة واحدة: النازيون [21]. فبالنسبة إليه لا فرق بين *هوغو شافيز* و*بيير بورديو*، أو *إيتيان باليبار* و*دانييل بنسعيد*، أو *جاك دريدا*، فجميعهم ينهلون من معين منظر التيار المناهض لليبرالية *كارل شميت* الذي قادت فلسفته تلك، حسب *ليفي*، إلى الأسوء وهو النازية، ولا فرق بين *سلافوج زيزيك* و *بيتر سلوتيرديجك*، أو بين *إيمانويل مونييه* و*جون ماري دومیناخ*، ولا بين *مايكل مور* و*نعوم تشومسكي*، أو *لوموند ديبلوماتيك* وجمعية *أتاك* و*هارولد بانترز* وغيرهم. كل هذا الخليط ينتسب لنفس الخط الذي ألهمه المفكر النازي المذكور وقد صار القشة التي يتشبث بها اليسار للخروج من مأزقه، ويتحلق حوله قسم من الإنتلجينسيا الأوروبية المعادي لأمريكا والليبرالية الجديدة؛ إنهم ينهلون من قاموس اليمين المتطرف ومنظريه النازيين بالخصوص، ولا تشكل أعمالهم أكثر من رجع الصدى لخطابات وموضوعات وشعارات اليمين المتطرف وتنويعات من الشعارات والدعاوى الشعبوية والانعزالية والوطنية المتطرفة والشوفينية!

لقد أصبح التهجم الرخيص على الخصوم من العيار الثقيل رياضة مفضلة لدى *ليفي* وأصدقائه، وهي لا تكلفه كثيرا ما دام ينعم بالنفوذ في أوساط الإعلام والأعمال، ويحظى برعاية الجماعات الصهيونية الضاغطة والمتنفذة في دواليب الحكم والمؤسسات السياسية والاقتصادية الفرنسية خاصة والأوروبية عامة؛ وهي رياضة لا تنافسها سوى رياضته الأخرى في التلفيق والكذب الفاضح. وقد كشفت تحقيقات عديدة وجادة الوجه الخفي لهذا الرجل الثري الذي لا يكف عن ادعاء وراثة *سارتر* ونهج التزامه بالقضايا العامة والانسانية، وأزاحت الستار عن كثير من

الإشاعات والادعاءات والفضائح في سيرته. ولعل من جملة ما عرّته هذه التحقيقات هو بالذات عملية القرصنة لصورة المثقف الملتزم الذي كانه فيلسوف كبير وأديب لامع مثل جون *بول سارتر* في فرنسا، إذ حاول *ليفي* شراء الصفة السارترية بدفع الإعلام لوصفه بسارتر الجديد، متصورا أنه سينجح في إقناع الناس مع الوقت بجدارته بتلك الصفة، مثلما نجح في تسويق نفسه كفيلسوف غير مكرس بفضل لعبه على الأحرف الأولى من اسمه (ب.هـ.ل)، مع أنه لم يكن يخفي عقدته مع تلك الصفة بالذات. فليس لأعماله الموصوفة بالفلسفية أي فضل ولا أثر في شهرته ونجوميته غير العادية، وذلك بالتحديد ما يجعله متشبثا بها بشكل غريب. وكل ذلك يُضاف إلى سلسلة الأكاذيب والحماقات والسقطات "الفلسفية" والنشاطات والعلاقات المشبوهة، وهي تكاد تغطي معظم سيرة المشعوذ الكبير منذ بداية صناعته نجما في وسائل الإعلام المملوكة للشركات الرأسمالية والأجهزة العمومية للإعلام والنشر. فقد توصلت التحقيقات إلى حقائق صادمة بشأن عمليات تزييف الوقائع واختلاق الحكايات وادعاء القيام بمهام، أو لقاء مفبرك مع شخصيات معينة(كما حدث حين زعم اللقاء بأحد أمراء الحرب الأفغانيين)، ودسَ الأكاذيب في التحقيق الذي حرَره حول مقتل الصحافي الأمريكي *دانييل بيرل*، وهي جميعها عمليات كانت تتم في سياق نوع من الشعوذة الفكرية، بحسب ما كشف عنه *جاد لينغراد وكزافييه دو لابورت* في تحقيقهما الشهير[22] من وثائق تشير إلى محاولات سعى من خلالها فلاسفة ومؤرخون مرموقون إلى فضح هذه الشعوذة التي عمد *ليفي* إلى نشرها في الوسط الثقافي بدون كلل طيلة ثلاثين عاما [23]، تحت الرعاية السامية للجماعات اليمينية والصهيونية ومؤسسات الرأسمال المذعور من المد اليساري، وهي الجهات التي خدم بإخلاص ولا يزال مصالحها السياسية والإيديولوجية، دون أن يكون في ذلك ما يثير العجب والاستغراب طالما هو نفسه شريك فعلي للرأسمال الفرنسي والدولي في الذود عن مواقعه ومصالحه على المدى البعيد، من موقعه كوريث لمجموعة رأسمالية ("بيكوب") بناها والده على حساب سواعد العمال في المغرب منذ سنة 1946، وبنهب منظم للغابات الإفريقية من خلال تصدير الخشب بأثمان خيالية بعدما حول العمال هناك إلى عبيد، بحسب ما كشفت عنه تحقيقات صحفية

وتقارير منظمات غير حكومية، أو من موقعه كوكيل أو عضو لمجالس إدارة مؤسسات أصدقاءه الرأسماليين، ومنهم السيد *فرونسوا بينو* الذي اشترى شركة العائلة سنة 1997. فتوغل *ليفي* في شبكات نفوذ واسعة مكنته دائما من إبعاد خصومه من الواجهة والتضييق عليهم وحماية نفسه من الفاضحين لترهاته وسخافاته التي لا نهاية لها، بل إن قدرته على إلغاءهم والتحرش بهم وتجنَ ُب ضرباتهم تزايدت مع الوقت.

يمكن للمثقف الدجال ادعاء التحرر من أثقال العائلة بليبراليته الشكلية، إنما لا يستطيع أن ينكر أنه ابن أبيه الرأسمالي الذي استغل لسنين طويلة الخشب الثمين لساحل العاج والغابون والكاميرون، بينما كان *ليفي* يتدرج في مناصب التسيير داخل الشركة العائلية من مسؤول عن التواصل الداخلي إلى نائب رئيس مجلس المراقبة ثم مسيرا، خلالها عانى العمال من شروط استغلال قروسطوي؛ وبينما كان رصيده البنكي يتسمَن من عائدات "البزنس" الإفريقي، تفرغ لإعطاء الدروس في الكرامة الإنسانية، و"تأستذ" بفذلكاته عن"البربرية بوجه إنساني"، مفاخرا بميلاد فلسفة جديدة تعانق المثال التحرري المُبشَر به تحت النيران المستعرة لحرب وصفت بالباردة لم يكن وجماعته سوى إحدى واجهاتها المحلية بفرنسا، المعقل التقليدي للتيارات الاشتراكية والمشاريع التحررية الكبرى.

هوامش:

7-Serge Halimi, BHL: « Romanquête » ou mauvaise enquête ?, le Monde Diplomatique, décembre 2003.

8-Pierre Vidal-Naquet à la rédaction du Nouvel Observateur ,18 juin 1979.

9-Réponse de Bernard-Henri Lévy (Le Nouvel Observateur, 18 juin 1979. **10**-Pierre Vidal-Naquet réplique à Bernard-Henri Lévy, Le Nouvel Observateur, 25 juin 1979)

11- Gilles Dorronsoro, BHL en Afghanistan ou « Tintin au Congo » ? , Le Monde Diplomatique. octobre 1998.

12- Alain Gresh, Shalit, Hamouri, Bernard-Henri Lévy et les intellectuels mercenaires , Le Monde Diplomatique. juin 2010.

13- Pierre Rimbert, L'homme qui ne s'est jamais trompé, Le Monde Diplomatique, Janvier 2010.

14- Perry Anderson, La Pensée tiède. Un regard critique sur la pensée française, Seuil, Paris, 2005, p. 27.

15-Serge Halimi, Les intellectuels éternels, Le Monde Diplomatique, Février 2007.

16- Pierre Vidal-Naquet à la rédaction du Nouvel Observateur ,18 juin 1979, p 42 ; Voir aussi: la Réponse de Bernard-Henri Lévy , Le Nouvel Observateur, 18 juin 1979.

17- Cornelius Castoriadis, L'industrie du vide, Le Nouvel Observateur, Paris, 9 juillet 1979, repris in : Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II, Seuil, Paris, 1986, p. 32-40

18-Serge Halimi, BHL: « Romanquête » ou mauvaise enquête ?, Le Monde Diplomatique. Décembre 2003.

19-Nicolas Beau, Dans les cuisines du Bernard-Henri Lévisme, Le Monde Diplomatique. Janvier 1994

20- Serge Halimi, L'oligarchie, le Parti socialiste et Bernard-Henri Lévy, Le monde Diplomatique. Novembre 2007.

21-Serge Halimi, Tous nazis ! Le monde Dip. Novembre 2007.

22-Jade Lindgaard et Xavier de La Porte: Le nouveau B.A.BA du BHL, Enquête sur le grand intellectuel français, La Découverte, Collection Cahiers Libres, Paris, Septembre 2011.

23- منذ 1977 لخص *جيل دولوز* عمل الفلاسفة الجدد و"الماركنتينغ الأدبي" الذي يحظون به بقوله: "أعتقد إن فكرهم ضحل. وأرى سببين لهذه الضحالة. قبل كل شيء إنهم يمضون قدما من خلال مفاهيم ضخمة، ضخمة أكثر من أسنان جوفاء(بأل التعريف) *القانون، السلطة، المعلم، العالم، التمرد، الإيمان*..إلخ، وهكذا يمكنهم أن يقوموا بخلطات غريبة، وثنائيات مبسطة، القانون والتمرد، السلطة والملاك. وكلما كان محتوى الفكر ضعيفا، كلما أضحى المفكر مهما، وكلما اكتسى موضوع التلفظ أهمية.

- Gilles Deleuze, A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général, Editions de Minuit, Paris, 2003.

قراءة أولية في إشكالية "الاستهلاكية" و قانون حماية المستهلك بالمغرب

د. عبد الهاب الصافي

تمهيد:

بالرغم من أن مشكلة الاستهلاك وحماية المستهلك شكلت موضع اهتمام قديم في بعض البلدان كفرنسا وانجلترا، حيث تكونت عدة جمعيات تعاونية للاستهلاك(1) مثلا لتحسين شروط الاستهلاك وحماية القدرة الشرائية للمواطنين ضد جبروت نمط الإنتاج الرأسمالي، فإنها لم تعرف وضوحا وتوسعا وتنظيما وبعدا اجتماعيا حقيقيا ورصينا إلا بعد الحرب العالمية الثانية وبالخصوص في نهاية العقد الخامس من القرن العشرين.

تصاعد الاهتمام بقضايا الاستهلاك وحماية المستهلكين صاحب تنامي مظاهر مجتمع الوفرة في المجتمعات الرأسمالية الغربية حيث، بحثا عن الربح المالي الوافر والسريع في ظروف المنافسة القوية بين المقاولات، أضحى المقاولون يستعلون جميع الأساليب، بما فيها التي لا تحترم متطلبات السلامة الصحية والمادية للمواطنين، للوصول إلى أهدافهم الجشعة. مما دفع بعض المواطنين إلى إشهار أساليب العمل النضالي للتشهير بالمنتوجات الغير اللائقة وسلوكيات البيع والإشهار المتلاعبة بمشاعر المستهلكين والمحرضة الى الاستهلاك غير النافع والنهمي بواسطة أساليب تواصلية وإشهارية مريبة.

بالرغم من كون التاريخ الحديث يحفظ ذكريات نضالات الشعوب دفاعا عن حقها في استهلاك نافع وغير مضر صحيا وماليا، كما أسلفنا، يعتبر المناضل الأمريكي رالف نادر(2) المؤسس الرئيسي لحركة حماية المستهلك بالولايات المتحدة حيث خاض عملا نضاليا قانونيا ضد شركة "جنرال موتورز" لصناعة السيارات وتمكن من

إقناع العدالة بالحكم ضدها سنة 1971 لإيقاف صناعة نوع من السيارات اعتبره رالف نادر يشكل خطرا على سلامة السائقين. وقد انطلق عمل رالف نادر بعد منتصف الخمسينات في جو عام يعتبر الحق في الاستهلاك "الجيد" جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان، بعد أن قامت المحاكم الأمريكية في البث والحكم الإيجابي لصالح مواطنين في نازلتين مختلفتين ضد شركتين(3).

في هكذا مناخ، كان إعلان الرئيس جون كندي سنة 1962 للحقوق الأساسية الأربعة للمستهلك، بمثابة أول تأسيس لسياسة رسمية في هذا المجال:

- الحق في الأمن و السلامة: حق المستهلك في الحماية اتجاه المواد الخطيرة على الصحة و الحياة وضرورة وضع طرق للتعريف بها وتصنيفها.

- الحق في المعلومة: توفير المعلومات الضرورية حول مواد الاستهلاك حتى يتمكن المواطن من القيام باختيار واع وحمايته من عمليات الإشهار الكاذب والخادع.

- الحق في الاختيار: الولوج الى مجموعة مختلفة من المواد والخدمات بأثمنة مناسبة مع ضمان الجودة المقبولة.

- الحق في الانصات إليه: ضمان مصالح المستهلك وأخذها بعين الاعتبار في السياسات العمومية وفي كل مراحل إنتاج وتوفير المواد والخدمات.

لقد شكل الإعلان على هذه الحقوق الارضية الرسمية التي أسست للعمل على حماية المستهلك والتي ساعدت في المضي قدما نحو انشاء جمعيات محلية في مختلف الولايات الأمريكية توجت سنة 1971 بميلاد اكبر تحالف لها بقيادة رالف نادر تحت اسم "المواطن العمومي" والتي لازالت تزاول نشاطها إلى الآن بمشاركة اكثر من مليون ونصف مليون منخرط.

نفس التوجه تطور في البلدان الأوروبية حيث نجد الإرهاصات الأولى لحماية المستهلك في وثيقة تأسيس المجموعة الأوروبية المسماة "اتفاقية روما" سنة 1957 بتطرقها إلى ضمان اثمنة المنتوجات الفلاحية وضبط شروط المنافسة في السوق. ثم بعد ذلك سنة 1975 إذ تم التنصيص من طرف المجموعة الأوروبية على الحقوق

الأساسية الأربعة لحماية المستهلك مع إضافة حق خامس يتعلق "بالحق في الاستشارة والتمثيلية عند أخذ القرارات".

إن انتشار أفكار ونضالات الشعوب قصد حماية المستهلك وتحسين شروط الاستهلاك باعتبارها جزء من الحقوق الأساسية للإنسان عرفت منعطفا مهما باعتماد الأمم المتحدة بالإجماع في جمعيتها العامة المنعقدة يوم 09 أبريل من سنة 1985 الميثاق العالمي لحماية المستهلكين. عمل هذا الميثاق على توسيع المبادئ إلى ثمانية بإضافة أربع أخرى بالنسبة لإعلان الرئيس كندي:

- الحق في إشباع الاحتياجات الأساسية: هذا الحق يقتضي ضرورة أن يكون للناس حق الحصول على السلع الأساسية والخدمات الأساسية وما يكفيهم من الغذاء والكساء والمأوى والرعاية الصحية والتعليم المرافق العامة والمياه والصرف الصحي.

- الحق في التعويض او جبر الضرر: الحق في التعويض يوفر للمستهلكين لتلقي تسوية عادلة عن المطالبات المشروعة، بما في ذلك التعويض عن التظليل أو السلع الرديئة أو الخدمات غير المرضية. على سبيل المثال، ينبغي أن يكون المستهلك قادرا على الذهاب إلى محكمة المستهلك لرفع شكوى ضد شركات الهاتف النقال التي وضعت رسوم خفية على الفاتورة لم تكن موضحة من قبل أو تفعيل نغمات بدون إذن المستهلك.

- الحق في توعية المستهلك: الحق في تثقيف المستهلك ينص على أن يكون للمستهلك الحق في اكتساب المعارف والمهارات المطلوبة لممارسة الاختيارات الواعية بين السلع والخدمات، وأن يكون مُدركاً لحقوق المُستهلك الأساسية ومسؤولياته وكيفية استخدامها.

- الحق في بيئة صحية: يدعو هذا الحق الأخير إلى العيش والاشتغال في مكان عمل أو منزل خال من المخاطر للأجيال الحالية والمستقبلية.

و قبل هذا، بالضبط يوم 15 مارس 1983، أصبح العالم يحتفي سنويا باليوم العالمي للمستهلك، يوم خصص للتنويه بالحقوق الأساسية للمستهلكين ولتسليط الضوء على الانتهاكات والمظالم الاجتماعية التي تضعفها.

الحركة الاستهلاكية:

مع التطورات القانونية التي واكبت النضالات الاجتماعية دفاعا عن حقوق المستهلكين، تطورت حركة فكرية عرفت باللغة الانجليزية بمصطلح consumerism . و الكلمة مأخوذة من الأصل اللاتيني consumere الذي يعني: أخذ، استعمل، استهلك، أنهى. مع إضافة اللاحقة (isme) إلى الفعل أصبح المصطلح يعبر عن موقف أو سلوك أو معتقد أو نظرية أو إيديولوجيا.

انطلاقا منه أصبح مصطلح "الاستهلاكية" يدل على مجموع النظريات والأنشطة والهياكل التنظيمية (الغير حكومية) التي تهدف للدفاع عن مصالح المستهلكين وتتخذ جمعيات حماية المستهلك الشكل التنظيمي الأكثر انتشارا. ويستعمل مصطلح الاستهلاكية في بعض الأحيان من منظور علم الاجتماع أو في إطار الكلام العام معنى الدلالة عن ايديولوجيا اقتصادية تعطي استهلاك المنتوجات والخدمات موقعا محوريا في المجتمع بمنأى عن العلاقة بما هو سياسي أو باعتبار هذا الأخير مرتبطا به بشكل ضمني. وفي هذه الحالة يتم الكلام على مجتمع الاستهلاك.

إلا أنه بعد منعطف تسعينيات القرن الماضي، بدأت مجموعة من الجمعيات على صعيد الدول الرأسمالية الغربية تتساءل عن قضايا حكامة المؤسسات المدبرة والمراقبة للاستهلاك وعن نجاعة نشاطها في حماية الموانين من نتائج المضاربات الرعناء للكثير من المقاولين. ومما زاد حدة هذا النقاش هي الأوضاع الجديدة الناتجة عن عولمة الاقتصاد وانفتاح الأسواق بعد اسقاط مساطر المراقبة و تحرير التبادل بين الدول.

نجم عن هذا النقاش وعن ردود الأفعال من أجل حماية افضل للمستهلكين وفق توجهات الميثاق العالمي وضعين: الأول، تمثل في كون مجموعة مهمة من الدول

عملت على سن قوانين تذهب في نفس الاتجاه وتأسس لخلق هياكل تنظيمية تسعى إلى فرض احترام المبادئ المتفق عليها دوليا و قاريا ومحليا لحماية المستهلك. والثاني، تحقق في توجه مجموعة لا يستهان بها من جمعيات حماية المستهلك إلى التكتل لخلق مواقع قوى بديلة لا تكتفي بالمطالبة باحترام توجهات المواثيق الدولية والمحلية بل تذهب إلى إعطاء نفس تعبوي وجماهيري لعملها الذي يبحث عن التسلل الى المجال الاقتصادي بغية التأثير في توجهه. ففضلا عن استعمال الإمكانيات التي توفرها لها الهياكل التنظيمية التقليدية، وباستمرار تموقعها ضمن اطياف المجتمع المدني، أضحت فعاليات ما أصبح يصطلح علية ب"الحركة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة" أو "الاستهلاكية السياسية" تقتحم المجال الاقتصادي للدفع بمطالبها. فمن خلال القوانين المرتبطة تقليديًا بالمعاملات الاقتصادية، تسعى هذه الحركات إلى تنظيم سلوك الشركات التي تستفيد من الاستقلالية التشريعية الممنوحة لها بواسطة العولمة (Moreau، 2003)(4). وبهذا أضحت تعكس طريقة جديدة للنشاط الجماعي الذي اتخذ نطاقًا غير مسبوق خلال العقدين الماضيين، في حين أصبح استخدام تكتيكات الضغط الاقتصادي (كالمقاطعة و توجيه الشراء والاستهلاكية المتفوضة) منهجًا وأصبح الآن يغطي نطاق واسع من المطالب الاجتماعية.

تطور "الاستهلاكية" في المغرب:

على غرار مجموعة من الدول التي أصبحت تعير اهتماما لاحترام حقوق الإنسان والتزمت بتطبيق المواثيق الدولية المتعلقة بذلك، وتحت تأثير توجهات الدول الغربية المانحة، بدأت المملكة المغربية تهتم بالموضوع ابتداء من النصف الثاني من العقد التاسع من القرن الماضي حيث أكملت وزارة الصناعة والتجارة والتكنولوجيات الحديثة سنة 2006 صياغة المسودة الأولى للقانون 31.80.

وقبل مواصلة تقديم مسلسل اعتماد هذا القانون، لا بد من الإشارة بدء إلى كونه لا يأتي من عدم بل إنه يستند إلى مجموعة من القوانين سنت على المستويين الدولي والمحلي كما هو مبين في اللائحة التالية:

- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

- الاتفاقية الدولية المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

- مقرر الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 248/39 - 914/85 الخاص بالحقوق الأساسية للمستهلك

- الاتفاقية حول حماية حقوق الانسان في إطار مجلس الاتحاد الأوروبي

- اتفاقية إحداث المجموعة الأوروبية، الفصل 14 المتعلق بـ"حماية المستهلك"

- التوجيهات الصادرة عن البرلمان الأوروبي ومجلس الاتحاد الأوروبي

- التوجيه رقم 83/2011 للبرلمان الأوروبي المتعلق بحقوق المستهلكين

وينضاف إلى كل هذه المستندات طبعا كل الإطار القانوني المتعلق بمنح المغرب وضع الشريك المتقدم مع الاتحاد الأوروبي مما يفرض عليه ملاءمة قوانينه لتلك الساري بها العمل هناك ومن ضمنها طبعا تلك المتعلقة بموضوعنا. فلا عجب إذن أن يضطر المغرب إلى إصدار قانون يمتح بقدر كبير من القوانين الأوروبية.

أما على مستوى المراجع القانونية المغربية، فإن الباحث في ذات المجال يجد نفسه أمام ترسانة من النصوص تناهز 300 نص تشريعي منها ما يصنف في إطار القانون العام و منها ما يدخل ضمن القانون الخاص ومنها ما تم سنه قبل القانون 31.08 (مثل ظهير 1914.10.14 المتعلق بالبحث في الاختلالات التجارية والذي بقي ساري المفعول الى يوم 5 اكتوبر 1984 حيث تم سن القانون المتعلق بقمع الغش وقانون حرية الأسعار والمنافسة رقم 06.99، ظهير 1982 المنظم لاختصاصات المحتسب الذي نظم العلاقة بين المستهلكين والمهنيين...الخ) ومنها ما أتي بعده ليعضد التن القانوي في ذات المجال.

بناء عليه، يمكن إبداء ملاحظة أولية مهمة وهي أن قانون حماية المستهلك في المغرب لم يأت لملء فراغ قانوني بحيث ان القوانين المنظمة للتجارة والمساطر المدنية كانت تتضمن قوانين تحمي المستهلك بهذا القدر أو ذاك وإنما جاء لرص قاعدة

قانونية في هذا المجال ترمي إلى وضع بلدنا في مستوى البلدان الغربية التي نتعاطى معها اقتصاديا وتجاريا. وفي هذا الصدد يقدم القانون قيد نقاشنا في ديباجته على أنه "إطار مكمل للمنظومة القانونية في مجال حماية المستهلك ومن خلاله يتم تعزيز حقوقه الأساسية...".

فكيف اذن تم تفعيل هذا القانون؟ وما هي خاصياته ومواطن القوة والضعف التي تميز بنوده؟

مسار نص قانوني:

تم تقديم أول نسخة للقانون رقم 31.08 سنة 1996 متضمنة لمائة بند، غير أنه لم ير النور آنذاك، لأسباب تنظيمية وسياسية. إلى أن جاء خطاب العاهل المغربي ليوم 20 غشت 2008 بمناسبة ذكرى ثورة الملك والشعب، حيث دعا كلا من الجهاز التنفيذي والتشريعي إلى الإسراع باعتماد تشريع خاص لحماية المستهلك.

استمر نقاش مسودة القانون داخل قبة البرلمان طيلة سنة 2009 و حتى يوم 10 مارس 2010 إذ تمت المصادقة عليه بعد تنظيم ما لا يقل عن اثني عشر اجتماع للجنة قطاعات الإنتاجية وإضافة عشرات المواد إلى بنوده، حيث تمخضت الصيغة النهائية للقانون على نص يحتوي على 206 بند بعد مناقشته وتعديله.

وتمت الموافقة المبدئية عليه بتاريخ 12 يوليوز 2010، ليتم بعد ذلك عرضه على الجلسة العامة يوم 14 من نفس الشهر، حيث وافقت عليه بالإجماع.

ثم بعد ذلك تم تقديم مشروع القانون 31.08 إلى مجلس المستشارين يوم 29 شتنبر 2010، وحصول الموافقة عليه يوم 10 نوفمبر 2010 بعد أن أدخلت عليه جملة من التعديلات تطلبت من مجلس النواب القيام بقراءة جديدة إلى أن وافق على المواد المعدلة يوم 5 يناير 2011 بأغلبية 57 صوتا ومعارضة 30 صوتا. غير أنه بدل إقراره ونشره في الآجال القانونية، وفق الفصل 26 من الدستور المغربي الساري به العمل، تم الاحتفاظ به لدى الأمانة العامة للحكومة إلى ان تعالت الأصوات وأتت الضغوط من الخارج مطالبة بإصداره.

وما يمكن استنتاجه بخصوص التأخر في تفعيل هذا القانون هو مدى الشك الحاصل لدى بعض دوائر الدولة حول ملاءمة مقتضياته مع الواقع الاقتصادي والتجاري وما يعتبر نظاما ليبراليا لتأطير المعاملات في السوق المغربية وما يمكن أن ينتجه إقراره من ضغوطات على المقاولات المحلية.

القانون 31.08 التعلق بحماية المستهلك: توجهات ومقتضيات

يتشكل القانون من 10 أقسام موزعة على 206 مادة قانونية، تعتبر كلها إطارا مكملا للمنظومة القانونية في مجال حماية المستهلك وتهدف إلى منحه الوسائل والآليات القانونية للدفاع عن مصالحه والتبليغ عن التجاوزات ورد الاعتبار له أمام كل السلوكات التي تستهدف صحته وبيئته وقدرته الشرائية...الخ. وفي الفقرات اللاحقة سنقدم باختصار المقتضيات الرئيسية للقانون ونبرز مواطن الضعف الواضحة في بعضها:

1- في إعلام المستهلك و تبصيره:

يتضح من مضمون المادة 3 من القانون أنه يجب على كل مورد(5) أن يمكن المستهلك من معرفة المميزات الأساسية للمنتوج أو السلعة أو الخدمة ومصدر الإنتاج وتاريخ الصلاحية ومدة الضمان والسعر أو التعريفة ودرجة ومدى المسؤولية التعاقدية حتى يتمكن من القيام باختيار معقول باعتبار مصالحه وحاجياته.

و تنص المادة الرابعة من نفس القانون على مسؤولية المورد في تسليم المستهلك فاتورة أو مخالصة أو تذكرة صندوق أو أي وثيقة أخرى تقوم مقامها.

وفي نفس السياق نصت المادة 12 من نفس القانون على أن كل عقد يكون موضوعه بيع منتجات أو سلع أو تقديم خدمات الى المستهلك إذا تجاوز الثمن أو التعريفة سقفا محددا من طرف نص تنظيمي(6) وكان أجل تسليم المنتوج والخدمة مؤجلا تعين تحديد أجل التنفيذ كتابة في العقد أو الفاتورة أو ما يقوم مقامها.

وفي الحالة التي لم يحترم المورد هذا الأجل بتجاوزه له سبعة أيام دون أن يعود التأخير لقوة قاهرة جاز للمستهلك التحلل من التزامه بمجرد توصل المورد بالإشعار

الموجه إليه، غير أن المستهلك ملزم بممارسة هذا الحق داخل أجل أقصاه 5 أيام بعد انصرام أجل 7 أيام السالفة الذكر أي داخل 12 يوما من التاريخ المحدد للتنفيذ.

وما تجب الاشارة إليه، كما بينا سابقا، هو أن الالتزام بإعلام وتبصير المستهلك يعتبر من حقوقه الجوهرية في ظل التشريعات الحديثة، ذلك أنه كلما كان هناك إعلام وتبصير قبل التعاقد إلا وكان المستهلك على بينة مما سيقبل عليه من التزام تعاقدي.

وعليه، وبالنظر لمقتضيات القسم الثاني من القانون 31.08 في بابيه الأول والثاني، يجب التمييز خلال عملية تهيئ إبرام العقد، بين ضرورة الالتزام بتبصير أو إعلام المستهلك وتقديم الاستشارة أو النصيحة له، ذلك أن العمل الأول هو التزام قانوني مفروض على المهني بواسطته يشعر غير المهني بجوهر محل العقد ومكوناته ومداه، ويجد أساسه في انعدام التوازن في المعرفة المهنية بين المورد والمستهلك.

وتبعا لذلك، يعاقب طبقا للمادة 173 - من القانون رقم 31.08 موضوع مناقشتنا- بغرامة من 2000 الى 5000 درهم على مخالفات القسم الثاني منه والنصوص المتخذة لتطبيقه.

2- حماية المستهلك من الشروط التعسفية:

تعتبر المادة 15 من القانون الشرط التعسفي في كونه كل شرط مضمن في العقد المبرم بين المورد والمستهلك يراد منه أو ينتج عنه اختلال كبير بين حقوق وواجبات الطرفين على حساب المستهلك. وفي هذا الباب يؤكد نص نفس المادة بانه لا يجوز "المساس بمقتضيات الفصول 39 إلى 56 من قانون العقود والالتزامات... وبأنه تطبق الأحكام المذكورة كيفما كان شكل إبرام العقد..." ويلزم القانون المورد، في المادة 18، بالإدلاء بما يفيد خلو العقد من شرط التعسف متى تم اتهامه بذلك. وبالرجوع الى فصول قانون الالتزامات والعقود تعتبر الشروط التعسفية متضمنة لأعمال الإكراه والتدليس الممكن استعمالها لفرض إمضاء العقد من طرف المستهلك.

وقد رتب المشرع على الشرط التعسفي البطلان مع الإبقاء على باقي مقتضيات العقد الاخرى إذا امكن أن يبقى العقد قائما بدون الشرط التعسفي (المادة 17) كما أنه أورد في المادة 18 لائحة لخصائص بعض الشروط التعسفية.

إن غياب وضوح تعريف الشرط التعسفي في المادة 15 السالفة الذكر يضعف مدى إجرائية القانون في هذا المجال و يفتح الباب مشرعا نحو التأويل والسلطة التقديرية للقاضي في حالة حصول نزاع بين الطرفين المتعاقدين.

ويبدو هذا الضعف واضحا إذا ما قارنا وضعيتنا مع التجربة القانونية الفرنسية، إذ لجأ المشرع إلى اتخاذ عدة إجراءات سنتي 1987 ثم 1993 حتى يحدد مدى الشروط التعسفية ويخلق لجنة خاصة لتحديد البنود التعسفية (تعمل تحت وصاية الوزير المكلف بالاستهلاك) و يضع لائحة تقريبية للبنود التعسفية الممكنة. وفي هذا الصدد يعرف قانون الاستهلاك لسنة 1993 البنود التعسفية بكونها تلك التي تفرض على غير المهنيين أو المستهلكين باستعمال تعسفي للقوة الاقتصادية للطرف الثاني والذي يخوله امتيازا مفرطا.

إجمالا، يمكن القول، بعد تصفح عدة تجارب في هذا الباب، أن البند التعاقدي يعتبر تعسفيا إذا تم فرضه من طرف مهني نتيجة التعسف في استعمال سلطته الاقتصادية وترتب عن ذلك اختلال واضح بين ما للمستهلك وما عليه بالنظر إلى مصالحه المرتبطة بسبب إبرام العقد.

وبناء عليه، يمكن إبداء ملاحظة فيما يخص عقود الإذعان إذ تجد الشروط التعسفية بها وقعا بينا حيث يكون احد اطرافها قويا اقتصاديا وماليا كما هو الشأن في عقود الاستهلاك.

ويمتاز هذا النوع من العقود بجملة من الخصائص أهمها:

- أن أحد الأطراف يكون مهنيا.

. أن العقد يبرم بإذعان من الطرف الضعيف في العلاقة التعاقدية.

. كما أنه في الغالب يكون هناك عقد نموذجي يضم شروط عامة وأخرى خاصة وهذا ما جعل بعض الفقهاء يعرف عقد الاستهلاك بأنه كل عقد مكتوب يبرم بالإذعان بين مهني ومستهلك.

وفي الأخير، فإن المشرع المغربي وإن كان قد نص في المادة 18 من القانون 31.08 على حماية المستهلك من الشروط التعسفية، إلا أنه لم يقرن ذلك بعقوبات زجرية تنسجم ومبدأ الملاءمة المنصوص عليه في القانون الجنائي.

3- الحماية المقررة للمستهلك من عيوب المواد، والمنتجات، والخدمات المسوقة، وتحديد آليات لتفعيل ضمان الخدمة بعد البيع:

يستفيد المستهلك من ضمانات قانونية، وأخرى اتفاقية، تكرس له حماية من عيوب المبيعات، فبالنسبة للضمان القانوني لعيوب الشيء المبيع أحالت المادة 65 من القانون 31.08 على الفصول 549 الى 575 من قانون الالتزامات والعقود، وهي فصول تتعلق بضمان العيوب الخفية التي تنقص من القيمة والانتفاع بالشيء المبيع بشكل جلي، وكذا البيوع التي تنعقد على مقتضى نموذج وغيرها من العيوب غير اليسيرة غير أن المشرع يستثني من هذا التطبيق، البند 2 من الفصل 571 من ق.ل.ع، والمتعلق بعدم ضمان عيوب الشيء، أو خلوه من الصفات المتطلبة فيه إذا اشترط البائع عدم مسؤوليته عن أي ضمان، حيث يبقى البائع ضامنا حتى مع وجود هذا الشرط. وهو ما نرى معه أن شرط عدم الضمان يجب أن يدخل في أحكام الشروط التعسفية التي تعتبر باطلة بقوة القانون.

ولن تفوتنا الفرصة للإشارة الى أنه في إطار الضمان القانوني لعيوب الشيء المبيع يجب أن ترفع كل دعوى ناشئة عن العيوب الموجبة للضمان أو عن حلول المبيع من الضمانات الموعود بها داخل الآجال المحددة قانونا، ويتعلق الأمر بـ:

. بالنسبة الى العقارات خلال سنتين بعد حصول التسليم

. بالنسبة الى المنقولات خلال سنة بعد حصول التسليم

وهذه الآجال لا يمكن الاتفاق على مخالفتها.

أما بالنسبة للضمان الاتفاقي أو التعاقدي فقد نظمته المادة 66، وهو ضمان إضافي يمكن أن يقترحه المورد على المستهلك شريطة الإشارة صراحة إلى الضمان القانوني الذي يتحمله المورد عن العيوب والعيوب الخفية للشيء المبيع والذي يطبق في جميع الأحوال .

وللتذكير يجب الاشارة إلى أن من بين مستجدات القانون الذي نحن بصدد مناقشته تنظيم الخدمة بعد البيع، وعرفتها المادة 69 بأنها عقد تحدد فيه جميع الخدمات التي يلتزم بتقديمها مورد سلعة أو منتوج سواء كان ذلك بعوض أو بدون عوض ولاسيما تسليم السلعة أو المنتوج المبيع بالمنازل وصيانته وتركيبه وتجريبه وإصلاحه وقد ألزم المشرع بخصوص الضمان التعاقدي أو الخدمة بعد البيع الملتزم بهما من لدن المورد أن يكونا محل محرر يتضمن حقوق المستهلك ولا سيما وصف السلعة أو الخدمة محل الضمان التعاقدي أو الخدمة بعد البيع ومدة صلاحية الضمان والمسطرة اللازم اتباعها للحصول على التنفيذ.

غير أن ما يلاحظ أن الفقرة الاخيرة من المادة 72 أشارت صراحة إلى أنه فيما يخص بعض السلع أو المنتوجات تحدد بنص تنظيمي نموذج المحررات المبرمة بين المورد والمستهلك والمتعلقة بالضمان التعاقدي أو الخدمة بعد البيع أو هما معا.

و هنا لابد من التساؤل في هذا السياق هل بهذه الطريقة لم يفرغ المشرع المادة 72 من محتواها حينما نص على مضمون المحرر الذي يجب أن يفرغ فيه الضمان التعاقدي أو الخدمة بعد البيع المقترحين من لدن المورد تم علق نموذج محررات باقي السلع والخدمات على صدور نص تنظيمي في ذلك؟

زيادة على هذا، يلاحظ على المشرع المغربي اكتفاؤه في هاته العقوبة بصفة خاصة، والعقوبات الاخرى بصفة عامة والواردة في قانون حماية المستهلك، بالغرامات دون العقوبات السالبة للحرية، ما يفسح المجال أمام المنتجين بعدم احترام هذا الحق الممنوح للمستهلك، وينزع عن هاته النصوص صفة الإلزام. بسبب التخصص التقني أو الكفاءة المهنية الموجودة لدى المهني أو المورد، وهو التزام سابق على إبرام

العقد على عكس النصيحة أو الاستشارة فهي متعلقة بتنفيذ عقد بعوض، وهذا حال الاستشارة القانونية أو الفعلية.

4- حماية المستهلك في شروط الاستدانة:

عرفت المادة 74 القرض الاستهلاكي بأنه كل عملية قرض ممنوح بعوض أو بالمجان من مقرض الى مفترض يعتبر مستهلكا .

والمستهلك في المفهوم القانوني الضيق هو كل شخص يقتني أو يستعمل لتلبية حاجياته غير المهنية منتوجات، أو سلعا أو خدمات ،معدة لاستعماله الشخصي أو العائلي .

أما بالنسبة للمفهوم القانوني الواسع فهو كل شخص يتعاقد بهدف الاستهلاك كالمهني الذي يتعاقد خارج تخصصه وكذا المدخر، ويستثنى من نطاق تطبيق هذا القانون ما يلي:

. القروض الممنوحة لمدة اجمالية تقل عن 3 أشهر أو تعادلها

. القروض المخصصة لتمويل نشاط مهني وكذا القروض الممنوحة للأشخاص المعنويين الخاضعين للقانون العام

وإن ما تنبغي الإشارة اليه انه اثناء مناقشة هذه المادة التي كانت موافقة للمادة 70 من مشروع القانون، حيث تساءل النواب عن أسباب استثناء القروض التي لا تتعدى مدتها 3 أشهر أو تعادلها من نطاق تطبيق هذا القانون، خاصة انه يمكن أن يكون مبلغ القرض مرتفعا؟ إلا أن السيد الوزير في معرض جوابه على هذه الملاحظة أشار إلى أنه تم استثناء هذه القروض لأنها ضئيلة مقارنة مع القروض الاخرى، هذا بالإضافة الى أن الوزارة أرادت أن تركز على حماية المستهلكين المستفيدين من باقي القروض.

وهو تبرير غير مقبول على اعتبار ان المقترض يكون غالبا في مركز ضعيف، ومن تم قد يقع ضحية جشع المقرض، خاصة أن المقترض المعني بالحماية هو الشخص الذاتي.

غير أنه في مجال الاستدانة فقد حرص المشرع على أن تكون عملية الاشهار المتعلقة بعمليات القروض الاستهلاكية نزيهة وإخبارية، وبذلك يكون الهدف هو الحد من الآثار السلبية لعملية اشهار القروض التي تصل المستهلكين عبر مختلف وسائل التواصل القديمة منها والجديدة وبالخصوص تلك المستعلة للتكنولوجيات الحديثة و وسائل التواصل الاجتماعي.

كما اعتنى هذا القانون بعقد القرض بصفة عامة وحدد بعض الشكليات الواجب إتباعها، غير أنه لم يتطرق الى القضايا المتعلقة بالتمويلات البديلة المتمثلة في المرابحة والمشاركة والإيجار رغم أنها ادرجت في قانون المالية لسنة 2010.

أما بخصوص القروض العقارية والواردة في المواد ما بين 112 و 134 من قانون 31.08 محل الدراسة فقد سن المشرع المغربي بخصوصها جملة من التدابير تمثلت أساسا في الزام المقرض بإعلام المقترض الذي هو المستهلك وتبصيره بشكل يستطيع معه الالمام بالعملية التي سيقدم عليها وذلك من خلال تقنينه عملية الإشهار المتعلق بهذا النوع من القروض، فضلا عن تنصيصه على ضرورة إبرام هذا العقد كتابة، وكدا تبنيه نظرية الامهال القضائي في المادة 149 حماية للمستهلك الذي يجد نفسه أمام وقائع لم يكن يتوقع حدوثها مثل الطرد من العمل او حالة اجتماعية غير متوقعة.

في ختام تقديم هذه الفقرة، لابد من الإشارة الى انه رغم محاولة المشرع تقديم بنود قانونية توازن في العلاقة بين المقرض و المقترض، الا انه لم ينجح بصورة واضحة في حماية المستهلك اذ ترك الباب مفتوحا للمقرض في ان يفرض، في حالة التسديد المبكر للقرض، المطالبة بتعويض عن الفوائد غير الحال آجالها. و هذا يعتبر في الحقيقة إجحافا في حق المقترض لأنه مضطر لأداء تعويضات عن أموال أدى عنها سلفا عند افتتاح ملف القرض وعوض الرأسمال بالكامل.

5- إشراك المجتمع المدني إلى جانب السلطات العمومية في مجال التحسيس والدفاع عن حقوق المستهلك:

طبقا للتوجهات الدولية في مضمار حماية المستهلك خولت المادة 152 من القانون 31.08 جمعيات حماية المستهلك صلاحية مباشرة الإعلام والدفاع والنهوض بمصالح المستهلكين لصيانة حقوقهم في مجال الاستهلاك .

وحسب أحكام المادة 152 أعلاه وما يليها تعتبر جمعية المستهلك كل جمعية تأسست وتعمل وفقا للنصوص القانونية التشريعية منها: والتنظيمية المتعلقة بحق تأسيس الجمعيات وذلك وفق الشروط التالية:

- أن لا تضم من بين أعضائها أشخاصا معنويين يزاولون نشاطا يقوم على المضاربة والربح

- أن لا تتلقى مساعدات وإعانات من مقاولات تجارية تزود المستهلك بسلع أو خدمات

- أن لا تباشر عملية الاشهار التجاري

- ان لا تقوم بأنشطة موازية لا تتعلق بحماية مصالح المسته

وبالرجوع لمنطوق المادة 154 من نفس القانون يمكن لجمعيات حماية المستهلك أن يعترف لها بصفة المنفعة العامة متى تحققت بعض الشروط ولاسيما خضوعها لأنظمة أساسية مطابقة لنظام أساسي نموذجي يحدد شكله بنص تنظيمي ويمكن لهذه الجمعيات أن تتكتل في إطار جامعة وطنية لحماية المستهلك. وبخصوص طريقة تمويل هاته الجمعيات فقد نصت المادة 156 على أنه يتم إنشاء صندوق وطني لحماية المستهلك بغرض تمويل الأنشطة والمشاريع الهادفة الى حماية المستهلك وتطوير الثقافة الاستهلاكية ودعم جمعيات حماية المستهلك، وتتكون موارد هذا الصندوق من:

- مخصصات من الميزانية: نسبة من الغرامات المحصلة من النزاعات التي تم البت فيها بمقتضى هذا القانون

- التبرعات أو الهبات التي يتم منحها للصندوق

- أي موارد قانونية أخرى.

وتتشرف الوزارة المكلفة بالتجارة والصناعة للتكنولوجيا الحديثة على تدبير هذا الصندوق.

وهي مقتضيات أثارت نقاشا بين أعضاء مجلس النواب، خاصة ما تعلق بما إذا كان من حق باقي الجمعيات غير تلك المهتمة بصفة أساسية بحماية المستهلك الاستفادة من الدعم الممنوح لها، ثم معايير تحديد أشكال عمل الجمعيات وحصرها في إطار جامعة وطنية، وكذا سبب التدخل في نظامها الأساسي عبر المصادقة عليه بمرسوم (المادة 155)، في حين أن ظهير الحريات العامة لا يخول ذلك لأي جهة، تم لماذا اشكالية منح صفة المنفعة العامة للجامعة الوطنية لحماية المستهلك دون سلوك المسطرة الخاصة للتمتع بهذه الصفة.

وما تمكن ملاحظته بهذا الصدد، أن منح جمعيات حماية المستهلك صفة المنفعة العامة دون سلوك المسطرة الخاصة بذلك، يجرد صفة المنفعة العامة من ما تقتضيه من شفافية و ينزع عنها كل ما يقتضيه الحياد و الموضوعية.

خاتمة:

لا شك ان قضية الاستهلاك في عالم يسيطر على علاقاته الرأسمال يجعل من قضية الاستهلاك موضوعا للنقاش والترقب والمراقبة لما لهذا النشاط من أهمية في حياة الناس بحيث اصبح فعل البيع والشراء كفعلين اجتماعيين للتبادل محور العلاقات الاجتماعية تتغذى بكل ما يحيط بها من انشطة انتاجية و تغذي كل الابداعات والتمظهرات الثقافية و الفنية والاقتصادية...الخ.

منذ الخمسة عقود الأخيرة، بدأت تطفو في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في البلدان الغربية موجة جديدة من حركات الاحتجاج الاجتماعي والاقتصادي توجه اسهم نضالها لفضح كل التلاعبات والتجاوزات التي تطول المنتوجات الاستهلاكية والخدمات الاجتماعية سواء من حيث مكوناتها أو كل مراحل مسلسل ابتكارها أو انتاجها وتسويقا و متابعة استعمالها. ولهذا الغرض اضطرت الدول الديموقراطية إلى سن قوانين تحدد المقتضيات الصحية والبيئية والتقنية...الخ للمنتوجات والخدمات وتضبط العلاقات بين الموردين والمستهلكين وتشرع للمستهلكين، عبر جمعيات حمايتهم، العمل كقوى ضغط للحد من نهم الشركات التي لا تحترم حقوق المواطنين في استهلاك سليم ماديا و صحيا.

بفعل عولمة الاقتصاد والتحولات السوسيو- اقتصادية لم تستثنَ المملكة المغربية من هذه الظاهرة، وأصبح مطلب حماية المستهلك من حيث هو جزء من حقوق الإنسان مطلبا راهنا و جماهيريا وأصبحت فئات من المواطنين تسعى إلى استعمال مقاطعة مواد استهلاكية كسلاح من أجل الضغط لتسهيل شروط الاستهلاك والدفاع عن حقوقها في هذا الباب. وفي المقابل عملت الدولة على تحصين ترسانتها القانونية ودعم نصوصها التشريعية في هذا الباب بغية تأطير العلاقة بين الأطراف بصورة تحفظ توازن المصالح بين الموردين والمستهلكين وتبني حكامة أفضل في مجال حماية المستهلك. في هذا الصدد تم سن القانون 31.08 وخلقت وزارة التجارة والصناعة والاستثمار والاقتصاد الرقمي جهازا لمتابعة نشاط عمل عشرات الجمعيات المهتمة بحماية المستهلك.

لكن مع كل هذا يبدو، وتجربة المقاطعة تدل على ذلك، أن الأمر يحتاج الى وسائل عملية أخرى تعطي لحماية المستهلك كممارسة اجتماعية مدنية بعدا أكثر من تقني يأخذ بعين الاعتبار تطلعات المواطنين إلى وضع قانوني وثقافي وسوسيو-اقتصادي يطمئنهم على ظروف حياتهم عموما وشروط استهلاكهم لما يعرض عليهم في السوق بالخصوص .

كانت هذه إذن بعض الإيضاحات حول هذه الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي بدأت تخترق مجتمعنا، قراءة لأهم بنود ومستجدات قانون حماية المستهلك، طرحناها بغية إثارة النقاش حول السؤال الذي يبدو لنا آنيا وهو: إلى أي حد استطاع المشرع المغربي توفير الحماية القانونية للطرف الضعيف في العلاقة التعاقدية من خلال القانون؟

ختاما لا بد من الإشارة إلى أن القانون 31.08 أتى مفصلا أكثر من اللازم ودخل في متاهات التعاريف مما قد يجعل تطبيقه صعبا ومفتوحا على كثرة التأويلات تارة بدواعي الغموض وتارة بدواعي التفسير الخلاق.

طبعا هذا لا ينفي إيجابيات صدوره في هذا الظرف من الزمان على اعتبار أنه يعزز منظومة حقوق الإنسان التي يجب أن يحتل فيها شق ضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمواطن موضعا محوريا. لأنه لا كرامة لمواطن مهان في قوته اليومي و من لا كرامة له لا وطن له!

الهوامش:

[1)] Sophie Dubuisson-Quellier. 2011 ; Revue CONSTRUCTIF, n°30. France. Novembre 2011

[2)] ولد في عام 1934 في كونيتيكت، من أبوين مهاجرين لبنانيين، رالف نادر، بعد دراسات باهرة في برنستون وهارفارد عمل بنشاط في حركة الدفاع الاستهلاكية الأصلية في الولايات المتحدة. تقدم أربعة مرات إلى الانتخابات الرئاسية ببرنامج مخالف للحزبين المسيطرين.

[3)] حكم لصالح المواطن وينتز ضد شركة كامبل سوب سنة 1948 وحكم آخر لصالح المواطن هينيكسر ضد شركة بلومفيلد موتورز سنة 1960. واعتبر الحكمان طعنا في عقود اتسمت بفرض شروط إخلال بمصالح الموطنين.

[4)] Moreau, Marie-Ange (2003). « Allocution » lors de la plénière L'État des lieux : volontaire ou obligatoire ? Publique ou privée ? Nationale, régionale ou internationale ? Quel type de régulation ? ***Symposium international organisé par le CRIMT***, du 30 avril au 2 mai, HEC-Montréal.

5) يقصد بالمورد كل شخص طبيعي او معنوي يتصرف في إطار نشاط مهني او تجاري. المادة 2 من القانون 31.08 .

6) حدد نص المرسوم رقم 2.12.503 سقف الثمن أو التعريفة المذكورة في المادة 12 في مبلغ 3000 درهم.

رواد التربية عبر التاريخ

7. جون لوك

(التلميذ صفحة بيضاء)

بيير موريير

ترجمة: محمد المعزوزي

العقل صفحة بيضاء ولا وجود لأفكار فطرية، بل إنها تنبثق من التجربة الملموسة، هذه هي الفكرة الرئيسية والهامة في النظرية التربوية التي أنتجها ودافع عنها جون لوك، والذي يعتبر من أهم البيداغوجيين البريطانيين الحداثيين باقتراحه نظرية تجريبية للمعرفة.

في النصف الثاني من القرن 17 م سيغذي جون لوك John Locke (1632-1704) الفكر الإنساني بروح حداثية حيث ستلهم أفكاره فلسفة الأنوار، ليس فقط في مجال التفكير السياسي ولكن أيضا في مجال البيداغوجيا . فكطبيب ومُرَبٍ أعطى أهمية كبرى وأساسية للتربية، وكفيلسوف كانت له أيضا نظرية وضعية للمعرفة. بالنسبة له فإن العقل البشري "لوح مصقول" عليه تنطبع كل التجارب والأحاسيس ولا وجود للأفكار الفطرية وكل شيء يكتسب بالتجربة الحسية.

اللوح المصقول:

حسب المبادئ المعلنة في كتابه "أفكار حول التربية" (1963) على الطفل أن يتعلم تكوين نفسه بمساعدة من أبيه أو وصي عنه، وفي انسجام تام مع القوانين الطبيعية والهيئات الاجتماعية. إن مبدأ "اللوح المصقول" لجون لوك يلقي ضوءً جديدا على طبيعة العقل البشري الذي هو معني بتعليمه وتنويره وتثقيفه كي يكون قادرا على العيش بشكل أفضل في المجتمع، غير أن جون لوك لا يعتبر أننا جميعا

متساوين منذ البداية في كل شيء. فالقدرات العقلية والجسدية هي منتوج طبيعي أي من صنع الطبيعة ويمكن تحسينها وتطويرها كما لا يمكن تغييرها أو تحويلها كليا إلى نقيضها.

إن جدلية اللذة والألم ستكون هي المحرك الأساسي الذي سيعتمد عليه الوصي لتعليم الطفل كيفية التحكم في أهوائه واستعمال العقل كمرشد. ويتعلق الأمر أيضا بالوسط الذي ينمو فيه ويتطور من أجل الوقاية من التأثيرات المهلكة. وفي النهاية فان اللغة، التي هي الأداة الأساسية لكنها غالبا ما تكون قليلة النفع في التواصل الاجتماعي، يجب أن تكتسب وتستعمل بدراية جيدة: "إن الأطفال لقادرون على الاقتناع بمجرد سماعهم للغة الأم ، ويحبون أن يعاملوا كراشدين أكثر مما نتخيله".

إن رفض الفطرانية (المذهب الفلسفي القائم على الاعتقاد بالأفكار الفطرية) من طرف جون لوك يفرض على المربي أن تكون مرجعيته الوحيدة هي مزاجية الطفل الذي عليه أن يوجهه ويرشده نحو الأفضل خدمة لمصلحته. فمبدأ السلطة يجب أن يضاف إليه المبدأ المتعلق بالاستماع. وقد عانى كثيرا أثناء دراسته بـ"وستمنستر" (Westminster) من ويلات النظام التعليمي القديم ومن العقاب الجسدي المفروض على المتعلمين، وباقتناعه بلا معقولية مناهجه التربوية العتيقة عمل على تنحية كل ممارسة عقابية. وبإعلانه ضرورة احترام حرية الطفل يكون قد نفذ انقلابا في العلاقة بين التلميذ ومربيه. إن المتعلمَ لم يعد يعتبر معلمَه كمصدر للسلطة التحكيمية لكن كمرشد متنور يفضل التفسير والشرح على فرض معرفة ما.

الثناء العمومي والاستنكار الخصوصي :

يربط لوك مبدأ المتعة والألم بمفهوم "الاعتبار الذاتي"، فمدح ذاتية الطفل بدراية جيدة ليس هو تدليله ولا إرضاء لأي من رغباته مهما كانت بسيطة. ويضع في المقام الأول أيضا أهمية الأنشطة المتعلقة باللعب والطرب. وكطبيب فانه منح مكانة كبرى للأنشطة الرياضية وهو يصرح بأن على المربي أن يشتغل بشكل يضمن للطفل

"جسما صلبا ونشيطا حتى يتمكن من تنفيذ أوامر العقل". إن الطفل لا يتغذى من تجربته الخاصة فقط بل أيضا من تجارب الراشدين، من هنا أهمية المحاكاة. فإدراك الخير والشر أمر غير فطري بل يُكتسب من المحيط الذي عليه أن يجاريه.

وحسب الفلسفة الوضعية، فإن الأخلاق لا تنبثق من التعاليم الإلهية وإنما تنشأ من خلال نتائج الملاحظة الواقعية (العملية) للمجتمع البشري. وسيكون من مهام المربي أن يقنع الطفل بأن مبادئ الأخلاق تستجيب لضرورة حياة منسجمة في المجتمع .إذ يوجد الطفل في صورة إنسان الأزمنة الأولى متحولا من الحالة الطبيعية الى الحالة الاجتماعية، حينذاك سيكون دور المربي هو توجيه الرغبة الطبيعية لإثبات الذات كي يجعلها مطابقة لمستلزمات العقد الاجتماعي.

غير أن لوك بعيد نوعا ما عن نظرية "المتوحش الطيب" والتي سيطورها روسو في القرن الموالي. فعبارة "الطفل في حالة الطبيعة" لا تستقيم بالمعنى الأخلاقي للمصطلح لأنه ببساطة بِكر. غير أن التوجه الميمي للطفل يعرضه لبعض التأثيرات السيئة الموجودة في المجتمع، ويفضل لوك في المرحلة الأولى أن يعهد الطفل لمربٍّ خاص. إن تعلم التوجس له فضائل كثيرة بما ذلك كونه يشمل تعلم مواجهة الأخطار الحقيقية، لذلك يكون من المهم مواجهة التأثيرات عندما تكون بدون معنى.

إن التهذيب ليس هو التلميع، لكنه أداة تسهل العلاقات بين الأشخاص، ومبادئ الحكمة والفضيلة ليست دينية ولا فلسفية، إنها نتاج تربية حقيقية تهدف إلى ما فيه خير الفرد، في تناغم مع محيطه. فالشهامة والغرور ليسا موضوعا للاستنكار في حد ذاته إذا وُجّها نحو سلوكيات مبدعة كما هو الحال بالنسبة للحماسة في العمل.

أما التربية الدينية فإنها بالنسبة للوك ترتكز على قراءة للإنجيل متأقلمة مع استعدادات الطفل وتمكينه من الانتقالات تماشيا مع تجربته الفتية.

بانسجام تام مع التصور البرغماتي الأنجلوسكسوني فان التربية حسب لوك هي قبل كل شيء عضوية ونافعة، وهي أيضا أرستقراطية لأنها تتطلب مربّ خاص لكل

طفل. إضافة الى كونه مربّ متمرس فانه كان أيضا مؤلفا ناجحا الشيء الذي جعل الآباء يقصدونه طلبا للمشورة. وعرفت كتبه انتشارا مهما في القرن الثامن عشر. وابتداء من سنة 1695 تم نشر مؤلفاته بالفرنسية والهولندية والألمانية إضافة إلى الإيطالية والسويدية.

المرجع:

مقال صدر في (الملفات الكبرى للعلوم الإنسانية، عدد 45، 2016):
- Les Grands Dossiers des Sciences Humaines : n 45. Les grands penseurs de l'éducation - décembre 2016- janvier, février 2017.

الحرية

مجلة فكرية مغربية فصلية

العدد 7 – خريف 2020 الثمن : 30 درهما

مواد هذا العدد:

✦ الحركة النسائية بالمغرب: المسار والآفاق – خديجة رياضي

✦ الفلسفة طريقة في الحياة وبحث عن الحكمة – بيير هادو – ترجمة وتقديم عائشة أنوس

✦ مفهومُ السياسة عندَ حَنّة أرِنْدتْ – حنان قصبي

❀ ❀ ❀

الملف: في قراءة فتغنشتاين (تنسيق الملف مصطفى كاك)

✦ تقديم الملف مصطفى كاك

✦ مفهوم المنطق في الرسالة المنطقية الفلسفية لِـلودفيغ فتغنشتاين – ابراهيم والطالب

✦ اللغة ومسألة تمثّل العالم: فتغنشتاين متوسّطا فريجه وهيدغر – الحسين أخدوش

✦ من مشكلة العالم إلى أزمة الذات : فتغنشتاين قارئا لشوبنهاور – مراد بوعلي

✦ مفهوم الفلسفة ما بين نيتشه وفتجنشتاين – محمد ناصري

✦ المنطق بوصفه أدبا؟ ملاحظات حول دلالة الشكل الأدبي لدى فتغنشتاين

غوتفريد غابرييل – ترجمة: مصطفى كاك

❀ ❀ ❀

✦ الكتابة والميتافيزيقا – في ضيافة «جاك دريدا» – د. محمد مزيان

✦ جدل الموت في الفلسفات الحديثة والمعاصرة – حسن الياسميني

✦ قراءة أولية في اشكالية الاستهلاكية وقانون حماية المستهلك بالمغرب – د. عبد الوهاب الصافي

✦ السياسة ضد الفلسفة، برنار–هنري ليفي نموذجا (الجزء الثاني) – عبد المجيد السخيري

✦ رواد التربية عبر التاريخ: جون لوك (التلميذ صفحة بيضاء) – ترجمة محمد المعزوزي

CTP & Impression : Imprimerie Rabat Net Maroc