

كريستيان دولاكومبان

تاريخ الفلسفة في القرن العشرين

ترجمة: حسن ادجيح

تاريخ الفلسفة في القرن العشرين

Christian Delacampagne

Histoire de la philosophie au XXe siècle

©Editions du Seuil
1995 et 2000 pour la postface

كريستيان دولاكوهبان

تاريخ الفلسفة في القرن العشرين

ترجمة: حسن احجيج

الكتاب: تاريخ الفلسفة في القرن العشرين

المؤلف: كريستيان دولاكومبان

ترجمة: حسن احجيج

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

الحمرا - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

مؤمنون بلا حدود

زنقة غابيس - الرباط - المغرب

هاتف: 00212537730450

e-mail: info@mominoun.com

الطبعة الأولى

حزيران / يونيو 2015

ISBN 978-614-418-276-5

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والترجمة والتوزيع

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L

caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2015 Beirut

المحتويات

7	توطئة
11	مقدمة: مولد الحداثة
25	1. الطريق الآمنة للعلم
25	1. تقدم المنطق
32	2. من المنطق إلى الفينومينولوجيا
44	3. من المنطق إلى السياسة
59	4. انشقاق فتغنشتاين
81	2. فلسفات النهاية
81	1. نهاية أوروبا
97	2. نهاية الاضطهاد
119	3. نهاية الميتافيزيقا
141	4. بعد النهاية
157	3. التفكير في أوشفيتس
157	1. سبيل المنفى
166	2. اختيار هيدغر
191	3. تحقيقات أولية
204	4. إجراء المحاكمة
217	4. في خضم الحرب الباردة
217	1. أنصار الليبيرالية

228	2. المدافع عن الحرية
246	3. نحو طريق ثالثة؟
254	4. أندار الماركسية
271	5. مساءلة حول العقل
271	1. «البنية» ضد «الذات»
288	2. تاريخٌ للحقيقة
303	3. من التفكيك إلى البراغماتية الجديدة
318	4. تواصل أم تحقيق؟
329	خاتمة: الكاتدرائية غير المكتملة
335	ملحق: بعد فوات الأوان (1999)
341	نبذة عن المؤلف والمترجم

توطئة

هل يتعين على الفلاسفة أن يهتموا بتاريخ الفلسفة؟

يجيب بعضهم بالنفي. إما لأنهم يعتقدون أن الفلسفة ليس لها تاريخ، وأنها تمثل التعميق الأبدي لسؤال واحد لم يحظ أبدًا بإجابة نهائية: ذلك أنه يتعين على أي فيلسوف أن يبدأ كل شيء انطلاقًا من الصفر. وإما لأنهم يعتقدون أن المكانة التي تشغلها الفلسفة هي مكانة علم مستقل بذاته ومحكوم عليه أن يتقدم بخطى بطيئة، لكنها ثابتة: وبذلك ستكون دراسة أخطائه الماضية أقل جدوى من البحث عن حقائق جديدة.

وعلى العكس من ذلك، يرى آخرون أن الفلسفة لا توجد خارج تاريخها الخاص، وأنها تمتزج بمتن النصوص التي تتكلم من خلالها. ذلك أن التفلسف يرتكز قبل كل شيء على تبرير نفسه إزاء تلك النصوص؛ وبعبارة أخرى، فإنه يقوم على مواجهة المشكلات التي تطرحها هذه النصوص والأطروحات التي تصوغها، إما لاستئناف التفكير فيها أو لتجنبها. ولا يمكن أي فيلسوف أن يستغني عن هذه المواجهة، سواء مع المتن بكامله أو مع أحد أكثر أجزائه تعبيرًا. وفي هذه الحالة، فإن تاريخ الفلسفة، المدرك كإعادة قراءة نقدية لأهميات الكتب الماضية، يصبح لحظة استراتيجية أساسية في النشاط الفلسفي الخالص.

ولقد تبنيت هذا المنظور الأخير، دون أن أخفي على نفسي أن مثل هذا الاختيار تعترضه صعوبتان:

تمثل الصعوبة الأولى في محدودية القطاع المدروس. وإن كان يبدو أن لا غرابة في أن يهتم الفيلسوف بعصره، كما هو الحال بالنسبة إلى القرن العشرين في هذا الكتاب. فلماذا يتعين على هذا القرن، كوحدة قياس اعتبارية تمامًا، أن يتوفر على تماسك داخلي

يسمح بفضله عن القرون الأخرى؟ لا يمكن الحصول على الإجابة إلا من خلال البحث نفسه، حتى وإن كنت أود منذ البداية البرهنة على أن الربع الأخير من القرن التاسع عشر يشكل بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة بداية «قطيعة» ما زلنا نعيش في شَرَكِ نتائجها.

الصعوبة الثانية: عندما تريد إعادة قراءة السنوات المائة الأخيرة من الفلسفة الغربية أن تكون قراءة نقدية، فإنه يستحيل عليها أن تقدم نفسها كقراءة «محايدة» أو «غير ملتزمة». إن التاريخ، أو إعادة البناء، الذي أقترحه هنا، والذي هو طريقة واحدة من بين طرائق متعددة أخرى لقراءة النصوص، وبالتالي للنظر إلى العالم، لا يمكن أن يكون إلا تاريخاً واحداً من بين تواريخ أخرى ممكنة، ذلك مهما بُذِلَ من جهود من أجل أن يكون «موضوعياً» بقدر ما يسمح به الموضوع. وإن كانت تخونني الشجاعة في اعتباره تاريخاً خاطئاً، فإنني لن أخفي على نفسي أنه يتضمن بعض الثغرات ويشوبه بعض الحيف ويحمل بعض الآراء الفلسفية المسبقة: إنها «عيوب» ملازمة لكل مشروع من هذا النوع، لكن لها مبرراتها التي سأحدث عنها باختصار.

لنبداً بالثغرات والأفعال الجائرة، أو على الأقل الواضحة منها.

لقد حصرت حقل دراستي في الفلسفة بمعناها الدقيق، ذلك رغبة مني في الحفاظ على تماسك هذه الدراسة. إذ لا يمكن القارئ أن يعثر هنا على معلومات خاصة بما يُسمى العلوم «الإنسانية» أو «الاجتماعية» إلا إذا بدت الإحالة إليها ضرورية: كاللسانيات والعلوم المعرفية وعلم الأخلاق وعلم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتاريخ والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا.

فضلاً عن ذلك، كان جديرًا بي أن أتخلى عن الخوض في عديد من النقاشات التي أثارها تدخل الفلسفة في مناطق معرفية أخرى: كالتقاسمات الدائرة حول حتمية الظواهر الميكروفيزيائية وطبيعة القانون ونمط اشتغاله وتفسير الأعمال الأدبية والفنية. ولأنه كان محكوماً علي أن أكون انتقائياً - لأن لا أحد يستطيع أن يقول كل شيء -، كنت ملزماً بأن أظل داخل «مجال» من القضايا محدّد تاريخياً، مجالٍ إن لم يكن ممكنًا القول إنه «مشارك» بين الجميع، فإنه على الأقل مشترك بين مجمل فلاسفة القرن العشرين.

وكنتم ملزماً، للأسباب نفسها، بالاعتصار على «أهم» الفلاسفة، لذلك قررت أن أحتفظ بالفلاسفة الذين ساهمت كتاباتهم في تغيير شكل هذا «المجال المشترك» تغييراً جوهرياً.

وإذا لم أستحضر أبدًا، أو ليس بالقدر الكافي، بعض الأعمال الرائعة في هذا الكتاب، فإن ذلك لا يرجع إلى «نسيان» أو لامبالاة مني، بل إلى أنه لا يمكنني أن أفحمها بدون مَكْر وتصنع. وباختصار، فإن مرد ذلك هو أنها ظلت، على الرغم من أهميتها الجوهرية، هامشية أو محرومة من النسل.

ومع ذلك، فإن آرائي المسبقة لا تكشف عن نفسها فقط في اختياري للفلاسفة الذين أعتبرهم مهمين، بل إنها تظهر أيضًا في الطريقة التي عرضت بها أطروحاتهم أثناء مناقشتها.

وإن كان يتعين تلخيص المنهج الذي اعتمدته في قراءتهم في جملة واحدة، سأقول أنه يقوم على الإيمان بأن الأفكار لا تسقط من السماء ولا تنشأ بواسطة التوليد الذاتي. كما أن تاريخها لم يكن أبدًا تاريخًا «خالصًا». فالفكرة تحمل معها رهانات علمية أو سياسية أو دينية.

ولقد بذلت جهودًا كبيرة لتوضيح هذه الرهانات كلما استشعرت القدرة على ذلك. كذلك جهدت من أجل استخلاص الفرضيات المسبقة التي تتضمنها خطابات الفلاسفة وتحديد مع من كانت تتحاور وضد من كانت تتصارع عندما كانت تقترح هذا المفهوم الجديد أو ذاك أو هذه الإشكالية المستحدثة أو تلك.

لقد فرض عليّ منطقُ هذا الموقف أن أستحضر مقاطع طويلة من سير بعض الفلاسفة. إذ يبدو لي من الصعب قراءة بعض المفكرين قراءة سليمة بدون معرفة خلفيتهم الوجودية أو السوسيولوجية التي ظهرت فيها أعمالهم. وعلى العموم، أعتقد أن النقاشات الفلسفية الكبرى لا يمكنها أن تتجرد كليًا من السياق التاريخي الذي جرت فيه. فالحرب العالمية الثانية وثورة 1917 والنازية والشيوعية وأوشفيتس وهيروشما والحرب الباردة ونهاية الأمبراطورية الاستعمارية وكفاح شعوب العالم الثالث المضطهدة، كلها ظواهر مثقلة بالتأثير في كل المجالات، لا يمكن الجزء الأكبر من الفلسفة المعاصرة ألا يتأثر بها بهذه الطريقة أو تلك.

الاختيار الأخير القابل بدوره للمناقشة: لقد اخترت الاستعانة في هذه الدراسة ببعض الأدوات التي يستعملها عادة مؤرخ الأفكار، مثلًا، مفاهيم المدرسة والحركة

والتأثير والتسلسل. ومع أن هذه المفاهيم التي أستعملها هنا من غير تجذير ملائمة للدراسة بدون ريب، إلا أنها تبقى إشكالية، ويتعين أن تكون بدورها موضوع تفكير نقدي يتطلب وحده كتابًا خاصًا.

لن أخفي أن هذا العمل تغذى ليس من بعض القراءات الدقيقة والمتواصلة فقط، بل تغذى أيضًا، وإلى درجة لا أعياها أنا نفسي، من تجربتي الشخصية كلها منذ أن بدأت تدريس الفلسفة قبل ثلاثين سنة. ولقد استفدت خصوصًا من عدد كبير من اللقاءات والمحادثات التي ساهمت بشكل من الأشكال في تكوين أفكاره.

وبكفي أن أقول هنا إن بعض هذه اللقاءات طبعت فكري إلى الأبد. وأهمها لقائي الأول مع إدوار بارنوان (Barnoin)، الأستاذ الذي درّسني الفلسفة في سنة التخرج بثانوية لوي غرون (1966). وأريد أن أستحضر بعض الراحلين الكبار الذين ما زال كلامهم يرّ في أذني: جاك لاكان، لوي ألتوسير، رومان جاكوبسون، هيربرت ماركوزه، فلاديمير يانكيليفتش وميشيل فوكو.

فبفضلهم وبفضل مفكرين آخرين ما زالوا على قيد الحياة، أذكر منهم جاك ديريدا وجاك بوفريس وتوماس كون وستانلي كافيل، حالفتني الحظ في التعرف خارج الكتب إلى بعض الطرائق المتعددة التي يُصَرَّفُ بها الفعل «فَكَرَّ». ولقد رغبت أن أقسم هذا الحظ مع قرائتي، وخصوصًا الشباب منهم الذين يبدو أنهم سيكبرون، كابني، في عالم ستجد فيه الفلسفة صعوبة كبرى لإسماع صوتها، وخصوصًا أنها مهددة بكل أشكال العنف.

فليسمح لي القراء أخيرًا بأن أشكر الشخصين اللذين لولاهما لما ظهر هذا الكتاب: تيري مارشيس الذي حثني على كتابته والذي ساعدني صداقته البقطة على تحسين صياغته، وروز - ماري التي قدمت لي دعمًا معنويًا كان ضروريًا لإنهاء هذا المشروع المجنون الذي كدت أتخلى عن إنجازه غير مرة.

إن الهوامش المشار إليها بعلامة (*) هي للمترجم.

مقدمة

مولد الحداثة

قريبًا سينتهي القرن العشرون⁽¹⁾ بعد سنوات من الفظاعات المختلفة التي اقترفت في البوسنة ورواندا وأماكن أخرى من العالم.

سوف يحصل القرن العشرون من لائحة جوائز التاريخ على الجائزة الكبرى في الرعب عن جدارة واستحقاق، وسيكون البحث عبثًا، إذ لم يشهد أي عصر آخر اقتراف مثل هذا القدر من الجرائم على مستوى كوكبنا. إنها جرائم جماهيرية طُبِّقت على نحو عقلاني وبرباطة جأش، جرائم ناتجة من انحراف فكري يتعذر سبر أغواره؛ انحراف سيظل اسم أوشفيتس(*) رمزًا أبدئيًا له.

ومع ذلك، كانت انطلاقا هذا القرن جيدة قبل أن تتحول إلى مأساة، إذ كانت هناك بدايات تنبئ بالخير، وكانت تلك البدايات دوافع حقيقية إلى التفاؤل بالنسبة إلى أوروبا التي بلغت أوج قوتها بين 1880 و1914.

ألم تعش أوروبا خلال السنوات الثلاثين التي سبقت الحرب العالمية الأولى عصرًا ذهبيًا حقيقيًا؟ فقد كانت تهيمن على بقية العالم عسكريًا واقتصاديًا، وكانت تعتقد أنها تشهد عهد انتصار الفكر الأنواري بفضل تقدم التكنولوجيا والطب والتربية. وفي الوقت نفسه، دخلت بفضل طليعتها من المفكرين والمبدعين عهدًا جديدًا هو

(1) ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بلغته الأصلية سنة 1995.

(*) أوشفيتس (Auschwitz) مدينة ألمانية أصبحت ترمز لإبادة اليهود على يد النظام النازي. إذ أنشأ فيها النازيون أكبر معسكر لاعتقال اليهود وإبادتهم. وقد أنشئ يوم 27 يناير/كانون الثاني 1940، ومات فيه أكثر من 1.1 مليون من الرجال والنساء والأطفال، قضوا في القطارات التي كانت تنقلهم وفي غرف الغاز والأفران وبالرصاص والأمراض وسوء المعاملة.

عهد «الحدائث» الذي أعلنت عن مجيئه التغيرات العميقة التي مسّت النظام الثقافي. ولتقييم هذه التغيرات يتعين علينا أن نذكر أنّ الإنتاجات الفنية والمعرفية لم تكن تُعد منذ عصر النهضة إلى نهاية القرن التاسع عشر مجرد بناءات ذهنية، وإنما تمثيلات (Représentations) وفيّة للواقع الذي يسبقها في الوجود. كانت الآلية التي تتولد وفقها هذه التمثيلات بدون شك موضوعًا لتحليلات متنوعة جدًا كانت تعترض أحيانًا على السمة «الطبيعية» لهذه التمثيلات، لكنّ مثل هذه النزعات الشكية تظل مع ذلك معزولة. أمّا معظم الذين تساءلوا حول تمثيلاتنا، فإنهم يرون أنّ علاماتنا صادقة ولغاتنا حقيقية، وعقلنا متوافق جدًا مع العالم.

بدأت هذه العقائد التي سادت مدة طويلة تفقد تدريجيًا هيمنتها انطلاقًا من سنة 1880. إذ ارتبطت هذه العقائد بفكرة عن الكون لم تتغير منذ ثلاثة قرون، ووجدت هذه الفكرة والعقائد نفسها أخيرًا عرضة للتساؤل. وظهرت مجموعة من الأسئلة كانت مكبوتة حتى ذلك الحين: هل لعلاماتنا أساس خارج ذهنا؟ هل القوانين التي تنظّم هذه العلامات هي القوانين الممكنة الوحيدة؟ هل من المؤكد أنها تعكس شيئًا آخر غير اختيارات ذاتية أو معايير ثقافية؟ وبدأ كثير من العلماء والفنانين والفلاسفة يشككون فيها لأسباب متعددة. لكن إذا كان الكثير منهم يعتقدون أنّ تطلّع لغاتنا إلى قول الحقيقة ليس إلا وهمًا، فإنهم بالمقابل شغفوا بالعلامات نفسها التي تريح على مستوى السرية ما تفقده على مستوى الشفافية. وينطبق الشيء نفسه على آلية التمثيل التي أصبحت في سنوات قليلة موضوع تأملات مدمرة.

يتعلق الأمر إن شئنا بـ «أزمة» معيشة كإغناء، وإلى حد بعيد كتححرر. ذلك أنه إذا لم يكن منطق التمثيل في معناه الكلاسيكي سوى بناء ذهني، وليس تعبيرًا عن بنية «طبيعية» وثابتة، فإن من الممكن وجود أنماط بنائية أخرى، ويمكن تصور استعمالات أخرى للعلامات وإقامة قواعد لعب أخرى. وعلى هذه القواعد أن تمكّن بدورها من استكشاف مناطق جديدة، وذلك بقدر التعطش إلى التوسّع الذي هيمن على أوروبا في كل الميادين.

هذه بعض الانشغالات التي تسمح لنا بتحديد انبثاق ثقافة «حديثه»، حيثما رأيناها تزدهر بين العامين 1880 و1914.

تتجلى هذه الانشغالات مثلاً لدى شعراء تلك السنوات. إنَّ ريلكه Rilke وأبولينير Appolinaire وسابا Saba وتراكل Trakl وسوندرارس Cendrars وبيسوا Pessoa وأنغريتي Ungaretti وماياكوفسكي Maïakovski ليسوا متقاربين من حيث السن فقط، وإنما هم يشتركون في التعامل مع اللغة بِحُرِّيَّةٍ لم يكن أحد يجرؤ آنذاك على التفكير بها. صحيح أنَّ الكلمات تقاوم، إذ لا يمكن التلاعب بها بدون المجازفة بالدلالة، ومع ذلك، قَبِلَ بعضهم أمثال «المستقبلين»(*) Futuristes الروس بمثل هذه المخاطرة. وسرعان ما ستنتهي محاولاتهم بابتكار خليينيكوف Khlebnikov لغة غريبة، هي اللغة «العابرة للذهن»(**) Zaoum.

كثرت في نهاية القرن التاسع عشر التجارب في عالم الأصوات لأنه يخضع لقوانين أقلَّ إكراهًا من تلك التي يخضع لها عالم الكلمات. فقد نجح فاغنر Wagner وموسورغسكي Moussorgski ومالر Mahler وديبوسى Debussy في التخلص من قيد التناغم الذي ظل يتحكم في الموسيقى منذ عهد باخ Bach. وانتهى الأمر بهذا التناغم إلى الانكسار على يد أرنولد شونبيرغ Schönberg. وبشكل عمله «بيرو القمري» (1912) أول عمل لا نغمي، وكان بمثابة نقطة انطلاق كل موسيقى تستعمل نظام الاثني عشر صوتًا.

لكنَّ لغة الرسم هي التي تعرضت أكثر من غيرها لتغييرات مذهلة؛ وكان السبب المباشر في ظهور هذه التغييرات هو ازدهار التصوير الفوتوغرافي. إذ ما جدوى الوقوف عند إعادة إنتاج المظاهر، بينما أصبح بالإمكان في تلك الفترة القيام بهذه المهمة بواسطة وسائل ميكانيكية تمامًا؟ ولما كان الرسامون يعون أن هذا «التقدم» سيضعهم أمام تحدي بناء مشروعية جديدة، فقد قرروا البحث في ذواتهم عن قوانين ستتحكم منذئذ في عملهم، بدل الاستسلام للقوانين التي تفرضها عليهم العين.

(*) المستقبلية حركة أدبية وفنية أوروبية ظهرت في بداية القرن العشرين (1904) واستمر إشعاعها إلى سنة 1920. وترتكز هذه الحركة على رفض التقليد الجمالي وتمجيد العالم الحديث، وخصوصًا الحضارة المرتبطة بالمدينة والآلة والسرعة.

(**) كلمة zaoum ابتكرها كروتشنيخ سنة 1913، وتتكون من البادئة الروسية za (عَبَّرَ) وoum (الذهن). وهذا النوع من الشعر المستقبلي الروسي لا قواعد نحوية له ولا اتفاقات دلالية ولا معايير أسلوبية وقد تم اختراعه للتعبير عن الانفعالات والانطباعات الحسية الأساسية.

بدأ تاريخ الرسم الحديث، كمغامرة فلسفية حقيقية، مع رد فعل كل من سيزان Cézanne وفان غوغ Van Gogh وغوغان Gauguin ضد الواقعية البصرية التي بجلها الانطباعيون (*) impressionnisme من جهة، ومع الحركة الرمزية (**) symbolisme من جهة أخرى. لقد فتح الأوائل الباب لإعادة بناء ذهنية للواقع، سيمنهجها المتوحشون (***) fauvisme (1905) والتكعيبيون (****) cubisme (1908). أما في ما يخص أنصار الرمزية، فسواء أعلنوا عن انتمائهم إلى مورو Moreau أو ريدون Redon أو كليمت Klimt، فإنهم اختاروا التكرار للعالم المحسوس، وهدفوا إلى تصوير عالمهم الذهني الخاص الذي يخترقه القلق الديني. وسينشأ الرسم التجريدي (*****) أو غير التصويري عن هذه القطيعة الروحية تحت تأثير كل من كاندينسكي Kandinsky وكوبكا Kupka، ثم مالفيتش Malevitch ومونديان Mondrian بعد ذلك.

لتفاهم أولاً، إذا كانت لوحة مالفيتش مربع أسود على خلفية سوداء (1915) تنتمي إلى الرسم «اللاموضوعي»، فإنها لا تفتقد قيمة تصويرية، بل إنها ترجع إلى مطلق روحي فقط وليس إلى موضوع مرئي. وبعد ثلاث سنوات من ذلك، سجلت لوحة مربع أبيض على خلفية بيضاء نهاية المسار المساراتي. وعندما بلغ الرسم هدفه الأسمى، اعتقد أنه وصل إلى نهايته، فتحلى مالفيتش عن ريشاته.

(*) الانطباعية حركة تصويرية فرنسية أسست بفضل تجمع بعض الفنانين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد عرّف هذا التيار الفني عن نفسه من خلال العروض الفنية العمومية في باريس بين العامين 1874 و1886، وسجل بذلك الفن الحديث قطيعة مع المذهب الاتباعي التقليدي.

(**) الرمزية حركة أدبية وفنية ظهرت في فرنسا وبلجيكا نحو العام 1866، ذلك ردًا على المذهب الطبيعي والحركة البرناسية. وتنحدر هذه الحركة من روسيا، وخصوصًا بفضل فاليري بروسوف، الشاعر المؤسس للمذهب الرمزي الروسي.

(***) المدرسة التوحشية (fauvisme) تيار في الرسم ظهر في بداية القرن العشرين، وبالضبط في خريف 1905 لمناسبة تنظيم «معرض الخريف» الذي أثار ضجة كبيرة، وانتهى سنة 1908. وتتميز هذه المدرسة التشكيلية بالتركيز على تحرير اللون. ومن رواده هنري ماتيس وأندره ديران وموريس دوفلامينك.

(****) التكعيبية حركة فنية تطورت أساسًا بين العامين 1907 و1914 بمبادرة من الرسامين بابلو بيكاسو وجورج براك وجون ميتينغر وألبير غليز وآخرين.

(*****) الفن التجريدي مدرسة في الرسم أسسها فاسيلي كاندينسكي سنة 1910 عندما رسم لوحة مائية تغيب عنها كل مرجعية إلى العالم الخارجي.

وتشهد عودة مالفيتش إلى ممارسة الرسم بعد اعتزاله، لإنجاز لوحات تصويرية غريبة ذات إغراء «بدائي»، على أنه لا يمكن تقرير موت الرسم بمرسوم، ولا موت الفلسفة أيضًا.



إنّ ظهور الحداثة بالنسبة إلى العلماء لا ترجمه الطفرة الجذرية التي مسّت الصورة التي يحملونها عن العالم فقط، بل يترجمه أيضًا السؤال الجذّي الذي طُرِح حول أساس العلوم، وكذلك ابتكار فروع معرفية تتمحور حول تحليل التمثيل.

كانت الرياضيات أول ما مسّته عملية إعادة السبك التي بدأت في سبعينيات القرن التاسع عشر، إذا انخرط علماء الرياضيات في مشروع شجاع هو التفكير في لغتهم الخاصة، ذلك عندما لاحظوا أنّ مفاهيمهم الرئيسة، وخصوصًا مفاهيم علم الحساب، تفتقد الصرامة. ويرتبط مشروع إعادة التفكير هذا بالازدهار الفريد للمنطق الذي كان يميل إلى أن يصبح أكثر العلوم «جوهرية» من بين العلوم الأخرى.

ودشنت العلوم الفيزيائية والكيميائية بدورها مرحلة ازدهارها في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، إذ تلاحقت عدة اكتشافات أساسية: فقد صاغ بلانك Planck مفهوم «الكوانطوم» quantum؛ وتوطدت أخيرًا الفرضية القديمة المتمثلة في البنية الذرية للمادة، وصاغ أينشتاين Einstein نظرية النسبية (1905)، التي فجّرت الفكرة الموروثة عن نيوتن والمتمثلة في المكان والزمان المطلقين. لذلك كانت بالنسبة إلى التمثيل العلمي للعالم نظرية ثورية، مثلما كان الابتكار الملازم للتجريد ثورة بالنسبة إلى التصوير الرسمي.

تولدت الميكانيكا «الكوانطية» عن البحوث التي أجريت حول بنية الذرة، وعرفت في السنوات اللاحقة نموًا سريعًا. هذه الميكانيكا، بصيغتها المهيمنة التي دافع عنها بوهر Bohr والتي سهلت انتشارها نظرية هينزبرغ في التغير (1927)، انتهت بوضع الحتمية الكلاسيكية محط تساؤل، ونازع في هذا التساؤل كلّ من أينشتاين وشرودنغر وبروغلي الذين ما زالت اعتراضاتهم حول مستقبل الفيزياء موضع نقاش ضروس إلى اليوم.

ولم يكن التجديد في مجال البيولوجيا أقلّ شأنًا من غيره في المجالات الأخرى. فمن جهة، عملت نظرية التطور الداروينية على إدخال الطبيعة في التاريخ، ومن جهة

أخرى، خبا لهيب الصراع الدائر بين النزعة الميكانيكية والمذهب الحيوي، تاركًا مكانه لمقارنة وظيفية للأحياء. وبفضل هذا التغيير في الرؤية، حققت الفيزيولوجيا وعلم الأعصاب تطورًا مهمًا، بينما فتحت أعمال باستور الطريق للطب الحديث، وأعمال ماندل لعلم الجينات أو نظرية الوراثة.

وأخيرًا جاء دور العلوم الاجتماعية، فقد ظلَّ اهتمام هذه العلوم منصبًا مدة طويلة على دراسة المكان والزمان البشريين (التاريخ والجغرافيا والاقتصاد وعلم الاجتماع)، لكنها انطلاقًا من سنة 1880، ستغتني بثلاثة تخصصات جديدة قاربت ظاهرة التمثل من زوايا مختلفة.

فعلى مسافة من الفيلولوجيا الكلاسيكية، المنشغلة بالتطور التاريخي للغات أكثر من انشغالها بنمط اشتغالها الداخلي، قدّم العالم اللغوي السويسري دوسوسير de Saussure (1857-1913) مبادئ علم لغوي جديد، لن تمارس أفكاره كلّ تأثيرها إلا بعد مرور نصف قرن على ذلك.

وستنمو الإثنولوجيا من جهتها في حضيّ الغزوات الاستعمارية، مساهمة في الوقت نفسه في تقويض أيديولوجيا المركزية العرقية التي كانت تلهم تلك الغزوات. وبالفعل، كلما اكتشفت الإثنولوجيا غنى العادات والتمثلات «ما قبل منطقية» (ليفى - برول Lévy - Bruhl)؛ انقادت إلى الاعتراض على «التفوّق» المزعوم للحضارة الأوروبية وإلى تقييم الوحدة العميقة للحدث الرمزي، أي الجنس البشري، ذلك بغض النظر عن «غرابة» المجتمعات بدون كتابة.

أما في ما يخصّ التحليل النفسي، وهي كلمة صاغها سنة 1896 الطبيب النمساوي سيغموند فرويد Freud (1856-1939)، فإنه، وإن كان لا يشكل علمًا بالمعنى المتعارف عليه، كما سيوضح ذلك كارل بوبر Popper، لا يمكن اعتباره نوعًا من الميتافيزيقا الجديدة ولا فرعًا من فروع علم النفس أو الطب النفسي. واللاشعور الفرويدي ليس مدلولًا رومانسيًا ولا مقولة لوصف الأمراض، وإنما هو «كيان» كوني يبدو أنّ ظهوره لازم ظهور اللغة والرمزي عمومًا. ويرتبط اكتشافه بممارسة نوع من فك الرموز، سواء من خلال العرّض العُصابي (دراسات في الهستيريا، بالاشتراك مع جوزيف بروير 1895)، أو من خلال الحلم أو فلتة اللسان أو النكتة لدى الإنسان «السوي». وقد بذل فرويد، الذي يبدو أنه لم يكن على علم بالبحوث التي كان ينجزها

معاصره دوسوسير، جهودًا كبيرة لتوضيح نظريته في أعماله الثلاثة، تأويل الأحلام (1900) وعلم النفس المرضي للحياة اليومية (1901) والنكتة في علاقتها باللاشعور (1905). وتشترك هذه الأعمال الثلاثة في كونها تحمل التصور نفسه عن «المشهد» النفسي كمكان لـ «مسرحية» يكون فيها اللاشعور هو مؤلفها الخفي. ومقارنة بالثورات التي كانت تحدث في مجالي الفن والعلم، كان الإيقاع الذي تتطور به الأفكار الفلسفية هادئًا وبسيطًا. ومع ذلك، إذا كانت التحولات الفلسفية بين العامين 1880 و1914 أقل إثارة من غيرها في المجالات الأخرى، فإنها لم تكن أقل عمقًا.

ترتبط هذه التحولات بظهور انشغال علماء الرياضيات بالأسس التي تقوم عليها هذه الأخيرة. ذلك أنّ صلابه باقي الأنشطة المعرفية الأخرى تتوقف على صلابه الرياضيات. فلكي تنمو المعرفة في أمان يجب أن تصاغ المبادئ الرياضية الأساسية بلغة دقيقة وصارمة وخالية من كل فرضية مُسبقة، حدسية كانت أو تجريبية أو ميتافيزيقية. بيد أنّ الوضع لم يكن كذلك سنة 1880.

ظلت الطريقة التي كانت تدرك بها هذه اللغة آنذاك سجيئة مذهب لم يكن يرضي مجمل علماء الرياضيات. وهذا المذهب، الذي كانت تدافع عنه مدرسة ماربورغ بقيادة الفيلسوف الكانطي الجديد هيرمان كوهن (1842-1918)، يعود في جزئه الأساسي إلى النسق الذي عرضه قبل قرن من الزمان إيمانويل كانط Kant في كتابه نقد العقل الخالص (1781).

ما هو «المذهب النقدي» critique عند كانط؟ إنه نظرية متعلقة بالأسس التي تقوم عليها «قدرتنا المعرفية» وحدودها، وترتكز هذه النظرية على وصف وتصنيف لأحكامنا قابِلين للمناقشة.

يرى كانط أنّ كل حكم هو فعل عقلي يقيم علاقة بين محمول وموضوع، ويعبّر عنه بجملة تصاغ على نحو (س هي ص). ويمكن أن يكون هذا الحكم تحليليًا أو تركيبًا. ففي الحكم التحليلي يكون المحمول متضمنًا في تعريف الموضوع. مثالًا: «كلّ الأجسام ممتدة». فالقول بأن الامتداد يشكل جوهر كل جسم هو حكم يمكن من توضيح المعرفة، لكنه لا يغنيها. وبالتالي لا تحقق المعرفة نموًا حقيقيًا إلا بفضل الأحكام التركيبية.

وتنقسم الأحكام التركيبية إلى نوعين: أحكام قَبْلِيّة وأحكام بَعْدِيّة. ففي الحكم التركيبي البَعْدِي، يجب أن يأتي الدليل على العلاقة بين المحمول والموضوع من

الخارج. مثلاً: «كل الأجسام ثقيلة»، ما دام الثقل، على خلاف الامتداد، لا ينتمي إلى جوهر الأجسام. وبالمقابل، فإنّ تلك العلاقة تمثل في الحكم التركيبي القَبلي طابعاً ضرورياً وأبدياً. إذ إنها تستند إلى «تجربة فكرية» مستقلة عن كل واقع. وباختصار، إنها تقوم على حدس خالص وليس على حدس تجريبي. مثلاً: « $12=5+7$ »، أو: «الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين».

يفسّر كانط في الجزء الأول من النقد، الذي يحمل عنوان «الجمالية المتعالية» (*)، كيف أنّ كل هذه القضايا الرياضية هي أحكام تركيبية قبلية. والحدس الخالص في الهندسة ينتمي إلى النظام المكاني: يدرك عقلي وجود علاقة بين النقط والخطوط والمساحات الموجودة في فضاء ذهني. وفي الحساب، ينتمي الحدس الخالص إلى النظام الزمني: يماثل عقلي عملية جمع كيفما كانت بتتابع أرقام يحدث في الزمن كما هو الحال بالنسبة لعملية التفكير تماماً. وبالمقابل، فإنّ كل قضاياء الفيزياء والعلوم الطبيعية عموماً تشكل أحكاماً تركيبية بعدية؛ ولذلك تظل دوماً قابلة للمراجعة.

ومع ذلك، تقتسم القضايا الرياضية والقضايا الفيزيائية خاصيّة مشتركة: وهي كونها تفترض أنّ كلّ تجربة معطاة في الحدس. وسواء كان الحدس خالصاً أو تجريبياً، فإنه ليس من الممكن أن تُعطى فيه أيّة معرفة بدون اللجوء إلى التجربة وبدون حدوث لقاء بين مفهوم وحدس. يقول كانط في هذا السياق: «إنّ الأفكار بدون محتوى تظل فارغة، والحدوس بدون مفهوم تظل عمياء»⁽¹⁾.

يتعيّن على العقل إذاً ألا يتجاوز مجال التجربة بأي حال من الأحوال. إذ لا معرفة إلا بما هو معروض في هذا المجال؛ وبصيغة أخرى، لا معرفة إلا بـ «الظواهر». فلا أحد يستطيع أن يعرف الأشياء في «ذاتها»، أي بمعزل عن الطريقة التي تظهر لنا بها: تلك هي أطروحة كانط الأولى.

(*) الجمالية المتعالية (Esthétique transcendante) عند كانط هي دراسة الأشكال القَبلية للتجربة الحسية، وهي المكان والزمان. ويحمل الجزء الأول من كتاب نقد العقل الخالص عنوان «الجمالية المتعالية». وبالفعل، يعتقد كانط أنه يوجد إطار قبلي تعطي لنا فيه الأشياء ويُسمح لنا بتمثيلها. وهذا الإطار القَبلي يسميه كانط الحدس الخالص intuition pure، أي السابق على التجربة.

Kant, Critique de la raison pure, trad. fr, Paris, 1968, «Introduction à la logique (1) transcendante», p. 77.

ومع ذلك، ليست الكلمة الأخيرة للتجربة، ذلك أنّ شروط إمكانها نفسها ليست تجريبية. رأينا سابقاً أنّ حدودنا تصاغ في أشكال قَبْلِيّة (المكان والزمان) وتنتمي إلى بنيتنا الإدراكية، كما أنّ كل مفاهيمنا تصدر عن اثنتي عشرة «مقولة» عامّة تنتمي إلى بنية فهمنا. وباختصار، إنّ الذات العارفة ذات «متعالية» وسابقة على كل تجربة ممكنة، لأنّ موضوعية العلم تظلّ مستقلة عن الشروط التي تنتج فيها: وتلك هي أطروحة كانط الثانية.

إنّ هاتين الأطروحتين متكاملتان؛ فالأولى تنقذنا من الوثوقية التي لا يمكن عقلاً مستسلماً لذاته أن يسقط فيها (لايبنتس Leibniz)، وتنقذنا الثانية من النزعة الشكّية التي يمكن المذهب التجريبي المعمّم أن يُسقطنا فيها. هكذا أمكن لكانط أن يشعر بالرضى بعد أن وضع المعرفة في منأى عن الخطرين اللذين يتهدّداننا. لقد استطاع أن ينتزع الفلسفة من «ساحة المعركة» التي كانت تسجنها فيها الميتافيزيقيات المتصارعة. كذلك استطاع أن يضعها في «الطريق الآمنة للعلم»⁽¹⁾. ومنذئذ، لم تعد مهمة الفلسفة تتمثل في استخدامها كأرضية للنظريات المتضاربة، العقيدة والاعتباطية، بل أصبحت تتمثل في مصاحبة العمل العلمي من خلال تسليط الضوء على المفاهيم العلمية. وبعبارة أخرى، أصبحت مهمة الفلسفة هي التحقق ممّا إذا كان العمل العلمي يتمّ في الإطار الذي وضعه كتاب النقد.

إنّ النسق الكانطي، المتمثل في فلسفة العلم كفلسفة حَذِرَة، يشكل بصورة ما أوجّ الفكر الأنواري. فعندما نتفحص عن قرب نظريته في المعرفة، نلاحظ أنها تتضمن بعض الصعوبات. لكن وعلى الرغم من هذه الصعوبات، فإنّ العقلانية الكانطية ستجسّد أنموذجاً سيّتبناه، لأزيد من مئة سنة، كلّ من سيعتقد، مثل كانط، أنّ مهمة الفلسفة هي التأسيس للعلم، وأنّ هذه المهمة نفسها يمكنها أن تتمّ بطريقة علمية.

يعرف الجميع اليوم أنّ هذين المعتقدين وهميان، لكنّ فتغنشتاين Wittgenstein (1921) وهيدغر Heidegger (1927) هما أول فيلسوفين سيؤكّدان ذلك على نحو جلي. ذلك أنّ الحركة المناهضة للكانطية التي تفجّرت انطلاقاً من سنة 1880 لم تكن مواجهة ضدّ هذه الأفكار العظيمة أكثر ممّا كانت مواجهة ضدّ الدور الذي تسنّده نظرية

(1) Ibid, Préface de la seconde édition (1787), p.20

الرياضيات إلى لحدس. كان أكبر المناهضين لهذا التصور الكانطي بين العامين 1880 و1914 هما فريغه Frege وهوسيرل Husserl. فالأول رفض الحدس جملة وتفصيلاً، بينما احتفظ به الثاني ومنحه معنى ودورًا مختلفين. لكن الحقيقة أنَّ الاعتراض ظهر قبلهما بشكل خفي، ذلك سنة 1810، أي بعد وفاة كانط بست سنوات. وظهر هذا الاعتراض في الإمبراطورية المجرية، المنطقة الثقافية الواسعة التي صُعب على الفكر الكانطي ذي الأصل «البروسي» أن يتجذر فيها.

إنَّ أول ناقد لكانط، وبالتالي الرائد الأول لـ «الحداثة» الفلسفية، هو بيرنهارد بولزانو Bolzano (1781-1848). ولد بولزانو في براغ، وهو رجل دين كاثوليكي يدرّس «علوم الدين» في جامعة شارل. وهو ذو عقل موسوعي يعلن انتماءه إلى فكر لايبنتس: أولاً نظرًا إلى أنه عالم رياضيات متألق، صاغ نظريات أساسية للتحليل كفرع من الرياضيات الذي يرجع إلى لايبنتس. وثانيًا، نظرًا إلى اهتمامه بالمنطق؛ هذا التخصص الذي ظهر قديمًا بفضل جهود أرسطو والمدرسة الرواقية، والذي فتح له رامون لول Lull ولايبنتس آفاقًا جديدة لم يفهمها معاصروهما.

كان رامون لول (1233-1316)، هذا الكتالاني المعروف باسم رايمون لول Raymond Lulle، يرغب في هداية اليهود والمسلمين إلى الإيمان «الحقيقي» بواسطة قوة الاستدلال الجيد فقط، لذلك تصوّر «فنًا عظيمًا» (ars combinatoria) قادرًا على حل أي معضلة نظرية، كما هو الشأن بالنسبة إلى السيمياء^(*) Alchimie التي منحت البشر سلطة مطلقة على المادة. ولم يُتَوَجَّ هذا الجهد المنطقي اللاهوتي بالنجاح، بل جنى خيبات الأمل فحسب. وبعد مرور أربعة قرون على ذلك، حلّ ديكارت Descartes ليتهمك بدوره بتأملات لول وينزع عنها كلّ مصداقية.

كان لايبنتس حذرًا أكثر من سابقه، لذلك بذل جهده لتحسين «الفن» الذي اقترحه لول. لقد أراد هذا الدبلوماسي المحنك والمسيحي المسكوني أن يساهم بدوره في توحيد الجنس البشري من خلال تيسير وحدة المعارف. لكن كيف يمكن الربط بين

(*) السيمياء، أو الخيمياء، مذهب يغطي عدم ممارسات وتأملات في علاقة بتحويلات المعادن. وكان الهدف من هذا «العلم» صنع الحجر الفلسفي الذي يسمح بتحويل المعادن الرخيصة (كالرصاص مثلاً) إلى معادن نفيسة (كالذهب والفضة). كذلك كانت السيمياء تهدف إلى العثور على إكسير الحياة الذي يمدد الحياة.

الفروع المعرفية المنفصلة بعضها عن بعض؟ يمكن الربط بينها بترجمتها في لغة كونية تكون في متناول الجميع: إنها لغة الرياضيات. لذلك بذل لايبنتس جهوده للحفاظ على نوع الكتابة الصورية المكوّنة من عدد قليل من العلامات الأصلية القادرة على أن تسجل كلّ المفاهيم المفكّر فيها تبعاً لقواعد قابلة للتركيب في ما بينها. وللإجابة عن أيّ سؤال بمجرد إجراء عملية حسابية بسيطة، يكفي تطبيق بعض العمليات الحسابية على هذه الرمزية المتفّق حولها. لكنّ معاصري لايبنتس لم يروا في هذه البحوث التي ظلت مجهولة مدة طويلة إلا نتيجة لنزوع غريب نحو الحلم.

كان كانط يجهل تلك البحوث، وكان فضلاً عن ذلك يعد المنطق عمومًا مجرد تخصص معرفي لا جدوى منه، ولم يحقق أيّ تقدم منذ أرسطو⁽¹⁾. وهذا هو السبب الذي دفع بولزانو اللايبنتسي إلى رفض كانط.

أما السبب الثاني، حسب بولزانو المؤمن بفضائل المنطق، فيتمثل في أن الاستعمال الجيد لهذا الأخير يمكنه أن يقدم لمشكلة أساس الرياضيات حلاً مرضياً أفضل من الحل الذي اقترحه كانط. هذه هي الأطروحة التي يناقشها بولزانو بتفصيل في كتابه مساهمة في تأسيس الرياضيات على أفضل الأسس (1810). وعلى الرغم من أنّ هذا الكتاب مرّ خفية في عصره، فإنه أول كتاب عارض مدلول الحَدَس الخالص، الذي يعدّه بولزانو «صعباً» ومتناقضاً. فالحدّس دوماً تجريبي، سواء أكان مكانياً أم زمنياً. ويمكنه أن يقوم بدور تكميلي ذي سمة تربوية، شأنه شأن اللجوء إلى الشكل في البرهانات الهندسية. لكن لا يمكن المرء أن يستخرج منه أي نظرية جديدة بهذا الاسم. فإذا أراد الباحث، كما يريد كانط، أن يؤسس الرياضيات على أسس صلبة، فإنه يتعين عليه أن يدرك تلك الأسس بطريقة منطقية خالصة بعد تطهيرها من كل عنصر حدسي.

وعموماً، إنّ رغبة بولزانو في النجاح حيثما فشل كانط هي التي قادته إلى رفض مذهب «الجمالية المتعالية». وعلى الرغم من الوضعية الهامشية التي كان يشغلها بسبب اختياره هذا، تابع بولزانو نشاطه ونشر في جوّ من اللامبالاة النسبية عملاً عظيماً يحمل عنوان نظرية العلم (1837)، ثمّ ظهر له بعد وفاته كتاب مفارقات في اللامتناهي (1851).

(1) Ibid, Préface de la seconde édition, p. 15

ويعدّ هذا الكتاب الأخير مقدمة للبحوث التي سيجريها لاحقاً عالم الرياضيات ريتشارد ديديكاند Dedekind (1831-1916) حول طبيعة الأعداد اللاعقلانية. كذلك يعدّ مقدمة لظهور نظرية المجموعات (1872) على يد عالم آخر سيعلم بدوره مناهضته للكانطية هو غورغ كانتور Cantor (1845-1916).

أما كتاب نظرية العلم، فقد عاود الصلة بطموح لايبنتس إلى تأسيس رياضيات كونية، أي بمشروع توحيد المعرفة بواسطة قواعد منطقية خالصة. وأقحم بولزانو أيضاً مدلولاً جديداً هو «التمثّل في ذاته» بهدف تسليط الضوء على ضرورة التمييز بين المحتوى المفهومي لتمثّل معين من جهة، والصور الذهنية القادرة على التعبير عنه من جهة أخرى. وعموماً، فقد طوّر الأطروحة ذات النفس الأفلاطوني القائلة: إنه لا يمكن اختزال القوانين المنطقية، المزودة بـ «حقيقة في ذاتها» مستقلة عن ذاتيتها، في العمليات التي تصاحب صياغتها في عقلنا.

هكذا يظهر بولزانو كرائد لـ «المذهب المنطقي» Logicisme (أي لمذهب واقعي للكيانات المنطقية) الذي سيعاود الظهور مجدداً في نهاية القرن التاسع عشر لدى كل من فريغه وهوسيرل. ولن يعود الإشعاع لأعمال بولزانو إلا بعد وفاته، وستؤثر هذه الأعمال في بعض الفلاسفة الذين لن يدخروا جهداً في نقد كانط، مع أنهم لم يفعلوا - كل بطريقته الخاصة - غير استعادة الإيعاز الكانطي: إقحام الفلسفة في «الطريق الآمنة للعلم».

كان تأثير بولزانو أكثر وضوحاً في النمسا وبولونيا. فقد ظهر هذا التأثير مثلاً لدى فرانتس برينتانو Brentano (1838-1917) الذي ولد في ألمانيا ودرس في فيينا، وكذلك لدى أليكسيوس فون مينونغ Meinong (1853-1920) الذي قضى مجمل مساره المهني في غراتس Graz بعد أن تتلمذ لبرينتانو. وقد عمّق مينونغ وبرينتانو التفكير البولزاني في بنية الفكر، وخصوصاً في العلاقة التي تربط بين الفعل الذهني والموضوع الذي يستهدفه. وألحاً معاً على ضرورة تجنب المحتوى المنطقي لمفاهيمنا كلّ تأويل ذاتي. وستلهم أعمالهما كلّاً من فريغه وهوسيرل.

ومن جهة أخرى، سيعمل تلميذ آخر لبرينتانو على نشر الأطروحات البولزانية في بلاده، وهو البولوني كاسيمير تواردوفسكي Twardowski (1866-1938) الذي ألف كتاباً يحمل عنوان في محتوى التمثلات وموضوعها (1894) وكوّن طوال سنوات

تدريسه في جامعة لفوف Lwow، بين العامين 1895 و 1930، جيلاً من المناطق المهورسين بتخليص نظرية العلم من كل اختزال سيكولوجي أو تجريبي. وسيؤسس هؤلاء المناطق: لوكازيفتش Lokasiewicz، ليسنيفسكي Lesniewski، تراسكي Traski، وكوتاربينسكي Kotarbinski - بعد الحرب العالمية الأولى - مدرسة فرسوفيا التي ستغذي ببحوثها أعمال كارناب Carnap وبوبر Popper وكواين Quine.

وفي غضون ذلك، استطاع المنطق، الذي لم يتطور منذ لايبنتس، أن يحقق تقدماً بفضل ثلاثة علماء: الأيرلندي جورج بول Boole، والأميركي تشارلز بيرس Peirce، والألماني غوتلوب فريغه Frege. وستقدم أعمالهم، وخصوصاً عمل فريغه الذي يعدّ الانطلاقة الحقيقية للفلسفة الحديثة، إجابات جديدة على لغز أسس الفلسفة. وستشير، بالموازاة مع أعمال نيتشه، اهتماماً جديداً بمسألة اللغة.

ومع ذلك، لن يتمّ القضاء على «أزمة» التمثّل، لكنها على الأقل ستتمكن الفلسفة من أن تتحرّر من الكانطية، ثم لتكتشف أنّ ملاحقتها لمشروع كانط عبر سبل أخرى سيقودها إلى الطريق المسدود. وهو اكتشاف سيلزم مفكري القرن العشرين، بالإضافة إلى عوامل أخرى، بالتساؤل مجدداً حول التصوّر الكلاسيكي للعقل الذي يمثله ديكارت وفلاسفة الأنوار.

- 1 -

الطريق الآمنة للعلم

1. تقدم المنطق

إذا كان من الممكن الحديث عن تقدم المنطق في القرن التاسع عشر، أو بالأصح عن نهضته، فينبغي علينا أن نعود إلى أهم كتابين ألفهما جورج بول Boole (1815-1864): التحليل الرياضي للمنطق (1847)، وعنوانه الفرعي «مقال من أجل حساب الاستدلال» يتبنى علانية التعبير اللابيتسي *Calculus ratiocinator*، وكتاب قوانين الفكر (1854).

إنّ بول عالم رياضيات محنّك ومختص بالتحليل والجبر. يقسم مع لايبنتس الفكرة القائلة إنّ الرياضيات لا تمثل علم العدد والكمية فقط، وإنما تمثل أيضًا لغة صورية حقيقية تنزع إلى الكونية. إذ إنه يؤمن بإمكانية تطبيق المناهج الجبرية في ميادين متنوعة جدًّا، أو في «عوالم خطائية» متعددة وفق تعبير مواطنه أوغوستيس ديمورغان De Morgan (1806-1871). ولكي يمتحن هذه الفرضية، تعهد بإعادة إحياء نظرية القياس الأرسطية، ذلك بترجمتها إلى لغة الجبر.

لنفترض أنّ المتغيرتين x و y تمثلان فئات من الموضوعات. تتمثل مساهمة بول في كونه قدّم الصياغة التالية: 1 يمثل الفئة المملوءة (عالم الخطاب)، و 0 يمثل الفئة الفارغة، والعلامة v - التي لا تعدّ بعد مكتمًا بالمعنى الدقيق للكلمة ترمز إلى كلمة «بعض». وبفضل هذا التأشير، فإنّ الحكم التالي: «كل الناس فانون» يصبح: «كل y هم بعض x »، أي « $vx = y$ ». ويمكن أن نستخلص من المعادلة المتطابقة $0 = vx - y$ ، بواسطة سلسلة من العمليات الجبرية الأولية، صيغةً أخرى كهذه الصيغة مثلاً: $y(1-x) = 0$ («الناس غير الفانين لا وجود لهم»).

إنّ الاستعمال المنظم لمثل هذه اللغة الرمزية يمكن من إقصاء الالتباسات الدلالية الملازمة للقياسات التقليدية، بينما يعمل التطبيق الآلي للقواعد الحسابية على تجنب العملية الاستقرائية مخاطر السقوط في الخطأ. هكذا يكون بول قد توصل بواسطة منهج صوري خالص إلى مجموع النتائج التي لم يبلغها أرسطو بواسطة المنهج التجريبي.

وقد شجعه نجاحه الأول هذا على حدس إمكانية تطبيق التقنية المنطقية في حلّ المشكلات الفلسفية. لم يكن بول يطمح إلى إقصاء الفلسفة كما فعل كارناب، بل إنه أراد على العكس من ذلك تيسير تطورها ضمن روح الحلم اللايبنتسي الكبير. لذلك جاهد بول من أجل صياغة القوانين العامة للفكر صياغة جبرية، أي بناء نظرية شمولية للاستدلال الاستنباطي. لكنّ هذه الطريقة التي دشنها في الجزء الأول من كتابه قوانين الفكر اعترضتها صعوبات لها ما يبررها، وخصوصاً القصور الذي شاب عملية التأشير المستعملة. زد على ذلك أنّ الجزء الثاني من الكتاب، الذي حاول أن يستنبط بالطريقة نفسها قواعد الاستقراء (أي القوانين الأساسية لحساب الاحتمالات)، ينغمس في مشكلات عويصة. وأخيراً، لم يستطع بول تخلص الحساب المنطقي من الاستبطان السيكلولوجي لأنه ظل سجين الفكرة التي مؤداها أنه يكفيننا ملاحظة الطريقة التي يعمل بها الفكر لكي نتعرف إلى قوانينه «الطبيعية».

وعلى الرغم من الصعوبات التي تعترض بول في تحقيق مشروعه الكبير، فقد ظل الجبر يقوم لديه بدور أساسي. فهو يُمكن المنطق الرمزي من بلوغ مرتبة علم قائم بذاته. إذ جعل منه متناً متناسفاً صارماً بقدر صرامة الرياضيات، وفتح بذلك طريقاً غير محدودة لتطوره المستقبلي.



استمر نمو المنطق مع تشارلز س. بيرس Peirce (1839-1914) الذي يعد فيلسوفاً وعالمًا ذا اهتمامات متنوعة، تغذى بالثقافة الأوروبية شأنه شأن مثقفي إنكلترا الجديدة. ومع ذلك، ألهم بيرس تياراً فكرياً أميركياً خالصاً هو «البراغماتية» (Pragmatisme) مع أنه فضل أن يطلق على مذهبه لفظ «الذرائعية» (Pragmaticisme) قصد قطع صلته بالمعنى الذي يعزوه لهذا اللفظ تلميذه وليام جيمس James (1842-1910).

وبالفعل، يجسد مذهب بيرس أكثر من نسق فلسفي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، ذلك أنّ لفظ «الذرائعية» يغطي، في رأي بيرس، نظريتين أساسيتين: أولاً، تصوراً

للحقيقة يرفض أن يفصل هذه الأخيرة عن التجريب الاختباري، ثم منهجًا منطقيًا موجهًا لـ «توضيح أفكارنا»، كما يوضح ذلك في أحد نصوص 1979⁽¹⁾. يهدف مشروع بيرس، الذي لا يمكن إنكار أصالته، إلى تخليصنا من المسائل المغلوطة التي تولدها ميتافيزيقا بعيدة جدًا عن الحس المشترك. وهو مشروع يجسد مقدمًا مشروع كارناب تجسيديًا واضحًا.

كان بيرس قارئًا نهمًا لكانط الذي استعار منه نعت «ذرائعي» لينسبه إلى نفسه؛ لكنه كان في الوقت نفسه ناقدًا للكانطية التي يعيب عليها، كما عاب عليها بولزانو، أنها تسند إلى الحدس دورًا مهمًا جدًا. لقد جعل بيرس بحوثه المنطقية تسير على خطى الجبر البولي (نسبة إلى بول). فقد بسّط عملية التأشير الجبري وأقحم المكملات باقتراح من أحد تلامذته (1883): إذ أدخل المكمل الكوني («كل...») والمكمل الوجودي («بعض...»). لكن بيرس لم يكن يهتم بتقنية الحساب بقدر ما كان يهتم بفلسفة المنطق، وخصوصًا بوصف الأنماط الرئيسية للعلامات التي يصنفها في ثلاث فئات: الرموز والمؤشرات والأيقونات. وقد دفعته هذه الأعمال إلى ابتكار فرع معرفي جديد هو «السيميوطيقا» (Sémiotique) أو علم العلامات والرموز، وجعلت منه أيضًا أحد رواد اللسانيات الحديثة.

إن أشهر دراسة أجريت حول المنطق في نهاية القرن التاسع عشر، أي دروس في جبر المنطق لصاحبها إرنست شرودر (1890)، تؤول في جوهرها إلى بحوث كل من بول وبيرس التي ستتم في كنفها أعمال عالم المنطق غويسيني بيانو Peano (1858-1932) وإرنست زيرميلو Zermelo (1871-1953). ومع ذلك، فإن عملاً آخر ذا مرجعية مختلفة جدًا، وهو عمل عالم الرياضيات المنعزل فريغه Frege، هو الذي سيحدث الانقلاب الأكبر الذي سينجب تاريخيًا جزءًا كبيرًا من فلاسفة القرن العشرين.

كان غوتلوب فريغه Frege (1848-1925) يدرس الرياضيات في جامعة يينا.

(1) «Comment rendre nos idées claires», texte repris dans Charles S. Pierce, **A la recherche d'une méthode**, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1993, p.155-175.

وحقق نضجه الفكري في جو ثقافي تهيمن عليه أفكار كانط وأفكار عالم الرياضيات كارل فريدريك غاوس Gauss (1777 - 1855). إذ تطلع فريغه، شأنه شأن كانط الذي كان يعيب عليه قلة اهتمامه بالمنطق، إلى تدعيم أسس المعرفة العلمية، وفي مقدمها أسس الرياضيات، ذلك من خلال توضيحها. وكما وضح ذلك غاوس، تمثل الرياضيات القاعدة المشتركة بين كل العلوم التجريبية. بيد أنه لم يعد بالإمكان في نهاية القرن التاسع عشر إدراك أسسها الخاصة انطلاقاً من المصطلحات التي تقترحها «الجمالية المتعالية».

وبالفعل، مهما يكن تصور الكانطيين الجدد الأرثوذكسين حول الرياضيات، فإنها تطورت تطوراً ملحوظاً منذ وفاة كانط. فمن جهة، نجح كل من لوباتشيفسكي (1826) وبولايي (1829) وريمان (1853) في تأسيس هندسات لا إقليدية (*) بفضل الطريق التي عبدها غاوس. وبرهن وجود هذه الهندسات على أنه يمكن النظريات التي لا علاقة لها بالمكان الإقليدية أن تستمر، شريطة أن تكون قائمة على أنظمة متماسكة من المسلّمات. ومن جهة أخرى، عملت التطورات الموازية لعملية بناء المسلّمات Axiomatisation - وبالتالي لعملية التجريد - في مجالي التحليل والجبر على تحرير الرياضيات تدريجياً من موضوعاتها التقليدية: الأعداد. إنّ نظريات المجموعات المتحررة من ضرورة العدد والتي حدسها بولزانو وأسسها بالفعل كانتور، ستبدو منذ ذلك الوقت أبسط النظريات الرياضية وأقلها عرضة للنزاع.

تلك هي الخلفية التاريخية لتأملات فريغه. إذ سرعان ما سيؤمّن فريغه، ربما تحت تأثير كتاب المنطق (1874) للفيلسوف رودولف هيرمان لوتسه Lotze (1817-1881) الذي سيقراً بدوره هوسيرل، بأن القضايا الحسابية لا يمكنها أن تكون أحكاماً تركيبية قَبْلِيّة، وإنما هي مجرد أحكام تحليلية. وباختصار، فقد آمن بأن البرهنة على القضايا الحسابية لا تقتضي اللجوء إلى الحَدْس. ويرى فريغه أنه إن كنا نؤمن بعكس ذلك، فذلك لأننا نصوغ المنطوقات الحسابية بلغتنا العادية التي لا تتوفر على الدقة ولا على السداد الكافيين. ولإقصاء الحَدْس بطريقة سليمة، سيحدد فريغه لنفسه

(*) الهندسات اللا إقليدية نظريات تسعى إلى البرهنة على خطأ المسلّمة الخامسة التي يتضمنها كتاب أوقليدس العناصر، والتي مؤداها أن نقطة خارجة عن خط مستقيم لا يمكن أن يمر منها سوى خط مواز وحيد. وبالتالي حاولت الهندسة الإقليدية بيان خطأ هذه المسلّمة من خلال البرهنة على أنه يمكن خطوطاً موازية متعددة أن تمر بنقطة خارجة عن خط مستقيم.

هدف تحرير علم الحساب من العلاقات التي تربطه باللغات الطبيعية، ذلك بصياغته، على طريقة بناء المسلّمات، في نسق من العلامات التعاقدية: وهو نسق المنطق.

قدّم بول Boole لفريغه أول مخطط إجمالي لهذا النسق. ومع ذلك، إذا كان بول قد أسس حسابًا استنباطيًا، أي تقنية تيسر الحل الآلي لبعض المسائل، فإنه لم يبرهن فعلاً على مصداقية القوانين المنطقية التي تشرف على حلها. زد على ذلك أنّ عملية التأشير التي وضعها بول Boole ليست قوية بالقدر الذي يجعلها تستطيع إعادة نسخ علم الحساب برمته. وعلى الرغم من اعتراف فريغه بمزايا الجبر كما تصوره بول، إلا أنه وجد نفسه مجبراً على الشروع في استبداله بـ «لغة صورية حقيقية للفكر الخالص». ويعرض فريغه مبادئ لغته *Lingua characteristica* في أول نصوصه المهمة وهو *Begriffsschrift* الذي يمكن ترجمته حرفيًا بـ «كتابة المفاهيم» أو «الكتابة الرمزية».

هذه الكتابة الرمزية التي اقترحها في هذا الكتيب، والتي أستلهمها أيضاً من الكتابة الرمزية المستعملة في الجبر، مكنته بالفعل من الشروع في ترجمة علم الحساب مجدداً، مستعيناً بعدد محدود من المصطلحات المنطقية. لكنّ المشروع بدا صعب التحقيق. فبعد أن نشر فريغه طبعة أولى متشعبة باللغة العادية تحمل عنوان أساس علم الحساب، استشعر الحاجة إلى تنقيحها، إذ عمد إلى تعميم استعمال كتابته الرمزية وتصحيحها بعناية فائقة كلما اكتشف فيها قصوراً. وأدى هذا التنقيح الذي استمر عشرين عاماً تقريباً من العمل الدؤوب، إلى ظهور كتاب جديد هو القوانين الأساسية لعلم الحساب، صدر جزؤه الأول سنة 1893 وجزؤه الثاني سنة 1903.

وتبقى نتائج هذا العمل الضخم، الذي لم يفتأ طابعه الفكري ينتزع الإعجاب، متناقضة في جزء منها. لكن سيُحتَفَظ لها ببعض التقدم الذي حققته على المستوى المنطقي أو اللساني أو الرياضي.

فعلى المستوى المنطقي، كان لكتابة فريغه الرمزية فائدتان: أولاً، مكنت من القيام بحساب المحمولات بفضل إقحام الكمّمات (§ 31 *Begriffsschrift*)، ذلك قبل أربع سنوات من توصل بيرس وتلامذته إلى ذلك. وسمحت ثانياً بإعادة البناء الأكسيومي لحساب القضايا الذي كان يجهله أرسطو ويتجاهله المناطقة منذ أن ابتكرته المدرسة الرواقية.

ومن جهة أخرى، فإنّ التنقيحات التي أجريت بين كتاب الأسس وكتاب القوانين

الأساسية أدت بفريغه إلى كتابة مقال «المعنى والمرجع» سنة 1892 الذي صاغ فيه التمييزات التي ستظهر أهميتها في مجالي المنطق والتحليل اللغوي. يعتقد فريغه أنه يجب الكف عن الخلط بين معنى العلامة الذي هو مفهوم موضوعي، والتمثل الذاتي الذي يصاحب المعنى في ذهننا، وكذا الموضوع الذي يمثل مرجع المعنى. مثلاً، ليس لعبارتي «نجمة المساء» و«نجمة الصباح» المعنى نفسه حتى وإن كان لهما المرجع نفسه (كوكب الزهرة). وتطَبَّق هذه التمييزات أيضاً على القضايا. ذلك أنه يتعين علينا ألا نخلط بين معنى القضية، الذي هو «محتوى ذهني»، ومرجعه الذي لا يرى فيه فريغه سوى «قيمة حقيقة» المعنى: أي «صحيح» أو «خاطئ» ما دام لا وجود لإمكانية ثالثة.

تكمُن أهمية مثل هذا التحليل في قطع الصلة بالخطأ «النفساني» psycho-logisme الذي يتمثل في إرجاع المفاهيم المنطقية إلى محتويات ذهنية. كذلك يتمثل في توضيح التكافؤ الصوري بين كل القضايا التي تتوفر على قيمة الحقيقة نفسها من دون أن يكون لها المعنى نفسه. هكذا يررر فريغه مبدأ سيصبح أساسياً بالنسبة إلى المناطقة المُحدّثين: وهو مبدأ قابلية الامتداد extensionalité الذي بمقتضاه لا تكون القضية المركبة سوى وظيفة لحقيقة القضايا التي تكونها.

وأخيراً فإن مساهمة هذا التحليل في مجال الرياضيات تبقى كبيرة جداً. أولاً لأن كتابة فريغه الرمزية تمكّن من تحرير علم الحساب من تبعيته للغات الطبيعية. ثم لأن التعريف الشهير الذي يقدمه كتاب الأسس (§68)، والذي بموجبه «يكون العدد الذي ينتمي إلى المفهوم امتداداً للمفهوم» المكافئ رقمياً لمفهوم «F»، يمثل نجاحاً باهراً لأطروحة المذهب المنطقي Logicisme.

إنها المرة الأولى بالفعل التي تنجح فيها عملية إعادة بناء العدد الأصلي بواسطة وسائل منطقية خالصة لا تدين بشيء للحُدُس. ويمثل هذا النجاح انتصاراً أكد أن التصور الكانطي للرياضيات تم تجاوزه بالفعل. ومع ذلك ليس لزاماً علينا أن نوافق فريغه في تصوره للبعد الآخر لأطروحة المذهب المنطقي، أي اعتقاده الأفلاطوني والكانتوري (نسبة إلى كانتور) في الوجود الواقعي لعالم معقول تعمّره كائنات منطقية رياضية. فهل للأعداد واقع مستقل؟ هل هي سابقة في الوجود على المعرفة التي يمكن أن نحصل عليها بواسطتها؟ إن هذا المذهب، الذي كان ما يزال هوسيرل يدافع عنه، لن يقدر بعد سنة 1920 على مقاومة الانتقادات التي سيوجهها كل من هيلبرت Hilbert وبروور Brouwer.

كان علم الحساب الذي «مَنْطَقَةُ» فريغه في السنوات الأولى من هذا القرن، أي قبل أن توجه إليه تلك الانتقادات، يبدو متفوقاً على المنطق الذي أخضعه بول Boole للجبر. ويمثل على مستوى واسع أنموذج النسق الذي يمكن فيه التطبيق الآلي للقواعد الدقيقة، من تسلسل المراحل المتعاقبة للاستدلال الاستنباطي إلى نهايته. ولما كان بالإمكان أيضاً تحديد دلالة المفاهيم بطريقة تعاقدية في البداية، فإن من المغري الاعتقاد أنه سيتوافر أخيراً منهج عام، Calculus ratiocinator، قادر على حل أي مسألة. وباختصار، إن من المغري أن نرى الحقيقي le Vrai يطابق كلياً ما يقبل البرهنة le démontrable.

لكن شيئاً من ذلك لم يحدث لأن البناء الفريغي، على الرغم من المظاهر، سرعان ما سيلغمه اكتشاف تناقض غير متوقع في أحضانه. إن هذا التناقض المرتبط باستعمال فريغه مدلول امتداد الصنف أو المفهوم لا يشكل من حيث مبدؤه سوى تناقض واحد مع تناقضات رياضية أخرى كشف عنها لاحقاً كانتور وبورالي-فورتى. وقد اكتشف هذا التناقض سنة 1902 على يد أحد أكبر قراء فريغه وأندرههم، ألا وهو الشاب برتراند راسل Russell.

يمكن تلخيص هذا التناقض على نحو مبسط في «المفارقة» التالية: لتأمل مجموع الأصناف التي تشترك في كونها «ليست أجزاء من ذاتها» ويتعين على هذه الأجزاء بدورها أن تشكل صنفًا. فهل يكون هذا الأخير جزءاً من ذاته أم لا؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، عليه أن يكون متوفرًا على الخاصية المحددة للصنف، وهي ألا يكون جزءاً من ذاته. أما إذا كان الجواب سلبياً، فعليه ألا يتوفر على تلك الخاصية، وبالتالي يجب أن يكون جزءاً من ذاته. فكل حد من هذا الاختيار الثنائي إذاً يتضمن منطقيًا نقيضه.

كتب راسل إلى فريغه يوم 16 يونيو/حزيران 1902 ليخبره بذلك الاكتشاف الذي يعيد مساءلة كل البناء الذي أقامه فريغه. وفي رده المؤرخ في 22 يونيو/حزيران، اعترف فريغه بأنه «أصيب بالذعر»، مضيفاً أنه مع هذه المسألة، «يبدو لي أن ما سيتهدم ليس فقط أساس الجبر الذي وضعته، وإنما الأساس الوحيد الممكن للجبر عمومًا»⁽¹⁾.

Gottlob Frege, Lettre à Bertrand Russell du 22 juin 1902, trad. fr. dans **Logiques (1) et fondements des mathématiques** (1850-1914), anthologie dirigée par François Rivene et Philippe de Rouihan, Paris, Payot, 1992, p.242.

الم يؤدّ الاكتشاف المفاجئ للأعداد الصماء ببعض الفلاسفة اليونانيين إلى الشك في إمكانية العلم برمته؟

وللتخلص من هذا الإحراج، اقترح فريغه بعد بضعة أسابيع من ذلك، في ملحق أضيف إلى الجزء الثاني من كتاب القوانين الأساسية (1903)، حلاً تقنيًا غير مقنع بما فيه الكفاية. وكرّس السنوات اللاحقة لتحسّن هذا الحل، لكن بدون جدوى. فمات قبل أن يتوصل إلى تدعيم الإنجاز الذي كرّس له حياته.

وبالفعل، خلقت «مفارقة» فريغه/راسل «أزمة أسس» حقيقية في مجال الرياضيات، لم نخرج منها بعد مرور قرن على الاكتشاف. لكن يجب أن نضع في اعتبارنا أنّ هذه الأزمة، المرتبطة بالطبيعة غير الثابتة لمدلول الأساس، هي ربما أقل مأسوية مما تبدو عليه في الظاهر، ما دام أنها لم تحل دون تقدم الرياضيات.

فضلاً عن ذلك، لم يمنع هذا «الحادث» أعمال فريغه من أن تؤدي دورًا فلسفيًا حاسمًا في منعطف القرن التاسع عشر والقرن العشرين. ذلك أنها استدفع هوسيرل سنة 1894، أي قبل أن يقرأها فتغنشتاين وكارناب وكواين ودوميت وآخرون، إلى تغيير توجهه الفكري، وستؤدي سنة 1900 إلى «ثورة» حقيقية في بحوث راسل.

كان تأثير أعمال فريغه كبيرًا إلى درجة جعلت ورثة هوسيرل المؤيدين للفيينومولوجيا وورثة راسل المؤيدين للتجريبية المنطقية يعلنون معًا انتماءهم إلى فريغه كسلف مشترك، أمكن بفضل هؤلاء وأولئك أن يلحقوا أنفسهم بالسلسلة نفسها، وهي سلاطة الكانطيين نقاد كانط.

2. من المنطق إلى الفيينومينولوجيا

ولد إدmond هوسيرل Husserl (1859-1938) في مورافيا التي كانت آنذاك تعدّ إقليمًا تابعًا للإمبراطورية النمساوية المجرية. وأظهر منذ حداثة سنّه اهتمامًا بالرياضيات والفلسفة، وتشهد أنشطته الجامعية على هذا الميل المزدوج. إذ تناولت أطروحته التي حصل بفضلها على الدكتوراه سنة 1882 موضوع حساب المتغيرات. وكان لمتابعته دروس بريتانو في فيينا، رفقة كازيمير تواردوفسكي، أكبر الأثر في قراره التوجه نحو الفلسفة، مع رفضه الاعتراف بفضل هذه الأخيرة على العلم، حاذيًا في ذلك حذو أستاذه بريتانو.

ومنذ تلك اللحظة، شرع هوسيرل في الاشتغال على مسألة أسس الرياضيات التي

كانت موضوع نقاش مهم منذ مطلع ثمانينيات القرن التاسع عشر. وفي سنة 1887، حصل على الأهلية بفضل مقال حول مفهوم العدد، استخلص منه سنة 1891 الجزء الأول من كتابه فلسفة علم الحساب.

يحمل هذا الكتاب عنوانًا فرعيًا هو «بحوث سيكولوجية ومنطقية»، وأهداه صاحبه إلى أستاذه بريتانو. وعلى الرغم من أنّ الكتاب يسهب في الاستشهاد بكتاب الأسس لفريغه، إلا أنه يعترض على طموح هذا الأخير إلى اختزال علم الحساب برقته في المنطق. إذ يعتقد هوسيرل بالفعل أن لا جدوى من ادعاء القدرة على تفسير المدلولات الأساسية للرياضيات (التكافؤ، التماثل، الكمية، الوحدة) بمدلولات منطقية بسيطة. ويستنتج أنه يستحيل ألا نعدّ الحدس أحدَ أسس الرياضيات.

كذلك نشر هوسيرل سنة 1891 تقريرًا عن كتاب دروس في جبر المنطق لشرودر. وبعد أن عبّر فيه هوسيرل عن إعجابه المبدئي بالمنطق الصوري، عاب على شرودر أنه لا ينظر إلى المفاهيم إلا من زاوية الامتداد وليس من زاوية الفهم، أي اختزاله قوانين الفكر في قوانين الحساب الخالص.

لم يكن لتلك الأطروحات إلا أن تثير استياء فريغه لأنّ قطيعتها مع التقليد التجريبي لم تكن واضحة. فقد كان فريغه يعتقد آنذاك أن من الممكن، بل ومن الضروري، إعادة بناء مفهوم العدد الأصلي انطلاقًا من المنطق فقط. وبدت له المحاولة الهوسيرلية، التي تهدف إلى أن تجعل من العدد نتاجًا لعملية تجريد ذهني، مشوبة بنوع من النفسانية عديمة الجدوى. كان ذلك هو الاعتراض الذي ناقشه بتفصيل في مقال خصصه سنة 1894 لكتاب هوسيرل الأول⁽¹⁾.

لذلك قرر هوسيرل مراجعة مواقفه. مما لا شك فيه أنّ تطوره جاء نتيجة لتضافر عدة عوامل وليس فقط لانتقادات فريغه التي أدعى هوسيرل بعد عدة سنوات عدم تأثره بها⁽²⁾. ومع ذلك، فإن تلك الانتقادات هي التي دفعته إلى التخلي عن إصدار الجزء

(1) Gottlob Frege, «Compte rendu de Philosophie der Arithmetik - 1 d'Edmund Husserl», trad. fr. dans Gottlob Frege, **Ecrits logiques et philosophiques**, Paris, Ed. du Seuil, 1971, p.142-159.

(2) Lettre de Husserl à Scholz du 19 février 1936, citée dans Frege/Husserl, **Correspondance**, trad. fr., Mauvezin, T.E.R., 1987, p. 13.

الثاني من فلسفة علم الحساب، وإلى استئناف دراسة المنطق. وكان هذا «التحول» هو ما أدى العامين 1900 و1901 إلى ظهور بحوث منطقية بجزءيه الذي يعدّ بعض تلامذته أفضل كتبه. وقد أعلن هذا الكتاب عن ميلاد فرع معرفي جديد هو «الفيينومولوجيا» التي عرّفها هوسيرل بأنها «أنطولوجيا خالصة للمعيش»⁽¹⁾، وهو تعريف سيتخلّى عنه صاحبه في ما بعد.

يحمل الجزء الأول عنواناً فرعياً هو «مقدّمات للمنطق الخالص». ويبدو أنه كُتِبَ لتوضيح كلمة غوته التي يستشهد بها هوسيرل في نهاية المقدمة: «ليس هناك ما يمكن إدانته بقسوة أكثر من الأخطاء التي تخلصنا منها»⁽²⁾. وبالفعل، ليس هناك أكثر قسوة من الإدانة الموجهة إلى علم النفس القائم على التداعي^(*) الذي ينحدر من جون لوك ويجسده كتاب المنطق لستيوارت ميل (1843).

ترتبط شهرة ميل، نصير المذهب التجريبي الدقيق، بكونه حاول إرجاع مبدأ عدم التناقض (المبدأ الرئيسي في المنطق) إلى مجرد «تعميم» يستخلصه عقل الملاحظ من تجربته. ولدحض مثل هذا التأكيد الذي لم يوافق عليه هوسيرل أبداً، ولدحض كل أشكال المذهب التجريبي والمذهب النفسي، بما فيها تلك التي دافع عنها علماء مرموقون معاصرون له أمثال إرنست ماخ، هذا هوسيرل حذو بولزانو وفريغه في المحافظة على الطبيعة الموضوعية للمفاهيم المنطقية، وهي الطبيعة التي تضمن وحدتها المصدقية الكونية للرياضيات والعلم برمته. فضلاً عن ذلك، وجّه هوسيرل في إحدى صفحات كتابه الرائعة تحية حارّة لأعمال بولزانو وأعلن فيها بصراحة عن أهميتها الفلسفية⁽⁴⁾.

أما بخصوص الجزء الثاني من كتاب بحوث منطقية، الذي خصصه أساساً لمبادئ

Edmund Husserl, *Recherches logiques*, trad. fr., Paris, PUF, 1969, t. I, p. 236 (1)

Ibid, p. x (2)

(*) نزعة التداعي (associationnisme) هي أطروحة فلسفية تتعلق بالعقل والمعرفة، ومرتبطة بالمذهب التجريبي. إن أهم مبدأ ترتكز عليه هو طموحها إلى تفسير كل العمليات العقلية وكل مبادئ العقل والحياة العقلية برمتها بتداعي الأفكار. ويعني التداعي هنا الاستحضار الأتوماتيكي والعفوي لحالات نفسية على يد حالات نفسية أخرى.

Ibid, p. 247-250 (3)

نظرية المعرفة، فقد طور تصورًا للمنطق كان ما يزال يردد تصور فريغه، دون أن يذكر اسمه، لكنه يكشف أيضًا عن التأثيرات المتناقضة التي مارسها عليه كل من كانط وبولزانو. إذ سار هوسيرل على خطى بولزانو في محاولة تأسيس المنطق ونظرية المعرفة على قواعد مستقلة. ويرى هوسيرل وجوب استخدام هذين الفرعين المعرفيين كقاعدة لفلسفة جديدة صارمة «علميًا». لكنّه، مثل كانط، جعل موضوعية المفاهيم المنطقية تابعة لما يسميه «تجربة» الوعي.

يتعلق الأمر، دون شك، بتجربة «متعالية» وبـ «بداهة» منزوعة من صورنا الذهنية المبعثرة. وموضوع هذه «الرؤية» الفكرية هو ولا شك الدلالات المثالية المستقلة عن المعيش الذاتي. وتدين هذه الرؤية لديكارت أكثر مما تدين لكانط (الذي كان يرفض إمكانية تحققها) وأكثر مما تدين للأطروحات التي عرضها هنري برغسون (1859-1941) في كتابيه مقال في معطيات الوعي المباشرة (1889) ومواد وذاكرة (1896) اللذين كان هوسيرل يجهلها في تلك الفترة. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان برغسون يسند إلى الحدس مهمة إرباك الواقع في جوهره الأساسي، الذي لا يشكل في رأيه مع «الديمومة» الخالصة إلا شيئًا واحدًا، فإن جعله قيمة الحدس فوق قيمة الذكاء (أو ملكة المفاهيم)، الذي يضعه في مرتبة المعرفة «الدنيا»، لا يتطابق مع المطلب العلمي الذي يتحكم في المنهج الفينومينولوجي. وأمام هذا المطلب والمواقف المناهضة للمذهب النفسي المعلن عنها في البداية، يبدو من المفارق رؤية هوسيرل وهو يعلق بناء برمته على مدلول «حدس الجواهر».

وبما أنّ مؤلف بحوث منطقية يتموقع في إطار «البحث» المتبصّر، فإنه واع بهذه التناقضات المرتبطة بطموح المشروع الذي يثيرها. لذلك كان لزامًا عليه محاولة حل تلك التناقضات. وللقيام بذلك، وبالتالي تحقيق رغبته في بلوغ وضوح الأصول وبدايتها التي ظلت تسكنه منذ مدة بعيدة، قرر تكريس عدة سنوات لتنقيح منهجه.

إنّ المنعطف الحاسم لوجهة النظر هذه يوجد في «الدروس» الخمسة التي ألقاها خلال شهري أبريل/نيسان ومايو/أيار عام 1907 أمام طلابه في جامعة غوتنغن التي سيغادرها سنة 1916 ليلتحق بجامعة فريبورغ. وستنشر هذه الدروس بعد وفاته تحت عنوان: فكرة الفينومينولوجيا. اتخذ هوسيرل في تلك الدروس الطريقة الديكارتية كأنموذج تفسيري، وأكد أنّ تأسيس الفلسفة على أرضية ثابتة مشروط بضرورة الشك

في كل مصدر آخر للمعرفة. فالواقع الوحيد الذي يفرض نفسه بطريقة مطلقة هو واقع أفكارنا، أي «الظواهر» التي تظهر لعقلنا - شريطة أن يكون عقلنا محددًا ليس كـ «أنا» تجريبي، وإنما كوعي «خالص» مزوّد بالقدرة على «رؤية» الجواهر في ذاتها وبمعزل عن كل رجوع إلى عالم «موضوع بين قوسين». سيلاحظ هيدغر⁽¹⁾ بعد ذلك أن الانتقال من «الحياة» الميتافيزيقي لكتاب بحوث منطقية إلى فلسفة جديدة للذات سيتم في هذا النص الصعب. وبعبارة أخرى، سيتم الانتقال إلى مثالية متعالية جديدة.

سيحدد هوسيرل لنفسه كهدف رئيسي تطوير الخطوط العريضة لهذا المشروع. إذ سيقدم له عرضًا منظمًا في كتاب الأفكار الموجهة نحو فينومينولوجيا وفلسفة فينومينولوجية خالصتين (1913). أما كتابه المنطق الصوري والمنطق المتعالي (1929)، فإنه يستأنف انتقاداته للمنطق الامتدادي الموروث عن فريغه. وأخيرًا، ينتهي هوسيرل بكتابه التأملات الديكارتية، وهو مجموع المحاضرات التي ألقاها في باريس سنة 1929، إلى بيان الطرق التي عاد بها من كانط إلى الفيلسوف الفرنسي.

هل يمكن أن نستخلص الخطوط الأساسية للفينومينولوجيا الهوسيرلية من مجموع هذه النصوص؟ من الواضح أولاً أنّ هذه الفينومينولوجيا لا علاقة لها بالمشروع الذي عرضه هيدغر في فينومينولوجيا الروح (1807). بل إنها تقترب من الفانيروسكوبيا⁽²⁾ Phanéroscope - أو «وصف بنية المظاهر» - التي تصورها بيرس والتي، مع ذلك، لم يكن هوسيرل على علم بها. لكن يصعب جدًا إرجاعها إلى خطاطة عامة لفرط ما تبدو متوقفة على ما يسميه هوسيرل «بدايات» الوعي. يمكن القول في سبيل التبسيط إن من الممكن التمييز فيها بين ثلاث لحظات مرتبطة في ما بينها ارتباطًا وثيقًا.

اللحظة الأولى هي لحظة الإيبوخي époque، أي الشك المنهجي وتعليق الحكم وتعليق العالم التجريبي الذي يظل فيه الوعي الساذج مغمورًا، بما في ذلك الوعي العلمي. عندما تنزعنا هذه الحركة الفكرية من السلبية التي تميز الحياة النفسية، فإنها تمكننا في الوقت ذاته من أن نلاحظ، ليس الوقائع الخام، وإنما «الظواهر» المكونة

«Mon chemin de pensée et la phénoménologie», texte repris dans Martin Heidegger, (1) Questions III et IV, trad. fr., Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1991, p.329.

(2) الفانيروسكوبيا تعني دراسة الظواهر، أي دراسة ما هو حاضر في الذهن، في هذه اللحظة وهذا المكان، سواء تعلق الأمر بشيء واقعي أو غير واقعي. ويرجع المصطلح إلى تشارلز س. بيرس.

للعوي (هذا الأحمر)، ومن خلالها الجواهر المثالية (الأحمر) التي تجسدها هذه الظواهر. هكذا يفتح الإيبوخي الطريق أمام نوع من «الاختزال الجوهرى» الذي يسمح بإجراء وصف ملموس لبنيات الكائن العامة (وصف يريد أن يكون أكثر من الوصف الذي تقدمه علوم الطبيعة عن هذا الكائن). كذلك يفتح الطريق أمام نوع من الاختزال «المتعالى» الذي يعرض أمامنا أنماط «الظهور» بما هي كذلك. إنّ الإيبوخي هو لحظة «العودة إلى الأشياء ذاتها» (أي الظواهر)؛ هذه اللحظة ستكون السبب في نجاح المنهج الفينومينولوجي لدى بعض الفلاسفة (هيدغر، سارتر) الذين أضجرتهم التجريدات التي يحملها الكانطيون الجدد الألمان (كوهن) أو الفرنسيون (برانشفيغ).

اللحظة الثانية هي لحظة البناء - أي الفعل الذي تتحول به الذات المفكرة إلى عالم مدرك كـ «أفق للمعنى»، ذلك حتى تفلت من الأنا وحيدة(*) solipsisme. تأخذ الوظيفة «القصدية» كل مداها على هذا المستوى عندما تعيد خلق علاقة بين وعي وموضوعه. يستلهم هوسيرل أفكاره هنا من كتاب علم النفس من الزاوية التجريبية (1874) لبريتانو الذي يعترف له بكونه انتزع مدلول القصدية القديم من التيار المدرسي القروسطي وجعل منه مفهومًا مركزيًا من مفاهيم علم النفس الحديث: وبالفعل، إنّ كل وعي هو وعي بـ «شيء ما»؛ لكن مع فارق أنّ علم النفس يظل بالنسبة إلى برنتانو و كانط علمًا طبيعيًا، بينما يضع هوسيرل القصدية في منطقة «متعالية»، مستقلة وسابقة عن كل وصف سيكولوجي. يفسر هوسيرل موقفه هذا بإسهاب في كتابه الأفكار الموجهة الذي أقحم فيه مفهوم «النويم» noème، الوسيط الضروري بين الفعل الذهني (النويز noèse) وموضوعه الواقعي.

وفي اللحظة الأخيرة، يكتشف الوعي بداخل ذاته، فضلًا عن المثاليات الثقافية التي أنتجها الفكر العلمي، «العالم المعيش» الذي تشترك فيه بالضرورة كل الذوات، والذي يشكل شيئًا واحدًا مع «الأرضية» الأصلية التي تتجذر فيها المثاليات. بل إنّ هذه الأخيرة نفسها تنبثق من الوعي، ما دام أنها كانت عبارة عن حدوس قبل أن تتحول إلى مفاهيم: هذا ما يفسره أحد نصوص هوسيرل الأخيرة الذي كتبه سنة 1936 حول أصل الهندسة،

(*) الأنا وحيدة موقف فلسفي يعني أنه لا يوجد من واقع بالنسبة إلى الذات المفكرة سوى نفسها. ويرى هذا الموقف أن «الذات» أو «الأنا» هي تظهر الوعي الوحيد الذي لا يمكن التشكيك فيه. هكذا فإن «الأنا» هي الوحيدة التي يمكن اعتبارها موجودة وجودًا حقيقيًا، ولا يعدّ العالم الخارجي سوى تمثّل.

وهو نص يحمل ربما الآثار التي خلفتها الوجودية الهيدغرية على هوسيرل. هذا النص الذي أعاد ربط صلته رمزياً بهوس الأسس الذي ميز ثمانينيات القرن التاسع عشر، أعلن عن التآلق النهائي للمشروع الفينومينولوجي وعما سيعرفه هذا الأخير من انغلاق على ذاته.



سيتم الاحتراز من إصدار حكم متسرع حول ذلك المشروع. فلما كانت النظرية والممارسة الفينومينولوجيتان مرتبطتين في ما بينهما ارتباطاً وثيقاً، فإن نتائجهما تتوقف في جزء كبير منها على المهارة التي يطبقان بها في التحليل الملموس لـ «ظاهرة» معطاة. علاوة على ذلك، غالباً ما تعود أفضل التحاليل الفينومينولوجية إلى مفكرين ذوي فكر أصيل، أمثال سارتر. فهل يتعلق الأمر - كما أكد هوسيرل عدة مرات - بمشروع ذي أصالة مطلقة، ربما سيأتي تحقيقه الموضوعي ليضع حدّاً نهائياً للتيهان النظري للفلسفة الغربية؟

إذا أنعمنا النظر جيداً في المشروع الفينومينولوجي، سيصعب علينا بالفعل إنكار كونه يتموضع في خط الكانطية والديكارتية على الرغم من الفريدة التي يتمتع بها. ألم يكن ديكارت أول من وضع أساس العلم في تجربة الوعي كفكر «خالص» *res cogitans*؟ وماذا صنع كانط غير أنه أدخل شروط إمكان تحقق كل معرفة، أي أشكال الحساسية ومقولات الإدراك، في بنيات الذات المتعالية؟

لكن أصالة هوسيرل تكمن آخر الأمر في إضفاء الطابع الجذري على هذه الخطاطة المزدوجة. لقد قرر تجذير المعرفة في الذات، مثلما فعل كانط وديكارت تماماً.

كذلك حذا ديكارت، لكن ضد كانط هذه المرة، ومنح سلطة قول الحقيقة للبداية التي أطلق عليها صيغة «حدس الجواهر». وأخيراً، لم ير هوسيرل طريقة لتأسيس العلوم أفضل من جعلها تابعة لفلسفة أكثر «علمية» من العلوم نفسها، مكماً بذلك على طريقته الخاصة البرنامج الموجّه للمثالية الألمانية. وحدث الأمر كما لو أنّ هذا البرنامج لم يلاق اعتراضاً أبداً من ماركس إلى نيتشه أو من بولزانو إلى فريغه.

إنها طريقة كلاسيكية جداً. بل سيقول هوسيرل سنة 1927 إنها مفرطة في الكلاسيكية، لكنه يعدّها الطريقة الممكنة الوحيدة. ولفهم رهانات مثل هذا التأكيد، يتعين العودة إلى

النص الذي يعرضه أفضل من أي نص آخر، وهو الفلسفة كعلم صارم (1911). إنه نص مركزي، ولا سيما أنّ الأمر لا يتعلق بمجرد مقال بسيط، بل ببيان حقيقي لفينومينولوجيا شعرت، إلى حدود الحرب العالمية الأولى على الأقل، أنها تحمل أعلام النصر.

أعلن هذا النص على الفور أنّ «الفلسفة كانت تطمح منذ بداياتها الأولى إلى أن تكون علمًا صارمًا»⁽¹⁾ وأنها لن تتخلى أبدًا عن رغبتها في تحقيق هذا المثل الأعلى مهما تكن العراقيل التي تعترض هذه الرغبة، ويسلم هوسيرل بأن هذه العراقيل خطيرة. فمن جهة، يبدو أنّ تقدّم المعرفة الأكثر حداثة يرجع إلى التقدم الذي حققه التجريب أكثر مما يرجع إلى جدل الفلاسفة الفارغ. ومن جهة أخرى، إنّ الأهمية التي أسندت منذ هيغل إلى مدلول التاريخ أدت إلى تنسيب (إضفاء الطابع النسبي) قيمة المعرفة وإلى اعتبارها مجرد واحدة من نتائج التطور. ففي سنة 1911، أصبحت علوم الطبيعة (المذهب الطبيعي) التي حظيت بالأولوية والتاريخ (التاريخانية) الذي حظي بالتفوق الشكليين المهيمنين لنوع من «المذهب الوضعي» الذي أدى إلى إفراغ فكرة الحقيقة من مضمونها، وبالتالي إلغاء كل دور خاص بالفلسفة.

لهذه الأسباب وقف هوسيرل ضد ذلك «المذهب الوضعي». إذ كرس الجزء الأول من بيانه لدحض المذهب الطبيعي، وخصص جزءه الثاني لدحض التاريخانية. وبذل جهده في الجزئين معًا لتوضيح الفكرة التالية: عندما تحقق مواقف الخصم تطورًا كبيرًا إلى حدّها المنطقي، فإنّها تنتهي إلى عدم التماسك.

إنّ المذهب الطبيعي، الذي يمثله عالم الأحياء هايكِل (Haeckel 1834-1919) المدافع عن نوع من المادية الجذرية، عاد إلى «إضفاء السمة الطبيعية» على الأفكار ووقائع الوعي، بمعنى عاد إلى التعامل مع هذه الأخيرة كأشياء، وهو ما يخالف جوهرها. فعندما يُرجع المذهب الطبيعي القوانين المنطقية إلى مجرد انتظامات نفسية، وعندما يُرجع هذه الأخيرة إلى عمليات فيزيائية وكيمائية، فإنه يدمر بدون وعي منه قاعدة المعرفة العلمية نفسها التي يدعي أنه يمنحها قيمة سامية. فليس المذهب الطبيعي إذاً هو الخطاب الموضوعي الذي يعتقد أنه يجسده. إنه مجرد فلسفة، بل وفلسفة مائعة.

أما في ما يخص التاريخانية، التي يمثلها هنا فيلهيلم دلتاي (Dilthey 1833-1911)، نبي «علوم الروح» أو العلوم الاجتماعية التي يشغل فيها البعد التاريخي مكانة مركزية، فإنها تقوم أيضًا على مُسلمة ضمنية: وهي تأكيد أن لا وجود لحقيقة في ذاتها ومستقلة عن التطور، بل توجد فقط أفكار يعترف اجتماعيًا بمصداقيتها في لحظة ومكان محددين. إنَّ التناقض صارخ جدًا هنا: إذا لم تكن توجد أي حقيقة في ذاتها، فإنَّ حقيقة التاريخانية ليست أكثر يقينية من المذهب المعارض. وعمومًا، إذا كان كل شيء نسبيًا، فإنَّ إمكانية قيام المعرفة تنهار. لنسجل في معرض حديثنا أنَّ هذا البرهان نفسه سيكرره باستمرار بعد هوسيرل خصوم النسبية، مثلًا: هابرماس وبتنام في سجالهما مع رورتي.

وباختصار، إنَّ «المذهب الوضعي» بشكليه يتسم بالخطورة. فقد أكد هوسيرل مجددًا المكانة الرفيعة للفلسفة بهدف مكافحة ذلك الخطر (المذهب الوضعي) الذي عدّه السبب الحقيقي لـ «الضيق» الروحي لعصره⁽¹⁾، وهي كلمة ستعرف نجاحًا كبيرًا، لكن على يد الهيدغريين هذه المرة. ولإنقاذ المعرفة وتمكين العقل من الانفتاح في فعل المعرفة، يتعين تأصيل هذا الفعل في تربة ثابتة. والحال أنَّ هذه التربة لا يمكن أن يوفرها غير الفلسفة الفينومينولوجية المدركة كـ «علم الجواهر» المترسخ بدوره في ذات متعالية.

لكنَّ هوسيرل، وفي اللحظة التي كان يدين فيها عجز أسلافه، بما فيهم كانط، عن إقحام الفلسفة نهائيًا في «الطريق الآمنة للعلم»، نجده يتبنى مشروعهم ويؤكد أنه الوحيد القادر على إنجازه. إذ ستصبح الفلسفة معه، ومعه وحده، «علمًا صارمًا». فضلًا عن ذلك، لن تكون علمًا من بين علوم أخرى فقط، بل أول العلوم وأكثرها صرامة ما دامت ستصبح «النظرية العلمية للعقل»⁽²⁾. يعلن نص 1911 عمومًا انطلاقة جديدة للفلسفة، ولكن أيضًا لكل الثقافة التي ليست الفلسفة سوى التعبير الروحي عنها.

عندما كان هوسيرل يحذس نهضة الفلسفة على أنقاضها، فإنه ولا شك لم يكن يفعل غير محاكاة مبادرة ديكارت وكانط التي قام بواسطتها الفكر المؤسس برمته. وإذا انتمت هذه المحاكاة إلى تقليد الميتافيزيقا الكلاسيكية، فإنها ستساهم ولا شك في سحن الفينومينولوجيا في الأنموذج الذي أرادت تجاوزه. لكنَّ التشبه بالقدامى الذي

Ibid, p. 80 (1)

Ibid, p. 89 (2)

التزمته الفينومينولوجيا لم يظهر فوراً لهوسيرل وتلامذته الأوائل. وسيفعل الشيء نفسه كل من سينضم إلى الفينومينولوجيا انطلاقاً من 1910، باستثناء هيدغر، معتقدين أنهم يساهمون بذلك في تقدم العقل، وبالتالي في التقدم بشكل عام. ومنذ ذلك الحين، لم يتوقف هوسيرل أبداً عن السير قدماً في الطريق التي رسمها لنفسه، مقتنعاً بأن المستقبل، وليس الحاضر، هو ما سيثبت صواب مشروعه.

ويشهد على استمراره في الإيمان بهذه الفكرة تلك المحاضرة التي ألقاها في فيينا يوم 7 مايو/أيار 1935، أي بعد مرور أربعة وعشرين عاماً على صدور نص 1911 الذي رددت صدها تلك المحاضرة التي تحمل عنوان أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة. تنطلق المحاضرة من فكرة أنّ البشر الأوروبيين يكوّنون «أسرة» من الأمم التي يوحد بينها رباط «أختوي» (نسبة إلى الأخت)⁽¹⁾، أي نوع من «الوطن» الروحي الذي يتميز، حسب هوسيرل، بتفوق واضح على كل الثقافات الأخرى، سواء تعلق الأمر بالهند أو بالصين أو بشعب «البابو» (كذا) الذي لا يفصله عن الحياة الحيوانية سوى أشياء قليلة.

على أي شيء يرتكز تفوق أوروبا؟ إنه يرتكز على ابتكاره العقل والفلسفة. بيد أن هذا الابتكار الرائع يعيش اليوم نوعاً من الأفول، إذ يعاني أكثر من أي وقت مضى سرطان «المذهب الوضعي» الذي يؤدي تدميره للمثاليات إلى مادية فكرية وأخلاقية. هذا السرطان الذي يؤدي إلى رفض الفلسفة يفتح الباب أمام كل الانحرافات اللاعقلانية. وباختصار، إنّ المذهب الوضعي هو المسؤول الأول عن «الضيق» الذي يعانيه العصر⁽²⁾. ولن يتغير التحليل الذي خضعت له هذه النقطة منذ سنة 1911.

زد على ذلك أنّ التحليل الذي تم به البحث في طريقة العلاج لم يتغير بدوره. إذ يرى هوسيرل أنه لا يوجد إلا دواء واحد لهذا السرطان: أن نعيد للفلسفة مكانتها الأساسية باعتبارها أساساً للمعرفة، وأن تُمكن الفيلسوف من أن يصبح «الحاكم الأول»⁽³⁾ للبشرية. كذلك يجب في الوقت ذاته إرجاع الفلسفة إلى الطريق الصحيح، وهو طريق العلم الصارم، أي طريق العلم الفينومينولوجي للجواهر.

Edmund Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr., (1) Paris, Hatier, 1992, p. 55.

Ibid, p. 72 (2)

Ibid, p. 65 (3)

على الرغم من أن المحاضرة أقيمت بعد سنتين من وصول هتلر إلى الحكم، يمكن المرء أن يستغرب من كون هوسيرل لم ينتقد بشدة مركزيته العرقية ولا كلمة «الحاكم الأول» - اللهم إذا لم يكن يسعى عمدًا إلى معارضة فوهرر خيرَ بآخر ستي، بحيث تصبح الكلمتان مترادفتين عمليًا. ومن المثير للاستغراب أيضًا أن على الرغم من خطورة موقفه، فإنه لم ينجح في صياغته صياغة سياسية تكون أكثر إقناعًا. فهو يعتقد أن أصل كل همجية يكمن في «المذهب الوضعي»، وهو مفهوم يتصف على الأقل بالغموض؛ وللقضاء عليه يكفي إعادة كل الحقوق لـ «علم الجواهر». لكن يوجد في هذه النزعة العقلية intellectualisme شيء غامض.

هل كان بمقدور هوسيرل أن يقلل من قيمة الطبيعة الحقيقية للخطر الذي كان يهدد العالم سنة 1935؟ لم يكن يستطيع ذلك بالطبع، لأن الخطاب حول أزمة القيم الأوروبية، الذي أذاعه منذ سنة 1918 كل من فاليري Valéry وروزينسفاينغ Rosenzweig وهيدغر وآخرون، لم يكن يأتي على لسان هوسيرل لمجرد التدريب على الأسلوب. وللتأكد من هذا المعطى، يكفي أن نذكر أنه فقد أحد أبنائه في معارك الحرب العالمية الأولى، وأن النازيين أقصوه سنة 1933 عن كل نشاط عمومي في ألمانيا بسبب أصوله اليهودية، مع أنه اعتنق المسيحية منذ عام 1886. ولم يكن هوسيرل يعيش تمزقاته العميقة إلا بسبب هذين العاملين.

لكن إذا كان الفرد مجروحًا، فإن الفيلسوف، الذي يتصور مهمته كـ «موظف للبشرية»، ملزم بالارتقاء فوق معاناته وفوق عوارض التاريخ، فلا شيء يمكن أن يلزمه أن يضع نفسه محط تساؤل، لا الحوادث الخارجية ولا اللامبالاة المتزايدة التي يعاملها بها العلماء في الوسط الجامعي.

ذلك أن طموح الفينومينولوجيا إلى أن تصبح علم العلوم عرف فشلًا ذريعًا في أواسط الثلاثينيات. علما أن هوسيرل كان يعرف ذلك جيدًا، بحيث كان يرى أن العلوم، الرياضية أو التجريبية، تتطور حوله بدون مراعاة «الاختزال الفينومينولوجي» الشهير. بل سيذهب إلى حد أن يسجل، بنوع من السوداوية، فقدان الأمل، كما يكشف عن ذلك نص استشهد به كثيرًا، لكنه غالبًا ما كان يتعرض لسوء الفهم، وهو التذييل XXVIII للفقرة 73 من كتاب أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية. يقول هوسيرل في ذلك

النص الذي حرره في صيف 1935: «تعدّ فكرة الفلسفة كعلم جدّي وصارم، بل وصارم قطعاً، حلمًا قد انتهى»⁽¹⁾.

إلا أنه يجب ألا نخطئ فهم معنى هذه الملاحظة. أن ينتهي الحلم، فكرة كان يؤمن بها سنة 1935 العديد ممن آمنوا أولاً بالفينومينولوجيا. وإن كان هوسيرل يسجل خيبة الأمل هذه، فهذا لا يعني أنه يقتسمها معهم. وإن كان يشكو التخلي عنه وهو ما يزال في منتصف الطريق، فإنه لا ينوي مع ذلك التخلي عن هذه الطريق، إذ ينبغي أن تستمر الفينومينولوجيا في الوجود.

وستستمر فعلاً، فهي ستعاود الظهور غداة الحرب العالمية الثانية بفضل أعمال متنوعة. لكنّها سوف تكون حاضرة في هذه الأعمال كمرجعية بعيدة إلى هذا الحد أو ذاك، مرجعية ستحجبها تدريجيًا تيارات فكرية أخرى: الوجودية (كارل ياسبرز)، والهرمينوطيقا (هانس - جورج غادامير، جيانني فاتيمو)، والماركسية (جون - بول سارتر)، وعلم نفس الأشكال (موريس ميرلو - بونتي). وستمتزج بها انشغالات دينية، أو روحية على الأقل، ذات أصل يهودي (مارتين بوبير، إمانويل ليفيناس) أو أصل مسيحي (بول ريكور). وعلى العموم، لن تستمر الفينومينولوجيا في شكلها الخالص بقدر ما ستعيش بداخل الخليط الذي ستميل فيه فرادتها وطموحاتها الأولى إلى التلاشي.

إنّ أسباب ذلك التلاشي واضحة للعيان: قدّم هوسيرل خدمة كبيرة للفلسفة الأوروبية في كتابه بحوث منطقية. فقد جاء هوسيرل بعد فريغه وقبل راسل ليساعد الفلسفة الأوروبية في استشعار ضرورة إعادة التفكير بشكل عميق في علاقتها بالعلم وبنظرية المعرفة. فجنّبها بذلك السقوط في بحر المذهب النفسي، ووضعها مجددًا في طريقها الخاصة؛ طريق «التفكير بواسطة المفاهيم»، مع انتزاعها من فضاء التجريدات الكانطية الجديدة وتذكيرها بضرورة أخذ «العالم المعيش» من قبل الذات بعين الاعتبار. لكنّ هوسيرل قاد الفلسفة في الوقت نفسه إلى الطريق المسدود عندما سجنها تدريجيًا منذ 1907 داخل إشكالية الكوجيطو الضيقة (ولو أن الأمر كان يتعلق بكوجيطو

(1) Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1976, p.352.

أكثر شمولية من كوجيطو ديكارت)، وعندما أشاح بوجهه عن تطور العلم، وخصوصًا عندما قرر أن يتجاهل بمهارة الإكراه الذي يمارسه كل ما يمكن أن يلغم السيادة الوهمية للذات المتعالية، كالتاريخ واللغة والرغبة.

هكذا وجدت الفينومينولوجيا «الخالصة»، كما يتصورها هوسيرل الشيخ، نفسها تنقاد تدريجيًا إلى التخلي عن العالم الواقعي على الرغم من رغبتها الصائبة في «العودة إلى الأشياء ذاتها». وهي الوجهة التي لم يكن بإمكان مؤيديه الشباب تجنبها إلا بإعلان تحررهم من الأرثوذكسية الهوسيرلية.

لنذهب أبعد من ذلك؛ إذا كانت الفينومينولوجيا عاجزة عن تأمل الواقع في تعقد محدداته، ألا يكمن هذا العجز منذ البداية في «الحلم»، الكبير والطوباوي، لفلسفة مدركة في آن واحد كـ «علم صارم» وكـ «علم مؤسس لكل العلوم الأخرى»؟ ألم يكن محكومًا على هذا الحلم بالفشل منذ البداية؟

ليس مثال هوسيرل هو الوحيد الذي أوحى بهذا الحلم. بل إن برتراند راسل، الذي عاش الحلم نفسه في تلك السنوات نفسها وبلغه مغايرة (منطق فريغه)، قاد مبدأ «ما كان يجب تغييره قد تم تغييره» *mutatis mutandis* إلى النتيجة نفسها.

3. من المنطق إلى السياسة

ينحدر برتراند راسل Russell (1872-1970) من أسرة أرستقراطية ذات أفكار متحررة، وهو حفيد لرجل سياسة إنكليزي كان عضوًا في حزب الأحرار (whig) وشغل منصب الوزير الأول مرتين. قضى راسل طفولته في عزلة تامة، ثم دفعه أهله إلى أن يسلك مسارًا مهنيًا إداريًا لم يشعر بأي ميل إليه. لكنّه اكتشف بالمقابل كتاب المنطق لجون - ستيوارت ميل وهو في الثامنة عشرة من عمره؛ وبما أنه كان يهتم بالرياضيات، فقد اختار دراسة هذا العلم في كامبردج. إلا أنه سرعان ما خيبته أمله الطريقة التقليدية التي كانت تدرس بها الرياضيات، فاتجه نحو الفلسفة، بل نحو المثالية على وجه الدقة.

كانت الأوساط الجامعية الإنكليزية في ذلك العصر تجتاز مرحلة ارتكاس ضد المذهب التجريبي الذي هيمن على الساحة البريطانية منذ لوك إلى هيوم وميل، واكتسى هذا الارتكاس انطلاقًا من سنة 1880 شكل عودة إلى كانط، وخصوصًا إلى هيغل. لقد أدخل طوماس هيل غرين (1836-1882) وإدوارد كايرد المذاهب الهيجلية إلى

أوكسفورد، واستأنفها برنار بوزانكي وفرنسيس برادلي (1846-1924) الذي حقق كتابه **المظهر والواقع** نجاحًا باهرًا سنة 1839. وكان الهيجليون الجدد يوجدون أيضًا في كامبردج، أمثال جورج ستوت، مدير مجلة Mind، وجون إليس ماك تاغارت Mc Taggart (1866-1925)، وسوف يصبحان أوائل أساتذة راسل الشاب، وسيكتب هذا الأخير بعد ثلاث سنوات أن ماك تاغارت «كان يقول إنّ بإمكانه أن يبرهن بالمنطق على أنّ الإنسان طيّب وأنّ الروح خالدة لكنه كان يعترف بأن البرهنة طويلة وشاقة...»⁽¹⁾.

لقد أثر ستوت وماك تاغارت في برتراند راسل تأثيرًا كبيرًا عندما حرر سنة 1894 بحث التخرج في موضوع أسس الهندسة، الذي سيبترأ منه في ما بعد. وذهبت سدى تلك المجهودات التي بذلها دفاعًا عن فلسفة الرياضيات الكانطية ضد الفشل الذي تعرضت له بسبب تكاثر عدد الهندسات اللا إقليدية. وشرع أثناء ذلك في تعلم أصول الاقتصاد السياسي. ثم أقام في برلين سنة 1895 قصد تعميق معارفه في هذا المجال.

وسمحت له إقامته في برلين بالعودة على مذهب الديمقراطيين الاجتماعيين الألمان (فيلهلم ليبكنيخت، أوغست بيبيل). ينحدر هذا المذهب من ماركس، لكن ماركس متحرر من كل دوغمائية ومقروء غالبًا على ضوء كانط. وقد أثر فيه على نحو إيجابي هذا المذهب الذي يمجّد العدالة الاجتماعية وتحزّر المرأة، ولم يكن أهمّ ممثلي حركة الكانطية الجديدة التي يوجد مقرها في ماربوغ (أمثال الفلاسفة هيرمان كوهن وبول ناتورب) يخفون تعاطفهم مع المثل الاشتراكية، وأدت هذه التقاطعات السياسية براسل إلى استئناف دراسة كانط التي أعادته بدورها إلى الرياضيات.

تكشف كتبه الثلاثة بطريقة واضحة تنوع هذه الاهتمامات: الكتاب الأول، الديمقراطية الاجتماعية الألمانية (1896)، جاء نتيجة تجربته البرلينية. والكتاب الثاني، مقال في أسس الهندسة (1897) يطور الموضوعات التي تضمنها بحث التخرج. والكتاب الثالث، عرض نقدي لفلسفة لايبنتس (1900)، الذي ستردد صده أعمال لايبنتسي آخر هو عالم المنطق الفرنسي لوي كوتورا (1868-1914)، يوضح المكانة المهمة التي يشغلها المنطق في ذهنه. إنّ هذه القدرة على الانتقال بسهولة من موضوع

إلى آخر ستنظّل إلى النهاية إحدى مميزات راسل اللافتة للنظر. ويفسر ذلك الوفاء لعدد قليل من الاهتمامات الأساسية، وفي مقدّمها الحقيقة والعدالة.

انتخب راسل عضوًا في جامعة ترينيتي إثر عودته من برلين إلى كامبردج. وهنا وصل تمرده على المثالية ذروته في السنوات اللاحقة، وقد أعلن عن هذا التمرد أحد أصدقائه هو الفيلسوف جورج إدوارد مور Moore (1873-1958).

بدأ مور حياته الفكرية مثاليًا، إذ سرعان ما أوحى له الميتافيزيقا الهيجلية الجديدة بتأملات لا تخلو من ظرف. مثلًا، ماذا يريد أن يقول خطاب العلم والعقل، وهذا الخطاب القديم جدًّا؟ إنه يقول السخرية. ثم انتقل مور، متبوعًا براسل، إلى مرحلة الاعتراض. إذ أعلن الحرب سنة 1899 عندما نشر في مجلة Mind التي سيصبح مديرها سنة 1921، مقال «طبيعة الحكم» الذي سيهاجم علنًا كتاب مبادئ المنطق لبرادلي Bradley (1883).

كان برادلي، الذي يجعل من المطلق تصورًا توحيديًا مطلقًا، يؤكد أنه لا يؤمن بوجود العلاقات. وعلى الرغم من كونه يقول بتعارض تصوره مع المذهب التجريبي، فإنه يسقط في المذهب النفسي psychologisme عندما يرفض الفكرة القائلة بأنه يمكن دلالة فكرة ما أن تحمل في ذاتها واقعًا مستقلًا عن الذات المفكّرة. فاقترح مور العودة إلى المذهب الواقعي للمفاهيم والعلاقات ضدًا على هذا المذهب الذي يؤدي إلى تصور انصهاري وصوفي للمعرفة. يرى هذا المذهب الواقعي أنّ للمفاهيم وجودًا خاصًا مستقلًا عن ذهننا، ويعدّ العلاقات مختلفةً عن الحدود التي تربط بينها. ولهذا المذهب الواقعي ميزتان، على الرغم من سذاجته في بعض الجوانب. فمن جهة، يساهم بطريقته في التخلص من المذهب النفسي، ومن جهة أخرى، يُمكن من صياغة نظرية عقلانية للمعرفة، نظرية تحليلية وتعددية ومفتوحة على فكرة التحقق.

بعد ذلك بأربع سنوات (1903)، نشر مور مقالًا آخر هو «دحض المثالية»؛ وقد قسا هذا المقال بشدة على التصور الأحادي لدى بيركلي وعلى كتابه الأول العظيم مبادئ الأخلاق. يوضح ذلك المقال أن بالإمكان تمديد المذهب الواقعي على مجال المفاهيم الأخلاقية. ويقوم هذا العمل، الذي سيؤثر كثيرًا في الفلسفة الأنكلوأميركية، على الأطروحة القائلة بأن «الخير» ليس اسمًا، أي ليس اسم «شيء» معين، بل هو محمول يستعمل في بعض الأنماط من الحكم، وهي الأحكام الأخلاقية. فضلًا عن

ذلك، فإنّ هذا المحمول لا يقبل التحديد لأن ما يريد قوله بسيط وفريد، مع بعده عن الغموض، ومن المستحيل أن نخطئ قصده. لقد اعتمد مور إذاً على «الحس المشترك» ووضع ثقته باللغة العادية المحللة تحليلًا سليمًا، ذلك حتى يتمكن من القضاء على «صوفية المذهب الطبيعي»، أي الاستدلال الخادع الذي اعتقد بعض الميتافيزيقيين أنهم استطاعوا بواسطته «تفسير» الخير باختزاله في شيء آخر (مثلًا في اللذة أو المنفعة).

لقد كان المنهج ثوريًا في تلك الفترة، ولذلك تبناه راسل نظرًا إلى الحماسة التي بثّتها فيه الآفاق التي فتحها للفلسفة. لكن راسل اختار في تلك الفترة تطبيق مفاهيم مور على مجال مختلف عن مجال الأخلاق. بل إنه اختار على وجه الدقة العودة إلى الطريق التي جذبتة في سنة تخرجه الجامعي، وهي طريق البحث في أسس الرياضيات.

إنها طريق كانطية في عموميتها. إلا أنّ راسل قرر التساؤل مجددًا حول «الجمالية المتعالية»، كما فعل قبله فريغه الذي لم يكن قد تعرّف إلى أعماله بعد. بل كان قد تعرّف إلى أعمال بول وبيرس وشرودر، وخصوصًا أعمال المنطقي الإيطالي غويسيبي بيانو الذي التقاه في باريس في شهر يوليو/تموز من سنة 1900 أثناء المؤتمر الدولي للفلسفة.

كان هذا اللقاء حاسمًا بالنسبة إلى راسل، إذ خلق في نفسه «ثورة» فكرية حقيقية، بينما ترجع تحولاته اللاحقة إلى مجرد «ثورة» بسيطة كما سيعترف بذلك لاحقًا. وبدأ راسل بإنجاز مشروعه تحت تأثير مور وبيانو، إذ شرع في تأسيس الرياضيات على قاعدة منطقية خالصة، تستطيع وحدها ضمان موضوعية هذا العلم. ويوجد أول مخطط إجمالي لهذا المشروع في كتاب مبادئ الرياضيات (الذي حرر الجزء المهم منه سنة 1900 ونشره سنة 1903)، بينما سيتم تطوير شكله النهائي في كتاب **Principia mathematica**. وقد حرر راسل أجزاء هذا الكتاب الثلاثة بالاشتراك مع الفيلسوف وعالم الرياضيات ألفرد نورث وايتهيد Whitehead (1861-1947)، وتدرّج نشرها بين العامين 1910 و1913.

استعار كتاب مبادئ الرياضيات من مور في آن واحد منهجًا (الانتباه لبنيات اللغة) وفلسفة (تعددية المفاهيم وواقعيتها). إذ دان راسل بدوره مذهب برادلي وميل النفسي، وفصل فصلًا واضحًا بين القضية، كوحدة منطقية مستقلة، والجملة التي تعبّر عن القضية بواسطة الكلمات. ويؤكد من جهة أخرى، إمكان استخدام التحليل اللغوي لجملة ما

نحيط هادٍ للتحليل المنطقي للقضية المتطابقة، لكن شريطة الاحتراس من الخلط بين المستويين. إذ يمكن النحو أن يكون «مرشدًا» دون أن يكون «سيدًا».

إنّ هذا المنهج، الذي سيدشن «منعطفًا لغويًا» في الفكر الحديث، سيصبح خلال العقود التالية وتحت أشكال مختلفة، المرجع المشترك بين أنصار الفلسفة «التحليلية» التي يمثل أسلوب تفكيرها - المهيمن إلى الآن على الساحة الأنكلوأميركية - أهم ابتكار في هذا القرن من وجهة نظر التقنية الفلسفية.

أدى تطبيق هذا المنهج في مبادئ الرياضيات براسل إلى إجراء تمييز أساسي بين «الدالة» و«التضمنين». إنّ هذا التمييز، القريب من التمييز الذي أجراه فريغه سنة 1892 بين «المعنى» و«المرجع»، يقوم على تعريفات بسيطة: إنّ اسمًا «يدل على» مفهوم ما، بينما هذا الأخير «يتضمن» موضوعًا ما. ويمكن القول قَرَضًا إنّ كوننا نفهم دلالة كلمة ما يقتضي أن هذه الأخيرة تؤول بواسطة المفهوم إلى موضوع مزوّد بوجود واقعي، سواء مادي (الكرسي) أو عقلي (العدد). إنّ هذه الأنطولوجيا، التي تحمل بصمة الأفلاطونية، سرعان ما ستُبين عن غنى وافر، وستبدأ هذه الوفرة بالنقصان انطلاقًا من سنة 1905.

وقدّمت هذه الوفرة قبل تناقصها إطارًا ملائمًا لبناء الرياضيات مجددًا. لقد حدد راسل مدلول الصنف انطلاقًا من مدلول الدالة الافتراضية ذي السمة المنطقية الخالصة (ما دام الصنف classe هو مجموع الموضوعات التي يتم بواسطتها التحقق من الدالة)، واستعمل راسل حساب الأصناف في إقحام علاقة الترتيب، واستعمل كذلك هذه الأخيرة في بناء مفهوم العدد الأصلي. ويرجع النجاح التقني لهذا المشروع «المنطقاوي» إلى بيانو. فقد وضع هذا الأخير في كتابيه تأشيريات المنطق الرياضي (1894) وصيغة الرياضيات نسقًا تأشيريًا أصليًا أطلق عليه «البازيغرافيا» (*)، سرعان ما سيلهم برتراند راسل أنّ البازيغرافيا، القادرة على «التأشير على كل شيء»، تسهل نقل الاستدلال الرياضي إلى مصطلحات منطقية خالصة، ذلك بشكل أقل عمقًا من الكتابة الرمزية لفريغه ولكن أكثر مرونة منها.

(*) البازيغرافيا Pasigraphie نوع من الكتابة أو نظام للتأشير الكوني. ويرجع ابتكار هذا المصطلح إلى جوزيف دوميميو De Maimieux سنة 1797. ويعني المصطلح اشتقاقًا «الكتابة لكل شيء». ومن بين البازيغرافيات الرسمية والمعترف بها يمكن أن نذكر المدوّنة الدولية لإشارات الملاحة البحرية مثلاً.

زد على ذلك أنّ بيانو هو أول من تحدث إلى راسل عن أعمال فريغه خلال لقائه به سنة 1900. فشرع راسل في قراءتها خلال السنتين اللاحقتين واكتشف بشيء من المفاجأة وجود نقاط تقاطع متعددة بينه وبين فريغه. فهما يقتسمان معاً التصور الأفلاطوني نفسه حول العدد، والذي يلخصه راسل في صيغته الشهيرة: «يمكن الجميع أن يرى الفرق بين العمود وفكرتي عن العمود، لكن قليلون هم الذين يرون الفرق بين العدد 2 وفكرتي عن العدد 2. ومع ذلك، فإن التمييز ضروري في الحالتين [...]». وباختصار، يتعين على كل معرفة أن تكون تمييزاً [...] يجب اكتشاف علم الحساب بالطريقة نفسها التي اكتشف بها كولومبوس أميركا، ولن نبكر أكثر من الأرقام التي ابتكرها الهنود⁽¹⁾.

لكن، وللأسف، لن تتأخر في الظهور خطورة «اكتشاف» أسس الرياضيات مثلما كان خطيراً اكتشاف القارة الأميركية. لقد سبق لليونانيين أن تساءلوا حول الثقة التي يتعين وضعها في جملة «كل القرطاجيين كذابون» عندما ينطق بها أحد القرطاجيين (مناقضة إيبمينيد)^(*). وكان كانتور وبورالي - فورتى قد أظهرتا تناقضات من النوع نفسه العامين 1895 و 1897. واكتشف راسل وجود هذه الصعوبات وهو يقرأ أعمال كانتور سنة 1901. إلا أن على الرغم من أنّ هذه التناقضات المرتبطة بمفهوم الصنف ذات طبيعة تضع البناء المنطقاوي محط تساؤل، فإن راسل لم يُقدّر نتائجها على الفور. إذ إنه لم يدرك أهمية الرهان إلا بعد أن تلقى جواباً يائساً من فريغه على إثر اكتشافه لتناقض جديد في الجزء الأول من كتاب هذا الأخير القوانين الأساسية للرياضيات. وكان الجواب هو: إنّ إنقاذ الرياضيات مشروط بحل هذه «المفارقة». فالأمر لا يتعلق بمجرد مزحة، بل بمستقبل العلم نفسه.

أضاف راسل إلى كتاب المبادئ قبل صدوره مباشرة نصّاً يعرض فيه اكتشافه

Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, Londres, Allen and Unwin, 2e éd., (1) 1938, § 427, p.451.

(*) تعود مفارقة الكذاب إلى إيبمينيد القرطاجي Epiménide. وتمثل هذه المفارقة في البرهنة التالية: «كل القرطاجيين كذابون»، وقد عدّها الفلاسفة القدماء مفارقة لأنها لا تخضع لمبدأ عدم التناقض. فإما أن إيبمينيد صادق، وبالتالي فإنه يكذب (لأنه قرطاجي)، وعليه، فإن قوله خاطئ (ما دام كل القرطاجيين يكذبون). وإما أنه يكذب بقوله ذاك، وبالتالي يوجد على الأقل شخص قرطاجي يقول الحقيقة، وعليه، فإن قوله خاطئ.

الشرس، وقدّم فيه بالمناسبة تحية حارة لأعمال فريغه السابقة طبعًا على أعماله. إذ ظهر الجزء الثاني من القوانين الأساسية لفريغه سنة 1903، بضعة أسابيع قبل صدور المبادئ لراسل. وقد اقترح فريغه لإزالة التناقض حيلة اعترف صاحبها بطابعها العرضي، بينما اقترح راسل بداية الحل.

اعتمد هذا الحل على التمييز الذي أجراه بيانو بين الانتماء والتضمين، وهو تمييز يحول دون انتفاء مجموعة ما إلى ذاتها؛ واكتسى هذا الحل شكل «نظرية الأنماط»، أو المستويات، المنطقية. فكما أنّ الموت ليس فانيًا، لا يمكن المحمول أن يُسندَ إلى ذاته، بل يمكن أن يسند إلى فرد ما أو مفهوم ذي «نمط» منطقي أدنى. يبدو بالفعل أنّ الأصل المشترك لكل التناقضات يكمن في ظهور تعبيرات حملية تخرق هذه التراتبية المنطقية. مثلاً عندما نتحدث عن صنف يمكن أن يكون «عضواً في ذاته». كما يبدو أنّ بعض القواعد النحوية الملائمة، أي بعض المسلّمات الإضافية، يمكن أن تحول دون تكوين مثل هذه التعبيرات «الخالية من المعنى»، وبالتالي غير الشرعية.

وعلى الرغم من أنّ فريغه اشمأز من أن يقيم نسقه على الاتفاقات اللغوية، فإن اقتراح راسل ليس أقل إغراء منه. لقد نشأ من الانشغال بإقصاء المشكلات المصطنعة التي تُغلّف اقتراح مور والتي ستستعملها بعد عشرين سنة مذاهب دائرة فيينا. وكان يتعين منح هذا الاقتراح شكلاً منطقيًا دقيقًا. وهي مهمة صعبة ستأخذ من راسل سنوات كثيرة، وسترغمه مؤقتًا على إعادة تحديد أبعاد الأنطولوجيا «المتشائمة» جدًّا التي كان كتاب المبادئ يقوم عليها.

أكمل راسل عملية تحديد الأبعاد هذه سنة 1905 في مقال موجز ولكن رئيسي، يحمل عنوان «في التضمين»، استأنف فيه الموضوع الشائك المتمثل في «عبارات التضمين» («والد شارل الثاني»، «مؤلف وايفرلي»)، وأوضح أنها تشبه صيغة على منوال: «الحد له الخاصية F»؛ وبعبارة أخرى، إنها تشبه الدالة البسيطة $f(x)$ التي لا تعني شيئًا في ذاتها. يمكن حل مسألة التضمين إذا بيناء جملة تتضمن مكمّما وجوديًا: «هناك x مثل $f(x)$ » ($\text{il existe } x \text{ tel que } f(x)$). ويمكن التحقق (أو عدم التحقق) من هذه الجملة بواسطة الإجراءات المعتادة.

إنّ الاستخدام السليم لهذه التقنية التحليلية يمكن من القيام باقتصادات أنطولوجية جدية. لكي يجري راسل قطيعة مع الأفلاطونية التي يدافع عنها مينونغ وفريغه والتي

دافع عنها هو نفسه سنتين قبل ذلك، قَبِلَ بالفكرة القائلة إنَّ بعض العبارات التي يبدو أنها تحمل معنى ظاهرياً («ملك فرنسا الحالي»، «جبل الذهب») لا تتضمن في الواقع أي موضوع. وفي الوقت ذاته اتجه راسل نحو نوع من البنائية الحذرة constructionnisme. فتَجَنَّبَ ظهور بعض الكيانات الإشكالية مشروط بضرورة إعادة وصف - أو إعادة بناء - كل مدلول معقد انطلاقاً من مدلولات بسيطة جداً تعدّ نفسها مقبولة، كما هو الحال بالنسبة إلى المفاهيم الحسابية في عملية عرض سليم للمسلمات.

بدأت تظهر سنة 1910 الأجزاء الثلاثة لكتاب **Principia mathematica** الذي يعدّ ثمرة هذه الفلسفة الجديدة. إنَّ هذا الكتاب، الذي يدين لوايتهيد بأكثر مما يدين به لراسل، لا يجسّد مساهمته الرئيسية في مسألة تعقيد الرياضيات فقط، بل إنه يمثل بالخصوص أكثر التحقيقات كملاً لبرنامج المذهب المنطقي الذي دشّنه بولزانو قبل ذلك بحوالى مائة سنة، والذي لم يستطع فريغه السير به في الطريق الصحيح.

يكمن تفوق كتاب **Principia** أولاً في كون راسل ووايتهيد توصلا إلى إعادة بناء صيغ علم الحساب انطلاقاً من الوسائل التي قدمتها لهم لغة المنطق فقط، على خلاف بيانو الذي اكتفى بترجمة تلك الصيغ إلى لغة المنطق. لم يتم اختزال علم الحساب والتحليل برمتيهما في قوانين المنطق فقط، بل أعيد بناء هذه القوانين بصرامة كبيرة انطلاقاً من عدد صغير من المدلولات الأولية. وسيتعين انتظار ظهور النظرية الثانية في الفصل العاشر بعد المائة من الجزء الثاني لكي تتم البرهنة على الصيغة « $2=1+1$ » !

فضلاً عن ذلك، فإن العرض النهائي لنظرية الأنماط *théorie des types* جاء ليضمن صلاصة الصرح، إذ اختفت منذئذ التناقضات التي كانت تشوب أعمال كانتور وفريغه.

وأخيراً، مكّن استعمال نظرية الوصف المصوغة سنة 1905 من استبدال الأنطولوجيا الفوضوية لكتاب المبادئ بإسمية منهجية مستوحاة من «شفرة» أوكام(*)

(*) شفرة أوكام (Rasoir d'ocam) مبدأ للاستدلال الفلسفي ينتمي إلى مفاهيم المذهب العقلي والمذهب الاسمي. ويستمد هذا المبدأ اسمه من الفيلسوف الفرنسيكاني غيوم أوكام الذي عاش في القرن الرابع عشر. ويطلق اسم شفرة أوكام على المنطوق «يجب عدم مضاعفة الكيانات إلى درجة تفوق ما هو ضروري». ويبدو أن هذا المنطوق يعني مبدأ البساطة أو مبدأ الاقتصاد. ويمكن أن نعني به في الوقت الراهن أن الفرضيات الكافية والبسيطة هي الأكثر مصداقية.

الشهيرة، ومدعمةً ببنائية حذرة. وباختصار، فإن النجاح الباهر لكتاب **Principia**، الذي يستند إلى فلسفة ترضي «الحس المشترك»، يقدم نفسه لأول وهلة كقلعة منيعة.

ومع ذلك، ليس هذا الصرح الفكري خاليًا من النقائص. لنبدأ أولاً بالصعوبات التقنية المرتبطة بواقع أن البحث عن الأسس لا ينتهي. فلكي يضع راسل ووايتهد أسس علم الحساب، استعانا ببعض المسلّمات القابلة للنقاش، ومن بينها المسلّمة القائلة بوجود مجموعة لا متناهية، والتي يستحيل تبريرها بوجهة نظر منطقية خالصة.

ثانيًا، يبقى هذا الكتاب ناقصًا ما دام لا يتحدث عن الهندسة. إذ يوجد بالفعل تعارض مبدئي بين الطبيعة الجلية للقوانين المنطقية والسمة الافتراضية لأنظمة المسلّمات الهندسية. إن راسل، الذي بدأ كانطيًا في ما يخص الهندسة، تأكد بنفسه من ذلك منذ سنة 1901. إذ كتب في هذه السنة: «بدا لي مع اكتشاف الأنظمة اللاإقليدية أن الهندسة لم تكن تسلط الضوء على طبيعة المكان أكثر مما يسلطه علم الحساب على سكان الولايات المتحدة [...] فمعرفة ما إذا كانت مسلّمات إقليدس صحيحة مسألة لا تثير اهتمام عالم الرياضيات»⁽¹⁾. وترجمت نتائج هذا الموقف، الذي يتعذر الهجوم عليه، بعدم وجود جزء رابع لكتاب **Principia**. فإذا كانت الهندسة مجرد لعب بالمسلّمات، فإنها تفلت من الرياضيات الخالصة، وبالتالي من اختزال المذهب المنطقي.

ثالثًا، يمكن أن نساءل عما إذا كان اختيار راسل ووايتهد للمدلولات الأولية هو الاختيار الجيد، والجواب الوحيد هو أن هذا الاختيار يمكن أن يبرر نفسه بعددٍ بواقعة كونه يسمح بإعادة بناء الحساب والتحليل. وباختصار، إن النتائج هي التي تضمن وجهة المقدمات، وليس العكس، وهو الأمر الذي يبدو عاديًا. إن هذه الوضعية، التي استشعرها علماء الرياضيات المحترّفون كإحباط وخيبة أمل، تفسر أن هؤلاء الرياضيين أصبحوا خلال القرن العشرين يشكون قليلًا في المنطق، وأصبحوا بالتالي لا يبالون بمسألة التأسيس لفرعهم العلمي. فعالم الرياضيات اليوم يرى أن كتاب **Principia** لم يعد يحمل أي أهمية تاريخية.

(1) Bertrand Russell, «Recent work on the Principles of Mathematics», **The International Monthly**, Londres, vol. IV, p.83-107. Texte repris sous le titre «Mathematics and metaphysicians», dans **Mysticism and Logic, and other Essays**, Londres, Longman, 1918.

بل هناك الأدهى، يعدّ راسل القوانين المنطقية كمبادئ واضحة، إنه يؤمن بكونيتها وحقيقتها المطلقتين، والحقيقة، في رأيه كما في رأي عدد من الفلاسفة القروسطيين والكلاسيكيين، تكمن في تطابق منطوق مع واقع موضوعي ذي طابع عقلي. يتعلق الأمر هنا، إن شئنا، برواسب أفلاطونية لدى مؤلف كتاب **Principia**. والحال أنّ هذا التصور الأفلاطوني للحقيقة، الضروري لتماسك نسق المذهب المنطقي، لن يقاوم التطور السريع الذي عرفته البحوث المنطقية الرياضية في السنوات الأخيرة.

ففي سنة 1920 مثلاً، وضع المنطقي البولوني لو كاسيفتش حساباً «ثلاثي التكافؤ» أدخل ضمنه بين الحقيقي والخاطي قيمةً ثالثة للحقيقة «لا حقيقي ولا خاطي». إنّ الحساب المبني بشكل متماسك على نحو المنطق الثلاثي التكافؤ يبرهن على أنّ «مبدأ الثالث المرفوع» المتسامي ليس شيئاً مقدساً يتعذر المساس به.

أحاطت بهذا المبدأ الشهير شكوك كثيرة منذ سنة 1908، وتضمنتها أولى أعمال الرياضي الهولندي بروور Brouwer (1881-1966). مَجَّدَ بروور العودة إلى المذهب الكانطي والمذهب الاسمي الراديكالي، معتمداً في ذلك على اقتراح تقدّم به إليه زميله الفرنسي هنري بوانكاريه Poincaré (1854-1912) أحد أشد خصوم المذهب المنطقي الراسلي. فقد ارتأى بروور أنه لا يمكن أن تُقبَل في الرياضيات سوى المفاهيم التي يمكن أن تصاغ في إطار الحدس، وطوّر في العشرينيات والثلاثينيات رياضيات أصيلة، ذات أسلوب «حدسي» أقصت بعض أنماط الاستدلال «الكلاسيكية»، كالاستدلال بالخلف.

وعرّض رياضي آخر في العشرينيات نظرية «صورية» للاستدلال الرياضي، وهو الألماني دافيد هيلبرت David Hilbert (1862-1943) الذي بدأ يشتغل حول مسألة بناء المسلّمات axiomatisation منذ كتابه أسس الهندسة (1893). وترفض تلك النظرية كلاً من المذهب الحدسي والمذهب المنطقي، لذلك فإنها لا تتصور الهندسة كنظام افتراضي استنباطي فقط، بل تتصور الرياضيات برمتها كذلك.

وأخيراً، برهن الرياضي النمساوي كورت غودل Gödel (1906-1978) سنة 1931 على نظريتين أساسيتين تقيمان بصورة نهائية الحدود اللازمة لتقعيد الاستنباط في الرياضيات (سنعود إليهما لاحقاً).

إنّ لكل هذه البحوث نقطة مشتركة: إعادة التساؤل حول مصداقية مشروع المذهب

المنطقي. لقد استشعر هذا التطورَ أحدُ تلامذة راسل الأوائل، وهو لودفيغ فغنشتاين Wittgenstein الذي يعدُّ أفضل من كشف عن مكان من الضعف في كتاب **Principia**. وتتركز اعتراضاته أساسًا على ثلاث نقط. تستند نظرية الحكم التي يقترحها الكتاب بشكل خفي إلى المفهوم الميتافيزيقي لـ «الذات». وخلافًا لما تدّعيه، ليست نظرية الأنماط نظرية نحوية خالصة. وأخيرًا، إذا أردنا أن نفلت حقًا من الأنطولوجيا الأفلاطونية، علينا أن نعدّ القضايا المنطقية والرياضية كأصناف مبتذلة من «الحشو».

لقد أعلن فغنشتاين شفويًا، وبذلك القسوة التي تظهر عليه أحيانًا، عن هذه الاعتراضات في جامعة كامبردج سنة 1913، على الرغم من إعجابه الشديد براسل. ولم يتقبلها هذا الأخير بصدر رحب، إذ اعترف سنة 1916 للمقربين منه أنّ هجومات تلميذه الشاب جعلته يشعر بالاضطراب وعطلت حيويته الفلسفية ودفعته إلى اليأس. ومع ذلك، حاول راسل سنة 1922 في مقدمة رسالة في المنطق والفلسفة لفغنشتاين التوفيق بين مواقف هذا الأخير ومواقفه. وفي سنة 1925، صدرت طبعة ثانية لكتاب **Principia**، بينت مقدمتها الجديدة، التي رفض وإتهيد توقيعها، وبعض التنقيحات أنّ راسل كان ما يزال يؤمن بإمكانية تعطيل انتقادات فغنشتاين بإدخالها جزئيًا في مشروعه. لكن يظهر أنّ وجهتي النظر متعارضتان حتمًا، وأنّ المذهب المنطقي لا يسمح لأحد أن يعيد النظر فيه بدقة. فهل يرى راسل إذاً أنه يستحيل أن يسير بعيدًا في الطريق التي اختارها؟ أم أن المنطق، الذي قدم له الشيء الكثير، لم يعد يهمه؟ من الواضح أنّ راسل لم يعد في السنوات اللاحقة يهتم بهذا الفرع المعرفي ولا بفلسفة الرياضيات عمومًا.

أعجب راسل ببحوث أخرى تهتم بمشكلات ذات مدى أوسع تنتمي إلى النظام الأنطولوجي أو النظام الإستمولوجي: مثلاً، ما هي التصورات للعالم والمعرفة التي تمثل خلفية كتاب **Principia**؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال، التي كان قد أوجزها في مشكلات الفلسفة (1912)، وهو كتيب أصبح عملاً كلاسيكيًا في القرن العشرين، سيتم تطويرها وتدقيقها سنة 1914 في كتاب معرفتنا للعالم الخارجي، وكذا في سلسلة من المحاضرات التي ألقاها سنة 1918 «فلسفة الذرية المنطقية» والتي يعترف فيها راسل صراحة بأنه يدين بالكثير لأفكار تلميذه السابق فغنشتاين.

يقول راسل في معرفتنا للعالم الخارجي إنّ معطيات التجربة المحسوسة (sense data) تشكل المعلومات الأولى التي يتعين انطلاقًا منها أن يكون بالإمكان (شريطة

احترام قواعد المنطق والرياضيات) إعادة بناء العقل البشري في وحدته الذاتية وكذا موضوعات العالم المادي، أو على وجه الدقة «الوقائع الذرية» التي يتكون منها العالم المادي والتي تدرسها العلوم التجريبية.

هل يتعين تأويل مثل هذا القصور، الذي يجعل كل واقع ينحدر من محتويات وعينا، كشكل من المثالية أم كشكل من المادية؟ لقد رفض راسل الاختيار بين هذين النسقين «الميتافيزيقيين» لأنه كان سنة 1914 يميل نحو نوع من وحدة الوجود «المحايدة» ويرفض الفصل بين العقل والمادة، لذلك تبنّى نوعاً من «الفينومينولوجيا» الحذرة القريبة من براغماتية وليام جيمس والمذهب التجريبي لإرنست ماخ. وسنؤثر هذه «الفينومينولوجيا» بدورها في فتغشتاين ودائرة فيينا. وقد أثارت صعوبات كبيرة فَضَّلَ كارناب مواجهتها، بينما اختار راسل تجنبها بالعودة التدريجية منذ سنة 1921 إلى مادية أكثر كلاسيكية وقائمة على الأولوية الممنوحة للمادة على الفكر.

ظل راسل إلى وفاته منشغلاً بالتفكير في مشكلات العلوم التجريبية. وعلى كل حال، إنه الحقل الفلسفي الوحيد الذي سيظل ينتج فيه بانتظام بعد سنة 1920. إن الكتب التالية: تحليل العقل (1920) وتحليل المادة (1927)، والحتمية والفيزياء (1936)، والدلالة والحقيقة (1940)، والمعرفة الإنسانية (1948)، تشهد على انشغاله الدائم بتقدم الفيزياء وعلم النفس واللسانيات. فبنية الكون وطبيعة المكان والزمان وطريقة اشتغال العقل تمثل بالنسبة إليه أسئلة رئيسية تهمة أكثر مما تهمة بحوثه في فترة شبابه.

إنّ الفكرة المتواضعة التي أصبح يحملها أكثر فأكثر عن دوره كفيلسوف تترجم تطوراً عميقاً في شخصيته. فكل شيء يحدث عموماً كما لو أنّ العلوم التجريبية أصبحت تظهر له بعد الحرب العالمية الأولى المنبع الملائم الوحيد للمعرفة، وكما لو أنه لم يكن يرى للفلسفة من مهمة سوى أن تساعد، في تواضع، العلماء على تجاوز الصعوبات التي تعترض طريقهم.



لكي نفهم جيداً هذا التطور، يجب أن نعرف أنّ حرب 1914 غيرت مسار حياة راسل تغييراً جذرياً، فانتصار الهمجية في ساحات القتال قوّت شعوره بتفاهة

الثقافة ونفاق الأخلاق. وقادته الحرب، كما يقول هو نفسه، إلى «التخلي عن فيثاغوراس»⁽¹⁾.

لم يعد المهم لدى راسل هو البحث الخالص، بل هو الكفاح من أجل الانتصار للعقل، أو للحكمة، في الفضاء الاجتماعي. وهو كفاح لا علاقة له بالفلسفة بمعناها الضيق، ما دامت هذه الأخيرة تُخْتَزَلُ في التفكير في العلوم. بل بالعكس، يتعين على هذا الكفاح أن ينخرط في أشكال من الفعل قادرة على التأثير في الرأي العام؛ كالصحافة، وتقديم المحاضرات، ونشر المقالات السجالية. هذا كما لو أنه لم يصبح من الممكن العثور على تمفصل صارم بين النظرية والتطبيق. يذكر أن راسل وضع أربعة كتب، ولكنه لا يذكر إلا

يوجد إذاً بالإضافة إلى راسل الفيلسوف أو المنطقي راسل «السياسي» الملتزم قضايا عصره، لكنه يُعرّف نفسه كهجّاء، وليس كفيلسوف. إنه «انفصال» غريب في الشخصية، ويرجع إلى وقت بعيد ما دام أول كتاب نشره راسل، كما تذكر ذلك جيداً، كان يتكلم على الاشتراكية. وبعد عشرين سنة من ذلك، صحت مع الحرب رغبته في التدخل في النقاشات الوطنية والدولية الكبرى. فالرعب الذي أثارته الحرب فيه جعله يستشعر رغبة مجنونة في الكلام. وتبرهن على التزامه الصارم الكتب الأربعة التي نشرها خلال سنتين: الحرب، سلبية الخوف (1915)، ثم مبادئ إعادة البناء الاجتماعي (وعنوانه الفرعي: «منهج للقضاء على النزاعات بين الأمم») (1916)، وسياسة الوفاق والعدالة في زمن الحرب. وفي سنة 1918، سجن بضعة شهور لأنه استهجن بعض تصرفات الجيش الأميركي السيئة.

كان راسل مدافعاً عن السلم بسبب نزعته الكونية ومشجعاً للأفكار التقدمية ومنشغلاً بالعدالة الاجتماعية، لذلك كان في الجناح اليساري للحزب العمالي البريطاني. ولهذا رافق سنة 1920 وفدًا بريطانيًا دُعي رسميًا إلى زيارة روسيا البولشفية، لكن ما اكتشفه خلال تلك الزيارة القصيرة والمليئة (حيث استقبله لينين مدة ساعة واحدة) جعله يراجع كثيرًا من مواقفه.

لم يكن راسل يرفض النظام الاقتصادي الجديد، بل إنه على العكس يعترف بأن

الحكومة السوفياتية تعمل ما في وسعها وفي ظروف صعبة لإطعام الشعب، لكن ما يرفضه هو غياب الحرية السياسية. وقد كان كتاب ممارسة البولشفية ونظريتها (1920)، ثمرة الرحلة، قاسيًا في حق الاتحاد السوفياتي الذي وصفه بأنه «هذا السجن الذي يتميز سجانوه بالتعصب والتزمّت»، كذلك كان قاسيًا في حق الشيوعية التي يتهمها بأنها «دين وليس حركة سياسية عادية»⁽¹⁾. ويظهر راسل كملاحظ بارع عندما يتعلق الأمر بالتفاصيل، مسجلًا في حياض مظاهر النظام الجديد السلبية والإيجابية. فهو لا يكتفِ كراهية للبلاشفة: «إنهم ليسوا ملائكة يتعين تبجيلها ولا شياطين يجب استئصالها، بل هم فقط رجال شجعان وأكفاء يبذلون جهودهم بمهارة كبرى للقيام بمهمة مستحيلة تقريبًا»⁽²⁾. وتأتي خاتمة هذا الروبرتاج في الأخير متفائلة: «يمكن الشيوعية الروسية أن تفشل وتمحى للأبد، لكن الاشتراكية في ذاتها لن تموت أبدًا»⁽³⁾. ولم تكن رؤيته خاطئة.

ومع مرور العقود، ضاعف راسل من مواقفه في مختلف الميادين. إن نصوصه المناضلة خلال نصف قرن من الزمان (التي منحته جائزة نوبل للأدب سنة 1950) تعالج وضعية المرأة والزواج والتربية والسعادة والدين والديمقراطية، التي بتصور عدم قابليتها للتحقق في أفريقيا⁽⁴⁾، ومستقبل البشر وتأثير العلم في المجتمع وخصوصًا ضرورة الحفاظ على السلم في العالم.

أثارت الحرب العالمية الأولى غضب راسل، وظلت النزعة السلمية عقيدته الأساسية إلى وفاته، عدا استثناءين يمكن تفهمهما. فإذا كان أمرًا عاديًا أن نراه يعبر خلال الحرب العالمية الثانية عن موافقته على مهاجمة الحلفاء لهتلر، فمن الغريب بالمقابل أن نراه يطالب بالاحاح خلال الخمسينيات بتنظيم حرب «وقائية» ضد الاتحاد السوفياتي، ذلك فقط لمنع هذا الأخير من امتلاك السلاح الذري. والحقيقة أنّ راسل كان يخشى الكارثة النووية، وسببت له مواقفه العيفة قضاء مدة أخرى (أسبوع) في السجن سنة 1961، بينما كان عمره تسعًا وثمانين سنة.

Bertrand Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme*, trad. fr., Paris, Mercure de (1) France, 1969, p. 108.

Ibid, p. 111-112 (2)

Ibid, p. 194 (3)

Bertrand Russell, «La démocratie politique peut - elle s'adapter aux problèmes de (4) 1950 ?», trad. fr. dans *Politique étrangère*, n° 3, automne 1994, p. 853-860.

المفارقة الثانية: إنّ إدانته الجذرية للتدخل الأميركي في فيتنام جعلته يقترب خلال الستينيات من سارتر ومختلف تيارات اليسار المتطرف التي لا يقتسم معها برنامجها السياسي. لكنّ اللورد برتراند راسل، الذي أصبح يحمل ذلك اللقب منذ وفاة أخيه الأكبر سنة 1931، ليس متناقضاً إلى ذلك الحد في حياته العامة وحياته الخاصة. فهذه العقليات تعكس تطوره الخاص تارة، والضرورات الظرفية لمختلف المعارك التي يخوضها في آن واحد تارة أخرى. إنّ وجود تلك التقلبات يبرر على ما يبدو الأطروحة الراسلية الفائلة إنّ الكفاح من أجل التقدم الاجتماعي، العاجز عن الخضوع لمتطلبات المنطق، يرتبط بنوع من النشاط الذي يمكن خلطه مع الفلسفة.

إذا كان مثل هذا التأكيد يشهد على نزاهة رائعة، فإنه يحمل سلبيات خطيرة. فهو من جهة يسجن الفلاسفة في حدود ضيقة جداً بحيث تنحصر مهمتهم في التفكير في العلم. ومن جهة أخرى، فإنّ من نتائجه ترك مجالات الأخلاق والجمال والسياسة لأكاذيب الأيديولوجيين وتخمينات الصحفيين وأوهام الشعراء. وباختصار، يقرر ذلك التأكيد، دون تقديم مبرر لذلك، وجود هوة يتعذر ردمها بين المعرفة والفعل، وهي هوة خطيرة بالنسبة إلى هذا وتلك.

تستلهم مغامرة راسل إذاً بعض النتائج القريبة التي يقترحها مشروع هوسيرل على الرغم من كل ما يميز أحدهما عن الآخر. لقد كان محكوماً على المفكرين أن يتفلسفوا خارج العالم؛ لأنهما طمحا إلى تحقيق مثل أعلى غير قابل للتحقق، وهو إقحام الفلسفة في «الطريق الآمنة للعلم». إذ انفصل الأول تدريجياً انطلاقاً من سنة 1907 عن العمل الفعلي للعلماء المحترفين المتهمين بـ «المذهب الوضعي»، وسجن الثاني الفلسفة في فضاء علمي هامشي ومفصول عن الحقل الاجتماعي بشكل مصطنع. فلا هذا ولا ذاك عرف كيف يعطي العقل الموروث عن الأنوار رخصة مواجهة مشكلات عصره.

لكن سرعان ما بدأ تلامذتهما يعيدان النظر في الطابع الراديكالي الذي ميز في البداية أعمالهما الخاصة والتي ذهبت بها رياح التاريخ بعد الحرب العالمية الأولى. وإذا استطاعت بعض الموضوعات الفينومينولوجية أن تعيش طوال هذا القرن على الرغم من كل شيء، فإنّ ذلك يرجع إلى كونها «استُعيدت» وعُدّت على يد الفكر الوجودي (هيدغر، سارتر) والفلسفة الدينية (ليفيناس). أمّا بخصوص أعمال راسل، فحتى وإن ظلت مرجعاً أساسياً بالنسبة إلى الفلسفة الأنكلوأميركية المعاصرة، فإنّ عدداً من أبعادها

تعرّض للنقد في حياة المؤلف، ذلك قبل كل شيء من طرف من كان يتعين أن يكون أول المؤتمنين على فكره، وهو لودفيغ فغنشتاين. وقد ترك هذا النقد آثاراً واضحة لدى كل الذين ما يزالون إلى اليوم يعلنون انتماءهم إلى التقليد «التحليلي»، المنطقي واللغوي، الذي يعدّ فريغه مؤسسه الحقيقي.

4. انشقاق فغنشتاين

لم ينشر لودفيغ فغنشتاين Wittgenstein (1889-1951)، الذي يعدّ أهم فلاسفة القرن العشرين، في حياته سوى كتاب واحد، هو رسالة في المنطق والفلسفة (1921). وشرع منذ سنة 1929 يعبّر في دروسه ولقاءاته ورسائله عن رفضه بعض الأطروحات المعروضة في الكتاب سالف الذكر. وبعد سنتين من وفاته، ظهر الكتاب الثاني الذي اشتغل عليه من سنة 1936 إلى سنة 1949 تحت عنوان بحوث فلسفية، وقد عُرضت فيه بإيجاز مواقف جديدة تختلف أحياناً في أمور أساسية مع ما جاء في الرسالة على الرغم من أنها صادرة عن هذه الأخيرة. إنّ الكتابين معاً يحركهما الطموح نفسه: وهو فهم ما يمكن أن تكون عليه ممارسة الفلسفة منذ اللحظة التي يتضح فيها أنه لا يمكن هذه الأخيرة بأي حال أن تماثل ممارسة «العلم». واكتسى تحقيق هذا المشروع طوال السنين أشكالاً متعاقبة ارتبطت بالشخصية المعقدة لفيلسوف لم يفتأ يعيد النظر في فكره.

ولد فغنشتاين في أحضان أسرة ثرية تنتمي إلى البورجوازية العليا في فيينا. وكان والده، رجل الصناعة المتنور، راعي الرسام كليمت الذي سيرسم لإحدى أخواته صورة رائعة. وعندما فقد أخوه عازف البيانو ذراعه اليمنى أثناء الحرب، أهدها رافيل الكونشرتو لليد اليسرى. وسيظل فغنشتاين، الذي يُعبّر نفسه موسيقياً من الدرجة الرفيعة، متأثراً طوال حياته بجمالية الفن الطبيعي الفييني (نسبة إلى مدينة فيينا). إنّ الأسلوب البسيط والهندسي الذي كُتبت به الرسالة يذكر بأسلوب المهندس المعماري أدولف لوس، بينما يذكر اهتمامه باللغة بالحدّز النقدي للكاتب كارل كراوس من الرطانة الصحافية.

ينتمي لودفيغ إلى عائلة يهودية اندمجت منذ مدة طويلة في العالم المسيحي. لقد ترعرع، هو وإخوانه وأخواته السبعة، في الديانة الكاثوليكية، وظل يتساءل بين وقت وآخر عما إذا كان يتعين عليه أن يعدّ نفسه يهودياً – وهي فرضية كانت تشغل باله، ولا سيما أن معاداة السامية لم تفتأ تتصاعد في المجتمع النمساوي آنذاك. ويضاف إلى «القلق» الذي تثيره فيه هذه المسألة، اهتمامه بكتاب الجنس والطبع (1903) الذي يعدّ

رسالة هجائية مناهضة للسامية وللنساء، والذي كتبه مؤلف فيني يهودي شاذ جنسيًا، يدعى أوتو فايتنجر.

بعد أن أنهى لودفيغ دراسته الثانوية، محصلاً نتائج متوسطة، رحل إلى ألمانيا، فإنكلترا. درس في مانشستر بين العامين 1908 و 1911 علمًا كان في أوج الازدهار: علم الطيران. فقد كانت تغريه المهنة التقنية التي تستجيب لميله نحو الملموس واستعداداته اليدوية ورغبته في أن يكون رجل الفعل والعمل كأبيه، غير أنّ القدر سيقدر خلاف ذلك. لكن فتغنشتاين سيُعرّف، وقد أصبح فيلسوفًا، بقدرته على معالجة القضايا النظرية من زاوية عملية و«تسويتها» كما «تسوى» صفقة تجارية.

رحل فتغنشتاين خلال صيف 1911 إلى إينا Iéna للتعرف إلى فريغه. وقادته دراسته الهندسية للاهتمام بمسألة أسس الرياضيات، وتساءل عن الطريق التي يتعين عليه اختيارها، وجاءه الرد من فريغه الذي نصحه بالعودة إلى إنكلترا لمتابعة دروس راسل في كامبردج، فسجل فتغنشتاين نفسه خلال الأسابيع اللاحقة في جامعة ترينيتي.

وسعد لقاءه براسل، الذي يكبره بسبع عشرة سنة، الحدث الحاسم في حياته. إذ عكف على دراسة المنطق الرياضي بجانب المعلم الذي كان آنذاك على وشك الانتهاء من تحرير كتاب **Principia**، وسرعان ما أثارت مواهبه الفكرية إعجاب هيئة التدريس. فاحتضنه مور وراسل وعالم الاقتصاد كينز Keynes وزملاؤهم وسمحوا له بمناقشتهم الند للند. وبعد أن كان راسل متضايقًا في البداية من حماسة الشاب النمساوي، نزع إلى أن يرى فيه ابنه الروحي.

ومع ذلك، وإن كان مفتونًا بالمشروع المنطقي، سرعان ما انتابه بعض الشكوك حول الطابع «العلمي» لفلسفة الرياضيات الراسلية، وخصوصًا حول مصداقية أحد «مكوناتها» الأساسية: نظرية الأنماط. وكان له مع راسل حول هذا الموضوع نقاشات عاصفة خلقت لدى هذا الأخير حالة من الإحباط، وبدأت العلاقات تسوء بين الرجلين ابتداء من سنة 1913. ومنذ ذلك الحين، لم ترجع العلاقة بينهما إلى ما كانت عليه.

يتعين القول إنّ فتغنشتاين كان يجمع بين مزاج مضطرب بالسليقة وسلوك غير متوقع، وسرعان ما سيصبح طبعه السيئ مشهورًا مقدار شهرة اكتتاباته. فضلًا عن ذلك، صادفت الفترة ما بين العامين 1911 و 1914 بالنسبة إليه مرحلة أزمة حادة على وجه الخصوص. وتشبّت بدراسة موضوع أسس الرياضيات التي من أجلها عاد إلى إينا في

شهر ديسمبر/كانون الأول 1913 لزيارة فريغه. وظلت رغبته في تأليف كتاب «نهائي» والقلق الذي يسببه عجزه عن ذلك يتنازعان ذهنه. وفي الأخير ألقى به تطور ميوله الشاذة في سبيل اليأس التي لا يمكن تفسيرها إلا بتصلب «أناه الأعلى» الأخلاقي. وفي سنة 1914، كانت فكرة الانتحار قد سيطرت عليه كليًا.

ربما كان سيمر إلى تنفيذ الفكرة لو لم تندلع الحرب في تلك اللحظة بالذات. فقد فاجأته وهو في النمسا التي دخلها لتوه قصد قضاء العطلة الصيفية. وسرعان ما تطوع في صفوف الجيش يوم 8 أغسطس/آب، بينما كان معفيًا من الخدمة العسكرية لأسباب صحية. لم يكن الشعور الوطني هو ما قاده وحده، بل أيضًا الحاجة، كما يقول نفسه، إلى «افتداء خطاياها»، أي الحاجة إلى إكساب ذاته قيمة جديدة بإعطاء وجوده معنى بسيطًا. وبالإجمال، قدمت له الحرب «خلاصًا» أخلاقيًا، سامحة له في الوقت نفسه بتصعيد دوافعه الانتحارية.

أُرسل إلى الجبهة الروسية ثم إلى الجبهة الإيطالية، وكان يبحث طواعية عن الخطر، مبرهنًا عدة مرات عن شجاعة نادرة. وظل يشغل على الرغم من صعوبات حياته اليومية، إذ قرأ نيتشه وإيمرسون ودوستويفسكي. وظل اهتمامه منصبًا على المنطق، لكن اهتماماته مسّت الفلسفة برمّتها، وخصوصًا الأخلاق. إذ كان يعتقد، خلافًا لراسل، أن بإمكان الأخلاق والمنطق إقامة علاقات غامضة بينهما. يسجل في مذكراته بتاريخ 24 يوليو/تموز 1916 أنه يتعين عليهما أن يكونا بمثابة «شروط للعالم»⁽¹⁾. وبموازاة ذلك، توصل في أغسطس/آب 1918 إلى إنهاء مخطوط الكتاب الذي ظل يفكر فيه منذ سنوات والذي عنوانه (بالألمانية) رسالة في المنطق والفلسفة، والذي نادرًا ما يتم تصور أنه كُتب في ظروف مأسوية كهذه.

سقط فتغنشتاين أسيرًا في يد القوات الإيطالية يوم 3 نوفمبر/تشرين الثاني 1918، أي قبل أيام قليلة من الهدنة، وُرُحِلَ إلى مونتي كارلو. ولم يُفرَج عنه إلا في أغسطس/آب 1919 بعد أن رفض كل التدخلات الهادفة إلى إطلاق سراحه، بما فيها تدخلات أصدقائه الإنكليز الذين كانوا قلقين على مصيره. واتخذ قرارًا أثناء اعتقاله: التخلي عن كل حرفة جامعية.

ولما عاد إلى فيينا، تبرع لأقربائه في سبتمبر/أيلول عام 1919 بالثروة التي ورثها عن والده. واقتنع بفكرة أن يفيد المجتمع وأن يعيش حياة تلائم طموحاته، لذلك اختار أن يصبح معلماً في إحدى القرى النمساوية، فبدأ هذه التجربة في خريف 1920 لتنتهي سنة 1926. عندما انخرط في تلك الطريق الزهدية، بذل في الآن نفسه جهده، وليس بدون صعوبات، من أجل نشر مخطوط الرسالة. فراسل في ربيع 1919 كلاً من فريغه وراسل من أجل إبداء رأيهما. لكن ردودهما لم تكن مشجعة، إذ أخبره فريغه في رسالة مؤرخة في يوم 28 يونيو/حزيران 1919 بأنه لا يفهم مقصود الكتاب. إنَّ اقتصار أسئلته على محتوى الصفحة الأولى يدعو إلى التساؤل عما إذا كان قد أنهى قراءة الكتاب أم لا. وفي يوم 13 أغسطس/آب، وصلته رسالة من راسل تظهر أنه إن كان قد قرأ النص كله، فإنه لم يعر انتباهه إلا إلى المنطق وأنه لم يستحسنه بدون تحفظ.

شعر فتغنشتاين بالإحباط، وتوجه إلى بعض الناشرين في فيينا، وتعرضت عروضه للرفض على الرغم من دعم ريلكه Rilke. وأخيراً، وفي شهر ديسمبر/كانون الأول، رحل إلى لاهاي لملاقاة راسل الذي لم يره منذ 1914. فقرر هذا الأخير مساندته، بل وضع للكتاب مقدمة توضح، حسب فتغنشتاين، أنه لم يفهمه أفضل من فريغه.

وبعد تقلبات عدة، ظهرت المقالة سنة 1921 في مجلة ألمانية تصدر في لايتسغ وتحمل عنوان حوليات الفلسفة الطبيعية، وكان النص مليئاً بالأخطاء التي ترجع إلى كون المسودات المطبعية لم تصحح جيداً، مما أصاب فتغنشتاين بالرعب. لكن ولحسن الحظ، انتهى راسل بالعثور على ناشر إنكليزي، فصدر العمل مجدداً، بصيغة مزدوجة هذه المرة (1922). ويرى المؤلف أنَّ النص الألماني في هذه الطبعة الثانية هو الذي عُُدَّ حجة. وقام بالترجمة الإنكليزية عالم منطق شاب من كامبردج، يدعى فرانك رامزي (1903-1930). وبعد ذلك، تغير عنوان الكتاب وأصبح منذئذ، عملاً بنصيحة مور الذي كان يرغب في الإحياء بمقايضة بين فتغنشتاين وسينوزا، يحمل عنوان رسالة في المنطق والفلسفة Tractatus logico-philosophicus.

إنَّ هذا الكتاب رائع من كل الزوايا. فقد كتبه شاب، إن كان عالم منطق جيداً، فإنه لم يهتم إلا قليلاً بتاريخ الفلسفة ولم يقرأ على ما يبدو إلا بعض النصوص للقديس أوغسطينوس وشوبنهاور وكيركيغارد ونيتشه، لكنه يشهد على طموح فكري كبير، يترجمه باختصار التمهيد الذي حرره فتغنشتاين لإعطاء مشروعه معنى.

يؤكد فيتغنشتاين أنّ الهدف من مشروعه هو البرهنة على أنّ القضايا الفلسفية (عمومًا) قضايا مزيفة، «تقوم صياغتها على فهم سيّئ لمنطق لغتنا»⁽¹⁾، أي على سوء تفاهم لغوي كبير. ويضيف إلى هذا الاستفزاز استفزازًا ثانيًا عندما يعلن أنه غير مهتم بمعرفة ما إذا كان ما كتبه يتفق مع ما أمكن غيره التفكير فيه قبله. لكنّه يشير إلى أنه يشعر بكونه يدين بالشيء الكثير لـ «الأعمال العظيمة» لفريره و«أعمال» راسل. ويختم تمهيده، وهنا الاستفزاز الثالث، بتأكيد أنّ الحقيقة التي تعبّر عنها الأفكار الواردة في الكتاب تبدو له «غير قابلة للمس ونهائية». وبعبارة أخرى، يعتقد أنه «حلّ القضايا على نحو قاطع»⁽²⁾؛ وهو الادعاء الذي سيتخلى عنه تدريجيًا انطلاقًا من سنة 1929.

جاءت الرسالة موجزة وقصيرة، في أقل من مائة صفحة، على شكل سلسلة متتالية من القضايا المرتبة حسب نظام بسيط (1، 1.1، 11.1، 2.1، 2، الخ) والتي تذكر بالعرض الأكسبومي لكتاب **Principia**. ومع ذلك، لا تتسم هذه البنية إلا بوضوح مصطنع، ذلك أنّ فيتغنشتاين لم يتحمل إلا في ما ندر عناء البرهنة على إثباتات أو توضيح الروابط التي تضبط تسلسلها. يجري كل شيء كما لو أنه يرفض من البداية كل محاولة تجعل الفلسفة علمًا برهانيًا على منوال المنطق، ذلك لاقتناعه بأنهما نشاطان من طبيعتين مختلفتين. سنرى أنّ الأمر لا يتعلق مع ذلك بموقف منهجي قبلي، وإنما بإحدى أطروحات الكتاب الأساسية.

يرتكز الكتاب على تحليل مزدوج مواز للواقع واللغة، ومُستلهم مباشرة من نظرية البنية الذرية للمادة. فالعالم، الاسم الآخر للواقع، هو «كل ما يوجد» (الأطروحة الرقم 1). إنه يتكون من وقائع ذرية (faits atomiques) أو وقائع مركبة تنحلّ بدورها إلى وقائع ذرية أو «حالات أشياء» (états de choses)، أي إلى أشكال من الموضوعات الأولية. وبموازاة ذلك، فإنّ الفكر الذي يمثل مع اللغة شيئًا واحدًا، يتكون من قضايا مركبة يمكن تحليلها إلى قضايا ذرية تربط بينها مجموعة من الأسماء، أي «علامات بسيطة» للأشياء.

فمثلما «تُمثّل» خريطة جغرافية مشهدًا ملموسًا، فإنّ ترابط العناصر داخل القضية

(1) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, nouvelle trad. fr., Paris, Gal- limard, 1993, p.31.

(2) Ibid, p.32

«يمثل» ترابط الموضوعات في العالم. بل إنّ هذين الترابطين متطابقان، بحيث لا يمثلان سوى شيء واحد مع «صورة التمثل» المشتركة بين العالم والصورة التي تمنحها لها لغتنا (2.151). ينتج من ذلك أنه يمكن الصورة أن تمثل كل شيء، باستثناء «صورة التمثل» الخاصة بها. يقول فغنشتاين بشأن هذه الأخيرة: «لا يمكن الصورة أن تمثلها، إنها توضحها فقط» (2.172).

يتسم هذا التمييز في آن واحد بالجدّة والعمق، حتى وإن كان يذكر بالتمييز الذي أجراه كانط بين «الظاهرة» *phénomène* و«الشيء في ذاته» *chose en soi*، وتمييز شوبنهاور بين «التمثل» و«الإرادة». إذ توجد موضوعات، موضوعات العالم، يمكن قولها أو تمثلها. وتوجد أخرى، صورة التمثل، لا يمكن أن يقال عنها أي شيء، بل يمكن توضيحها فقط. هذا التعارض بين القول والتوضيح يشكل النواة المركزية في الرسالة، فكلما تقدم المرء في قراءة الكتاب، لاحظ هذه الفكرة وهي تتطور.

إنّ تأكيد وجود تطابق بنيوي بين العالم واللغة يؤدي إلى نتيجة أساسية: يجب على كل القضايا الصادقة *propositions vraies*، التي تلتقي مع علوم الطبيعة برمتها، أن تقدم «صورة منطقية للوقائع»، بالتعريف المطابق والتام. طبعاً، إنّ فغنشتاين، وعلى منوال العلماء التجريبيين أمثال إرنست ماخ ولودفيغ بولتسمان وهانريش هيرتس، يتعهد ببيان أنّ القوانين الفيزيائية ليست أكثر من تعبير عن رباط منطقي بين الظواهر، أي أنّ العلوم التجريبية لا تقدّم تفسيراً للعالم، بل مجرد وصف له. فهذه العلوم تقول عن العالم كل ما يمكن أن يقال عنه، وليست في حاجة إلى الفلسفة للقيام بذلك.

هناك نقطة مهمة أخرى؛ يبيّن فغنشتاين أنه إذا كانت قضية «مصوغة على نحو جيد» تصف بشكل صحيح حالة من حالات الأشياء، فإنّ فهم معنى تلك القضية لن يكون شيئاً آخر غير «معرفة ما يوجد عندما تكون القضية صادقة» (2.024). إنّ اختزال دلالة قضية ما في إمكانية التحقق من هذه الأخيرة «في الممارسة» يجد صداه لإراديّاً في تعبيرات مشابهة يمكن العثور عليها لدى البراغماتي بيرس (1879) وفي التقليد الماركسي، بحيث يقول إنغلز Engels (1880): «إنّ برهان حلوى البودينغ هو أنها تؤكل»⁽¹⁾.

ستستعيد دائرة فيينا هذه الفكرة مجدداً وستسهب فيها. ومع ذلك، ليس من المؤكد أنّ فتغنشتاين منحها معنى راديكاليًا مثلما سيفعل موريتس شليك Schlick ورودولف كارناب Carnap.

لنفتح هنا قوسًا بهدف «تسوية» المسألة المتعلقة بوضع القضايا المنطقية الرياضية. يرى فتغنشتاين أنّ هذه الأخيرة ليست سوى «تحصيلات حاصل» tautologies. فهي لا تقول شيئًا عن العالم. «لا أعرف شيئًا عن الطقس مثلاً عندما أعرف أنّ الجو ممطر أو غير ممطر» (4.461). وبعبارة أخرى، لا يصف المنطق والرياضيات أي واقع موجود سلفًا، سواء أكان تجريبيًا أم عقليًا، وبالتالي فلا حاجة لإقامتهما على أي فلسفة كيفما كانت. لذلك يجد المنطق نفسه مدعوًا إلى «التعهد بذاته» (5.473). وهي دعوة موجهة أيضًا إلى الرياضيات ما دامت القضية الرياضية، هي أيضًا، «لا تعبر عن أي فكرة» (6.21). هكذا يتم القضاء على بقايا الأفلاطونية التي كان يقوم عليها المذهب المنطقي.

لكن، إذا كان من اللازم الفصل بين المنطق والفلسفة فصلًا بيّنًا، فمن الممكن للأول أن يضيء طريق الثانية. إذ يمكن المنطق أن يساعد الفلسفة على إدراك إلى أي حد يكون عبثًا محاولة خرق قواعد اللغة العادية ما دامت «اللغة نفسها تحول دون ارتكاب أي خطأ منطقي» (5.473)، وما دامت «كل قضايا لغتنا العادية منظمة في الواقع على نحو منطقي كامل» (5.5563).

هل يجب تأويل هذا الإعلان، الذي يبدو للوهلة الأولى رائعًا، كشيء يدل على أنه لا يمكن وجود أي خطاب خارج الوصف «العلمي» لحالات الأشياء؟ ألا يمكن قول شيء يذهب أبعد من ذلك، مثلاً، حول «معنى» العالم عمومًا؟

يتوقف الجواب القاطع الذي قدمته الرسالة في نقطتين: إذا كان للعالم معنى، فإنه يتعين وجود هذا المعنى خارج ذاته وليس داخله. ثم، إذا كان لهذا المعنى وجود، فإنه لا يمكن قوله (وصفه، تقديمه) وإنما توضيحه فقط، مادام يفلت من مجال ما يمكن تمثله بفعل وجوده خارج العالم. وباختصار، إذا كان الانشغال بمعنى الحياة والعالم يدعى «أخلاقيًا»، فلا يمكن أن توجد بالفعل قضايا أخلاقية. فعلم الأخلاق، كخطاب، مستحيل. وينطبق الشيء نفسه على علم الجمال، ما دام «علمًا الأخلاق والجمال يمثلان شيئًا واحدًا» (6.421) وما داما «متعالين»، من حيث أنهما يستهدفان عبر الحَيْر والجميل «شروطًا» للعالم توجد في ما وراء هذين الأخيرين.

لا يمكن المرء أن يقول شيئاً بالخصوص عن «الإرادة» كـ «حامل للأخلاق» (6.423)، ما عدا أنه يرجع لكل إنسان إعطاء وجوده معنى، بواسطة السلوك لا بواسطة الكلمات. ويمكن على الأكثر ملاحظة أنّ «عالم الإنسان السعيد يختلف عن عالم الإنسان الشقي» (6.43). ولا يمكن أن نتحدث عن الموت: «ليس الموت حدثاً من أحداث الحياة، فالموت لا يحييه الإنسان» (6.4311). هل الروح خالدة؟ هل الله موجود؟ يكاد المرء لا يكون في حاجة إلى الإشارة إلى أنّ هذه الأسئلة ليس لها بدورها أي معنى «يُعبّر عنه».

وباختصار، ليس فقط أنّ الفلسفة ليس لها ما تضيفه إلى الوصف العلمي للعالم، بل إنها أيضاً عاجزة عن مواجهة المشكلات المتعلقة «بالقيم». فقد نجحت الأطروحة الرقم 6.53 في أن تجعله يصفي حساباته، إن صح التعبير، في بضع جمل نهائية. إنّ المنهج السليم الوحيد في الفلسفة «يمكن أن يقوم فقط على ما يلي: قول ما يستسلم للقول فقط، أي قضايا علوم الطبيعة، وهي أمور ليست لها أيّ علاقة بالفلسفة، ثم إذا أراد شخص أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً، يجب أن يُبرهن له على أنه أغفل أن يعطي في قضاياها دلالة لبعض العلامات...».

والخلاصة العامة للرسالة إذاً هي أنه ليس للفلسفة موضوع ولا منهج خاص، وأنها «ليست نظرية، بل هي نشاط» (4.112)، وأن جدواها يمكن أن يقتصر على «توضيح أفكارنا» فقط - أي مساعدتنا على تبديد القضايا الميتافيزيقية بواسطة تحليل «صورها المنطقية»، وهي قضايا منحدره من الاستعمال غير المتسق للغتنا؛ وأنه سيكون من الأفضل لها أن تصمت. وهذا على كل حال هو ما تأمر به، بلا لف ولا دوران، الأطروحة السابعة والنهائية في الكتاب: «يجب التزام الصمت بخصوص ما لا يمكن الحديث عنه».

فضلاً عن ذلك، وخلافاً لما سيعتقده أعضاء دائرة فيينا في العشرينيات، لم يقل فتغنشتاين في أي موضع من كتاباته إنّ الميتافيزيقا، بما هي كذلك، لا جدوى من ورائها، بل إنه يؤكد فقط أنها مستحيلة كخطاب. فهو لا ينكر أنّ لها معنى، بل ينكر فقط قدرة اللغة على توضيح هذا الأخير. فقصدته يقتصر على رسم حدود التماس بين ما يقال وما لا يقال وتحذيرنا من محاولة تحقيق هدف معين (ربما مشروع) بوسائل غير ملائمة.

هل يكون هذا المذهب مفرداً في البراعة أم غير جلي بما فيه الكفاية؟ إنه سيعرّض نفسه، وإلى اليوم، لسوء فهم كبير. كذلك إنّ الخليط الغريب بين المذهب الصوري

والصوفية الذي يحتويه لن يسهل انتشاره. فضلاً عن ذلك، فإنّ فتغنشتاين نفسه اختفى من الساحة الفلسفية في اللحظة التي ظهرت فيها الرسالة، إذ انسحب إلى الجبال النمساوية، وكرس وقته لمزاولة مهنته كمعلم، وتوقف عن الكتابة، كما توقف مالفيتش قبله بسنوات عن ممارسة الرسم.

وسيتهي فتغنشتاين بالعودة إلى الكتابة كما فعل مالفيتش عندما عاد إلى حمل ريشاته.

ذلك أنّ رغبته في الانصهار داخل الشعب لم تستطع مقاومة الواقع القاسي في العالم القروي، وأدى سوء التفاهم الذي يسود بينه وبين سكان القرية إلى أحداث متعددة. فقد اتُّهم بتعذيب طفل نافر من دروسه، لذلك استقال من منصبه في ربيع 1926. واشتغل بضعة أسابيع بستائياً في أحد الأديرة، ثم قرر العودة إلى فيينا. ودعته أخته غريتل إلى أن يضع لها تصاميم لبيتها الجديد، فبدأ يندمج ثانية تدريجياً في الحياة الاجتماعية، وعلى الخصوص، عاد إلى الفلسفة.

عرفته غريتل في شهر فبراير/شباط 1927 بالفيلسوف موريتس شليك الذي كان من أول المعجبين بالرسالة. رفض فتغنشتاين المشاركة في اجتماعات دائرة فيينا التي أسسها شليك، ولكنه قبل الالتقاء بين وقت وآخر مع شليك وكارناب وفايسمان. وسرعان ما كشفت لهم لقاءاتهم أنهم مختلفون. لقد اعتقد الوضعيون الجدد أنّ الرسالة أعلنت نهاية الميتافيزيقا، وعندما أصبحوا قريبين من فتغنشتاين، وعمد هذا الأخير، بهدف استفزازهم، إلى قراءة قصائد طويلة لطاغور، أدركوا أنهم مخطئون. ومع ذلك، نجحوا في جعله يفحص مجدداً المشكلات المتعلقة بلغة العلم، بل نجح فايسمان في إقناعه بالاستماع، شهر مارس/آذار 1928، إلى محاضرة ألقاها عالم الرياضيات بروور.

ذهب بروور، العناصر لنوع من الرياضيات «الحدسية»، في نقد أطروحات راسل أبعد مما ذهب فتغنشتاين إلى ذلك الحين. وربما كانت تلك المحاضرة هي ما أيقظ لدى مؤلف الرسالة فكرة أنّ الطريق ما زالت طويلة أمام الفلسفة. فعاوده الميل إلى الدراسة، إذ قبل بعد ثلاثة أشهر (يناير/كانون الثاني 1929) العودة إلى كامبردج لتلبية لدعوة أصدقائه الإنكليز.

استقبلته جامعة ترينيتي بترحاب. وحصل خلال احتفال مفتعل، أمام لجنة تحكيم مكونة من مور وراسل، على شهادة الدكتوراه في الفلسفة يوم 18 يونيو/حزيران 1929 بنص الرسالة الذي كان قد أصبح «كتاباً مقدساً» لدى بعض المثقفين. وحصل أيضاً على منحة للبحث ساعدته على معاودة العمل. وسرعان ما حرر مداخلة تحمل عنوان «ملاحظات حول الصورة المنطقية» شارك بها في أحد المؤتمرات. ونُشر المقال في مقررات الجمعية الأرسطية سنة 1929، ويعدّ آخر نص يظهر لفتغنشتاين في حياته، وسيتنكر المؤلف لمضمونه بعد ذلك بوقت قصير.

عندما انخرط فتغنشتاين في عملية تفكيك تدريجي للرسالة، كان فكره في تلك اللحظة يتطور فعلاً بسرعة مذهلة، ولم يكف عن التطور، كما تشهد على ذلك ملاحظات الثلاثينيات المخطوطة (ملاحظات فلسفية) وملاحظات 1931-1932 (النحو الفلسفي)، وكذلك الدروس التي ألقاها في موسم 1933-1934 (الكتاب الأزرق، الكتاب الأصفر) أو في موسم 1934-1935 (الكتاب البني)، وهي نصوص نشرها أصدقاؤه وتلامذته القدماء بعد وفاته.

ومن الأحداث التي لم يسبق لها مثيل أن قَبِلَ فتغنشتاين أن يقدم في كامبردج محاضرة عمومية خلال الموسم الجامعي 1929-1930، وكان الموضوع هو تعريف الأخلاق. يبدو للوهلة الأولى أنّ الفيلسوف لا يفعل غير تعميق الأفكار النهائية الواردة في الرسالة. إذ استعاد التمييز بين الأحكام العلمية (التي تنطبق على العالم) وأحكام القيمة (تعبيرات الإرادة)، وأشار مجدداً إلى استحالة ترجمة الأخلاق في خطاب. وقد قال لفايسمان خلال رحلتها إلى فيينا يوم 30 ديسمبر/كانون الأول 1929: «أنّ ثُجَابَه حدود اللغة، تلك هي الأخلاق»⁽¹⁾.

لكن بينما كان يبدو أنّ الرسالة تحكم على الأخلاق بالصمت إلى الأبد، شهدت الآراء التي عبّر عنها بعد ذلك بثماني سنوات على تضخم الانشغال الأخلاقي لدى الفيلسوف. ولم يتردد هذا الأخير في خوض مناقشات مطولة مع محاوريه حول «معنى» الوجود. ولم يبد اهتماماً متزايداً بشوبنهاور وكيركيغارد فقط، بل أكد بالمناسبة أنه يفهم

Entretiens de Wittgenstein avec Schlick et Waismann, trad. fr., dans **Manifeste du (1) cercle de Vienne et autres écrits**, sous la direction d'Antonia Soulez, Paris, PUF, 1985, p.250-251.

ما يعنيه هيدغر بكلمتي «وجود» و«قلق»⁽¹⁾. وباختصار، لم يفتأ يبتعد في آن واحد عن راسل وأعضاء دائرة فيينا الوضعيين.

وظهر لديه في الوقت نفسه فضول جديد حول الطريقة التي تُفهم بها العلوم الاجتماعية، وخصوصًا الإثنولوجيا، موضوعها. فعندما يكشف لنا الإثنولوجي عن وجود أنظمة أخلاقية مختلفة عن نظامنا، وتحظى بالمشروعية كنظامنا، ألا يدعوننا إلى اعتبار كل واحد من تلك الأنظمة كمنظومة مُغلقة على ذاتها تستمد ما يبررها من مجرد كونها تشتغل؟ لم يكن لمثل هذا المنظور إلا أن يقوّي لدى فتغنشتاين ميله الطبيعي إلى أن يفضل، سواء في مجال الأخلاق أو مجال فلسفة اللغة أو الرياضيات، وجهة النظر «العملية» أو «النفعية» على وجهة النظر «التأملية». كذلك إنّ الملاحظات التي سجلها سنة 1931 وهو يقرأ كتابًا كلاسيكيًا في مجال الإثنولوجيا (الغصن الذهبي لفرايزر، 1890)، سلطت الضوء مجددًا على التصور «الوظيفي» الذي كان يحمله آنذاك عن الميتافيزيقا.

إنّ الممارسة السحرية الدينية، التي تقوم على التفوه ببعض الأقوال أو القيام ببعض الحركات في ظروف محددة، تستغني على حد قوله عن كل تبرير خارجي. فلماذا لا ينطبق الشيء نفسه على الميتافيزيقا؟ فهذه، كالسحر والدين، ليست صادقة ولا كاذبة بالمعنى الحصري للكلمة، بل هي مجرد ممارسة رمزية تخص حضارة معينة: حضارتنا. لهذا السبب أمسك فتغنشتاين، خلافًا لكارناب، عن إدانة النشاط السحري للبدائين مثلما أمسك، خلافًا لفرايزر، عن السخرية منها. ولكن، لهذا السبب أيضًا رأى أنّ من حقه الابتعاد عن السحر والميتافيزيقا.

ألقي هذا اللأدري محاضرة حول الاعتقاد سنة 1938، وأوضح فيها أنّ الخطاب الديني، حتى وإن كان يتعذر تبريره ومهاجمته علميًا، فإنه يحتفظ مع ذلك بمشروعيته كـ«شكل حياة» *Forme de vie* وكاختيار وجودي يفلت من البرهنة. فالسلوك الديني يقوم على اتباع مجموعة من القواعد، شأنه شأن السلوك الأخلاقي. ومحاولة التساؤل من الخارج حول دلالة مثل تلك الممارسة لن تفيد في شيء. لذلك نفهم جيدًا معارضة فتغنشتاين النزعة الإلحادية المناضلة لراسل، وهي نقطة شقاق أخرى بين الرجلين.

ربما كان هذا الاهتمام المتزايد بـ «وجهة النظر العملية» يعود أيضًا إلى أنه عندما أصبح عضوًا في جامعة ترينيتي (1930)، عقد علاقة مع عالم اقتصاد إيطالي يدعى بيرو سرافا Sraffa، وهو ماركسي وصديق لغرامشي Gramsci. من المعلوم أنّ الجو الفكري في جامعات كامبردج في بدايات الثلاثينيات كان مؤاتياً للاشتراكية.

وفد قرر فتغنشتاين، الذي كان ما يزال غير راض عن وضعيته، زيارة الاتحاد السوفياتي سنة 1935، راجيًا أن يعثر هناك على شغل كعامل يدوي.

قضى فتغنشتاين في لينينغراد وموسكو مدة قصيرة. فالظروف المعيشية في المدينتين كانت قاسية إلى درجة جعلته يعجّل بالتخلي عن مشروعه، ولا سيما أنّ الإدارة السوفياتية لم تكن لتقبل به كعامل مؤهل، بينما كانت مستعدة لمنحه منصب أستاذ للفلسفة. فعاد إلى إنكلترا، وظل مع ذلك إلى سنة 1937 يحلم بالتجربة الشيوعية وبإمكانية العودة إلى الاتحاد السوفياتي للإقامة فيه كطبيب. وإن لم تظهر تلك الطموحات في كتاباته إلا في ما ندر، فإنها تؤكد انخراطه في حركة تقدمية من الوجهة الاجتماعية. كذلك إن ميوله المعروفة إلى السينما والرواية البوليسية تشهد بطريقتها الخاصة على احتقاره قيم المؤسسة.

لكن التاريخ أرغم فتغنشتاين على البقاء في كامبردج. فبعد ضم النمسا إلى ألمانيا (1938)، لم يعد بإمكانه العودة إلى النمسا ولا إلزام نفسه الجنسية الألمانية. ولم يعد أمامه من حل سوى أن يصبح مواطنًا بريطانيًا، وأن يقبل سنة 1939 كرسي مور الذي تقاعد.

وتميزت تلك الفترة أيضًا بتطور أعماله تطورًا محمودًا. وشرع سنة 1936 في تحرير ما سيصبح مخطوط بحوث فلسفية. وألقى سنة 1938 في كامبردج محاضرة تحدث فيها بإسهاب عن أفكاره حول الجمالية. وعمّق في الوقت نفسه معرفته بالتحليل النفسي، الذي كان يوليه اهتمامًا كبيرًا وينتقده في الوقت نفسه، وكذا حول علم نفس الشكل الذي أسسه في الثلاثينيات فولفغانغ كوهلر Köhler (1887-1967). إنّ الأفكار التي أوحى له بها هذه البحوث في تلك اللحظة، ثم مجددًا بين العامين 1946-1948، سيتم توزيعها بعد وفاته بين مجلد يحمل عنوان ملاحظات في أسس علم النفس وكتيب أطلق عليه عنوان جدادات. وأخيرًا، عاد سنة 1939، ودومًا بواسطة درس في جامعة كامبردج، ليشغل بفلسفة الرياضيات. وسيتم كذلك جمع مجموع ملاحظاته المخطوطة حول

هذا الموضوع التي سبق له أن حررها بين العامين 1937 و1944، وستنشر بعد وفاته في كتاب يحمل عنوان ملاحظات في أسس الرياضيات.

يوحي هذا العنوان الأخير بأن الأمر يتعلق بتفكير جديد، يحذو حذو فريغه وراسل، في إمكانية اختزال الرياضيات في المنطق. لكن الأمر ليس كذلك، فقراءة الكتاب توضح أنّ مسألة الأسس لم تعدّ تحظى بالأولوية لدى فتغنشتاين، ومن هذه الزاوية، فإنّ رفضه تبني إحدى الإجابات الثلاث عن تلك المسألة التي كانت رائجة في الثلاثينيات يبدو بالغ الدلالة.

إنّ اختلافه مع إجابة المذهب المنطقي، والذي سبق له أن عبر عنها في الرسالة، هو الأوضح. ويمكن تلخيص اعتراضه الأساسي على النحو التالي: إن محاولة تأسيس الرياضيات على المنطق لن تفعل غير تغيير وجهة المسألة بما أن لا وجود لأي معرفة متعالية يمكن أن يؤسّس عليها المنطق.

وكان رفضه للإجابة «الصورية» حاسماً للغاية. لقد طور هيلبرت خلال العشرينيات تلك الإجابة التي تقوم على الحفاظ على تماسك الرياضيات من خلال محاولة إقامة سمتها غير المتناقضة في إطار نظرية «ميثا رياضية»، أي «ميثا لغة» تكون نفسها من طبيعة رياضية أو منطقية. والحال أن لا وجود في رأي فتغنشتاين لـ «وجهة نظر خارجية» في الخطاب، وبالتالي لا وجود لـ «ميثا لغة» ممكنة: ولن يتخلى أبداً عن تلك الفكرة التي تضمّنتها الرسالة.

ويستبعد فتغنشتاين الإجابة «الحدسية» أيضاً بسبب تضميناتها النفسانية. بل سيذهب سنة 1939 إلى حد نعت المذهب الحدسي كله بـ «المزحة» الكبيرة⁽¹⁾. وفي الوقت نفسه، أثارت فيه هذه الأخيرة شكوكاً في مصداقية مبدأ الثالث المرفوع الذي اعترض عليه بروور بشدة⁽²⁾.

ومع ذلك، هناك شيء أكيد: وهو أنّ فتغنشتاين يدرك الآن الكيانات الرياضية

D'après Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge, (1) 1939, ouvrage dirigé par Cora Daimond, Hassocks, The Harvest Press, 1976, p.237.

Ludwig Wittgenstein, Remarques sur les fondements des mathématiques, trad. (2) fr., Paris, Gallimard, 5° partie, fragments 10-12, p.228-230.

كبناءات ذهنية خالصة. إلا أنه لا يطالب بالعودة إلى كانط ما دام يرفض مدلول الحدس، بل إنه يطالب بنوع من «النزعة الاصطلاحية» المعتدلة. فعالم الرياضيات ليس «مستكشفًا» بل «مخترع». وإذا لم يكن نشاطه يقوم على سبر أغوار عالم موجود سلفًا، ذي طبيعة منطقية (راسل) أو نفسية (برور)، فإنه ينتمي بالمقابل إلى لعبة تجميع تحددها مجموعة من القواعد. أما في ما يخص هذه الأخيرة، فإنها، كالقواعد التي تتحكم في نحو لغة ما أو تنظم لعبة معينة، «غير معللة»، لكن من دون أن تكون اعتبارية تمامًا لأنه إذا كانت الرياضيات تشتغل (بل وتشتغل) على نحو جيد، فذلك راجع إلى أن قواعدها قد اختيرت في البداية بشكل ملائم.

إن مقارنة الرياضيات بالنحو الإنكليزي أو بمباراة في الشطرنج، كما فعل فتغنشتاين طوال الثلاثينيات، تعني أنّ الرياضيات لا تحتاج إلى كفاءة خارجية أكثر مما يحتاجها النحو أو لعبة الشطرنج. إذ يتعين على الرياضيات أن تعثر في ذاتها على علة وجودها، كما سبق وأن أوحى بذلك الرسالة. فالقضايا التي تتكون منها يمكن توضيحها، ولكن لا يمكن تبريرها، بحيث لا يمكن قول معناها النهائي، وإنما توضيحه، عندما يؤدي احترام القواعد التي تنظم تسلسل القضايا إلى إنتاج بعض النتائج، وباختصار، عندما يظهر استعمال علماء الرياضيات لها مقنعًا في الواقع.

يذكر فتغنشتاين (1944) بالفعل بأن «تطبيق مفهوم «اتباع قاعدة ما» يفترض عادة ما⁽¹⁾، وبعبارة أخرى، إنه يحيل إلى عرف، أي إلى ممارسة اجتماعية اكتسبت الشرعية بفضل نجاحها. وفي النهاية، لن تكون الرياضيات غير ما اتفق علماء الرياضيات على الاعتراف به كمجموع الإثباتات التي تكون مفيدة لهم في لحظة معينة: ومنئذ، يمكن علم الاجتماع أن يحل محل الاستمولوجيا. لن يذهب فتغنشتاين إلى حد التعبير بهذا القدر من الوضوح عن هذه الخلاصة «ذات الطابع البراغماتي المتطرف»، لكن غيره سيفعل ذلك باسمه من بعده.

بقي هناك سؤال يمكن جوابه عنه أن يبدو مخيبًا للأمل: ما العمل بخصوص «مفارقة» فريغه/راسل أو التناقضات التي يمكن عمومًا أن تظهر في الرياضيات؟ لم يكن بالإمكان تجنب هذا السؤال، بحيث طُرِحَ مجددًا منذ سنة 1931 بفضل نظريتي

غودل Gödel الشهيرتين. فحسب أولاهما، يمكن المرء، ولو في منظومة صورية أولية كالحساب الذي حوله راسل إلى بديهيات، أن يثبت وجود قضية لأبْتَيَّة (*) واحدة على الأقل، أي قضية لا يمكن البرهنة على صدقها أو زيفها في المنظومة المعنية. إنَّ عجزنا عن التنبؤ بظهور مثل تلك القضية ينتج منه كون مجموع البديهيات التي يقوم عليها الحساب تكون بالتعريف ناقصة. ونظرية غودل الثانية، التي تثبت استحالة البرهنة على الطابع غير المتناقض للحساب، بالاعتماد على وسائل هذا الأخير وحدها، تبدو أقل إثارة للقلق على المدى القصير. فضلاً عن ذلك، إنها تكشف عن وجود حدود مطلقة تفرض نفسها من الداخل على مشروع الصياغة الصورية.

هاتان النظريتان، اللتان خلدتهما أطروحة شورش وتورينغ Church et Turing سنة 1936، أعلتنا نهاية المذهب المنطقي ونهاية الطموحات الهيلبرتية. لقد ساهمتا بشكل عام في إنزال الرياضيات من البرج الذي كانت تشغله منذ عهد اليونان، وفي «إضفاء الطابع الطبيعي» عليها بتقريبها من العلوم التجريبية. لكن، وهذا ما له بالغ الدلالة بشأن تطورها، يبدو أنَّ نتائجها لم تؤثر في فتغنشتاين. إذ سيأتي موقفه الأخير من الموضوع كما يلي: لنتنظر ظهور تناقض ما في الأخير. وعندما يحدث ذلك، سنبتكر إجراء ملائماً قصد «مقاطعتها»، بحيث لن يمتنع المنطوق المَرَضِي من الاستمرار في استخدام الجزء «السليم» من الرياضيات. إنه موقف مطمئن، لكن روحه «البراغماتية» بعيدة عن أن تكون محط إجماع علماء الرياضيات.

كان عمر فتغنشتاين خمسين عامًا عندما اندلعت الحرب العالمية الثانية، وأثارت فيه هذه الحرب الرغبة في التطوع، لكن هذه المرة ضد ألمانيا. ودفعته رغبته في القيام بواجب اجتماعي لمصلحة وطنه الجديد سنة 1941 إلى أن يطلب العمل ساعيًا في مستشفى لندي.

عندما عاد سنة 1944 إلى جامعة ترينيتي، وبدون حماسة هذه المرة، أصبحت علاقاته مع راسل سيئة للغاية، وأصبح كل منهما يعيب على الآخر كونه لم ينتج شيئاً ذا قيمة منذ حقبة المبادئ بالنسبة إلى راسل، ومنذ حقبة الرسالة بالنسبة إلى فتغنشتاين.

(*) القضية اللابتيّة proposition indécidable هي منطوق لا يمكن البرهنة عليه ولا دحضه.

ومرت علاقة الصداقة بين هذا الأخير وسرافا بمرحلة عصيبة. ولم يعد التدريس يهمه أبدًا. وفي يوم 26 أكتوبر/تشرين الأول 1946، وبمناسبة محاضرة ألقاها كارل بوبر في كامبردج، تخاصم فتغنشتاين مع هذا الأخير. إذ كان بوبر يدافع عن الفكرة القائلة بوجود قضايا فلسفية ذات طبيعة «نوعية»، وكان فتغنشتاين يعارضه، لكن البراهين التي قدمها بوبر أغاظته، فلوح بقطعة حديدية مهددًا قبل أن يغادر مسرعًا وصافقًا الباب خلفه⁽¹⁾. وفي سنة 1947، تخلى فتغنشتاين عن كرسيه بالجامعة.

تميزت السنوات الأخيرة من حياته ببعض الرحلات، وكذا بالانتشار الأليم للسرطان الذي مات بسببه وهو في الثانية والستين من عمره. ومع ذلك، كانت الكتابات مكثفة في تلك السنين. إذ انتهى فتغنشتاين سنة 1949 من تحرير صيغة مؤقتة لكتاب بحوث فلسفية الذي لن ينجح في تصحيحه على الرغم من أنه عبر عدة مرات عن رغبته في نشره. ثم سيحرر كتاب ملاحظات في الألوان، وظل يشغل إلى آخر أيامه على نص لم يكتمل أيضًا، وهو في اليقين.

ظهر كتاب بحوث فلسفية سنة 1953، أي بعد سنتين من وفاته. وسيثير الكتاب كثيرًا من الارتباكات. إذ سيؤكد راسل أنه لم يجد فيه شيئًا مهمًا⁽²⁾. وسيتجنب الوضعيون، من كارناب إلى كواين، مواجهته. وسوف يمارس تأثيرًا عميقًا على طائفة الفلاسفة المحترفين، وخصوصًا في البلدان الأنغلوسكسونية، وسيصبح «بيان» ما سيسميه بعضهم فلسفة فتغنشتاين «الثانية».

إنّ في هذه العبارة بعض المغالاة بلا ريب، لكن صحيح أيضًا أن تقطيع الكتاب وصعوبة القبض على الخيط الهادي يسمحان بقراءته بأشكال متعددة. يحدث كل شيء كما لو أنّ فتغنشتاين، على خلاف ما قام به من قبل، كان يتلذذ هذه المرة بجعل فكره يحمل مظهرًا مناهضًا للتنظيم، أي شكلاً تهكميًا وليس تقريريًا. وفي الواقع، إنّ ما هو معروض في الكتاب يعدّ ثمرة عقلية جديدة - جاءت نتيجة تطور بدأ سنة 1929 - أكثر مما هو ثمرة لمذهب جديد.

(1) هكذا روى بوبر الحادثة في كتابه:

Karl Popper, *La Quête inachevée*, trad. fr., Paris, Presses Pocket, 1989, chap. 26, p.170-172.

Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, op. cit., p.271 (2)

ومن أعراض هذا التغير في العقلية تخلي كتاب بحوث فلسفية ضمنيًا عن الطموح الأنطولوجي الذي كان يسكن الرسالة (وصف بنية العالم)، وكذا عن المفاهيم التي كان يتعين عليها في تلك الفترة أن تمكن من تحقيق ذلك الطموح. وأدار فتغنشتاين ظهره نهائيًا لاهتمامات فريغه وراسل، متخليًا عن «الذرية المنطقية» وعن نظرية الدلالة الصورة التي نتجت منها. وكانت الرسالة قد طالبت بأن يكون دور الفلسفة هو تقديم وصف أفضل لممارساتنا اللغوية الملموسة، وتدعيم الفعالية العلاجية، وفتح ذلك سبيلًا جديدًا لبلوغ هدف لم يتغير إلا قليلًا.

يُفتتح كتابُ بحوث فلسفية⁽¹⁾ بنص للقديس أوغسطينوس يتعلق باكتساب الطفل اللغة، وينطلق الكتاب من مسألة معرفة كيف نتعلم أنّ هذا الاسم يحيل إلى هذا الشيء، وهذا الفعل يحيل إلى هذا العمل. ويكتسي جواب فتغنشتاين شكل معانية: إننا نتعلم بواسطة ألعاب، أي «ألعاب اللغة» (§7). وسرعان ما سيتضح أنّ هذا المدلول الأخير، الذي شرع فتغنشتاين في استخدامه منذ 1934-1935 في الجزء الأول من كتابه الدفتر البني، يمكن تطبيقه على نطاق واسع.

إنّ كل لغة ما هي إلا مجموعة من الألعاب الخاضعة لقواعد، والمرتبطة بوضعيات حياتية، والتي لا تعوض بعضها بعضًا إطلاقًا، حتى وإن كانت توجد بين بعضها «تشابهات عائلية» (§67). والمفترض أنّ لاثحتها لانهائية: «إصدار أمر، وصف شيء، رواية حدث، صياغة فرضية، ابتكار قصة، حل لغز، إلقاء نكتة، حل مسألة حسابية، الترجمة، الالتماس، الشكر، اللعنة، التحية، الصلاة...» (§23). فضلًا عن ذلك، يندر عمليًا أن نخدع، إذ تتكفل التجربة بتعليمنا اللعبة اللغوية الملائمة لكل وضعية. ومن هذه الزاوية، فإن اللغة تشبه «علبة أدوات» كبيرة (§11) نكتسب تدريجيًا كيفية استخدامها. بحيث يمكننا أن نقول بالنسبة إلى كل كلمة، مثلما بالنسبة إلى كل أداة، إننا نعرف دلالتها عندما نعرف استعمالها، وبعبارة أخرى، عندما نعرف القواعد التي تتحكم في استعمالها.

ذلك أنّ الأمر في النهاية هو مسألة قواعد. فالقواعد التي تتحكم في استعمال كلمة أو عبارة تمثل ما يسميه فتغنشتاين «نحو» تلك الكلمة. والحال أنه يجب عدم «تفسير»

(1) نعلم هنا على الترجمة الفرنسية للكتاب:

النحو سواء تعلق الأمر بكلمة أو بلغة، بل يجب فقط «وصفه» حتى يفهمه مستخدموه، وفهم نحو ما يعني: «فهم شيء واضح كل الوضوح» (§89) ما دام الأمر يتعلق بمجرد أنموذج يتعين اتباعه.

إنّ البحث عن نظرية «ميتا لغوية» للغة يعدّ إذاً بحثاً بلا جدوى. والمشكل الوحيد، التقني تماماً، هو معرفة كيف يتعين علينا أن نتكلم، لا أن نخمن لماذا نتكلم على هذا النحو. والمنطق والرياضيات، التي هي ليست سوى أشكال خاصة من اللغة، لا تتعلق بمقاربة مختلفة. فمن العبث التساؤل حول ما «تعنيه» الرياضيات والمنطق، بل ينبغي معرفة استخدامها فقط. إنّ مسار فتغنشتاين، الذي بدأ بكتاب الرسالة الذي يأمرنا بالخضوع للغة العادية، وانتهى بكتاب بحوث فلسفية الذي يجعل من كل نشاط رمزي، بما فيه النشاط العلمي، لعبة خاضعة لقواعد، يمكن وصفه كمحاولة دائمة لجعل الفيلسوف يحترم بشدة أشكال النحو، أو الشفرات، التي تحدد الاستعمالات المشروعة للعلامات عموماً.

هل يتعلق الأمر، في نهاية هذا المسار، بسجن الفيلسوف في موقف «حيادي»، ذلك بمنعه من طرح أي تساؤل تأملي؟ إنّ بعض المقاطع من كتاب بحوث فلسفية توحى بذلك، كهذا التصريح الشهير: «يتعين على الفلسفة ألا تمس بأي حال من الأحوال الاستعمال الواقعي للغة، ولا يمكن أن تقوم إلا بوصفها، ذلك أنها لا تستطيع تبريرها. إنها تترك الأشياء جميعها على حالها، إنها تترك أيضاً الرياضيات كما هي، ولن يستطيع أي اكتشاف رياضي أن يجعلها تتقدم...» (§124).

فضلاً عن ذلك، إنّ طريقة بناء هذا الكتاب الكبير الذي يتحاور فيه فتغنشتاين دوماً مع محاور متخيّل، لم يكلّ أبداً من مساءلته بألغاز جديدة، توحى بأن الواقع معقد جداً. لكنّ سؤالين ظلّا يتكرران باللاحاح في الكتاب، ويشيران إلى أن في ذهن فتغنشتاين انشغالات لم يستطع «النحو» وحده الاستجابة لها.

يتعلق السؤال الأول بمدلول القاعدة، وقد لاحظ صول كريبيكه Saul Kripke (ولد سنة 1941) عن حق بأنّ ذلك السؤال يعدّ لبّ الكتاب⁽¹⁾. ما هي القاعدة؟ بالنسبة

Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, (Mass), (1) Harvard University Press, 1982, p. 7.

إلى اللغة المألوفة ولغة الرياضيات، يدق الجواب الفتنغشتايني أنه لا يمكن التفكير في القاعدة بمعزل عن الوسط الاجتماعي والثقافي الذي يمنحها وضعها. إذ لا يمكن أن توجد قاعدة «خاصة» تصوّرُها فرد معزول لكي يستخدمها لغرضه الخاص: ذلك أنّ «اعتقاد الخضوع للقاعدة لا يعني الخضوع لها فعلياً» (§202). يمكن الفرد بلا ريب أن يتمثل اللغة كـ «شكل حياة» (§19) وأن يطلب من الألفاظ أن تعبّر عن «تجربة باطنية» (§243) وما يليها، لكن لكي تُفهم هذه الألفاظ، يجب أن تمثل لاستعمال متفق عليه.

نعثر هنا، في فكر فتنغشتاين، على تأثيرين: تأثير المنظور «الأنثروبولوجي» الذي أصبح خاصاً به منذ اكتشافه كتاب الغصن الذهبي، وتأثير المقاربة «الكلية» الخاصة بعلم النفس، الشكل الذي يحاول الجزء الثاني من كتاب البحوث تسليط الضوء مجدداً على مفترضاته، ذلك على حساب مناقشات عسيرة. إنّ هذا الجزء الثاني من الكتاب، الذي لم يُقرأ كما قرئت بدايته، يقدم نظرة إلى المرحلة الأخيرة من محاولة فتنغشتاين ضبط طريقة جديدة للتفلسف جاءت أقرب إلى علم النفس منها إلى المنطق.

بقي تحديد الرهان الحقيقي لهذه الممارسة الفلسفية الجديدة؛ وهو السؤال الثاني الذي كان محط تفكير دائم طوال صفحات الكتاب. يقول فتنغشتاين: «إنّ الفلسفة صراع ضد السحر الذي تمارسه وسائلنا اللغوية على فهمنا» (§109). ونعني بذلك أنها بالأساس صراع ضد ذاتها ما دامت الأحاجي الفلسفية تولد «عندما تكون اللغة في احتفال» (§38)، وما دامت الفلسفة ليست كلها سوى «حلم لغتنا» (§358). وباختصار، يظل دور الفلسفة، كما كان في الرسالة، هو علاج الأمراض التي سببتها. لكنّ «العلاج» الذي طالب به كتاب بحوث فلسفية يتميز بسمّة راديكالية لم يسبق لها مثيل.

لم يعد الأمر يتعلق بتحليل «الصورة المنطقية» للقضايا الميتافيزيقية، وإنما بفهم الأسباب النفسية التي تؤدي بنا إلى صوغ مثل تلك القضايا، ثم القضاء عليها. وبنوي فتنغشتاين هذه المرة تخليصنا ليس من الميتافيزيقا الكلاسيكية فقط، المنحدرة من التمييزات المغلوطة غلطاً ظاهراً كالتمييز بين الروح والجسد، وإنما أيضاً من كل المذاهب الحديثة التي تعتقد أنّ العلم يقدم «تفسيراً» للواقع، كالمذاهب الوضعية الجديدة. لهذا السبب، فإنّ كتاب بحوث فلسفية، الذي ينطلق من المبدأ القائل بعدم وجود تفسير نهائي، لا يسعى إلى أن يستبدل مذهباً بآخر، بل إنه في العمق يسعى إلى أن يحدد بنا عن فكرة «النظرية» نفسها، ذلك كما لو أنّ الطموح إلى «المرور خلف الأشياء»

كان يعدّ أصل الشر نفسه؛ وكما لو أنّ المهمة الوحيدة للفلسفة تظل هي «أن توضح للذبابة طريق الخروج من زجاجة الذباب» (§309).

ويقول فتغنشتاين أيضًا: «هكذا نصل في تفلسفنا إلى حد أن الشيء الوحيد الذي ما زلنا نرغب في إنتاجه هو مجرد صوت غير منطوق» (§261). ويبدو أنّ هناك رغبة رفض عنيقة تلهم موقفه الكلي من الحضارة بعد سنة 1945، ومن المحتمل أن تكون تلك الرغبة نتيجة لنزعتة التشاؤمية الطبيعية التي قوّتها تجربة الحربين العالميتين. ولقياس مدى قوة تلك الرغبة، يكفي قراءة بعض الصفحات من كتابه ملاحظات مختلطة يرجع تاريخها إلى ما بين سنتي 1945 و1947، نلاحظ فيها أمنية فتغنشتاين بأن تُسرّع «القنبلة الذرية» بالتدمير الكلي للبشرية، وبتدمير العلم الحديث الذي تحول في رأيه إلى «ماء غسيل كرية»⁽¹⁾.

إن خيبة الأمل هذه، والعبارة تكاد تكون كافية، تبدو بعيدة جدًا عن الثقة التي كان فتغنشتاين في عهد الرسالة يضعها في العلم الحديث. ومع ذلك، وعلى الرغم من اختلاف المنظورات، أثار كتابا الرسالة وبحوث فلسفية تفسيرات معكوسة مشابهة كثيرًا لأفكار فتغنشتاين. لقد قرأ أعضاء حلقة فيينا الكتاب الأول كنسوة بـ «نهاية» الميتافيزيقا، فاتحًا باب الأمل في ظهور عهد «وضعي» جديد. أما في ما يخص الكتاب الثاني، فقد كان عرضة لتأويل أكثر اختزالًا على يد بعض المؤلفين الأنغلو أميركيين.

وبالفعل، بدأ البريطاني جون أوستين Austin منذ مطلع الخمسينيات يعطي الانطباع بأنه يعتمد على فتغنشتاين «الثاني» لبناء استراتيجية تهدف إلى جعل الفلسفة تقتصر على الدراسة الدقيقة لـ «اللغة العادية». وبعد عشرين عامًا، جاء الأميركي ريتشارد رورتي Rorty. ولأنه كان يرغب في محاربة الفلسفة «التحليلية» الموروثة عن فريغه، وبالتالي محاربة كل طموح فلسفي أو علمي إلى الحقيقة، فإنه ذهب إلى حد أن جعل من كتاب بحوث فلسفية شهادة وفاة الفلسفة الغربية بكل أشكالها، وبعبارة أخرى، وفاة «العقل» بصفة عامة.

إنّ ما جاء به رورتي يعدّ خلاصة أقل ما يقال عنها إنها قابلة للنقاش، ما دام فتغنشتاين قد استمر في الكتابة بعد أن أنهى كتابه بحوث فلسفية، إذ عكف على إنجاز

عمل آخر حول موضوع «اليقين»، ولم تعط النبرة القلقة لآرائه الأخيرة الانطباع بأنه كان يرى أنّ المشكلات الفلسفية قد «سُوِّيت». لقد كان يوجد فيه بدون شك «رجل مناهض للفلسفة» كان يوحى، في لحظات يأسه، أنه «يرغب في التوصل إلى حل» تلك المشكلات. لكن هل يعبر الإعلان عن مناهضة الفلسفة، في حالته كما في حالة كل من باسكال ونيتشة، عن شيء آخر غير السعي، الذي أثمره الغضب أو السخرية، إلى تحقيق طريقة غير مسبقة في التفلسف؟

إنّ موضوع «نهاية» الفلسفة، وإن لم يكن غائباً عن فكر فتغنشتاين، لا يمكنه وحده الإحاطة بذلك الفكر بكل تعقيداته. فضلاً عن ذلك، إذا حظي الموضوع المعني في القرن العشرين بمثل تلك الأهمية الثقافية، فإنه لا يدين بها لفتغنشتاين قدر ما يدين بها لسلسلة من الأحداث التاريخية تميزت برعب لم يسبق له مثيل، كان أولها حسب الترتيب الكرونولوجي الحرب العالمية الأولى (1914)، وهي حرب تركت ولا شك بصماتها واضحة على مؤلف الرسالة، لكنها جعلت فلاسفة آخرين (هيدغر) يتخذون مواقف أكثر عدوانية من مواقفه.

- 2 -

فلسفات النهاية

1. نهاية أوروبا

بلغ تاريخ الحضارة الأوروبية أوجه ما بين العامين 1880 و1914. فخلال هذه العقود الثلاثة، أعاد بعض العلماء رسم رؤية الإنسان للعالم، وابتكر بعض الفنانين والكتّاب لغاتٍ جديدةً، واعتقد بعض الفلاسفة أنهم رأوا الحلم الكانطي يتحقق بفضلهم بعد أن اقتنعوا بأنهم توصلوا إلى حقائق ثابتة.

لذلك كان السقوط سنة 1914 عنيفاً بقدر ما كان الوهم كبيراً.

إن الرعب الذي ما يزال إلى اليوم عالقاً بذكرى الحرب العالمية الأولى يرتبط أولاً بقسوته التي لم يسبق لها مثيل. فملايين الضحايا وعشرات الملايين من الأحياء المنكوبين والأجيال التي أبيدت والقرى التي دُمّرت، بدون الحديث عن التفجيرات الجوية والأسلحة الكيماوية، كل هذا سترك في الذاكرة آثاراً لن تُمحى.

لقد كانت آثاراً مؤلمة، ولا سيما أن بالإمكان تجنب تلك الحرب كان ممكناً. لكن لم يتم تجنبها بسبب تهاون السياسيين اللامسؤولين. وكان بالإمكان قيادة تلك الحروب بطريقة تخلف أقل عدد من الضحايا. لكن ذلك لم يحدث بسبب حماقة الجنرالات المتعطشين إلى المجد والنصر. فمات ملايين الرجال إما في الخنادق من أجل لا شيء: أي من أجل فدادين من الأرض يخسرونها ثم يستردونها، لكن سرعان ما يخسرونها مجدداً. وإما أنهم أعدموا رمياً بالرصاص بأمر من رؤسائهم بتهمة التمرد على الهمجية.

لقد تجلت عبثية هذه المذابح بأكبر قدر من الوضوح عندما تمت الهدنة. فظهر مفاوضو اتفاق فرساي عاجزين عن وضع القواعد لإرساء سلام دائم. فالطريقة التي كانوا يعيدون بها رسم العالم لم تفعل غير إثارة خيبات الأمل وإذكاء الرغبات في

الانتقام. وسبق لبرتراند راسل أن أشار إلى أن تصاعد النازية، التي سببتها الحرب العالمية الأولى، هو نتيجة جزئية لحالة الاضطرابات التي عمت أوروبا على إثر اتفاق فرساي الذي تم سنة 1919. ومن بين النتائج البعيدة التي أدت إليها حالة الاضطراب تلك انبعاث التعصب السياسي والديني بالبلقان في الثمانينيات، الذي أدى إلى مذابح جديدة.

ليست حرب 1914 قوسين عنيين في مسار التاريخ المتحضر. إنها أول عرض لغريزة الانتحار التي لن تتوقف عن افتراس أوروبا. إنها البداية المأسوية، اللامتوقعة والمذهلة كغرق سفينة تيتانيك سنتين قبل ذلك، لعملية نكوص مثقلة بالتهديدات الموجهة للمستقبل.

هذا هو التفسير الذي قدمه آنذاك عدد من المثقفين لحرب 1914.

فقد اقترح الألماني أوسفالد شبنغلر Spengler (1880-1936) في كتابه أفول الغرب (1918) تأويلاً «لانهطاط» أوروبا البين، تأويلاً يقوم على الفلسفة «الحيوية» الملائمة للتعميمات القابلة أكثر من غيرها للمناقشة. إن هذا الكتاب الذي يتضمن نوعاً من الرومانسية الشائخة والذي يدعي الانتماء إلى نيتشه، سيصيب على الرغم من عيوبه الكثيرة نجاحاً أدبياً باهراً سنوات طويلة. وسيؤثر في تأملات أرنولد توينبي (1889-1975) للتاريخ العالمي، وفي الجمالية الروحية لأندره مالرو، وستصبح «الاشتراكية البروسية» التي يتزعمها شبنغلر لإيقاف موجة العنف المتصاعدة، مرجعاً أساسياً لمنظري «الثورة المحافظة» (مويلر فان دين بروك) الذين سيساهمون في العشرينيات في وصول هتلر إلى الحكم، ذلك بتكييف أيديولوجيا اليمين الألماني المتطرف مع انشغالات مرحلتهم.

وظهرت في فرنسا أحكام متشائمة حول مستقبل أوروبا، صاغها الشاعر بول فاليري بأسلوب رصين. إن رسائل فاليري حول أزمة الروح (1919) تقول ما هو جوهر في بضع كلمات: «إن الأحداث واضحة وقاسية، هناك آلاف الفنانين والكتاب الشباب الذين قضوا نحبهم، وهناك الوهم الضائع لثقافة أوروبية، وهناك البرهنة على عجز المعرفة عن إنقاذ أي شيء. وهناك العلم الذي أصيب طموحه الأخلاقي إصابة قاتلة

وانفضح بسبب قسوة تطبيقاته»⁽¹⁾. سيعرف هذا الخطاب حول «الأزمة» بدوره ازدهارًا ملحوظًا خلال العقود اللاحقة.

ولم تكن الثورة لدى الفنانين أقل حماسةً. فقد اندلعت سنة 1916 في زوريخ مع انفجار الحركة الدادائية^(*). ومن بين أنصار هذه الحركة، غير الرسمية والمعادية للحدود، هوغو بال وماكس إرنست وهانس أرب وتريستان تزارا ومارسيل دوشون. ولم تتمرد هذه الحركة على أعراف الفن الإبتاعي فقط، بل أيضًا على «القيم» المزعومة لحضارة ترسل رجالها إلى المذابح على الرغم من عبادتها أفكار الأنوار. وسيفغذي الإلهام الانقلابي للدادائية بدوره الأدب والرسم السوراليين والسينما التعبيرية، التي يترجم انتشارها في فترة ما بين الحربين انشغال الأوساط المثقفة المتزايد بالقوى الظلامية التي تؤثر في اللاشعور.

وأخيرًا، فإن الحرب ووباء عُصَابَات «الصدمة» الذي ولدته لدى من بقي حيًا من الجنود أثارا أيضًا اهتمام المحللين النفسانيين. وقد أدت هذه الظاهرة بفرويد إلى ابتكار مدلول «دافع الموت» - الذي ظهر للمرة الأولى سنة 1920 في كتاب ما وراء مبدأ اللذة - وكذا إلى وضع ثاني «تخطيط موضوعي» يتمحور حول الصراعات المرضية التي تواجه بين «الهو» و«الأنا» و«الأنا الأعلى». وأبان فرويد في السنوات اللاحقة عن اهتمام متزايد بالدور الذي تؤديه الآليات اللاشعورية في العمليات الاجتماعية. لقد كان فرويد يفكر في اللبينية، مع أن التحليل يصلح أولًا لدراسة الفاشيات الأوروبية، عندما كتب علم النفس الجماعي وتحليل الأنا سنة 1921، وهو كتاب بذل فيه جهودًا جبارة لتفسير «الرغبة في الخضوع» التي تدفع الجماهير إلى الاستسلام لـ «قائد» سماوي. هذا بينما بينَ في كتابيه مستقبل وهم (1927) وقلق في الحضارة (1930) مدى التشاؤم الذي يخضب رؤيته للتاريخ.

(1) Textes repris dans Paul Valéry, *Variété I*, Paris, Gallimard, 1924, p. 16

(*) الدادائية dadaïsme حركة فكرية وأدبية وفنية تميزت خلال الحرب العالمية الأولى بإعادة النظر في كل الاتفاقات الأيدولوجية والجمالية والسياسية. ويرجع تأسيسها إلى الشاعر هوغو بال، وبالضبط في زوريخ بسويسرا سنة 1916، السنة التي تم فيها ابتكار مصطلح «دادا».

عمَّ القلقُ العالمَ الفلسفي بكامله. ذلك ليس فقط لأن بعض مشاهير الفلاسفة، هرمان كوهن وماكس شيلر وهنري برغسون، لم يملكوا دومًا أن يقاوموا خلال الحرب إغواء «الوطنية» المناضلة، بل لأن الفلسفة عموماً لم تُحدس الكارثة ولم تتنبأ بها، ولأنها ظهرت عاجزة عن استخلاص بعض الدروس من الكارثة بعد أن انتهت.

فهل ماتت العقلانية هي أيضًا في ساحة الوغى؟ أيكون مشروع الأنوار قد انهار وغرق في الوحل؟ لقد خشي البعض أن يكون ذلك قد حدث بالفعل. رأينا أن برتراند راسل تخلى منذ 1915 عن البحث في الرياضيات وكرّس جهوده للعمل السياسي. وحتى فتغنشتاين الذي لم يكن محبًا للسلام زعزعت الحرب كيانه. فالنبذة الباردة لكتاب رسالة في المنطق والفلسفة والانفصال عن الحياة الذي يتحدث عنه الكتاب والشعور بأن العالم عبارة عن «كلية محدودة» الذي يمثل خلفية الكتاب، أليس كل هذا نتيجة لتجربة موت فردية؟

ومع ذلك، فإن القلق كان أعمق في الفلسفة الألمانية. وبالفعل، فإن الألمان، كواحد من الشعوب الرئيسية في أوروبا، كانوا في تلك الفترة يشكلون الشعب الذي كانت هويته الجماعية ما تزال تعاني عدم الاستقرار. لم تكن وحدتهم الوطنية حديثة العهد فقط (1871)، بل إنها ظلت ناقصة لأن الدولة التي تجسدها جمهورية فايمار لم تكن قادرة على توحيد كل الجماعات الجرمانية في أوروبا. لقد كانت تلك الدولة تعيش مرارة الهزيمة والدمار والهوان بسبب فقدانها مستعمراتها، وكانت تلاقي معارضة داخلية من قِبل كل أنواع الحركات المتطرفة التي منحتها الأزمة الاقتصادية دعمًا شعبيًا كبيرًا. وزاد في الطين بلة عجز الساسة عن حماية الديمقراطية. فلا عجب إذاً إذا كانت الفلسفة الألمانية في العشرينيات تنقل لنا صدى هذا القلق الجماعي.

كانت توجد استثناءات طبعًا، إذ ظل بعض المفكرين يعتقدون أن من الضروري متابعة التقليد الأنواري برباطة جأش، وأغلب هؤلاء يوجدون ضمن الكانطيين الجدد الذين ينتمون إلى مدرسة ماربورغ وأيضًا داخل التيار الفينومينولوجي.

ففي ماربورغ، ورث التراث الثقافي لهرمان كوهن (Cohen) (توفي سنة 1918) إرنست كاسيرر (Cassirer) (1874-1945) الذي يعدّ أقرب تلامذته إليه. عين كاسيرر سنة 1919 في جامعة هامبورغ، حيث أصبح زميلًا لعالم الرياضيات هيلبرت. وتابع كاسيرر تفكيره في العلوم، ونشر الأجزاء الثلاثة التي تكوّن كتابه الضخم فلسفة الأشكال

الرمزية (1923، I؛ 1925، II؛ 1929، III). لكنّ هذا الكتاب المشيع بنوع من العقلانية الإنسانية والكلاسيكية، والذي حاول نقل الإشكالية الكانطية إلى حقل الإنتاجات المكوّنة للثقافة (لغة وأساطير وأعمال فنية)، لن يتم الاعتراف بأهميته إلا بعد 1945.

وانطلاقاً من سنة 1910، تشظت الفينومينولوجيا إلى تيارات متعددة. إن هوسيرل مثلاً، حارس المعبد الذي شيده بنفسه، غرق في بحوث تتزايد سمتها التأملية، وسار كل واحد من تلامذته في طريق خاصة. إذ توجّه ماكس شيلر Scheler (1874-1928) نحو فلسفة الدين وعلم اجتماع المعرفة بعد أن خصص كتابه إنسان الدُّحُل (1912) لنقد الثقافة «البورجوازية»، ومر خلال الحرب بمرحلة «قومية» شديدة. أما كارل ياسبرز Jaspers (1883-1969)، فقد أدى به تكوينه الطبي إلى التساؤل حول علم النفس والطب النفسي في كتابه علم النفس المرضي العام (1913)، وقدم فكراً أصيلاً حول الأسس الفلسفية لأكبر «تصورات العالم».

ولما كان هؤلاء المفكرون يعلنون بشكل أو بآخر انتماءهم إلى المُثُل الأنوارية، فإنهم يعدون عناصر أساسية في المشهد الفلسفي الأوروبي. لكن مهما تكن أهميتهم كبيرة، فليسوا هم من عبر أحسن تعبير عن «الأزمة» التي كانت تجتازها ألمانيا غداة الحرب. ذلك أن الكتّابين الأكثر تعبيراً عن هذه الحالة جاء من آفاق أخرى. يعكس كتاب نجمة الافتداء (1921) لفرانس روزينتسفينغ Rosenzweig الانشغالات الروحية للجماعة اليهودية التي ستحدّ النازية من أنشطتها الكثيفة. أما كتاب هيدغر Heidegger الوجود والزمن (1927)، فقد قطع صلته بالتيار الفينومينولوجي الذي نشأ منه، ذلك قصد مساءلة الأسس نفسها التي يقوم عليها النشاط الفلسفي. لقد وضع هذان الكتّابان القواعد لحركة جديدة سرعان ما سيطلق عليها «الوجودية».

بذل كل من روزينتسفينغ وهيدغر جهودهما لتصعيد خيبة أملهما التاريخية بالبحث عن «عالم آخر» تبشيري وثورى. إنهما الفيلسوفان اللذان يبدو أن كل شيء يقرب بينهما، لكن التاريخ يفرّق بينهما إلى الأبد.



ولد فرانتس روزينتسفينغ (1886-1923) بكاسيل في أسرة بورجوازية يهودية مندمجة، دفعته إلى عالم الطب. لكنّه تخلى عن هذا الأخير وتابع دراسته في التاريخ. وشرع سنة 1910 في كتابة مؤلّف حول فكر هيجل السياسي. لكنّ هذا العمل الذي انتهى

منه سنة 1914 لم يخرج إلى الوجود إلا سنة 1920 تحت عنوان هيغل والدولة. وفي اللحظة التي ابتعد فيها روزينتسفيغ عن هيغل، لاحظ أن هذا الأخير يرمز إلى كل ما أصبح يمقته.

وتجدر الإشارة إلى أن الحرب اندلعت في غضون ذلك، وقد لامس روزينتسفيغ الموت في خنادق البلقان بين العامين 1916 و1918. ودفعته أزمة معنوية حادة إلى الشروع في كتابة نجمة الافتداء في شهر يوليو/تموز من سنة 1918. وبما أن الورق لم يتوافر لديه، فقد حرر مطلع الكتاب على بطاقات بريدية كان يبعث بها إلى والدته. وانتهى روزينتسفيغ من تأليف الكتاب سنة 1919، أي بعد الهدنة، لكنه لم ير النور إلا العام 1921، وهو العام نفسه الذي ظهر فيه كتاب رسالة في المنطق والسياسة الذي ولد تحت بريق القنابل.

بقي التأثير المباشر للكتاب خارج الأوساط اليهودية محدودًا، كذلك لم يتوافر لروزينتسفيغ الوقت أبدًا لمراجعته. ذلك أنه عثر على منصب شغل في فرانكفورت سنة 1920، حيث سيقوم بتنشيط «مؤسسة للتعليم الحر اليهودي»، أسست كرد فعل على المغالاة في الاندماج، ويساهم في أنشطتها كل من مارتين بوبير Buber، وجيرشوم شوليم Scholem، وإريك فروم Fromm. وسرعان ما اكتشف روزينتسفيغ سنة 1922 أنه مصاب بمرض مزمن حرمه من الكلام والحركة. وعاش مشلولًا منذ سنة 1923 حتى وفاته، مكرسًا ما تبقى من مجهوداته لترجمة النصوص التوراتية الكبرى من العبرية إلى الألمانية بمساعدة بوبير. وجاءت النازية لترمي بالكتاب في غياهب النسيان الذي لم يخرج منه أبدًا لأنه يزج كثيرًا أحكام المذهب الوضعي المسبقة.

ومع ذلك، فإن نجمة الافتداء كتاب عظيم، تذكر نبراته «الوجودية» بنيته وكيركيغارد. إن أول جملة في الكتاب، «إن الموت، أو الخوف من الموت يثير معرفة الكل...»⁽¹⁾، تشهد على فكر أصيل مستوحى مباشرة من خنادق الحرب. لكن إذا كنا نحصل على المعارف الحقيقية بجوار الموت فقط، «موتنا أو موت أحد أقربائنا»، فإن أول هذه المعارف تتلخص في ملاحظة أن الموت في ذاته ليس له أي معنى. إنه العبث

بامتياز، عبث تبذل الفلسفة جهودها سدى لمنحه دلالات متعددة، لكنها جميعها تثير السخرية. إن حقيقة القلق، الذي يظل الفكر عاجزاً أمامه، تفتح في الخطاب العقلاني هوة لا يمكن ملؤها. هكذا، فإن حركة روزينسفيغ الافتتاحية تقوم على الرفض الكلي للدعاءات «الدالة»، إن لم نقل «المهدئة»، للميتافيزيقا الكلاسيكية، أي على رفض كل أنساق الماضي. وبعبارة أخرى، إن تلك الحركة تركز على رفض هيغل.

وبالفعل، فإن الهيجلية، كنسق للكلية، تطمح إلى تلخيص مسار الفلسفة الأوروبية بكامله: لذلك فإن روزينسفيغ يدين هذه الفلسفة عندما يرفض الهيجلية. أما في ما يخص الدوافع التي أوحث له بهذا الرفض سنة 1921، فلا يمكنها إلا أن تكون ذات سمة وجودية لا نظرية. ذلك أنه إذا كان هناك شيء يمكن مؤاخذه هيغل عليه، فليس هو كونه لم يخطئ في تنبؤاته، بل كونه استشرف المستقبل استشرافاً جيداً، أي كونه فهم بشكل جيد، وأضفى المشروعية على الطبيعة الجدلية، أي الصراعية، للحركة التاريخية.

ماذا يقول هيغل حسب نجمة الافتداء؟ إنه يقول إن الصراع هو المحرك الوحيد للتاريخ؛ وإن التاريخ برمته بلغ ذروته مع ظهور الدولة القومية؛ وإن الدولة القومية هي في الوقت ذاته أكثر الأشكال السياسية كمالاً والتي تتلاءم أكثر مع الجوهر «المسيحي» لحضارتنا. والحال أن توالي الأحداث لم يكذب هذه التوقعات. فالدولة الحديثة أصبحت بالفعل الواقع الأسمى الذي يمكن باسمه التضحية بالفرد في أي لحظة. أما في ما يخص العلاقات بين الدول، فلا يمكن أن تكون إلا عدوانية بسبب انخراطها في مناقشة شرسة ناجمة بدورها عن تقدّم التقنية. ومنذئذ أصبحت الحرب تبرز مع منطق الحضارة «المسيحية» نفسه. ولما لم يعد اليوم هناك شيء أكثر قداسة من الفكرة القومية، التي يوجد أي شعب على استعداد للتضحية بنفسه من أجلها، فإن المراحل المقبلة تكاد تكون عهد حرب كونية، شرسة ولا نهاية لها.

ومهما تكن دقة هذا التأويل لهيغل، القابلة للمناقشة مع ذلك، فإن موقف روزينسفيغ واضح جداً: إنه يقصد التمرد ضد فلسفة لا تفعل في رأيه غير تبرير الحرب. فهو يرفضها أولاً باسم الفرد وباسم حقه في الدفاع عن وجوده ضد شهية الدول الدموية. وكذا باسم رؤية مختلفة جذرياً للعالم، قائمة على الحوار والجماعة والانشغال بتجنب نهاية الحياة البشرية للوصول إلى أبعاد زمنية أخرى، أبعاد نستشفها بفضل هذه التجارب المتميزة التي تتكون من الانفعال الجمالي أو حماسة الاحتفال الديني.

أدركنا إذاً أن روزينتسفيغ يختار التميز الفردي ضد الكلية الاعتباطية، والذاتي ضد الموضوعي، والواقع ضد المفهوم، إنه يريد أن يكون ضمن زمرة أولئك الذين يتعدون عن التاريخ بهدف ألا يفقدوا كل علاقة بالأبدية، وليس ضمن زمرة أولئك الذين لا يطمحون إلا إلى الدخول في الصراع من أجل الحياة المادية. كذلك هو منقاد في الوقت ذاته إلى البحث عن ملاذ في الأسس الفلسفية للديانة اليهودية التقليدية التي همشها نجاح المسيحية منذ ألفي سنة.

ومع ذلك، لا يمكن اختزال تمرد روزينتسفيغ في مجرد عودة إلى منابع اليهودية. إذ تميزه ميزتان أساسيتان. فمن جهة، لا يطمح روزينتسفيغ أبداً إلى أن يجعل من الديانة اليهودية حلاً صالحاً للإنسانية برمتها. فهو يقبل أنه إذا كان «الوحي» اليهودي يظل أحسن حل لليهود، فإنه يمكن «الوحي» المسيحي - في أكثر أبعاده أصالة - أن يكون الأفضل للمسيحيين. وباختصار، إنه يقبل أن يوجد شكلان من «الوحي» يتمتعان بالقدر نفسه من المشروعية، ويقومان على قواعد مشتركة. إن مثل هذه النزعة المسكونية لا يمكنها إلا أن تصطدم بحراس الأرثوذكسية اللاهوتية في المعسكرين. فضلاً عن ذلك، لن يكون للحوار اليهودي المسيحي الذي دعا إليه كتاب نجمة الافتداء أيُّ صدى فلسفي بعد الحرب العالمية الثانية.

ويختلف روزينتسفيغ عن التيارات اليهودية المناضلة في عصره بموقفه من الصهيونية التي ظهرت مع كتاب تيودور هيرتزل الدولة اليهودية (1896). فعلى خلاف كوهن، رفض روزينتسفيغ الاندماج «الكلي». لكنّه لم يقتنع بفكرة العودة إلى فلسطين، الفكرة التي سرعان ما سيضعها شوليم وبوير موضع تطبيق. لقد كان يخشى أن يؤدي تأسيس دولة على الأرض الموعودة بالشعب اليهودي إلى أن يصبح كباقي الشعوب الأخرى، حيث يترك نفسه فريسة للتاريخ والصراع من أجل الحياة والطموح القومي. هكذا ظلت صهيونيته، إن شئنا، صهيونية «روحية»، لا تقتضي العودة إلى القدس. وفضل روزينتسفيغ البقاء في ألمانيا. وأكثر ما عابه على إخوانه في الدين هو كونهم لم يعودوا يراعون مبادئ الأخلاق التوراتية.

يمكن المرء ألا يؤمن بتلك الفلسفة الدينية. لكن يجب مع ذلك الاعتراف له بمراعاته الجدية والشديدة للمعاناة الإنسانية أمام السمة العبثية للموت، ورعب الحرب، والاضطهاد الجائر الذي تمارسه الدولة. ليس لهذا الفكر الفردي للغاية مرجعيات

أكاديمية، شأنه شأن فكر فغنشتاين. فجزء منه منبثق ولا شك من الفلسفة المتأخرة لـ شيلنغ، السلف البعيد لجميع الوجوديين، والجزء الآخر منبثق من آخر كتاب لهيرمان كوهن الذي يحمل عنوان دين العقل المستمد من مصادر اليهودية (1919)، والذي وضح فيه الفيلسوف الكانطي الجديد أن عظمة الديانة اليهودية ارتبطت أساسًا بغنى محتواها الأخلاقي وشموليته. إلا أن عمل روزينتسفيغ يتجاوز مختلف هذه التأثيرات باحتوائها لها، ذلك أنه، بغض النظر عن خلاصاته الدينية الخالصة، يتوجه أساسًا نحو المستقبل، نحو الوعد بـ «عالم جديد» داخلي وبـ «نهضة» روحية.

وعلى كل حال، إنه أول عمل يتصب في هذا القرن ضد التطلعات «الشمولية» للوغوس الجدلي إن لم يكن ضد العقل نفسه. فقد أكد أن الميتافيزيقا قد «انتهت»، ذلك ست سنوات قبل هيدغر الذي لم يذكر روزينتسفيغ أبدًا. وأكد أن «تجاوز» الميتافيزيقا مشروط بضرورة أن تُقام مجددًا الأصرّة المفقودة بين الإنسان والوجود، ذلك بمنح الفكر أفقًا أكثر أصالة من الهيمنة التقنية على العالم. ولا يمكن المرء أن ينكر أن هذه الرؤية تتضمن عناصر تترجم نعمة هيدغرية للغاية.

وسينشر فيلسوف يهودي ألماني آخر، وهو كارل لوفيت (1897-1973)، أثناء فترة منفاه في أميركا (1942)، نصًا أكد فيه تلك المقاربة بين المفكرين⁽¹⁾. لكن هذه المقارنة ستكتسي بعدًا جديدًا بسبب الانخراط الشخصي لهيدغر في صفوف الحزب القومي الاشتراكي انطلاقًا من سنة 1933، وسيستخلص لوفيت أنه إذا كانت الأطروحة القائلة بأسبقية الوجود على الموت تشكل منطلقًا مشتركًا بين الفلسفتين، فإن هاتين الأخيرتين تختلف إحداهما عن الأخرى كليًا بالروح التي تطورا فيها انطلاقًا من تلك القاعدة. ذلك حتى وإن كان يوجد اليوم فلاسفة، أمثال إمانويل ليفيناس Lévinas، يرون إمكانية الانتساب إليهما معًا.

ولد مارتين هيدغر (1889-1976) بميسكيرش، في قلب منطقة قروية أساسًا وكاثوليكية ومحافظة. وينحدر من أسرة متواضعة ومتدينة. كان أبوه يصنع البراميل

Karl Löwith, «Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or temporality and eternity», (1) texte publié dans *Philosophy and Phenomenological Research*, III, Buffalo, 1942.

ويعمل كمدرس وظيفة خادماً كنيسة الخورنية. كان هيدغر نبياً أثناء دراسته في الثانوي، وكان يبدو كما لو أن هذه الدراسة توجهه مارتين الشاب نحو مهنة الكهنوت.

إلا أن مراكز الاهتمام لديه كانت تنتقل بسرعة من اللاهوت إلى الفلسفة فالأدب. وفي سنة 1907، أهداه أحد القساوسة كتاباً سيوجه تفكيره بطريقة حاسمة، وهو أطروحة دكتوراه فرانتس برينتانو التي تحمل عنوان في الدلالة المتعددة للموجود لدى أرسطو (1862). واكتشف هيدغر في هذا الكتاب مسألة العلاقات بين الوجود *Être* (البسيط والواحد) والموجودات *étants* (التي لا تحصى)، وهي المسألة التي تحولت تدريجياً إلى لازمة لأعماله الخاصة. وسنشير عَرَضاً إلى خصوبة فكر برينتانو الذي سيسلط الضوء تبعاً على الفلسفة المنطقية (ماينونغ وتفاردوفسكي) والفينومينولوجيا (هوسيرل) والوجودية.

دخل هيدغر في نهاية دراساته الثانوية بيت الرهبان التابع للرهبانية اليسوعية. ومكث فيه خمسة عشر يوماً قبل أن يطرده اليسوعيون بسبب عدم الأهلية البدنية على ما يبدو، لذلك تقيد في كلية علم اللاهوت بجامعة فريبورغ - أون - بريسغو، فعمق فيها قراءاته الفلسفية: القديس توماس، والفلاسفة المدرسيون، ولكن أيضاً كتاب بحوث منطقية لهوسيرل الذي اجتذبه لأنه كان يعرف أن صاحبه تلميذ لبرينتانو الذي أهداه الكتاب.

نشر هيدغر في تلك اللحظة أولى مقالاته على صفحات مجلة كاثوليكية. وهاجمت تلك المقالات بقوة الفكر المتحرر من الدين وكذا المادية الحديثة ونظريات نيتشه. وكتب سنة 1910 نصاً صغيراً بمناسبة تدشين ضريح للقديس أبراهام أسانكتا كلارا، وهو لاهوتي ينتمي إلى حركة الإصلاح المضاد معروف بمناهضته الشديدة لليهودية.

لكن بعض الاضطرابات القلبية التي ألمت به سنة 1911 أرغمته على التخلي نهائياً عن ميوله الدينية، فأعيد إلى أسرته. لكنه قرر بعد بضعة شهور من الاكتئاب العودة إلى فريبورغ، راغباً هذه المرة في دراسة الرياضيات والفيزياء. وكان يتابع بموازاة ذلك دروساً في الفلسفة، وألم بأصول المنطق الحديث تحت تأثير قراءته لهوسيرل.

وأخيراً، حصل في يوليو/تموز 1913 من كلية الفلسفة على شهادة الدكتوراه بفضل بحث ذي نفحة برينتانية حول مذهب الحكم في المذهب النفسي، وحصل بعد سنتين (1915) على الأهلية بفضل عمل حول المقولات والدلالة عند دونس سكوت.

جُنِّد هيدغر في الجيش في أكتوبر/تشرين الأول 1914، لكن اختُفِظَ به في الاحتياطي لأسباب صحية مرة أخرى. وأعيد تجنيده في أغسطس/آب 1915 وعُيِّن في مصلحة الرقابة البريدية بفريبورغ. وبدأ في الوقت نفسه بإعطاء دروس في الفلسفة بصفته أستاذًا خصوصيًا. وكانت فرحته كبيرة في صيف 1916 عندما ضمت جامعة فريبورغ أستاذًا جديدًا ومشهورًا، هو إدموند هوسيرل. وسعى هيدغر، الذي التقاه للمرة الأولى بهذه المناسبة، إلى ضمان دعمه له. لكنّ هوسيرل، الذي لم يبدأ إعجابه بهيدغر إلا خلال خريف 1917-1918، لم يعره في البداية كبير الاهتمام.

كان غياب الدعم أحد الأسباب التي حرمت هيدغر خلال صيف 1916 من المنصب القار الذي كان يطمح في شغله بفريبورغ. هذا الصد، الذي عزّاه إلى جماعة من الجامعيين الكاثوليكين، سبب له إحباطًا يشبه ذلك الإحباط الذي استشعره على إثر طرده من بيت الرهبان ثم من كلية علم اللاهوت. وتزوج في العام التالي (1917) امرأة شابة بروتستانتية. هذه الأحداث مجتمعة تفسر لماذا ابتعد هيدغر عن الكتلكة ابتداء من سنة 1918، وبدأ يقرأ لوثر ويؤكد استقلاله، بصفته فيلسوفًا، عن أي ديانة. وسَيَسْهُلُ تخلّيه التدريجي عن «إيمان منشئه» انخراطه اللاحق في العقائد القومية الاشتراكية.

بدأت الآفاق المباشرة مسدودة في فريبورغ، لذلك رشّح هيدغر نفسه لشغل منصب في جامعة ماربورغ التي أدى فيها تقاعد پول ناتورب (Natorp 1854-1924) إلى سلسلة من الانتقالات. لكنّ هوسيرل ساند هيدغر بقوة هذه المرة إلى أن حصل على التعيين سنة 1923. ومكث في ماربورغ خمس سنوات قدم خلالها دروسًا جذبت عددًا كبيرًا من الطلبة لأنها كانت أقل «تقليدية» من دروس زملائه. وبدأت خلال هذه الفترة علاقة عاطفية بينه وبين إحدى تلميذاته اليهوديات، وهي حنة أرينت Arendt، وستستمر تلك العلاقة مدة طويلة ظلا خلالها يتستران عليها بكل جهد. لكنّ هيدغر لم يكن يشعر بالمتعة في تلك المنطقة من جنوب ألمانيا، وكان يغادرها كل مرة أتيحت له الفرصة ليلتحق بـ «كوخه» الجبلي في توتناوويرغ قرب فريبورغ. وحرر في هذه الخلوة أهم جزء من كتابه الوجود والزمن، أول كتاب له وأول نص ينشر له منذ سنة 1916.

ظهر الكتاب سنة 1927 محلّي بإهداء حار إلى هوسيرل، «دليلاً على الإجلال والصدقة». وأصاب منذ البداية نجاحًا كبيرًا استغله هيدغر في الإعداد لعودته إلى فريبورغ. وسرعان ما حصل على الكرسي الذي أصبح شاغرًا سنة 1928 بسبب تقاعد

هوسيرل. ومن ذلك الوقت، لم يغادر هيدغر أبدًا تلك الجامعة، التي سيصبح رئيسًا لها خلال الموسم الجامعي 1933-1934، وسيدرّس فيها إلى أن أوقفه الحلفاء في نهاية الحرب العالمية الثانية.

إن كتاب الوجود والزمن، على خلاف كتاب نجمة الافتداء، لا يدين بشيء لتجربة الخنادق. ذلك أن هيدغر لم يمض في ساحة المعارك سوى شهرين في نهاية الحرب. لكنّ خلفية الكتابين معًا تتمثل في الهموم نفسها: الحرب، والهزيمة، وانهيار القيم الأوروبية وعجز العالم والتقنية عن الاستجابة لحاجات الشعب الألماني الروحية. بيد أن الكتاب لا يتحدث عن هذه المشكلات إلا لمأما، وإن تحدث عنها يكون حديثًا من الدرجة الأولى. وبالفعل، يقدم كتاب الوجود والزمن نفسه قبل كل شيء كتأمل «ميتا فلسفي» يتناول جوهر المشروع الميتافيزيقي نفسه ومصيره.

تقول أولى صفحات الكتاب: «صارت مسألة الوجود اليوم نسبيًا منسيًا»، على الرغم من أنها أعمق المسائل. «لقد جعلت أفلاطون وأرسطو في حالة انتظار [...] وصحيح أيضًا أنها قضت على نفسها انطلاقًا من تلك اللحظة»⁽¹⁾. من هنا لزوم القيام بتنشيط جديد، أو بتعبير هيدغر، بـ «إعادة صريحة» لتلك المسألة. ولكي تكون هذه الإعادة ممكنة، يجب القيام مسبقًا بمهمتين أحسن قيام. تتمثل المهمة الأولى في القيام «بتحليل» للدازين أو «الكيونة - هنا» Dasein، ويعني هذا اللفظ الإنسان أو «الواقع البشري» في فرادته العينية. وتتمثل المهمة الثانية في تحقيق عملية «إبطال انسداد» الأنطولوجيا الكلاسيكية (وعبارة «إبطال الانسداد» ترجمة فرنسية مهووسة بالتخفيف من صرامة الكلمة التي ابتكرها هيدغر: Destruktion). وبعبارة أخرى، تكمن تلك المهمة في القيام بنقد جذري لتاريخ الميتافيزيقا «المتهمة» بنسيان المسألة الأساسية.

يمكن المرء أن يتساءل لماذا يتعين أن يسبق تحليل الدازين التساؤل حول الوجود. تتمثل الإجابة الهيدغرية في التذكير بأن ما دام الإنسان هو الحيوان المفكر الوحيد، فإن الدازين هو «الموجود» étant الوحيد الذي تعدّ مسألة كينونته الخاصة بالنسبة إلى هيدغر شيئًا واحدًا مع مسألة معنى «الكيونة» بصفة عامة. «إن ما يميزه أُونُطِيقِيًا ontiquement»، أي عن باقي الموجودات الأخرى، «هو....»⁽²⁾. لهذا السبب، يتعين

(1) Martin Heidegger, Être et Temps, trad. fr., Paris, Gallimard, 1986, p.25

(2) Ibid, p.36

البحث عن الأنطولوجيا الأساسية، حسب هيدغر، «في التحليل الوجودي [كذا] للدازاين»⁽¹⁾، أي في وصف الشروط التي تمكّن هذا الأخير من التفكير في وجوده الخاص.

والحالة هذه «سيظهر أن معنى كينونة هذا الموجود، الذي نطلق عليه دازاين، هو الزمانية»⁽²⁾. ويقصد هيدغر بهذا اللفظ الخاصة التي يتميز بها الإنسان وحده، وهي أنه يملك معنى الزمان ويعيه. وبالتالي تصبح المهمة هي «إعطاء تفسير أصلي للزمان كأفق لمعرفة الوجود، والقيام بذلك انطلاقاً من الزمانية بصفاتها كينونة الدازاين التي تدرك الوجود»⁽³⁾. ويقتضي هذا المشروع بدوره ضرورة مواجهة الفلسفة الكلاسيكية التي ذهبت إلى أبعد حد في استكشاف ما يعنيه البعد الزماني بالنسبة إلى الإنسان، وبعبارة أخرى، إنه يستلزم ضرورة مواجهة كانط. لذلك يجب الانطلاق ثانية من العقيدة الكانطية للزمان، والبرهنة على نقاط ضعفها، وأخيراً استبدالها بـ «تحليل» يكون أقرب إلى التجربة التي يعيشها الدازاين على المستوى الملموس، ويكون أكثر مطابقة لكلمة السر الهوسيرلية: «العودة إلى الأشياء ذاتها».

وفي نهاية ذلك المسار، المستلهم جزئياً من دروس ألهاها هوسيرل خلال موسم 1904-1905 حول موضوع «فينومينولوجيا الوعي الشخصي بالزمن»، بدا أن من الممكن تعريف «الزمانية»، وهو المفهوم المركزي في الكتاب، كنزوع دائم إلى الانقذاف «خارج الذات». لهذا السبب نجد هيدغر يطلق على أنماط الماضي والحاضر والمستقبل اسم انخطافات زمنية مفتوحة. لكنّ هذه «الانخطافات» الثلاثة ليست على صعيد واحد من الناحية الوجودية. وأهم انخطاف هو «المستقبل كظاهرة بدائية للزمانية الأصلية والخاصة»⁽⁴⁾. ذلك أن القلق، الذي يعدّ نمط الوجود المشكّل للدازاين، هو قلق بالنسبة إلى المستقبل: قلق الموت. يقول هيدغر: «القلق هو الذهاب نحو الموت»⁽⁵⁾.

إن قلق الموت إذًا بالنسبة إلى الدازاين هو التجربة «الأصلية» بامتياز، التجربة التي

Ibid, p. 38 (1)

Ibid, p. 42 (2)

Ibid, p. 43 (3)

Ibid, p. 389 (4)

Ibid, p. 390 (5)

تقحم وجودها ذاته. ها نحن هنا قريون جدًا من روزينتسفيغ ومن كيركيغارد من قبله. لكن هيدغر سينطلق من هذا الإثبات المشترك ليتخذ له وجهة مخالفة. إذ سيحيد عن التعالي الديني الذي كان يخضع له سابقوه، وسيعمل بعكس ذلك على تعميق وصفه لـ «التجذر التاريخي» للدازاين.

يكون الدازاين «متجذرًا تاريخيًا» عندما يكون على علم بأنه فان ومحكوم عليه بآلا يعيش سوى تجربة محدودة في التاريخ. إلا أن الدازاين يميل، أثناء سلوكه في حياته اليومية، إلى نسيان هذه المحدودية. إنه يعيش معظم الوقت وجودًا «زائفًا»، غارقًا في الكتمان والغفلية. إنه ليس ذاته، إنه «ضمير المبني للمجهول» (on)، إنه موجود بين موجودات أخرى، إنه موضوع، إنه حيوان. ويعتقد هيدغر أنه ينبغي فعل شيء ما ضد نسيان الذات هذا الذي ليس إلا نسيان الوجود، وضد هذا «الانهيار» الأونطقي وهذا «التخلي الرباني».

يصعب على المرء ألا يسمع صدى موضوع «الانحطاط» الشبنغلري (نسبة إلى شبنغلر) يتردد في لفظي «الانهيار» و«التخلي الرباني». إن التقارب، حتى وإن كانت له حدوده، يمكن الذهاب به أبعد من ذلك. فكما أن شبنغلر دعا الأجيال الشابة إلى أن تكون على علم بنهاية كل «ثقافة عظيمة» حتى تتخرط على نحو جيد، عسكريًا وتقنيًا، في هذا «الغزو للعالم» الذي يظل، في رأيه، آخر فرصة تُمنَح الغرب، فإن هيدغر يحث الدازاين على أن يعبر عن رد فعله بواسطة «قرار» تاريخي (وإن عبر عنه بلغة مبهمة): التعهد بمصيره «الأصيل»، وبعبارة أخرى، التعهد بالمصير «الروحي» لـ «الجماعة» التي ينتمي إليها والتي وحدها تستطيع أن تمنح وجوده معنى. إنه قرار جذري، وثورى من زاوية ما. ذلك أن كتاب الوجود والزمن يدعو إلى نوع من «الثورة»، حتى وإن كان هذا اللفظ لا يتضمن سوى فكرة العودة إلى القيم «الخالدة» لـ «الثقافة العظيمة» اليونانية أو الجرمانية.

ومع ذلك، لم يوضح ضرورة تلك الثورة ولا دلالتها. ولذلك ما بيرره: عندما يؤكد هيدغر التجذر العملي لاختياراتنا النظرية، فإنه يماثل ملكة الاختيار بنوع من «القرار» الذاتي الذي لا يمكن استنتاج دواعيه قبليًا. ونتيجة لذلك، فإن القرار الذي يبجله يظل صوريًا خالصًا. إن مرجعيته الوحيدة، «الجماعة» التاريخية للدازاين، ليست سوى حدث تجريبي من بين أحداث أخرى. ففي هذه المرحلة، لا شيء يقول لنا بأي معنى يجب علينا فهمه. كما لو أنه، من «القرار» إلى نتائجه، يستحيل التفكير في العلاقة.

تمثل «نزعة القرار» هذه ولا شك الفكرة الطليعية الأكثر أصالة في الكتاب. فهي تمثل في آن واحد نقطة معارضة كبيرة للميتافيزيقا الكلاسيكية ونقطة تقاطع غير متوقعة مع كتاب رسالة في المنطق والفلسفة الذي ينكر بدوره على الكائن البشري إمكانية اختياراته الأخلاقية بخطاب عقلاني. ومن جهة أخرى، فإن إقامة فلسفة للتاريخ على فلسفة «تحليلية وجودية» تؤدي بالكتاب إلى الدوران في مجال ضيق. وبالفعل، إن المجلد الذي نشر سنة 1927 لا يقدم نفسه بصفته «الجزء الأول» فقط، الذي لن تكون له تنمة أبدًا، بل إن الفصل الثالث غير موجود في ذلك الجزء. وعلى كل حال، فإن هذه الثغرات، التي تكشف عن وجود بعض الطرق الموصدة، لن تحول دون قراءة الكتاب بحماسة من قبل الشباب المثقف في ذلك الوقت.

كانت الحماسة مذهشة نظرًا إلى أن كتاب الوجود والزمن ظل، من حيث إشكاليته ولغته، كتابًا صعبًا للغاية. وربما يكمن تفسير هذه المفارقة في أن رسالة أخرى، بسيطة، تختفي بين سطور النص. فعندما يدعي هيدغر أنه لم يسبق لأي فيلسوف قبله أن فهم مسألة الوجود فهمًا حقيقيًا، فإنه لا يكتفي بإدانة «تسلط» التفكير المنطقي الذي كان سابقوه يعتقدون أن من اللازم الخضوع له. بل إنه يؤكد أن المذهب العقلي برمته قد «تُجَوِّز»، بدون أن يقول بماذا، لكنه يقترح مع ذلك إمكانية «انطلاقة جديدة» تاريخية، يبقى مضمونها غير محدد في جزء كبير منه. لم يكن لهذه الرسالة في نهاية العشرينيات إلا أن تمارس إغراء غامضًا على جزء كبير من المثقفين الألمان الذين فصلتهم هزيمة 1918 عن التقليد الأنواري (الفرنسي للغاية)، والذين خيب أملهم التوجه «العقلي» للفينومينولوجيا الهوسيرلية والذي يصبو بغموض إلى تحقيق «ثورة» روحية، تكون في آن واحد «قومية» و«محافظة».

وانطلاقًا من نهاية عام 1928، أصبحت الرسالة أكثر وضوحًا. ففي الدرس الافتتاحي الذي ألقاه هيدغر في جامعة فريبورغ (ما هي الميتافيزيقا؟)، عاد الفيلسوف الألماني إلى موضوع القلق، مفسرًا أن العدم كان حاضرًا من الأصل في حضن الوجود. وقاده اكتشافه هذا «التناقض» إلى التصريح بأن «قوة الإدراك تظهر منهوكة»، وبأنه يتعين صهر فكرة المنطق نفسها في «دوامة سؤال أكثر أصالة»⁽¹⁾. ويؤكد هيدغر هذه المرة

«Qu'est-ce que la métaphysique?», texte publié en 1929 et repris dans Martin Heidegger, Questions I, trad. fr., Paris, Gallimard, 1968, p. 65.

على نحو أوضح أن «من المستحيل أبدًا قياس الفلسفة بمقياس فكرة العلم»⁽¹⁾. لقد عبّر هيدغر عن هذا التحذير أمام هوسيرل الذي يؤمن بعكس ذلك والذي لا يقبل بدون تحفظ النزعة الأنثروبولوجية التي تتمظهر، حسب رأيه، في «السمة التحليلية الوجودية» لكتاب الوجود والزمن (كما توضح ذلك الملاحظات التي كان يسجلها أثناء قراءته الكتاب). ويعدّ ذلك التحذير، الذي يحمل عن غير قصد سمات فتغنشتاينية، إعلانًا عن طبيعة هيدغر النهائية مع الفينومينولوجيا، ومن ثم مع الإرث الكانطي.

وأصبح النقاش في السنة التالية عمومًا بمناسبة اللقاءين الجامعيين الفرنكو ألمانيين اللذين نُظّما في دافوس (سويسرا) في الفترة ما بين 17 مارس/آذار و6 أبريل/نيسان من العام 1929. هذان اللقاءان اللذان خُصصا لدراسة موضوع: «ما هو الإنسان؟»، ستيحان لهيدغر فرصة الإعلان، أمام كثير من طلبة البلدين، عن نوع من الحرب المفتوحة على تقليد فلسفة الأنوار الذي كان يجسده آنذاك الفيلسوف اليهودي الكانطي الجديد إرنست كاسيرر. وقد بدأت المواجهة بخصوص تأويل الفلسفة الكانطية للزمن، لكن سرعان ما كُشف النقاب عن الرهانات الحقيقية للمواجهة بفضل ملخص محاضراته الذي وزعه هيدغر في دافوس. في هذا النص، الذي سيؤمّر بعد أربعين عامًا بمنع ترجمته الفرنسية، حتى وإن كان محتواه لا يفعل في العمق غير السير على خطى كتاب الوجود والزمن، يؤكد هيدغر بفظاظة ضرورة القيام بنوع من «التدمير» (يقابل هذه الكلمة، هذه المرة، اللفظ الألماني Zerstörung) «لما كان يمثل إلى الآن أسس الميتافيزيقا الغربية (الروح، اللوغوس، العقل)»⁽²⁾. وباختصار، بينما يعلن كاسيرر عن استعداده لإعادة النظر نقدًا في الكانطية، يقترح هيدغر التخلي عن الإرث العقلي بلا قيد ولا شرط.

لقد بدا هيدغر كمبشّر بعهد فكري جديد أمام كاسيرر المدافع الشجاع عن فلسفة الأنوار، والذي ظهر للأسف آنذاك كجامعي محدود الذكاء. وسرعان ما سينقشع الوهم. لكن لقاءات دافوس شكلت لحظة مهمة في تاريخ الفلسفة المعاصرة؛ ذلك لسببين: لأنها من جهة تسجل ميلاد نقاش حول طبيعة العقل ووظيفته، وهو نقاش سيستمر إلى

(1) Ibid, p. 72

Ernest Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, (2) mars 1929) et autres textes présentés par Pierre Aubenque, Paris, Beauchesne, 1972, p. 24.

يومنا هذا بأشكال متنوعة، لكن بالرهانات نفسها. ولأنها من جهة أخرى تعلن عودة وجه اختفى منذ وقت بعيد من الساحة الفكرية، وهو وجه «سيد الحقيقة» الذي يكون في آن واحد مفكرًا وشاعرًا ونبيا، والذي تعفيه نبرته المتشككة من البرهنة على مصداقية أطروحاته؛ إنه وجه سيجسد هيدغر نفسه أكملَ مثالٍ عنه في القرن العشرين. فضلًا عن ذلك، فإن جمهور دافوس، الذي كان من بين أفرادِه جان كافايس Cavailles وإمانويل ليفيناس Lévinas وموريس دوغاندياك de Gandillac، سيشعر بالعنف الكامن في هجوم هيدغر على زميله كاسيرر، الذي رفض مصافحته عند مغادرته القاعة.

صحيح أن العنف أصبح واقعًا يوميًا في ألمانيا سنة 1929. فأوروبا التي شفيت لتوها من الجروح، تستعد لكي تغرق في مرحلة جديدة من الاضطرابات. وقريبًا، ستنفجر في سماء الغرب «الثورات» الفاشية، بمواكب فتنها المشتهاة، بينما سيتلاشى تدريجيًا بصبص الأمل الذي ظهر في الشرق في أحد أيام عام 1917، حاملًا معه أحلام كل المضطهدين في العالم.

2. نهاية الاضطهاد

لم تقتل حرب 1914 بشرًا فقط، بل إنها أدت إلى انهيار بعض الإمبراطوريات الكبرى: الأنظمة الملكية البروسية والنمساوية الهنغارية والعثمانية. وانهار أيضًا أثناء الحرب النظام القيصري، الذي سبق وأن أُعلن عن موته قبل ربع قرن.

سارعت حفنة من الثوريين الماركسيين بقيادة فلاديمير إيليتش أوليانوف، المدعو لينين Lénine، إلى القضاء على النظام القيصري، وانقضت على السلطة في أكتوبر/ تشرين الأول 1917. وولدت بإرادتهم دولة جديدة هي الاتحاد السوفياتي الذي لن يعيش بدوره أكثر من سبعين عامًا. لكنّه سيجسد طوال تلك العقود وهَمَّ الحركة الشيوعية الكبير، بخيره وشره: تقسيم تاريخ العالم إلى نصفين، وضع حد لاستعباد البشر، وصنع مستقبل لائق بهم. وباختصار، إقامة مجتمع بدون طبقات وبدون حدود.

هذه الملحمة المأسوية (مغامرة الشيوعية الأوروبية وفشلها النهائي) لا يمكن فهمها بالفعل، بسبب رؤيتها الإنسية والكونية، إلا إذا وضعت مجددًا في تاريخ الحركة الفلسفية التي انبثقت منها، وقبل كل شيء في سياق فكر مؤسسها، كارل ماركس، هذا الفكر الذي يوضح كثيرًا من المظاهر الإشكالية للشيوعية.

يتعين العودة إلى الوراثة ولا سيما أن أفكار ماركس كانت عرضة لتشويه دائم طوال مائة عام، سواء على يد أنصاره أو يد خصومه. ولا سيما كذلك أنها بعد أن تعرضت منذ نهاية الثمانينيات لنوع من الإدانة بلا جدوى، ها هي تتعرض لنسيان كليّ بعض الوقت على الأقل: أليس مثيراً للقلق أن تجد نفسها اليوم مجبرة على تبرير عودتها؟

كان ماركس (1818-1883) إنساناً يعيش عصره، أي القرن التاسع عشر. إذ كان بورجوازيًا ألمانيًا تعرّض تكوينه لتأثيرين: تأثير الرومانسية الأوروبية وتأثير فلسفة الأنوار، اللتين يجسدهما في رأيه كل من كانط Kant وهيجل Hegel وفيورباخ Feuerbach، ولكن أيضًا فولتير Voltaire وهيلفيتيوس Helvétius وهولباخ Holbach.

لقد حذا ماركس الشاب حذو هؤلاء وحذو «الماديين» القدماء، ديمقريطس Démocrite وأبيقور Epicure، اللذين كانا موضوع رسالته في الدكتوراه (1841)، وأسند إلى الفلسفة مهمة تقدمية ونقدية ومخلّصة: اقتلاع الإنسان من ظلمات الجهل ومساعدته على العيش سعيدًا في مجتمع حر وأخوي.

هل هي مهمة طوباوية؟ ليس بالضرورة. فخلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر، برهنت الثورتان الأمريكية والفرنسية على أن الاضطهاد لم يكن أمرًا حتميًا في كل زمان وفي كل مكان. لكن حتى وإن بدأت الفيوديات تتراجع منذ ذلك الحين، فإن سيادة البورجوازية المنتصرة لم توافق بعد سيادة العقل الكوني. فالبورجوازية لم تفعل غير مصادرة ما كان من الممكن أن يكون نصرًا للبشرية جمعاء. إنها لا تزدهر إلا باستغلال طبقة أكثر عددًا منها: البروليتاريا.

كانت تلك الطبقة تجتاز في القرن التاسع عشر جحيم عملية التصنيع. فالظروف المعيشية التي كانت تعرفها في ذلك العصر نكاد لا نتخيلها اليوم. والبروليتاريون الذين أدوا ثمن تطور الرأسمالية الأوروبية من عرقهم ودمهم محقون كل الحق في الرغبة في تغيير العالم. فبعد بابوف Babeuf وسان سيمون Saint-Simone، الاشتراكيين الفرنسيين أو البريطانيين الأوائل، لم يكن لماركس بدوره إلا أن يستشعر صواب تمردهم.

وقد أدت به رغبته في مساعدة الحركة إلى محاولة التماهي معها والذهاب بها بعيدًا وتقريبها من طورها النهائي: وهي المرحلة التي سيتحرر فيها البروليتاريون من قيودهم وينجحون بالتالي في تحرير البشرية برمتها.

كان الدافع الأول لماركس في البداية دافعاً أخلاقياً. لكنّ الرجل الذي أصبح ماركسياً في مطلع الأربعينيات من القرن التاسع عشر لم يتوقف عن الانتماء إلى أسرة الأخلاقيين الألمان. فقد كان يسند إلى الفلسفة، كما كان يفعل كانط وهيغل، دوراً محدداً في التقدم البشري. وإن كان ينتقد بعض المذاهب الفلسفية أو يعيد صياغتها لتكتسي معنى ذا طابع «اجتماعي» أقوى، فإنه يظل مع ذلك سجين ميتافيزيقا «الجوهر الخالد» للإنسان، كما يوضح ذلك استعماله مفهوم «الاستيلاب» الهيجلي في المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية (1844).

لكن سرعان مع عرف فكره منعطفاً مفاجئاً سنة 1845، يشهد عليه نصان آخران هما الأطروحات حول فيورباخ والأيدولوجيا الألمانية. ويتعلق الأمر بلحظة قاسية: اللحظة التي أصبح فيها ماركس هو نفسه.

هذا المنعطف تترجمه أولاً قطيعة، ليس مع المثالية فقط، بل أيضاً مع الفلسفة التأميلية بكل أشكالها. وعندما أعلن ماركس انتماءه إلى المادية الراديكالية، فإنه منح تلك العبارة معنى لا علاقة له بهيلفيتيوس أو فيورباخ. فأن يكون المرء مادياً، أصبح يعني بالنسبة إليه منذئذ تأكيد أولوية العلم على الفلسفة وأسبقية الفعل على التفكير؛ وباختصار، التوقف عن «تضييع الوقت» في نقد الفلاسفة الآخرين، ذلك بغية تركيز القوى على هذا الهدف الوحيد: تغيير المجتمع.

لا شيء يلخص ذلك البرنامج الجديد أفضل من الأطروحة 11 حول فيورباخ.

تقول الأطروحة: «لم يفعل الفلاسفة حتى الآن غير تفسير العالم بطرائق مختلفة؛ بينما المهم هو تغييره»⁽¹⁾. لنقرأ ثانية بتأن واهتمام هذه الجملة المختزلة بشكل رهيب. فماركس يدين في كلمات قليلة عدم جدوى التأملات الفلسفية وعجزها عن تخليصنا من الاضطهاد. إنه يعزلها ليؤكد أولوية الفعل (البراكسيس). فالمهم هو «تغيير» المجتمع، كما يقول. لكنّه لا يحدد بدقة من يتحمل هذه المهمة. لذلك يتولد تفسير معكوس عن هذا اللاتماثل: «التفسير» له فاعل هم الفلاسفة، و«التغيير» لا فاعل له.

لكنّ كثيراً من الماركسيين أصبحوا يتصرفون منذ ذلك الحين كما لو أن ماركس

(1) Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, précédée de Thèses sur Feuerbach, trad. fr., Paris, Ed. Sociales, 1968, p.34.

كلّف الفلاسفة بتغيير العالم. بل ذهب بعضهم، الذين يحملون نزعَة أفلاطونية بدون وعي منهم، إلى أن ماركس يكون قد ابتكر الفلسفة التي تستطيع، بفعل وجودها فقط، أن تحقق مثل ذلك التغيير. ويبدو أن أولئك الفلاسفة يقتربون غلطين، على الأقل إذا التزمنا حرفية النصوص. ذلك أن ماركس لم يعد يثق بالفلسفة منذ سنة 1845، ويشهد على ذلك الهجوم الذي شنّه في الأيديولوجيا الألمانية على «اليسار» الهيجلي الذي أصبح يتعد عن ماركس. وحدهم البروليتاريون أصبحوا اليوم يحظون برعايته، لأنهم وحدهم القادرون على تغيير العالم. ورسمت بذلك الطريق التي سيسلكها. فقد أصبح يهتم قبل كل شيء بتحقيق الثورة، معتمدًا على البروليتاريا. أما الثورة الفلسفية الخالصة، فلها أن تنتظر.

لكنها ستنتظر طويلًا؛ ويقول بعضهم أنها ما زالت تنتظر. وماركس نفسه لم يعد إلى هذا الموضوع أبدًا، ذلك لسببين. أولاً، لأنه ينظر إلى مشكل الفلسفة الأساسي، العلاقة بين «الوجود» و«الفكر»، كمشكل زائف. فهو يعتقد أنه لا يوجد عمليًا سوى واقع واحد، وهو الطبيعة التي يحولها الإنسان، ولا توجد سوى صيغة معرفية ذات مصداقية واحدة، وهي العلم. وثانيًا، لأن فلسفة جديدة لا يمكن أن تبدو، من وجهة نظر مادية، إلا كنتيجة لتغيير مجتمعي. لذلك سيكرس نفسه، من سنة 1845 إلى وفاته، لتحقيق ثورته الاجتماعية دون غيرها.

ينقسم برنامج الثورة الاجتماعية إلى قسمين: قسم علمي وآخر سياسي. فعلى المستوى العلمي، ينبغي أولاً إقامة عمل البروليتاريا، من أجل تسييره على نحو أفضل، على قاعدة صارمة، أي على تصور جديد، يتوقف ظهوره نفسه على القيام بنقد جذري للاقتصاد السياسي «البورجوازي». لقد لخص ماركس الخطوط العريضة لذلك البرنامج العلمي في مخطوط الأيديولوجيا الألمانية غير المكتمل (الذي لن ينشر إلا سنة 1932)، وسيفصل القول في تلك الخطوط في كتاب الرأسمال الذي سيصدر جزؤه الأول سنة 1867.

ومن جهة أخرى، أي على المستوى السياسي، يتعين مساعدة البروليتاريا على تنظيم نفسها. إن هذه المهمة الجسيمة، التي بدأت منذ تأسيس الأممية الأولى سنة 1864، تستأثر أكثر فأكثر بمجهودات الرجل، بتوقيع بيان الحزب الشيوعي مع أنغلز سنة 1848، زعزعت العالم ما لا يقل عن مائة وخمسين عامًا.

ترك ماركس بعد وفاته علمًا جديدًا يعدّ دليلًا لكفاح الحركة العمالية: وهو «التصور المادي للتاريخ»، الذي سيطلق عليه أنغلز في أواخر عمره «المادية التاريخية». لكنّه لم يترك أي فلسفة.

لكن سيقال إنّ مع ذلك توجد الفلسفة لدى ماركس. هذا صحيح بدون شك. لكن لا توجد فلسفة خاصة بماركس: وهذا ما يجب التفكير فيه ضدًا على ما يروجه ورثته. ولتسليط الضوء على هذه المسألة، سنميز مفاهيم العلم التي لها مرجعية موضوعية، عن المقولات الفلسفية التي هي أدوات للتحليل العقلاني.

إن مقولات من هذا النوع (السببية، الكلّية، التناقض) توجد بالضرورة في العمل الذي قام به ماركس لوضع أسس العلم التاريخي، وخصوصًا لنقد مفاهيم الاقتصاد «البورجوازي» (القيمة، الثروة)، أو لتعويضها بالمفاهيم التي وضعها (التشكيلة الاجتماعية، نمط الإنتاج، فائض القيمة، الصراع الطبقي). لكنّ مقولات الفلسفة غالبًا ما تظل ضمنية، مشكّلة نوعًا من الفلسفة «العفوية» التي يتعين تناولها مجددًا وبنائها وتعميقها. وهي المهمة التي لن يتم إنجازها بدقة وصرامة إلا بعد نجاح الثورة.

لكن هناك لحظات كانت تُخرق فيها تلك القاعدة. فعندما يقرأ المرء كل ما كتبه ماركس طوال حياته المديدة، سيعثر بالفعل على مقاطع تظهر فيها بدايات التفكير في المقولات التي يستخدمها في ما تبقى من الوقت من دون إخضاعها للنقد. ومن بين تلك المقاطع القليلة، نجد بعض صفحات نص الأسس (1857-1858)، أو مقدمة مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (1859).

هذه الصفحات، التي تعدّ استثناء في أعماله، أسالت حبرًا كثيرًا. إلا أنّ المرء إذا عاد إلى الوراء، فسيتوجب عليه أن يعترف بنوع من الإحباط. ففي أحسن الحالات، عندما يتحدث ماركس عن ضرورة «قلب» الجدول الهيجلي كي «يقف على رجليه»، فإنه لا يفعل غير تصميم برنامج للعمل. ويكتفي في ما تبقى من الوقت بالتطور داخل تقليدين أصبح يعدّ وراثيًا لهما: الجدول (الهيجلي) ومادية (الأنوار). ولا يعني ذلك أن مقولاتهما كانت ترضيه. لكنّها كانت على الرغم من قصورها تكفيه لصياغة الأطروحات التي بذل جهوده لبنائها، والتي كانت بالنسبة إليه تحظى وحدها بالأهمية.

لنكرر أن تلك الأطروحات لا تتعلق بالفلسفة وإنما بممارستين آخرين لا انفصال بينهما في رأيه: الممارسة العلمية (في حقل التاريخ الذي يجب التفكير فيه) والممارسة السياسية (في حقل التاريخ الذي يجب إنجازه). لكن باستثناء الترابط الفضفاض الذي يقيمانه بينهما، يتعين تحرير البروليتاريا من أجل تحرير البشرية -، لا يتجذر أي منهما، حقيقة، في فلسفة أصيلة. لذلك نحن مضطرون إلى الاقتصار على التعبير عن هذا الغياب: ليست هناك فلسفة ماركسية.

وبالمقابل، يمكن أن نلاحظ في أواخر حياة ماركس كيف ولدت وتطورت، خارج إراداته، فلسفة جديدة (الماركسية) لن تتأخر عن الانتشار عبر العالم. إن هذه الفلسفة، المنحدرة من بعض مقترحات ماركس التي تناولها أنغلز مجدداً ورتبها خلفاؤهما، ستشهد على حيوية رائعة إلى حدود سنة 1917. إلا أن تلك الفلسفة ستدهور بعد نجاح الثورة وبعد وفاة لينين بشكل أكبر، لتتحول إلى أيديولوجيا جامدة عقائدياً، هي الماركسية - اللينينية. إنه تاريخ مخيب للأمل، لكن تبقى تعرجاته على الرغم من كل شيء مفيدة جداً.



يظل تفكير ماركس ليناً ومنفتحاً في كل الموضوعات تقريباً. إنه فكر يتكون. لكن لا يمكن أن يظل على تلك الحال إلى الأبد. إن الطبيعة العملية للهدف الذي حدده ذلك الفكر لنفسه (الثورة) تقتضي بالفعل أن يبني نفسه في لحظة معينة حتى يبني بدوره الواقع. وباختصار، عليه أن يشكل نسقاً حتى يتمكن من غزو العقول على نحو أفضل.

بدأ هذا النسق، الماركسية، يتطور في سبعينيات القرن التاسع عشر، بدون أن يشارك مباشرة في ذلك. ولم يكن أول مهندس لهذا «الدعم» سوى فريدريش أنغلز (1820-1895)، الصديق الخالد، ورفيق الأيام الصعبة، والمنفذ لوصية المفكر الكبير، والذي لم يفتأ يتراجع خلفه في تواضع صادق.

علينا ألا نتهم أنغلز، الذي يبدو من العبث والسوء تقديمه كغبي في الزوج الفكري، بما أنه لم يعرف كيف يحل المشكلات النظرية التي كان ماركس نفسه يتعثر بها. بل علينا أن نعترف له بميزة أنه تعهد القيام بمهمة مستحيلة: أن يعطي أفكار ماركس وحدة «رؤية كونية» عظمى، ذلك بدون انتظار تغيير المجتمع الذي كان من الممكن أن يسمح بظهور مقولات فكرية جديدة.

وللقيام بهذه المهمة، بذل أنغلز جهده ليستخلص تلك الفلسفة من كتابات صديقه التي كان من المفترض أن تتضمنها «في حالة الكمون»، لكن مؤلفها لم يخرجها للوجود. ولجعلها في متناول الجميع، لخصها في بضع أطروحات مبسطة بالضرورة: أولوية نوع من التصور «المادي» للعالم والمنهج «الجدلي» في التحليل. ثم يبذل هذا المهووس بالثقافة العلمية والقارئ النهم لداروين جهده ليبرهن على أن أطروحته تتطابق كلياً مع آخر النتائج التي توصلت إليها الفيزياء والبيولوجيا في عصره. فهو مثلاً يستحضر نظرية التطور ليبرهن على أن الطبيعة، وليس المجتمع فقط، تشتغل بطريقة جدلية. كذلك يستعمل لغة غريبة مستعارة من هيغل ومن المنطق الصُّوري ليعيد فيها صياغة أكثر قوانين الجدول عمومية التي يفترض أنها تنطبق على الجسد والروح.

كل هذه الأطروحات المتبانية معروضة في نصوص يختلط فيها، بدون صرامة، العلمي والسياسي والفلسفي. ويتعين اليوم أن تُقرأ مجدداً بنوع من التسامح مؤلفات جدل الطبيعة (1875-1876) ودورينغ المضاد (1877-1878) والاشتراكية العلمية (1880) ولودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (1888). إن المشروع، غير المرضي إلا قليلاً، الذي قدمته تلك المؤلفات عن الماركسية يقوم أساساً بملء ثغرة ويدل على عدم اكتمال فكر: أي فكر الرجل الذي لم يستطع تحرير التهمة الفلسفية التي كانت تستدعيها الأطروحات حول فيورباخ، بما أن الثورة لم تكن قد بدأت بعد.

لقد توفي أنغلز نفسه بدون أن ينشر المخطوط غير المكتمل لكتاب جدل الطبيعة (الذي لن يظهر إلا سنة 1925). من المؤكد أنه ساهم في توضيح الجزء السياسي للبرنامج الماركسي الذي تقرر في مؤتمر إرفورت سنة 1891، والذي تبنّى الحزب الاشتراكي العمالي الألماني، الذي أسسه فيلهيلم ليبكنيشت، مطالبه المتمثلة في الاقتراع العام المباشر والسري، وحرية التعبير والاجتماع، والمساواة القانونية بين الرجل والمرأة، ومجانية التعليم والعدالة والعلاجات الطبية وإلغاء عقوبة الإعدام، وتحديد ساعات العمل اليومي في ثمانٍ، وحظر العمل على الأطفال الذين يقل عمرهم عن 14 سنة. لكن بغض النظر عن هذه المطالب، التي كانت ثورية في ذلك الوقت، فإنه يتعين بناء الجزء الفلسفي من البرنامج الماركسي.

وقد أغاظ هذا الفراغ المستمر منظرين من مستوى رفيع، سيحاولون ملأه طوال

السنوات العشرين التالية، ذلك بحرّية فكرية تامة، وبدون أن يسمحوا لأي «عقيدة» بأن تنغص عليهم تلك الحرية.



إن المرحلة الممتدة من سنة 1889، تاريخ تأسيس الأممية الثانية، إلى سنة 1914 - تاريخ انحلالها تحت صدمة الحرب، تشكل إذاً بالنسبة إلى الماركسية مرحلة فوران شديد في الحقل الفلسفي. وهو فوران تثيره حيوية النقاش السياسي القائم بين مختلف تيارات الحركة العمالية.

ظلت هذه الحركة ولا شك، وخصوصاً في ألمانيا، تحت هيمنة جناحها «الأرثوذكسي» الذي يجسده كارل كاوتسكي Kautsky (1854-1938). لقد استلهم هذا الأخير أول أطروحة لأنغلز، وتابع عملية بناء «اشتراكية علمية» ذات نزعة حتمية صارمة وطبيعية وداروينية. وظهرت مع ذلك في الوقت نفسه تصورات أخرى تبتعد قليلاً أو كثيراً من هذه النظرة «الوضعية» الضيقة.

ففي إيطاليا، أعاد أنطونيو لابريولا Labriola (1843-1904) الاعتبار لمفهوم البراكسيس الذي استعاره من كتابات ماركس الشاب. وظهر بذلك كسلف لماركسية «إنسانية» قريبة من هيغل، سيعلم أنطونيو غرامشي Gramsci وجورج لوكاش Lukács عن انتمائهما إليها.

ونشر إدوارد برنشتاين Bernstein (1850-1932) في ألمانيا، بعد أن كان المنفذ لوصية أنغلز، كتاباً بعنوان الأحكام المسبقة للاشتراكية (1899)، سرعان ما أصبح إنجيل التيار «التحريفي». إذ عارض السمة الحتمية للثورة بعد أن هاجم، باسم كانط، مادية ماركس «الوثوقية» وإيمان هذا الأخير بأن التاريخ خاضع لقوانين ضرورية. وعلى الرغم من إدانة كاوتسكي لمذهبه، الذي يمتدح الانتقال السلمي من الرأسمالية إلى الاشتراكية بواسطة الإصلاحات التدريجية، فإنه سيصيب نجاحاً باهرًا إلى حدود الحرب العالمية الأولى. وسيتهي برنشتاين عقب هذه الحرب إلى قطع كل صلة بالماركسية ليصبح أحد أهم منظري الاشتراكية الديمقراطية الأوروبية.

وفي النمسا، بذل ماكس أدلر Adler (1873-1937)، الذي أدار سنة 1904 مجلة دراسات ماركسية، وأوتو بوير Bauer (1882-1938) جهودهما لإعادة صياغة المبادئ

الفلسفية للماركسية بمعنى كانطي أوضح. إن «الماركسيين النمساويين» الذين يعادون، هم أيضًا، المادية ويقتربون من الاشتراكية «الأخلاقية» التي يدافع عنها هيرمان كوهن Cohen، لا يتبنون مع ذلك تحريفية برنشتاين، ذلك أنهم على خلاف هذا الأخير، يقبلون فكرة ديكتاتورية البروليتاريا. وستختفي حركتهم حوالى سنة 1914.

وفي روسيا، ولمحاربة التأثير المتنامي للكانطيين الجدد، تشبّت جورج فالونتوفيتش بليخانوف Plekhanov (1856-1918) بمحاولة إعادة إقحام الماركسية في تقليد المادية الفلسفية الذي يجسده، في رأيه، كل من سينوزا وهيلفتيوس ودولباخ. وقد قادته ضرورات سجله ضد برنشتاين، خلال تسعينيات القرن التاسع عشر، إلى توضيح أن التفسير المادي للتاريخ لا يمثل سوى جزء من التصور المادي لماركس وأنغلز، وإلى تأكيد أن أي دراسة لـ «نسقهما» ملزمة أن تبتدئ بدراسة «قواعده» الفلسفية: المادية والجدل. فضلًا عن ذلك، يعدّ بليخانوف أول من استخدم (1891) عبارة «المادية الجدلية»، التي لا توجد لدى ماركس ولا لدى أنغلز⁽¹⁾، بدون أن يكون على علم بأنها صيغت سابقًا العام 1887 بطريقة مستقلة على يد جوزيف ديتسغن Dietzgen، وهو عامل ألماني عكف على تطوير أفكار ماركس بشكل عصامي.

هكذا يظهر بليخانوف، الذي يعدّ أيضًا أول ماركسي يقرأ هيغل بإمعان، أنه فعلاً صاحب التمييز بين «العلم» و«الفلسفة» الماركسية، أي بين «المادية التاريخية» و«المادية الجدلية». وسيتم تناول هذا التمييز بدوره وتنظيمه على يد لينين الذي سيترف بأن بليخانوف هو أستاذه، على الرغم من أن هذا الأخير ظل بعيدًا عن ثورة 1917 لأنه لم يكن بولشفيًا.

وأخيرًا ستكون الماركسية الروسية في بداية القرن العشرين هي المكان الذي سيزدهر فيه تصور شجاع سيحاربه لينين بشراسة: وهو «النزعة الواحدة التجريبية» لدى بوغدانوف Bogdanov. ولفهم دلالتها، يجب أولًا العودة إلى «النزعة النقدية التجريبية» التي أوحى بها، وهي مذهب دافع عنه قبل سنوات الفيلسوف الألماني

(1) باستثناء مرة واحدة في عنوان الفصل الرابع من كتاب أنغلز الذي يحمل عنوان لودفيغ فيورباخ؛ لكن الأمر يتعلق في الحقيقة بنص مديوس من طرف السوفييات سنة 1949.

ريتشارد أفيناريوس (1843-1896)، وخصوصًا عالم الفيزياء النمساوي - الهنغاري إرنست ماخ (1838-1916)، اللذان لم يكونا ماركسيين.

إن ماخ، الذي أشرنا من قبل إلى تأثيره في راسل وفتغنشتاين والذي يعدّ الأصل المباشر لدائرة فيينا، عالم موسوعي، متخصص في آن واحد بالبصريات والفيزيولوجيا وعلم النفس التجريبي، ومؤرخ للعلوم والفلسفة. ولقد تجذرت في أحد مؤلفاته، ملاحظات في تحليل الانطباعات الحسية (1886)، «النزعة النقدية التجريبية»، وهو لفظ يشير إلى نظرية معرفية مشتقة من النقدية الكانطية، لكنها أكثر تجريبية من هذه الأخيرة.

كان ماخ عدوًا لكل ميتافيزيقا، وكان يستند إلى مبدأ اقتصاد الفكر، المعترض عليه من قبل هوسيرل⁽¹⁾، والذي يتعين على العالم بمقتضاه أن يحيط بأكبر قدر من الظواهر بواسطة أقل عدد من الفرضيات. وتطبيقًا لهذا المبدأ، يرى أن انطباعاتنا الحسية هي الوقائع الوحيدة التي تنسم بواقعية موضوعية وهي مصدر كل معرفة، الشيء الذي يؤدي بها إلى رفض «الفرضيات» المعروفة باسم النزعة المثالية والنزعة المادية واعتبارها بدون جدوى. والموقف المقبول الوحيد في رأيه هو نوع من «النزعة الحسية» الصادمة، التي تُنكر أي طابع جوهري عن الفرق بين الروح والمادة، اللتين ليستا سوى وجهتي نظر مختلفتين في الواقع الموجود فقط: أحاسيسنا، ولتحديد معارفنا كـ «علامات» أو «هيروغليفيات» لهذه الأخيرة.

ذلك هو التصور الذي استعاده ألكسندر ألكسندروفيتش بوغدانوف (1873-1928) سنة 1899 ليجعله تصورًا راديكاليًا. فقد اعترف لماخ بفضل تكسير الثنائية القائمة بين الفيزيقي والنفسي، ونجح في إزالة أي أثر لها بتأكيد أن الظواهر، فيزيقية كانت أو نفسية، تتكون من «مادة» واحدة. إن هذه «الواحدية التجريبية»، مدفوعة إلى حدودها القصوى، تنتهي إلى تصفية ليس المادية فقط، المشتبهة بميتافيزيقا بائدة، وإنما أيضًا فكرة الحقيقة «المطلقة». ذلك أن الحقيقي ليس في رأي بوغدانوف إلا شكلًا تنظيميًا للمذهب التجريبي يعمل بفضل تطوره الدائم على دعم قدرات الإنسان على التكيف في صراعه من أجل الحياة. وينتج من ذلك أن البروليتاريا، التي تعدّ الطبقة الوحيدة القادرة

على قيادة البشرية نحو سيطرة أكبر على الطبيعة، تعدّ أيضًا الطبقة الوحيدة القادرة على جعله يسير قُدَمًا في طريق التقدم العلمي.

ولذلك سيصبح بوغدانوف بعد الثورة منظر «الثقافة البروليتارية» وأول من دافع عن المطلب المخيف المتمثل في ضرورة وجود علم «بروليتاري» مقابل العلم «البورجوازي». وسيعمل واحدي تجريبي آخر، وهو لوناتشارسكي، بمجرد تعيينه وكيلًا للثقافة، على نشر فكرة فن «بروليتاري» مضاد جذريًا للمذهب الإنباعي، وهو فن سينير، من مالفيتش إلى تاتلين مرورًا بالمستقبلين، انضمامًا مؤقتًا إلى الطليعة الفنية الروسية.

هذه التيارات المتعددة، التي تعرضت اليوم لقليل من النسيان، تشهد على حرية التعبير التي كانت تسود في قلب الكوكبة الماركسية على الأقل إلى حدود سنة 1914. وستأتي ثورة أكتوبر/تشرين الأول لتضع حدًا لها تدريجيًا. ذلك أن الماركسية لم تعد منذ سنة 1917 الخير المشترك بين جميع أعضاء الأُممية الثانية التي كانت تحتضر. إذ انتقلت تدريجيًا إلى يد الثوريين الروس، وخصوصًا إلى يد زعيمهم، لينين، الذي أصبح بفضل قوة الواقع الوارث الشرعي لماركس والحارس «الطبيعي» للأرثوذكسية.



أصبح فلاديمير إيليتش أوليانوف (1870-1924) ماركسيًا حوالى سنة 1890. وقد شُنق أخوه الأكبر سنة 1887 بتهمة التآمر ضد القيصر. وقامت دراساته لماركس وأنغلز وبليخانوف بالباقي. ولم تعد تملأ ذهن أوليانوف منذ ذلك الوقت سوى فكرة واحدة: الوصول إلى السلطة بغية ضمان نجاح الاشتراكية في روسيا.

لقد اهتم هذا الرجل ذو التكوين القانوني أولاً بالأبعاد الاقتصادية للمذهب الماركسي التي استند إليها لمحاربة أطروحات «الشعبيين». فخلافاً لهؤلاء الذين ظلوا مشايعين لفكرة مجتمع قروي مكوّن من ملّاك صغار للأرض، كان أوليانوف يؤمن بمهمة البروليتاريا، وكذا بضرورة المرور بال رأسمالية قصد بلوغ الاشتراكية. لكن إذا كان في إحدى أولى كتاباته، «من هم أصدقاء الشعب» (1894)، يدافع عن الفكرة التي سيكون الجدل الماركسي بمقتضاها شيئًا آخر غير «الثاوث» الهيجلي (الأطروحة،

نقيض الأطروحة، التركيب)⁽¹⁾، فإنه لم يكن في ذلك الوقت قد فتح أي واحد من مؤلفات هيجل.

التقى أوليانوف بليخانوف سنة 1895. وبدأ في السنوات التالية يتعلم الفلسفة، قارئاً هيلفتيوس ودولباخ وكانط. وفي سنة 1901، أصبح يحمل لقب لينين، وشرع تدريجياً في بناء رؤيته الخاصة للماركسية.

يمكن تلخيص تلك الرؤية في جملة واحدة: كل شيء سياسي. فالأفكار تقاس بقدرتها على المساهمة في إنجاح الاستراتيجية الثورية، سواء في الصراع ضد النظام القيصري أو في النزاعات القائمة بين مختلف الحركات الاشتراكية. وبذلك أصبحت الممارسة هي المقياس الأخير للحقيقة. يعدّ لينين في عمقه إذاً رجلاً براغماتياً راديكالياً. لقد رأى هذا الملحد، شأنه شأن ماركس، في الدين «أفيون الشعوب»، ولُحمة الأيديولوجيات الرجعية، وأقوى ضامن للنظام البورجوازي. هذا هو السبب، السياسي أساساً، الذي جعله ينتسب بدون تحفظ إلى التقليد المادي. وهو انتساب يفسر بدوره شراسته في محاربة كل أشكال الماركسية ذات النزوع الكانطي الجديد، وخصوصاً النزعة الراحدية التجريبية.

اكتشف لينين سنة 1906 «الخطر» الكامن في كتابات بوغدانوف. وسرعان ما قرر الشروع في دحضه. وقد بدت له المهمة جديدة إلى درجة جعلته يخصص لها عامًا كاملاً من العمل، قضى منه عدة شهور في خزانة «المتحف البريطاني» بلندن. وكان من نتائج هذه البحوث ظهور كتابه المادية والنقدية التجريبية، الذي صدر بموسكو سنة 1909. وسيكون الكتاب الفلسفي الوحيد الذي سيُنشر في حياة لينين.

أما المحتوى الفلسفي للكتاب، المستوحى كله من أعمال أنغلز، إذ لم يذكر اسم ماركس سوى مرتين، فقد جاء ضئيلاً للغاية. ويمكن اختزاله في أطروحة أساسية هي: مثلما لا يوجد في الصراع الطبقي سوى موقعين أساسيين، ولا يوجد سياسياً سوى أنصار وخصوم للثورة، فإن تاريخ الفلسفة ليس سوى تاريخ الصراع بين تيارين عدوين ولا يتوافقان، هما المادية والمثالية. لذلك على المرء أن يختار معسكره، ويختاره بوضوح.

Lénine, Œuvres, trad. fr., Paris, Ed. Sociales, t. I, 1958, Ce que sont les «Amis du (1) peuple», p. 179 sq.

«إن غير المتحيزين في الفلسفة يتسمون بغباوة أكثر إثارة لليأس من غير المتحيزين في السياسة»⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هنا، يشن الكتاب هجوماً شديداً على ماخ Mach وهلمهولتز Helmholtz وبوانكاريه Poincaré والعلماء عموماً، ويعيب عليهم لينين أنهم أصبحوا غير منطقيين مع أنفسهم منذ أن غامروا في مجال الفلسفة. فبينما هم بالضرورة ماديون في حقل علمهم الخاص، يعتقدون أن عليهم أن يتخلوا عن هذا الموقع للاقترب من التجريبية والنقدية والمثالية عموماً عندما يخاطرون بصياغة نظرية للمعرفة. طبعاً، إن إنكار كون المادة هي الواقع الموضوعي الوحيد وجعل هذا الأخير يكمن في أحاسيس الذات يجدان في رأي لينين انضماماً - ضمنيّاً - إلى التصورية المطلقة لـ «القس» بيركلي Berkeley، وهناك علاج ممكن وحيد لهذا الداء الميتافيزيقي: المادية، وعلى وجه الدقة، «المادية الجدلية».

يحيل اللفظ الأول من العبارة الأخيرة إلى تصور للعالم تكون المادة بموجبه سابقة على الفكر، ولا يكون الفكر سوى منتج للمادة. أما لفظ «الجدلية»، فإنه يحتوي على نظرية للمعرفة محددة كـ «انعكاس»: إذ إن أفكارنا الحقيقية ليست «هيروغليفيات»، وإنما هي «نسخ» للواقع، صور تطابق مجرى عملية غير محددة للتحقق العملي، يكتمل أي اكتشاف جديد بنفي المكتسب السابق.

فضلاً عن ذلك، إن العرض الذي يتضمن هذه التصورات، والذي يفتقد الأصالة، ملوّث بالنبوءات المشكوك فيها: إذ يرفض لينين، مثلاً، فكرة أن الفيزياء ستستطيع يوماً أن تتخلى عن الحتمية المطلقة. وعلى الرغم من وجود أخطاء من هذا النوع، فإن الكتاب نجح في وضع الواحدة التجريبية في وضعية صعبة جداً لم تستطع تلك الحركة الخروج منها. لكنّ الكتاب لم تكن له أي حظوة خارج الأوساط الثورية. وسينبغي الانتظار حتى نهاية العشرينيات ليُصنّف الكتاب تدريجياً في خانة الكلاسيكيات الماركسية.

أما لينين، فإنه سيعكف بالخصوص، في أعماله اللاحقة (الإمبريالية، المرحلة القصوى للرأسمالية، 1916؛ الدولة والثورة، 1917)، على تطوير الجزء السياسي من

Lénine, Œuvres, trad. fr., Paris, Ed. Sociales, t. XIV, 1962, Matérialisme et Empirio-criticisme, p.298. (1)

برنامج ماركس. لكنّه لن يشغل باله بالفلسفة إلاّ لمآماً وبطريقة منتظمة، لتصحيح هذا «الانحراف» الخطير سياسياً أو ذاك، مثلاً، نظرية الثقافة «البروليتارية» التي ظل ينظر إليها دوماً بحذر بسبب انحدارها من الواحدة التجريبية.

عندما اندلعت الحرب في سبتمبر/أيلول 1914، شرع لينين في قراءة كتاب المنطق لهيغل، ليفهم ولا شك جدياً معنى «الجدل». لذلك سجل عشرات الصفحات من الملاحظات، ستشر سنة 1933 تحت عنوان: دفاتر فلسفية (1914-1916). لا يوجد في هذه الأخيرة شيء جديد، باستثناء الأطروحة الشهيرة (والصائبة) القائلة بأنه باستحالة فهم شيء في كتاب الرأسمال بدون قراءة كتاب المنطق لهيغل⁽¹⁾.

أما المهام السياسية الخالصة، فإنها لم تتأخر في استعادة التفوق. ذلك أن لينين لم يُعَدَّ انطلاقاً من سنة 1917 ثورياً تطارده الشرطة القيصرية. بل أصبح رجل دولة وواحدًا من أولئك الذين سيتركون بصماتهم على عصرهم أكثر من غيرهم.

اختلف المؤرخون في مسألة معرفة ما قدمه لينين عمومًا للماركسية، وقدموا ثلاث إجابات. فإما أن لينين لم يقدم شيئاً مهمّاً لأن لينين بكامله، بما في ذلك نظام الشرطة الغولاغ^(*)، يوجد مسبقاً في فكر ماركس. وإما أن لينين خان ماركس عن تبصر عندما جعل من الماركسية سلاحاً في خدمة ميله إلى السلطة فقط، وبالتالي إلى الغولاغ. وإما أن لينين غامر بتحويل نظرية ماركس عندما أراد تكييفها مع واقع جديد، ممارسة السلطة في الاتحاد السوفياتي، أي أنه أضاف إليها تصوراً سلطوياً لدور الحزب في الدولة، تصوراً انحدر منه نظام الغولاغ.

يرتكز كل من هذه الفرضيات الثلاث على تأكيد قراءة مختلفة للتاريخ السوفياتي. إلا أن التأويل الثالث يبدو أنه أفضلها نظراً إلى الوضعية الحالية لمعارفنا.

وعلى كل حال، يمكن استبعاد التأويل الثاني بدون تردد كبير. فخلافاً لما يدّعيه

(1) Lénine, Œuvres, trad. fr., Paris, Ed. Sociales, t. XXXVIII, 1971, Cahiers philosophiques, p. 170.

(*) الغولاغ Goulag هو الجهاز المركزي المكلف في الاتحاد السوفياتي بتسيير معسكرات الأشغال الشاقة. وكلمة غولاغ هي مختصر العبارة الروسية «الإدارة المركزية للمعسكرات»، أنشئت سنة 1934.

بعض خصومه، لم يكن لينين متأمرًا معزولًا. لقد حدثت بالفعل سنة 1917 ثورة شعبية ضد النظام القيصري. كيف للمرء أن ينسى أن ملايين الناس داخل الإمبراطورية العتيقة تلقوا الثورة وهم مفعمون أملًا؟ كيف ينسى أن البولشفيين كانوا أول من أعلن السلم خلال حرب 1914؟ كيف ينسى هذه الصور التي التقطها دزيغا فيرتوف في الأيام الأولى للثورة، والتي تبين فرح النساء المُسلمات اللواتي تحررن أخيرًا من الحجاب؟ لا يمكن الإنسان أن ينكر أن الثورة كادت تنجح إلا إذا كان فاقداً الذاكرة. ولا يمكنه أن ينكر أيضًا أن ذلك كان هدف لينين، حتى وإن انقلبت الأمور بسرعة إلى ما لم تحمد عقباه.

ولا يمكن تبني التأويل الأول لأسباب أخرى. فإقحام ضرورة الغولاغ في فكرة الثورة نفسها يتضمن ولا شك ميزة تبسيط المشكل. فإذا كان الغولاغ في قلب ماركس، فإن هذا الأخير لن يكون إلا سبيلًا للغاية، وستكون فكرة التغيير الاجتماعي خطيرة جدًا. لذلك يجب حرق ماركس الذي أصبح شيطانًا: وهذا ما فعله النازيون على كل حال. لا شيء يغري الخيال الجماعي ويؤثر فيه أكثر من ممارسة «كبش الضحية» هذه. لكن لا شيء يتسم بالوهم أكثر منها.

ذلك أنه حتى وإن كان فكر ماركس لا يتضمن فكرة الغولاغ، فلا يمكن التخلص بسهولة من كون أن رجالًا كثيرًا، في روسيا، ثم في الصين وأماكن أخرى، تبنتوا قضية الشيوعية وهم مؤمنون بوضع حد لاضطهاد دام طويلًا. فضلًا عن ذلك، يكفي المرء أن يقرأ ماركس، ثم لينين، ليرى أن الغولاغ لم يكن في ماركس، وإنما في اللينينية، الشيء الذي لا يُعدّ «أمرًا ثانويًا». طبعًا يعدّ لينين نفسه وارث ماركس. لكنّ هذا لا يمنع من أن تكون اللينينية، التي اكتمل ترميزها النهائي تحت سلطة ستالين، أي بعد وفاة لينين، شيئًا آخر غير الماركسية، وبالتالي غير فكر ماركس.

لا يوجد لينين في ماركس أكثر مما يوجد ماركس في هيغل ويوجد هذا الأخير في كانط. فماركس فيلسوف للقاء التاريخ. وصادف في طريقه السياسة، فتخلّى عن الفلسفة. ولينين ليس فيلسوفًا، وإنما هو مناضل ثوري محتاج إلى مبادئ بسيطة لتوجيه عمله وتعبئة الشعب وبلوغ السلطة. إن ماركس رجل منظر؛ ولينين رجل استراتيجي. وبالتالي، لا غرابة في ألا يحتفظ ذلك من هذا إلا بالأتروحات التي يمكن أن تخدم مشروعه، ولا في أن يعيد تأويلها بطريقته، أي حتى تكون ملائمة، حسب رأيه، للهدف الذي وضعه لنفسه.

ومع ذلك، لا يمكن مؤاخذه لينين بأنه خان ماركس عمدًا. فعندما يستخدم لينين النظرية الماركسية بهدف الوصول إلى السلطة، وعندما يجعلها في خدمة بسط هيمنة الحزب البولشفي على الإمبراطورية الروسية القديمة، فإنه محق في الاعتقاد بأنه يتوج تلك النظرية بإكليلها المنطقي. فماركس نفسه لم يكن يتمنى أن تبقى نظرية محلقة في سماء الأفكار. إذ طالب منذ عام 1845 بضرورة تغيير العالم. ألم يكن يتعين البدء بتغيير بلد واحد؟ لذلك فإن لينين ليس خائنًا للماركسية. إذ إن المشكل، المعروف جيدًا، يكمن في موضع آخر: وهو أن المجتمع الروسي، القروي، الفيودالي، الخالي عمليًا من البنيات التحتية الصناعية ومن البروليتاريا، لم يكن مستعدًا لقبول التغيير كما كان يتمناه ماركس. كذلك كان على لينين، للتغلب على هذه المقاومات، أن يسرّع الحركة ويعجل بسير الأحداث مهما يكن الثمن؛ ذلك إلى أن أبعد المرض عن السلطة مبكرًا، وعادت إلى ستالين مهمة قيادة المسيرة إلى نهايتها.

إن محاكمات موسكو، والتطهيرات، والمذابح، وعمليات الإبعاد والنفي، وباختصار، كل ما أصبح منذئذ مرتبطًا بالسمعة الشنيعة للستالينية، ناتجة من الإرادة العنيدة لفرض أنموذج تغيير على شعب منقسم، لم يتم تصور ذلك الأنموذج وفقًا له. وقد تم هذا في سياق نزاع دولي (إلى حدود سنة 1922)، وسط كراهية باقي دول أوروبا (إلى حدود سنة 1989) ومختلف المعارضات الداخلية، معارضة رجال الدين مثلاً، التي نلاحظ أنها، منذ أن نهضت مجددًا مع نهاية الثمانينيات، لم تكن دومًا مدفوعة بحبها للديمقراطية فقط.

لا أهداف من التذكير بهذه الأحداث إلى تبرئة لينين، ولا إلى نفي التهمة عن ستالين. ولكنني أهدف إلى أن أفسر كيف أنه كان يتعين على السلاح النقدي الذي شكلته الماركسية أن ينتهي، تحت صدمة التاريخ، بالتعرض لانحراف كبير.

لنعد إلى عام 1917. لقد انتهت الماركسية في هذا التاريخ بحمل هوية قارة بفضل عمل كل من أنغلز وكاوتسكي وبلخانوف ولينين. إن هذه الترجمة لفكر ماركس، ذات الطبيعة العلمية والسياسية والفلسفية، هي ما يمثل في رأي الحركة العمالية التي ستمكن البشرية من التخلص نهائيًا مما قبل التاريخ.

وبعد عشرين عامًا، أي في سنة 1938، لم يعد الناس يتحدثون عن الماركسية،

وإنما عن «الماركسية - اللينينية». والفرق كبير بينهما: على الرغم من أن الماركسية - اللينينية تدّعي أنها تضمن فلسفة ما (وهي الفلسفة الصحيحة وحدها، طبعًا)، فإن لا حياة فيها. إنها ليست سوى بناء جامد، منتج للديكتاتورية، مسخ أيديولوجي يصادف تاريخُ ميلاده وتاريخُ وفاته (عمومًا 1929-1989) تاريخُ ميلاد الستالينية نفسها ووفاتها. ماذا حدث إذًا؟

كما أن الماركسية تبلورت عند وفاة ماركس، فإن اللينينية قامت بعد وفاة لينين. فإذا كان لينين يعتقد أنه أكمل الماركسية بتحديد بعض المسائل العملية (نظرية «الإمبريالية»، نظرية دور الحزب والدولة في الثورة)، فإنه لم يفعل شيئًا لمنح أفكاره قوة القانون. لقد كان براغماتيًا جدًّا إلى درجة أنه لم يكن ليسجن نفسه في عقيدة معينة. وإذا كان يلاحظ وجود بعض الثغرات في قلب الماركسية، وخصوصًا في المجال الفلسفي، فإنه لا يعدّ نفسه قادرًا على ملئها وحده.

وبعد عام 1917، ارتأى لينين ولا شك أن الوقت حان لدعم الأسس النظرية للمذهب، وبالتالي لإنعاش البحث الفلسفي الخالص في أحضان الحزب. لكن الاختلاف الفلسفي الذي كان سائدًا آنذاك يشهد على أن الأمر لم يكن قد انتهى بعد، وأن لينين لم يكن يستعجل بتّ الخلاف القائم بين آراء «رفاقه».

فتحت مجلة تحت لواء الماركسية، التي تصدر في موسكو، صفحاتها سنة 1922 لسجل تشهد صراحته على أن الحرية لم تكن قد ماتت بعد. إذ يذكر لينين نفسه، في مقال نشره في تلك المجلة، بضرورة ترسيخ الماركسية في تقليد مادية الأنوار وتقليد الجدل الهيجلي، بينما نلاحظ جامعًا بولشفيًا، هو مينين Minine، يعلن في مقال آخر لا جدوى الفلسفة، ويدعو الماركسيين الحقيقيين إلى نبذها ونبد الدين.

لم يعاقب مينين على تصريحاته. بل إن كثيرًا من الثوريين كانوا في تلك اللحظة يقتسمون فكرة أن الفلسفة «الشائخة» قد ولّى عهدها، وأنه محكوم عليها، في العالم الجديد الذي ولّد للتو، أن تختفي لمصلحة أنشطة أجدى من الناحية الاجتماعية.

لم تبدأ النبرة بالتغيّر تدريجيًا إلا في سنة 1924. إذ ظهرت بعد أيام من وفاة لينين، وبالضبط في شهر يناير/كانون الثاني، الصيغة التي جعلت من هذا الأخير «المكمل العبقري لماركس». وفي شهر أبريل/نيسان، شرعت البرافدا في نشر سلسلة من المقالات تحت عنوان في مبادئ اللينينية. وقد أعلن مؤلفها، جوزيف دجوغاشفيلي

الملقب بـستالين Staline (1879-1953)، عن معتقداته منذ البداية. إذ يشرح أن اللينينية تمثل وحدها متناً نظرياً مستقلاً. ولا يمكن اعتبار هذا المتن، بطريقة اختزالية، مجرد نتيجة لعملية «تطبيق الماركسية على الظروف الخاصة للوضع الروسية». بل يجب على العكس النظر إليه كتعبير عن نظرية واستراتيجية كونيتين، تتمثلان في «الثورة البروليتارية عمومًا وفي ديكتاتورية البروليتاريا خصوصًا»⁽¹⁾.

إن اللينينية إذاً مفهوم سياسي: ولا يسعنا إلا أن نتفق على ذلك. لكنّ ستالين يذهب أبعد من ذلك، ويريد أن يجعل من اللينينية مفهومًا فلسفيًا، بل يقول إنها «ماركسية العصر الإمبريالي والثورة البروليتارية»، وإنها «الماركسية المتطورة»⁽²⁾. وباختصار لقد أراد ستالين أن يسجل مهما يكن الثمن تجذّر اللينينية في الماركسية واستمرار هذه في تلك، وبالتالي إقحام نفسه في سلالة ماركس ولينين لكي يقدم نفسه ليس كوارث للينين فقط، وإنما كوارث لماركس نفسه.

ومع ذلك، لم يكن ستالين هو الطامح الوحيد إلى خلافة لينين. لكنّ خصمه تروتسكي أبعد نهائيًا من الاتحاد السوفياتي في يناير/كانون الثاني 1929، إلا أنه ترك فيه الكثير من أتباعه. وفي السنة نفسها، توّصل أحد أتباعه، وهو منشفي (*) قديم يدعي ديبورين Debiorine، إلى أن يفرض، في المؤتمر الوطني الثاني لمؤسسات البحث العلمي، عبارة «الماركسية - اللينينية»، متناسيًا أنه كان خصمًا للينين قبل عهد قريب. وتغطي تلك العبارة طبعًا المادية الجدلية والمادية التاريخية اللتين تشكلان معًا، حسب ديبورين، الخير المشترك بين جميع الشيوعيين بدون استثناء.

وأخيرًا، حدث التحول الحاسم في يناير/كانون الثاني 1931. ذلك أن ستالين كتب نصًا بمثابة مرسوم يتعلق بمستقبل دورية تحت لواء الماركسية، تبنّى فيه مجمل أطروحات ديبورين، معيّنًا على هذا الأخير، عن سوء نية، ابتعاده عنها. ومن الواضح أن رهان تلك المناقشة كان سياسيًا أكثر منه نظريًا. ويتعلق الأمر بمعرفة من سيحصل على

(1) Staline, *Œuvres choisies*, trad. fr., Tirana Albanie, Editions 8 Nëntori, 1980, p. 18

(2) Ibid, p. 19

(*) المناشفة mencheviks يشكلون الشريحة الأقلية في حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي، وخصوصًا في لحظة انفجاره في مؤتمر لندن سنة 1903. وكلمة menchevik بالروسية تعني «الأقلية» في مقابل كلمة bolchevik التي تعني «الأغلبية».

إرث لينين، أي السلطة، هل ستالين أم أحد الديبورين؟ بالطبع، تعني السلطة هنا السلطة البوليسية؛ ولكن أيضًا سلطة قول الحقيقة، التي تُعدّ ذريعة أيديولوجية ضرورية للسلطة البوليسية.

أصبح من الواضح سنة 1931 أن ذلك الإرث سيعود إلى ستالين. وبعد بضع سنوات، أي في عام 1938، نصّب هذا الأخير نفسه رسميًا «فيلسوفًا» عندما نشر نصًا سيقدمه للمرة الأولى كنص «فلسفي» خالص وليس سياسيًا، وهو المادية الجدلية والمادية التاريخية. وأضحى منذئذ يسود على حقل النقاشات النظرية المراقبة مراقبة شديدة، وحسم الأمر لمصلحة المادية الجدلية، أو «Diamat»، كما يسميها الروسيون اختصارًا، التي أصبحت بالتعريف الوحيدة القادرة على تقديم الصيغة الأرثوذكسية.

لم تعدّ «الدياما» إذا الفلسفة الرسمية للدولة السوفياتية فحسب، ولكن الجوهر الموحد بين الدولة والفلسفة أصبح مطالبًا به بشكل بدت معه الدولة، حسب تصريحات ستالين، تحقيقًا للفلسفة، أي تجسيدًا للحقيقة المطلقة. هكذا نفهم، نظرًا إلى الماضي، الإعجاب المفارق الذي كان الفيلسوف ألكسندر كوجيف، روسي مهاجر لم يكن شيوعيًا وإنما هيغليًا، يكتنه لستالين الذي تأثر بموته «بقدر تأثره بموت والده»⁽¹⁾، حسب قوله. وبالفعل، ليست الستالينية، بمعنى ما، سوى التجسد النهائي للفلسفة الهيغلية. فهي تشهد على تحقيق كل فلسفة، بل كل عقلانية، في الدولة الحديثة وبواسطتها. إنها الفلسفة الكامنة في الدولة، والتي ستكمل نهائيًا بانتصار الدولة.

لكن إذا كانت الستالينية تطابق مرحلة تاريخية تتبّأ بها هيغل عن صواب، سنقبل فكرة أنه لم تعدّ لها إلا روابط عضوية قليلة مع الفكر الأصيل لماركس، الذي استحوذت عليه بواسطة سلسلة من الضربات العنيفة، وأفرغته تمامًا من روحه الأصلية.

أما الفلسفة الماركسية، لما ضُيِّقَ عليها الخناق في الاتحاد السوفياتي، لم يبقَ لها إلا أن تحاول العيش بصعوبة في فضاء التسامح الذي وفرته لها البلدان الغربية. ويمكن تلخيصه، خلال ما بين الحربين، في مجموعة من الأسماء: الألماني إرنست بلوخ،

(1) نقلًا عن:

والمجري جورج لوكاش، والإيطالي أنطونيو غرامشي، والفرنسيان پول نيزان وجورج بوليتزر. وهم فلاسفة سيكونون بهذا الشكل أو ذاك ضحايا للفاشية أو للنازية.

قضى جورج لوكاش (1885-1971)، الذي بدأ حياته ناقدًا مسرحيًا، بضع سنوات في برلين وهایدلبرغ، خصصها لبحوث في الجماليات (الروح والأشكال 1910؛ نظرية الرواية 1916)، وأصبح ماركسيًا في نهاية الحرب العالمية الأولى. وفي شهر ديسمبر/كانون الأول من عام 1918، انخرط في الحزب الشيوعي وشارك كوكيل للثقافة في الحكومة العابرة لبيلاكون. وعندما سُحقت الثورة المجرية (أغسطس/آب 1919)، لجأ إلى فيينا وبرلين، ثم لجأ بعد سنة 1933 إلى موسكو. ونشر في فيينا واحدًا من أهم الكتب الماركسية في القرن العشرين، وهو التاريخ والوعي الطبقي (1923). وقد خصص هذا الكتاب لتوضيح مفهوم «المنهج الجدلي»، الذي يطابق بينه وبين «وجهة نظر الكلية»؛ ولكن الكتاب تعرّض فورًا للنقد في قلب الحركة الشيوعية نفسها (ودوبرين واحد من بين آخرين): وقد أُوخذ بأنه طابق بين مادية ماركس ومثالية هيغل، ورفض مدلول أنغلز «جدل الطبيعة»، وفكّر بلغة مفرطة في «الإنسية» في دور البروليتاريا المدركة كـ «صانعة» للتاريخ. فقبل لوكاش القيام بالنقد الذاتي. وإذا لم يمنعه مقامه بموسكو من تأسيس تصوّره الخاص عن الواقعية في الفن (البعيد جدًّا عن «الواقعية الاشتراكية»)، فقد أرغمه على السير ثانية في أكثر الطرق امتثالًا للأرثوذكسية، التي جاهد للتخلص منها مجددًا منذ عودته إلى بودابست (1945).

إلا أن توجهاته «البورجوازية» و«العالمية» تعرضت لهجوم ستاليني عنيف، أرغمه على كتابة نقد ذاتي مرة أخرى. وفي سنة 1954، نشر كتاب تحطيم العقل، ويشكل جزأه I. من شيلنغ إلى نيتشه؛ II. من ديلتاي إلى توينبي) بحثًا معمقًا في الأسلاف الأيديولوجيين للاشتراكية القومية، والذين دين منهم نسق شبنغلر ووجودية هيدغر وكل أشكال «المذهب الحيوي» (*) Vitalisme أو اللاعقلانية الفلسفية. وفي عام 1956، اندلع في بودابست عصيان ضد الاتحاد السوفياتي. وسرعان ما انضم إليه لوكاش،

(*) المذهب الحيوي تقليد فلسفي لا يعدّ الكائن الحي مجرد قوانين فيزيائية وكيميائية، وإنما يتصور الحياة كمادة تحركها قوة حيوية تضاف إلى قوانين المادة. ووفقًا لهذا التصور، فإن القوة هي التي تبث الحياة في المادة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه القوة الحيوية ليست هي العقل المفكر ولا الروح ولا الخصائص الفيزيائية والكيميائية. وقد ارتكز المذهب الحيوي على التأليف بين المادية والمثالية.

واستعاد في أول حكومة يرأسها إيمر ناجي Nagy وظيفة وزير الثقافة التي سبق له القيام بها في عهد بيلاكون. وعندما قمع الجيش السوفياتي تلك الثورة، اضطر لوكاش للجوء إلى السفارة اليوغسلافية، ثم لمغادرة البلاد بضعة أشهر. وبعد أن سُمح له بالعودة إلى بودابست في ربيع 1957، رفض القيام بأي نقد ذاتي. وعندما أُعدم إيمر ناجي سنة 1958، صمم لوكاش على قضاء ما تبقى من حياته في المجر، على الرغم من المراقبة الشديدة التي كان عرضة لها.

بعد إرنست بلوخ (1885-1977) من الكتاب الذين نضجوا قبل الأوان، إذ حرر أول محاولة فلسفية له وهو لم يتجاوز الثلاثة عشر عامًا. أقام ما بين 1908 و1911 في برلين، حيث ارتبط بصداقة متينة مع لوكاش-، ثم قضى السنوات اللاحقة في كل من هايدلبرغ وبرميش. وبما أنه كان محبًا للسلام وكانت ترعبه الحرب والنزعة العسكرية البروسية، فقد انتقل إلى سويسرا (1917) التي لم يعد منها إلى برلين إلا ليلتحق بالحركة السبارطكية. ويشهد الكتابان العظيمان اللذان ألفهما في شبابه على اهتدائه التدريجي إلى الشيوعية. إن الكتاب الأكثر تجديدًا، روح اليوتوبيا (1918)، هو نتاج لمزيج مدesh، مُفرغ من أبعاده الاقتصادية، بين المهدوية اليهودية ونوع من الرؤية الروحانية للماركسية. ويمثل كتاب طوماس مونتسر، لا هوتي الثورة (1921)، تكريمًا لهذا المصلح في القرن السادس عشر الذي كان يعظ الفلاحين الألمان بالتمرد باسم تأويل ديمقراطي للإنجيل.

كان سن بلوخ خمسين عامًا عندما أرغمته أحداث 1933 على نفي نفسه تبعًا إلى كل من سويسرا والنمسا وفرنسا وتشيكوسلوفاكيا والولايات المتحدة الأميركية. وقد تمكن على الرغم من المحن من الاستمرار في كتابة أعمال مهمة، لا يمكن تصنيفها لا في الماركسية الأرثوذكسية ولا في ماركسية مدرسة فرانكفورت، ومهووسة بانشغال أخلاقي دائم. ونتج من اشتغاله بالقوة التدميرية للصوفيات الدينية واليوتوبيات الكبرى أن أصدر كتابه الرئيسي في جزئين: مبدأ الأمل (1954-1959). وقد صدر في ألمانيا الشرقية التي عاد بلوخ للاستقرار بها سنة 1948. لكن بناء جدار برلين (1961) سيؤدي به إلى اللجوء إلى الغرب، لتنتهي حياة هذا الرحالة أخيرًا في توبنغن.

إلا أن حياة أنطونيو غرامشي (1891-1937) كانت أكثر مأسوية. فبعد أن تبنى الاشتراكية عام 1916، شارك في حركة «المجالس العمالية» بتورينو (1919) وفي

تأسس الحزب الشيوعي الإيطالي (1921). ثم انتخب نائباً عام 1924 ليلقى عليه القبض سنة 1926 بأمر من موسوليني. وقد قضى في السجن أزيد من عشر سنوات، حرر فيها دفاتر السجن، ليموت على إثر سوء المعاملة التي تحملها خلال فترة الاعتقال.

يبتعد التصور الغرامشي للماركسية عن الواحدية المادية والمثالية الميتافيزيقية، ويُعرَّف قبل كل شيء، ضمن الطريق التي فتحتها لابريولا، كفلسفة للممارسة (البراكسيس). يقدم هذا التصور نفسه في آن واحد كتصور إنساني ما دام لا يمكن التغلب على المعطى الموجود إلا بالإرادة الإنسانية، وتاريخاني ما دام كل واقع، بما فيه العلم والفلسفة، ليس إلا متوجاً للتاريخ. إن التاريخانية الغرامشية لها ولا شك جذور تمتد في التقليد الإيطالي الذي تجسده أسماء مكيافيلي وفيكو، وقريباً منا الفلاسفة بينيتو كروتشي (1886-1952) المتأثر هو أيضاً بهيغل ونيتشه، وجيوفاني جنتيلي (1875-1944). لكن له رهانات نوعية: إذا كان غرامشي يحرص على إعادة إقحام السياسة في التاريخ، فذلك لكي يوضح جدياً، ضدًا على ستالين، السمة الانتقالية للدولة الثورية المدعوة بدورها إلى الاختفاء لمصلحة أشكال جديدة سوف يثيرها البراكسيس البروليتاري، وبعبارة أخرى، قدرة الطبقة العاملة على تنظيم نفسها بنفسها.

إن فكر غرامشي، المعادي للستالينية، سيمارس بعد الحرب العالمية الثانية تأثيراً مهماً على الحزب الشيوعي الإيطالي، الذي سيعرف أحسن من غيره كيف يحافظ على استقلاله إزاء موسكو، وكذا على كثير من المثقفين الماركسيين الذين يريدون الانفلات من الأرثوذكسية السوفياتية. إذ سنجد النزعة الإنسانية التي تحركه لدى سارتر، والانشغال الغرامشي بالتحليل المفهومي لدى ألتوسير.

ولد جورج پوليتزر (1903-1942) في المجر وهاجر إلى فرنسا بعد فشل ثورة 1919. كان في أول عهده مهتماً بالتحليل النفسي، فنشر كتابه نقد أسس علم النفس (1928)، متأثراً بمبدأ «العودة إلى الملموس» والتفكير في «المأساة الإنسانية». ومنذ انخراطه في الحزب الشيوعي الفرنسي (1929)، أصبح يشن هجماته على اللاعقلانية التي يمثلها، في رأيه، برغسون (نهاية استعراض فلسفي: البرغسونية، 1929)، ثم التي مثلها بعد ذلك بسنوات الفكر «الوجودي» لهيدغر وجون فال Wahl وغابرييل مارسيل Marcel («الفلسفة والأساطير»، مقال نشر عام 1939). وساهم أثناء الحرب العالمية الثانية في المقاومة بنشاط كبير. وألقي عليه القبض من قبل شرطة فيشي وأعدم على يد النازيين.

أما پول نيزان (1905-1940)، فلم يتسنَّ له الوقت هو أيضًا ليبنى مشروعًا كاملاً. كان نيزان ابنًا لأحد مستخدمي السكك الحديدية، وزميلًا لسارتر في الثانوي ودخل المدرسة العليا للأساتذة؛ أصبح ماركسيًا، وسافر إلى أدين، وانخرط في الحزب الشيوعي (1927)؛ حصل على التبريز في الفلسفة، ثم قرر بعد قضاء سنة في الحزب الشيوعي أن يكرس حياته للصحافة. ويبقى أفضل كتبه هو كلاب الحراسة (1932)، وهو عبارة عن صرخة تمرد ضد الفلسفة الروحانية والرجعية التي كانت تسود آنذاك في الجامعة الفرنسية، والتي يجسدها، في رأيه، كل من هنري برغسون وموريس بلونديل وإميل بوترو وليون بروشفيف. ولما كان نيزان من أنصار الالتزام المطلق، فقد تصور الفلسفة كعمل جماعي مشبع بمشكلات الحياة اليومية، ينجزه الشعب من أجل نفسه. مات نيزان في الجبهة مع بداية الحرب العالمية الثانية.

ومع ذلك، فلا كتابات هؤلاء الفلاسفة الشجعان، ولا أعمال سارتر والتوسير ومدرسة فرانكفورت (بعد سنة 1945)، ولا النتائج السياسي - الفلسفي الغزير للثوري الصيني ماو تسي تونغ (1893-1976)، استطاع أن يوقف الأقول التدريجي للفكر الماركسي.

وجاء انهيار أهم الأنظمة الشيوعية الأوروبية، خلال الشهور التي تلت سقوط جدار برلين (9 نوفمبر/ تشرين الثاني 1989)، ليوجه إلى الفكر الماركسي ضربة قوية، سيفضي ولا شك وقتًا طويلاً للتخلص من أضرارها، حتى وإن كان وجود عالم بلا اضطهاد يظل له ما يبرره أخلاقياً وسياسياً أكثر من أي وقت مضى.

3. نهاية الميتافيزيقا

كان هوسيرل وراسل قبل العام 1914 يحلمان بإقحام الفلسفة في «الطريق الآمنة للعلم». لكنَّ هذا الحلم تلاشى بعد الحرب العالمية الأولى (فتغنشتاين). وترك مكانه لعقيدة جديدة: نهاية الفلسفة، أو على الأقل في «صورتها» الكلاسيكية.

هل ينبغي تعويضها بشيء آخر؟ بماذا؟ هل بشكل فكري «أعمق»، «فكر الكينونة» (هيدغر)؟ أم بمشروع ثوري متجذّر هو ذاته في «تصور للعالم» واسع جدًا (لينين)؟

تلقى السؤال نفسه بالنمسا في نهاية العشرينيات إجابة أكثر حذرًا وأكثر «إيجابية». إذ يرى العلماء الذين يتسبون إلى دائرة فيينا الشهيرة أنّ على مجموع العلوم الموجودة،

رياضية وتجريبية، أن تحل محل الميتافيزيقا وأن تطرح بلغة خاصة بها الأسئلة التي لن تستطيع الميتافيزيقا الإجابة عنها أبدًا ما دامت عاجزة عن أن تصبح علمًا.

أطلق على هذه الحركة اسم «الوضعية الجديدة»، على الرغم من أنها لا تقيم مع فكر أوغست كونت Comte علاقات مباشرة وقوية؛ وأطلق عليها كذلك اسم «الوضعية المنطقية» أو اسم «التجريبية المنطقية». إن هذه الحركة، التي ارتبطت بها أسماء موريتس شليك Schlick ورودولف كارناب Carnap وهانس هان Hahn وأوتو نويرات Neurath، لا تشكل مدرسة بالمعنى الحقيقي للكلمة. وعلى الرغم من نشر بيان جماعي (1929)، كان تنوع كبير في الآراء يسود بين أتباع الدائرة، بل وبين الأئمة الثلاثة أو الأربعة الأساسيين.

لكن هناك سمتين عامتين يشترك فيهما كل أعضاء الجماعة. الأولى تتمثل في اهتمامهم بالمنطق. والثانية تتجسد في نزعتهم التجريبية الجذرية.

كان أعضاء دائرة فيينا أعداء الداء للمثالية الألمانية، وخصوصًا لهيغل، وكانوا يحلمون، مثل لايبنتز وبولزانو، بلغة كونية يكفي المرء أن يترجم فيها مسألة محدّدة حتى يجد لها إجابة نهائية أو يبرهن على أن الأمر يتعلق بقضية زائفة. ولما كانوا مقتنعين بأن تلك اللغة لا يمكن أن تكون غير لغة العلم الوضعي، خاضعة للتحليل على ضوء المنطق الحديث، فإنهم انضموا إلى منظور «المنعطف اللغوي» في الفلسفة الذي دشنه فريغه ومور وراسل، مانحين ذلك المنظور في الوقت نفسه دلالة أشد مناهضة للميتافيزيقا من تلك التي منحها له سابقوهم. فضلًا عن ذلك، فإن وضعيًا جديدًا، هو غوستاف بيرغمان Bergman، هو من سيفرض عبارة «المنعطف اللغوي» (1935) التي شاعت انطلاقًا من عام 1967 بفضل عنوان شهير لمجموعة من النصوص «التحليلية» التي أشرف على جمعها ريتشارد رورتي⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى، ابتعد أعضاء دائرة فيينا عن كانط بفضل نزعتهم التجريبية المعلنة، على الرغم من أنهم استعادوا، بشكل مغاير، المشروع الكانطي المتمثل في إقامة العلم على قاعدة يقينية؛ وأدى بهم ذلك إلى الاقتراب من هيوم، وخصوصًا من تيار فكري

تحدثنا عنه سابقاً، وهو النزعة المنطقية التجريبية لدى ماخ، والتي ظهرت، كأعمال بولزانو، في قلب الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية.

إن ماخ هو معلّم الوضعيين الجدد بلا منازع. وقد دَرَسَ الفيزياء التجريبية مدة ثمانية وعشرين عامًا في جامعة شارل بمدينة براغ، قبل أن يقبل شغل كرسي الفلسفة في جامعة فيينا (1895). وقد أطلق على ذلك الكرسي اسم «كرسي تاريخ ونظرية العلوم الاستقرائية». وسيحتفظ بذلك المنصب إلى أن يجبره المرض على التخلي عن التدريس (1901). كان ماخ يعادي كل ميتافيزيقا لأنه كان يناصر نوعًا من «المذهب الحسي»(*) sensationnalisme الراديكالي. فهو لا يرى في الموضوعات التي تتحدث عنها العلوم إلا تجريدات يبنها العالم انطلاقًا من مركّبات من الانطباعات الحسية. زد على ذلك أنها تجريدات خطيرة ما دامت مهمة العالم تتمثل حسب ماخ في وصف العالم وليس في الطموح إلى تفسيره، وما دام العلم في رأيه ليس أكثر من «فينومينولوجيا».

يرفض ماخ، الوفي لهذا المنطق، مدلول السببية الذي يقترح استبداله بمدلول العلاقة الوظيفية بين متغيرات. كذلك يرفض فكريتي المكان والزمان المطلقين كما تصورهما نيوتن وكانط، مُهَيِّئًا الأرضية لتدميرها لاحقًا على يد أينشتاين. ورفض عمومًا كل منطوق له معنى واضح يمكن أن يكون متضمنًا حدودًا لا يمكن إلصاق أي دلالة تجريبية بها؛ لكنه يرفض أيضًا سجن نفسه في التعارض التقليدي بين المثالية والمادية. إن «نزعة الحسية» تنتمي بالمقابل إلى الأطروحات التي يدافع عنها وليام جيمس، الذي زار براغ سنة 1882 قصد لقاء ماخ، واستلهم المذهب الذي ساندته راسل عام 1914 تحت اسم المذهب الواحدي(**) monisme «المحايد»، وكذا فلسفة كارناب الأولى التي يتضمنها كتابه البناء (1928).

بما أن «المذهب الحسي» يمكن من اعتبار مجموع مفاهيم العلوم التجريبية

(*) مذهب فلسفي يعدّ أن المعرفة تصدر عن الانطباعات الحسية، وبالتالي فهي نوع من المذهب التجريبي الذي يقيم المعرفة على التجربة.

(**) المذهب الواحدي مفهوم فلسفي ميتافيزيقي يشير إلى المذهب القائم على الأطروحة القائلة إن كل ما يوجد - الكون، الكوسموس، العالم - يشكل في الأساس كلاً واحداً، وبالتالي فهو مكوّن من المادة نفسها. ويتعارض المذهب الواحدي مع كل الفلسفات الثنائية التي تفصل بين العالم المادي أو الفيزيقي والعالم النفسي أو الروحي.

جميعها وكأنها منحدره من المصدر نفسه، فإنها تقرر أيضًا أطروحة وحدة العلم التي سيتشبث بها الوضعيون الجدد المنشغلون بوضع «علوم الروح» كامتداد مباشر لعلوم الطبيعة. إن ما يدين به الوضعيون الجدد لإرنست ماخ كثير جدًّا، حتى وإن كنا لا نجد لديهم إيمانه الراسخ بالأصل الفيزيولوجي للقوانين المنطقية، وهو إيمان تعرّض سابقًا للنقد على يد هوسيرل.

عندما تقاعد ماخ، أُسند كرسیه إلى عالم فيزيائي آخر، لودفيغ بولتسمان Boltzmann، ثم أُسند بعد انتحار هذا الأخير (1906) إلى الفيلسوف أدولف ستور Stöhr. وقد أُسس ما يُطلق عليه أحيانًا دائرة فيينا الأولى خلال تلك السنوات الحاسمة التي سبقت الحرب العالمية الأولى (1907-1912). إذ لم يكن الأمر يتعلق سوى باجتماعات عرضية ينظمها ثلاثة شبان مولعين بالنزعة النقدية التجريبية وراغبين في تبادل بعض الآراء حول هذا الموضوع الذي كان ملائمًا لذوق العصر. وكان أحدهم عالم رياضيات، هو هانس هان، وثانيهم عالم فيزياء هو فيليب فرانك، وثالثهم عالم اقتصاد واجتماع هو أوتو نويرات.

ستشغل فلسفة العلوم قلب نقاشاتهم. فهؤلاء الشبان الثلاثة تلاميذ لإرنست ماخ، لكنهم أيضًا تتلمذوا لعالم فيزياء فرنسيين هما يار دوهم Duhem (1861-1916)، الذي تُرجم أهم كتبه، النظرية الفيزيائية، موضوعها، بنيتها (1906)، إلى الألمانية عام 1908، وأيل ري Rey، الذي تُرجم كتابه نظرية الفيزياء إلى الألمانية سنة 1908 أيضًا. هكذا تشبّع الوضعيون الجدد القادمون بـ «النزعة الاصطلاحية» التي دافع عنها العالمان الفرنسيان، وهي أطروحة تقول إن القضايا الأساسية للنظريات العلمية، التي يختارها العالم دومًا بقرار منه، يمكن إعادة النظر فيها عند الحاجة. لكنّها نقاشات كانت تتجاوز الإطار الإستمولوجي لتتخذ لها كموضوع المشكلات السياسية والاجتماعية والدينية، التي لم يكن لهم أن لا يشعروا بأهميتها.

وجاءت تجربة الحرب لتقوي لديهم من أهمية هذه الانشغالات الأخيرة. وقد تأثر أوتو نويرات (1882-1945) بآراء ماركس، فانخرط عام 1918 في الحزب الاشتراكي الديموقراطي. وفي السنة التالية، توقف عن مزاولة أنشطته الأكاديمية وانشغل بالتخطيط في خدمة الحكومة الاشتراكية التي نُصبت حديثًا في بافيري. وعندما أصبحت هذه الأخيرة شيوعية وأسقطت على يد اليمين (مايو/أيار 1919)، أوقف نويرات وحُكم

عليه بالسجن 18 شهرًا بعد أن تعرض لمحاولة اغتيال. وقد تدخلت الحكومة النمساوية لتحويل عقوبته إلى إبعاد، فالتحق نوبرات بفيينا، حيث عُين مديرًا للمتحف الاجتماعي والاقتصادي.

وفي الوقت نفسه، قررت جامعة فيينا، بنصيحة من هان، توجيه الدعوة إلى الفيلسوف الألماني موريتس شليك (1882-1936) لشغل كرسي ماخ الذي ظل شاغرًا منذ وفاة شتور (1919). كان شليك في تلك الفترة قد وضع كتابين هما المكان والزمان في الفيزياء المعاصرة (1917)، الذي طور المقتضيات الفلسفية لنظرية النسبية، والنظرية العامة للمعرفة (1918) الذي استعاد نقد بولزانو مدلول الحكم التركيبي القبلي. فهذه الأحكام لا يمكن أن توجد طالما لا تقاطع بين القضايا المنطقية - الفلسفية من جهة، التي تُعدّ قضايا تحليلية قبلية، والقضايا التركيبية للعلوم التجريبية من جهة أخرى. وهذا ما يقضي في الوقت نفسه إمكانية وجود منطوقات ميتافيزيقية خالصة.

استقر شليك بفيينا سنة 1922، وأقنع هانس هان علماء الرياضيات في الجامعة، فريدريش فايسمان Waismann وكورت غودل Gödel، وكذا أصدقاءه فرانك ونوبرات، بعقد اجتماعات دورية مع شليك، ما دام هذا الأخير هو الفيلسوف «المحترف» الوحيد في الجماعة. هذه الاجتماعات غير الرسمية، التي أصبحت تُعقد رسميًا مساء كل يوم خميس في أحد مقاهي فيينا، مكّنت المشاركين فيها من أن يكتشفوا جميعًا أعمال فريغه وراسل، وكذا رسالة فتغنشتاين التي صدرت نسختها الأخيرة سنة 1922.

تعززت الجماعة سنة 1926 بوصول الألماني رودولف كارناب الذي كان يرغب في الحصول على شهادة الأهلية من جامعة فيينا. وانطلاقًا من هذه اللحظة، عاشت دائرة فيينا «الثانية» مدة ثلاث سنوات المرحلة التي كان فيها نشاطها أكثر كثافة. وقد تميزت تلك السنوات الثلاث بنشر كتاب كارناب الأكثر طموحًا والأكثر عرضة للخلاف: البناء المنطقي للعالم.



اهتم كارناب (1891-1970) مبكرًا جدًا بالرياضيات والفيزياء والفلسفة. التحق بجامعة فيينا عام 1910 لمتابعة دروس فريغه؛ وبدأ له اندلاع الحرب العالمية الأولى

كـ «كارثة غير مفهومة»⁽¹⁾، وحارب على الجبهة حتى عام 1917، واستقبل مبتهجا الثورة الروسية، ثم النجاح العابر لليسار في ألمانيا العامين 1918-1919.

وفي عام 1921، حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة بينا بأطروحة حول مفهوم المكان، متأثرة بنظرية النسبية. وفي السنة نفسها، نصحه فريغه بقراءة راسل. وكان لقراءة كتاب معرفتنا للعالم الخارجي أكبر الأثر فيه. واستخرج عام 1924 من كتاب مبادئ الرياضيات كتاباً آخر يحمل عنوان الوجيه في المنطق الرياضي سينشر عام 1929 وسيظل، بمعية كتاب الرسالة، واحداً من أهم المؤلفات التي تناولت تقدّم المنطق الحديث تناولاً فلسفياً جدياً.

وفي العام 1923، كان لقاؤه بشخصية أخرى عاملاً محدداً لتطوره: فقد التقى فيلسوف هامبورغ هانس رايشنباخ Reichenbach (1891-1953) الذي كان قد صدر له حديثاً (1920) كتاب ذو نفحة كانطية، نظرية النسبية والمعرفة القبلية. ولاحظ كارناب ورايشنباخ أنهما يسعيان إلى تحقيق الهدف نفسه: استبدال التأمّلات الفلسفية بطريقة علمية في التفكير تكون وفيه لقواعد المنطق ولمتطلبات التجربة.

حرر كارناب كتاب البناء ما بين العامين 1922 و 1925، وظهر عام 1928، بعد وصول مؤلفه إلى فيينا وإجراء لقاءاته الأولى مع الدائرة. ولما كان كارناب قد افتتن بالمذهب الواحدي «المحايد» الذي كان يدافع عنه كتاب معرفتنا للعالم الخارجي، حاذياً حذو أعمال ماخ وجيمس، فقد أراد أن ينفذ بشكل جيد المشروع الذي لم يكن راسل يتصوره أكثر من مجرد إمكانية، أي «اشتقاق تفسيرنا العلمي للعالم الفيزيقي من التجربة الحسية، وبواسطة بناء منطقي»، على حد تعبير كواين⁽²⁾. وبعبارة أخرى، إن المُسلّمة الفلسفية لمثل هذا الاشتقاق تطابق «المذهب الحسي» الماخي (أو تطابق «الترعة الفينومينولوجية» الراسلية)، بينما ترجع أداته الصورية إلى كتاب مبادئ الرياضيات. وبقي لكارناب فضل الشجاعة. فقد كان يحتاج إلى كثير منها حتى يعبر عن

(1) Rudolf Carnap, «Intellectual Autobiography», dans **The Philosophy of Rudolf Carnap**, textes réunis par Paul A. Schilpp, LaSalle (Illinois), Open Court, 1963, p.9.

(2) W. V. Quine, «Le combat positiviste de Carnap», dans **Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses**, textes présentés par Jan Sebestik et Antonia Soulez, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986, p. 170.

رغبته في أن يعيد، حسب قواعد بسيطة، بناء مجموع موضوعات العالم التي يمكن أن تتحول إلى موضوعات علمية، ذلك بهدف توحيد صرح المعرفة.

أعلن كارناب في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب البناء أنّ مشروعه هو كفاح من أجل الوضوح، وبالتالي دفاع عن الأنوار ضد الفلسفات «اللاعقلانية» التي عادت مؤخرًا لتصبح موضة العصر، ويقصد بها الوجودية الهيدغرية من جهة، وميتافيزيقا الحَدَس البرغسونية من جهة أخرى. ويعتقد كارناب أن اللاعقلانية ستنهزم ما دامت تمثّل قوى الماضي. وبالمقابل، يضيف كارناب، توجد صلات عميقة بين الطريقة العلمية في التفكير، التي يطالب بها، والموقف الحديث الذي يسعى إلى التعبير في حقول أخرى كالفن مثلاً (ألم يؤسس غروبيوس لتوه (1919) بيت البناء؟)، أو في هذه الحركات التي تكافح من أجل وضع أشكال رشيدة للحياة الفردية والجماعية، للتربية والتنظيم الاجتماعي على العموم، وهي حركات لم يسمّها كارناب، لكن من السهل معرفة أنه يقصد بها التيارات الاشتراكية. ويضيف كارناب بالقول إن هذا التوجه «يعترف بالروابط التي توحد بين الناس، لكنه يهدف في الوقت نفسه إلى تحقيق التطور الحر للفرد. إن عملنا يسند الإيمان بأن مثل هذا الموقف سينتصر في المستقبل»⁽¹⁾.

يوضح كارناب منذ بداية الكتاب، من خلال تحليله معرفتنا لأبسط الموضوعات الفيزيقية، أن إعادة بناء هذه الأخيرة ممكنة انطلاقًا من «عناصر أساسية» مرتبة في ما بينها تبعًا لقواعد محدّدة بـ «علاقات أساسية». وحسب مذهب ماخ، فإن «العناصر الأساسية» هي الخصائص المحسوسة («هذا الأحمر») التي تؤثر في ذاتيتنا عندما ندرك موضوعًا ما، وهي التجارب الشاملة والآنية التي يطلق عليها كارناب عبارة «التجارب المعيشة الأولية». إن قاعدة الهرم، المكوّنة من الانطباعات الحسية، هي قاعدة «نفسية ذاتية».

أما في ما يتعلق بالعلاقة الأساسية، فقد فضّل كارناب إسناد تلك المهمة إلى ما أطلق عليه علاقة «التشابه التذكاري» أو «ذكرى التشابه» التي تستطيع أن تقيم بين المعيشات الأولية روابط بنيوية. ويضاف إلى تلك العلاقة اللغة الصورية للمنطق الحديث.

هكذا سيفرض تصميم كتاب البناء نفسه حتمًا. إذ يعيد كارناب في البداية بناء الموضوعات «النفسية الذاتية» (التي تمثل الذاتية)، وبعد ذلك الموضوعات الفيزيقية الناتجة من التركيب المنطقي للمعطيات الملموسة، وكل ذلك انطلاقًا من المنطوقات الأولية التي تشمل محتوى تجاربنا الحسية. وتأتي في المرحلة الثالثة الموضوعات «النفسية الغيرية» (الأشخاص الآخرون، أي العالم التذاتوي)، وفي المرحلة الرابعة الموضوعات الثقافية (الأخلاقية، الجمالية، السياسية، إلخ).

إلا أن الطبقات العليا للهرم لا تكاد تكون ملخصة في الممارسة. فأصعب ما يمكن القيام به بالفعل هو بناء القاعدة، أي مجموع الموضوعات النفسية الذاتية. وهذا هو السبب الذي جعل كارناب يكرّس مجمل جهوده في كتاب البناء لتوضيح أن بالإمكان تحديد بعض الخصائص، كالألوان، بطريقة منطقية خالصة انطلاقًا من العناصر المتوفرة في البداية فقط. هل نجح في ذلك؟ إن الانتقادات المتعددة التي وجهت في السنوات اللاحقة إلى محاولته تسمح لنا بأن نشك في نجاحه. علاوة على ذلك، فإن إمكانية إرساء حمولة ثقيلة ومعقدة كهذه فوق قاعدة حسية تمامًا، حتى لا نقول أنا واحدة مطلقة، بدت منذ البداية من أكثر الإمكانات ضعفًا.

لكن المهم هو أن كتاب كارناب أعطى سنة 1928 أعضاء دائرة فيينا الانطباع بأن برنامج عمل واسع افتتح أمامهم، وأن ذلك البرنامج سيمكّن من القضاء على القضايا التي كانت تستند إليها الميتافيزيقا، ذلك بتوضيحها توضيحًا نهائيًا؛ مثلًا كقضايا طبيعة الواقع أو حدود معرفتنا للعالم.

تولّد في السنة التالية (1929) عن الحماسة التي استحوذت على الوضعيين المناطق نص جماعي أصبح منذئذ مرجعًا للجميع، وهو بيان دائرة فيينا.

هذا النص المعروف أيضًا باسم «الكراسة الصفراء»، بسبب لون غلافه، لا يحمل اسم مؤلف معين، بل إن مقدمته تحمل توقيع هاهن ونويرات وكارناب فقط. وقد أهدى هؤلاء الكراسة لموريتس شليك، الذي كان غائبًا في تلك اللحظة، إذ كان يقدم محاضرات في كاليفورنيا، كتعبير عن شكرهم له عن أنه فضّل البقاء في فيينا، رافضًا الكرسي الذي عُرض عليه في بون. ومكّنت هذه الذريعة المؤلفين من عرض الخطوط العريضة لمفهومهم للعالم، بل إن العنوان الحقيقي للكراسة هو المفهوم العلمي للعالم: دائرة فيينا.

لكنّ هذه المبادرة لم تكن هي الأولى في هذا المجال، فقد سبق لماخ، بمعّية أينشتاين وفرويد وهيلبرت، أن وقعوا عام 1911 نصّاً يدعو إلى تأسيس جمعية لنشر الفلسفة «الوضعية». إلا أن هذا البيان الأول، الذي بقي يتيماً، لم تشر إليه «الكرّاسة الصفراء» التي تشبّث أصحابها بتوضيح أن برنامجهم هو عمل جديد تماماً.

يُستهل البرنامج بإثبات لم يكن للنين أن ينكره: هناك صراع بين الميتافيزيقا، التي يقربها المؤلّفون من اللاهوت، من جهة، وبين روح الأنوار من جهة أخرى. وقد دُكر باقتضاب من بين المدافعين المتأخرين عن الأنوار كلّ من راسل، وإيتيهيد، جيمس والماركسيين. وقُدّمت فيينا بعد ذلك كمكان ملائم لزوغ مفهوم علمي جديد للعالم. ومن بين الأسباب التي أدت إلى هذا الاختيار هناك إرث بولزانو (الذي نشر له هاهن سنة 1920 مفارقات في اللانهائي)، والتأثير الذي مارسه ماخ، وأخيراً إحياء بعض أبعاد الفكر الماركسي على يد «الماركسيين النمساويين»، أدلر Adler وباور Bauer. هكذا إذاً تجد العلوم الاجتماعية نفسها منذ البداية كامتداد للعلوم الطبيعية. أما في ما يخص مؤلّفي الكرّاسة، فإنهم يعدّون أنفسهم كجماعة تُوحّدُها حول شليك إرادة القضاء على الميتافيزيقا، لكنها جماعة ترغب أيضاً في ألا تفصل بين القضايا العلمية والقضايا العملية. ذلك أن «الجهود المبذولة لإعادة تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وتوحيد البشرية، وتجديد المدرسة والتربية، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفهوم العلمي للعالم»⁽¹⁾.

يستهل المؤلّفون المقطع الثاني بالمطالبة بأسلوب نظري قريب من الجمالية التي أرساها في المرحلة نفسها كل من أنصار دار البناء، وأنصار النزعة البنائية (تاتلين) وأنصار النزعة التشكيلية الجديدة (موندريان): «إن الصفاء والوضوح هما الهدف، أما الأماكن البعيدة المظلمة والأعماق التي يتعذر سبرها فإنها مرفوضة؛ إذ لا وجود في العلم لـ «الأعماق»، كل شيء سطحي»⁽²⁾.

فالمفهوم العلمي للعالم الذي يرفض «الألغاز المتعذّر حلها» لا يؤمن سوى بفضايا «التوضيح»، بمعنى التحليل المنطقي. إن اللجوء إلى هذا المنطق هو ما يميز

(1) Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits publiés sous la direction d'Antonia Soulez, Paris, PUF, 1985, p. 114.

(2) Ibid, p. 115

«التجريبية الجديدة» أو «الوضعية الجديدة» عن سابقتها اللتين كان لهما توجه بيولوجي أكثر مما هو سيكولوجي.

عندما يؤكد أحد مثلاً أن «الله موجود»، فإن الوضعية المنطقية لا تجيبه: «ما تقولُه خاطئ»، بل تسأله: «ماذا تعني بهذا المنطوق؟». هنا يظهر بالفعل خط فاصل واضح بين نمطين من الجُمْل: جُمْل العلم التي يمكن إرجاعها بواسطة التحليل إلى منطوقات تتعلق بمعطى تجريبي، وجُمْل الميتافيزيقا واللاهوت والشعر التي لا تصف أي معطى، وبالتالي لا تكون «على نحو ما سوى التعبير عن شعور بالحياة»⁽¹⁾. كذلك ينبغي التمييز هنا بين الشعر، الشكل الأفضل لملاءمة للتعبير عن مثل ذلك الشعور، والميتافيزيقا التي ليس لها في آخر الأمر لا قيمة علمية ولا المزايا الشعرية الواقعية.

كيف يمكن في هذه الظروف تفسير النجاح التاريخي الذي حققته الميتافيزيقا؟ يفترض مؤلفو «الكُرّاسة الصفراء» أن ذلك يُعَدُّ قضية، فيحاولون توضيحها باللجوء إلى التحليل النفسي الفرويدي ونظرية «البنية الفوقية الأيديولوجية» (أي الماركسية)، ولكن أيضاً إلى مسالك منطقية. أليست «الهديانات» التي يسقط فيها الميتافيزيقيون ناتجة من تبعيتهم القوية جداً للصورة المنطقية للغات الطبيعية، أو من الطريقة التي يرفعون بها من قيمة قدرات الفكر «الخالص»؟ هكذا دينت نظرية التركيب القبلي الكانطية والمفهوم البرغسوني حول الحَدْس كأعلى شكل للمعرفة. لذا يتعين القيام بعمل جبار بعيداً عن تلك «الهديانات»: توضيح وحدة العلم من خلال تبيان كيف يمكن بناء مفاهيم العلم انطلاقاً من تجاربنا الحسية فقط. هكذا نلاحظ أن هذا البرنامج ليس سوى برنامج كتاب البناء.

يعرض المقطع الثالث ويُصنّفُ إلى مجالاتٍ أهمّ المشكلات «المنحدرة من مختلف الفروع العلمية» التي يأمل أعضاء الدائرة أن يتخذوا موقفاً بشأنها. فقد تبنا بخصوص القضايا الرياضية مثلاً موقفاً لمصلحة الأطروحة التي دافع عنها فغنغشتاين والقائلة بأن تلك القضايا مجرد تحصيلات حاصل.

يشير المقطع الرابع والآخر إلى أن هذه المواقف الفلسفية التي اتُخذت في مجال العلوم لا تمثل أبداً طريقة مقنعة لبعث الفلسفة من رمادها. ومهما يكن اللفظ

الذي يشار به إلى أبحاث الدائرة، فإنها لا تهدف إلى إعادة خلق نوع من الفلسفة يُدرك «كعلم أساسي وكوني، بجانب أو فوق مختلف مجالات علم التجربة الذي يُعدّ العلم الوحيد»⁽¹⁾. إن العلوم، خلافًا لما يؤكد هوسيرل، تكفي ذاتها بذاتها. فهي لا تحتاج إلى أن تُبَرَّرَ ولا أن يُحَكَّم عليها، وإنما إلى أن «تُوضَّح» فقط، ويمكن توضيحها من الداخل بواسطة منهج التحليل المنطقي. وبذلك ينتهي المفهوم العلمي للعالم إلى فلسفة داخلية خاصة بالممارسة العلمية نفسها، وليس إلى «فلسفة للعلوم» ستطمح إلى الإشراف على تلك الممارسة.

وختامًا، يُذكر المؤلفون بالبُعد الاجتماعي والسياسي لمقاصدهم. إذ إنهم يقدمون أنفسهم، خلافًا لأنصار الميتافيزيقا الذين يدافعون غالبًا عن نظام اجتماعي زائل، كأنصار مذهب تجريبي تقسمه، حسب رأيهم، «الجماهير»، ويتماشى مع «نوع من الموقف المناصر للاشتراكية»⁽²⁾. فالمفهوم العلمي للعالم يمكن أن يعبر عن نفسه في جميع مجالات الحياة الخاصة والعامة التي يطمح إلى تنظيمها تنظيمًا عقليًا. وبعبارة أخرى، إن ذلك المفهوم «يخدم الحياة والحياة تحتضنه»⁽³⁾.

لكن سرعان ما نُسيّت «الكرّاسة الصفراء» التي وزّعت على نطاق واسع لمناسبة انعقاد مؤتمر بمدينة براغ في شهر سبتمبر/أيلول من عام 1929. ويرجع النسيان الذي تعرضت له أولاً إلى أنها تعلن انتماءها إلى تأويل معين لكتاب رسالة في المنطق والفلسفة يرفضه فتغنشتاين نفسه، وثانيًا إلى أن الأطروحات التي تدافع عنها لم تحقق إجماع أعضاء الدائرة. فهذا موريتس شليك مثلاً، الذي حظي بتكريم الكرّاسة إثر عودته من أميركا، أعلن عدم اتفاقه على نبرتها الجذرية؛ وستحدث التوترات بينه وبين نويرات في السنوات اللاحقة.

فضلاً عن ذلك، سيستمر نشاط الدائرة إلى سنة 1936. إذ ستصدر الجماعة سنة 1930 مجلة المعارف التي سيديرها كل من كارناب ورايشنباخ. وستنشر المجلة أعمال العديد من العلماء والفلاسفة المقربين من الدائرة، أمثال تارسكي ومناطق مدرسة

Ibid, p. 127 (1)

Ibid, p. 128 (2)

Ibid, p. 129 (3)

فرصاً. وستنشر بالخصوص في عددها الثاني (1931-1932) نصاً مثيراً وقَّعه هذه المرة كارناب وحده، ويمكن عدّه البيان الثاني للدائرة.

يحمل ذلك النص عنوان تجاوز الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة، وهو نص ضد هيدغري يمثل إعلان حرب على الميتافيزيقا برمتها.

ليست الروح التي استلهمها جديدة بالتأكيد. فقد سبق لبعض الفلاسفة أمثال بولزانو وبرينتانو وبيرس وماخ (من دون العودة إلى هوبس وبيركلي) أن دانوا استعمال الميتافيزيقيين كلمات خالية من الدلالة وغير سليمة وخادعة. كذلك قرأ فتغنشتاين الفيلسوف ماخ وعمَّق وجهات نظره بإضافة نعت «خالية من المعنى» إلى «معظم الافتراضات والقضايا» التي خلفها التقليد الفلسفي (الرسالة، 4.003).

وقد سبق موريتس شليك زميله كارناب في نشر مقال يحمل عنوان «المعيش، المعرفة، الميتافيزيقا» (1926) ينتهي بإثبات أن هذه الأخيرة عندما تطمح إلى معرفة معنى متعال، فإنها تكون ببساطة مستحيلة لأن موضوعها يشمل تناقضاً من حيث الحلود. يقول شليك: «إذا لم يكن الميتافيزيقي يطمح إلا إلى المعيش، فيمكن طلبه أن يسجيب له الشعر أو الفن أو الحياة نفسها [...] لكنه عندما يريد أن يعيش تجربة المتعالي، فإنه يخلط بين العيش والمعرفة، وبالتالي يسقط في هذا التناقض المزدوج ويطارد الظلال الجوفاء». عندما تستحضر النصوص الميتافيزيقية المتعالي، فإنها تستطيع في أحسن الأحوال إغناء الحياة، وليس المعرفة. لذلك «ينبغي منحها قيمة أعمال فنية، وليس قيمة حقائق. إن أنساق الميتافيزيقيين تتضمن أحياناً علماً، وأحياناً شعراً؛ لكنها لا تتضمن ميتافيزيقاً أبداً»⁽¹⁾.

وأخيراً، فإن ضرورة «تجاوز» نزاعات الميتافيزيقيين ظلت تشغل بال كارناب منذ زمن بعيد. فقد تحمس في شبابه لاختراع لغة إسبيرانتو^(*) espéranto سنة 1887 التي

(1) Moritz Schlick, «Le vécu, la connaissance, la métaphysique», trad. fr. dans **Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits**, op. cit., p. 197.

(*) لغة ابتكرها في نهاية القرن التاسع عشر لودفيك ليزر زامينهوف بهدف تسهيل التواصل بين أشخاص يتحدثون لغات مختلفة. وقد نشر زامينهوف مشروعه سنة 1887 تحت عنوان «اللغة الدولية» باسم مستعار هو «الدكتور إسبيرانتو»، بمعنى «الدكتور الذي يأمل».

شجعت بيانو Peano على اختراع لغة لاتينو سيني فليكسيوني (*) latino sine flexione (1903) وكوتيرا على اختراع لغة إيدو (**) Ido، أي تحمس للحلم اللاتينسي المتمثل في إرساء لغة كونية تُمكن الجميع أخيرًا من استخدام الكلمات بالمعنى نفسه، وهو حلم سلمي لن يستمر بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى إلا في الأوساط الفوضوية والبلدان التي تمجد الأممية البروليتارية. كذلك انتهى إلى اعتبار لغة العلم الموحدة، متأثرًا بفرغيه وراسل، التحقق الأكمل لذلك الحلم. إن كتاب البناء، الذي يعدّ أول محاولة تاريخية لإعادة بناء كل معارفنا في هذه الإسبيرانتو العلمية، وضع بذلك نهاية للميتافيزيقا؛ فما دامت هذه الأخيرة لا تقبل إعادة البناء على أساس تجريبي خالص، فإنها لا تستطيع إلا الميل إلى جهة «ما لا معنى له».

وقد فصل كارناب الحديث عن هذه النقطة في كتيّب معاصر لكتاب البناء يحمل عنوان أشباه القضايا في الفلسفة (1928). إذ اعتمد فيه على «الفيومينولوجيا» التي كان يدافع عنها في تلك المرحلة، ووضح على سبيل المثال كيف أن الخلاف بين الواقعية والمثالية، وهما موقفان لم يحكم لفائدة أي منهما، لا يقوم إلا على «أشباه منطوقات»، أي على منطوقات لا نستطيع إثباتها ولا دحضها انطلاقًا من معيشتنا التجريبي وحده. يقول كارناب إن هذا الخلاف نفسه «شبه قضية» (Scheinproblem)، وهي عبارة تُرَدّد فيها كلمة *schein* صدى النقد الذي وجّهه كانط إلى «المظاهر» المتعالية للعقل⁽¹⁾.

أي جديد إذاً يحمله نص سنة 1931؟ إنه بالأساس صياغة للبراهين المنطقية التي باسمها يتم تجريد مجموع القضايا الميتافيزيقية من أهليتها. يبدأ كارناب نصه بتسليط الضوء على استعماله عبارة «خالية من المعنى» *unsinnig*. يوجد بالفعل نوعان من القضايا «الخالية من المعنى»: القضايا التي تتضمن أخطاء واضحة ضد نحو اللغة، والتي تمثل خطرًا بسيطًا نظرًا إلى أنه يسهل التعرف إليها؛ وأشدّ القضايا خطرًا التي تمثل انتظامات لكلمات سليمة نحويًا، لكنها تخفي عيوبًا منطقية.

(*) وتعني «اللاتينية بدون انشاءات». ابتكرها عالم الرياضيات بيانو سنة 1903. وهي شكل من اللاتينية الخالي من التعديلات المورفولوجية التي ترجع إلى الصرف، بحيث تبقى الألفاظ بدون تغيير.

(**) صيغة معدلة للغة إسبيرانتو، وضعها لوي كوتيرا Couturat سنة 1907.

(1) Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., «Introduction à la dialectique transcendantale», p. 251 sq.

هذه العيوب نفسها نوعان: عيوب دلالية وعيوب نظمية. يتمثل العيب الدلالي في إدخال حدٍّ في منطوق بدون مرجع تجريبي. فالكلمة، يقول كارناب، «لا تحمل دلالة إلا إذا كان من الممكن اختزال المنطوقات التي تظهر فيها إلى منطوقات رسمية»⁽¹⁾، أي إلى منطوقات أولية مكلفة بالتعبير عن تجاربنا الحسية التي تعدّ أساس كتاب البناء. وبعبارة أخرى، تتحدد دلالة لفظ ما كلها «بالعلاقات الاستنباطية لمنطوقها الأولي، وبشروط حقيقتها، وبمنهجها في التحقق»⁽²⁾. هذه الأطروحة التي استشفها بيرس وأنغلز، والتي عُرفت باسم «مبدأ قابلية التحقق»، سبق وأن وجدت في كتاب رسالة في المنطق والفلسفة (4.024). لكنّ كارناب يقترح تطبيقها على النحو التالي: إذا أدرج أحد الميتافيزيقيين كلمة «شَقْنِي» وقال بوجود أشياء «شَقْنِيَّة» وأشياء غير «شَقْنِيَّة»، فيتعين علينا أن نطلب منه أن يقول لنا المعيار التجريبي لتلك الإثباتات. وإذا لم يقدم المعيار المطلوب، يجب رفض كلمة «شَقْنِي». ويضيف كارناب إن كثيرًا من الألفاظ الميتافيزيقية تنتمي إلى حالة كلمة «شَقْنِي» نفسها: «الله»، «الفكرة»، «الأناء»، «المطلق»، «اللاوجود»، «الشيء في ذاته»... وإن المنطوقات التي تدرج فيها تلك الألفاظ لا معنى لها. إنها أشباه منطوقات.

إن العيب النظمي أدق من سابقه. فهو يختفي في القضايا التي يكون لألفاظها معنى عندما يتم تناول كل واحدة منها على حدة، لكنها تكون متجاوزة بطريقة تخلّ بالتركيب المنطقي حتى وإن كانت تبدو سليمة من الناحية النحوية. والمنطوق التالي مثال جيد على هذا النوع من اللحن (الغلط في النحو): «قيصر عدد أولي»؛ إنه منطوق يثبت علاقة هوية بين أسماء تنتمي إلى مقولات منطقية لا رباط بينها⁽³⁾. إن مثل تلك العبارات سيكون من المستحيل بناؤها في لغة مثالية يكون نحوها مطابقًا للقواعد المنطقية، لكن نحو لغاتنا الطبيعية يكشف للأسف عن عجزه في الاستجابة لتكونها. وهذا هو سبب انتشارها في الخطابات الميتافيزيقية.

ينبغي هنا تقديم مثال فلسفي. لذا يستعيره كارناب من عمل المفكر الذي كان آنذاك

(1) Rudolf Carnap, «Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage», trad. fr. dans **Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits**, op. cit., p. 158.

(2) Ibid, p. 159

(3) لنسجل أن عكس هذا المنطوق سيكون صحيحًا بالنسبة إلى مفكر أفلاطوني مثل فريغه.

(1931) يمثل الموضة في ألمانيا: هيدغر، وخصوصاً من المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها في فريبورغ عام 1928: ما هي الميتافيزيقا؟ من السهل الإمساك في ذلك النص باستعمالات قابلة للاعتراض لكلمة «عدم»، عندما نفترض عند اللزوم أن لتلك الكلمة دلالة منطقية (أي دلالة قضية وجود سلبية)، فإننا لا نعرف بالمقابل كيف نجعل منها اسم موضوع مثلما هو الحال في المنطوقات الهيدغرية: «وماذا عن عدم؟»، أو «القلق يكشف عن عدم». كذلك لا يمكن قبول شبه قضية من نوع: «العدم نفسه يُعَدُّ». فضلاً عن ذلك، فكما أن هيدغر لا ينزعج من التأكيد أن لا يمكن طرح مسألة عدم «ذات الأولوية» بكل مداها إن لم نتخلَّ عن المنطق المشترك، أشار كارناب إلى أن مثل هذه الميتافيزيقا لها على الأقل الجرأة على احتقار كل طريقة علمية في التفكير.

صحيح أن تلك الجرأة يمكنها أن تؤدي بالقارئ إلى أن يمنح هيدغر فرصته. وماذا لو تم هنا، بعيداً عن العلم، ابتكار طريقة جديدة في التفكير؟ لا يثق كارناب لحظة بجدية هذا الافتراض. فهو لا يتحمل كثيراً من عناء الهجوم على بعض الميتافيزيقيين «الأشد» من هيدغر. فاللغة الهيدغرية لغة أنموذجية بالنسبة إلى الميتافيزيقا الكلاسيكية، تبدو من الوهلة الأولى خالية برمتها من المعنى. وهنا بالتأكيد تعميم متسرع. لكن كارناب يبعد الاعتراض بتقديم برهانين. فمن جهة، لا يمكن الميتافيزيقا إلا أن تكون خالية من المعنى ما دامت تعبر عن نفسها بلغات طبيعية تتميز بنياتها النحوية بالقصور المنطقي. ومن جهة أخرى، فإن الميتافيزيقيين جميعاً «متهمون» بالسعي عن قصد إلى هدف متناقض: «تقديم معرفة ليس للعلم التجريبي أي تأثير فيها»⁽¹⁾.

وفي ختام هذه الإدانة الصريحة، يظل هناك سؤالان قائمان. الأول يهم مستقبل الفلسفة: ماذا سيكون حال هذه الأخيرة عندما يدرك الناس ضرورة «تجاوز» الميتافيزيقا؟ والعجيب هو أن هذا السؤال هو ما طرحه هيدغر في محاضرة 1928. فقد دعا بطريقته إلى «تجاوز» الميتافيزيقا في اتجاه فكر أكثر «صدقاً»، «فكر الوجود». لكن الطريقة التي يفهم بها التجاوز تتمثل في إعادة تحيين سؤال فلسفي قديم جداً، أي في الاحتفاظ، على الأقل جزئياً، بما ينبغي تجاوزه. وهذا ما يجعل موقف كارناب مختلفاً جداً. إن «التجاوز» بالنسبة إليه يعني: الرفض، الإقصاء بلا قيد ولا شرط. فالميتافيزيقا

لا مستقبل لها. لقد انتهت، بكل معاني الكلمة. وفي ما يخص بديلها، أي منهج التحليل المنطقي الذي يمارسه كارناب نفسه، فإنه ليس نظرية فلسفية جديدة. إنه منهج علمي، ويمكن أن يُطلق عليه «التركيب المنطقي للغة العلم». المهم هو أن يعتقد الجميع أنه لم يعد يوجد بينها وبين العلم منذئذ أي اختلاف في الطبيعة.

السؤال الثاني: إذا كانت الميتافيزيقا مجرد متن من القضايا الخاطئة، كيف انخدعت بها كل هذه العقول المتميزة؟ تتمثل إجابة كارناب، كإجابة شليك عام 1926، في رفض الميتافيزيقا من جهة الفن الذي تعطي عنه «بديلاً» بخس الثمن. إن دورها، الشبيه بدور الفن، يتجسد في تقديم شكل لـ «إحساس الحياة». لكنها للأسف لا تنجح في القيام بهذا الدور في غالب الأحيان إلا بطريقة «ردئية»، ولا سيما إذا قورنت بإنجازاتها بروائع الموسيقى والشعر. لذلك جاءت خلاصة كارناب قاسية: ليس الميتافيزيقيون في العمق سوى «موسيقيين بدون موهبة موسيقية»⁽¹⁾.

أصاب ذلك النص التدميري على الفور نجاحاً أوروبياً. ففي سنة 1932، نشرت المجلة السوفياتية تحت لواء الماركسية تقريراً عنه، كان تقريراً نقدياً إزاء المقاربة الكارنابية التي عدّها «صورية» للغاية. وترجم إلى الفرنسية عام 1934. وكرس هيدغر جهده في السنوات اللاحقة لدحض أطروحاته. إذ كتب بين 1936 و1946 ملاحظات حملت عنوان «تجاوز الميتافيزيقا»⁽²⁾، لم يذكر فيها اسم كارناب أبداً، لكنه انتقد فيها الاختزال الوضعي المزدوج للفلسفة إلى نظرية للمعرفة واختزال هذه الأخيرة إلى نزعة تجريبية منطقية، ليستخلص: إذا كانت الميتافيزيقا، أو الفلسفة عموماً، قد انتهت بالفعل، فإن نهايتها لا تعني مطلقاً «نهاية الفكر».

أخيراً، يمكن تصور رد فعل فتغنشتاين. فمنذ أن عاد هذا الأخير ليستقر بكامبردج (1929)، لم يفتأ يبتعد عن دائرة فيينا. فالحوارات التي أجراها مع شليك وفايسمان بين ديسمبر/كانون الأول 1929 ويوليو/تموز 1932 توضح أنه لم يعد يتبنى «مبدأ قابلية التحقق» بدون تحفظ، وهو المبدأ الذي نسب الوضعيون الجدد أبوته إليه. كذلك توضح

(1) Ibid, p. 177

(2) ملاحظات أعيد نشرها في:

أنه كفّ عن الاعتقاد بإمكانية تبديد المشكلات الفلسفية بتعديل «صورتها المنطقية». وبعد سنة 1932، على إثر إعلانه معارضته «النزعة العلمية» لكارناب، لم تعد له أي لقاءات مع أعضاء الدائرة. علاوة على ذلك، فإن هؤلاء لم يكونوا متفقين جميعاً مع كارناب، كما سيُظهر ذلك تطور النقاشات الجديدة داخل الدائرة في النصف الأول من ثلاثينيات القرن الماضي.

كان كتاب البناء حبيس نارين. فقد عدّ نويرات قاعدته «الفيومينولوجية، المنحدرة من «المذهب الحسي» لماخ وشليك، قليلة الصلابة واقترح استبدالها بقاعدة «فيزياوية». لكنّ هذا الاستبدال يفترض، من جهته، نوعاً من «النزعة الاصطلاحية» التي استهجنتها شليك.

اندلع الهجوم، الذي سيحتد على صفحات المعارف، العامين 1931-1932 عندما هاجم نويرات في مقال يحمل عنوان «علم الاجتماع في المذهب الفيزيقي»، الفكرة التي يمكن بمقتضاها بسهولة تمييز «المنطوقات البروتوكولية» عن باقي المنطوقات العلمية. إذ يصرح نويرات بالفعل أن مقارنة بعض المنطوقات إلا بمنطوقات أخرى غير ممكنة، وليس بالواقع نفسه. فالنظرية العلمية لا تقوم على تجارب معيشة، وإنما على مجموعة محددة من «الاتفاقات اللغوية». يمكن إذاً، حسب هذه الأطروحة التي استعادها بيار دوهيم، استبدال تلك الاتفاقات اللغوية التي تشكل أساس كتاب البناء باتفاقات «فيزياوية» أكثر ملاءمة للفكرة الرائجة القائلة بأن وجود موضوعات واقعية، مستقلة عن إدراكنا يمكن، أن يشكل أساس العلم التجريبي.

اعترف كارناب جزئياً بصحة تلك الملاحظات، وعقّب عليها بواسطة نصين، «لغة المذهب الفيزيقي كلغة كونية للعلم»، و«علم النفس في لغة المذهب الفيزيقي». فقد أعلن تخليه عن استنباط المنطوقات البروتوكولية من التجارب الأولية، لكنه دافع مع ذلك عن الفكرة القائلة بأنه يمكن ربط تلك بهذه بواسطة إجراء «إثبات» أكثر حرية من «مبدأ قابلية التحقق» الذي طالب كتاب البناء بتطبيقه.

لم تكن هذه الأفكار كافية في رأي نويرات، لذلك انبرى للردّ فوراً في مقال حول «المنطوقات البروتوكولية»، وصف فيه هذه الأخيرة بـ «الأوهام الميتافيزيقية»، ودان إغراء الأنا واحدية الذي يتستر، حسب رأيه، خلف الإيمان بإمكانات تلك المنطوقات.

انهزم كارناب، أو اقتنع، وانتهى به الأمر إلى الاعتراف، في نص أخير «حول المنطوقات البروتوكولية»، بأن إذا كان افتراض مثل تلك المنطوقات يعدّ وسيلة ملائمة للتذكير بأن العلم عمومًا أن يركز على معطيات للملاحظة، فإنه يمكن مع ذلك استبدالها بمنطوقات من نوع آخر بدون مساس كبير بالجوهر. هكذا قرر التخلي عن «الفينومينولوجيا» لمصلحة «المذهب الفيزيقي»، وعن «المذهب الحسي» الماخي لمصلحة «نزعة اصطلاحية» دوهامية. وباختصار، تخلى عن تصور يميز الحقيقة بمطابقتها للواقع لمصلحة نظرية تعدّ الحقيقة كامنة في التماسك الداخلي للمنطوقات في ما بينها.

يرى شليك أن هذا الانحراف نحو ما يعدّه شكلاً من النسبية انحراف خطير. هل يجب قبول أي خرافة تحت ذريعة أن تماسكها الداخلي لا تشوبه شائبة؟ كارناب ليس على استعداد للموافقة على ذلك، لكنه أيضًا لم يقرر العودة إلى الوراء، كما يشهد على ذلك آخر كتبه التي نُشرت في فيينا، التركيب المنطقي للغة (1934).

هذا العمل الذي يتسم بتعقيد فريد، يحاول أن يحقق الجزء الإيجابي من البرنامج الذي يوجد ملخص له في تجاوز الميتافيزيقا. فبعد إقصاء هذه الأخيرة، وبعد التخلص من كلمة «فلسفة» نفسها، كما كان يرغب في ذلك نويرات، سينبغي بناء «منطق العلم» المخصص لتعويض الفلسفة. وبما أن ذلك المنطق ليس شيئًا آخر غير تركيب اللغة العلمية، فإن الأمر يتعلق إذًا ببناء ذلك التركيب مع البقاء في الوقت نفسه داخل لغة العلم، أو إن شئت بالتصرف كما لو أن قضايا التركيب، كقضايا المنطق نفسه، قضايا تحليلية. هذا على الأقل هو الطموح الذي حدده المؤلف في بداية الكتاب⁽¹⁾.

نكتشف، مرورًا، أن تحقيق ذلك الطموح يثير مشكلات صعبة. ولحلها، استلهم كارناب في آن واحد «الرياضيات الواصفة»^(*) *métamathématique* التي أسسها هيلبرت للبرهنة على الطبيعة غير المتناقضة للرياضيات، واستلهم «المنطق الواصف»^(**)

Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1937, p.xiii.

(*) جزء من المنطق يمثل موضوعه الرئيسي في نظرية أسس الرياضيات.

(**) تخصّص معرفي موضوعه هو خصائص نظرية منطقية معينة ويهدف إلى ضمان صياغتها الصورية وصياغة مسلماتها.

métalogique الذي وضعه ألفريد تارسكي (1902-1983) للبرهنة على سمة عدم التناقض التي تميز المنطق. كذلك استلهم بعض أعمال غودل حول إضفاء طابع الحساب على التركيب الحسابي. وهي استراتيجية قادته منذ البداية إلى الابتعاد، ضمناً، عن المذهب المنطقي الذي كان يدافع عنه أستاذه فريغه.

وأخيراً، ظهر كارناب بعد أن قطع مساراً ملغوماً بالفخاخ مُكرّهاً على الاعتراف بأن تحليلية التركيب كمثال أعلى تعترضها بعض الحدود: بالنسبة إلى كل لغة س، لا يمكن صياغة التركيب س في س إلا إذا كان معجم س غنياً بما يكفي للسماح بذلك. وباختصار، إن الصياغة الصورية formalisation «تتطلب متوالية لا نهائية من اللغات التي تظل غنية جداً»⁽¹⁾.

هذه النتيجة الأخيرة التي لم تكن كارثية بالنسبة إلى المنطق نفسه ساهمت، كما ساهمت نظريات غودل قبل ثلاث سنوات، في إثبات أنه يتعذر تحقيق جزء من أولى طموحات برنامج المذهب المنطقي. وكان من مفاعيل تلك النتيجة أن قادت كارناب إلى «التحرير» التدريجي لأكثر أبعاد المذهب الوضعي جذرية أو التخلي عنه (قابلية الإثبات والدلالة، 1936)؛ وقادته بموازاة ذلك إلى إتمام تركيب اللغة العلمية بواسطة علم للدلالة يتطور تدريجياً، لكنه يقل وفاء للمثال الأعلى الفريغي المتمثل في قابلية المنطق للتمديد (مدخل إلى علم الدلالة، 1942؛ الدلالة والضرورة، 1947). هذا التطور لن يلاحظه تلامذته الأميركيون، ابتداء بكواين، بدون إبداء تحفظات قوية.

وفي غضون ذلك، وجد كارناب نفسه معرضاً لهجوم جديد، وهذه المرة من قبل فيلسوف نمساوي شاب شبه مجهول، هو كارل بوبر (1902-1994).

لم يكن بوبر عضواً في دائرة فيينا ولم يكن يساهم في اجتماعات مساء الخميس. ولد في فيينا، وأصبح منذ عام 1929 أستاذاً للرياضيات والفيزياء في مؤسسة للتعليم الثانوي، لكنه كان يتابع في الجامعة دروس الرياضيات التي كان يلقيها هانس هاهن. كذلك التقى نويرات في أحد الاجتماعات الاشتراكية. وكان يجري لقاءات ودية مع

كارناب وأعضاء آخرين من الدائرة الذين كان يقرأ لهم كتاباتهم باستمرار. لكنه حتى وإن كان مفتوناً بالقضايا المتعلقة بـ «منطق العلم»، فلا أطروحات كارناب ولا أطروحات فغنشتاين استطاعت أن تقنعه. لقد أعلن بوبر أنه كانطي النزعة ومناصرٌ لنوع من الواقعية التامة، وكان منشغلاً بـ «الأشياء» أكثر من انشغاله بـ «الكلمات»؛ لذلك رفض «المذهب الاصطلاحي» لنويرات و«المذهب الحسي» لماخ، اللذين لم يكن يرى فيهما سوى شكلين مختلفين للأنا واحدية الأساسية نفسها.

لم تكن الميتافيزيقا بالنسبة إليه تشكل علماً، لكنها لم تكن مع ذلك خالية من الدلالة. فبدلاً من رفضها كلياً، يعتقد أن من الأفضل محاولة البرهنة عليها «قطعة قطعة». فهو لم يثق مع ذلك بـ «مبدأ قابلية التحقق» الذي بدا له عبثاً مرتين. أولاً، نظراً إلى وجود علوم أكيدة كالميكانيكا الكوانطية، التي تواجه العناصر المتناهية الصغر، لا يمكن أن يطبق عليها. ثانياً، نظراً إلى أن هذا المبدأ يقوم على الفكرة القائلة بأن النظريات العلمية تؤسس انطلاقاً من تراكم تكراري لملاحظات متطابقة، أي يقوم على مفهوم استقرائي للاكتشاف، وهو مفهوم انتقده هيوم سابقاً بشدة.

خلافًا للوضعيين الجدد، لا يعتقد بوبر أن مجموعة من الملاحظات يمكن أن تمنح المصادقية قانوناً كونياً، على افتراض أن العلم لا متناه في المكان والزمان: فمهما تكن هذه المجموعة من الملاحظة كبيرة، فإنها ستظل دوماً محدودة. لذا فإن ما ينزع إلى البرهنة على مصادقية قانون ما ليس عملية ذات طبيعة استقرائية، وإنما هو عدم التوصل إلى إنتاج مثال تكذبي له على الرغم من القيام بمحاولات منظمة في سبيل ذلك. إن للتجربة دوراً تقوم به بالفعل، لكن هذا الدور يتمثل في إقصاء الفرضيات السيئة بـ «تكذيبها»، وليس في «إثبات» الفرضيات الصحيحة، لذلك يقترح بوبر استبدال «مبدأ قابلية التحقق» بـ «مبدأ قابلية التكذيب» الذي سيمكّن، من بين أشياء أخرى، من إعادة التوفيق بين المفهوم الوضعي الجديد للعلم وما ظل يطلق عليه الواقع «الموضوعي».

عرض كارل بوبر هذه الأطروحات في كتابه الأول، منطق الاكتشاف العلمي، الذي ظهر في فيينا أواخر سنة 1934، ضمن سلسلة كان يديرها شليك وفرانك (خبر ثانوي لكنه طريف). وفي السنة التالية، هاجم نويرات الكتاب في مجلة المعارف بينما دافع عنه كارناب. ربما كان كارناب يهدف من ذلك إلى أن يجعل من بوبر حليفاً، لكنه سرعان ما سيتخلى عن ذلك الأمل.

كان بوبر مصرّاً على الاحتفاظ باستقلاله. فمن جهة، لم تكن له النية في أن يبدو أكثر تساهلاً مع «مبدأ قابلية الإثبات» منه مع «مبدأ قابلية التحقق»، لأنهما يقومان معاً على الإيمان نفسه، الخاطئ حسب رأيه، بقدرات الاستقراء؛ وهو الإيمان الذي لن يتخلى عنه كارناب، كما توضح ذلك أعماله اللاحقة حول منطق الاحتمالات.

ومن جهة أخرى، نعت بوبر بالطوباوية طموح كتاب التركيب المنطقي للغة (أي إقحام التركيب اللغوي في العلم)، وعموماً كل محاولة تهدف إلى إعادة بناء مجموع العلم الموحد في لغة مصطنعة. أولاً، نظرًا إلى أنه ظهر له أن نظريات غودل إذا كانت تثبت أن مثل تلك اللغة إن وجدت، فإنها لن تستطيع الاستجابة لحاجيات علم الحساب الأولي. ثانيًا، نظرًا إلى أنه بمجرد ما تعرّف بوبر إلى الترجمة الألمانية لأعمال تارسكي حول اشتغال الدلالة، رأى فيها الدليل النهائي على استحالة ترجمة كل اللغة الواصفة (*) métalangage التي تعبر عن منطق هذه الأخيرة إلى لغة معطاة. وسيذهب بوبر إلى حد تهنته تارسكي بأنه أعاد الاعتبار (في مقاله حول «مفهوم الحقيقة في اللغات المقعدة» عام 1931) إلى التعريف الكلاسيكي للحقيقة كـ «مطابقة» بين منطوقاتنا والواقع.

سيدقق بوبر في الاختلافات التي يتعذر تبديدها بينه وبين كارناب في مقال 1955 (نشر عام 1964) «الحّد الفاصل بين العلم والميتافيزيقا»⁽¹⁾. وانتهى به الأمر بعد عشرين عامًا، في سيرته الذاتية البحث غير المكتمل (1974)، إلى تقديم نفسه على أنه «القاتل» الحقيقي للوضعية المنطقية، التي كشف كتابه لعام 1934 نقاط ضعفها الأساسية بطريقة دقيقة.

يوجد ولا شك في تلك الرؤية الارتجاعية قسط من المغالاة. فالوضعية الجديدة دخلت في أواسط الثلاثينيات مرحلة صعبة، حتى وإن لم تكن تلك الصعوبات ترتبط بالاختلافات القائمة بين أعضاء الدائرة فقط، ولا بهجومات بوبر، وإنما بقساوات الزمن.

(*) لغة خاصة نستخدمها لوصف اللغة الطبيعية. فإذا كان النحو يصف لغة معينة، فإن وصف النحو هو اللغة الواصفة.

Trad. fr. dans *De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique, de 1950 (1) à nos jours*, textes réunis par Pierre Jacob, Paris, Gallimard, 1980, p. 121-176.

كان أعضاء دائرة ثيينا، الملحدون واليساريون وأحيانًا اليهود، يمثلون الهدف المفضل لهجومات تزايد عنفًا في نمسا نهاية العشرينيات التي كانت تنمو فيها قوى اليمين المتطرف.

لذلك اختار أحد هؤلاء، هو هيربرت فايجل Feigl، الإقامة في الولايات المتحدة منذ سنة 1931، وانتقل كارناب وشليك في السنة نفسها إلى براغ بدون أن يقطعا صلتها بأصدقائهما، وجاءت انتخابات 1932 لتسجل تقدم النازيين في النمسا. وفي سنة 1933، أمسك هتلر بزمام السلطة في ألمانيا. وبعد ذلك بأسابيع، عمد المستشار النمساوي، دولفوس، إلى توقيف العمل بالبرلمان وأقام نظامًا فاشستيًا. كذلك مُنع الحزب الشيوعي، وصدرت مذكرة اعتقال بحق نويرات سنة 1934: السنة التي توفي فيها هاهن. ولحسن حظه، كان في رحلة سفر إلى موسكو، لذلك بدلًا من العودة إلى النمسا، التحق بهولندا التي انتقل منها إلى إنكلترا.

وحلت المأساة عام 1936. ذلك أن في 22 يونيو/حزيران من السنة نفسها، اغتيل موريتس شليك على يد تلميذ مختل من تلامذته بعد أن أطلق عليه النار في درج جامعة ثيينا. فاستغلت الصحافة الرجعية الحدث لتشير إلى أنه لم يكن لأفكار الفيلسوف إلا أن تكتب له ذلك المصير. لقد أصبح إذاً من الصعب على من يريد التفكير بحرية أن يتنفس داخل ذلك الجو النمساوي. وكثيرون هم أولئك الذين كانوا يستشعرون خطر حدوث حرب قادمة في أوروبا.

عُدَّت إذاً تلك السنة (1936) سنة الرحيل الكبير. فقد غادر كارناب مدينة براغ للإقامة في الولايات المتحدة التي سينتهي فيها مساره المهني. وسرعان ما لحق به كل من رايشنباخ وهيمبل وغودل وتارسكي وبيרגمان وفرانك. وفي بداية عام 1937، اتخذ بوبر، ذو الأبوين اليهوديين اللذين اعتنقا البروتستانتية، سبيل المنفى، إذ أمضى فترة الحرب في نيوزيلندا قبل أن يقيم نهائيًا في إنكلترا التي حصل فيها على منصب في معهد لندن للعلوم الاقتصادية بفضل دعم من صديقه عالم الاقتصاد فريديرش فون هايك. وقرر فريديريش فايسمان الرحيل إلى أوكسفورد بعد بضعة شهور على رحيل بوبر. لذلك لم يكن أي عضو من أعضاء دائرة ثيينا موجودًا في النمسا في الوقت الذي اجتاحتها هتلر (1938).

لكن إذا ماتت الدائرة، ضحية تناقضاتها الداخلية وصدمات التاريخ، فإن روح

الوضعية المنطقية ظلت حية. إذ ستجعلها الحرب تنتقل إلى البلدان الناطقة بالإنكليزية، وستظل تمارس فيها تأثيرًا كبيرًا إلى اليوم.

4. بعد النهاية:

هكذا، فإن أربعة تيارات فلسفية، ترمز إليها أسماء روزنتسفايغ وهيدغر ولينين وكارناب، وضعت «تجاوز» الميتافيزيقا كهدف أولوي لها.

إلا أن أي تيار منها لم يستطع أن يحقق برنامجيه بالكامل. فإذا كانت فلسفة روزنتسفايغ قد فوضت أمرها إلى الإيمان الديني، فإن فلسفة هيدغر تورطت (ابتداء من سنة 1933) في الأيديولوجيا القومية الاشتراكية؛ وإذا كانت فلسفة لينين قد تجمدت (مدة خمسين عامًا) في عقيدة ستالينية، فإن القدر المثير للدهشة يبقى بالتأكيد هو قدر الوضعية المنطقية.

لم تحقق هذه الأخيرة طموحها بالقضاء على الميتافيزيقا، ولا على فكرة فلسفة مفصولة عن العلم، لكنها ستقوم على نحو مفاجئ ببعث الروح في المشروع الكانطي (أو الراسلي) المتمثل في إغناء فلسفة «علمية» مقتنعة بالتقدم في «الطريق الآمنة للعلم». لكنها ظلت على الرغم من كل شيء منفصلة عن حقل العلم، ذلك بالخصوص في إنكلترا والولايات المتحدة اللتين سيتم فيهما تصور الفلسفة، ابتداء من نهاية الثلاثينيات، كتخصص علمي من بين تخصصات أخرى، مخصص لبعض التقنيين المتخصصين وموعد بتقدم بطيء لكنه حتمي.

هذه النهضة التي عرفها النشاط الفلسفي المستقل والخالٍ من التعقيدات، والتي لم تكن تَمَثِّلُ كثيرًا لأفكار دائرة فيينا أو لأفكار فتغنشتاين «الثاني»، ليست وليدة المصادفة. بل تُفسَّرُها واقعة أن المذهب الوضعي، المنحدر من تقليد يعود إلى فريغه، وجد في إنكلترا والولايات المتحدة مجالًا ملائمًا لازدهارها، وأن التقاليد المحلية التي استطاع المذهب الوضعي أن ينضاف إليها، مانحته نفسًا جديدًا، مكنته من الازدهار بفضل عدد كبير من البحوث الجديدة. إن التعود على الإشارة إلى هذه البحوث بكلمة عامة، الفلسفة «التحليلية»، يخاطر بتضليلنا عندما يوهنا بأن لها مصدر إلهام واحدًا. ذلك أنه إذا كان الفلاسفة الأنغلوسكسونيون خلال السنوات الخمسين الأخيرة قد انحدروا فعليًا من «المنعطف اللغوي» الذي تحقق في بداية القرن، وإذا كانوا يشتركون

في الاعتقاد بإمكان توضيح أهم مشكلاتهم بواسطة تحليل الكلمات التي تعبّر عنها، فإنهم يختلفون في اختيار اللغة التي يستحسن «إعادة ترجمة» تلك المشكلات فيها من أجل حلّها. بل يمكن تأكيد أن المدرسة المهيمنة في إنكلترا تضع ثقتها بالعودة إلى اللغة «العادية»، وفقاً لروح فتغنشتاين «الثاني»، بينما نلاحظ أن معظم الفلاسفة الأميركيين، الذين يتقوّى تموقعهم ضمن سُلالة الرسالة وكارناب، استمروا في الحفاظ على مطلب اللغة «المثالية» تحت أشكال متنوعة، وهو المطلب الذي يخلطونه بمطلب العلم.

كان مور وراسل قد أعدّا التربة لـ «زرع» الوضعية في الجزر البريطانية نحو العام 1900. فقد أراد مور أن يرغم الفلسفة على الخضوع لإكراهات «الحس المشترك»، وهي الأطروحة التي سيعبّر عنها بصيغة ذات نفحة استفزازية مقصودة في مقال نشره عام 1925 تحت عنوان «تقريظ الحس المشترك»⁽¹⁾. ونصح راسل الفلاسفة بعدم تجاوز حدود ما يعدّه حقلهم الخاص، وهو حقل التفكير في العلوم. علاوة على ذلك، فإن استقرار فتغنشتاين نهائياً بكامبردج (1929) والدروس التي كان يلقيها هناك جعلت أصدقاءه وتلامذته طوال السنوات العشرين المتعاقبة يستأنسون بفكرة أن عددًا كبيرًا من الأحجيات الفلسفية يسببها خرق قواعد النحو المتداول فقط.

هكذا ظهر تيار «تحليلي» في الفلسفة البريطانية منذ الثلاثينيات. لكنّ هذا التيار لن يحقق أولى نجاحاته في كامبردج وإنما في أوكسفورد، ذلك بفضل التأثير الحاسم للأكاديمي غيلبرت رايل Ryle (1900-1976). كان راسل في شبابه منشغلاً بالفلسفة الألمانية، وخصوصاً البحوث المنطقية لهوسيرل (الذي يعيب عليه إهماله مسألة «المفارقات» المنطقية - الرياضية) وكذا الوجود والزمن لهيدغر الذي قدم سنة 1929 تنقيحاً نقدياً له. ثم تعرف في السنوات التالية إلى فتغنشتاين ونشر مقالاً تحت عنوان «تعبيرات ذات تركيبات مضلّة» بدا فيه ما يزال يبحث عن لغة منطقية مثالية، وهو طموح موروث عن راسل وعن رسالة في المنطق والفلسفة، سيتخلى عنه لاحقاً.

بعث رايل سنة 1932 أحد طلابه، ألفرد ج. آير Ayer (1910-1989)، إلى فيينا

لاكتشاف مذهب الوضعية الجديدة. فعاد آير بعد بضعة أشهر متحمسًا لذلك المذهب. إذ خصص له أول الكتب التي ألفها حول ذلك الموضوع، اللغة والحقيقة والمنطق (1936)، وقد وضعه باللغة الإنكليزية. وسيعبّر رايل عن عدائه لأطروحات الكتاب المناهضة جذريًا للميتافيزيقا، وسيحاول وضع العراقيل أمام تعيين آير أستاذًا في أوكسفورد، إذ لن يحصل على ذلك المنصب إلا عام 1959. وسيذهب آير تدريجيًا، كما فعل كارناب من قبل، إلى تنويع مواقفه الأولى، لكنه ظل طوال حياته الممثل «الرسمي» للوضعية الجديدة البريطانية.

ففي عام 1982، وهو وقت كان ما يزال فيه ذائع الصيت، ظهر له كتاب فلسفة القرن العشرين الذي يشهد بوضوح على استمرار التزاماته. ووجد راسل ومور وفتغنشتاين وكارناب أنفسهم، بالإضافة إلى أعمال الفلاسفة الأميركيين والفيلسوف الإنكليزي روبن ج. كولينغود Collingwood (1889-1943) المقرب من تاريخانية كروس، يكرسون بالفعل ما هو جوهر في كتاب فلسفة القرن العشرين، بينما سرعان ما عدّ هيدغر وسارتر وميرلو - بونتي كممثلين لتيار غير علمي (الفيومينولوجية)، وعانت الماركسية والهرمينوطيقا والبنوية غيابًا شديدًا.

ومن جهته، لم يبق رايل، الذي عوّض مور عام 1947 على رأس مجلة Mind، مكتوف اليدين. فعلى الرغم من أنه كان يرفض المذهب الوضعي، إلا أنه لم يمتنع عن إخضاع الخطاب الميتافيزيقي للتحليل، كما يشهد على ذلك المقال الذي كتبه سنة 1938 حول «المقولات» المنطقية، وكذا أهم كتبه مفهوم العقل (1949). يفند هذا الكتاب التمييز الديكارتي بين الجسد والروح، ويعدّه «أسطورة» أنتجها الخطأ الذي يصنف الظواهر الذهنية في «مقولة» مفهومية مستقلة. إذ يعتقد رايل أن الروح لا توجد «في» الجسد كما لو أنها «شبح في آلة». بل إنها تمثل بالنسبة إلى الجسد ما تمثله «جامعة أوكسفورد» بالنسبة إلى مجموع المباني التي تشكلها: فلا شيء يميز بينها، اللهم مسألة «وجهة نظر»، وبعبارة أخرى، اللغة.

يعارض رايل النزعة الثنائية، وكذلك المادية التي يعدّها مذهبًا اختزاليًا. ويدافع بمقابل تلك التصورات عن رؤية سلوكية واسمية للسلوك البشري. فهذا الأخير يجب عدّه كلاً، ويجب تفسير هذا «الكل» من الداخل بالطريقة الأكثر موضوعية واقتصادية ممكنة. ويؤدي تطبيق ذلك المبدأ إلى أنه لا يمكن فصل العقل عن الأفعال التي يتمظهر

فيها ولا التفريق بين «الإرادة» و«الأفعال الإرادية»، وإلى إمكان وصف الأحاسيس ك«أحداث» شاملة للشخصية.

إن لهذا الكتاب، الذي سيثير معارضة شرسة في معسكر الفينومينولوجيا الفرنسية المرتبطة بالإرث الديكارتى، قرابات مع بحوث فغنشتاين «الثاني»، وخصوصاً مع نصوصه التي كانت تُتداولُ على شكل مخطوط منذ نهاية الثلاثينيات. فهو يثير بشكل غير مباشر مشكلة لم تقدم لها الأعمال اللاحقة لرايل، الذي يرفض أن يعدّ كتمليذ لأستاذ كامبردج، أي إجابة فعلية. وبالفعل، كيف يمكن التوفيق بين مطالبة فغنشتاين بوضع الثقة في مقولات اللغة الطبيعية من جهة، وكون أن هذه الأخيرة تضح بعبارات تجربنا نفسها إلى وضع الثقة في ثنائية الجسد والروح من جهة أخرى؟

على الرغم من اللغز الذي يخبئه ذلك السؤال، فإن الإحالة إلى اللغة العادية سرعان ما ستصبح القاعدة المطلقة لدى زملاء رايل الشباب. يوجد من بين هؤلاء جماعة، لم يساهم فيها رايل، عُرفت في بداية سنوات الخمسينيات تحت اسم مدرسة أوكسفورد. وأبرز أعضائها الذين مهّدوا لفلسفة اللغة «العادية» هما جون لانغشاو وأوستين Austin (1911-1960) وبيتر فريدريك ستراوسن Strawson (ولد عام 1919).

تابع أوستين، مؤسس الجماعة، دروساً في الفيلولوجيا تتعلق بالوضوح اللغوي. وقد حدّد موضوعه منذ غداة الحرب العالمية الثانية في الوضوح والصراحة في استعمال الكلمات. اتخذ أوستين مسافة من رايل وكذا من فغنشتاين «الثاني»، الذي غالباً ما تظهر روحه في كتاباته، لكنه لا يذكره إلا في ما ندر، ودائماً بقليل من السخرية. ويحترس أوستين من «الرطانة» العلمية للوضعيين الجدد ومن «ظلمات» الميتافيزيقا الكلاسيكية. وأخيراً، على الرغم من أنه كان أول من ترجم إلى الإنكليزية كتاب أسس علم الحساب لفريغه، فقد رفض قبل كل شيء حلم لغة مثالية يُعاد بناؤها بشكل مصطنع. فإذا كانت كل تفاصيل الفكر البشري القابلة للإدراك توجد منذ قرون في اللغة العادية، فكيف يمكن عقلاً منعزلاً واحداً أن يبتكر لغة أفضل خلال بضع ساعات من العمل؟

لذلك يتعين على الفيلسوف، حسب أوستين، أن يبحث عن الحل للمسائل التي يطرحها، والتي لا يمكن عدّها كلها غير مشروعة، من خلال التحليل الدقيق لما تريد «جُمَلُنَا» قوله. إنه لا يحتاج إلى إرهاب نفسه بالتنقيب التاريخي، ولا حتى اللجوء إلى «دقة» التحليل المنطقي - الرياضي التي لا جدوى منها. بل يكفي أن يعتمد على معجم

جيد، «مستودع» كل المعارف الممكنة المتعلقة بالاستعمال الملموس للغة، وأن يتحقق بواسطة عمل جماعي مستمر من أن ذلك الاستعمال يحظى باتفاق جماعي.

لا يثق أوستين، الذي تلقى معظم تعليمه شفوياً، بكل النظريات المنظمة، ولم ينشر في حياته سوى مقالات نادرة. وسيتم بعد وفاته العجولة جمع تلك المقالات وأهم محاضراته في ثلاثة كتب سترك تأثيراً دائماً في حقل الفلسفة الإنكليزية: كتابات فلسفية (1961)، لغة الإدراك (1962)، كيف تُنجزُ الأشياء بالكلمات (1962).

يتكون هذا الكتاب الأخير من المحاضرات التي ألقاها في جامعة هارفارد عام 1955، وينطلق من الملاحظة التي وجهها ضد نظريات اللغة المنتمية إلى الوضعية الجديدة، والتي تثبت أن الكلام لا يقوم بوظيفة وصف حالات الأشياء (المنطوقات «التقريرية» énoncés constatifs) بقدر ما ينجر أفعالاً: هكذا الشأن بالخصوص بالنسبة إلى الجمل التي تعتبر عن الطلب والوعد والترخيص، إلخ (المنطوقات «الإنجازية» énoncés performatifs). يمكن هذه الجمل، التي ليست صادقة ولا خاطئة، أن يكون لها تأثير أو لا يكون تبعاً للطريقة التي يؤولها بها من أرسلها ومن وُجّهت إليه. استخلص كتاب كيف تُنجزُ الأشياء بالكلمات من تلك الملاحظات نظرية أصيلة للتلفظ، قائمة على تصنيف لـ «أفعال الكلام» (Speech acts) في ثلاث فئات، «فعل القول» acte locutoire، و«الفعل المتضمن في القول» acte illocutoire، و«الفعل الناتج من القول» acte perlocutoire، وفتح بذلك، بمعية الفونولوجيا والتركيب وعلم الدلالة، حلاً جديداً للسانيات: حقل «التداولية» (*) pragmatique (مصطلح ابتكره عام 1938 الفيلسوف الأميركي تشارلز موريس) التي لم يعد موضوعها هو اللغة كنسق مصطنع، وإنما مجموع استعمالاتها في هذا السياق المحدد أو ذاك. وعرفت «التداولية» تطوراً كبيراً على يد أحد تلامذة أوستين الأميركيين وهو الفيلسوف جون روجر سيرل Searle

(*) تنبغي الإشارة هنا إلى أن التداولية la pragmatique ليست هي البراغمية le pragmatisme التي هي مذهب فلسفي نشأ في الولايات المتحدة ويقوم على فكرة أن صدق أي قضية أو فكرة يقاس بمدى تحقيقها منفعة الناس. والتداولية هي مصطلح استعمله أول مرة الفيلسوف تشارلز موريس سنة 1938 عندما ميز في السيميائيات (علم العلامات) بين ثلاثة فروع: (1) النحو أو التركيب (Syntaxe) الذي يدرس العلاقات الصورية بين العلامات؛ (2) علم الدلالة (Sémantique) التي تعنى بعلاقة العلامات بالأشياء التي تدل عليها؛ (3) التداولية (Pragmatique) التي تدرس علاقة العلامات بالأشخاص الذين يستعملونها والسياقات الاجتماعية والنفسية التي تُؤوّل فيها.

(ولد عام 1932) الذي عكف في كتابه *أفعال الكلام* (1969) على توضيح أن تلك الاستعمالات تحكمها قواعد ضمنية لكنها دقيقة. سلاحظ لاحقاً ما خلفه من تأثير في كارل - أونو أبل ويورغن هابرماس.

تجدر الإشارة إلى أن هناك فيلسوفاً إنكليزيّاً، هو برتراند راسل، رفض علانية ومنذ البداية، هذا الأسلوب في البحث المتمركز، حسب رأيه، على التحليل اللغوي فقط. وقد عبّر بوبر عن مساندته لراسل في اعتقاده أن وجهات نظر أوستين وتلامذته «غير مثيرة للاهتمام» شأنها شأن أطروحات فتنغشتاين «الثاني» التي تسرّع في إرجاعها إليها. سيرى بوبر أيضاً في التركيز على «تفاصيل لا أهمية لها، وخصوصاً على معنى الكلمات»، علامةً على «سكولائية» جديدة⁽¹⁾. ومع ذلك، ليست فلسفة اللغة «العادية» عدوةً للفلسفة بلا زيادة ولا نقصان، كما يوضح ذلك ستراوسون.

يعدّ ستراوسون أكثر ميلاً إلى التنظير من أوستين، وهو بهذا أقرب إلى رايل، الذي سيحل محله في كرسي أوكسفورد عام 1968، وسيظل يشغله إلى عام 1987؛ وقد كتب مقالاً بعنوان «في فعل الإحالة» (1950)⁽²⁾ فحص فيه مجدداً فحصاً نقدياً التحليل الراسلي لـ «العبارات التضمينية». لكنّ أهمّ أفضاله يبقى هو إعطاؤه التقنية الأوستينية، التي غالباً ما تكون تجريبية، المبررات المنهجية التي تفتقدها. وقد طور تلك المبررات في كتابه الأفراد (1959) الذي قدمه على نحو استفزازي، كـ «مقال في الميتافيزيقا الوصفية».

يوضح الظهور الجديد لكلمة «ميتافيزيقا» هنا النسيان الذي سقطت فيه منذئذ أطروحات دائرة فيينا. لا يتعلق الأمر بمجرد عودة إلى كانط، حتى وإن كان ستراوسون يصرح، بطريقة كانطية للغاية، بأنه لا يهتم باللغة العادية فقط، وإنما أيضاً بشروط إمكانها، أي بالخطاطات المفهومية التي تقوم عليها طريقتنا في التحدث عن العالم. وبالفعل، تندرج خاتمة الكتاب في منظور سلوكي ما دام ستراوسون يعتقد أن ما يوجد في الواقع هو الأشياء المادية والأشخاص الفيزيقيون. وجاء كتابه التحليل والميتافيزيقا (1985) بعد ربع قرن ليؤكد أنه إذا كان المنهج الأوستيني في التوضيح اللغوي للمفاهيم

(1) Karl Popper, *La Quête inachevée*, op. cit., p. 121

(2) Trad. fr. dans Peter F. Strawson, *Etudes de logique et de linguistique*, Paris, Ed. du Seuil, 1977, p. 9-38.

يبقى أداة تحليلية لا تُعوّض، فإنه يمكن وضع تلك الأداة في خدمة مشروع أنطولوجي لا يخشى أن يعيد ربط علاقته بالتقليد المركزي للفلسفة الكلاسيكية.

ولما كانت فلسفة اللغة «العادية» وفيّة لإرث مور، فإنها تهتم أيضًا بدراسة القضايا الأخلاقية التي تثيرها الحياة اليومية. ففي عام 1952، فتح كتاب لغة الأخلاق لريتشارد هار Hare الباب أمام بحوث في منطق اختياراتنا الأخلاقية، وهي البحوث التي سيتابعها ستراوسن (الحرية والدُّخْل، 1974) وبرنارد وليامز Williams (الأخلاق وحدود الفلسفة، 1985). ولأن الفيلسوف ميكائيل دوميت Dummett (مولود عام 1925) مقتنع بإمكان تطبيق المنهج «التحليلي» بنجاح على المشكلات السياسية والاجتماعية، فقد قدم بنفسه المثال عندما التزم، على هامش أشغاله حول فلسفة اللغة لدى فريغه، محاربة العنصرية بكل أشكالها، إذ ساهم في تأسيس Joint Council for the Welfare of Immigrants وحرر مقالًا في إجراءات التصويت. لقد كان بإمكان مثل هذه التوجهات أن تؤدي، في وقتها، إلى فتح حوار مع سارتر وفوكو: ومع ذلك، فإن إحدى المميزات الرئيسية للفلسفة البريطانية منذ نصف قرن تظل هي لامبالاتها النسبية بباقي الفكر الأوروبي الذي تنعته بالفكر «القاري»، وخصوصًا بالفكر الفرنسي الذي لم يحظ أيٌّ من ممثليه تقريبًا باهتمامها.

هذا الموقف المتصلب من الجهتين، والذي قوّته لامبالاة معظم الفلاسفة الفرنسيين بزملائهم «قاطني الجزيرة»، انتهى بأن حُفِر بين البلدين «هوة» فلسفية حقيقية. ويشهد على ذلك حوار الصم الذي ساد اللقاء المشهود الذي انعقد عام 1958 في رويومون بين الفلاسفة «التحليليين» والفلاسفة الفينومينولوجيين، كما يشهد عليه الاعتراض الصاخب لبعض الجامعيين في كامبردج على منح جاك ديريدا دكتوراه فخرية.

إن وجود هذه الهوة ليس أمرًا مؤسفًا فقط، وإنما هو مفارق للغاية باعتبار أن فريغه، كما أشار إلى ذلك دوميت⁽¹⁾، يعدّ سلفًا للفلسفة «التحليلية» الأنغلوسكسونية وللوضعية الجديدة «القارية»، كما يعدّ، بفضل تأثيره في تصور كتاب بحوث منطقية، مُلهِمًا

Michael Dummett, *Les Origines de la philosophie analytique* (1988), trad. fr., (1) Paris, Gallimard, 1991.

للفينومينولوجيا الهوسرلية التي يوجد كثير من أتباعها في فرنسا والبلدان اللاتينية. لكن كان من اللازم مرور بعض الوقت قبل أن تقبل ضفتا المانش هذا «الربط» التاريخي بين أهم تيارات الفلسفة المعاصرة.

انتشرت الوضعية المنطقية في الولايات المتحدة، التي تسمى فيها بـ«التجريبية المنطقية» تبعاً لاقتراح كارناب في كتابه قابلية الإثبات والدلالة، بفضل توجه معظم الفلسفة الأميركية إلى النزعة البراغماتية في بداية القرن العشرين.

فعلاً، ظلت براغماتية جيمس (مات عام 1910) وبيرس (مات عام 1914) إلى حدود الحرب العالمية الثانية الحركة السائدة في الجامعات الأميركية. فقد ألهمت بدرجات متفاوتة «الواقعية الجديدة» (1912) لـرالف بارتون بيرى Perry (1876-1957) ووليام بيبيريل مونتاغ Montague (1873-1953). كذلك ألهمت «الواقعية النقدية» (1920) لدى كل من أرثر لوفجوي Lovejoy (1873-1962) وجورج سانتاينا Santayana (1863-1952). بل إنها أثرت في المثل الأعلى «الجماعي» لدى أحد أصدقاء جيمس وبيرس، وهو الفيلسوف وعالم المنطق جوزياه رويس Royce (1855-1916) الذي يعدّ أحد المدافعين عن نوع من المثالية المطلقة ذات الأساس الديني العميق. لكنّ البراغماتية عرفت ازدهارها الكامل في كتابي جون ديوي، أهم الفلاسفة الأميركيين في النصف الأول من القرن العشرين، وكلاrens إرفينغ لويس Lewis الذي كان تلميذاً ثم مساعداً للفيلسوف رويس في جامعة هارفارد، ليصبح بعد ذلك أحد أساتذة كواين.

كان ديوي (1859-1952) يعدّ المعرفة كأداة يستطيع بفضلها الإنسان أن يتكيف مع العالم وأن يغيره في آن واحد. لذلك كان يفضل أن يُنعت مذهب بـ«النزعة الذاتية». أسس ديوي في شيكاغو، التي اشتغل بها بين العامين 1905 و1930، مدرسة «تجريبية» مكنته في الوقت نفسه من وضع بيداغوجيا جديدة والشروع في إجراء بحوث أصيلة، منطقية ونفسية، على طبيعة العقل. وعلى الرغم من أن تلك البحوث ركزت منذ البداية على علاقات الفكر بالتجربة، فإنها لم تكن منفصلة عن تيارات المثالية الأوروبية الكبرى. فقد نأثر ديوي في شبابه بقراءته لكانط وهيغل، لذلك كان يطمح، مثل هيغل، إلى تحقيق رؤية «كلية» للواقع. سنلمس آثار هذا الطموح النظري في كتابه الفن كتجربة

(1934) وخصوصًا في كتابه العظيم المنطق: نظرية البحث (1939)، وهي «كمية» إستمولوجية هائلة تُجهد نفسها لصياغة أعم قواعد الاكتشاف العلمي.

وفي الوقت نفسه، فإن نشاط ديوي الذي لا يتعب ووفرة قناعاته التطورية والتقدمية جعلت منه التجسيد الأنموذجي للتصور الأميركي للفيلسوف المتشعب بالنزعة الإنسانية والتفاؤل. لا شيء يلخص ذلك التصور أفضل من الصيغة الشهيرة التي تضمنها كتابه الديمقراطية والتربية والتي يؤكد فيها أن على الفلسفة أن تصبح بالتحديد «النظرية العامة للتربية»⁽¹⁾، مشيرًا في الوقت عينه إلى أن تطويرها يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتقدم الديمقراطية.

كان ديوي، مثل الوضعيين الجدد الذين يختلف معهم على الرغم من ذلك في نقاط متعددة، منشغلًا بعدم الفصل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الحقة. لذلك فإنه لم يكتف بتمديد تفكيره في منهجية هذه إلى تلك. فبما أن عمله يقوم على الأطروحة التي بمقتضاها يعدّ المجتمع عمومًا «مختبرًا» يتأسس فيه كل فكر، فإنه يحاول البرهنة على أن مبدأ احترام التجربة لا ينفصل أبدًا عن همّ الحرية الفردية وهمّ التضامن الجماعي، وخصوصًا لفائدة المعوزين. فعمله، من هذه الزاوية، يشكل أول محاولة أصيلة لبناء «سياسة» براغماتية تتوقف على تصور تجريبي ونفعي للمعرفة، منحدر هو نفسه من بيرس وجيمس.

أخيرًا، كان ديوي يرغب في أن يعيش قناعاته الحميمية إلى نهايتها. لذا لم يتردد، طوال عمره المديد، في الانخراط في العديد من الأعمال النضالية، شأنه شأن برتراند راسل، لكنه كان خلافًا لهذا الأخير يدافع عن الانسجام العميق بين التزاماته السياسية وباقي فلسفته. فقد جذبته المناطق التي كانت تُبتَكَّر فيها أشكال جديدة للتنظيم الاجتماعي، إذ سافر في العشرينيات إلى كل من الصين وتركيا والمكسيك والاتحاد السوفياتي، البلدان التي درس فيها باهتمام كبير الابتكارات التربوية بدون أن ينخرط في النظرية الماركسية، كما فعل تلميذه وصديقه سيدني هوك. بل قبل عام 1937 أن يترأس لجنة تحقيق مكلفة بأن تدرس في مكسيكو قيمة الاتهامات الموجهة إلى تروتسكي أثناء محاكمات موسكو، وهي اللجنة التي جاء حكمها كما يلي: «غير مذنب». أنتج ديوي، شأنه شأن راسل الذي دخل معه في عدة سجالات، أعمالًا متنوعة وغزيرة، الشيء

الذي جعلها تبدو، لو نظرنا إليها استعدادًا، كما لو أنها ضحية لتشتتها الخاص: هنا أحد الأسباب التي جعلت هذه الأعمال تكون اليوم عرضةً لنسيان نسبي وظالم، بينما لم تفقد شيئًا من راهنتها.

وبالمقابل، تعطي أعمال لويس (1883-1964) الانطباع بالوحدة: فهي مخصصة بالأساس لبناء تصورٍ براغماتيٍّ للمنطق الصوري متأثرٍ في آن واحد ببيرس وراسل. قرأ لويس منذ 1910، استجابةً لنصيحة رويس، المجلد الأول من **Principia mathematica**. وحرر بعد ذلك أول قصة للمنطق الصوري (1918)، متابعًا في الوقت نفسه بحوثه الخاصة في المعاني المتعددة لمدلول «التضمين». والتحق به في جامعة هارفارد عام 1924 الفيلسوف وايتهد الذي سينتهي مشواره الأكاديمي فيها بعد أن نشر عام 1929 أهم أعماله، المحاكمة والواقع، الذي يعدّ مقالًا مطولًا في علم الكونيات، تمحور حول إدراك الواقع كـ «صيرورة». وسيجعلان معًا من تلك المؤسسة ذات النفوذ أول مجال ستهيمن فيه دراسة المنطق ونظرية العلم على الفلسفة، وهو النموذج الذي ستحاكيه معظم الجامعات الأميركية بعد الحرب.

فضلاً عن ذلك، سيكمل الشاب وليام فان أورمان كواين (ولد عام 1908) دراساته العليا في هارفارد، متأثرًا بكل من لويس وايتهد، قبل أن يصبح أستاذًا بها. انجذب كواين مبكرًا برؤية دقيقة وصارمة للعام، فقرأ **Principia mathematica** وهو ما يزال في سن العشرين، وخصص أولى مقالاته (1930) لأعمال عالم الرياضيات الفرنسي جون نيكو Nicod. ثم، استجابةً لنصيحة هيربرت فاغل، استفاد من منحة سفرٍ حصل عليها عام 1932 للتوجه إلى أوروبا الوسطى، كما فعل آير في الوقت ذاته، فتابع في فيينا دروس شليك. وقدم في يناير/كانون الثاني 1933 عرضًا أمام أعضاء دائرة فيينا؛ وسافر في شهر مارس 1933 إلى براغ للقاء كارناب الذي أصبح تلميذه وصديقه. وانتقل بعد ذلك إلى فرسوفيا للتعرف إلى لوكازيفيتش ولينزوسكي وتارسكي.

عندما عاد إلى الولايات المتحدة بعد نهاية الرحلة، أصبح يعدّ نفسه نصيرًا للوضعية المنطقية. وظل كذلك طوال حياته، حتى وإن لم يعد يشعر، انطلاقًا من عام 1939، بأنه متفق تمامًا مع تطور الأفكار لدى كارناب الذي بدأ يبتعد تدريجيًا عن برنامجه الأول، ذلك بفعل اهتمامه المتزايد بعلم الدلالة ومنطق الاحتمالات. ومع ذلك، تقبل كواين

فكرة ضرورة تلطيف ذلك البرنامج، لكنه لم يقترح صياغة جديدة له إلا في مقال نشره عام 1951 بعنوان «عقيدتا المذهب التجريبي»⁽¹⁾.

ما هما إذا هاتان «العقيدتان» الكارنايتان (نسبة إلى كارناب) اللتان يتعين التخلي عنهما من أجل إنقاذ المذهب التجريبي، أي من أجل تجنيبهما كل نقد؟ تتمثل العقيدة الأولى في الإيمان بوجود انفساخ عميق بين اللغة والوقائع، بين الحقائق التحليلية والحقائق التركيبية. يعتقد كواين أن لا وجود للحقائق التحليلية «الخالصة»: بل إن كل حقيقة تتوقف في الوقت نفسه على اللغة والواقع. إن المنطق والرياضيات نفسها تعدّ، في الأخير وعبر مختلف الوساطات، علومًا ذات أصل تجريبي. فبعض المكتشفات التجريبية يمكنها أن تلزمنّا إعادة النظر في بعض القوانين المنطقية التي ظلت «بديهية» مدة طويلة: هكذا فإن الميكانيكا الكوانتية مثلاً تبرهن على هشاشة قانون الثالث المرفوع الذي سبق وأن اعترض عليه بروور. وبصفة عامة، ليست المعرفة سوى عملية سيكولوجية تتم داخل بنية تجريبية، وهو الدماغ البشري الذي يبني، انطلاقًا من المعلومات المحسوسة التي يتلقاها من الخارج، نظريات تمكنه من تعليل الواقع، وبالتالي الفعل فيه. ذلك هو السبب الذي جعل كواين يقترح «تطبيع» الأستمولوجيا، أي عدها كفرع من علم النفس، وبالتالي كفرع من «علوم الطبيعة» عمومًا.

والعقيدة الثانية، الضارة بالمذهب التجريبي الجذري، هي عقيدة «الاختزالية». فمن الوهم أن يأمل المرء، كما فعل كارناب في كتابه البناء، إرجاع كل منطوق علمي إلى تجربة فورية يمكن أن تتحقق منه. فإذا درسنا منطوقاتنا واحدًا بعد الآخر، سوف نلاحظ أنه لا يمكن التحقق منها: فالعلم في كليته هو ما يمكن مواجهته بتجربتنا في كليتها، التجربة التي يحاول العلم إعادة بنائها في لغة تتحدد نفسها ببنياتنا الذهنية. هذا المذهب الكوايني (نسبة إلى كواين)، المعروف تحت اسم «الزرعة الكلّية» (Holisme من اليونانية Holos، بمعنى الكل)، يُرجع نفسه علانية إلى أعمال پيار دوهم وإميل مييرسون. بل سيذهب أبعد من ذلك عندما سينطبق ليس على الفيزياء (كما كان يريد دوهم) فقط، وإنما على مجموع العلوم، بما فيها المنطق والرياضيات.

وأخيرًا، يؤدي ذلك المذهب إلى نتيجتين مهمتين. الأولى هي أطروحة التحديد الفرعي للنظريات بالتجربة. إذ يمكن العديد من النظريات المختلفة أن تقدم عن الوقائع التجريبية نفسها تقارير مُرضية بالقدر نفسه: هذه الملاحظة تسلبنا الحق في الاعتقاد بأن التقدم العلمي يقربنا من الحقيقة الوحيدة والنهائية. والنتيجة الثانية تتمثل في مبدأ التحديد التضافري للترجمة. إن أي منطوق لغوي، علميًا كان أم لا، لا يقدر على ترجمة ثابتة في لغة أخرى. فالترجمة ممكنة جدًّا، لكنها لا تتم إلا من لغة إلى أخرى مُعتبرة في كليتها، ولا يمكن أن تتحقق إلا بالنسبة إلى «متن» من قواعد الترجمة يختارها عالم اللغة، وتكون دومًا قابلة للمراجعة. لهذا فلا وجود لدلالة «في ذاتها»، لأن الدلالة نفسها تخضع لمجموع القواعد التي اختيرت لفهمها.

لا تفلت «النزعة الكلية» لكواين من المذهب الاتفاقي (الذي دانه شليك) ولا من بعض أشكال المذهب النفسي (الذي رفضه فريغه وراسل). إنها في الواقع تعادل إعادة توجيهِ حقيقي للتجريبية المنطقية نحو الحس البراغماتي. وقد قام بإعادة توجيه مماثلة، بالموازاة مع كواين، فيلسوف أميركي آخر، هو ويلفريد سيلارز (Sellers 1912-1989) الذي نشر أهم أعماله عام 1956: المذهب التجريبي وفلسفة الروح. ويتضمن هذا الكتاب نقدًا لـ «أسطورة المعطى»، أي للمذهب التجريبي التقليدي الذي يدافع عن المعطيات الحسية، والذي كان يدعمه راسل وكارناب وآير. ويمكن أن نؤكد أيضًا أن إعادة توجيه تلك تطابق التوجه العام الذي ارتسم من قبل في كتابات فتغنشتاين «الثاني»: ومع ذلك، فإن كواين، الذي لم يعلّق شخصيًا على كتاب بحوث فلسفية، ظل يحافظ على بعده من هذا الأخير ومن فلاسفة اللغة «العادية».

تنصّب أعمال كواين أساسًا، كأعمال لويس، على المنطق ونظرية المعرفة (في وجهة النظر المنطقية، 1953؛ الكلمة والشيء، 1960؛ فلسفة المنطق، 1970). لكنّ المذهب التجريبي والمذهب الاسمي الصارمين اللذين نشطا أعمال كواين، وألهمًا أيضًا أعمال زميله نيلسون غودمان الذي يدرّس في هارفارد، تجاوزا ذلك الإطار الضيق. فإذا كان كواين، على غرار كارناب، يميل إلى إزالة الحدود بين العلم والفلسفة، وإذا كان يعتقد أن على الفلسفة «الجيدة» أن تكون ممارسة متخصصة ذات نمط علمي وتجريبي، وإذا كان يعدّ تاريخ الفلسفة أقل أهمية من نتائجها الموضوعية، أو إذا كان يعدّ أخطاء الفلسفة الماضية أقل إثارة للاهتمام من الأطروحات التي تعدّ اليوم صحيحة كما يقول

نفسه⁽¹⁾، فإنه مع ذلك لا يعتقد أن الفلسفة بما هي كذلك قد انتهت. وهو لا يطمح كثيرًا إلى جعلها تقتصر على تحليل اللغة المنطقية - الرياضية، حتى وإن ظلت هذه الأخيرة هي حقل الفلسفة المفضل. إن اقتناع كواين بأن مهمة الفلسفة تتمثل في الكشف عن الخصائص العميقة للواقع تدفعه إلى الاعتقاد بإمكانية المعالجة الصارمة للأنطولوجيا التي كان الوضعيون الجدد يترفعون عنها، وإلى قبول فكرة إمكان تقدّم الأخلاق بفضل التحليل المنطقي. وبالمقابل، ترك كواين لعلم النفس مهمة حلّ القضايا الجمالية، ولعلم الاجتماع مهمة تسوية المسائل السياسية.

هذا الموقف المطابق من أحد الوجوه لفكر كارناب سيؤدي، نظرًا إلى الهيمنة الكلية التي كانت تمارسها التجريبية المنطقية على الفلسفة الأميركية في الخمسينيات والستينيات، إلى إبعاد تلك الفلسفة مؤقتًا من كل تفكير في التاريخ والمجتمع. زيادة على ذلك، لن نتوقع العثور في الفكر المحافظ لكواين، الذي طابق، وهو في أوجه، فكر الحرب الباردة، على أبسط أثر للتعاطف الذي كان يستشعره أعضاء دائرة فيينا اتجاه المثل الأعلى الاشتراكي.

ومن جهته، استعاد نيلسون غودمان (1906-1998) مشروع كتاب البناء الذي تخلى عنه كارناب نفسه، وضمّنه أطروحته للدكتوراه دراسة الخصائص (1940). وانتهى عمله إلى إعادة بناء ذلك المشروع بشكل أكثر تواضعًا وأكثر إثارة للرضى من الناحية المنطقية، وكان ذلك في كتابه بنية الظهور (1951). فعلى خلاف بنائية كارناب constructivisme، التي تظل سجينّة قاعدة «الأنا واحدة»، تقوم بنائية غودمان على الفكرة التي يستحيل بموجبها إعطاء معنى لمدلّول «العناصر الأساسية»، اللهم إذا تمت الإحالة إلى معيار معطى يكون اعتباطيًا بالضرورة. وإن كان غودمان مقتنعًا بأن العلم والفن والفلسفة ليست سوى «لغات»، أي كفاءات محكمة لمعالجة بعض الرموز قصد «صنع وقائع» أو إعادة بناء «عوالم» (كفاءات صنع عوالم، 1978)، فإنه مع ذلك لم يكن نسبيًا: فهو يعترف بأن بعض اللغات «أصح» من الأخرى (من حيث تماسكها أو توافقها مع سياقها)، ويؤكد وجود تمايز بين «الواقعة» و«الاتفاق»، حتى وإن كان ذلك التمايز نفسه اتفاقيًا. ويعدّ غودمان أيضًا، في إطار «نظريته العامة في الرموز»، واحدًا

W. V. Quine, *The Time of my Life : an Autobiography*, Cambridge (Mass.), The (1) M.I.T. Press, 1985, p. 194.

من الأوائل الذين طبقوا المنهج «التحليلي» في دراسة البنيات الصورية الخاصة بالآثار الفنية، ما دامت هذه الأخيرة ليست، في رأيه، سوى أنساق رموز لا يُهْمُ فيها غير قواعد الاشتغال الداخلي (لغات الفن، 1968). هذا التوجه يُقَرَّبُ جماليةً غودمان بشكل غريب من الجمالية التي كان يطورها في الوقت نفسه وفي استقلال تام أتباع البنيوية الأوروبيون⁽¹⁾.

وأخيرًا، سنتحدث عن ديفيد ديفيدسون (ولد عام 1917) الذي يعدّ أحد أهم تلامذة كواين. فقد لوحظ معه إعادة انبثاق الأطروحة القائلة إن هناك حدودًا حقيقية، مهما تكن متحركة، تفصل الفلسفة عن باقي العلوم: أفلا يجب على الفلسفة أن تتعهد دراسة القضايا التي لا تقدّم لها العلوم حلولًا؟ تنصّب بحوث ديفيدسون على فلسفة الروح والفلسفة الأخلاقية معًا، وقد جمع أهمّها في كتابين: الأفعال والأحداث سنة 1980؛ بحوث في الحقيقة والتأويل سنة 1948. كان ديفيدسون مقتنعًا، مثل كارناب ورايل، بأن المادية والمثالية مغلوطنان وبأن نوعًا من الأنا الواحدية «المحايدة» يبقى هو الطريقة الوحيدة الممكنة لإدراك العلاقات بين الروح والجسد. لذلك فقد رفض طموح «النزعة الذهنية» (أو النزعة ضد سلوكية) لدى «العلوم المعرفية» إلى تسليط الضوء على الآلية التي تتحكم في أفعالنا «الذهنية» كما لو أن هذه الأخيرة مزوّدة بواقع مستقل.

صحيح أن هذه العلوم ما زالت حديثة العهد. فقد انحدرت من البحوث التي جرت انطلاقًا من الثلاثينيات (ألان تورينغ⁽²⁾) حول تَأَلِيَةِ(*) العمليات الحسابية (وهي البحوث التي خرجت منها أولى الحواسيب)، وكذا من «السيرنطيقا» أو «نظرية المراقبة والاتصال» (نوربرت وينر، 1948) ونظرية الإعلام (كلود شانون)، وتطورت في الخمسينيات ولم تؤدّ إلى تركيبات حقيقية إلا مع الأعمال الحديثة لجيري فودور (لغة الفكر، 1975) ودانييل دينيت (الوعي المفسر، 1991). لكنّها لم تُقَلِّ بعد كلمتها الأخيرة

(1) من بينهم جيرار جينيت الذي أشار نفسه إلى هذا التقاطع في كتابه الأخير:

L'œuvre de l'art, Paris, Ed. du Seuil, 1994.

(2) مهندس وعالم رياضيات (1912-1954)، تابع دروس فغنشتاين في كامبردج، وساهم بمقال (1964) في تدمير طموح لايبنتس وهيلبرت إلى اختزال كل عملية استدلال في عملية حسابية بسيطة.

(*) في مقابل اللفظ الفرنسي *automatisation* الذي يعني مجموع الإجراءات التي تجعل تنفيذ مهمة ما تنفيذًا آليًا، أي بدون تدخل البشر.

بعد أن أصبحت تتموقع في النقطة التي تلتقي فيها المعلومات والبيولوجيا العصبية وعلم النفس اللغوي.

خلافًا للأطروحة المركزية لكتاب البناء التي ظل غودمان وفياً لروحها، قام دفيدسون، مثل بوبر وكواين، بإعادة إقحام الفكرة التي لا يكون «الواقع» بمقتضاها نتيجة لإعادة بناءٍ منطقي – لغوي فقط، وإنما يكون أيضًا واقعًا «موضوعيًا» تقوم بنية لغتنا بالكشف عن أعم خصائصه. ذلك على الرغم من أنه لا يستطيع، ولا كواين أيضًا، في نهاية المطاف، تعليل هذا «التواصل» الخفي بين عقلنا والعالم.

هكذا، إذًا، فعلى الرغم من الاختلافات التي تفرق بين كواين وغودمان ودفيدسون، يبدو أن هؤلاء يمثلون جميعًا الحركة نفسها التي يمكن أن يُطلق عليها «الصيغة» الأميركية للفلسفة التحليلية والتي تختلف عن نظيرتها البريطانية اختلافًا بيّنًا. ففضلاً عن وفائها للموروث البراغماتي، تتميز الفلسفة التحليلية الأميركية بأنها لم تقطع أبدًا صلتها بالفلسفة «الأوروبية» التي انبثقت منها، أو على الأقل بعض تياراتها التي ساهمت في توطينها بالولايات المتحدة في نهاية الثلاثينيات.

ومع ذلك، كان يتعين انتظار أن يصل إلى الساحة الجامعية باحثون «منشقون» عن التجريبية المنطقية حتى يستعيد الحوار الأوروبي – الأميركي المدى الذي عرفه ما بين العامين 1880 و 1939 (الفترة التي كان فيها جيمس يقيم روابط وثيقة مع ماخ وبرغسون، وكواين مع دائرة فيينا، إلخ). يتكون تاريخ هذا الانشقاق نفسه من مرحلتين: تتميز المرحلة الأولى بأعمال توماس كون Kuhn الذي أعاد ربط فلسفة العلوم بالتوجه ضد التجريبي لدى كل من باشلار وكواري، متجاوزًا بذلك بوبر وكارناب، وكذا بأعمال عالم اللسانيات نعوم تشومسكي Chomsky (ولد عام 1928). إن هذا الأخير فيلسوف عقلاني بالمعنى الديكارتي للكلمة، وبالتالي فهو أيضًا ضد تجريبي، لذلك فهو مقتنع بأن تَعَلُّمَ الطفل اللغة لا يمكن تفسيره انطلاقًا من المنظور السلوكي لدى كواين والفلسفة «التحليلية» فقط. ولذلك فهو يحاول أن يبني، مستلهمًا مدلول «النحو العام» الذي صاغه لغويو بور – رويال في القرن السابع عشر، أنموذجًا رياضيًا للبنيات «الفطرية» القادرة على تسليط الضوء على الكيفية التي تظهر بها كفاءة الكلام لدى الإنسان. فحققت أعماله (اللسانيات الديكارتية، 1966) فورًا نجاحًا باهرًا في أوروبا التي لا تجهل سمعة المثقف «الملتزم»، بل و«اليساري»، التي اكتسبها بفضل مواقفه السياسية المتعددة.

أما المرحلة الثانية للانشقاق المناهض للمذهب التجريبي، فقد تطورت انطلاقاً من السبعينيات على يد مفكرين مختلفين، ريتشارد رورتي وهيلاري بوتنام وجون راولس وستانلي كافيل، تكوّنوا في حقل الفلسفة «التحليلية»، لكنهم يعدّونه حقلاً ضيقاً جداً. وبالتالي حاولوا الخروج منه من أجل صياغة نظرتهم الخاصة إلى العالم بكل حرية. هؤلاء الفلاسفة، الذين ستحدث عنهم لاحقاً، تطرقوا إلى موضوعات كانت مهمة من قبل تلامذة كواين (وخصوصاً الأخلاق والسياسة)، ولم يترددوا في مناقشتها مع نظرائهم الأوروبيين (هابرماس، فوكو، ديريدا). لكنهم ظلوا مع ذلك حذرين من كل أشكال فلسفة التاريخ والنقد الاجتماعي. ويستحيل ألا نرى هنا آثار التأثير الذي مارسه التجريبية المنطقية منذ نصف قرن من خلال احتقارها كل شكل من أشكال الفكر «الجدلي» المنحدر من هيغل، وكذا من خلال إرادتها الجامحة في تفضيل «الوقائع» على «القيم».

هذه الكوابح ستزول ولا شك تدريجياً، كما يشهد على ذلك الاهتمام الجديد الذي ظهر مؤخراً لدى الجامعيين الأميركيين بفينومينولوجيا هوسيرل. إذ بدا لهم أن أحد طموحاتها، أي وصف بنيات الروح، قريب جداً من الطموح الذي يلهم «العلوم المعرفية» والبحوث في «الذكاء الاصطناعي»⁽¹⁾. لكن الماركسية والوجودية ما زالتا لا تُعدان في الولايات المتحدة إلى اليوم مذاهب فلسفية كاملة. أما في ما يخص نظريات فوكو أو مدرسة فرانكفورت، فإنها غالباً ما تُصنّف في خانة «علم الاجتماع». وما زالت هنا هوة بتعين ردمها بين القارتين.

(1) تعود نشأة هذا الاهتمام إلى المقال الذي نشره سنة 1969 تلميذ قديم لكواين، هو الفيلسوف داغفين فوليسدال Follesdal، يقارن فيه المفهوم الهوسيرلي «Noème» والمفهوم الفريغي Sinn. لكن يجب ألا يغيب عن بالنا أن فتغنشتاين «الثاني» كان يعترف، من خلال دراسته أسس علم النفس، بوجود «مشكلات فينومينولوجية» حتى وإن كان يرفض الفينومينولوجيا كنظرية وكمناهج (Remarques sur les cou- leurs, 1950).

- 3 -

التفكير في أوشفيتس

1. سبيل المنفى

إذا كان الإلحاق (1938) قد أعلن بالنسبة إلى النمسا نهاية كل حرية، مُرغمًا على الهجرة كل أولئك الذين لم يستطيعوا الاستغناء عنها، أمثال فرويد Freud وشرودينغر Schrödinger، فإن عملية مماثلة كانت قد بدأت في ألمانيا قبل ذلك بخمس سنوات.

فقد أصبحت أيام جمهورية فايمار معدودة منذ أن حصد الحزب القومي الاشتراكي، في انتخابات 31 يوليو/تموز 1932، 41 مليونًا من الأصوات وحصل على 230 مقعدًا من أصل 600 مقعد في البرلمان الألماني. وفي يوم 30 يناير/كانون الثاني 1933، عين الرئيس هيندنبورغ أدولف هتلر مستشارًا للرايخ. وفي 14 أبريل/نيسان، صدر قانون يعزل الموظفين اليهود والشيوعيين والديمقراطيين الاشتراكيين. إذ فقد الكثير من المدرسين وظائفهم بدون أن تحتج السلطات الجامعية على تلك الإجراءات، في ما عدا بعض الاستثناءات النادرة. فكان لابد أن تشعر الطائفة اليهودية بالتهديد. لذلك سرعان ما أخذ جزء منها سبيل المنفى.

ولقياس المدى الذي اتخذته تلك الكارثة، والتي ستليها كارثة أفضع تمثلت في إبادة من تعذر عليهم الرحيل في الوقت المناسب، يجب التذكير بأن الطائفة اليهودية في ألمانيا قُبيل الحرب العالمية الثانية كانت واحدة من أفضل الطوائف اندماجًا في أوروبا، سواء على المستوى الثقافي أو المستوى الاجتماعي.

فبسبب ما تتمتع به من درجة عالية في التربية «التقدمية» التي ميزتها منذ موريس مينديلسون (1729-1786)، أدت هذه الطائفة دورًا أساسيًا في حياة البلاد التي منحتها،

من هاينه Heine إلى ماركس وأينشتاين، بعض الأسماء العظيمة في مجال الفنون والآداب والعلوم.

شكل الفلاسفة الألمان ذوو الأصول اليهودية خلال الثلث الأول من القرن العشرين «أسرة» فكرية معقدة وذات إشعاع استثنائي. ويبدو أنهم نجحوا في الاندماج إلى درجة أن معظمهم كانوا مقتنعين بأنهم في منأى عن كل خطر كبير في ألمانيا التي تعدّ وطنهم منذ قرون، الوطن الذي خدمه بعضهم أثناء الحرب العالمية الأولى بتفان لا مثيل له. علاوة على ذلك، أليس رفض كل المثقفين اليهود الكبار مغادرة ألمانيا قبل عام (1933) دليلاً على وجود روح متفائلة، بدون الحاجة إلى التذكير بحالة هيرمان كوهن وفرانتس روزنتسفايغ اللذين ماتا قبل فوز الحزب القومي الاشتراكي؟ صحيح أن هناك حالة استثنائية، هي حالة غيرهوم شوليم Scholem (1897-1982). لكن مغادرة هذا الأخير إلى فلسطين (1923) لا علاقة لها بالمنفى الإجباري: بل ترجع فقط إلى الواقع الميؤوس منه المتمثل في حرب 1914 التي أعلنت موت أوروبا و«دفنها»⁽¹⁾، كما قال ذلك الفيلسوف الشاب في يومياته بتاريخ فاتح أغسطس/آب 1916. ولد شوليم في برلين في أسرة مندمجة تمامًا: فأحد إخوته سيصبح شيوعيًا، وسيرتاد أخ آخر أوساط اليمين المتطرف. اتجه في البداية نحو الرياضيات، فكان، بجانب كارناب، أحد التلاميذ القلائل الذين تابعوا عن كثب دروس فريغه في بينا. لكنّه سرعان ما لاحظ أنه يميل إلى القبلانية اليهودية، وهي نوع من الفكر الصوفي تمثل فيه التأملات الرقمية أهمية كبيرة، وقد جذبته لأسباب فكرية وليس دينية. وبعد أن امتدى إلى الأطروحات الصهيونية، التي كانت تؤمن بها أقلية فقط من يهود أوروبا الوسطى، اختار عن طواعية، وهو في السادسة والعشرين، الإقامة في القدس التي كانت تسكنها أغلبية عربية. فشارك هناك في تأسيس الجامعة العبرية (1925) التي سيقضي فيها مساره المهني. كرّس شوليم أعماله للتحليل التاريخي والبنوي لأهم تيارات التصوف اليهودي، وستبرهن هذه الأعمال على إمكانية مقاربة النصوص الدينية مقاربة علمية، مع المساهمة في الوقت عينه في بناء الصرح الأخلاقي للأمة الجديدة، إسرائيل، التي ستصبح دولة مستقلة العام 1948.

إذا وضعنا حالة شوليم جانبًا، سنلاحظ أن الفلاسفة اليهود الألمان لم يختاروا

(1) D'après Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Ed. du Seuil, 1992, p.22

المنفى إلا عندما وجدوا أنفسهم مضطرين الى ذلك بفعل وصول هتلر الى السلطة. لقد حزن كثير منهم ولا شك لفشل ثورة نوفمبر/تشرين الثاني 1918 الاشتراكية التي سحقتها القوى الرجعية والكهنوتية. كذلك استشعروا ولا ريب أن أزمة الهوية التي بدأت تخترق بلدهم منذ نهاية الحرب ستشعل فتيل نزعٍ معاديةٍ للسامية لم تخدم أبدًا، ذات مصدر بروتستانتي (لوثر) وكاثوليكي (الثورة المضادة). فمنذ مذابح عام 1096 التي أدت إليها الحروب الصليبية، غالبًا ما كان اليهود بالفعل كأكباش فداء للاضطرابات الداخلية للأمة الألمانية التي كانت وحدثها بطيئة جدًا. لكن إذا كان خلفهم قد أدركوا في العشرينيات أن عليهم اجتياز مرحلة كريمة، فإنهم كانوا بعيدين جدًا عن تصور أن الأسوأ ما زال ينتظرهم، وأن معظم الشعب الألماني، أحد أكثر الشعوب تحضرًا في العالم، سيمنح هتلر وسائل تحقيق برنامج الإبادة الذي أعلن عنه بوضوح في كتابه كفاحي منذ العام 1925.

لم تحن ساعة الرحيل الإجباري إلا عام 1933 وعلى نحو قاس جدًا، جالبةً معها كل أشكال الصعوبات المادية والتمزقات النفسية.

كان السقوط قاسيًا بالنسبة إلى كاسيرر Cassirer مثلاً. هذا الأستاذ ذائع الصيت ورئيس جامعة هامبورغ اضطر للاستقالة فورًا من كل وظائفه. فبعد أن كان واحدًا من بين المثقفين الليبراليين في جمهورية فايمار الأكثر تمتعًا بالاحترام، رحل إلى أوكسفورد التي غادرها إلى السويد عام 1935. واستقر سنة 1941 بنيويورك حيث توفي سنة 1945 قبل أيام من نهاية الحرب. كانت تحزنه المعلومات التي تصله إلى الولايات المتحدة حول الإبادة التي راح ضحيتها عدد من أفراد عائلته، لذلك فإن سنوات عمره الأخيرة اتسمت بتفكير في النهاية المأسوية للمثالية الألمانية، وكذا في المستقبل الغامض للبشرية (مقال في الإنسان، 1944).

هاجر مؤرخ الفن إرفينغ بانوفسكي Panofsky (1892-1968)، تلميذ كاسيرر وزميله في جامعة هامبورغ، إلى أميركا عام 1934 بُعيدَ نشره دراسة قصيرة (المنظور كشكل رمزي، 1927) أعطت تخصصه دفعة نظرية جديدة. فبعد بانوفسكي، لم يعد ممكنًا دراسة الثورات الجمالية بدون إعادة وضعها في إطار التحولات الكبرى الدينية والفلسفة والعلمية التي تمس رؤيتنا للعالم والتي تساهم في تفسيرها.

وأقام تلميذ آخر لكاسيرر في فرنسا سنة 1933، وهو إريك فايل Weil (1904-1977) وانخراط عام 1940 في الجيش الفرنسي، وأُسِرَ من قبل الجيش الألماني. ف قضى أربع سنوات من الأسر في ألمانيا بفضل اسم مستعار قبل أن يعود للاستقرار بفرنسا، حيث سيجري بحثاً في الفلسفة الأخلاقية والسياسية في إطار الفكر الكانطي.

ولد بوبير Buber، مثل كاسيرر، عام 1878. وأصبح عام 1933 أستاذاً محترماً ومعروفاً. وهو فضلاً عن ذلك أحد أعلام اليهودية الأوروبية. اشتغل بوبير أستاذاً للفلسفة والديانة اليهوديتين في جامعة فرانكفورت منذ سنة 1923، ونشر بحثاً في تاريخ الهاسيديّة hassidisme (حركة صوفية انبثقت من منابذ أوروبا الشرقية) وكذا كتاباً ذا نفحة فينومينولوجية هو *الأنا والأنت* (1923) خصّصه للدلالة الأخلاقية لحوار العقول. ويُعدُّ بوبير من أنصار التقارب مع المسيحية والاتفاق اليهودي - العربي في فلسطين، وهو مثل روزنتسفايغ أحد ممثلي هذه الصهيونية «الروحية» التي تضم يهوداً منشغلين بإعادة ربط الاتصال بأصولهم الثقافية الخاصة وبالبقاء ألماناً في الوقت نفسه. واضطر إلى تقديم استقالته من التدريس عام 1933، لكنه فضّل في البداية البقاء في ألمانيا لشن مقاومةٍ داخلية ضد تقدّم النازية. ولهذه الغاية، أسس «المكتب المركزي للتربية اليهودية» الذي نجح في إدارته مدة خمس سنوات. ولم يضطر إلى الرحيل إلا عام 1938 وقد بلغ الستين من عمره. فسافر الى فلسطين التي التقى فيها شوليم، وتوفي عام 1965 بعد أن ساهم في تأسيس دولة إسرائيل.

عاش المنفى أيضاً الفريق الذي جمعه في فرانكفورت الفيلسوف ماكس هوركهايمر Horkheimer (1895-1973).

ولد هذا الأخير في شتوتغارت في عائلة من رجال الصناعة، محافظةً ومتدينةً. اشتغل في البداية في شركة والده. لكن المعرفة التي اكتسبها فيها حول وضعية العمال طورت لديه حسّ النقد الاجتماعي. فشارك عام 1919 في ميونيخ في حركة تمردية. فأوقف مدة قصيرة بعد سحق تلك الثورة، وسافر إلى فرانكفورت التي انكبّ فيها على دراسة الفلسفة. فتابع هناك دروس فولفغانغ كوهلر Köhler وماكس فيرثايمر Wertheimer اللذين ابتكرا علم نفس الشكل. وقضى أيضاً فصلين في فريبورغ التي افتتن فيها موقتاً بالطريق الوجودية التي حاول هيدغر فتحها.

عندما حصل على الأهلية (1925)، أصبح في فرانكفورت مساعداً لأستاذ كانطي

جديد، لكنه سرعان ما سيوجه دروسه الخاصة نحو المؤلفين الذين يهتمونه فعلاً: هيغل، ماركس، وفلاسفة الأنوار الفرنسيون. فخصص أولى مقالاته (1930) لنقد الأطروحات المثالية التي طورها في مجال علم اجتماع المعرفة زميله كارل مانهايم Mannheim (1893-1947)، تلميذ عالم الاجتماع ماكس فيبر Weber (1864-1920). وفي العام نفسه، اقترح عليه شغل كرسي «فلسفة المجتمع»، وخصوصاً إدارة مختبر ملحق بالجامعة: هو معهد البحوث الاجتماعية.

أسس هذا المعهد عام 1923 على يد رجل أعمال يهودي ثري، هو فليكس فايل Weil الذي اهتدى، تحت تأثير صدمة أحداث 1918، إلى الأفكار الثورية وجاهد في مساعدة الفنانين والكتاب اليساريين. أدار كارل غرونبرغ Grünberg بين العامين 1924 و1930 هذه المؤسسة الفريدة من نوعها التي تبحث في تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية والمذاهب الاقتصادية. وكانت لها مجلتها الخاصة وساهمت في نشر النصوص غير المعروفة لماركس وأنغلز اللذين كانت مخطوطاتهما موزعة آنذاك بين ألمانيا والاتحاد السوفياتي.

وبدءاً من سنة 1931، سيعث هوركهايمر حيويةً جديدةً في ذلك المعهد، الذي يعدّ نقطة انطلاق ما سيطلق عليه «مدرسة فرانكفوت»، وفي مجلته التي ستصبح لسان حاله المفضل تحت عنوان مجلة البحوث الاجتماعية. ورسم للمعهد برنامجاً من خلال المطالبة بالعودة الى عمل متكامل فيه التخصصات من أجل فهم أفضل للظواهر الاجتماعية. فقد كان هوركهايمر مقتنعاً آنذاك بأن الفلسفة «الشائخة» محكوم عليها بأن تترك مكانها للعلوم الاجتماعية المدركة انطلاقاً من وجهة نظر مادية. لكن إذا كان تعاطفه واضحاً مع الماركسية، فإنه كان يتجنب التصريح علناً بأنه ماركسي. وبالمقابل، فإن اختيار مساعديه يدل على الفكرة التي كان يحملها عن مهمته. ذلك أن أهمهم، إريك فروم Fromm وتيودور أدورنو Adorno وهيربرت ماركوزه Marcuse، ليسوا باحثين شباب ذوي مستقبل زاهر فقط، بل هم قبل كل شيء مفكرون ملتزمون.

كان إريك فروم (1900-1980)، المنحدر من أسرة متدينة أرثوذكسية، على شوليم في بداية العشرينيات في مؤسسة تعليم اليهود الحر التي أسسها روزنسترايخ في فرانكفورت. وفي سنة 1924، اكتشف التحليل النفسي الذي بدأ يمارسه بدءاً من عام 1927، وأسس بمعية زوجته (1929) معهداً للتحليل النفسي رحّب هوركهايمر ترحيباً

حماسيًا بضمه إلى معهد البحوث الاجتماعية. ويعدّ ذلك حدثًا تاريخيًا لأنه يؤرخ لدخول التحليل النفسي إلى الجامعة للمرة الأولى! وسيجمع منظرو فرانكفورت منذ ذلك الوقت في بحوثهم بين الماركسية والتحليل النفسي.

كان فروم أقل ثورية من الطبيب النفسي ذي الأصل النمساوي الهنغاري، فيلهلم راوخ Reich الذي أسس في برلين في مطلع الثلاثينيات حركة من أجل «سياسة جنسية بروليتارية»، سينعتها الستالينيون بالحركة «التروتسكية». لكنّ فروم كان في تلك الحقبة فرويدياً يساريًا مهووسًا بالتوحيد بين نظرية الدوافع ونظرية الصراع الطبقي، وبوضع النظريتين معًا في خدمة تحرير الإنسان. ويسجل كتاب عقيدة المسيح (1930) بداية أعماله الغزيرة التي ستلاحق بعد الحرب في لباس أكثر محافظة.

يحمل تيودور - فيزينغرونت أدورنو المولود في فرانكفورت (1903-1969) اسمًا مزدوجًا: اسم أبيه اليهودي الذي اعتنق البروتستانتية والذي عمّد ابنه في الكنيسة، واسم أمه الكاثوليكية ذات الأصل الكورسيكي. عندما أنهى طفولته السعيدة التي أدّت فيها الموسيقى، كما أدّت في حياة فتغنشتاين، دورًا كبيرًا، اكتشف الجماليات من خلال كتاب نظرية الرواية للوكاش، واكتشف الثورة من خلال كتاب بلوخ Bloch روح اليوتوبيا. فكرّس جهوده بين العامين 1921 و1932 للنقد الموسيقي. كان أدورنو مولعًا بالموسيقى اللانغمية النمساوية، لذلك انتقل إلى فيينا عام 1925 بِنَيْة أن يصبح عازف بيانو، أو مؤلفًا موسيقيًا بتوجيه من أرنولد شونبيرغ. وسرعان ما اقتنع بأنه لا يملك ما يكفي من المواهب الفنية، فعاد بعد بضعة أشهر إلى مسقط رأسه وتحول أخيرًا إلى العمل الجامعي المنصب على الجماليات.

كتب أدورنو مقالًا عام 1929 تحت عنوان «تقنية نظام الاثني عشر صوتًا». وحصل سنة 1931 على الدكتوراه بأطروحته كيركيغارد: بناء جماليات التي نشرها في مطلع سنة 1933. وفي غضون ذلك، كان أدورنو يقترب من هوركهايمر الذي كان يعرفه منذ عدة سنوات، وكذا من المادية الماركسية التي كان يؤولها تأويلًا شخصيًا قريبًا من تأويل بلوخ. وبدأ عام 1932 يتعاون مع مجلة العلوم الاجتماعية التي نشر فيها سنة 1936 نصًا حول موسيقى الجاز، وهي أول محاولة يقوم بها فيلسوف لفهم ذلك الشكل الفني. لكن ثمة عنصر مثير للقلق: فقد نشر سنة 1934 في إحدى المجلات الألمانية مقالًا أثنى فيه

على بعض الأغاني التي اقتطفت كلماتها من ديوان شعري مهدى لهتلر، وهو مقال سيعبّر علناً عن ندمه على كتابته.

أما في ما يخص هيربرت ماركوزه (1898-1979)، فقد ولد في برلين في عائلة بورجوازية سرعان ما سيرفض أفكارها الرجعية. فانخرط عام 1917 في الحزب الاشتراكي - الديمقراطي. وانتُخب عضواً في «سوفييت» الجنود البرلنيين في بداية ثورة نوفمبر/تشرين الثاني. ودفعه فشل الثورة (1919) إلى مغادرة الحزب الذي عدّ قاده متورطين في اغتيال الزعيمين السبارتكيين، كارل ليننخت وروزا لوكسمبورغ. فتخلّى عن السياسة لمتابعة دراسة الآداب التي ستمكنه، بعد الانتهاء منها، من الحصول في فريبورغ على منصب مساعد هيدغر الذي سرعان ما سيبتعد عنه سنة 1932. لكنّ لقاءه بهوركهايمر، الذي سيليّه انخراطه في جماعة فرانكفورت بالمنفى، لن يتم إلا خلال عام 1933.

غيّر وصول هتلر إلى السلطة مجرى الأمور بالنسبة إلى هؤلاء الرجال الأربعة، هوركهايمر وفروم وأدورنو وماركوزه. فقد أغلقت الشرطة النازية المعهد يوم 13 مارس/آذار 1933 بسبب أنشطته «المعادية» للدولة. وكان هوركهايمر في تلك الحقبة قد انسحب إلى جنيف، واتفق مع الناشر الفرنسي فيليكس ألكان على استمرار صدور مجلة المعهد في باريس باللغة الألمانية.

قضى هوركهايمر مدة إقامته القصيرة بسويسرا، التي لجأ إليها بلوخ بدوره مؤقتاً، في الاستعداد للقيام ببحثه الطموح حول تطور السلطة داخل الأسرة الحديثة الذي ستُنشر نتائجه سنة 1936. لكنّه عندما حدس أن صعود الفاشية يهدد السلم في أوروبا كلها، قرر في أبريل/نيسان 1934 الرحيل إلى الولايات المتحدة. وتوصل في شهر يونيو/حزيران مع جامعة كولومبيا في نيويورك إلى اتفاق يسمح لها بضمّ المعهد إليها. والتحق به فروم وماركوزه قبل انتهاء ذلك العام. أما أدورنو، فقد جرب حظه في أوكسفورد، ثم أقام بعد ذلك (1938) في نيويورك بطلب من هوركهايمر.

هكذا بدأت مرحلة جديدة من تاريخ المعهد في العالم الجديد. وبفضل أميركا، نجا كثير من المفكرين اليهود الألمان: مثلاً، كارل لوفيت Löwith، حنة أرنت Arendt، وهما تلميذان سابقان لهيدغر، وليو شتراوس Strauss. وعلى الرغم من قساوة المنفى،

فإنه كان يعني بالنسبة إلى هؤلاء الاستمرار في الحياة. لكنّ فيلسوفًا كبيرًا أخطأ موعد الهروب: فالتر بنيامين Benjamin.

إن إعادة رسم مسار هذا الأخير يعني فهم القدر المشؤوم الذي كان ينتظر اليهود الذين ترددوا طويلًا في اختيار الرحيل المؤلم، سواء بفعل تفاؤلهم أو خطئهم في التحليل.

ولد بنيامين (1892-1940) في برلين. وكان رجلًا حساسًا ومضطربًا وذا نضج فكري مبكر. كذلك كان مولعًا بالأدب والفلسفة. التقى عام 1915 الشاب شوليم الذي كان يكبره بخمس سنوات. وكان صديقه الحميم، وخصص لتلك الصداقة كتابًا مؤثرًا (1975)⁽¹⁾. وبدأ بنيامين ابتداء من عام 1921 يكتشف غنى الثقافة اليهودية من خلال قراءته كتاب نجمة الافتداء كما نصحه شوليم. وفي سنة 1919، تعرّف إلى بلوخ الذي أعجب به، وبعد ذلك تعرّف إلى أدورنو الذي افتتن به أيضًا. وكشفت أولى أعماله مسبقًا عن اهتمامه بالجماليات والتاريخ، وتعاطفه مع الأطروحات التقدمية، وتناغمه مع الرومانسية والتعبيرية، وفضوله إزاء التحليل النفسي والرسم الحديث والفن الشعبي وعلوم السحر والتنجيم. وكشفت تلك الأعمال أيضًا عن الصعوبات التي وجدها في أن يمنح تدفق أفكاره صورة منظّمة ومطابقة للضوابط الأكاديمية.

لم يتمكن بنيامين من العثور على كرسي في ألمانيا على الرغم من مناقشته أطروحة الدكتوراه مفهوم النقد الفني في الرومانسية الألمانية (1919)، ثم تحريره أطروحة الأهلوية التي رفضتها جامعة فرانكفورت، والتي تحمل عنوان أصل الدراما الباروكية الألمانية (1928). فاضطر منذ ذلك الحين إلى كسب قوته من الكتابة، صارفًا جزءًا كبيرًا من طاقته في مهام صحافية وكسب القوت. لكنّه نجح مع ذلك في نشر بعض الكتب منها التناغمات العميقة لدى غوته (1925) والحس الفريد (1928).

وحاول شوليم في نهاية العشرينيات استقطابه إلى الجامعة العبرية في القدس، لكن

بلا جدوى. فبعد أن أغراه مؤقتًا خيارُ الإقامة في فلسطين، تَخلى عن ذلك المشروع. إذ التقى عام 1924 ثائرة روسية شابة، أزيا لسيس Lacis، لم يَقوَ على فراقها.

هذه المخرجة قدمته إلى بريخت، وجعلته يقرأ لوكاش، وأقنعتَه بزيارة موسكو خلال الفترة ما بين ديسمبر/كانون الأول 1926 ويناير/كانون الثاني 1927. فبدأ منذئذ يتوجه تدريجيًا وبِعزم نحو المادية التاريخية التي أولها، كما فعل بلوخ، بطريقة «مهدوية» نظرية أكثر منها سوسيولوجية.

إلا أنه لم يتخلَّ عن بحوثه الجمالية، وهو المجال الذي برهن فيه على حس حدائثي حادٍّ وحساسية شعرية وقدرة على فكِّ «علامات» الواقع كما لو أنك تقرأ كتابًا، وألهمه كلُّ ذلك نصوصًا صعبة يصعب تصنيفها، نصوصًا لم تُقدَّر حقَّ قدرها إلا بعد الحرب (كتاب الانتقالات، الأثر الفني في عصر إعادة الإنتاج المُمكن).

لكنَّ التاريخ سيشغل منذ ذلك الحين مركز تفكيره وسيمنح هذا الأخير وحدته السرية. وبما أنه كان يعادي الفلسفات «الوضعية» والنزعة التطورية بكل أشكالها، وبالتالي بعض مظاهر الماركسية، فقد اتجه نحو قراءة سياسية للتاريخ الماضي أو المستقبلي، قائمة على تحليل التناقضات التي تشكل حاضره. كذلك كان يرفض فكرة السببية الميكانيكية والإيمان بالطبيعة الحتمية للتقدم. لذلك طوَّر خلال السنوات اللاحقة، في إطار روح قريبة من روح روزنتسفايغ وبلوخ وشوليم، تصورًا «انفصاليًا» للزمن، تصورًا يجعل من الزمن مكان «اليوتوبيا» بامتياز: إنها يوتوبيا هشة بالتاكيد، لكنها قابلة للتحقق مهما يكن قليلًا عدد المضطهدين الذين يتوصلون، بفضل وعيهم بوضعيتهم، إلى استعادة الكلمة التي ظلوا محرومين منها طويلًا، وإلى إعادة البشرية إلى طريق «الخلاص». هذه الرؤى المعقَّدة، التي استأنف فيها الماركسية و«تجاوزها»، سيطورها في كتابه الأخير أطروحات حول مفهوم التاريخ.

كان بنيامين رَحالة لا يتعب ومولعًا بالأدب الفرنسي وقارئًا لبودلير وبروست والسوراليين؛ لذلك اختار الاستقرار عام 1933 بباريس. واستطاع بفضل أدورنو، الذي دافع عنه لدى هوركهايمر، أن يرتبط بعلاقات وطيدة مع أعضاء معهد البحوث الاجتماعية المنفيين.

لكنه كان أقلَّ اعتقادًا من زملائه في التهديد الوشيك الذي كان يمثله تقدم الفاشية بالنسبة إلى أوروبا: لا لأنه لم يكن يعي الخطر، بل لأنه كان يصعب عليه، شأنه شأن

كثير من مفكري اليسار، أن يتصور إمكانية حدوث حرب مفتوحة بين هتلر «خديم» الرأسمالية، وباقي دول أوروبا الغربية. لكن التاريخ سرعان ما سينقلب لتكذيب ذلك الوهم.

عندما نخر القلق بنيامين وأصنفته الصعوبات المادية وقرر مغادرة أوروبا والالتحاق بأصدقائه الفرانكفورتيين في نيويورك، كان الوقت قد فات. فالحرب كانت في أوجها، وكان عليه الانتقال إلى إسبانيا إن أراد العثور على مركب يقله إلى الولايات المتحدة. لكن شرطة فرانكو اعتقلته أثناء محاولته اجتياز الحدود الأسبانية في بور - بو (كاتالونيا) يوم 26 سبتمبر/أيلول، وسمح له بقضاء تلك الليلة في أحد الفنادق. ولأنه كان يعلم أنه سيقاد في الغد إلى أحد معسكرات الاعتقال الفرنسية، قرر فجر يوم 27 سبتمبر/أيلول وضع حد لحياته بابتلاع أقراص المورفين.

هذا السلوك اليائس يوضح على نحو نموذجي الظروف المأسوية التي كان يعيش فيها اليهود الألمان منذ عام 1933، علماً أن بضعة آلاف فقط من جماعتهم التي أبادها هتلر ستنجو من الكارثة، لكن حياتهم لن تكون أبداً كما كانت من قبل.

2. اختيار هيدغر

تظل سنة 1933 سنة مأسوية لسبب آخر أيضاً. ففي تلك السنة، وبعد بضعة أسابيع من وصول هتلر إلى السلطة، أصبح مارتين هيدغر، أشهر الفلاسفة الألمان، يشغل منصب عميد جامعة فريبورغ وأصبح عضواً في الحزب القومي الاشتراكي (فاتح مايو/أيار).

لا يمكن إرجاع ذلك الخطأ إلى فورة الشباب. فهيدغر كان في تلك الحقبة قد بلغ الأربعين. وظل عضواً في الحزب إلى سنة 1945. فالأمر لا يتعلق إذاً بالتزام موقت.

كذلك إن الأمر لا يتعلق بسهولة أو بإهمال، بل يرجع الفضل إلى التواطؤ الفعال لزملائه النازيين وإلى دعم السلطات الإدارية له في رئاسة جامعته من أبريل/نيسان 1933 إلى مارس/آذار 1934.

لم تكن المهمة محايدة ولا شرفية، بل كانت تمنح صاحبها سلطة فعلية. لذلك كانت تسنلزم منه خضوعاً سياسياً كاملاً. كان «إخضاع» الحقل الجامعي يمثل رهاناً

أساسيا ضمن المجهود الذي كان يبذله النازيون لمراقبة المجتمع المدني. وبالتالي كان من العتب إسناد مهمة تحقيق ذلك الهدف إلى شخصيات صعبة الانقياد أو متذبذبة.

فضلاً عن ذلك، إن لتعيين هيدغر علاقة مباشرة بالموضوع المركزي للبرنامج النازي: القضاء على اليهود. فقد جاء هذا التعيين فعلاً على إثر استقالة سلفه، عالم البيولوجيا فون موليندورف الذي رفض، وهذا أمر نادر، تطبيق القانون الجديد الذي فرضه إقليم باده Bade والذي يهدف إلى الإحالة التلقائية للأسانذة «غير الآريين» إلى الاستيذاع. ومع ذلك طَبَّق القانون على الرغم من موقف فون موليندورف ما دام قد حُرِّم ثلاثة عشر، من الثلاثة وتسعين ناخباً الذين كان عليهم اختيار خلفه، من التصريت لأسباب «عرقية». وهو أمر لم يطرح على هيدغر أدنى أزمة ضمير. مثلما لم تطرحها عليه الاحتفالات بحرق كتب «يهودية وماركسية» التي أجريت في مدن مختلفة يوم 10 مايو/ أيار 1933، أياماً بعد انتخابه.

بدأ العميد الجديد بممارسة مهامه بحماسة منقطعة النظير. إذ وُجِّه يوم 20 مايو/ أيار 1933 برقية إلى هتلر ينصحه فيها بعدم استقبال المكتب المسير لجمعية الجامعات الألمانية ما لم يبرهن عن تعاون أكبر مع النظام، وباختصار، ما لم يتم «إخضاع» الجمعية. وبعد أسبوع من ذلك (27 مايو/ أيار)، أقيمت مراسم التنصيب. وقد ألقى هيدغر بين نشيدين حرييين خطاباً عرض فيه، بلغة الحزب الخشبية، برنامجها الخاص بـ «إخضاع» جامعة فريبورغ للنظام النازي. لم يكن ذلك النص العدواني، الذي كان يحمل عنواناً باذخاً التشييت الذائق للجامعة الألمانية، يتضمن أي مادة نظرية ولم يكن يتميز بأدنى حس للاستقلالية الفكرية. زيادة على ذلك، ظل هيدغر طوال حياته حريصاً على عدم نشره. ولم يعرف طريقه إلى النشر إلا عام 1982، أولاً في فرنسا ثم في ألمانيا بعد ذلك.

في الواقع، إن أهم نشاط انكب عليه الفيلسوف منذ تعيينه هو إصلاح مجموعة أنظمة جامعتة وفق أنموذج نظام الفوهرر. وفي نهاية ذلك الإصلاح، الذي دشنه وطَّبَّق بعد ذلك في المؤسسات الأخرى، سيتم تعيينه هو نفسه فوهرر جامعة فريبورغ يوم فاتح أكتوبر/ تشرين الأول 1933. فتقوت سلطاته بفضل اللقب الجديد، وأصبح جسر تواصل حقيقي بين الدولة القومية - الاشتراكية والطلاب الشباب. وسيكون تأثير ذلك الإصلاح كارثياً سواء بالنسبة إلى الطلبة الذين جُندوا أو بالنسبة إلى المؤسسات نفسها التي سرعان ما سيتراجع مستواها العلمي.

وفي الوقت نفسه، ضمن هيدغر بجاهزية رائعة دوره كفيلسوف دعائي. فضايف عدد المحاضرات والمقالات المنشورة في الصحافة⁽¹⁾. ودعا عشية استفتاء 12 نوفمبر/ تشرين الثاني إلى التصويت لمصلحة هتلر. وألقى في 30 من الشهر نفسه في توبنغن محاضرة في دور الجامعة في الدولة القومية - الاشتراكية. وتؤكد تصريحاته في تلك الفترة، سواء العامة أو الخاصة، الأيديولوجيا التي تلهمها، وهي خليط من القومية ونزعة ضد ماركسية ونزعة ضد مسيحية.

أما في ما يخص مناهضة السامية، فإن لم يكن هيدغر يتباهى بها علناً، فذلك لأن الجميع حوله كان يضطلع بتلك المهمة. فلتذكر أن مناهضة السامية «العامة» في أوروبا الثلاثينيات، وخصوصاً في المنطقة الألمانية التي نشأ فيها هيدغر، كانت تشكل أساس البرنامج النازي. وبالتالي لم يكن يحتاج هذا المثقف إلى إضافة المزيد، وخصوصاً إذا كان يطمح إلى التميز بخطابه عن مجموع المناضلين الشعبيين.

لكن ذلك لا يعني أنه كان غير متضامن. إذ لم تحصل أي واقعة تسمح بدعم هذا التأويل المتفائل، بل يوجد دليل واحد على الأقل يبرهن على عكس ذلك: وهو التقرير السري الذي سلمه، شهر ديسمبر/كانون الأول 1933، إلى جمعية الأساتذة النازيين في غوتنغن، والذي لم يتردد أن يدين فيه أحد زملائه ويتهمة بإقامة «روابط وثيقة» مع اليهود⁽²⁾. هذا التقرير الذي كان يهدف إلى إذلال الأستاذ الزميل يبدو لنا اليوم أكثر إزدلالاً لهيدغر نفسه.

إلا أن فعالية هيدغر الدعائية وبلاغته القتالية انتهتا بإثارة تحفظات أولئك الذين كانوا يدافعون، في قلب الحزب نفسه، عن خط أكثر براغماتية. فالحزب النازي كان منقسماً إلى تيارات متنافسة تتصارع في ما بينها من أجل الهيمنة. كان محيط هتلر والبوليس العسكري يحترسان مثلاً من الحماسة الثورية لشعبة التدخل SA، التي سيُغتال زعماءها في ليلة السكاكين الطويلة (30 يونيو/حزيران 1934). كذلك كان

(1) نُشر بعض هذه المقالات بدون موافقته في:

Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berne, 1962. Trad. fr. (partielle) dans la revue *Le Débat*, Paris, Gallimard, n° 48 ; janvier-février 1988, p. 176-192.

Hugo Ott, *Martin Heidegger : éléments pour une biographie* (1988), trad. fr., (2) Paris, Payot, 1990, p. 196.

عدد من زملاء هيدغر، بدءًا من عميد فرانكفورت المتنفذ إرنست كريك، منزعين من حماسة هايدغر وأسلوبه المبهم وطموحه الواضح. وقد أثارت الأخطاء التي اقترفها في تسيير جامعته معارضة خفية ضده منذ مطلع عام 1933. وأدت به تلك المعارضة إلى الاستسلام. إذ أقدم في مارس/آذار 1934 على تقديم استقالته سرًا من مهام العمادة تحت ذريعة التفرغ بشكل أفضل لإنجاز أعماله «العملية». لكنه لم يغادر الحزب، ولم يتنكر علنًا لأية من قناعاته إلا سنة 1945.

يبدو أن الفيلسوف هانس - جورج غادامير (ولد عام 1900)، الذي تتلمذ لهيدغر في ماربورغ والذي لم يفتأ يدافع عن أستاذه السابق، يؤكد أن هذا الأخير بدأ منذ عام 1934 ينتقد على نحو شخصي النظام الذي كان يسانده أمام العموم. غير أن لا غرابة في هذا الأمر.

فبعد أن تعرّض للإهانة بفعل سقوط عمادته الذي يعزوه إلى الغيرة التي كان ضحية لها، كان لزامًا عليه أن يغتاب حكومة لم تساندته إلى النهاية، أو زملاء استطاعوا أن يظلوا قريبين من السلطة لأنهم ناوروا أفضل منه. وبالتالي فليس غريبًا إذا قضى المدة ما بين 1934 و1945 يصنع لنفسه تدريجيًا تصورًا شخصيًا تمامًا عما كان يجب أن تكون عليه الاشتراكية القومية. وليس غريبًا أيضًا إن كان يغامر أحيانًا، بين أعضاء لجنة ضيقة، بإقامة تعارض بين تصوره و«انحراف» الحزب الحاكم.

هذه التجليات المزاجية، التي شهد عليها غادامير والتي يمكن تفسيرها بـ «خيبة أمل» 1934، لا يمكن تأويلها كتعبير عن رفض للنازية أو لـ «تجاوزاتها». وإنما هي، على العكس من ذلك، تترجم أسفًا لأنه لم ير هتلر يذهب أبعد من ذلك، أو بسرعة أكبر، في تنفيذ أكثر الأبعاد «ثورية» في برنامجها الخاص، إن على المستوى الثقافي أو الاجتماعي. إذ يبدو أن الفيلسوف كان يطمح، وهو يواجه «براغماتية» الدوائر الرسمية، إلى أن يفرض نفسه كحارس لنوع من «الطهارة» المذهبية في إطار ما كان يعدّه في تلك الحقبة ضرورة الصراع القوي ضد التأثير «الاعتدالي» للأوساط المسيحية.

يوجد الدليل على هذا الطموح في مقطع شهير من درس دورة الصيف لعام 1935 والذي يحمل عنوان مدخل إلى الميتافيزيقا. ففي هذا النص، الذي نُشر كما هو عام

1953 بدون التوضيحات الضرورية التي أضافها هوغو أوتو في ما بعد⁽¹⁾، هاجم هيدغر نظريات أحد المدافعين الشجعان عن «القيم» الأخلاقية، وهو تيودور هايكر (الذي لم يذكره بالاسم). كذلك هاجم الدعم الذي تتلقاه هذه «القيم» من جريدة فرانكفورت (Frankfurter Zeitung)، آخر الصحف التي لم تكن قد «أخضعت» بعد، والتي كان يعبّها النازيون تخدم اليهود. فبعد أن أعطى الانطباع وكأنه يطالب بمنع تلك المذاهب منعاً نهائياً (وهو ما حصل بعد ذلك مباشرة)، انتهى إلى إدانة «ما طُرح في السوق على أنه فلسفة اشتراكية - قومية لا علاقة له بالحقيقة الداخلية للحركة وبعظمتها»⁽²⁾. هذا المقطع يوضح بجلاء المعسكر الذي كان يوجد فيه الفيلسوف بعد سنة من تقديم استقالته من عمادة الجامعة.

لنذكر أيضاً بأن هيدغر، عندما التقى مصادفة في روما عام 1936 تلميذه السابق كارل لوفيت الذي كان منفياً هناك، أكد أمامه دعمه البرنامج الاشتراكي - القومي (على الرغم من توجيه بعض الانتقادات إلى «حاشية» هتلر). كذلك أكد وجود رابط أساسي بين هذا الموقف السياسي وباقي فكره⁽³⁾. ولم يعترض هيدغر في أي لحظة، حتى بعد موجة العنف التي تعرض لها اليهود في ليلة البلور (1989)، على المنعطف الذي اتخذته الأحداث. وظل هيدغر أيضاً إلى العام 1945، حسب شهادات كثيرة، يحمل شارة الحزب في بعض المناسبات.

وأخيراً، لتتذكر أن هيدغر، الذي لم يهتم كثيراً بزميله كاسيرر في لقاءات دافوس، سيظل إلى النهاية عاجزاً عن تقديم أدنى خدمة، ولو شخصية، لقدماء أساتذته وزملاء دراسته اليهود. فعلاقته بهوسيرل، الذي تحوّل مع ذلك إلى البروتستانتية، انقطعت فجأة بدءاً من عام 1930. إذ لم ير أبداً أستاذه الطاعن في السن طوال مدة مرضه الذي توفي على إثره، ولم يحضر جنازة الرجل الذي أهدها الطبعة الأولى لكتاب الوجود والزمن.

Ibid, p.276-280 (1)

Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1967, (2) p.202.

Karl Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. fr., Paris, Ilachette, (3) 1988, p.77-78.

علاوة على ذلك، عندما ظهرت الطبعة الرابعة للكتاب بعد مرور ثلاث سنوات على وفاة هوسيرل، سحب هيدغر الإهداء من هذه الأخيرة.

هذه المرحلة المجيدة القصيرة انتهت بنهاية الحرب. فدخلت الجيوش الفرنسية إلى فريبورغ يوم 25 أبريل/نيسان 1945. وفي منتصف مايو/أيار، تم تسجيل بيت هيدغر، الذي عدّ بيتاً نازياً «أنموذجياً»، في لائحة البنايات التي يجب مصادرتها قصد استغلالها من قبل قوات الاحتلال.

وبعد ذلك بقليل، بدأ تنفيذ الإجراء المتعلق بالفصل في مصير العميد السابق. فأتخذ القرار في يناير/كانون الثاني 1946 بإحالة هيدغر إلى التقاعد النسبي، مع منعه من ممارسة التعليم العمومي. وقد تحايل هيدغر إلى ذلك القرار، إذ بدأ منذ عام 1946 يقدم محاضرات «خاصة».



شرع هيدغر منذ النصف الثاني من عام 1945 يحرّر الخطوط العريضة لنظام دفاعه الذي سيتشبه به إلى وفاته⁽¹⁾. ويشهد على ذلك الحوار الذي خصّ به أسبوعية شبيغل (Spiegel) عام 1966 والذي لم يُنشر إلا بعد وفاة الفيلسوف، استجابة لرغبة هذا الأخير الذي ظل حذراً دوماً⁽²⁾.

كان لهيدغر في أواخر عام 1945 الاختيار بين استراتيجيتين متعارضتين، لكنهما متماسكتان. فإما أن يتعهد بكامل ماضيه النازي ويحكم على نفسه بالعزلة والتزام الصمت، وإما أن يعترف بأنه أخطأ بشكل فظيع، ليس سنة 1933 فقط، وإنما طوال السنوات الاثنتي عشرة اللاحقة، ويكون بذلك مستعداً للقيام بنقد ذاتي أمام العموم. إلا أن الموقفين معاً يتطلبان شجاعة حقيقية. وهذا ولا شك هو السبب الذي جعل هيدغر يختار موقفاً ثالثاً.

هذا الموقف المهدئ والخادع عن قصد يتمثل في التقليل من أهمية انتمائه إلى

(1) Martin Heidegger, «Le rectorat : faits et réflexions» (1945), trad. fr. dans la revue (1) Le Débat, Paris, Gallimard, n° 25, novembre 1983.

(2) حوار تُرجم إلى الفرنسية ونُشر تحت عنوان:

Réponses et Questions sur l'histoire et la politique, Paris, Mercure de France, 1988.

الحزب القومي - الاشتراكي، مدّعيًا أن انخراطه فيه لم يكن انخراطًا جديدًا إلا سنة واحدة، وهي السنة التي قضاها عميدًا للجامعة. هكذا انقاد الفيلسوف إلى إعادة ترتيب حياته في ثلاث مراحل: قبل عام 1933؛ خلال عام 1933-1943؛ ومن سنة 1934 إلى سنة 1945. فقدم نفسه على أنه كان بعيدًا عن السياسة في المرحلة الأولى، وضحية للأحداث طوال المرحلة الثانية، وأنه عدل عن «خطئه» تمامًا منذ بداية المرحلة الثالثة.

من الصعب جدًا تبرير تلك الادّعاءات. فهيدغر من وسط محافظ للغاية، لذلك بحث مبكرًا في اليمين، وفي اليمين المتطرف بعد ذلك، عن الوسائل الكفيلة بتحقيق ارتقاء اجتماعي لم توفره له جمهورية فايمار بالسرعة المطلوبة. وفي ما يخص كتاب الوجود والزمن، إذا لم يكن يمثل كتابًا سياسيًا مباشرًا، فإن الفكر الذي يتضمنه ليس في الغالب، كما سبق أن رأينا، سوى النقل الفلسفي لبعض الموضوعات العزيزة على منظري «الثورة» المحافظة.

وبخصوص سنة 1933-1934، فإن تأويل هيدغر له، ولا سيما الذي قدمه أمام الشباب الفرنسيين قليلي الاطلاع الذين جاؤوا لزيارته، يبقى غير متماسك. فمرة يدعوها «حماقة الكبرى»، ومرة يؤكد العكس أنه لم يقبل تلك الوظيفة إلا بهدف التخفيف من سيطرة الحزب على الجامعة، الشيء الذي يخالف الوقائع.

وتأتي المرحلة الأصعب. إذا كان هيدغر قد أصبح «معارضًا» بدءًا من سنة 1934، كما يدّعي، فما هو السبب الذي منعه من أن يدين علنًا، انطلاقًا من عام 1945، فظائع الجرائم النازية؟ إذ لم ينطق ولو مرة واحدة بكلمة يفهم منها أنه مصدوم، ولو بعدئذٍ، من الإبادة التي تعرض لها اليهود، أو على الأقل أنه يرفضها. هذا الصمت، الذي صدم بقوة الشاعر بول سيلان، كان رهيبًا إلى درجة أن هيدغر كان يعلم أحسن من غيره أن «السكوت» لا يعني «عدم قول شيء».

هل يمكن أن يكون الفيلسوف قد مات وهو يجهل حقًا، ككثير من النازيين الآخرين، همجية محارق اليهود؟ لكن لا يوجد للأسف أي سبب يجعلنا نعتقد العكس. فهناك على الأقل مؤشران يؤكدان هذا التأويل.

المؤشر الأول تتضمنه رسالة وجهها هيدغر إلى هيربرت ماركوزه بتاريخ 20 يناير/كانون الثاني 1948. فعندما دعاه تلميذه السابق إلى القيام بالنقد الذاتي، رفض الدعوة وقلل مرة أخرى من أهمية مساهمته، وفي الأخير تَفَّه المحارق اليهودية بمقارنتها

بالديكتاتورية التي عاثت فسادًا في «الديمقراطيات الشعبية». فقد كتب إلى ماركوزه يقول: «استبدل «اليهود» بـ «سكان ألمانيا الشرقية»، ستلاحظ أن ما تعييه عليّ ينطبق أيضًا على بعض القوات المتحالفة، مع فرق واحد هو أن ما حدث سنة 1945 جرى في وضّح النهار، بينما كان الشعب الألماني لا يعلم الرعب الدموي الذي كان ينشره النازيون»⁽¹⁾.

هذا التصريح، بغضّ النظر عما إذا كان جارحًا بالنسبة إلى اليهود، يتضمن كذبًا مزدوجًا. فهو من جهة يوحي بأنه لا يوجد شيء في النازية أسوأ مما يوجد في الشيوعية، متناسيًا أن معاداة الدولة لليهود، الخاصة بالأولى لا بالثانية، تمنع من الخلط بين النظامين. ومن جهة أخرى، فإن ذلك التصريح يتناسى أن اضطهاد اليهود بدأ عام 1933 وأن الرعب الدموي كان يمارس منذ ليلة البلور في الشوارع أمام أعين الشعب الألماني. فضلًا عن ذلك، فإن للأكاذيب حياة صعبة، ما دامت تينك الكذبتان تغذيان إلى اليوم خطاب المؤرخين «التحريفيين» في ألمانيا وأماكن أخرى من العالم.

المؤشر الثاني: إن النص الوحيد المعروف إلى اليوم الذي يذكر فيه هيدغر غرف الغاز هو المقطع التالي الوارد في محاضرة (لم يسبق نشرها) حول التقنية ألقاها في بريمن عام 1949: «تعدّ الفلاحة الآن صناعة غذائية مُمَكَّنَتَّة؛ أما في ما يتعلق بجوهرها، فهو الشيء نفسه جوهر صنع الجثث في غرف الغاز ومعسكرات الإبادة، الشيء نفسه بالنسبة إلى الحصار وفرض المجاعة على البلاد، والشيء نفسه بالنسبة إلى صنع قنابل هيدروجينية...»⁽²⁾. وأمام مقارنة ذات طعم مريب كهذه، يحق للمرء أن يتساءل هل كانت نتيجة لعدم إحساس كلّي أم أن الأمر يتعلق باستفزاز مدرّوس. هل هي ضلال أم عدوان؟ سيوافق الجميع على أن التأويلين معًا لا يشرفان المفكر «العظيم».

تلك هي الوقائع. ومهما تكن دامغة، فإنها تبقى ثانوية مقارنة بالمسألة المبدئية التالية: هل يجب اعتبار الالتزام السياسي لهيدغر مرتبطًا ارتباطًا داخليًا بطريقة تفكيره، أم أنه «انحراف عن المركز» لا علاقة له بها؟

(1) رسالة نشرت للمرة الأولى سنة 1988 في كتاب هيجو أوت سالف الذكر، الترجمة الفرنسية، ص. 199.

(2) هذا النص الذي ذكره Wolfgang Schirmacher في Fribourg، *Technik und Gelassenheit* (Karl Alber, 1984) يمكن الاطلاع عليه بصيغته الفرنسية في:

Phillipe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987, p.58.

يحظى الخيار الثاني بقبول واسع في فرنسا، البلد الذي بلغت فيه عبادة هيدغر مستويات مثيرة للقلق. وسيكون الحل الذي سيتبناه غادامير لأسباب مختلفة⁽¹⁾. هذا الجواب يصطدم مع ذلك باعتراضين: واحد معنوي والآخر مادي.

أولاً، لا أرى باسم أي مبدأ يجب الفصل بين الفلسفة والسياسة، وخصوصاً بالنسبة إلى مفكر يعتقد، كما صرح بذلك لكارل لوفيت وكما ردّد ذلك تلميذه جون بوفري، أن «كل شيء مترابط»⁽²⁾.

ومن جهة أخرى، لا شيء يشير إلى أن هيدغر كان يشعر عند انخراطه في الحزب بأنه قطع صلته، بشكل أو بآخر، بروح أعماله السابقة. ألم تكن التضمينات السياسية لكتاب الوجود والزمن تشير في الاتجاه الذي يرغب فيه اليمين المتطرف القومي الألماني؟ إن هيدغر يتطور بالتأكيد، لكنه ظل وفياً لنفسه على نحو رائع. وإذا كان قد ابتعد قليلاً عن النازية «الواقعية» عام 1934، ثم انطلاقاً من عام 1945، فإنه لم يستشعر في أي لحظة، على الرغم من تلك الانعطافات، الحاجة إلى التنكر لقناعاته الأساسية، الفلسفية والسياسية، التي كان يؤمن بها في نهاية العشرينيات.

لذلك ينبغي الآن الحديث عن وحدة تلك القناعات إذا أردنا أن نفهم لماذا لا ينفصل التزام «أستاذ» فريبورغ في الحزب القومي الاشتراكي عن فكره وفلسفته.

إن كتاب الوجود والزمن كتاب غير مكتمل. وككُلِّ كتب الفلسفة، يرجع عدم الاكتمال هذا إلى أسباب عميقة، أسباب يعرضها هيدغر نفسه في رسالة وجهها في شهر أبريل/نيسان 1962 إلى فيلسوف أميركي، الأب وليام ريتشاردسون.

كانت مسألة الوجود التي تشغل قلب الكتاب تطرح نفسها على هيدغر، كما يقول، منذ أن اكتشف سنة 1907 مقال برينتانو حول أرسطو. وأوحت له بعد ذلك قراءته لكتاب البحوث المنطقية لهوسيرل بطريقة جديدة لمناقشة المسألة الشهيرة: المنهج الفينومينولوجي الذي يريد العودة إلى جوهر الأشياء ذاتها. لكن سرعان ما انحرفت

(1) يمكن الاطلاع على موقف غادامير مختصراً في نص نشر بالفرنسية في مجلة *Le Nouvel Observateur*, 22-28 janvier 1988, p. 45.

(2) Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986, p. 18

الفيونومينولوجيا في اتجاه نزعة مثالية متعالية جديدة، كان هيدغر يرفضها لأنه كان ينوي التفكير في الوجود في زمانيته وفي «تجذره التاريخي». والحال أن هوسيرل أدار ظهره للتاريخ والتاريخانية في كتاب الفلسفة كعلم صارم⁽¹⁾. هكذا فجأة وجد الفكر الهايدغيري، كما ترسخ للمرة الأولى في الوجود والزمن، نفسه يدخل نزاعاً.

ولحل هذا النزاع وعرض مسألة الوجود بكل أبعادها، يتعين نزع إشكالية كتاب 1927 مما يمكن أن يكون ما زال عالقاً بها من «ميتافيزيقا». ويتعين التخلص من التأمل الذي أبرز في الكتاب معنى المشروع الميتافيزيقي نفسه ووسائل «تجاوزه»: وستشغل هذه المحاولة بال هيدغر إلى وفاته. لهذا لا وجود لقطيعة في كتابه، بل قدّم منذ عام 1927 تأويلاً أكثر شخصية، وضد هوسيرلي، لكلمة «فيونومينولوجيا».

إن أفضل طريقة للإمساك ثانية بمعنى ذلك التأويل هي إعادته إلى الحدس العادي الذي يصدر عنه، والذي عدّه هيدغر دوماً المبدأ الذي كان يدور حوله كل فكره. هذا الحدس، الذي يصوغه في بعض النصوص بمساعدة كلمة «طيّ»⁽²⁾ pli، هو حدس اختلاف: الاختلاف، غير المحسوس ولكن المطلق، الذي يفصل الوجود عن الموجود، بينما يبدو هذان الأخيران مرتبطين أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً، مادام يستحيل أن يكون هناك موجود بلا وجود، ولا وجود بلا موجود.

ليست كلمة «موجود» هي التي تطرح المشكلة. فمجال الموجودات ليس سوى العالم الذي نعيش فيه. الإنسان موجود. ويمكن اعتبار الله نفسه «الموجود الأسمى». فاللاهوت ليس إلا فرعاً من الأنطولوجيا، أو علم الموجود. وبالمقابل، في ما يتعلق بمسألة معرفة بماذا يتميز وجود الموجود عن الموجود، وخصوصاً لماذا يجب اعتبار هذا التمييز تمييزاً جوهرياً، فإنها تظل مسألة غامضة.

ما هو الوجود إذا؟ إن إحباطاً ينتظر القارئ ذا النية الحسنة على الرغم من الأهمية التي يحظى بها الرهان، ذلك أن أعمال هيدغر كلها تؤكد أن من حيث المبدأ لا يمكن

(1) Martin Heidegger, «Lettre à Richardson», texte repris dans Questions III et IV, op. cit., p.344.

(2) انظر مثلاً نصين لهيدغر:

«Dépassement de la métaphysique» (1936-1946) et «Moïra» (1952), repris dans Essais et Conférences, op. cit., p.89 et 289-291.

الإجابة عن ذلك السؤال. فالوجود ليس هو ما يدعوه الميتافيزيقيون بالجوهر أو الروح أو المادة. لا يمكن أن نقول عنه شيئاً لأنه بدون محمولات. بل إن الشيء الوحيد الذي يمكن قوله بشأنه لن يكون سوى حشو: «الوجود هو ما يوجد»⁽¹⁾. وبعبارة أخرى، لا يمكن إرجاع الوجود إلى مفهوم، ولا يمكن إدراكه بواسطة اللوغوس.

هذا هو الدافع الذي جعله يفلت من الفلسفة الغربية برمتها. إن «الفلسفة» و«الميتافيزيقا» و«الأنطو-تيو-لوجيا» كلمات مختلفة تعني الفشل نفسه، «النسيان» نفسه، «الانتهاك» نفسه للوجود. ذلك أن جميع الفلاسفة فشلوا بالطريقة ذاتها. ربما وحدهم ما قبل السقراطيين، الذين يشغلون طَرَفَ السلسلة، ونيته في طرفها الآخر، استطاعوا في لحظة خاطفة أن يستشفوا الوجود. لكنهم أضاعوه في اللحظة نفسها التي استشفوه فيها، نظراً إلى أن ما قبل السقراطيين سرعان ما وجدوا أنفسهم أسرى اللوغوس مجدداً، ولأن نيته عندما جعل من «الحياة أسمى قيمة»، سجن نفسه في ما أطلق عليها هيدغر «ميتافيزيقا القيم» حتى وإن كان نيته يرفض ذلك المصطلح.

يتعين هنا أن نأخذ شيئاً بعين الاعتبار: يتبين أن اللوغوس، أي نمط التفكير المفهومي والبرهاني الضروري لفهم الموجودات، يكون غير واف بالغرض عندما يتعلق الأمر بالتفكير في ما «يتجاوز» الموجودات (هذا النقد ينضم إلى نقد «مركزية اللوغوس» التي طورها في الثلاثينيات فيلسوف آخر مناصر للنازية، لودفيغ كلاغس (1872-1956). والحال أن هذا اللوغوس، الذي ساهم ما قبل السقراطيين في إرساء دعائمه، نجح أفلاطون في إعطائه السيادة المطلقة على الفكر. وباكتشاف «خطأ» أفلاطون تمّ اكتشاف «خطأ» الفلسفة كلها. ذلك أن كل فلسفة هي أفلاطونية، بما فيها فلسفات ماركس ونيشه وكارناب التي تمثل «عمليات قلب لها» ما دام أن «قلب» الأفلاطونية يعني عكسها رأساً على عقب ولا يعني الإفلات منها⁽²⁾.

إن مثل هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة، التي تمكّن من إخفاء المادية باختزالها في

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), texte repris dans **Questions III** (1) et IV, op. cit., p.88.

Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», trad. fr. déjà cité, p.91. Ou (2) encore : «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée» (1964), texte repris dans **Questions III** et IV, op. cit., p.283.

مجرد متغيرة للمثالية، تتسم على الأقل بالتسرع. لكنّها تتميز بالوضوح، وبأنها تستتبع نتائج لا تقلّ وضوحًا.

لكن ماذا يتعين على المرء القيام به إن أراد ألا يسقط بدوره في الخطأ الفلسفي بامتياز؟ يتعين عليه بكل بساطة التخلي عن الفلسفة.

هكذا يظل كتاب الوجود والزمن ناقصًا بما أن الأمر، كما يشير إلى ذلك تكريم هوسيرل، ما زال يتعلق بكتاب فلسفي.

ولن يكتب هيدغر منذ ذلك الحين كتبًا بالمعنى الحقيقي للكلمة. وسوف يبين عن نخوة طفولية عندما سيرفض لقب «فيلسوف» ويطالب بلقب «مفكر».

لكن لا يكفي المرء أن يعلن «موت» الفلسفة للبرهنة على أنه وَجَدَ بالفعل مخرجًا. فلن يصح هذا «المخرج» واضحًا، ينبغي على «الفكر» نفسه أن يبتعد بجرأة عن الإشكالية، العقلانية والإنسانية، التي ظلت منذ أصولها الإغريقية تميز الخطاب الفلسفي. والحال أن الأشكال الثلاثة المهيمنة لهذه العقلانية الإنسانية ستجسد غداة الحرب العالمية الأولى في الشكل المسيحي والشكل الماركسي والشكل الليبرالي والعلماني (الذي هزه النزاع الذي اجتاحت أوروبا مدة أربعين عامًا) والذي يمثله من بين آخرين هوسيرل وراسل وكاسيرر وفاليري. يبدو الأمر وكأنه حدث مصادفة، بيد أن هذه التيارات الفكرية الثلاثة هي التي لن ينفك هيدغر يصارعها منذ عام 1927.

لقد بدا له أن الماركسية تجسد أخطر تهديد. لذلك مقتها إلى درجة أنه اعتمد بعد الحرب العالمية الثانية على انقسام بلده وعلى وجود الجيوش الروسية في برلين ليوحي بأن حرب هتلر لم تكن في العمق سوى حرب ضد الشيوعية. وبعبارة أخرى، يجب القول إن تلك الحرب تبدو بعد مرور الوقت حرباً «خيرة». ابتعد هيدغر عن الكاثوليكية، التي كانت «عقيدته الأصلية»، منذ عام 1918. ولن يترك أي فرصة تتاح بدون أن يحارب المسيحية عمومًا، كما حدث مثلاً في دروسه الصيفية لعام 1935 التي تحمل عنوان مدخل إلى الميتافيزيقا، أو في نص 1936 الذي خصصه لتوضيح عبارة نيتشه «موت الإله». إذ لم يصف هيدغر سوى القول بأن ما يفرّق بين المسيحية واليهودية أقل أهمية

مما يجمع بينهما، وأنه يرفضهما معًا باسم «وثنية جديدة» جرمانية منحدره أصلاً من حركة العاصفة والعاطفة^(*).

أما في ما يخص العقلانية الليبرالية، تلك الخاصة بالأنوار والفينومينولوجيا، فقد قطع هيدغر صلته بها نهائياً غداة ظهور الوجود والزمن. وسيخصص منذئذ جزءاً مهماً من أعماله لإدانة ما عدّه الإمبراطورية الشريرة التي تجسدها هذه الأصنام الثلاثة للعقل الحديث التي تتجسد في العلم والتقنية وفكرة التقدم.

يعتقد هوسيرل أن أساس العلم هو الفلسفة التي يعدّها كعلم صارم. أما هيدغر، فقد نقل الوظيفة التأسيسية للفلسفة إلى «الفكر»، مع تأكيد عدم قابلية هذا الأخير للقياس مع العلم. ألم يُشر في عدة مناسبات إلى أن «العلم لا يفكر»⁽¹⁾؟ هذه العبارة ضد كانبطة وضد هوسيرلية المستفزة تذكّرنا بالأطروحة 6.21 في كتاب رسالة في المنطق والفلسفة. لكنّ نيات المؤلفين مختلفة جدّاً.

فعندما صرح فتغنشتاين بأن القضية الرياضية «لا تعبر عن أي فكر»، كان يقصد فقط فصل الرياضيات عن القاعدة الأفلاطونية التي أقامها عليها فريغه. بينما كان هيدغر يريد أن يكون «مدمراً». فعندما اتهم العلم بعدم التفكير، كان لا يقصد شيئاً آخر غير سلبه كرامته الفكرية.

وللقضاء على التقنية، طابق هيدغر جوهرها وجوهر الميتافيزيقا المتهمة بكونها تجد لذة في تبعيتها للوغوس أو «المنطق الرياضي» (عبارة قدحية يصف بها هيدغر كل الأبحاث المنحدرة من فريغه وراسل) دون أدنى انشغال بالبرهان، أي بكل الأشياء التي لا تسير على ما يرام في العالم. كتب هيدغر في سلسلة من الملاحظات حررها ردّاً على

(*) «العاصفة والعاطفة» (Strum und Drung) حركة سياسية وأدبية ألمانية سادت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ويأتي اسم الحركة من عنوان مسرحية لفريدريش ماكسيميليان كلينغر. وقد أراد تقليد تاريخي قومي أو متأثر بالقومية الألمانية أن يجعل من هذه الحركة ثورة الإحساس ضد الطابع المصطنع المجرد لفلسفة الأنوار.

(1) أنظر مثلاً:

هجمات كارناب: «ليس دمار الأرض سوى نتيجة للميتافيزيقا»⁽¹⁾ التي يظل كارناب سجينًا لها حسب رأيه. وبالنبرة القاطعة نفسها، يقول هيدغر عام 1935 إن «روسيا [كذا] وأميركا تعدّان معًا من الزاوية الميتافيزيقية شيئًا واحدًا، أي الجنون الرهيب نفسه للتقنية الجامحة»⁽²⁾، الشيء الذي سيسمح له بعد سنة 1945 بألا يحكم لمصلحة أي من خصمي الرايخ الثالث الذي كان بوسعه وحده أن يوقف «الانحطاط» الروحي لأوروبا.

أما في ما يتعلق بفكرة التقدم، التي تحملها الشيوعية وأسلوب العيش الأميركي معًا، فإن الكثيرين يعتقدون أن لها مكانة صغيرة في أعمال هيدغر. فلما كان من مريدي «الثورة» المحافظة، فإنه يتوقع الخلاص من الماضي السحيق وليس من المستقبل. ويتصور هذا الأخير كـ «عودة إلى»، عودة إلى أصول الفلسفة (ما قبل السقراطيين) من جهة، وعودة أيضًا إلى الأصول الجرمانية، إلى «نقاء» الأصول التي لم تُفَسَسْ والسابقة على عمليات الاختلاط المريبة. وهي عودة أيضًا إلى الأساطير المؤسسة للأرض وللدن. إنها عودة إلى «وطن الوجود» الذي ليس سوى الوطن Heimat بلا زيادة ولا نقصان، عودة إلى الشعب Volk المدرك كحميمية دافئة ومطمئنة، وكأسرة قروية وحامية، وكمخرج في الغابة، وكمسلك في البادية، وككوخ جبلي. وباختصار، إنها عودة إلى الأنموذجات البدائية التي لم تفتأ منذ الرومانسية والإصلاح اللوثرى تُؤنَّثْ النشيد الجنائزي للروح الألمانية وحنينها إلى الوحدة الضائعة، أو على وجه الدقة، التي لم يتم بلوغها أبدًا. هذا دون الحديث عن كراهيته لليهودي الذي يسكنه وهُم نمط الحياة «الزائفة»، «الشاردة»، وباختصار «المعادية لألمانيا».

يرتبط بكراهيته للعلم والتقنية والتقدم حَدَرُهُ المعروف من الأخلاق واقتناعه بأن الأخلاق ليس لها مكان في «فكر الوجود». وهنا أيضًا تقاطع غير مقصود مع فكرة فتغنشتاين التي مؤداها أن «الأخلاق مستحيلة». لكنّ نيات الرجلين تختلف في ما بينهما هذه المرة أيضًا. فبينما يكفي فتغنشتاين بملاحظة عدم إمكان ترجمة أحكام «قيمة» في لغة «الوقائع»، ينكر هيدغر أهمية وضع ترابنية للقيم ما دام لا يمكن إنجاز تلك الترابنية إلا داخل خطاب عقلاني، وبالتالي ميتافيزيقي، حسب رأيه. إن رهان هذه الاستراتيجية

Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», trad. fr. déjà cité, p.82 (1)

Martin Heidegger, *Introduction à le métaphysique*, op. cit., p.49 (2)

واضح جدًا: فبدون الانشغال بالقيم، لا تعود هناك حاجة لتقديم تبرير للاختيارات الأخلاقية. أية طريقة أفضل من هذه لإخلاء المكان بهدف بناء نظام قائم على القوة بدل القانون؟

إن هذا اللجوء إلى القوة يحيل بدوره إلى نوع من النزعة المحافظة الأصيلة. يكون الأقوى على حق طالما ظل قويًا، فالمهم هو أن يظل الأقوى أطول مدة ممكنة. وهذا مصدر «خطاب السلطة» لدى هيدغر الذي ظل متمسكًا به حتى بعد أن تخلى عن رئاسة الجامعة. إنه خطاب حاسم، إذ يكفي أنه صادر عن الأستاذ لكي يكون محط تصديق («قال ذلك، إذًا فهو صحيح»). وهو خطاب سحريٌّ لأنه يَسْنِدُ للاستشهاد، شريطة أن يكون مقتطفًا من «دليل» لا نزاع فيه: هتلر عام 1933، وهيرفليطس في الأربعينيات، وأخيرًا هولدرلين، دورًا عادة ما يقوم به الحجاج في الفلسفة. ولا يهم إن لم يجد العقل البرهاني مكانًا له في ذلك الخطاب. فذلك العقل طبعًا هو المخطئ.

هل يجب في نهاية هذا الكلام أن ندهش إذا علمنا أن واحدًا من أولى النصوص التي نشرها هيدغر بعد الحرب يحمل عنوان رسالة في النزعة الإنسانية (وقد وجّه هذه الرسالة إلى جون بوفري في شهر ديسمبر/كانون الأول 1946)؟ يدين هيدغر في هذا النص بشراسة «شرور» هذه النزعة الإنسانية الأوروبية التي كان يجسدها سارتر آنذاك؟ ألن ندهش من أن حوار 1966، الذي يظهر بوضوح أنه مخصص للأجيال القادمة، يتبرأ بفظاظة من المثل العليا الديمقراطية، ثمرة عقلانية الأنوار؟



إن فكرًا موجّهًا بهذا القدر من العزم نحو الأصل لا يمكن إلا أن يُنكِرَ التاريخ الحقيقي ويفرغه من كل محتوى، بل يمكنه أن يعيد كتابته وفق مصالحه الخاصة. ولم يكن لهيدغر أن يقاوم هذه الإغراءات الثلاثة.

هل يقال لنا أن إشكالية التاريخية Historicité تحتل مكانة مركزية في كتاب الوجود والزمن، وهي التي جعلت سارتر ينجذب إلى هيدغر ابتداء من عام 1938؟ لكن قراءة سارتر، الذي لا يتقن اللغة الألمانية، لهيدغر بين العامين 1938 و1943 تقوم في الواقع على سوء فهم. ويكشف عن سوء الفهم هذا العداء الذي يحمله هيدغر لسارتر. ذلك أن «تاريخية» الدازاين، كما يدركها أستاذ فريبورغ، يجب تناولها بمعنى «لا غور له» ولا علاقة له بما يعنيه الناس الآخرون بكلمة «تاريخ».

ولقياس مدى حجم التفاوت الذي يفصل لدى هيدغر بين الواقع والخطاب، تكفي العودة إلى التأويل الذي اقترحه لتاريخ الفلسفة الغربية بدءاً من عام 1935.

يبدو للوهلة الأولى أن ذلك التأويل يمكن تفسيره، كما يتّين ذلك جان - بيار فاي⁽¹⁾ Faye في فرنسا، بالسياق السياسي الذي أنتجه. بدأ كلُّ شيء سنة 1934 بنقاش داخلي في الفلسفة القومية الاشتراكية. ففي شهر أبريل/نيسان من السنة نفسها عمّد رئيس جامعة فرانكفورت، إرنست كريك الذي يعدّ أهم ممثل للأنتروبولوجيا «العرقية» والمرشح لتأدية دور الأيديولوجي الرسمي للنظام، إلى شن حملة تشهيرية ضد زميله رئيس جامعة فريبورغ، إذ نشر في المجلة النازية *Volk im Werden* (الشعب في صيرورة) مقالاً نعت فيه الفلسفة الهيدغرية بـ «العدمية الميتافيزيقية» (نظراً ولا شك إلى أن الأمر يتعلق بـ «العدم» في كتاب ما هي الميتافيزيقا؟) وأخذ فيه «الأدباء اليهود» على «مباحكاتهم» (هل يقصد هوسيرل؟).

كان رد هيدغر على هذا الاتهام الأخطر بقلب ماهر للمعادلة. فقد أكد منذ العام التالي في دروس الدورة الصيفية (مدخل إلى الميتافيزيقا) أن العدمية تتمثل في «بقاء المرء ملتصقاً» بالموجود بدل أن يستهدف الوجود، وبالتالي فإنها تمثل جوهر الميتافيزيقا، بينما يظل فكر الوجود بما هو وجود (الذي يشمل فكر العدم) الوسيلة الوحيدة للتحرر من العدمية. بعبارة أخرى، ليس هيدغر هو «العدمي»، وإنما «العدميون» الحقيقيون هم خصوم الوجود (كريك والنازيون المناهضون لهيدغر).

لا يتعلق الأمر هنا بـ «منعطف» في فكر هيدغر، ما دامت نصوص 1927-1929 قد أعلنت من قبل عن ضرورة «تدمير» الميتافيزيقا، بل يتعلق باستراتيجية جديدة ستُلزِمُ «المفكر» إعادة كتابة تاريخ الميتافيزيقا كتاريخ لـ «العدمية». إنها استراتيجية مثمرة مع ذلك: فإن سمحت له بين العامين 1935 و1945 برد الاتهامات الموجهة إليه من داخل الحزب، فإنها ستساعده أيضاً بعد الحرب في ترسيخ سمعته، الاستعادية والمغتصبة، كـ «معارض» للنازية.

(1) توجد ملخصات لنتائج أعمال جان - بيار فاي حول هيدغر في مقالات مختلفة تم تجميعها في كتاب:

La Raison narrative, Paris, Balland, 1990, et résumés dans *Le Piège : la philosophie heideggérienne et le nazisme*, Paris, Balland, 1994.

يتأكد هذا المشروع الشاق لإعادة الكتابة من خلال ثلاثة نصوص دالة للغاية. إذ أضاف هيدغر سنة 1943 إلى مؤلفه ما هي الميتافيزيقا ملحقا ليستحضر، بدون ذكر كريك، الاتهامات التي وجهها إليه هذا الأخير سنة 1934 (وأعادها في مقال ثان نشره في مجلة **Volk im Werden** عام 1940). وشرح هيدغر في الملحق أن المحاضرة الشهيرة كان هدفها غير المعلن هو «تجاوز» العدمية. وتؤكد المقدمة التي أضافها إلى النص نفسه عام 1949 أن العدمية تمتزج بتاريخ الميتافيزيقا برمتها، من «أنكسمندر» إلى نيتشه. وأخيراً، حرر هيدغر سنة 1955 نصاً تكريماً للكاتب القومي إرنست يونغر، الذي أوحى كتابه التعبئة الشاملة (1930) لعالم السياسة كارل شميت (1988-1985) بمفهوم «الدولة الشاملة الذي أصبح المرجع الإلزامي لجميع الأيديولوجيين النازيين. وأكد فيه هيدغر الأطروحة التي مؤداها عدم إمكان «تجاوز» العدمية (التي تطابق الميتافيزيقا) إلا بواسطة «الإقرار»⁽¹⁾ بها، أو على وجه الدقة، بواسطة «تفكيك»⁽²⁾ تمثاتها الجوهرية.

هذه التصريحات المتولدة عن متطلبات السجال، يمكن أن تبدو اليوم مبهمة. ولفهم الرهان جيداً، ستوقف قليلاً عند أحد أشد أبعادها غموضاً: التأويل القابل للنقاش الذي جهد هيدغر في تقديمه لفكر نيتشه، إذ قدم هذا الفكر في دروس 1936-1940⁽³⁾ على أنه أسمى أشكال الغربية. لنذكر أولاً بأن النقد النيتشوي لـ «القيم» الموجه إلى أفلاطون والمسيحية والاشتراكية والحماقة البورجوازية ومناهضة السامية، وكل الأشياء التي كانت تلخصها في رأيه «الروح الألمانية» التي يجسدها فاغنر، كان يستند بدوره إلى إدانة شاملة للفلسفة الأوروبية. فقد كان نيتشه يصف هذه الأخيرة بـ «الميتافيزيقا» بمعنى قدحي من جهة. ومن جهة أخرى، كان يعيب عليها أنها انتهت إلى «العدمية»، وهو اللفظ الذي استعاره نيتشه من كتاب مقالات في علم النفس المعاصر (1883) للكاتب الفرنسي بول بورجيه Bourget.

يرى بورجيه أن ما يفسر العدمية، مرض أوروبا الحديثة، هو «عياؤها الفكري» الذي

«Contribution à la question de l'Etre», texte repris dans Martin Heidegger, **Questions** (1) I, op. cit., p. 236.

Ibid, p. 240 (2)

إن الفيلسوف الفرنسي هو الذي ترجم كلمة Abbau بمصطلح déconstruction (تفكيك).

(3) تم جمع هذه الدروس بعد الحرب في مجلد يحمل عنوان Nietzsche (1961).

تبرهن عليه «إنسانية مفرطة في العقلانية»، ويترجمه التخلي عن الفعل وإرادة التدمير الذاتي. ولم يكن لنيته سوى أن يكره هذه العدمية ما دامت «الحياة» هي «القيمة» الحقيقية الوحيدة في رأيه. وبالمقابل، كان يرى في عدميته الخاصة «الفعالة»، أي في مشروعه الخاص المتمثل في تدمير القيم المضادة للحياة، الشرط الضروري لـ «التحول» المجيد الذي أعلنه زرادشت.

لكن لسوء حظ نيته، سيتم تشويه هذه الأطروحات تباعاً بعد وفاته، أولاً على يد أخته، التي تزوجت من مناهض شهير للسامية كان يَكْنُ الاحتقار لنيته، ثم على يد اليمين القومي المتطرف الألماني (خلال حرب 1914)، وعلى يد النازيين في الثلاثينيات. فقد اجتهد هؤلاء في أن يستعيدوا لمصلحتهم موضوع «إرادة القوة»، ذلك بإخفائه في خطاب «بيولوجي» قائم على تمجيد «العرق» أو القوة الخام. لذا كان من السهل على هيدغر سنة 1935 أن يوضح أن هذه القراءة تتسم بالاختزالية. لكن ما يهم أكثر من الناحية السياسية، ليس هو تصحيح هذا التفسير الخاطيء، وبالتالي الفاحش، وإنما إضفاء الطابع الميتافيزيقي على الفلسفة «البيولوجية» لكريك الذي ظل، بفعل تمجيده «الحياة»، يتحرك بدون أن يشعر بذلك في اللغة «العدمية» لفلسفة «القيم»...

وباختصار، لكي يظهر أكثر «ثورية» من الأيديولوجيين الرسميين للحزب، سيسعى هيدغر إلى أن يوضح أشكال القصور التي تعترى فلسفة نيته. يتحدث نيته بالفعل عن قلب مُسَلَّمات الميتافيزيقا من خلال رد الاعتبار للمحسوس على حساب المعقول. لكن قلب نظام ما، مهما يكن، يؤدي إلى تغيير معناه، وليس إلى الخروج منه. وبالتالي فقد ظل نيته على الرغم منه سجينَ العدمية. فهو ليس سوى الممثل الأسمى لتلك «الفترة» المشؤومة لتاريخ بدأ مع أنكسمندر. ويُعَدُّ أيضاً أولَ من أظهر أن الخروج من هذه الفترة يتطلب بالضرورة ابتكار طريق جديدة، طريق أكثر جرأة من طريق «تحول» القيم، طريق ادعى هيدغر، في وجه النازيين أولاً، ثم في وجه المنتصرين عليهم بعد عام 1945، أنها الوحيدة التي تفضي إلى «فكر الوجود» كـ «وطن حقيقي للإنسان».

هذه الأطروحات، المبهمة بقدر ما هي اعتباطية، ستكون لها فائدة على الأقل: تمكين هيدغر من ألا يشعر بالقلق قبل سنة 1945 ولا بعدها. فقد عرف الفيلسوف كيف يتجنب انتقادات النازيين «البيولوجيين» وانتقادات خصوم النازية. إنها لعبة مزدوجة مثيرة للقلق. أما في ما يخص الحقيقة البسيطة (التي مؤداها أن تأويل نيته شكّل رهاناً

حاسماً في الصراعات القائمة بين الفصائل داخل الحزب القومي الاشتراكي)، فلم تكن لأسباب متعددة تُجمع عليها الطائفة الهيدغرية برمتها.

فضلاً عن ذلك، سيتخذ هيدغر منذ عام 1945 فيضاً متزايداً من الاحتياطات ليحبط كل بحثٍ دقيقٍ في حقيقة معاركه السابقة. ويشهد مؤلفه رسالة في النزعة الإنسانية مثلاً على محاولاته الأولى شرح كيف أن مناهضته للنزعة الإنسانية تقوم على نزعة إنسانية من درجة أعلى (!)، ذلك لكي يبرر استعماله لكلمتي «وطن» و«غرب» occident، ولكي لا يُتَّهم بأنه شجع على الهمجية بمطالبته بتدمير «القيم».

نشر هيدغر بالموازاة مع الرسالة محاضرة تحمل عنوان «لماذا الشعراء؟»، وصف فيها عصره، الذي تميز بالانتصار الأميركي - السوفياتي، بـ «زمن الشدة» وبـ «ليل العالم»⁽¹⁾. وفي الخمسينيات، نجح في الاعتصام بفضاء تأملي خالص، كما لو أن «تأملاته» ستصبح منذئذ عميقة إلى درجة يصعب معها إقامة أي علاقة مع التاريخ الحقيقي للبشر ومع تقلبات هذا العالم المنحط. فقد تخلّى عن البشرية وتركها تعاني تحت نير التقنية الخبيثة، وقضى ما تبقى من عمره ينحت للأجيال القادمة شخصية «مفكرٍ أسيء فهمه ومحكوم عليه بالمنفى الداخلي، ليس له عملياً أيُّ مُحاورٍ ذو قيمة غير هيرقليطس أو هولدرلين».

إن الحوار هيدغر/هولدرلين بالخصوص الذي يتميز بتحول «مسألة الوجود» نهائياً إلى بحث شعري - صوفي عن «مقدس» أصلي، أو «حشوي» أو «فاتق الوصف»، سيصبح «شيئاً ثقافياً غامضاً وفاتناً. صحيح أن الفتنة ستظل محدودة في ألمانيا نفسها. وبالمقابل، ستفتك بالبلدان اللاتينية، وأولها فرنسا.

توجد في تاريخ الأفكار الحديثة العهد صفحةٌ لافتة للنظر يمكن عنوانها بما يلي: كيف عمل اليسار الفرنسي على إنقاذ هيدغر من النسيان عندما أراد الإفلات من قبضة ماركس؟

بدأت المروضة مبكراً جداً ما دام الفكر الهيدغري كان قد حظي باستقبال جيد في

«Pourquoi des poètes?» (1946), trad. fr. dans Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. «Tell», 1986, p.323.

فرنسا في مطلع الثلاثينيات. إذ خصص له جورج غورفيتش Gurvitch جزءاً من كتابه حول التيارات الحديثة في الفلسفة الألمانية (1930). أما الشاب إيمانويل ليفيناس، الذي تحمس عام 1927 لكتاب الوجود والزمن، فقد نشر سنة 1932 مقالاً حول «مارتين هيدغر والأنطولوجيا». وحتى وإن كان انخراط هيدغر في الحزب القومي الاشتراكي معروفاً منذ 1933، وقد حدّث ألكسندر كواري زميله ليفيناس عن ذلك⁽¹⁾، فإنه لم يكن بعدُ قد بدأ يتحدث عن التقزز الذي سثيره الحرب، ثم الكشف عن محارق اليهود. هكذا فقد استسلم سارتر، بدون كثير ترددات، لإغراء جدلية «الوجود» و«العدم» التي اكتشفها في الترجمة الفرنسية (1938) لكتاب ما هي الميتافيزيقا؟ التي أنجزها هنري كوربان، مساعد كواري في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، قبل أن يتخصص لاحقاً بالمذهب الشيعي الإيراني.

أسهم نجاح وجودية سارتر بعد التحرير في إعادة أعمال هيدغر إلى الواجهة، وبدأت في الوقت نفسه المواقف السياسية لرئيس جامعة فريبورغ السابق تثقل على سمعته. إذ لما توضحت طبيعة النازية الحقيقية، بدأ سارتر يبتعد عنها، إذ نشر في مجلته الأزمنة الحديثة (1946-1947) خمسة مقالاتٍ زودت الملف معظم العناصر الضرورية، قدمت ثلاثة مقالاتٍ منها (موريس دوغاندياك، وكارل لوفيت، وإريك فايل) عن الفيلسوف حكماً سليماً. بينما جاهد ألفونس دووالينس وفريدريك دوطوارنيكي من أجل تبرئته. ففُتِحَ بابُ النقاش منذ ذلك الحين: هل يمكن الفصل بين الفلسفة والسياسة؟ هل يمكن رسم حدود بين الإدانة النظرية للنزعة الإنسانية من جهة، والإعجاب بـ«الثورة» القومية الاشتراكية من جهة أخرى؟ أجاب سارتر بالنفي. فعلى الرغم من أنه قام بزيارة قصيرة لهيدغر عام 1952، تميزت بعدم فهم متبادل، فإنه لم يعد يرجع إلى فكره. كذلك إن رفض الماركسيين فكر هيدغر واضح جداً. ولم يبق إلا الآخرون، أولئك الذين يرفضون في آن واحد ماركس وسارتر «المتمرس» لسنوات الخمسينيات، والذين ستتطور لديهم تدريجياً مجموعة من المواقف المختلفة والغامضة إلى هذا الحد أو ذاك.

(1) حسب مقال:

Emmanuel Lévinas, «Comme un consentement à l'horrible», publié par l'hebdomadaire **Le Nouvel Observateur**, 22-28 janvier 1988, p.48.

أولى هذه المواقف تنتمي إلى نوع من الفتنة الدينية. وكان أهم ممثليها، جون بوفري (1907-1982)، واحداً من رجال المقاومة. لم يفهم الناس جيداً الدوافع التي جعلته يوجه قُبَيْلَ وفاته رسائلَ تعاطفٍ إلى روبير فوريسون، الذي يعتقد أنه بدد «أسطورة» غرف الغاز. لكن في الحقيقة، لا يفهم المرء جيداً السبب الذي جعل بوفري، الذي زار هيدغر مند سبتمبر/أيلول 1946، يسارع إلى تبرئته، مدّعياً أن السياسة لا تهتم «المفكر»، وإلى أن يحيط هذا الأخير بقدسية كبيرة سيصبح رجل الدين المكلف بها.

تتمثل إحدى روايات هذا الموقف الورع في القبول، كما فعل مثلاً فرانسوا فيدي، أحد أهم مترجمي هيدغر إلى الفرنسية، بأن الفيلسوف سقط في بعض «الحماقات» عام 1933، لكن ثقل هذه «الأخطاء» يظل ضئيلاً مقارنة بثقل الجزء «السليم» من أعماله. لكن العقبة تتمثل في ضرورة كسر تماسك هذه الأخيرة ما دام ينبغي تخليصها من عدد من النصوص لإبعادها عن كل مؤاخذه، ذلك ضد إرادة هيدغر نفسه الذي ظل يرفض طوال حياته القيام بكل نقد ذاتي.

إن ما يثير الاستغراب أيضاً هو سلوك العائلة الفكرية التي تنوي منح الحوار الفرنسي - الألماني الأولوية المطلقة على الرغم من التقلبات التاريخية. لقد ساهمت تلك العائلة حوالى عام 1880 في نجاح شوبنهاور، وفي نجاح هيغل حوالى سنة 1930. وفي الخمسينيات، شملت العائلة كلاً من ألكسندر كواري وجون هيوليت وجون فال، الذين كانوا في آن واحد مناهضين للنازية وللشيوعية (لم يكن كوجيف يقول عن نفسه إنه ستاليني إلا «لِيَحْمَلَ ماركس أكثر مما يحتمل»). وبما أن هؤلاء الثلاثة كانوا مفسرين لهيغل، إذ ترجم هيوليت سنة 1941 فينومينولوجيا الروح، فقد اهتموا بنيتشه وهوسيرل وهيدغر. وعلى الرغم من انحرافات هذا الأخير، فقد قرروا إدماجه في التقليد الجرماني العظيم الذي احتفظ بكل حظوته على الرغم من أنه عاش ثلاث حروب في أقل من قرن.

لماذا هذا الاختيار؟ إن الدافع إليه هو رغبةٌ في التوفيق وفي إنهاء الخصومات الفرنسية - الألمانية، وربما هو الرغبة في التعزيم على الصدمة التي عاشها هؤلاء المشايعون للألمان بسبب الكشف عن المحارق اليهودية. لكن الدافع الرئيسي له هو أن الإنتماء لفرنسية في الخمسينيات، عندما كانت قد رفضت سارتر وماركس، لم تكن تعلم أيّ قديس فلسفي يجب عليها أن تُبْجَل. فبدا لها هيدغر كمتنقذ محتمل، ولا سيما أن فكره، الذي قدمه متملقوه كفكر لاسياسي، يستجيب تماماً لأمني تلك الإنتماء لفرنسية

التي انتهت بعد أوشفيتس وهيروشيفا بأن أضاعت آخر أوامها في تأجج النزاعات الاستعمارية.

كانت الانطلاقة الفعلية لنجاح هيدغر في فرنسا سنة 1955 مع «الندوة العشرية» التي نُظمت على شرفه في سيريزي - لا - سال والتي أشرف عليها كل من جون بوفري وكوستاس أكسيلوس (Axelos) (ولد عام 1924)، ولم يحضرها جون - پول سارتر وميرلو - بونتي. لكن هيدغر التقى فيها الشاعر روني شار، وقضى على هامش «الندوة» بضعة أيام بمعية المحلل النفسي جاك لاكان. وقد تعرف شار ولاكان إلى هيدغر بفضل جان بوفري الذي قدمه لهما. كان لاكان يرى في الوجودية الهيدغرية البعد المأسوي الذي ينقص سارتر والذي يمكنه أن يضيف إلى مذاهب فرويد «الوضعية» نوعًا من «الروح» الفلسفية. أما شار، الذي كان مقاومًا شأنه شأن بوفري، فقد أغراه الاهتمام الذي أولاه إياه الفيلسوف الألماني. فقد كان الرجلان متعاطفين أحدهما مع الآخر. ومن جهته، ساهم كاتب مهم آخر، هو موريس بلانشو الذي عاشر اليمين المتطرف في الثلاثينيات والذي غاب عن «الندوة»، في نشر فكر هيدغر «الثاني» الذي انطلق مساره المهني مجددًا عام 1946 بين الأوساط الطليعية. ولم يتردد الفيلسوف المبتهج في أن يشارك أصدقاءه الجدد رأيهم. ذلك أن له في ذلك فوائد كثيرة. ففي الوقت الذي كان فيه المفكرون الشباب (هابرماس) يبتعدون عنه في ألمانيا، تكفلت فرنسا بضمان شهرة جديدة له.

قدم هيدغر ثلاث محاضرات في تور (قرب أفينيون) بدعوة من روني شار (1966، 1968، 1969)، وساهمت هذه المحاضرات في رفع شهرته إلى أوجها. وبدأت دائرة الهيدغريين تتسع شيئًا فشيئًا. فأضيف إلى الأسماء المذكورة سابقًا كل من پول ريكور، وميشيل فوكو، وجاك ديريدا. وقد طور ريكور، بالموازاة مع غادامير، تصورًا «هيرمينوطيقيًا» للفينومينولوجيا يحمل لون المسحية والوجودية والتحليل النفسي. واستخدم فوكو هيدغر في إعادة قراءة نيتشه. أما ديريدا المتأثر ببلانشو، فقد أدرج أخيرًا مشروعه («تفكيك» الميتافيزيقا) ضمن التوجه الهيدغري. وسيتأثر بهذه الموضة أيضًا، ولو وقتًا قصيرًا، الماركسي لوي ألتوسير.

ما الذي يفسر هذا الانتشار السريع لتلك الموضة في الأوساط الفكرية؟ بالإضافة إلى تسامح بعضهم، وتشجيع بعضهم الآخر للجرمان، ومناهضة آخرين للشوعية، هناك

عامل جديد ظهر في نهاية الستينيات: إنه رواج البنيوية في العلوم الإنسانية. لم تكن هذه العلوم تشغل بال هيدغر طبعًا. لكنّ نزعتها ضد إنسية، التي تبناها كل من ليفي - ستروس ولاكان وألتوسير وفوكو، لم تكن إلا لتساوق مع ما ميز الفكر الهيدغري منذ عام 1927. ومن جهة أخرى، أحييت البنيوية مجددًا الاهتمام باللغة وبالعلامات بصفة عامة: لذلك فمن الطبيعي أن ينجذب بلانشو وفوكو وديريدا، المنشغلون بقضايا الكتابة، إلى اللغة الجسورة لمعلم فريبورغ وإلى طريقته في خرقه المقصود حدود التعبير الفلسفي المتعارف عليه.

لذلك كانت كتابتهم «الجمالية» مستعدة لنسيان التضمينات السياسية للمشروع الهيدغري.

كان الصوت النشاز الوحيد هو صوت جان - پيار فاي الذي عبّرت عنه مقالات مختلفة ابتداء من سنة 1961، لكن بدون أن ينجح في قلب تيار الموضة السائد، شأنه شأن التحليل الرائع لپيار بورديو الذي تضمنه كتابه الأنطولوجيا السياسية لمارتين هيدغر (1988). أما في ما يخص السيرة التي أعدها هوغو أوتو عن هيدغر (1988؛ الترجمة الفرنسية، 1990)، والتي تؤكد بطريقة مقنعة ما كان يعرفه الجميع، بما أن أهم عناصر الملف كانت معروفة منذ البداية، فقد أثارت في فرنسا ردود أفعال عدوانية تستحق وحدها دراسة مستقلة.

جاءت دراسة أوتو متأخرة جدًا ولا شك، إذ سرعان ما دخل هيدغر إلى اللائحة الرسمية للمؤلفين الذين قررت وزارة التربية الوطنية الفرنسية دراستهم في البكالوريا، والتي لم تشمل راسل ولا فغنشتاين ولا كارناب ولا ماركوزه...

يؤكد هيدغر في حوار 1966 أن بعض أصدقائه (هل يقصد بوفي؟) أقرّوا له بأنهم عندما كانوا يريدون التفكير أو «التفلسف بجدية»، فإنهم كانوا يجدون أنفسهم ملزمين التخلي عن لغتهم والانتقال إلى اللغة الألمانية؛ إلى هذا الحد كان يبدو لهم تفوق هيدغر الفكري...

لن نقف عند سذاجة هذا الرأي. لكن يجب بالمقابل الانكباب على اللغة الهيدغرية

كما فعل هنري ميشونيك⁽¹⁾ Meshonnic. إنها مليئة بالمجازات واللعب بالكلمات والتعابير المبتكرة التي تسمح بها اللغة الألمانية الأَلَيْنُ من مثلتها الفرنسية. فلو أن هيدغر، الذي استخدم تلك التسهيلات اللغوية وأفرط في استغلالها، لم يطمح إلا إلى لقب الشاعر النبيل لما كان في الأمر من سوء. لكن عندما ادعى أنه يحمل خطابًا حقيقيًا، خطابَ الوجود، فإن بهلوانياته اللفظية ارتقت إلى درجة نواقل «فكرية»، على حساب اللغة المفهومية والإجراءات البرهانية التي تتطلبها الفلسفة عادة.

يصعب الحديث في جمل قليلة عن التأثير الخبيث الذي مارسه هذه الممارسة على أجيال من الطلبة، وخصوصًا في فرنسا، حيث لم يتردد المترجمون والمعلقون في إضافة تأثيرات ضارة أخرى، ملصقين رطانتهم الخاصة إلى هراء المعلم ومهتدين بالانتقام من كل من رأى فيه عيبًا. لكن لماذا الشكوى ما دام هيدغر نفسه قد حذرنا؟ ألم يقل عام 1943 إن العقلَ «أَعْنَدُ خصمٍ للفكر»⁽²⁾.

ههنا جهز بعقيدة ضد عقلانية لا غبار عليها. وإذا أخذنا تلك العقيدة حرفيًا، فيجب أن نستنتج منها أن الفكر الهيدغري يفلت من كل نقد فلسفي ما دام يتموضع خارج الحقل الفلسفي القائم. ولن يبقى أمامنا إذاً سوى أن نتبنى بشأنه أحد المواقف الثلاثة التالية:

فإما أننا سنكون ملزمين الموافقة على أن هذا الفكر «حقيقي»، وبالتالي التخلي عن كل فلسفة.

وإما سنكون ملزمين ربطه بـ «جنس» أدبي لا تربطه رابطة بالفلسفة، ذلك حتى نستطيع الاستمرار في ممارسة هذه الأخيرة «كما لو أن شيئًا لم يحدث».

وإما سنضطر، كما يقترح ريتشارد رورتي، إلى إعادة تعريف الممارسة الفلسفية بطريقة أوسع لكي تشمل الفكر الهيدغري. وفي هذه الحالة، سنساند الفكرة القائلة إن الفلسفة ليست منهجًا في التحليل المفهومي يمكن من أن نحدد بواسطة الحجاج الصدق الكبير إلى الحد أو ذاك لبعض الخيارات الفلسفية، وإنما هي تعبير عن الذاتية

(1) Henri Meshonnic, *Le Langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990

(2) «Le Mot de Nietzsche», (1943), texte repris dans Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 322.

المزودة باستقلال كلي في تعريف قوانينها الخاصة، وباختصار، إنها لغة «شبه خاصة» تقتصر غايتها على مباركة مبدعها وقارئها المحتمل.

في الواقع، ليس أي من هذه الحلول مرضيًا. فالحل الأول ديني لل غاية (الإيمان بدون فهم). والحل الثاني لا يفسر التأثير النوعي الذي لا يمكن إغفاله والذي استطاع هيدغر ممارسته على الكثير من الفلاسفة المحترفين. والحل الثالث يسلب الفلسفة كل خصوصية، وبالتالي، وهو الأمر الأخطر، يهدم أسس المطلب العقلاني نفسها.

ومع ذلك، فإن هناك مخرجًا؛ ذلك أنه إذا تأملنا جيدًا السؤال الذي أثار تلك الإجابات الثلاث (ماذا ينبغي أن نفعل بالفكر الهيدغري إذا كان مُوضَعًا خارج مجال العقل؟)، أُنْ نلاحظ أنه ليس هو السؤال الملائم بما أنه صادر عن مقدمة منطقية خاطئة. وبالفعل، خلافًا لما ادعاه هيدغر، فإنه لم يتخلَّ أبدًا عن هذه النزعة العقلية التي ما فتئ يدينها. أولًا، نظرًا إلى أنه قضى جزءًا كبيرًا من حياته التعليمية يقرأ ويشرح، أحيانًا ببراعة، نصوصًا فلسفية. ثانيًا، نظرًا إلى أنه التجأ على الرغم منه، وحتى في أكثر كتاباته غموضًا، إلى مجموعة من المفاهيم والبراهين، وإن لم يكن لجوؤه إليها واضحًا على الدوام. وهل كان بوسعُه أن يفعل غير ذلك بدون أن يخاطر بأن لا يكون مقروءًا تمامًا؟

أخيرًا، بما أن فكره فكرٌ سياسيٌّ أيضًا، أي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأيديولوجيا معينة هي الأيديولوجيا القومية الاشتراكية، فإنه وجد نفسه مرتبطًا بصورة أخرى من العقلانية: تلك التي سمحت لتلك الأيديولوجيا مدة اثني عشر عامًا بممارسة هيمنتها الكلية على المجتمع الألماني، بما في ذلك تنظيم الحرب و«الحل النهائي».

لكن المشكل الحقيقي يتجسد بشكل مفارق في ما يلي: لو لم يكن الفكر الهيدغري فكرًا خالصًا لما كان أكثر إثارة للحيرة مما لو كان شعرًا خالصًا. لكنّه للأسف لم يكن لا هذا ولا ذاك. فهو ليس في آخر المطاف سوى فلسفة. لكنّها فلسفة من أكثر الأنواع قابلية للنقاش ما دامت تقوم من حيث المبدأ على نزعة ضد عقلية، وتتوصل مع ذلك إلى التحدث بلغة «عقلانية» بما فيه الكفاية لتقنع بعض القراء.

وباختصار، إذا كان الفكر الهيدغري إشكاليًا وخطيرًا معًا، فذلك لأن العقل والجنون يمتزجان فيه بطريقة فريدة ومثيرة للقلق. تمامًا مثلما أن الرعب الخاصّ بأوشفيتس يرجع بدوره إلى مزيج لا سابق له من الحمق (من حيث الغايات) والعقلانية (من حيث الوسائل المستعملة لبلوغ تلك الأهداف).

كان من الضروري بعد الحرب العالمية الثانية الشروع في التساؤل حول نشأة هذا المزيج. وكان ضروريًا لتحقيق ذلك إجراء محاكمة للعقل نفسه بهدف التوصل إلى فهم جيد للأسباب التي جعلت الأنوار تُضِلُّ طريقها بعد قرنين فقط من ظهورها.

3. تحقيقات أولية

ظل الناجون من المعسكرات النازية يلتزمون الصمت زمنًا طويلًا، إلى أن تطورت في السبعينيات حركة «المنكرين»، التي كانت تهدف إلى إنكار وجود محارق اليهود، وأُحييت فيهم الرغبة في الكلام والشهادة قبل فوات الأوان. وفي الوقت نفسه، تم تسليط الضوء على أسباب صمتهم السابق.

أول هذه الأسباب هو عدم وجود كلمات يمكن أن يصفوا بها الرعب الذي عاشوه. لم تكن هناك كلمات للحديث عن أوشفيتس والتفكير فيها، وإن كان ما يزال من الممكن «التفكير بعد أوشفيتس» و«قهر ما لا يقهر»⁽¹⁾.

صحيح أن منطوق هذه الجملة الأخير يثير نقاشًا شاقًا. هل للمحارق خصوصية أم لا؟ إن المرء ليخاف إن أجاب عن هذا السؤال بالإيجاب أن يقلل من فظاعة المذابح الأخرى (هيروشيما)، بل وأن يسيء إلى ذاكرة شعوب أخرى (الهنود الأميركيون، الأرمن، التوتسي في رواندا) كانت هي أيضًا عرضة لمحاولة إبادة جماعية. ومع ذلك، لا يسع المرء إلا الاعتراف لمحارق اليهود بالامتياز المحزن المتمثل في نوع من الفريدة المطلقة، التي تكشف عنها الطريقة الجماهيرية والممنهجة التي كانت متبعة، والتي كانت تُنظَّم بطريقة عقلانية وتخضع لحساب بارد.

أعلن هتلر سنة 1925 برنامج «التطهير العرقي» في كتابه كفاحي المترجم إلى الكثير من اللغات والذي يسهل على الجميع قراءته. ومع ذلك، لم يمنع ذلك البرنامج الديموقراطيات الغربية من دعم الرايخ الثالث سنوات متعددة (لنفكر في مشاركتهم المتواصلة في الألعاب الأولمبية لعام 1936، وفي موقف تشرشل الذي ظل مبهمًا زمنًا طويلًا). ولم يمنع الفاتيكان والاتحاد السوفياتي من أن يوقعا معه بعض الاتفاقيات.

(1) لمعرفة المزيد عن هذه الحركة «الإنكارية»، انظر:

وابتداء من ليلة البلّور (1938)، لا شيء كان قادرًا على إيقاف التزايد الكبير للعنف. فضلًا عن ذلك، عبّر هتلر بوضوح في خطابٍ علنيّ ألقاه في يناير/كانون الثاني 1939 عن نيته إبادة اليهود. وعلى الرغم من أن المؤرخين ما زالوا يناقشون التاريخ بالضبط الذي اتخذ فيه قرار «الحل النهائي»، فمن الأرجح أن هذا الأخير سابق على مهاجمة الاتحاد السوفياتي. إذ يرجع ولا شك، كما كتب ليون بولياكوف وحنه أرنت، إلى نهاية الأربعينيات. ووقعت أولى المذابح المنظمة ضد اليهود في يونيو/حزيران 1941، بموازة الاجتياح النازي للاتحاد السوفياتي. وبخصوص أولى عمليات «القتل بالغاز»، فقد جرت في شاحنة بمدينة شلمنو Chelmino يوم 8 ديسمبر/كانون الأول 1941. لم يتم أبدًا الإعداد لأي مشروع إبادة جماعية بهذا القدر من برودة الدم ومن التبعات الفكرية، ولم يتم الذهاب به إلى نهايته مثلما فعل النازيون باليهود.

ولم يستفد أي مشروع من هذا النوع طوال التاريخ بدعم العلم والتقنية والبيروقراطية المنظمة على الوجه الأكمل: فقد عرفت القومية الاشتراكية كيف تستخلص كل الفوائد من تلك المصادر الثلاثة التي انتهت سنة 1942-1943 بتعميم «مصانع الموت» الحقيقية المتمثلة في معسكرات القتل. فهذه الأخيرة لم تكن لتحقيق لولا مساعدة العديد من التقنيين ولولا الإنتاج المخطط للغاز السام بكميات كبيرة، ولولا انشغال الإدارة الألمانية برمتها بإعطاء الفعالية لعملية توقيف اليهود وتجميعهم في معسكرات.

هل يجب التذكير بأن القومية الاشتراكية، وليس غيرها، هي من ابتكر هذا الشيء الرهيب، معسكرات الإبادة، وبأنها تظل أيضًا النظام الوحيد الذي جعل المعسكرات تشغل على هذا المستوى؟ أكيد أن الاتحاد السوفياتي وضع في نهاية العشرينيات معسكرات للعمل أو للنفي. لكن إذا كان وجودها مدائنًا لذاته، فلم يكن معروفًا مسبقًا أن خروج الانسان منه حيًا أمرٌ مستحيل.

وأنتجت ألمانيا الهتلرية، من جهتها، أولى «معسكرات الموت». وقد صممت هذه المعسكرات خصيصًا لقتل كل من اقتيد إليها، بما في ذلك النساء والأطفال، بدون الحديث عن «التجارب» الطبية وأشكال التعذيب الذي يتعرض لها في المعسكرات ضحايا لا حيلة لهم.

إن هناك اختلافًا بين معسكرات النفي ومعسكرات الإبادة. ولطالما تم إنكار هذا

الاختلاف، كما يفعل اليوم أولئك الذين يدّعون، بسبب كراهيتهم للشيوعية أو معاداتهم للسامية، أن هتلر لم يكن «أسوأ» من ستالين، وهذا ادعاء ظل منذ محاكمات نورمبيرغ رائجاً في خطابات النازيين القدماء أو الجدد. ولدحض هذا الكذب، يكفي التذكير، كما لاحظ ذلك ليون بولياكوف عن حق، بأن هتلر كان يقتل الأطفال، بينما كان ستالين يقتصر على الرغبة في «إعادة تربيتهم»⁽¹⁾، وهذا فرق يجب دوماً ألا يغيب عن بالنا، احتراماً للضحايا.

لم يكن أحد قبل أوشفيتس يستطيع أن يتصور إلى أي حدّ كان سيصل الرعب. لم يكن أي مناهض للنازية يستطيع أن يتنبأ بأن الرعب سيحصل في قلب أوروبا، وفي منتصف القرن العشرين. وحتى عندما انكشف للجميع هذا الرعب الذي لم يسبق له مثيل، فإن قبول وجوده لم يتم بسهولة. لكن الأمر لم يعد يتعلق بعد سنة 1945 برّد فعل تشكيكي، سرعان ما سيتبدد هذا الشك بفضل وفرة البراهين التي أصبحت منذئذ في متناول الجميع. بل كان الأمر يتعلق بمسألة أعمق يمكن صياغتها على النحو التالي: أمام محارق اليهود، استشعر العالم الغربي إحساساً بالذنب قوياً جداً لم يستطع تحمّله، مما جعله يشرع في رفضه بالكامل. فاختار كَبَتَ ذكرى الجريمة بدل محاولة تحليل أسبابها. ولحماية نفسه من عودة محتملة للمكبوت، تبنى مدة ربع قرن على الأقل استراتيجية قائمة على اللامبالاة. فما حدث بالفعل في المعسكرات لم يكن «موضوعاً» جديراً بالفضول، ولو بفضول علمي خالص.

ذلك هو السبب الثاني الذي جعل الناجين يترددون في الحديث عن ذلك الرعب مدة طويلة. فقد كانوا يشعرون بأنهم محاطون بسور من اللامبالاة لم يكن أبداً يختلف كثيراً عن العداء الصامت والتبكيّ اللاواعي. فهم لم يلتزموا الصمت نظراً إلى أن الكلمات كانت تخونهم فقط، وإنما أيضاً لأننا لم نكن نريد الإنصات إليهم.

هل تعدّ أوشفيتس موضوعاً محرّماً؟

على كل حال، إن الأعمال الكبرى لفترة ما بعد الحرب، الفلسفية منها والأدبية

Léon Poliakov, «Histoire et polémiques, à propos du génocide», *Commentaire*, n° (1) 53, printemps 1991, p.202-205.

والفنية، تتحدث قليلاً عن ذلك الموضوع. وعندما نتحدث عنه، فإنها تستحضر هذا «الشيء القذر»، حسب عبارة بيكيت، بطريقة مجازية، كما لو أنه لم يكن من الممكن قيام خطابٍ مباشرٍ حول هذا «الشيء» الذي تم دفعه إلى منتهى ما يمكن تمثيله.

وتشهد على ذلك أشكالُ الضَّعْفِ التي شابت أعمالَ السينمائيين ذوي النيات الحسنة. يشكل فيلم الليل والضباب لصاحبه ألان ريسني (1955) أولَ محاولةٍ لمعالجة الموضوع، لكنه لا يشير بشكل كافٍ إلى أن ضحايا الإبادة كانوا يهودًا. أما مسلسل هولوكوست Holocauste فإنه يحمل عنوانًا مزعجًا، الشيء الذي أفرغ الواقع الدرامي للموت من معناه كليًا.

أما بالنسبة إلى فيلم لائحة شيندلر (1993)، فإن التفاؤل الساذج الذي يغرق فيه سيناريو ستيفان سبيلبرغ لم يقدم هو أيضًا للمشاهد غير العارف صورةً صادقةً عن المأساة. وأخيرًا، فإن الفيلم الوحيد الذي كان في مستوى هذا التحدي هو فيلم Shoah للمخرج كلود لانزمان (1985) نظرًا إلى أنه لم يكن عملاً خياليًا، وإنما تجميع لشهادات.

هل استلهم الفلاسفة أوشفيتس أفضلَ من السينمائيين؟ في الواقع، استأنف الفلاسفة أنشطتهم سنة 1945 كما لو أن أوشفيتس لم يكن لها وجود. ويشهد على ذلك موقف هانس - جورج غادامير. فعلى الرغم من أن رفضه الأخلاقي لمعاداة السامية لا شك فيه، فإنه لم يتوقف أثناء الرايخ الثالث عن مزاوله وظائفه الأكاديمية داخل الإطار الذي كان مفروضًا عليه. وقد اعترف في سيرته الذاتية المنشورة سنة 1977⁽¹⁾ بأنه اجتاز تلك الفترة بدون أن يبين عن شجاعةٍ كبيرة. وإذا كان كتابه الأساسي الحقيقة والمنهج (1960) يضع القواعد لـ «هيرمينوطيقا» فلسفية، هادفًا إلى بيان معنى الأحداث البشرية ضمن منظور فينومينولوجي ووجودي في آن واحد، فإن هذا الكتاب الموسوعي لا يتضمن تفكيرًا حقيقيًا في التاريخ المعاصر ولا محاولة لفهم، ولو على نحو بعدي، الطرائق الرهيبة التي تم بها وضع الإرث المجيد للمثالية الألمانية في خدمة الميل الهجمي نحو الإبادة الجماعية.

Hans-Georg Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique*, trad. fr., Paris, C'ri-térion, 1992. (1)

كان الموقف العام للفلاسفة في فرنسا خلال السنوات التي تلت نهاية الحرب موقفًا غير جلي.

غير أن هناك حالتين كانتا واضحتين: الحالة الأولى هي حالة جون - پول سارتر الذي عالج موضوعَ معاداة السامية في كتابه تأملات في المسألة اليهودية (1946). لكنّ الكتاب فشل في تقديم تحليل أصيل لذلك الموضوع نظرًا إلى أنه كُتِبَ بطريقة متسرعة، وبالتالي لم يعتمد على أي وثائق جدية. فقد كان سارتر ضحيةً للصور الجاهزة التي كانت تروّجها النزعة المعادية للسامية في فرنسا قبل الحرب، وكان أيضًا كرفيقه ريمون آرون سجين التصورات الإدماجية^(*) assimilationnisme التي كانت ما تزال منتشرة بين اليهود، لذلك فإنه لم يتوصل في تلك المرحلة إلى التعرف إلى الخصوصية الثقافية لليهودية: فاليهودي لم يكن في رأيه سوى «موضوع» ابتكرته نظرة الآخر، وبالتالي فاليهود لا وجود لهم في الواقع. ولم يتمكن سارتر من استدراك جهله وتجاوز الأحكام المسبقة لوسطه إلا بعد زيارته الأولى لإسرائيل (1967).

والاستثناء الثاني هو حالة فلاديمير يانكيليفتش (1903-1985). فعلى الرغم من أنه كان ابنَ مترجم ساهم قبل الحرب في إدخال أعمال هيغل وفرويد إلى فرنسا، وعلى الرغم من أنه هو نفسه ناقش سنة 1933 أطروحة دكتوراه حول الفلسفة المتأخرة للفيلسوف شيلنغ، فقد قرر يانكيليفتش سنة 1945 قطع كل الصلات التي كانت تربطه باللغة والثقافة الجرمانيتين. إذ انتقل موقفه السلبي من الجلادين النازيين إلى مجموع مواطنهم الذين عدّهم متواطئين بالضرورة، بل ولم يغفر لحلفائهم. لكنّ هذا الموقف الجذري، الذي عبّر عنه في نصين جميلين: في الشرف والكرامة (1948) والمغفرة؟ (1971)، يبقى غير كافٍ لأنه ارتكز على فكرة الذنب الجماعي التي ما تزال محط جدال، وكذا تجاهل بعدًا أساسيًا للهمجية عندما عدّ هذه الأخيرة مجرد مشكلة ألمانية خالصة.

وعلى صعيد آخر، حاولت أعمالٌ قليلةٌ جدًّا غداة الحرب العالمية الثانية فهمَ كيف أصبحت أوشفيتس ممكنة. أولى هذه الأعمال ترجع إلى حنة أرنت وكارل ياسبرز،

(*) المذهب الإدماجي حركة فكرية تهدف إلى القضاء على كل خصوصية ثقافية أو دينية وفرض اندماج ثقافي على الأقليات. وقد مثل هذا المذهب مركز سياسة الإدماج الفرنسية أثناء الجمهورية الثالثة.

وخصوصًا الدرس الذي قدمه هذا الأخير في جامعة هايدلبرغ مطلع سنة 1946 والذي نشر في السنة نفسها تحت عنوان: قضية الذنب.

تأثر كارل ياسبرز بالنزعة القومية تأثرًا طفيفًا كجيله من الشباب الألمان. ثم مر خلال العشرينيات بمرحلة وجودية قادت إلى الابتعاد عن هوسيرل والاقتراب من هيدغر الذي أصبح صديقًا له.

لكن نجاح هتلر أوقف المسار المهني لهذا البروتستانتي المتزوج من يهودية. وأصبح ياسبرز يعدّ انطلاقًا من سنة 1933 من المثقفين المسيحيين القلائل الذين وضعوا كل شهرتهم في خدمة المعارضة الواضحة للنازية. وكان من نتائج هذا النشاط إعفاؤه سنة 1937 من شغل الكرسي الذي كان يشغله في هايدلبرغ، ثم منعه من النشر سنة 1938. وبذلك قطع صلته بهيدغر. عندما عاد في يناير/كانون الثاني 1946 إلى شغل منصبه، كان أول مفكر في بلده يناقش بوضوح وشجاعة قضية الذنب، ذنب ألمانيا طبعًا؛ لكن ذنب البشرية عمومًا التي يعدّها معنية جميعها بفظاعات المحارق اليهودية.

يمنتع ياسبرز، ولا شك، في كتابه عن استحضار المحارق اليهودية استحضارًا واضحًا. لكنّه نظم تحليله للوضعية «الروحية» لألمانيا غداة الهزيمة حول تلك المحارق التي أصبحت منذئذ حدثًا لا يمكن غضّ الطرف عنه. ذلك في الوقت الذي بدأ فيه الناس يعون فكرة «الجريمة ضد الإنسانية» وبدأت هذه الفكرة تنبثق معالمها في القانون الدولي كما يمكن أن نستنتج ذلك من محاكمة نورمبيرغ.

يدرك ياسبرز مفهوم الذنب بأربعة معانٍ: جنائي وسياسي وأخلاقي وميتافيزيقي. فمن وجهة النظر الجنائية (القانونية)، المذنبون هم الأفراد الذين اقترفوا بالفعل أفعالًا إجرامية. ومن الزاوية السياسية، كل مواطني الدولة، على الأقل مواطنو الدولة التي انبثقت حكومتها من انتخابات ديمقراطية كما هو حال الحكومة الهتلرية، يعدّون شركاء في المسؤولية عن الأفعال، وبالتالي عن الجرائم التي اقترفتها دولتهم. ومن جهة النظر الأخلاقية، على كل شاهد على المأساة أن يتساءل هل قام بأفضل ما لديه في الظروف القاسية التي وجد نفسه فيها يومًا. وأخيرًا من الزاوية الميتافيزيقية، أي من زاوية التضامن الكوني، كل واحد منا معنيٌّ بما يحدث للآخرين، حتى وإن بدا ظاهريًا أنه لا يستطيع

فعل أي شيء؛ إذ لا يمكن أيًا منا أن يعلن أنه غير معنيّ بالمعاملة السيئة لأشخاص آخرين، حتى وإن كان يحدث ذلك في أبعد مكان بالكرة الأرضية.

يستخلص ياسبرز من هذه التعاريف سلسلتين من النتائج. أولاً، على المرء أن يستعمل باعتدال مفهوم المسؤولية الجماعية الذي ليس له أي معنى من الزاوية القانونية أو الأخلاقية أو الميتافيزيقية. بل له معنى واحد من الناحية السياسية. وبالفعل على جميع المواطنين الألمان، أكانوا نازيين أم لا، أن يتساءلوا كيف أمكن لدولة قومية اشتراكية منبثقة من انتخابات حرة أن تؤسس سنة 1933 وتستمر مدة 12 عامًا بدون أن تواجه أي معارضة حقيقية.

هل يتعلق الأمر بحادث في تاريخ ألمانيا؟ يقدم ياسبرز إجابة مختصرة لكن تتميز بحزم مثير: ليست القومية الاشتراكية سوى المسخ الأخير لنزعة قومية جرمانية ما فتئت تتفاقم منذ الإصلاح وإلى معاهدة فرساي، بحيث تصبح أكثر عدوانية كلما شعرت الأمة الألمانية بصعوبات تعترض تحقيقها وحدتها السياسية. ومع هتلر، أصبحت هذه القومية إجرامية بشكل جلي. وبالتالي لا يمكن ألمانيا أن تطوي صفحة القومية الاشتراكية كما لو أنها تغلق قوسًا. فإذا أرادت أن تولد روحًا مجددًا، عليها أن تستخلص النتائج من أخطائها الماضية. وبصيغة أخرى، يجب أن يكون حدث أوشفيتس بالنسبة إلى الشعب الألماني بمثابة تصدّع في تاريخه الخاص. لكن ياسبرز سيشعر بالإحباط وهو يرى حكومة الجمهورية الفيدرالية منذ أواخر الأربعينيات تتعجل نسيان الحدث وعدم التفكير فيه. لذلك سيقبل ياسبرز سنة 1948 منصبًا في جامعة بال وسيتهني بطلب نيل الجنسية السويسرية.

والسلسلة الثانية من الخلاصات تتعلق بمفهوم المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية الميتافيزيقية اللذين ليس لهما سوى معنى فرديّ، أي غير جماعي. لكن يجب أن تُطرح قضية المسؤولية الأخلاقية على جميع الألمان الذين لم يغادروا ألمانيا طوال فترة الرايخ الثالث. ويجب أن تُطرح المسؤولية الميتافيزيقية على البشرية جمعاء.

يرجع لكارل ياسبرز الفضل في وضع المشكلة في مستواها الحقيقي. وبالفعل فإن المنظمات اليهودية التي لم تخضع للهيمنة النازية، سواء التي كانت مستقرة بفلسطين أو سويسرا أو الولايات المتحدة، سرعان ما وَضَّحت موضوع «الحل النهائي» لأهم حكومات العالم الحر. فقد تحدثت النيويورك تايمز عن المذابح النازية في مقال صدر

شهر أكتوبر/تشرين الأول 1941. وفي يوم 26 يونيو/حزيران 1942، أشارت بوسطن كلوب إلى أن هذه المذابح أودت بحياة حوالي 700 ألف يهودي. وبعد ذلك بشهرين، كشفت بعض الشهادات عن وجود غرف غازية. وقد نشرتها مجلة **National Jewish Monthly** في عددها الشهر أكتوبر/تشرين الأول. وفي نهاية عام 1942، لم يعد هناك من شك في وجود الإبادة الجماعية التي كانت تُقترف في أوروبا.

ومع ذلك، لم تستجب بطريقة ملائمة لا الولايات المتحدة ولا القوى الغربية الأخرى ولا الفاتيكان. إذ لم يُوضَّع أيُّ مخططٍ لإنقاذ اليهود. وعندما بلغت القوى الحليفة أوشفيتس سنة 1944، فإن قصفها اقتصر على الأهداف الصناعية وتم تجاهل معسكر الإبادة الموجود على بعد كيلومترات. أما عندما وصل الجيش الأحمر إلى أطراف هذا المعسكر، فقد تردد عدة أيام قبل أن يقرر اجتياحه.

ليست هذه التباطؤات مجرد «تفاصيل»، بل هي دلالة على اللامبالاة التي يتجنب المؤرخون عمومًا الحديث عنها. إن لها دلالة «ميتافيزيقية» لأنها ترغمنا على التفكير في النتائج المأسوية التي يمكن أن يخلقها غياب التضامن بين الشعوب، وهو تفكير تفرضه الأحداث المعاصرة اليوم بقدر ما فرضته أحداثٌ أخرى قبل نصف قرن.

إذا كان ياسبرز يتساءل كأخلاقي حول المعاني المتعددة لما يمكن تسميته «حدث أوشفيتس»، فقد حاولت حنة أرنت Hannah Arendt من جهتها فهم نشأة هذا الحدث انطلاقًا من مقاربتها تاريخ أوروبا السياسي والاجتماعي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ولدت حنة أرنت (1906-1975) قرب مدينة هانوفر، ودرست الفلسفة في ماربورغ وفريبورغ وهايدلبرغ. وقد تتلمذت لكل من هيدغر، الذي ربطتها به علاقة معقدة، يشهد عليها التكريم الذي خصته به بمناسبة عيد ميلاده الثمانين، ولياسبرز الذي أصبحت منفذته الأدبية سنة 1969.

عندما اضطرت حنة أرنت إلى الالتحاق ببراغ أولًا، ثم بباريس ثانيًا، بفعل أحداث 1933، كانت قد نشرت لئوها أطروحةً حول مفهوم الحب عند القديس أوغسطينوس (1929) حررتها تحت إشراف ياسبرز، وكانت قد شرعت في كتابة السيرة الذاتية لراهيل فارنهاغن التي لم تَرَ النور سوى عام 1958. وبما أنها تأثرت بالأطروحات الصهيونية، فقد ساهمت في فرنسا في أنشطة إحدى المنظمات المكلفة بتهجير الشباب

اليهود إلى فلسطين، وزارت في هذا الإطار القدس عام 1935. وعادت من هناك وهي تحمل مشاعرَ معتدلة، ذلك أنها إن كانت معجبةً بالتجربة الاشتراكية للكيبوتزيم^(*) kibboutzim، فإنها عابت على «الرواد» ميلهم إلى الانفصال عما يجري في المناطق الأخرى من العالم. وبعد ذلك عبرت عن سعادتها لتأسيس الدولة اليهودية، لكنها لم تفتأ تذكر القادة الإسرائيليين بضرورة التعاون بين اليهود والعرب.

في سنة 1940، أقامت أرنت موقتًا في معسكر غورس Gurs الذي نجحت في مغادرته إلى إسبانيا بعد أن فشل في ذلك صديقُها فالتر بنيامين الذي سسّاهم أرنت في إنقاذ مخطوطاته الأخيرة.

ثم انتقلت عام 1941 إلى الولايات المتحدة التي اشتغلت فيها بالكتابة في الصحف وتقديم المحاضرات. وشرعت قُبَيْلَ انتهاء الحرب في تأليف كتاب بعنوان عناصر الخجل: معاداة السامية، الإمبريالية، العنصرية أو أعمدة الجحيم الثلاثة. انتهت من تأليف الكتاب في خريف 1949، ونشرته سنة 1951 تحت عنوان آخر: أصول النزعة الشمولية.

وفي غضون ذلك، استأنفت حنة أرنت علاقتها بألمانيا المحرّرة. لكنها شعرت، مثل ياسبرز الذي راسلته كثيرًا، بالإحباط جراء السهولة التي تَقَبَّلَ بها الشعب الألماني أن يوجد بينه مجرمون كثر أفلتوا من العقاب بينما كَرَّسَ قادةٌ عديدون جهودهم أساسًا لمحاربة الشيوعية. لذلك حملت أرنت الجنسية الأميركية بعد أن قضت 18 عامًا من «التشرد» في الولايات المتحدة التي اختارت أن تقضي فيها ما تبقى من حياتها. ونشرت فيها ما تبقى من أعمالها، سواء في المجال الفلسفي أو علم السياسة، وهما مجالان تعدّهما أرنت مجالين منفصلين.

أعادت حنة أرنت ربط علاقتها سنة 1946 بالفلسفة التي تخلت عنها عمليًا منذ عام 1929، فنشرت في تلك السنة مقالين («ما هي فلسفة الوجود؟» و«الوجودية بعيون فرنسية») أدخلتا إلى الولايات المتحدة أطروحات هيدغر وسارتر. وستشر في

(*) من العبرية «تجمّع» أو «مجموع». والكيبوتزيم جماعة أو قرية في إسرائيل على شكل ضيعة فلاحية مشتركة، أنشأتها الحركة الصهيونية تحت تأثير الأفكار الاشتراكية، وقد أسس أول كيبوتز سنة 1909.

وقت لاحق كتابين سيؤكدان مجهودها المتعلق ببناء أنثروبولوجيا جديدة ضمن منظور فينومينولوجي، والكتابان هما: شرط الإنسان الحديث (1958) وحياة العقل (1978).

انصبت أعمالها المتعددة المتعلقة بمجال النظرية السياسية على المشكلة اليهودية وأزمة الثقافة ومفهومي العنف والثورة. كانت أرنت منشغلة بقضايا الساعة وحساسية للتحويلات العميقة التي تؤثر في عصرها؛ لذلك كانت ملاحظة ثاقبة للمجتمع الأميركي الذي تُشَمَّنُ فيه مؤسساته الديمقراطية وتعييب عليه عجزه عن حلّ مشكلة السود وانخراطه الطائش في حرب الفيتنام. كذلك أنجزت «روبرتاجا» رائعا حول محاكمة أيشمان (أيشمان في القدس، 1963) أثار سجالات قوية داخل الطائفة اليهودية: وكانت منشغلة بنزع كل هالة رومانسية عن المغامرة القومية الإشتراكية، فسلطت الضوء بالخصوص على «تفاهة» الشر التي يجسدها في رأيها المزاج السيئ لأيشمان الذي كان أحد المجرمين النازيين الرئيسيين.

ومع ذلك، فإن أهم مساهمة لحنة أرنت في علم السياسة تبقى هي مجموع تأملاتها في الثورة «الوحشية» لبعض الدول الأوروبية في النصف الأول من القرن العشرين. فقد ركزت الفصول الثلاثة لكتاب أصول النزعة الشمولية («معاداة السامية»، «الإمبريالية»، «النزعة الشمولية») على إعادة رسم تاريخ تلك الظاهرة بالعودة إلى الثورة الفرنسية. وبالفعل فإن الدور الكارثي الذي أدته الأيديولوجيا الشمولية لعصرنا هو ما لفت انتباهها بالأساس.

بالنسبة إلى معاداة السامية، فإنها تُؤوَّلُها كنتيجة لأفول الدولة - الأمة في بداية القرن العشرين، لكن أيضًا نتيجة للتغيير الذي مسّ وضعية اليهود أنفسهم الذين انخرطوا منذ عام 1800 في عملية انصهار متزايد في المجتمع. هل يمكن لذلك إرجاع معاداة السامية إلى دوافع سياسية؟ هل من المشروع أن يُجعلَ منه موقفًا حديثًا خالصًا، وبالتالي لا علاقة له بالنزعة المعادية لليهودية التي طورها التقليد المسيحي منذ ألفي سنة؟ وإذا كان جواب حنة أرنت، الذي كان بالإيجاب، عن هذين السؤالين غير مُرضٍ كليًا، فإن عملها الذي يركز على التوثيق التاريخي ترجع له ميزة طرح السؤالين على الأقل.

يتضمن الجزء الثاني من كتابها أيضًا صفحات مهمة حول نشأة مختلف الأيديولوجيات «الإمبريالية» («الجرمانية» في البلدان الناطقة بالألمانية و«السلافية» في روسيا) التي بادرت منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى تلغيم الدولة - الأمة الأوروبية

من الداخل، ثم إلى الإسراع بتدميرها من خلال الزج بها في حروب توسعية محكوم عليها بالفشل. لكن يبدو أن حنة أرنت تقلل من أهمية تأثير ماركس، وكل مذاهب التقدم الاجتماعي، عندما تؤكد، بشكل متسرع قليلاً، أن ما تدين به البولشفية للنزعة الجرمانية يفوق ما تدين به لكل حركة سياسية أو أيديولوجية أخرى⁽¹⁾.

أما في ما يتعلق بالبنية الخاصة بالدول «الشمولية» الحديثة، وهو اللفظ الذي أصبح موضةً غداة الحرب العالمية الثانية ولكن الذي تم اشتقاقه من عبارة كارل شميت «الدولة الشاملة»، فقد كانت أرنت أوّل من حدّد بدقة خصائصها الأساسية: هيمنة الحزب على الدولة وهيمنة القوة على القانون، تكامل الأدوار التي يقوم بها الرعب البوليسي (في الداخل) والدعاية الأيديولوجية (في الخارج)، الطموح الوهمي إلى مسح كل اختلاف بين الطبقات الاجتماعية. ومن جهة أخرى، يعود إلى حنة أرنت فضل إثارة النقاش حول معطى لم يكن علماء السياسة الليبراليون يقبلونه: وهو أن الأنظمة الشمولية تستفيد غالباً، أو على الأقل مدة معينة، من الدعم التلقائي لأغلبية السكان الذين تمارس عليهم القمع، بدون أن يعني ذلك أن هذا الدعم هو نتيجة لجهلٍ مطلقٍ بالواقع أو لـ«غسيل دماغ» جماعي⁽²⁾.

إلا أن تحليلها يعاني بعض أشكال القصور. فيما أن حنة أرنت كانت مشغلة قبل كل شيء ببناء أنموذج نظري، فإنها ترى أن هذا الأخير لا يمكن تحقيقه، «في شكله الخالص»، إلا في حالة النظام النازي والنظام الستاليني. هذه الرؤية الشكلانية منعتها من أن تمنح الأهمية المستحقة للنظام الفاشي بمعناه الحقيقي، كما تجسّد في أوروبا في أنظمة موسوليني وسالزار وفرانكو، وللتيارات الشمولية القادرة على أن تؤثر في وقت الأزمة في السير العادي للدول الديمقراطية ذاتها.

ومن جهة أخرى، فإن اعتقادها في التشابهات البنوية بين الدول الستالينية والدولة الهتلرية يميل إلى أن يدعم لدى القارئ فكرة أن هذين النظامين متطابقان. والواقع أن حنة أرنت تعرف أن خلف التشابهات المصطنعة اختلافًا أساسيًا يفصل بين النظامين: وهو أن واحدًا منهما أنتج ظاهرة المحارق اليهودية. غير أن أرنت لم تشر إلى أهمية هذا

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & Co., (1) nouvelle édition (1973), p.222.

Ibid, p.xxiii (2)

الاختلاف في كتابها الذي بدا، خصوصًا في البلد والوقت اللذين صدر فيهما، أي أثناء الحرب الكورية، أنه كتابٌ مناهضٌ للشيوعية بقدر ما هو مناهضٌ للنازية.

يفتقر فكر حنة أرنت، المتنازع حول بعده الأخلاقي، إلى صرامةٍ فلسفيةٍ حقيقية. فهو يظل سجين الإطار الذي حدده لنفسه، وهو إطار التحليل «العلمي» للبنى السياسية، تمامًا كما ظل ياسبرز سجين إطار المثالية الأخلاقية. غير أنها مع ذلك ساهمت داخل هذه الحدود في إغناء الكثير من طرائق البحث التاريخي التي أبانت بعد ذلك عن خصب كبير.



يمكن المرء أن يميل إلى إصدار حكم مماثل على عمل قريب من عمل حنة أرنت على مستويات متعددة، وهو عمل مواطنها ليو شتراوس Strauss، على الرغم من أن هذا الأخير، بخلاف حنة أرنت التي لم يكن يحبها كثيرًا، كان يرفض على الدوام فصل السياسة عن الفلسفة.

تابع شتراوس (1889-1973)، أسوة بأرنت، دراسته في ماربورغ التي تأثر فيها مدة عابرة بالكانطية الجديدة قبل أن يعيش صدمة حياته من خلال لقائه بهيدغر (1922). فعلى الرغم من الأحداث التي دفعته منذ 1932 إلى الهجرة في اتجاه فرنسا ثم إنكلترا، وأخيرًا الولايات المتحدة الأميركية التي استقر بها نهائيًا عام 1938، سيظل متأثرًا طوال حياته بالسحر الذي مارسه عليه كتاب الوجود والزمّن. وعلى الرغم من أن شتراوس كان واحدًا من الأوائل الذين دانوا الإغراء القومي الاشتراكي الذي يتضمنه ذلك الكتاب، ومن أنه عبّر عن رفضه تاريخانية هيدغر، فإنه يعترف لهذا الأخير بمزية أنه نبّه غداة الحرب العالمية الأولى إلى فشل النزعة التقدمية الساذجة التي كانت تقوم عليها الفلسفة الكانطية الجديدة، والتي انبثقت منها الشيوعية السوفياتية والليبرالية الأميركية، كلٌّ على طريقته الخاصة.

كان شتراوس يعي أن الحداثة دخلت منذ عشرينيات القرن الماضي في أزمة، ويجب إعادة النظر في نزعة فلسفة الأنوار العقلية التي حددت للحداثة مشروعها. لكنّه رفض في الوقت نفسه أن ينخرط في شكل من «العدمية» المناهضة للعقل كما فعل هيدغر. إذًا، كيف يمكن تحرير العقل من مأزقه الحالي؟ الجواب: بمنحه إمكانية أن يعاد

بناؤه في إطار الدولة القومية، وبوضعه في خدمة ديمقراطية عليها أن تتخلى عن الطموح إلى إنقاذ العالم وعن وهم تقدّم اجتماعي غير محدد.

بدون التخلي عن نوع من التشاؤم العميق، الذي تُخفّف منه مع ذلك ثقته بالقيم الأخلاقية لليهودية التي أثرت فيه في طفولته، يقترح ليو شتراوس إذاً على معاصريه إعادة تحديد مشروعهم السياسي انطلاقاً من تأمل النصوص الكبرى التي تعدّ مصدر ذلك المشروع: نصوص ماكيافيلي وهوبز ولوك ومونتسكيو وروسو وكانط، وكذا نصوص أفلاطون وأرسطو، ذلك لأن شتراوس يرى أن «الكلاسيكيين» يظلون متفوقين على «المحدثين». لذلك خصص جزءاً كبيراً من أعماله لقراءة أولئك المؤلفين قراءة تتمثل أصالتها في أنها تريد أن تكون قراءة مناهضة للتاريخانية. فقد رفض شتراوس شرح فلسفات الماضي بالسياق الثقافي الذي ظهرت فيه، إذ كان مقتنعاً بأن مشكلات البشرية الكبرى لا تتغير عبر العصور وبأن أفكار سقراط لم تفقد راهنتها؛ لذلك كان شتراوس يقرأ النصوص كما لو أنها منفصلة من الزمن. علاوة على ذلك، كان يغترف مباشرة من «الكلاسيكيين» قصد بناء نسقه الخاص الانتقائي والمحافظ، لكن الذي يحترم «القانون الطبيعي» وينشغل قبل كل شيء بحماية المواطن من «الاستبداد» بكل أشكاله، بما في ذلك «استبداد الأغلبية» الذي يميز الديمقراطية الجماهيرية التي سبق أن دأبها توكفيل .Tocqueville

كان شتراوس ينتقد الحداثة (بمعناها الواسع)، وكان معادياً للعلوم الاجتماعية والماركسية وهيغلية «اليسار» (كما تشهد على ذلك سجلاته مع ألكسندر كوجيف). وساهم بعد عام 1945 في انبعاث التفكير الفلسفي – السياسي في المعسكر الغربي، وسيتهي انطلاقة من الستينيات بممارسة تأثير ملحوظ في جزء من إنتلجنسيا اليمين في الولايات المتحدة (ألان بلوم Bloom). غير أن الطريق التي اقترحها كانت ضيقة. إذ يصعب أن نرى كيف للمثل الأعلى السقراطي الذي يطالب به، أي نموذج «الجمهورية الأرستقراطية» أو «الأرستقراطية الكونية»⁽¹⁾، أن يحلّ في مرة واحدة جميع التناقضات التي تميز اليوم الديمقراطية الليبرالية. فضلاً عن ذلك، مهما تكن أهمية إعادة قراءته للفلسفة الأوروبية، فإنه لم يتوصل، أكثر من ياسبرز أو أرنت، إلى تقديم إجابة عن سؤال

Léo Strauss et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique* (1963), trad. (1) fr. (d'après la 3e éd., 1987), Paris, PUF, 1994, p. 1037.

معرفة متى بدأ العقل الغربي في التيه وكيف، وعبر أي «أخطاء» توصل هذا العقل في منتصف القرن العشرين إلى التسبب في هذا الغرق المتمثل في معسكرات أوشفيتس.

في الواقع، إن هذا السؤال، الذي تتطلب الإجابة عنه نفاذَ بصيرةً قويًا و«نظريةً نقديةً» حقيقية للتاريخ والمجتمع، لن يطرحه بكل عمقه سوى مفكرين منفيين ألمانيين آخرين، هما ماكس هوركهايمر Horkheimer وتيودور أدورنو Adorno.

4. إجراء المحاكمة

تذكر أن كتاب دراسات في السلطة والعائلة (1936)، الذي نشره في باريس أعضاء معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية المنفيون، يمثل العمل الأول لهذه المجموعة من الباحثين الجماعي بالفعل والمرتكز على دراسات ميدانية. وسيبقى ذلك الكتاب العمل الجماعي الوحيد طيلة عقدين.

يعدّ أعضاء مدرسة فرانكفورت، على الرغم من تصريحاتهم، فلاسفة أكثر مما هم علماء اجتماع، وميالين إلى النظرية أكثر منه إلى البحث الميداني. فضلًا عن ذلك، كانوا هم أنفسهم مُشوّشين بسبب النتائج التي توصلوا إليها في بحثهم، والتي أقرت ضعف السلطة في العائلة البورجوازية في الوقت الذي كشف فيه تقدّم الفاشية في أوروبا برمتها عن تقوية كبيرة للبنى السلطوية.

تجدد الإشارة في هذا الصدد إلى أن الباحثين المنتمين إلى المعهد، الذين كانوا يهودًا وقراءً لماركس، ظلوا سنين متعددة بدون إجابة عن فوز القومية الاشتراكية في ألمانيا. إنهم لم يستهينوا بخطورة الظاهرة بالتأكيد، والدليل على ذلك أنهم هاجروا، لكنهم شعروا بأن أدوات تحليلهم المعتادة عاجزة عن مواجهة تلك الأحداث الغريبة.

هذه الصعوبات العميقة، التي فاقمتها بعض الانشقاقات بين المنفيين (ابتعد إريك فروم عن الجماعة بمجرد وصوله إلى الولايات المتحدة قبل أن يقطع صلته بها سنة 1939، بينما بدأ هيربرت ماركوزه يوسع المسافة تدريجيًا بينه وبينها)، تكفي لتفسير لماذا لم ينشر أعضاء مدرسة فرانكفورت نصوصًا مهمة خلال الثلاثينيات وبداية الأربعينيات. فقد نشر ماركوزه أول أعماله في نظرية الثقافة (1937). واستمر أدورنو يتأمل موسيقى الجاز (1936) وموسيقى فاغنر (1939). أما هوركهايمر، الذي كان يحلم بكتابة عمل

عظيم في المنطق الجدلي (والذي تردد كثيرًا في كتابته وحده خوفًا من ألا تكون لديه الثقافة الفلسفية الكافية)، فقد اكتفى بتحرير بعض المقالات.

عَبَّر هوركهايمر في مقالته «صراع العقلانية في الفلسفة المعاصرة» (1934) و«النظرية النقدية والنظرية التقليدية» (1937) عن معارضته ليس لدائرة فيينا فقط، وإنما للمذهب الوضعي عمومًا، الذي يدافع أنصاره، حسب رأيه، عن تصور علمي ضيق للعقلانية، بينما يعدّ هوركهايمر العقلَ قبل كل شيء أداةً لنقد «الفوضى القائمة». وقد أصبحت عبارة «النظرية النقدية» منذ 1937 الاسم الذي سَيَقْدُم تحته أعضاء مدرسة فرانكفورت برنامَجهم الفلسفي.

كانت فلسفة التاريخ لفالتر بنيامين، الذي كان المعهد يسعى إلى التعاون معه منذ 1936، ستقدم ولا شك للمعهد نفسًا جديدًا: لكن بنيامين لم يصل أبدًا إلى نيويورك. وبالمقابل، فإن كتاباته ذات النفحات الرومانسية التي تَفَرَّ منها هوركهايمر في البداية، انتهت بفضل وساطة أدورنو، بإحداث تطورٍ بطيء في فكر مدير المعهد. إذ ساهمت في إبعاد هذا الأخير في آن واحد عن الماركسية «الصارمة» فترة شبابه وعن فكرة كون العلوم الاجتماعية قادرة على أن تحل محل الفلسفة. وكان من نتائج ذلك أن اقترب هوركهايمر من أدورنو وأخبره في ديسمبر/كانون الأول 1936 بأنه يقدر خصوصًا «نظريته المشحونة بكرهية ما يوجد»⁽¹⁾، أي روحه النقدية ولكن غير المنظّمة، واستعداداه لاكتشاف وجه الأشياء الخفي.

وفي أبريل/نيسان 1946، عندما غادر هوركهايمر نيويورك للاستقرار ببلوس أنجلوس، لم يتأخر أدورنو في الالتحاق به. وبدأ بين الرجلين تعاونٌ وثيقٌ من نوعٍ نادرٍ في تاريخ الفلسفة، لم تعمل تجربة الحرب سوى على تعميقه.

تعدّ سنة 1941 السنة التي جعلت فيها أولى الإبادات الكبرى لليهود من المستحيل نهائيًا الاستمرار في تجنب موضوع معاداة السامية. فقد أدرك أدورنو، تحت تأثير فكر بنيامين، أن المشكلة الحقيقية لم تعد هي فشل الثورة الماركسية، وإنما هي فشل الحضارة نفسها وانتصار الهمجية. ولم يكتف هوركهايمر بالاقتناع بهذه النظرة إلى

(1) رسالة هوركهايمر لأدورنو، مذكورة في:

الأمر، بل قرر سنة 1942 الشروع في كتابة مؤلف مشترك مع أدورنو، اقترح له هذا الأخير عنوان جدل الأنوار. وقد نُشرَ هذا المؤلف في أمستردام بعد ثلاث سنوات من الانتهاء من كتابته عام 1944.

لم يَغنِ المؤلفان في كتابهما بالأنوار فقط قرنَ الأنوار الذي تميز بالهجوم الكبير الذي شنته العقل، وإنما قصدا به أيضاً على نحو أعم الحركة التي تنزع منذ اليونان القديمة إلى التحكم في مجموع الحياة الاجتماعية والثقافية للغرب. وبالتالي فإن المؤلفين يقترحان بشكل علني «تاريخاً للعقل» يمتد من أفلاطون إلى أوشفيتس. بل إنهما يقترحان على وجه الدقة بعض عناصر ذلك التاريخ. ذلك أن الكتاب، الذي يحمل العنوان الفرعي «مقاطع فلسفية»، غير مبني بشكل ممنهج ويتسم بعدم الاكتمال. كذلك يتميز ببعض التفاوتات التي ترجع إلى أن المقطع الأول منه يبدو حاملاً بصمة هوركهايمر، بينما يبدو المقطع الثاني حاملاً بصمة.

نواجه منذ البداية السؤال الحاسم: لماذا انزلت البشرية منذ قرنين إلى طريق الهمجية، في الوقت الذي أصبحت تحصل بفضل تطورها المادي على وسائل تزداد قوة من أجل بلوغ سعادتها؟ كيف تحول التقدم إلى نكوص، والعقل إلى نقيضه؟ يجب المؤلفان عن هذا السؤال ببيان أن العقلَ ونقيضه، أي الأسطورة، لم يكونا خارجين أحدهما عن الآخر وغير متقايسين، ولم يَكفُ أبداً عن إقامة علاقات جدلية للتماهي المتبادل (المقطع الأول: «مفهوم الأنوار»). ذلك أن إذا كان العقل قد وُلِدَ بتحرره من الأسطورة، كما يكشف ذلك تحليل الملاحم الهوميرية المعاصرة لتلك الولادة، فإنه تحول بعد ذلك إلى أسطورة لكي يستطيع أن يحاربها بشكل أفضل.

يوجد بين هذه «الأساطير العقلانية» المتميزة بغموض رهيب الإيمان الحديث بالقوة المطلقة للعلم والتقنية وبتقدمهما اللامحدود. هذا الإيمان رافق منذ عصر النهضة المجهودات التي بذلها البشر ليصبحوا أسياد الطبيعة. غير أن الانتصار الذي حققوه أدى من جهة أخرى إلى استلابهم. فسيادة العلم الموضوعي لا تُمارَسُ على علاقات البشر مع العالم فقط، بل امتدت لتشمل علاقات البشر في ما بينهم. وتجسدت هذه السيادة في الدولة الحديثة وأدت إلى تشييء الوجود الاجتماعي واستعمار الحياة اليومية، بما فيها الحياة الخاصة، من قِبَلِ إدارةٍ شموليةٍ ومجهولة. من هذه الزاوية، لا يوجد فرق بين

الديمقراطية الأميركية والفاشية الهتلرية سوى في الدرجة. إذ إن الفاشية لم تفعل غير نقل الميل إلى إبادَةِ الفكر وتكتيل الأفراد إلى مستوى غير مسبوق من الفظاعة، علماً أن هذا الميل يوجد، على الأقل في حالة كمون، في كل نظام رأسمالي. هكذا فإن سيادة العلم الموضوعي، الذي أُطْلِقَ عليه مصطلح «المذهب الوضعي»، هو ما يعدّه هوركهايمر وأدورنو المسؤول الأصلي عن «الانحطاط» أو على وجه الدقة، عن «الانحراف» الكارثي للعالم الغربي في القرن العشرين.

لا يمكن الحديث عن هذا النقد لـ «المذهب الوضعي»، الذي يندرج تحته، حسب الكاتيين، جزءٌ مهمٌّ من الفلسفة الأوروبية، من ديكارت إلى راسل، بدون استحضار النقد الذي طوره هيدغر عشرين عاماً قبل ذلك اعتماداً على شبنغلر. ومع ذلك، ينبغي البحث عن مرجعيّاته النظرية الحقيقية في فكر بنيامين وأفكار نيتشه وفرويد حول دوام عملية التحضر، بل ينبغي البحث عنها أيضاً في النزعة الإنسانية لماركس الشاب.

علاوة على ذلك، تخلى هوركهايمر وأدورنو، بخلاف هيدغر، عن الطموح إلى «تجاوز» الفلسفة. فأصبحت مقاصدهما تتحدد منذئذ كـ «نقد للفلسفة الذي لا يريد بما هو كذلك أن يضحى بالفلسفة»⁽¹⁾. فأن يكون «المذهب الوضعي»، بالمعنى الذي يعزوانه لهذا اللفظ، «انحرافاً» للعقل لا يقتضي التخلي عن العقل، وإنما، وهذا يتطلب شجاعة وتبصراً، يجب تعلُّم كيفية التمييز في العقل بين عناصر المعرفة والرواسب الأسطورية. وعلى كل حال، هذه هي مهمة النظرية «النقدية» الحقيقية.

أما المقطع الثاني المخصص لـ «الإنتاج الصناعي للسلع الثقافية»، فإنه مثال جيد عن الطريقة التي يستخدم بها أعضاء مدرسة فرانكفورت «علم الاجتماع المُصَغَّر» microsociologie للحياة اليومية كحامل، أو كذريعة، لفلسفتهم في التاريخ. يتضمن ذلك مقالاً تحليليّاً للثقافة الشعبية الأميركية في سنوات الأربعينيات (راديو، أفلام، مجلات...)، وهو تحليل يهدف إلى بيان أن تلك السلع الثقافية، المنتجة على نطاق

(1) توجد هذه العبارة في المقدمة التي كتبها هوركهايمر وأدورنو سنة 1969 لطبعة جديدة لكتاب:

Dialektik der Aufklärung ; trad. fr. sous le titre *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1983, p. 10.

واسع تبعاً لمعايير مبنية عقلاً، لا تهدف في الواقع سوى إلى خداع الجماهير لضمان خضوعهم إلى الأبد.

هذه الصفحات، التي تُنشطها نزعةٌ ضدَّ أميركية خاصة نوعياً بالعقلية اليسارية الأوروبية، تدَّعي بالخصوص أنها توضح انطلاقاً من مثالٍ دقيقٍ وضعيَّة «الفساد» الروحي التي يوجد فيها البلدُ الأكثر تقدماً في العالم. علماً أن هزيمة الفاشية لم تحلَّ كلَّ شيء بالنسبة إلى هوركهايمر وأدورنو، إذ لم تُوقف عملية «تكتيل» الثقافة والمجتمع الغربيين.

يشكل المقطع الكبير الأخير، «عناصر معاداة السامية»، مع عمل حنة أرنت (1951)، واحداً من المجهودات الأولى التي بذلتها الفلسفة المعاصرة لتسليط الضوء على جذور الحماقة التي مثَّلت عبر العصور الأساسَ الأصليَّ لكلِّ كراهية لليهود.

إن التفكير في نزعة معاداة السامية يعني بالنسبة إلى العقل محاولة التفكير في حدوده الخاصة. علاوة على ذلك، لم يَشكَّ المؤلِّفان في نجاح مجهوداتهما. فهما يعرفان أن تفسير معاداة السامية ببراكين بيولوجية أو بأسباب اقتصادية غير ممكن، ولا حتى بدوافع لاهوتية خالصة، على الرغم من الضغينة المسيحية التي تعود إلى عقود قديمة.

يعتقد المؤلِّفان أن بحثاً يستند إلى التحليل النفسي من جهة، وإلى تاريخ التحولات الاجتماعية والثقافية التي عاشها الغرب منذ نهاية العصر القديم من جهة أخرى، وحده القادر على تمكيننا من إدراك أن ما يركز العداء اتجاه اليهود يجب البحث عنه في التصور اليهودي للسعادة، وفي القيمة المطلقة التي تسندها اليهودية لاحترام القانون المدرك كغاية في ذاته، وكذا في الانسحاب، أي الانفصال المهدوي عن مجرى التاريخ العالمي، الذي يعدّ محصلة لذلك التصور. هل اليهودية هي آخر خميرة للمقاومة الروحية للهيمنة القوية التي يمارسها «المذهب الوضعي» على الوجود الاجتماعي للبشر «المتحضرين»؟ على كل حال، يمكن أن نستخلص من تلك الفرضية تفسيراً للحاجة الثابتة التي يستشعرها بعض «المتحضرين»، الذين سحقهم تقدُّم هذه الحضارة التي فقدت كل حس بالقيم، إلى متابعة كراهيتهم لآخر «أقلية» قادرة على أن تشهد بفضل وجودها نفسه على فشلهم الميتافيزيقي، ذلك لتحمل آلامهم الخاصة.

وكخلاصة، يلاحظ هوركهايمر وأدورنو أن النازية، عندما جعلت من السامية مفتاح

برنامجها، أحييت عن غير وعي منها أحد الاستيهامات القديمة المعادية للسامية: بما أن الإبادة تمثل الفضيحة بامتياز للعقل الحديث، فإنها ترغمننا بالفعل على عدّ المشكلة اليهودية «منعطفًا تاريخيًا»⁽¹⁾.

شجع ملخص نظرية معاداة السامية المتضمن في جدل الأنوار منذ 1945 على إجراء بحوث ميدانية أدق، ساهم فيها علماء اجتماع وعلماء نفس أمثال برونو بيتلهام Bettelheim (1903-1990)، ذلك بفضل المساعدة المالية لـ «اللجنة اليهودية الأميركية». وقد أدت هذه البحوث بدورها إلى نشر عمل جماعي هو دراسات في الحكم المسبق (1949)، وهو عنوان يحيل بوضوح إلى الأحكام المسبقة العنصرية. ويعرض الجزء الأول من الكتاب، الذي يحمل عنوان «الشخصية السلطوية»، نتيجة عمل أشرف عليه أدورنو يتمحور حول العُقد complexes، بمعناها الفرويدي، التي من شأنها التشجيع على تبني الأيديولوجيات الفاشية. وقد تابع محللون نفسيون متعددون هذا النوع من البحث في العقود التالية.

في غضون ذلك، وضعت الحرب أوزارها. وعاد هوركهايمر وأدورنو إلى ألمانيا، لكن ليس بدون مخاوف. فاستعاد الأول كرسيه في جامعة فرانكفورت التي أصبح عميدًا لها سنة 1951. واحتفل في الوقت نفسه بإحداث مركز البحوث الاجتماعية في مدينته الأصلية، وبدأ المركز يستعيد نشاطه تدريجيًا. وانتهى على إثر تقاعده سنة 1958 بإسناد إدارته إلى أدورنو. ولم ينشر هوركهايمر خلال تلك الفترة إلا قليلًا من النصوص الجديدة. وكان ينبغي انتظار ظهور كتاب ملاحظات نقدية بعد وفاته (1974) لتقدير فلسفته الأخيرة في التاريخ حق قدرها.

تمتد تلك الملاحظات التي دُوّنت يوميًا على مدى عشرين عامًا (1949-1969)، وتتميز بنفحة شوبنهاورية وبتعميق متزايد للتشاؤم الأصلي لهوركهايمر. طبعًا، كانت نهاية الحرب قد أعلنت انهيار القومية الاشتراكية، لكن الهمجية استمرت في النمو بأشكال مختلفة. وإذا كان هوركهايمر قد حدث له أن استخدم مقولات المادية التاريخية لفهم نمط اشتغال المجتمعات المعاصرة، فإنه عمد بدون رحمة إلى المساواة بين

الديكتاتوريات التي تمارس هيمنتها بقسوة باسم الشيوعية والتقنيات المغرية التي تستتر خلف الحجاب الليبرالي الهادفة إلى تدجين الجماهير. «إن الغرب والشرق لا يشكلان في آخر المطاف التعارض الذي يدفعنا إلى الإيمان به»⁽¹⁾.

علاوة على ذلك، إذا كان هوركهايمر قد يش من كل الحركات الجماعية، سواء أكانت تستمد شرعيتها من الطبقة أو من الأمة، فإنه لم يستسلم كلياً. فقد ظل، باعتباره نصيراً حقيقياً للأنوار، يؤمن على الأقل بأن بإمكان الفرد التصرف بطريقة تقلل من معاناة أفراد آخرين. هذا على الرغم من أنه لم يعثر على كلمة لتسمية ذلك الموقف البراغماتي أفضل من مصطلح النزعة الإنسانية التي عدها «شعاراً قروياً أوروبياً فقيراً شبه ثقافي»⁽²⁾. هذا الشعار، الذي أسىء فهمه أثناء الحرب الباردة، سيعود إلى الواجهة بعد نهايتها.

أما بالنسبة إلى أدورنو، فبعد أن حاول متابعة البحث الذي دشنه كتاب جدل الأنوار بمقاطع قصيرة جمعها في كتيب الأخلاق الصغرى (1951)، تفرغ انطلاقاً من عودته إلى فرانكفورت للجامعة التي خصّصت له كرسيّاً للتدريس، وللاشتغال على السوسيولوجيا الجمالية. فظل الأدب والموسيقى يشغلان مركز اهتماماته الفكرية. وعلى الرغم من أن انشغالاته الشخصية انصبّت على شونبيرغ Schönberg والمدرسة الدوديكاфонية⁽³⁾ dodécaphonisme (فلسفة الموسيقى الجديدة، 1949)، فقد لاحظ باهتمام تقدّم الموسيقى العشوائية (شتوكهاوسن Stockhausen) في سنوات الخمسينيات.

وفي عام 1961، وخلال ندوة نظمها في توبينغن الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع، واجه أدورنو وهابرماس، الذي كان أحد مساعديه منذ عام 1956، كلاً من كارل بوبر والفيلسوف الألماني هانس ألبيرت، اللذين كانا، حسب رأيهما، يمثلان هذا «المذهب الوضعي» الذي دانه كتاب جدل الأنوار. وتولّد عن هذه المقابلات كتاب النزاع الوضعي في السوسيولوجيا الألمانية (1969) الذي يجمع تدخلات هؤلاء وأولئك.

إذا كان قد تم في تلك المناسبة إيلاء «النزاع الألماني حول العلوم الاجتماعية»

(1) Max Horkheimer, Notes critiques, trad. fr., Paris, Payot, 1993, p. 68

(2) Ibid, p. 100

(3) نظام موسيقى يعتمد الاثنتي عشرة نغمة، سبق تعريفه.

أهمية، فإن عدم توافق عميق يفصل بين وجهتي نظر كل من بوبر وأدورنو. كان الأول معاديًا للجدل الهيغلي وللجدل الماركسي، وكان يطمح إلى ضمان الموضوعية والحياد السياسي للمنهج السوسيولوجي: إذ كان يرى وجوب النظر إلى العلوم الاجتماعية من الزاوية التي يُنظرُ بها إلى العلوم الطبيعية. وهذا الموقف، كما سبق أن ذكرنا، هو موقف كارناب على الرغم من أن بوبر رفض على الدوام إلحاقه بدائرة فيينا، وعلى الرغم من أن كارناب استشعر تعاطفًا مع الماركسية لم يكن بوبر يستشعره. وبالمقابل، نشب أدورنو برغبته في ربط البحث السوسيولوجي بـ «نظرية نقدية» للمجتمع، أي بمشروع كبير يهدف إلى تغيير هذا الأخير. وسيتم الاحتفاظ من هذا «النزاع»، الذي لم يؤدَّ إلى أي نتيجة واضحة، بالعنف المفرط أحيانًا الذي ميز هجومات بوبر على أفكار أدورنو، وخصوصًا على لغة هذا الأخير التي وصفها «بالغامضة» و«المبتذلة». لنسجل أيضًا أن الانتقادات نفسها سيوجهها أدورنو نفسه إلى لغة هيدغر في دراسة خصصها لهذا الأخير تحمل عنوان رطانة الأصالة (1964).

عاد أدورنو بعد ذلك بوقت قليل إلى الفلسفة الأساسية بكتاب كبير هو الجدل السلبي (1966) الذي جاء ثمره عشرة أعوام من العمل. هذا النص غير النموذجي، الخالي من كل مضمون «إيجابي» كما يوحي بذلك عنوانه والمكتوب بلغة رائعة لكن لا تخلو من صعوبة، يمكن عدّه أيضًا كتتمة لتاريخ الغرب الثقافي الذي افتتحه كتاب جدل الأنوار. إلا أنه لا يعتمد على العلوم الاجتماعية، التي أحيلت إلى «طابعها الوضعي»، ولا على أي بحث تجريبي حتى وإن كانت صفحات الكتاب تعج بالتحليلات الملموسة. يجب قراءة هذا الكتاب ولا شك كنتيجة لمحاولة أدورنو اليائسة أن يقوم باقتصاد نظرية للمجتمع، طويل بقدر لا يسمح بالقيام به، وأن يستخلص من تجاربه الوجودية وحدها الخطوط العريضة لفلسفة تطمح إلى «تجاوز» كل «المتافيزيقيات» بمحاولة واحدة: متافيزيقا هيغل المتهم بأنه استأصل «السلبي» بالانتصار النهائي للعقل المطلق، ولكن أيضًا متافيزيقا هيدغر المدان، من بين أشياء أخرى، بتضميناته السياسية.

يبدأ الكتاب بمفارقة: إذا كانت الفلسفة ما تزال حية، فذلك لأن التساؤل حول أسباب فشلها، أي حول عجزها عن تغيير العالم بتحرير الإنسان المستلب ما يزال ينتظرها. يوجه الكتاب نقدًا ملائمًا إلى الفكر الهيدغري، ليس إلى النزعة اللاعقلانية التي يتضمنها ذلك الفكر فقط، وإنما أيضًا إلى الطريقة التي يعمد بها كتاب الوجود

والزمن إلى «إضفاء الطابع الأنطولوجي» على التاريخ⁽¹⁾؛ بعبارة أخرى، إنه يعدّ الوضعية الراهنة، كيفما كانت، وضعيةً تتحكم فيها الدولة نفسها. هذا الموقف، حسب أدورنو، يفسر الانتقال اللاحق لأستاذ فريبورغ نحو قمة النظام القائم، أي النازية. يعلن أدورنو، في تعارض مع هذا «المذهب الوضعي» السياسي، وعمومًا بالتعارض مع كل التقليد المثالي الألماني الذي ينحدر منه ذلك المذهب، أنه أصبح منذئذ ينتمي إلى «منطق التصدّع»⁽²⁾ أو السلبية الخالصة أكثر مما ينتمي إلى ماركس. يعني أنه ينتمي إلى فكر يتخلى عن سهولات «التركيب» الهيجلي ويرفض بالتالي التوفيق الوهمي بين الأضداد بالإعلان عن تطابقها النهائي.

وبالفعل، إن أيّ تركيبٍ غير ممكن، طالما شخص واحد سيكفي لأجل أشخاص آخرين. «إن أصغر أثرٍ للمعاناة في العالم يُفنّد فلسفةً التوافق برمّتها»⁽³⁾، يقول أدورنو كما لو أنه يردد صدى فكرة جورج سيمل Simmel الذي كان «مدهوشًا من أن تاريخ الفلسفة لا يسمح بظهور معاناة البشرية إلا لمامًا»⁽⁴⁾. إن الألم، شأنه شأن السلبية، يمثل محرّك جدل أدورنو. وتقدّم الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب لمحة ملموسة عن نمط اشتغال ذلك الجدل. يعكف الفصل الأول على إعادة تعريف الحرية انطلاقًا من نقدٍ لتعريف كانط لها. ويهاجم الفصل الثاني فلسفة التاريخ الهيجلية، وخصوصًا مفهوم «روح الشعب» (Volksgeist) الذي يعدّ أساس كل الروحانيات القومية والرجعية. وأخيرًا، يعيدنا الفصل الثالث إلى التساؤل حول إمكانية ميتافيزيقا هذا العصر، وعبارة أخرى «بعد أوشفيتس».

يقول أدورنو إن «كلّ إثبات للطابع الإيجابي للوجود» لا يمكنه أن يكون بعد أوشفيتس سوى «ثرثرة»⁽⁵⁾. فقد «أكد أوشفيتس بما لا يدع مجالًا للشك فشل الثقافة [...] إن كل ثقافة ناجمة عن أوشفيتس، بما في ذلك نقدها المستعجل، ليس إلا

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr., Paris, Payot, 1978, p. 68 (1)

Ibid, p. 118 (2)

Ibid, p. 161 (3)

Ibid, p. 124 (4)

Ibid, p. 283 (5)

ركامًا من القذارة»⁽¹⁾. وبالإجمال، إن أوشفيتس تدمر كل أمل في التوفيق بين الفلسفة والتجربة. بعد أوشفيتس، نحن جميعًا مذنبون، على الأقل بمعنى الذنب الميتافيزيقي الذي تحدث عنه ياسبرز. ويؤكد أدورنو في الوقت نفسه أن ذلك الذنب وحده هو الذي ما زال يرغمنا على التفلسف. إذ بالفعل، على الفلسفة أن تواجه وجود الشر المطلق. عليها أن تواجهه على الأقل إن لم يكن عليها أن تفكر فيه (هل يمكن التفكير فيه؟). وإن لم تفعل، إن رفضت هذه المواجهة بسبب العجز أو الجبن، فلن تصلح لشيء. بحيث لن يكون هناك اختلاف بينها وبين «الموسيقى المصاحبة التي كان حراس معسكرات الاعتقال يغطون بها على صرخات ضحاياهم»⁽²⁾.

وببقى المخرج من هذه المعركة المظلمة غير مؤكد. ومع ذلك فإن «العدمية» المادية لأدورنو الأخير، الذي يرفض مبدئيًا ومسبقًا كل محاولة لإعطاء الموت معنى، شأنها شأن النزعة التشاؤمية لهوركهايمر الأخير، لم توصله إلى الاستسلام. فعلى الرغم من عدم اكتماله الأساسي، يسمح الجدل السلبي فعليًا بشككين من «الخلاص».

الخلاص الأول أخلاقي. يؤمن أدورنو، مثل هوركهايمر، بالفرد وبالفرد وحده. لذلك فإنه يعتقد أن الفعل الفردي ليس غير ذي جدوى مسبقًا. «إن التفكير والتصرف بطريقة تجعل أوشفيتس لا تتكرر، وألا يحدث شيء مشابه»⁽³⁾، هذا هو الأمر القطعي منذ هتلر، وهو أمر يحظى بالقدر نفسه من الإرغام الذي يحظى به أمر كانط، حتى وإن كان ما يزال صعبًا إيجاد قاعدة مطلقة له، ذلك بسبب رفض أدورنو كلِّ تعالٍ. يجب الاعتراف هنا أن الأخلاق لا تحتاج إلى إله أو دركي لتفرض متطلباتها: إذ ينبغي على كل واحد منا أن يكون حذرًا إن أراد أن يعطي وجوده معنى.

أما المشكل الثاني من الخلاص، والتابع للأول، فإنه ينتمي إلى المجال الجمالي. فخلافاً للإغراء الشوبنهاوري بتنصيب اليأس كمطلق، يذكر أدورنو بأن «مجرى العالم ليس مغلقًا إلى الأبد [...] ومهما يكن كل أثر للآخر هشًا، ومهما تكن كل سعادة مشوهة لأنها قابلة للنقض، فإن الكائن تخترقه على الأقل [...] وعود هذا الآخر التي لا يتم

Ibid, p.287 (1)

Ibid, p.286 (2)

Ibid (3)

الوفاء بها دومًا»⁽¹⁾. لا يتم الوفاء بها لكن التي تكشف عنها، على الرغم منها، «المظاهر الجميلة» للأثر الفني وما تثيره من انفعالات، هذا «الوعد بالسعادة» الذي لا يستطيع أحد مقاومته.

مثل نيتشه، يدعو أدورنو الفيلسوف ليكون فنّانًا يستشعر التقارب الغامض بين المفهوم والحس، بين الحقيقة والحُقق. إن هذه الدعوة إلى نوع من التعالي المحايث، الذي تستلزمه نظرة الفيلسوف المتذوق للجمال الذي لا يريد للعالم أن يفقد ألوانه»⁽²⁾، تمثل اللغز النهائي لكتاب لم يكشف كل أسرارهِ بعد مرور ثلاثين سنة على صدور طبعته الأولى.

ينبغي القول إنه لم يكن لأدورنو الوقت الكافي ليفسر لنا تلك الأسرار لأنه توفي بعد ثلاث سنوات من صدور الكتاب وفي عز الثورة الطلابية. إلا أن كتاب النظرية الجمالية، الذي صدر بعد وفاته (1970)، سيأتي ليكمل كتاب الجدل السلبي بتأكيد وجود تقاطع بين الفن والفلسفة، وسبب ذلك التقاطع هو قدرتهما المشتركة على إنتاج نقد للمجتمع الرأسمالي في زمن «تفككه»، ذلك بوسائل مختلفة.

يعدّ كتاب النظرية الجمالية عملًا مهمًا بفعل الطموح الذي يحركه والثقافة التي يقوم عليها. ينطلق الكتاب من السؤال الذي هيمن على أدورنو منذ عام 1945: «أصبح واضحًا أن كل ما يهم الفن [...] لم يعد بديهيًا، حتى حقه في الوجود [...]». إذ لسا على يقين من إمكانية استمراره في الوجود»⁽³⁾. هذا السؤال استتبع مقالات مطولة، ذات نفحات بنيامينية، حول «مضمون حقيقة» الأثر الفني، وعلاقاته مع الواقع الاجتماعي، والتحويلات التي عرفها في العصر التكنوقراطي الذي يتميز بسيادة المال ووسائل الإعلام والإدارة. علاوة على ذلك، وبالموازاة مع تطور أفكار الكتاب، انبثقت فكرة أن على الفن، كالفلسفة، أن يضمن استمراره بعد أوشفيتس لأنه هو أيضًا وسيلة للحد من السياسي ضد انحرافات العقل. وللقيام بهذه المهمة، عليه فقط أن يتوقف عن كونه

(1) Ibid, p.315

(2) Ibid

(3) Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, nouvelle trad. fr., Paris, Klincksieck, 1989, (3) p.15.

مجرد لعبة نرجسية، وأن يتذكر أن مهمته هي الحفاظ على أثر الألم الذي يسببه الإنسان للإنسان، ذلك حتى يقدم شهادته ضده.

«ما مآل الفن ككتابة للتاريخ إذا تخلص من ذكرى المعاناة المتراكمة؟⁽¹⁾ بهذا السؤال الموجه إلى المفكرين والفنانين وإلى كل البشر ينتهي الكتاب القلق لفيلسوف ذهب أبعد ما يستطيع في إجراء محاكمة الأنوار. وهي محاكمة افتتحتها القومية الاشتراكية بوجودها نفسه، وما زالت أطوارها لم تنته بعد مرور نصف قرن على نهاية الحرب.

- 4 -

في خضم الحرب الباردة

1. أنصار الليبرالية

إن سنة 1945 سنةٌ غريبة. ففي غضون بضعة أشهر، انتهت حربٌ عالمية دامت ست سنوات، بينما بدأت حربٌ أخرى ستستمر أربعين عامًا. وفي نقطة التقاطع بينهما يوجد تاريخان مقدّران: 6 و9 أغسطس/آب.

في هذين اليومين استخدم الطيران الحربي الأميركي السلاح النووي للمرة الأولى، ودمر المدينتين اليابانيتين هيروشيما وناغازاكي. قتلت القنابلُ في بضع لحظات مائة وعشرين ألف شخص، وجرحت أكثر من ذلك العدد بكثير. وأحدثت أضرارًا بيئيةً غير قابلة للإصلاح. وسببت صدمة عالمية. ومنذئذ، أصبحت البشرية تعيش تحت تهديد جديد: الفناء النووي.

هل كانت هذه الإبادة ضرورية لتمكين الحلفاء من التغلب على قوى المحور؟ في الواقع، كان الألمان قد استسلموا قبل ثلاثة أشهر. وكان محكومًا على اليابانيين بالاستسلام. إذ كان يكفيهم بضعة أسابيع لنتهي قدرتهم على المقاومة. لكن المشكلة الحقيقية لم تكن بالنسبة إلى الولايات المتحدة تتمثل في ذلك. ذلك أن كل شيء تغير منذ شهر مايو/أيار.

عندما وصلها نبأ انتحار هتلر، اعتقدت الولايات المتحدة أنها انتهت من النازية. فقد اختار معظم الغربيين في تلك اللحظة التقليل من أهمية ظاهرة القومية الاشتراكية بسبب خطأ فريد في التحليل يرجع إلى رغبتهم في نسيان مسؤوليتهم في جريمة المحارق اليهودية. فبدلاً من الاعتراف بتلك الظاهرة كما هي في الواقع، أي كتعبير سياسي، فاقمه التنظيم البيروقراطي والتقني للدولة الحديثة، عن هوس «الصفاء العرقي»

(في هذه الحالة: معاداة السامية) الذي يتجذر بعمق في الثقافة الغربية، بدلاً من ذلك فضل الغربيون ألا يروا فيها سوى نتيجة لمرض استثنائي (مرض هتلر) أو لتاريخ محلي (تاريخ ألمانيا العشرينيات).

هكذا إذاً، فإن النازية، التي لم يُردَّ أحدٌ الاعتقاد أنها ربما لم تنته بنهاية هتلر، لم تعد فجأة منذ 1945 تمثل العدو الرئيسي للعالم «الحرة». وحلَّ محلُّها عدوٌ جديد: الشيوعية. وهي شيوعية شرقية يجسدها الاتحاد السوفياتي والقوى الثورية التي تحرك الصين في أقصى الشرق.

أمام تقدم الجيش السوفياتي في أوروبا الغربية، وأمام تزايد التمرد الماوي (نسبة إلى ماو تسي تونغ)، قررت الإدارة الأميركية الرد بسرعة. وإذا كانت قد قررت توجيه ضربة كبرى، فليس ذلك من أجل إنهاء المعارك في الهادي فقط، وإنما أيضاً لتنبية السوفييات. هكذا كانت القنبلة الذرية التي دمرت هيروشيما آخر فقرة في الحرب ضد المحور وأول فقرة في حرب جديدة، سرعان ما سيطلق عليها اسم الحرب «الباردة».

هذه الحرب ستكون عالمية. وستنتهي بدون سابق إنذار في 9 نوفمبر/تشرين الثاني 1989 عندما انهار جدار برلين الذي كان يرمز لتقسيم ألمانيا وأوروبا وباقي العالم إلى معسكرين: معسكر رأسمالي وآخر شيوعي. بفضل هذا التقسيم للعالم، عرفت أوروبا خلال نصف قرن نوعاً من السلم المسلَّح: إذ ستجنب القواتان العظميان، الأميركية والسوفياتية، بفضل اتفاق مشترك، المواجهة العسكرية على هذه الأرض «الحساسة». لكنهما لم تترددا في دخول المواجهة في كوريا والفييتنام وأفريقيا وأميركا اللاتينية. فالحرب «الباردة» لم تكن باردة في كل مكان. إذ ستقتل عددًا كبيرًا من الناس في البلدان النامية أثناء الحروب المحلية، المحددة جغرافيًا، والتي بقي المخرج منها مجهولاً، والتي لم تكن لها فائدة تذكر، اللهم في الحفاظ على الضغط من جهة، ومن جهة أخرى في الإجهاز على البلدان المعنية بحرمانها من وسائل إنجاح إقلاعها الاقتصادي. إن الحرب الباردة، التي كانت ضامنة السلم والأمن لأوروبا المنقسمة إلى معسكرين، ستكون مأساة حقيقية بالنسبة إلى باقي بلدان المعمورة المتروكة لصراعات سياسية عبثية وللبنوس وللدكتاتوريات.

هذه المأساة لن تفهم من جهة نظر الغرب الذي سيتنصر فيه «المجتمع الاستهلاكي» في الستينيات وسيختار بعضُ الفلاسفة تجاهلها، إما لأنها لم تكن تزعجهم، وإما لأنهم

كانوا يعتقدون أن على الفلسفة ألا تهتم بالتاريخ. ذلك أنهم نجحوا في نسيان أوشفيتس وإزاحة الوجه عن الستار الحديدي وغض الطرف عن المآسي اليومية التي يعيشها العالم الثالث، وتصرفوا بالتالي كما لو أن ليس للعقل فائدة بالنسبة إلى الفعل، وكما لو أن ليس للفلسفة رهان اجتماعي، وبدا ذلك كما لو كان المستقبل الممكن الوحيد بالنسبة إلى الفلسفة يتمثل في استكشاف تعرجات الذاتية أو الإجراءات الصورية للخطاب العلمي. وسيبدو العصر هادئاً جداً لبعض ورثة الفينومينولوجيا وبعض أتباع التحليل المنطقي - اللغوي. إذ سيدخل هؤلاء مصادفة في سجالٍ مع أولئك. لكنهم جميعاً سيتفقدون على الأقل حول هذه النقطة بالضبط: ضرورة صيانة تفكيرهم «المهني» من كل لقاء بالعالم.

وبالمقابل، سيتخذ آخرون موقفاً. سيختارون معسكرهم، ليس كنشطاء ميدانيين فقط، وإنما أيضاً كفلاسفة مقتنعين جداً بأن مواقفهم النظرية حول طبيعة العقل واشتغال العلم تتحكم في التزامات محددة في النظام الأخلاقي والسياسي.

نجد بين هؤلاء مدافعين عن الليبرالية الغربية (بوبر، أرون)، ولكن أيضاً فيلسوفاً يعدّ الحرية أهم من الليبرالية (سارتر)، وآخر سيكرس حياته للبحث عن «طريق ثالثة» (ماركوزه)، وآخر سيعتقد أن إنقاذ الماركسية ممكن بإعطائها معنى جديداً (ألتوسير). وكان عليهم جميعاً فوق ذلك، في لحظة أو في أخرى، أن يواجهوا التنفيذ الذي سيتعهد الواقع بتوجيهه إلى آمالهم ونظرياتهم، ذلك بدرجات مختلفة من القسوة.

ومن المفارقة الفريدة أن يكون أهم مفكر ينتمي إلى المعسكر الغربي طوال الحرب الباردة، السير كارل بوبر، شيوعياً سابقاً. وقد أصبح هذا الشيوعي «الثائب»، بمعنى ما، النموذج المثالي الذي يتزايد أكثر فأكثر بين المثقفين.

لفهم مسار بوبر السياسي، تكفي العودة إلى النصوص التي تركها لنا هو نفسه، سواء في سيرته الذاتية البحث غير المكتمل (1974)، أو في الصفحات الأولى من كتابه درس القرن (1992)، وهو نص على شكل حوار أجراه الفيلسوف قبل وفاته بستين مع الصحفي الإيطالي جيانكارلو بوسيتي.

يحكي بوبر أنه نشأ في أسرة نمساوية تبني أفكار اليسار. كان والدُه رجلَ قانونٍ مهووساً بالتاريخ الاجتماعي، وكان يتوافر في مكتبته على أعمال ماركس ولا سال

وكاوتسكي وبرنشتاين. وكان عُمرُ كارل اثنتي عشرة سنة عندما قرأ للمرة الأولى (1914) كتابًا حول الاشتراكية. عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى، انضم تلقائيًا إلى حزب السلم: إذ كان يعتقد، كما باقي أفراد أسرته، أن التحالف النمساوي الألماني لا يمكن الدفاع عنه.

وبعد انهيار الإمبراطورية النمساوية، تقرب مطلع العام 1919 من جماعة شيوعية جذبتة قناعاتها السلمية. ألم يكن البلاشفة أول من أنهى الحرب بواسطة معاهدة بريست - ليتوفسك؟ لذلك عدّ بوبر نفسه شيوعيًا مدة شهور. وأثناء تظاهرة نظمها اليسار في شهر يوليو/تموز 1919، أطلقت الشرطة النمساوية النار على الحشد، مما أدى إلى وفاة ستة من رفاقه.

كان رد فعل بوبر على هذا الحدث انفعاليًا. إذ سَيعي فجأة أن فكرة الثورة تقتضي استخدام العنف، لذلك قرر بدافع كراهيته لهذا الأخير أن يقطع كل صلاته بالشيوعية. وأصبح بذلك مناهضًا للماركسية بالسلم الذي ظل متشبثًا به بشدة، كما فعل راسل.

عكف بوبر بعد ذلك بقليل على قراءة كتاب رأس المال، واكتشف فيه أطروحتين أساسيتين لماركس لم يدرك أهميتهما حقًا. حسب الأطروحة الأولى، لا يمكن الرأسمالية أن «تتحسن» بالإصلاحات، وإنما يجب تدميرها واستبدالها بنظام مختلف كليًا. وتبعًا للأطروحة الثانية، هذا التدمير حتمي باسم القوانين نفسها التي تتحكم في تطور الاقتصاد الرأسمالي. ولأنه كان مقتنعًا بأن هاتين الأطروحتين تمثلان التبرير النهائي لاستعمال العنف من قبل الحركة الشيوعية، سيكرس بوبر ما تبقى من حياته لمحاربتها، على الأقل في لحظات التوقف التي تركها له أعماله المتعددة التي سيخصصها للعلم ولنظرية المعرفة. ذلك أنه، مثل برتراند راسل مرة أخرى، سينتقل بسهولة مماثلة من الصراع السياسي إلى البحث الإبستمولوجي، والعكس بالعكس.

حظي كتابان بأهمية تاريخية في حربه على الماركسية. إن العنوان الذي يحمله الكتاب الأول، بؤس المذهب التاريخي (1935)، أعيدت كتابته عام (1944)، يسمي المذهب الذي سيصبح العدو اللدود لبوبر. لا يعني «المذهب التاريخي» بالنسبة إلى هذا الأخير فقط الميل إلى اختزال مضمون مفهوم ما في ما تكشف عنه دراسة نشأته التاريخية، كما هو الحال عند هيغل، بل يعني بشكل أعمق النظرية التي بموجبها يخضع التاريخ نفسه لقوانين يمكن أن تسمح إذا ما فهمت جيدًا بالتنبؤ الجزئي بالمستقبل.

من الغريب أن يرى بوبر في هذا الاعتقاد، الذي لا يقتسمه هيغل وماركس فقط، وإنما أيضًا العديد من المؤرخين المحترفين بما فيهم المؤرخون الليبراليون المتشددون، تعبيرًا عن عقيدة لا عقلانية لا تتلاءم مع الموقف العلمي الأصيل. إذ يعتقد بوبر أن التاريخ لا يخضع لقوانين، بل إن فكرة «القانون التاريخي» نفسها بدت له مكوّنة من لفظين متناقضين. لكنّ الحجج التي قدمها لتبرير هذه الأطروحة الأخيرة ليست مقنعة كثيرًا للأسف، وتَقِلُّ عنها إقناعًا محاولة بوبر «استخلاصها» من الطابع غير الحتمي للفيزياء الكمية، كما فعل في مقال نشره عام 1950 «اللاحتمية في الفيزياء الكمية وفي الفيزياء الكلاسيكية». هل من الجدية حقًا، مهما تكن الصعوبات التي يثيرها تطبيق مفهوم القانون في العلوم الاجتماعية، الإعلان أن ذلك التطبيق ممكن مسبقًا، وحرمانُ التاريخ بذلك من كل حظ في أن يصبح تخصصًا علميًا؟

إنّ كتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه (1945) بصمة ذات أهمية أخرى، على الرغم من أن هذا الكتاب الذي أصاب نجاحًا كبيرًا أصبح كلاسيكيًا اليوم. استعاد بوبر التمييز الذي أجراه برغسون⁽¹⁾ بين الأخلاق «المغلقة» (القائمة على الإلزام) والأخلاق «المفتوحة» (المرتبطة بطموحات الفرد المثالية) وطبقه على المجتمعات. ينطلق بوبر من الفرضية ذات الجرأة المقبولة القائلة إن المذهب التاريخي، بما هو نواة كل فكر «جدلي»، يتساقط بالضرورة مع إرادة العودة إلى مجتمع «مغلق» «قَبْلِي»، وبالتالي الذي يحتقر كل مطلب للحرية الفردية. وعلى كل حال، يجهد الكتاب لإقامة وجود تجريبي لهذا الرابط داخل بعض الفلسفات الكبرى: هيرقليطس، أفلاطون، أرسطو، هيغل، ماركس، كفلاسفة «جدليين» بطبيعة الحال.

لن نقف عند الصورة الكاريكاتورية التي قدمها الكتاب عن الفلاسفة الأربعة الأوائل. فقد تم تشويه هيرقليطس، وتم تبسيط أفلاطون إلى أقصى حد، وتم صرف أرسطو لرداءة العقل. أما تَقْدُّ «القَبْلِيَّة»، فقد كان فظًا إلى درجة أن بوبر، بعد أن حاول تنميته في الفصل الخامس من كتاب حدوس وتنفيديات (1963)، تخلى عنه نهائيًا في إحدى حواشي الترجمة الفرنسية لكتاب المجتمع المفتوح⁽²⁾. أما هيغل، فقد تم استبعاده

(1) Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932)

(2) *La Société ouverte et ses Ennemis*, trad. fr., Ed. du Seuil, 1979, t. I, p. 168

منذ البداية على أساس التأكيد، الموروثة عن مور وراسل وكارناب، أن كتبه غير قابلة للفهم: «عبارات مفحّمة وهذر ادعائي»⁽¹⁾. وقد أجمعت الفلسفة «التحليلية» طوال مدة الحرب الباردة على هذا الحكم.

وبالمقابل، يبدو التحليل البوبري لمخاطر القومية الألمانية، التي يمثلها فيخته، أكثر حذرًا. أما بالنسبة إلى ماركس، فقد استفاد، مقارنةً بسابقه، من معاملة تفضيلية. إذ يعترف بوبر من البداية بأنه يَجْدُرُ وضع ماركس «بين محرّري البشرية»⁽²⁾. ويشكره لكونه ترك لنا، في الفصل العاشر من الكتاب الأول من رأس المال المخصّص لوصف يوم عمل بروليتاري، «وثيقة خالدة حول المعاناة البشرية»⁽³⁾ في جحيم الرأسمالية الناشئة. كذلك قَبِلَ بدون قيدٍ مشروعية الاحتجاج الماركسي على التفاوتات الاجتماعية، سيذهب إلى حد التصريح أن «يجب أن تستمر الماركسية الأخلاقية»⁽⁴⁾. لكن ذلك لم يمنعه من بذل كل الجهد لتدمير أساس «الماركسية العلمية» نفسه.

وبالفعل، يعتقد بوبر أن ادعاء الماركسية أنها أسست فلسفةً للتاريخ ادعاءً لا يقاوم الفحص. لا لأن التاريخ ليس له اتجاه فقط، بل أيضًا لأنه لا يخضع لأي قانون نوعي، وبالتالي لا يمكن أن يكون موضوعاً علمياً. وعندما ادعى ماركس عكس ذلك، فإنه خلط بين التنبؤ العلمي والنبوءة. وجعل من نفسه «نبيًا مزيفًا». وإن كل محاولة تهدف إلى تغيير المجتمع الرأسمالي لتحقيق «نبوءاته» لا يمكن أن تؤدي إلا إلى النكوص، إذ إن «المذهب الجماعي» collectivisme الماركسي ليس في أفضل الحالات سوى شكلٍ من «القَبَلية الجديدة».

وبالعكس، يقوم الموقف العقلاني على الاعتراف بالديموقراطية الليبرالية كأفضل نظام ممكن، وعلى تحسين النظام الرأسمالي تدريجيًا، أي بواسطة «تدخلات محدودة»⁽⁵⁾، ذلك من أجل جعله أكثر إنصافًا بشكل تدريجي وسلمي. إن هذا الموقف، ذا النفحة الديموقراطية الاجتماعية، يبقى قريبًا جدًا من برنامج برتراند راسل وموريتس

Ibid, t. I, p. 19 (1)

Ibid, t. II, p. 83 (2)

Ibid, t. II, p. 230 (3)

Ibid, t. II, p. 141 (4)

Ibid, t. I, p. 9 (5)

شليك السياسي. لكنّ بوبر سيبتعد عنه كثيرًا ليتبنى طوال سنوات الخمسينيات ليبرالية غير محدودة، ضد بيروقراطية وضد دولتيّة، تُعلي من شأن خصوصية الخدمات العمومية والجامعات. لكنّه سيعود في نهاية حياته إلى تصورٍ أكثر دقة، يسند إلى الدولة الليبرالية مهمة السهر على فرض احترام حقوق المواطنين وحمايتهم من كل أشكال العنف.

ينتهي كتاب المجتمع المفتوح بتمجيدٍ للمذهب العقلي *rationalisme*، مُبطنٍ بتحذيرٍ من مخاطر «التصوف الفكري»⁽¹⁾. زد على ذلك أنه يبدو من الصعب الاعتراض على بوبر في كل مرة تشبث فيها بـ «حكمة الأمم» الخالدة: مثلاً عندما يلاحظ بنبرة مخيبة للأمل أن «إرادة تحقيق سعادة الشعب تمثل ربما أخطر المثل العليا السياسية»⁽²⁾. وبالمقابل، يتضمن الكتاب بعدًا آخر يستحق المناقشة.

على الرغم من أن المؤلف يؤكد، في مقدمة حررها خصيصًا للطبعة الفرنسية في 2 مايو/أيار 1978، أنه اتخذ قرار تأليف الكتاب للدفاع على الحرية عندما اجتاحت هتلر النمسا، وعلى الرغم من أن الكتاب نشر في السنة نفسها التي انتهت فيها الحرب، فإنه لم يتم التعامل مع الأعداء الثلاثة (الفاشية والنازية والشيوعية) على قدم المساواة. فبعكس ما كان يجب القيام به عادة أوشفيتس، لم يتم الاعتراف بأي خصوصية للنازية التي تم اختزالها ضمنيًا في مجرد متغيرة للفاشية. كذلك إن العنصرية ومعاداة السامية، اللتين دانهما بعبارات فضفاضة، لم تخضعا للتحليل. بل والأخطر هو أن المذاهب الحديثة للفاشية، التي تُدينُ بالقليل لأفلاطون، لم يتم عرضها ولا حتى الإشارة إليها في ذلك الكتاب الضخم الذي خُصّصَ جزؤه الثاني بكامله لنقد ماركس. إن بعض المقاطع، التي لم تميز بين الماركسية والستالينية والتي قارنت علنًا الماركسية بالفاشية⁽³⁾، تجعل القارئ يفهم أن بوبر يعدّ الأولى أخطر من الثانية. ماركس: هذا هو العدو. أما هتلر، فإنه لا شيء.

عندما انبرى أتباع بوبر للرد على هذا النوع من الملاحظات، تردّدوا أمام استدلالين مختلفين. إما يظهرون أن العدو الأساسي للمجتمع المفتوح لم يعد بعد موت هتلر عام 1945 هو النازية المنهزمة، وإنما هو الشيوعية المنتصرة: لكنه تقدير قصير المدى

(1) Ibid, t. II, p.165

(2) Ibid, t. II, p.160

(3) Ibid, t. II, p.9

ما دامت النازية، وليست الشيوعية، هي التي انبعثت بعد خمسين عامًا في أوروبا لتهدد بجدية القيم الديمقراطية. وإما يفرغون النقاش من مضمونه بتأكيد أن بوبر نفسه كان يطمح إلى تجاوزه، وبعبارة أخرى، بتأكيد أن قصده لم يكن هو إدانة هذا الشكل أو ذاك من الشمولية، وإنما إدانة الشمولية (بالألف واللام) عمومًا، سواء أكانت يمينية أم يسارية.

يبقى النساؤل حول وجهة هذه الفكرة الأخيرة. إذ يبدو أنها تعني أن التعارض بين اليسار واليمين لم تعد له اليوم أي دلالة سياسية: إنه إثبات أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه وقح. هل يعني هذا الإثبات وجوب عدّ النازية والفاشية والستالينية ثلاثة أنظمة متكافئة تمامًا؟ سينسنا هذا أن الستالينية، أو على وجه الدقة الاشتراكية التي عبّدت الطريق لانبثاقها، تختلف عن النازية والفاشية بأنها أسندت إلى «المجتمع اللاتبقي» المثالي القادم مهمة تشجيع الازدهار الفردي لكل البشر. علاوة على ذلك، توجد أشكال متعددة ممكنة من الاشتراكية «الواقعية»، وليس شكلًا واحدًا: الشكل الستاليني، مثلما هناك أشكال متعددة من الفاشية. وأخيرًا، تتميز النازية عن الفاشية والستالينية بالمكانة المركزية التي تشغلها في برنامجها سياسة الإبادة «العرقية». هكذا، من غير المجدي إطلاق اسم واحدٍ على وقائع متباعدة بهذا القدر عن بعضها بعضًا.

ومع ذلك، فإن ذلك ما حاول بوبر القيام به. ذلك أن نظريته السياسية برمتها تقوم في آخر المطاف على الفكرة المانوية المقلقة القائلة إنه لا يوجد عمومًا سوى نوعين من الأنظمة: «الجيدة» (الأنظمة الديمقراطية) و«السيئة» (الأنظمة الشمولية التي تسمى أيضًا «الديكتاتورية» أو «الاستبدادية»). طبعًا، إن معيار التمييز يتسم بعمومية مغالى فيها. فالأنظمة الديكتاتورية هي تلك التي «لا يمكن التخلص منها بدون إراقة الدماء»⁽¹⁾، بينما تكفي مجرد آلية انتخابية لتمكين مواطني الدولة الديمقراطية من تغيير الحكام سلميًا. إن هذه الثنائية فيها ما يثير الضحك. ألن يكون بوبر قد نسي وهو في منفاه النيوزيلاندي، الذي كتب فيه المجتمع المفتوح بين العامين 1938 و1945، أن النازية وصلت إلى السلطة في ألمانيا بفضل انتخابات ديمقراطية، وأنها أبانت عن انشغال دائم باحترام أشكال المساواة، ظاهريًا على الأقل؟

ومن جهتها، انتهت التطورات اللاحقة للحرب الباردة بإظهار أن الفاشية تتطابق تمامًا مع الديمقراطية الصورية، كما كان يعلم لينين. وستبرهن على ذلك ظاهرة المكارثية في الولايات المتحدة وبعض الديمقراطيات في أميركا اللاتينية. وأخيرًا، عندما انهارت الستالينية، كشفت، إذا التزمنا المعيار البوبري، عن طابعها «الديمقراطي» الغامض. وبالفعل، سواء في الاتحاد السوفياتي أو في أوروبا الشرقية، لم تنهر الاشتراكية «الواقعية» بفعل ضربات التدخل الأجنبي ولا نتيجة لتمرّد دموي، باستثناء رومانيا التي تثير الكثير من التساؤلات. بل إنها ماتت من تلقاء ذاتها بسبب أشكال قصورها فقط. فقد دمرت ذاتها عن قصد وبطريقة «اتفاقية».

سيظل بوبر من يوليو/تموز 1919 إلى وفاته وفيًا لفلسفته الأساسية: نزعة ضد ماركسية عنيدة. إذ سيؤكد بعد المجتمع المفتوح في مناسبات متعددة عداءه لكل نقد جذري للرأسمالية، وخصوصًا للنقد الذاتي الذي قدمته مدرسة فرانكفورت. إذ سيهاجم بقوة أدورنو في لقاءات توبينغن (1961)، وسيستأنف هجوماته في نص 1970، «عقل أم ثورة؟»⁽¹⁾، وسيعتبر مرة أخرى عن مواقفه «الإصلاحية» في حوار ماركوزه، «ثورة أم إصلاح؟»⁽²⁾ الذي نشر عام 1971. ولم يُلحَق أيٌّ من هذين النصين تعديلاً جوهريًا بمضمون أطروحاته. وحده الحوار الأخير الذي يحمل عنوان درس هذا القرن يشهد على انشغاله المتأخر ببعض أشكال العنف المتوطنة في الديمقراطيات المسماة ليبرالية، بدءًا بذلك العنف الذي تمارسه بدهاء وسائل الإعلام السمعية البصرية على العقول.

هذا يعني أن فكر بوبر السياسي يمكن في آخر المطاف أن يبدو سطحيًا. لكنّ هذا الفكر كان مؤثرًا أيضًا. وقد استطاع بفضل وضوحه واليقين الذي يعبر به عن ذاته أن يكتسب جمهورًا واسعًا، إن لم يكن في أميركا، التي توجد فيها الليبرالية متجذرة بقوة في العقول، فعلى الأقل في أوروبا الغربية، التي أصبح فيها إنجيل اليمين التقليدي وإنجيل جميع المثقفين المعادين للشيوعية.

Archives européennes de sociologie, vol. XI, p.252-262 (1)

Franz Stark (éd.) ; *Revolution oder Reform ? Herbert Marcuse und Karl Popper : eine Konfrontation*, Munich, Kösel-Verlag. (2)

إن تأثيره، بالإضافة إلى تأثير ليو شتراوس وحنة أرنت، ظاهر مثلاً في أعمال الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي ريمون أرون (1905-1983). فبعد أن نجح أرون في مباراة المدرسة العليا للأساتذة (1924) ومباراة التبريز في الفلسفة (1928)، انتقل إلى كولونيا وبرلين في ألمانيا (1930-1933). فاكشف فيهما في آن واحد الفينومينولوجيا الهوسرلية والوجودية الهيدغرية والفكر السوسيولوجي لماكس فيبر والواقع الصعب للنازية المنتصرة. وعلى إثر عودته إلى فرنسا، بدأ يرتاد محاضرات ألكسندر كوجيف، ونشر عام 1938 أطروحته للدكتوراه، مدخل إلى فلسفة التاريخ. وقد استلهمت هذه الأطروحة كثيرًا السوسيولوجيا الألمانية، وحاولت إعادة تثمين الوعي الإنساني على ضوء نوع من التاريخية المتعددة، المفتوحة والتراجيدية أحيانًا، ذلك بمحاربة المذاهب النسبوية والحتمية الثورية في وقت واحد.

دفعت هزيمة 1940 ريمون أرون إلى الالتحاق بالجنرال دوغول في لندن: ف قضى السنوات الخمس التالية في إنكلترا. وبعد عودته إلى باريس وقضاء مدة قصيرة في ديوان أندره مالرو، بدأ مسيرته في الصحافة السياسية. وعلى الرغم من أنه ساهم في الأعداد الأولى لمجلة الأزمنة الحديثة، فإن تشنجات الحرب الباردة قادته منذ 1946 إلى قطع صلته بسارتر، زميله في فوج التخرج بالمدرسة العليا للأساتذة. وأصبح في السنة نفسها كاتب افتتاحيات في الجريدة اليومية المحافظة لوفيغارو. ومنذئذ، لم يكف عن محاربة الأفكار الشيوعية.

تتمثل إحدى اللحظات القوية لهذا الصراع في كتاب أفيون المثقفين (1955) الذي كتبه أرون لإدانة الدور المشؤوم الذي يؤديه، حسب رأيه، سارتر ومثقفو اليسار؛ ويعدّ ذلك الكتاب نصًا بوبريًا أنموذجيًا، على الرغم من أنه لم يستشهد أبدًا ببوبر. إن هذا المؤلف، المكتوب بأسلوب لاذع مقصود، يعلن أن التعارض بين اليمين واليسار تعارض باطل، ويحاول تفكيك «الأساطير» الماركسية المتمثلة في الثورة والحتمية التاريخية. وسيجدر بنا أن نضيف، مع ذلك، أن ريمون أرون لم ينتظر بوبر ليدين كل أشكال الفكر «الجدلي» ما دامت أطروحته للدكتوراه هاجمت من قبل بشدة النزعة الهيجيلة والمذاهب التي انحدرت منها، كمذهب ماركس.

وبعد عشرين عامًا من صدور أفيون المثقفين، جاء التفكك الداخلي للأنظمة الستالينية، وتوالي «انفصالات» بلدان أوروبا الشرقية، وكشف ألكسندر سوليڤيتسين

Soljenitsyne فظائع الغولاغ، لتقدم دلائل إضافية لمذهب بوبر وأرون المعادي للماركسية، مما جعل أعمالهما تلهم الهجوم على الاشتراكية (1977) الذي شنه بعض «الفلاسفة الجدد» الفرنسيين (أندره غلوكسمان، برنار - هنري ليفي). وجاء انهيار جدار برلين في الأخير ليعطي البوبريين الحق نهائياً.



لم تكن الليبرالية أبداً في أحسن حال أكثر مما كانت عليه في نهاية القرن العشرين. لكن، بأي ثمن، المتعلق بالبطالة والإقصاء والتخلف وتبذير الموارد الطبيعية؟ فمُنذ نهاية الحرب الباردة، لم يعد أحد يعترض على مصداقية المُثل العليا الديمقراطية، إلى درجة أن عالم سياسة ساذجاً (؟)، فرانسيس فوكوياما، اعتقد أن بإمكانه أن يستخلص من ذلك، اعتماداً على قراءة كوجيف لهيغل، «نهاية التاريخ»⁽¹⁾: لكن كم عدد البلدان التي يتم فيها حقاً احترام هذه المُثل؟ لكن بوبر لا يقدم أي إجابة عن هذه الأسئلة المحرجة.

فضلاً عن ذلك، لم يتعرف إلى بوبر، على الرغم من أن العمر امتد به إلى سنة 1994، لأنه ربما غالى في تقييم التهديد الشيوعي مدة نصف قرن، بينما قلل من قيمة التهديد الذي كانت تمثله على السلم العالمي عودة ممكنة للمذاهب القومية الاشتراكية. والحال أننا نشاهد اليوم هذه العودة، سواء على شكل حركات قومية مهجّنة بالعنصرية ومعاداة السامية (لنفكر في الانبعاث الحالي للأحزاب المعادية للأجانب في روسيا وفي العالم الغربي، أو في حركة «التطهير العرقي» التي تحدث في يوغوسلافيا السابقة على حساب الشعب البوسني) أو خلف ستار «أصولية» مسيحية أو إسلامية لا تستطيع، في بعض البلدان، أن تخفي ميولها المعادية للسامية.

أخطأ بوبر عدوه مدة خمسين عاماً. فنهاية الحرب الباردة كشفت عن هذا الخطأ عندما جعلت فكره السياسي واضح البطلان. فلا شيء مع ذلك يبرهن على أن مؤلف المجتمع المفتوح وعى ذلك؛ ولا على أن أنصاره الكثيرين مستعدون لأن يعوا ذلك بدلاً عنه.

Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme* (1992), trad. fr., (1) paris, Flammarion, 1992.

2. المَدافع عن الحرية

على الرغم من أن جون - بول سارتر (1905-1980) عدّ في الغالب نصيرًا للمعسكر السوفياتي، بسبب بعض مواقفه، وخصوصًا في مطلع الخمسينيات، فلا يمكن اختزاله في هذه الصورة المبسطة. ليس سارتر النقيض التام لبوبر، حتى وإن كان يبدو أحيانًا نقيض أرون.

ليس سارتر ماركسيًا «خالصًا» ولا مناهضًا «خالصًا» للماركسية، وإنما هو قبل كل شيء فيلسوف للحرية يعدّ الحرية نفسها أهمّ من كل الأيديولوجيات التي تزعم الدفاع عنها. وهو لهذا السبب غير قابل للتصنيف السياسي.

غير أن ذلك لا يعني أنه كان دومًا منعزلًا، إذ تُسمع في محيطه وجيله أصوات صديقة، حتى وإن كانت لا تحكم لمصلحته دومًا: بول نيزان Nizan، موريس ميرلو - بونتي Merleau-Ponty (1908-1961)، ألير كامو Camus (1913-1960)، سيمون دوبوفوار (1908-1986).

إلا أن صوت سارتر يهيمن على تلك الأصوات كلها. فقد كان في آن واحد فيلسوفًا وروائيًا، ومجادلًا ومؤلفًا مسرحيًا، ورئيس الحركة الوجودية؛ وبذلك عدّ مثقفًا كليًا intellectuel total. إنه الشخصية الأسطورية في الأدب الفرنسي التي جسدها قبله بالقدر نفسه من الحماسة فولتير وهيغو وزولا وحدهم. لهذا السبب يظل أهم فيلسوف فرنسي في القرن العشرين مهما قال عنه خصومه.

لكنّ خصومه كثيرون. ذلك أن كلام سارتر يزعج الجميع، في اليسار كما في اليمين. إنه يقلق الراحة الفكرية لبعضهم، ويُثفّ لغة الخشب لدى بعضهم الآخر. وفي فرنسا، يبقى سارتر غير معترف به على الرغم من شهرته الواسعة. فتلامذة الثانوي لا يقرؤون له سوى كتاب الكلمات، وهو سرد وجيز لطفولة مزعجة. ويعيب عليه الرأي السائد أنه كان كاتبًا سيئًا، فيلسوفًا تافهًا، محرّضًا غير مسؤول. حتى خصومه الأقل عدوانية أنفسهم لم ينتظروا وفاته لإذلاله. فقد ابتكروا أسطورة «شيخوخته» ليمحوا بجرة قلم نشاطه الفكري خلال السنوات العشر أو الاثنتي عشرة الأخيرة من حياته. وباختصار، يمكن الحديث عن «محاكمة سارتر». ولمعرفة كل مكونات هذه المحاكمة، يجب إعادة رسم مسار حياته الذي يتماهى، باختلافات بسيطة، مع مسار القرن العشرين.

يُعد سارتر، مثل ماركس، نتاجاً لتربية بورجوازية. فقد قضى منذ ولادته إلى الحرب العالمية حياة محمية، حياة تلميذ نبيه يحلم بأن يصبح كاتباً عظيماً، أي، تبعاً لمعايير وسطه، أن يصبح روائياً. ولم يُظهر ميلاً حقيقياً إلى الفلسفة، وقبل ذلك إلى علم النفس، إلا بعد التحاقه بالقسم التحضيري الأدبي (Khâgne) بثانوية لوي - لو - غرون. والتحق سنة 1924 بالمدرسة العليا للأساتذة بمعية پول نيزان وريمون أرون وجورج كانغيلم Canguilhem. وسرعان ما أثبت شخصيته في هذا الوسط المتميز، ولفت انتباه رفاقه. وأخفق في الحصول على التبريز في الفلسفة سنة 1928 بسبب شخصيته ذاتها. وبالمقابل، احتل في السنة التالية المرتبة الأولى في المباراة نفسها، بينما احتلت المرتبة الثانية سيمون دوبوفوار التي حضّرت معه الامتحان الشفوي. ومنذئذ، لم يفترقا أبداً.

إن الصورة التي رسمتها دوبوفوار لسارتر الشاب بعد ثلاثين عاماً هي الأكثر دقة والأكثر تأثيراً.

«كان عقله في حالة استنفار دائم. كان يجهل الخمول، والنعاس، والهروب، والمراوغات، والمهادنات، والحذر، والاحترام. كان يهتم بكل شيء ولا يعدّ أي شيء متفقاً عليه. عندما كان يواجه موضوعاً ما، لم يكن يخفيه لفائدة أسطورة أو كلمة أو انطباع أو فكرة مسبقة، بل كان ينظر إليه ولا يفلته إلا بعد أن يفهم كل أبعاده ومعانيه المتعددة. لم يكن يتساءل عما يجب التفكير فيه، وما الذي يلدغ الفكر وما الموضوعات التي تتطلب الذكاء: كان فقط يتساءل عما كان يفكر فيه [...] لم يكن ينوي أن يعيش حياة رجل إدارة؛ فقد كان يكره الروتين والتراتيبات والمسارات المهنية والكواليس والحقوق والواجبات وكل ما هو جدي في الحياة. لم يكن يتقبل فكرة أن تكون له مهنة وزملاء ورؤساء وقواعد يجب احترامها وفرضها؛ لم يصبح يوماً أباً لأسرة وحتى رجلاً متزوجاً [...] كان الأثر الفني والفن الأدبي بالنسبة إليه غاية مطلقة [...] لم يكن يكثر بالاحتجاجات الميتافيزيقية. إذ كان يهتم بالقضايا السياسية والاجتماعية [...] لكن قضيته كانت هي الكتابة، والباقي يأتي بعدها. وعلى كل حال، كان فوضوياً أكثر مما كان ثورياً»⁽¹⁾.

من المغربي إضافة أنه سيظل طيلة حياته فوضوياً أكثر منه ثورياً. لكن في انتظار

ذلك، كان على سارتر أن يكسب قوت يومه، لذلك أصبح أستاذًا للفلسفة في التعليم الثانوي بثانوية هافر أولاً، ثم لايون في باريس. واكتشف في الوقت نفسه بفضل كتاب لإيمانويل ليفيناس شيئاً مهماً: الفينومينولوجيا.

ولد ليفيناس سنة 1906 في أسرة يهودية بكوفنو (ليتوانيا)، وهاجر في البداية إلى أوكرانيا قبل أن يلتحق بستراسبورغ لدراسة الفلسفة. وقضى بضعة شهور في فريبورغ - أون - بريغفو (1928-1929) التي حضر فيها الدروس الأخيرة لهوسيرل والتي كان يعطي فيها بدوره زوجة هوسيرل دروساً في اللغة الفرنسية. وفي سنة 1929، أغرته، كآخرين، اللغة الهيدغرية التي هي أكثر إثارة من العقلانية الديكارتية. وعندما عاد في السنة التالية إلى فرنسا (1930)، أعد أطروحة لنيل الدكتوراه حول نظرية الحَدْس في فينومينولوجيا هوسيرل التي سرعان ما عرفت طريقها للنشر.

هذا الكتاب هو ما اكتشفه سارتر بعد صدوره ببضعة أسابيع في مكتبة بشارع سان ميشيل. تروي سيمون دوبوفوار المشهد في كتابها قوة العمر، وتشير إلى أن سارتر عشق الكتاب بمجرد ما تصفحه⁽¹⁾. إن لهذا العشق ما يبرره: إن الطريقة التي يقترحها هوسيرل لتأسيس الفلسفة على أرضية صلبة بالعودة إلى التجارب الملموسة المعيشة من قبَل الوعي تطابق تماماً الأفكار التي كانت تتحرك في عقل سارتر بدون أن يصيغها. ومع ذلك، لم يَسْعَ إلى لقاء ليفيناس الذي سيظل هو أيضاً بعيداً عن الفلسفة السارترية ولن يستفيد من نجاح الوجودية. لذلك لم تحدث أبداً تبادلات بين الرجلين، وسيتابع ليفيناس (توفي عام 1995) في عزلة نسبية تأملاته بعد الحرب، جامعاً بين الفينومينولوجيا والفكر الهيدغري والتقليد الديني اليهودي.

أدرك سارتر منذ بداية الثلاثينيات أنه لم يبق له سوى الانغماس في قراءة هوسيرل. ولهذه الغاية، حصل على منحة بحثٍ مكنته من الذهاب إلى برلين في خريف 1933، وهي اللحظة التي عاد فيها ريمون أرون من هناك. قضى سارتر في برلين سنة دراسية شوش عليها معرفته السيئة للألمانية. كذلك فإن أحداث الساعة التي كانت تحيط به لم تثر انتباهه. ولم يَعبِ خطورة القومية الاشتراكية إلا عندما عاد إلى فرنسا في صيف 1934. وبالمقابل، فقد استوعب المشروع الهوسيرلي الذي حاول تعميقه في أول أعماله

الفلسفية، وهو درس تعالي الأنا الذي نشره سنة 1936 في مجلة بحوث فلسفية التي كان يديرها ألكسندر كوارى.

إن هذا المقال، الذي لم يكن مجرد استعادة لأفكار هوسيرل، يقترح تحليلًا نقديًا لمفهوم «الذات المتعالية» الذي طوره كتاب تأملات ديكارتية قبل سنوات قليلة. إذ استبعد سارتر الأنا من «الحقل المتعالي» لجعل منه «كائنًا في العالم» مثل أنا الآخر، وبذل جهوده ليؤسس موضوعيًا استقلال الوعي غير الانعكاسي، أي «النفسي»، بهدف انتزاع الفينومينولوجيا من شرك الأنا واحدية solipsisme التي لم يستطع هوسيرل أن يفلت منها حسب سارتر.

ما رهان هذه العملية؟ إنه ما يفسره سارتر في الصفحات الأخيرة من الكتاب. خلافًا لما يقوله «بعض منظري اليسار المتطرف»، كان بالتأكيد يقصد صديقه ميزان الشيوعي منذ عام 1927 الذي هاجم بشدة المذهب الروحي في كتابه كلاب الحراسة (1932)، يمكن الفينومينولوجيا أن تكون شيئًا آخر غير «نزعة مثالية تجهل الألم والجوع والحرب». فلماذا كانت تقبل أن تجعل من الأنا «موجودًا معاصرًا بقوة في العالم»، فمقدورها، على العكس من ذلك، أن تنتج أخلاقًا وسياسة «إيجابية تمامًا»، ومزودة بأسس صلبة في الواقع. يضيف سارتر: «لقد بدا لي دومًا أن فرضية عمل تتميز بخصوصية المادية التاريخية نفسها لن تقتضي أبدًا العبث كأساس لها، وهي المادية الميتافيزيقية»⁽¹⁾. إن الانشغال بالالتزام، والاهتمام بالتصور الماركسي للتاريخ، ورفض التضحية بالحرية من أجل أي حتمية كانت، هي المكونات الأساسية للفكر السارترى التي تتضمنها كلها صفحات 1934.

لكن الفكر ينبغي أن ينضج. فقد عمّق سارتر في السنوات اللاحقة تفكيره في «الكائن في العالم»، أكدّه مقال حماسي («فكرة أساسية لفينومينولوجيا هوسيرل: القصديّة»، نُشر في المجلة الفرنسية الجديدة في يناير/كانون الثاني 1939)، مستلهمًا المنهج الهوسيرلي لسبر غور القضايا الأساسية لعلم النفس التي يعدها غير قابلة للانفصال عن التفكير في الفن عمومًا والأدب خصوصًا. وأثمر هذا العمل الخيال (1936) والوجيز في نظرية الانفعالات (1939) والمتخيل (1940)، وكتب بالموازاة مع

ذلك أولى أعماله الدرامية، وهي رواية الغثيان (1938)، والمجموعة القصصية الجدار (1939). وقد أرسى مع رواية الغثيان فكرًا حول «عَرَضِيَّة» و«انعدام تحديد» الوجود، وهو الفكر الذي انتهى بعد الحرب إلى «فلسفة العبث». ففي قصة «طفولة رئيس»، القصة الأخيرة في المجموعة القصصية الجدار، يسائل سارتر الدوافع النفسية إلى الانخراط في الفاشية. ومرة أخرى، يرسم التاريخ الواقعي في الأفق. ومع ذلك، اقتصر سارتر مرة أخرى على مراقبته من بعيد، بدون أن يحاول تقليص المسافة التي توفرها له الكتابة.

وقد امتنع سنة 1936 عن المشاركة في الانتخابات التي كرست فوز الجبهة الشعبية. وعلى الرغم من أنه عبّر عن سروره بهذا الفوز وعن حزنه للانقلاب الذي قام به العسكر في إسبانيا، فقد ظل على هامش الأحداث. لكنّه في مقابل ذلك، عكف على كثير من القراءات، وخصوصًا الأعمال الفرنسية التي ساعدته على تنمية معارفه حول الفلسفة الألمانية. إذ مكّنه أحد كتب جون وال (1888-1974)، بؤس الوعي في فلسفة هيغل (1929)، من التوصل إلى أطروحات فينومينولوجيا الروح، وهو كتاب كان ما يزال مجهولًا من قبل معظم الجامعيين الفرنسيين آنذاك. مثلما سيكتشف فكر مارتين هيدغر في خريف 1938-1939 من خلال أعمال غورفيتش (1930) وليفيناس (1932) المذكورة سابقًا.

أبان سارتر فوزًا عن ولعه بفكر هيدغر. فهدغر يتحدث عن الإنسان، عن التاريخ، عن قلق الموت، عن معنى الوجود. كانت هذه الأفكار مثيرة للإعجاب في وقت لم تكن الأفكار السياسية لعميد فريبورغ السابق قد تعرضت للإدانة في فرنسا. ويمكن أن نرى خلف الحماسة المفاجئة التي انغمس بها في أعمال هيدغر انبعاث اهتمام جديد لدى سارتر بإشكاليته التاريخية وبالتاريخ الملموس. غير أن هذا الاهتمام لم يكن لينبثق، ولم يكن لسارتر أن يعي ذاته، لو لم تحدث في حياته الشخصية صدمة الحرب.

لكن هذه الصدمة لم تغير في مرة واحدة علاقة فكر سارتر بالاجتماعي والسياسي. فقد جرت العملية في عدة مراحل. هناك أولًا التجنيد (1939) الذي يعدّ نقطة انطلاق مرحلة انتقالية دونها الفيلسوف، يومًا بعد يوم، في يوميات خاصة ستحمل بعد ذلك عنوان يوميات حرب غريبة، وهو نص سينبثق منه مرة أخرى مطلب أخلاق متكيف مع «أوقات المحنة» الراهنة. ثم جاء بعد ذلك (1940) حدثٌ أسره مدة وجيزة في ألمانيا. وعلى إثر عودته إلى فرنسا (1941)، أسس مع مورييس ميرلو - بونتي دائرة سياسية

فكرية، هي «الاشتراكية والحرية» التي لم تتأخر في حلّ نفسها بنفسها. وبعد ذلك بقليل (1941)، اتصل في المقاومة باللجنة الوطنية للكتاب وتعرف إلى ألبير كامو وساهم في بعض المنشورات السرية، مثل رسائل فرنسية والكفاح. ونشر في السنة نفسها الوجود والعدم ودشن اهتمامه بالمرشح بمسرحية الذباب.

لم يُظهر أيّ من هذين الكتّابين تعاطفًا مع سلطة الاحتلال. لكنّ هذه الأخيرة لم تعدّ سارتر مثقفًا خطيرًا، ما دامت نصوصه تخترق سد الرقابة بدون عنف. وقد تمت مؤاخذه كثيرًا على ذلك. وانتهت الحرب بدون أن يحاول سارتر الانضمام إلى أي شبكة حقيقية من المتحزبين. لكنّ التاريخ لحق به. وبذل منذئذ طاقة كبرى في التفكير في عصره الذي ظل على هامشه إلى أن بلغ الأربعين.

بدأت السنوات التي تلت التحرير مشوبةً بقليل من الغموض. فبينما كان سارتر يتعد عن الفلسفة التأملية التي ميزت شبابه لينخرط أكثر فأكثر في الصراع السياسي، ضمن الجمهور، السعيد بالسلم المستعاد، لكتاب الوجود والعدم نجاحًا مثيرًا للاستغراب ولا سيما أنه طويلٌ وكثيفٌ قليلًا. فهذا الكتاب الذي يندرج في الطريق التي فتحها هوسيرل وهيدغر (لنلاحظ أن عنوانه مستلهم مباشرة من كتاب هيدغر الوجود والزمن) لا يكشف عن مفاهيم جديدة بقدر ما يكشف عن أسلوب تفكير ونبرة صوت غير مألوفين في الفلسفة الفرنسية في ذلك العصر. إن فكرة أنّ الوجود سابق على الجوهر، وإشكالية العَرَضِيَّة، والتفكير في «سوء النية»، وهو الاسم الذي سيسنده سارتر إلى اللاشعور، واللعب بالمفاهيم الهيغلية «في ذاته» و«من أجل ذاته»، والتحليلات البهلوانية للزمنية المعيشة (التي تلخصها جيدًا العبارة الشهيرة⁽¹⁾ حول «الكأس المشروبة» التي «تسكن الكأس المملوءة كإمكانية لها وتؤسسها ككأس يجب شربها»)، كل ذلك أثار ولا شك انتباه الفلاسفة المحترفين القلائل الذين يقرؤون الكتاب من أوله إلى نهايته. لكن ما أعجب به الجمهور الواسع سنة 1945 هو بالخصوص الطريقة التي مَسَّرَحَ بها سارتر، كمسرحي عبقر، فكره، ونقل بها أفكاره إلى الخشبة، وأعطاهما الشارع أو المقهى كديكور؛ وباختصار، الطريقة التي منح بها أكثر الوضعيات ابتداءً في الحياة اليومية بُعدًا كونيًا.

Jean-Paul Sartre, L'Être et le Néant (1943), rééd., Paris, Gallimard, coll. «Tel», (1) 1976, p. 143.

إن مونودراما نادل المقهى، وحادث الدراجة النارية، والمرأة التي تترك يدها بدون اكتراث للرجل الذي يشاكسها، تعدّ أمثلة على علم نفس جديد ملموس ومتحرر من تفاهات الاستبطان. وما يفسر نجاح كتاب الوجود والعدم هو هذه الوجودية، هذه الطريقة في التعاطي مع الواقعي وفي رفع المعيش إلى مرتبة الفلسفي. وفي مقابل هذا النجاح، تعرّض المضمون الفلسفي الحقيقي في الكتاب للمبالاة شبه عامة. قليلة هي الكتب الناجحة التي لم تُقرأ إلا قليلاً، بما في ذلك من قبل سلطات الرقابة التابعة للاحتلال الألماني.

ذلك أنه إذا لم يكن سارتر «مقاوماً يكتب» وإنما كان «كاتباً يقاوم»، فإن كتاب الوجود والعدم يشكل أيضاً نشيداً رائعاً للحرية. إن الجزء الرابع من الكتاب، وهو الجزء الأخير والأهم، والذي يحمل عنوان «التملك، الفعل والكيونة»، يعطي هذا النشيد كل دلالته. يذكر سارتر في هذا الجزء أنّ الدازاين يتحدد أولاً بقدرته على تغيير العالم المحيط به، بفضل قدرته على الفعل. وسواء تقبّل ذلك أم لا، فإنه يملك هذه القدرة. إن العبد المقيّد بالأغلال إنساناً حرّاً: حرٌّ في المخاطرة بالموت إذا كسرها. يضيف سارتر إن ذلك يعني «أن معنى القيود نفسه سيظهر له على ضوء الغاية التي اختارها: البقاء عبداً أو المخاطرة بالأسوأ للتحرر من العبودية»⁽¹⁾. وبعبارة أخرى، «لما كان الإنسان محكوماً عليه بالحرية، فإنه يحمل ثقل العالم كله على كتفيه: إنه مسؤول عن العالم وعن نفسه بما هو أسلوب وجود»⁽²⁾.

يصدر عن هذا التحليل بالنسبة إلى كل واحد منا سؤال واحد: ماذا سأصنع بحريتي، بالنسبة إلى العالم وإلى نفسي؟ إنه السؤال الذي تردد صداه عام 1943 بطريقة خاصة جداً. إن الجواب لا يردّ في ذلك الكتاب. وفوق ذلك، كان سارتر ينوي أن يعالج مشكلة الأخلاق في معزل عن المشكلات الأخرى أو كان ينوي الاحتفاظ بها لأوقات أفضل. إذ يختم كتابه قائلاً: «سنخصص لها كتاباً مقبلاً»⁽³⁾. لكنّه للأسف لم يكمل دفاتر من أجل الأخلاق، التي بدأها العامين 1947-1948.

Ibid, p. 608 (1)

Ibid, p. 612 (2)

Ibid, p. 692 (3)

كذلك هناك تحليلاتٍ أخرى تثير الدهشة بالجرأة التي أظهرتها في تلك الحقبة. مثلاً عندما يوحى سارتر بأن الشيوعيين، في الحرب الأهلية الإسبانية، هم الذين يحملون التصور الأوضح عما يجب القيام به⁽¹⁾. أو عندما كان يعالج موضوع علاقة الحشد برئيسه ويستخدم مفهوم «المازوشية» لتفسير الوضعيات التي «تندفع فيها الجماعة بعنف في الاستعباد وتطلب أن تتم معاملتها كشيء»⁽²⁾. أو أيضاً عندما يرفض علناً فكرة العرق، الذي عدّه «مجرد خيال جماعي»⁽³⁾، ويذهب إلى حد اعتبار أن يكون الإنسان يهوديًا، بغض النظر عن كونه «حدثًا موضوعيًا» (أي بيولوجيًا)، ليس على أكبر تقدير سوى حدثٍ «يتعذر تحقيقه»⁽⁴⁾ ينتمي إلى المشروع الوجودي.

يتضمّن كتاب سارتر أيضًا سجالًا خفيًا ضد هيدغر. صحيح أن سارتر قلما ذكره. لكن عندما يذكره، فإنه يفعل ذلك دائمًا لإظهار ابتعاده عنه. هكذا يتحدث سارتر بسخرية عن الطريقة «الفجائية والهمجية قليلًا» التي يبثُّ بها هيدغر في المشكلات الحساسة بدلًا من أن يحاول تليينها، ويعيب عليه أنه لم ينجح أفضل من هوسيرل في تفادي شرك الأنا واحدية⁽⁵⁾ الذي تخلص منه سارتر من خلال تأكيده الحضور الأصلي المشترك، أي التداخل الوجودي لوعيي ووعي الآخر. كذلك يوبخ هيدغر على أنه لم يعترف بالحياة الجنسية كبعد أساسي للذازين⁽⁶⁾، أو على أنه تجاهل ضرورة تعريف الجنس أولاً بقدرته على الفعل في العالم⁽⁷⁾. وأخيرًا، يقدم الفيلسوفان عن الموت تصورين متعارضين تمامًا. إذ يرى الفيلسوف الألماني أن الذازين في جوهره «كائن - من - أجل - الموت»، بينما يعدّ الفيلسوف الفرنسي الموت حدثًا عرضيًا كالولادة، يأتي للإنسان من الخارج، بدون أن يكون الإنسان واعيًا به⁽⁸⁾.

لماذا تردد كثيرًا أن الوجودية الفرنسية تنحدر من هيدغر؟ لأن قراءة سارتر لم تتم.

Ibid, p.485 (1)

Ibid, p.473 (2)

Ibid, p.582 (3)

Ibid, p. 584-585 (4)

Ibid, p.294 (5)

Ibid, p.433 (6)

Ibid, p.482 (7)

Ibid, p.604 (8)

رأينا أن الرجلين لم يلتقيا إلا مدة قصيرة ومرة واحدة (1952). وقد رفض هيدغر نفسه، لأسباب وجيهة، الاعتراف بسارتر كتلميذ له. عندما قدم هذا الأخير محاضراته الشهيرة حول «الوجودية كنزعة إنسانية» (أكتوبر/تشرين الأول 1945)، رد هيدغر بمقاله رسالة في النزعة الإنسانية (1946). ويصرح هذا المقال بأن سارتر عندما منح الوجود الأولوية على الجوهر، فإنه لم يفعل غير قلب اقتراح ميتافيزيقي وتعويضه بآخر، وبالتالي فإنه لم يفلت من الإطار التقليدي لفلسفة «القيم»⁽¹⁾.

لكن سارتر لم يعد ابتداء من عام 1945 يشغله النقاش مع هيدغر، وإنما السياسة. فقد أسس في ذلك العام مجلة الأزمنة الحديثة ذات التوجه الواضح، وهو التموضع في اليسار، حتى وإن كان سارتر سيلخص بعد خمس عشرة سنة هذا المشروع بطريقة مفككة، قائلاً إنه وأصدقاؤه كانوا ينوون أن يكونوا «إثنوغرافيين المجتمع الفرنسي»⁽²⁾.

يوجد من بين هؤلاء «الإثنوغرافيين» ميرلو - بونتي الذي تخرج في المدرسة العليا للأساتذة (1926) التي عاد ليمارس فيها وظيفة «معيد مبرز» (1935-1939). كان يعرف سارتر منذ مدة طويلة، لكنهما لم يرتبطا بعلاقة متينة إلا بعد نهاية الحرب. لكن علاقاتهما لم تكن أبداً عادية وكانت ملغومة بمنافسة خفية، وخصوصاً عندما أراد سارتر أن يكون أكثر يسارية من صديقه. بيد أن الاختلافات السياسية بين الرجلين كانت بسيطة بُعِيدَ الاستقلال. فقد نشر ميرلو - بونتي، بعد أن تخلّى عن قناعاته المسيحية لفترة شبابه، كتابه العظيم فينومينولوجيا الإدراك (1945) الذي حاول التوفيق بين الوعي، العنصر المكوّن لكل دلالة، وتجربة الجسد الخاص التي أغفلتها عادة المثالية المتعالية وعلم النفس العقلي. إن هذا الكتاب، مثل الوجود والعدم، ينتمي إلى الفينومينولوجيا الهوسيرلية، لكنه يجدد إشكالية القصيدة بإغنائها على ضوء نتائج علم نفس الشكل. كذلك ارتبط في الوقت نفسه بأسلوب تفكير في علاقات المحسوس بالمعقول، وهو الأسلوب الذي كان دوماً نشيطاً جداً في الفلسفة الفرنسية منذ ديكارت إلى مالبرانش وبرغسون، مروراً بمين دوبران. إن التطور اللاحق لميرلو - بونتي، الذي التحق

«Lettre sur l'humanisme», texte repris dans Jean-Paul Sartre, **Questions** III et IV, (1) op. cit., p.85.

«Merleau-Ponty» (1961), texte repris dans Jean-Paul Sartre, **Situations phi- losophiques**, Paris, Gallimard, coll. «Tell», 1990, p.155.

بالكوليج دو فرانس سنة 1953 وألقى فيه درسًا افتتاحيًا شهيرًا حول تمجيد الفلسفة سيبعده أكثر عن المشروع الهوسيري لي المتمثل في «علم العلوم»، سيعكف على تأمل طريقة وجودنا في العالم و«التشابكات» المعقدة لعلاقاتنا بلحم الأشياء، كما يشهد على ذلك مقاله الجميل في الرسم الحديث العين والروح (1960)، والمخطوط غير المكتمل لكتابه الأخير المراثي والخفي (نشر عام 1964، أي ثلاث سنوات بعد وفاته). إن حساسيته الحادة إزاء الحياة الملموسة تفسر ولا شك شغفه، مثل سارتر، بأحداث عصره التي كان يرغب في التأثير فيها بمواقفه. وعلى كل حال، كان المفكران سنة 1945 يمنحان معًا مسألة الالتزام الأولوية.

أخذت هذه الرغبة عند سارتر منذ البداية شكل دفاع، عدواني أحيانًا، عن المضطهدين. وكانت أكبر معركة في حياته هي محاربة الظلم بكل أشكاله. سبق أن رأينا كيف أن كتابه تأملات في المسألة اليهودية شهد منذ عام 1946 على إدانته لمعاداة السامية. وستأتي بعده نصوصٌ مناهضةٌ للاستعمار. لم يكن سارتر فقط معاديًا للحرب التي شنتها فرنسا في الهند الصينية والجزائر، كما كان مفكرون آخرون؛ بل إنه واحد من المفكرين الأوروبيين الأوائل الذين اهتموا بما يحدث في دول العالم الثالث، وأدركوا ضرورة مساعدة هذه الدول على تنمية ذاتها بطريقة مستقلة.

إن هذا الاهتمام بالتاريخ الذي بدأ يتشكل هو ما سيقوده إلى الانشغال بوضعية السود في الولايات المتحدة، وكفاحات فرانز فانون في الجزائر، واهتم بالصين وكوبا، والنزاع بين الإسرائيليين والفلسطينيين الذين ناشدهم سنة 1948 أن يحترموا بعضهم بعضًا، مؤكدًا أن لكلا الشعبين حقًا حقيقيًا في الوجود. كذلك انشغل بالفيتنام، إذ التحق سنة 1966 بالمحكمة الدولية التي أحدثها برتراند راسل لمحكمة جرائم الحرب الأمريكية.

لكن لم يكن للمرء، أثناء الحرب الباردة، أن يكون بجانب «معذبي الأرض» بدون أن يطرح مسألة معرفة إلى أي حد هو قريب منهم: وبعبارة أخرى، معرفة ما إذا كان منخرطًا أم لا في النظرة الشيوعية إلى العالم. من المثير ملاحظة أن فكر سارتر، الذي يُنعت غالبًا بالمتقلب، لم يتغير طوال أربعين عامًا، سواء تعلق الأمر بهذه النقطة أو غيرها.

لما كان سارتر قد قرأ ماركس مبكرًا، فإنه لم يخف أبدًا إعجابه بكتابات هذا الأخير، وخصوصًا كتابات الشباب، ومنها الجزء الأول من كتاب رأس المال. فقد عدَّ

المادية التاريخية، منذ سنة 1937، أخصب «فرضية» لتأويل التاريخ. وفي مقابل ذلك، يحذر سارتر مما كان يسميه ماركسيو عصره «المادية الجدلية». إذ يرى في مقال «المادية والثورة»⁽¹⁾ (1946) أن هذه الميتافيزيقا العلمية لا علاقة لها بالحركة الجدلية الأصلية لفكر ماركس. فهي ليست في رأيه سوى أيديولوجيا جامدة تم تدبيرها بهدف جدلي غير متناسق فلسفيًا.

كان سارتر معاديًا بالغريزة لكل وثوقية، وكان متشبثًا كثيرًا بحريته حتى يكون قادرًا على رفض أي نظام استبدادي كيفما كان؛ لكنه لم يكن أبدًا ستالينيًا. فمع أنه اعترف بمكتسبات الثورة السوفياتية، ومع أنه كان يوافق فورًا على المواقف التي كان يتخذها الشيوعيون، فإنه لم يتبع مثال نيزان ولم ينخرط في الحزب. لكن خصومه عدّوه عضوًا شيوعيًا سرّيًا. بيد أن الشيوعيين كانوا واضحين بخصوص هذه النقطة، وعدّوه بورجوازيًا صغيرًا فوضويًا. كان هذا الأمر يمثل وضعية يصعب تدبيرها، جعلته عرضة لانتقادات متعددة من كل الأطراف.

ينتظم تطور علاقات سارتر العاصفة مع الشيوعيين عبر عدة مراحل: تتميز المرحلة الأولى بتعاطف بعيد مع «الحزب الشيوعي الفرنسي». بدأت هذه المرحلة في أكتوبر/تشرين الأول 1945 بتأسيس مجلة الأزمنة الحديثة وسلسلة من التصريحات التي قادت سارتر إلى قطع صلته بريمون أرون. وبذل ميرلو - بونتي جهده سنة 1947، في النزعة الإنسانية والرعب، ليحدد إزاء الشيوعية «موقفًا عمليًا يتمثل في الفهم دون الانخراط، وفي الدراسة الحرة دون قذح»⁽²⁾. وقد أدت مصادقة سارتر اللامشروطة على هذا الكتاب إلى اختلاف موقت مع ألبير كامو الذي سيميل إلى المعسكر المناهض للشيوعية.

لكن سرعان ما ظهرت توترات بين سارتر و«حزب موسكو» الذي قدم تقييمًا حادًا للأخلاق التي تتضمنها إحدى مسرحياته، وهي الأبيادي الوسخة (1948). وفي السنة ذاتها، انخرط سارتر وميرلو - بونتي في التجمع الديمقراطي الثوري، التشكيلة الجديدة التي اعتقدت أنها قادرة على رسم «طريق ثالثة» بين الرأسمالية والشيوعية. لكنهما استعادا حريتهما في ربيع 1949 بعد اقتناعهما بأن «الطريق الثالثة»، التي لطخها

(1) Texte repris dans Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, op. cit

(2) Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p.159-160.

التمويل الأميركي الذي كانت تستفيد منه، ليست سوى طريقة أخرى للتستر على الخيار الرأسمالي. لكنهما مع ذلك لم ينضما إلى الخيار المعارض، كما يشهد على ذلك نص ميرلو - بونتي المنشور في الأزملة الحديثة في يناير/كانون الثاني 1950 («أيام حياتنا») الذي يُدين، بدعم كلي من سارتر، وجود معسكرات التشغيل في الاتحاد السوفياتي إدانة صارمة. هذا الموقف وكذا الدعم الذي قدمته المجلة لتجربة نيتو في يوغوسلافيا، أثار انزعاج المثقفين الشيوعيين الذين لم يتورعوا في السنوات التالية عن مهاجمة الوجودية، إذ خلطوها أحياناً، ولأسباب سجالية، بـ«شخصانية» الفيلسوف المسيحي إيمانويل مونيي Mounier (1905-1950) وتلامذته الذين تحلقوا منذ 1932 حول دورية Esprit.

وفي 25 يناير/كانون الثاني 1950، اجتاحت كوريا الشمالية كوريا الجنوبية. فشعر ميرلو - بونتي بالفرح من هذا الاجتياح الذي رأى فيه دليلاً على الإمبريالية الستالينية، لذلك قطع صلته نهائياً بالشيوعية، وابتعد في الوقت نفسه عن سارتر الذي كان ردُّ فعله معارضاً لموقف زميله. لقد كان سارتر مقتنعاً بأن السلطة السوفياتية تبقى نصيرةً للسلم وضد نشوب حرب عالمية ثالثة، وكان مشمئزاً من انتشار الكراهية المعادية للشيوعية التي زعزعت الغرب في تلك الحقبة، مما دفعه إلى اختيار معسكره بوضوح أكبر مما فعله من قبل. سيكتب سارتر لاحقاً: «أصبحتُ منذ ذلك الوقت أكنُّ للبورجوازية كراهيةً لن تنتهي إلا بموتي»⁽¹⁾.

وباختصار أصبح سارتر «رفيقَ درب» الحزب الشيوعي الفرنسي. وهذا ما يفسره نصان نُشرا في يوليو/تموز ثم في أكتوبر/تشرين الأول - نوفمبر/تشرين الثاني 1952 في مجلة الأزملة الحديثة⁽²⁾، يحملان عنوان «الشيوعيون والسلم».

وجاء الرد على هذين النصين في شكل مقال («الماركسية وسارتر») لفيلسوف شاب مقرب من ميرلو - بونتي، هو كلود لوفور Lefort (ولد عام 1924) الذي أسس مع كورنيليوس كاستورياديس (1922-1997) مجلة نظرية ذات نفحة ثورية لكنها مضادة للستالينية تحمل عنوان الاشتراكية أو البربرية (1949-1966). كان رد سارتر على هذه

(1) «Merleau-Ponty» (1961), texte repris dans Jean-Paul Sartre, *Situations phi-losophiques*, op. cit., p. 187.

(2) Textes repris dans Jean-Paul Sartre, *Situations VI*, Paris, Gallimard, 1964

المدخل قاسيًا. فاستعاد لوفور الكلمة في مقال «في الجواب عن السؤال» الذي رد عليه سارتر مجددًا في الجزء الثالث من «الشيوعيون والسلام» (أبريل/نيسان 1954). يستنتج من خلال هذا التبادل الغني بالبراهين الذي جرى بين رجلين يعلنان انتماءهما إلى ماركس بطريقة أرثوذكسية خاصة بكل واحد منهما، أن سارتر بدا في مقابل لوفور أقل حساسية إزاء موضوع الصراع «الموضوعي» للطبقات منه إزاء الأطروحة الإرادية التي تؤكد أن للحزب صلاحية أن يجسد، اتجاه وضد الجميع، التمرد المشروع للبروليتاريا. وعاب لوفور على سارتر كونه يتبنى «مذهبًا ذاتيًا». إن لهذه المؤاخذه ما يبررها، لكن الموقف المعني، بغض النظر عما إذا كان نتيجة لسوء تفاهم، يطابق لدى سارتر اختيارًا سياسيًا. وهو الاختيار الذي تمليه عليه في آن واحد قناعاته ومزاجه.

وفي عام 1952، اختلف سارتر مجددًا مع ألبير كامو، لكن بشكل نهائي هذه المرة. ثم ظهر سنة 1955 كتابان ساهما، كل من زاويته الخاصة، في وضع مشروع سارتر السياسي محط تساؤل. يخصص ميرلو - بونتي، في كتابه مغامرات الجدل، فصلًا كاملاً («سارتر والبولشفية المتطرفة») لنقد تعاطفات سارتر مع اللينينية. واستخلص بذلك قراره المتمثل في التوقف عن التعاون مع مجلة الأزمنة الحديثة. وقدم أرون من خلال كتاب أفيون المثقفين لليمين بيانه في ذلك العصر، محاولاً أن يبرهن، حاذيًا حذو كل من بوبر وأرنولد توينبي المؤرخ الذي نشر على نطاق واسع أفكار شبنغلر، على أن الصراع الطبقي «أسطورة» وأن «نهاية عصر الأيديولوجيا» قريب.

إن الانبعاث المتأخر للقومية العنصرية والأصولية الدينية وضح بعد ذلك إلى أي درجة كانت تلك النبوءة متسربة. وبالمقابل، فإن النجاح الإعلامي الذي حققه في تلك الفترة كتاب أفيون المثقفين كان كبيرًا. وظل ذلك النجاح يمثل موضوعة باريسية تمامًا، تتمثل في الإعلان على أن سارتر كان على خطأ، بينما كان أرون على حق في النقاش الذي واجه بينهما إلى أن رحلا عن العالم. لقد كان سجالاً مُسلّيًا، لكن لم يكن مبررًا بشكل جيد. ذلك أننا إذا أنعمنا النظر فيه بشكل أفضل، فإننا سنرى أن سارتر لم يكن مخطئًا كما قدمه خصومه.

لم يُقل شيء عن موقفه الأساسي ولو في قلب سنوات الخمسينيات: وهو الدفاع عن المضطهدين، في الغرب أو الشرق أو العالم الثالث، بدون أن تأخذه رافة بالمضطهدين مهما كانوا. ويشبه هذا الموقف موقف مدرسة فرانكفورت. لكنّه يختلف

عنه في نقطة واحدة: إن نقدَ سارتر ديكتاتوريي الشرق نقدٌ يساري. فهو يدين غياب الديمقراطية خلف الجدار الحديدي باسم تصورٍ أكثر أصالةً للشيوعية. وهو يقترب في هذا من النقد التروتسكي، أو عمومًا من النقد التحرري.

دان سارتر الاجتياح السوفياتي لهنگاريا (المجر) سنة 1956، وهاجم مباشرة الحزب الشيوعي الفرنسي في يناير/كانون الثاني 1957 في نص «شبح ستالين»⁽¹⁾ الذي يؤرخ بالضبط للحظة التي توقف فيها عن أن يكون «رفيق الدرب». وهذا ما أدى إلى تقارب بين سارتر وميرلو - بونتي، شجعته معارضتهما المشتركة لحرب الجزائر، ثم للدوغولية (نسبة إلى الرئيس الفرنسي الجنرال شارل دوغول). لكنَّ هذا الحوار بين الرجلين، الذي حصل بشكل متأخر، سرعان ما سينقطع منذ عام 1961 بسبب الموت المبكر لميرلو - بونتي الذي هز كيان سارتر ودفعه إلى نشر مقال قوي جميل تكريماً لذكرى صديقه.

وبموازاة ذلك، أخذ سارتر طوال تلك السنين المسافة الضرورية ليحرر كتاب نقد العقل الجدلي الذي سيظل، على الرغم من تقلبات الساعة، بمثابة «شرحه» العظيم لماركس. في الواقع، إن الجزء الأول من هذا الكتاب/النهر، الذي كتبه صاحبه بشغف ووصفه ريمون أرون بـ «المعلمة الباروكية، الساحقة، العنيفة»، هو ما سيظهر سنة 1960، مسبقاً بمقال أسئلة المنهج الذي يعدّ خلاصته الموقّعة. فضلاً عن ذلك، لم يقدم سارتر أي خلاصة نهائية بعد ذلك أبداً. ذلك أن النص غير المنشور الذي ظهر بعد وفاة سارتر (1985) تحت عنوان «الجزء الثاني» لا يستحق أن يعدّ خلاصة نهائية، ذلك ما دام الأمر يتعلق في الحقيقة بمخطوط يرجع إلى سنوات 1958-1962، أي حُرر في الوقت نفسه الذي حرر فيه «الجزء الأول» وتخلّى عنه صاحبه عن قصد.

إن سبب عدم الاكتمال هذا باد للعيان. إذا كان سارتر وماركس يتفقان على تعريف التاريخ بالمكان الذي تجري فيه البراكسيس البشرية، فإن البراكسيس الفردية تبقى بالنسبة إلى سارتر الممارسة الوحيدة التي تحظى بالأهمية، حتى وإن كان ينبغي عليها أن تتسلل إلى البنيات الجماعية؛ في حين بما أن ماركس لا يعترف سوى بالبراكسيس الاجتماعية، فإنه لا يرى في التاريخ ذاتاً ممكنة أخرى غير «الطبقات» المحددة ميكانيكياً بالدور الذي

تؤديه في نمط الإنتاج الاقتصادي. وباختصار، يمكن القول إن ماركس لا يعرف سوى سيرورات «موضوعية»، بينما يتشبت سارتر، الوفي للمثل العليا الفينومينولوجية لفترة شبابه، بإرادة إعادة بناء منطق التاريخ انطلاقاً مما يعدّه الواقع الوحيد: البشر الواقعيون، الفاعلون الفرديون لأنشطتهم.

وانطلاقاً من هذه الزاوية، يبدو أن الماركسية والوجودية لا تتلاءمان، حتى وإن كان سارتر يؤكد أن إحداهما تكمل الأخرى، بحيث يرى أن وظيفة الثانية هي أن تُفحِّمَ في الأولى معنى التجربة الملموسة، أي أنها تقترح تمفصلاً سليماً بين الإطار النظري الذي تقدمه المادية التاريخية من جهة، ومجموع المعارف التي أنتجت منذ وفاة ماركس في مجالات التاريخ وعلم الاجتماع والتحليل النفسي من جهة أخرى. إن مشروع «إعادة تحرير الإنسان داخل الماركسية»⁽¹⁾ مشروع مبهم. إذ يفسر الإحساس الذي استشعره سارتر في وسط الطريق بأنه دخل في طريق مسدود.

وعلى كل حال، بقي الكتاب الذي يحمل قيمته في ذاته، أي بفضل أصالة تحليلاته للمجتمع المعاصر وبفضل هذه «الأنثروبولوجيا البنيوية والتاريخية»⁽²⁾ التي يحاول بناءها. لا يدّعي سارتر أنه اكتشف الجدل لأن الفضل في ذلك يعود إلى هيغل، لكنه يتساءل حول أساس تطبيقه وحدوده في دراسة «الموضوعات الإنسانية»⁽³⁾. ينطلق سارتر من سؤال من نوع كانطي: «ما شروط إمكانية معرفة التاريخ؟». ويحاول الإجابة عنه من خلال عرض كل الطرائق التي تتوصل بها البراكسيس الفردية، المصوغة والمحوّلة عن هدفها على يد الوساطات الجماعية، إلى تشويه التركيبات القائمة («العملي - الجامد») من أجل إثارة تركيبات جديدة يتم تشويهها مجدداً واستبدالها بأخرى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.

يستنتج سارتر من الانتقال من التفكيك إلى إعادة التركيب، وهي نقطة اختلاف أخرى بينه وبين ماركس، أن أي ثورة ليس بمقدورها أن تغتير بعمق طبيعة التاريخ؛ ذلك أن دورة «الاستلاب - التمرد» لن تتوقف حتى لو أخذ المضطهدون السلطة. زد على

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t.I, Paris, Gallimard, 1960, (1)

p. 59

Ibid, p. 9 (2)

Ibid, p. 10 (3)

ذلك أنهم لن يأخذوها أبدًا، بالمعنى العادي بفعل «أخذ». فالسلطة إذاً ليست هدفًا في ذاتها ولا رهانًا. نلاحظ هنا عودة المحاولة التحريرية وضد سياسية التي سكنت دومًا قلب سارتر، لكنه لن يكشف عنها كليًا إلا في أواخر حياته.

لا يتضمن كتاب نقد العقل الجدلي أي موضوع اقتصادي. يعدّ سارتر نظرية ماركس الاقتصادية وجهة برمتها، غير مبال بمسائلها «التقنية». فالمادية التاريخية، الجزء الوحيد من الماركسية الذي يعدّه ما يزال حيًا، ليست في رأيه علمًا، وإنما فلسفة: إنها «فلسفة زماننا التي يتعذر تجاوزها»⁽¹⁾. إنها الفلسفة العظيمة الوحيدة في القرن العشرين التي لا تمثل الوجودية نفسها بالنسبة إليها سوى «أيدولوجيا» مخصصة للاندماج في الإطار الأوسع للماركسية.

لكن هذا التكريم، الذي لن تغفره له الفلسفة الليبرالية، لم يمنع سارتر من أن يعرض على هامش النظرية الماركسية تصوره الخاص للواقع الاجتماعي، أو على وجه الدقة، نوعًا من علم الاجتماع «المفرط في التجريبية» الذي يجعل من الظواهر «المتسلسلة» موضوعاته المفضلة. وقد سبق للمرحلة الأولى من كتاب الوجود والعدم أن هنأت الفينومينولوجيا الهوسيرلية بأنها بينت أن الموجود كان يُختزل في «سلسلة من الظواهر التي تجعله جليًا». وجاء كتاب نقد العقل الجدلي بعد عشرين عامًا لينقل مفهوم «السلسلة» من الذات الفردية إلى أنماط الوجود الجماعية. ولما كان سارتر يجد في التحليلات الملموسة راحة أكبر مما يجدها في النظرية الخالصة، فإن أفضل جزء من الكتاب يتمثل في وصفه تلك الظواهر «المتسلسلة» للحياة اليومية، مثل طابور الانتظار، أو سلسلة الإنتاج، أو المؤسسة البيروقراطية، إلى أن تأتي «جماعة في طور الانصهار» لتشوه البنية الجامدة.

إن هذه التحليلات، التي ليس لاهتمامها بالواقع مثيل سوى لدى منظري فرانكفورت الذين كان يجهلهم سارتر، لم يتم فهمها في تلك الفترة التي نشرت فيها في بلد نجحت فيه الدوغولية والنمو الاقتصادي في إبعاده عن السياسة. كذلك إن هذه التحليلات التي رفضها الماركسيون الأرثوذكس، الذين أجمعوا على استبعاد سارتر منذ عام 1956، ستحظى في السنوات التالية باهتمام مفكرين إنكليزيين هما رونالد لاينغ

Laing وديفيد كوبر Cooper اللذين سيستعيران من كتاب نقد العقل الجدلي لغته الفلسفية لصياغة برنامجهما الخاص: نقد جذري لمؤسسة الطب النفسي، وخصوصًا المفهوم الاختزالي للمرض «العقلي». وأخيرًا، سَتُبدي تلك التحليلات قدرةً على تسهيل فهم حركات التمرد الشعبي والطلابي التي عَرَّت سنة 1968 العلاقة الاجتماعية في فرنسا وفي بلدان غربية أخرى.

بدأت المرحلة الأخيرة للمسار السارترى مع أحداث 1968 التي تعدّ عملية «تفكيك» كبرى قادتها «جماعة في طور الانصهار» شبيهة بتلك التي وصفها كتاب نقد العقل الجدلي. وعلى الرغم من أن سارتر كان محط اعتراض من طرف الطلاب، الذين فضلوا عليه الأيديولوجيات «الثقافية المضادة» المقبلة من أميركا والتي يلخصها اسم ماركوزه، وعلى الرغم من أنه كان يُنْهَمُ بكونه مثقفًا مفصولًا عن الجماهير، فقد دافع مع ذلك عن «اليساريين» الذين كانوا ضحية في آن واحد لقمع الدولة ولجمود الحزب الشيوعي. ودان التدخل السوفياتي في تشيكوسلوفاكيا، الذي أنهاه في شهر أغسطس/ آب «ربيع براغ» الموقت، وعبر مرة أخرى عن معارضته الستالينية في نص «الشيوعيون يخافون الثورة» الذي نشره في صيف 1968⁽¹⁾. وأصبح منذئذ مرجعه السياسي الوحيد هو الطموح الواضح للشعوب في الغرب والشرق إلى تغيير ظروف حياتهم. واتخذ سارتر له من هذه اللحظة إلى وفاته موقعًا في اليسار المتطرف، متأرجحًا بين القطب التحرري لهذا الأخير وقطبه الماوي، مبررًا المذهب الماوي، في السياق الحماسي لتلك الفترة، بعدائه لموسكو من جهة، ومن جهة أخرى بتعاطفه مع اليوتوبيات الثورية «الثقافية» الصينية التي لم تكن جرائمها قد عُرفت بعد في أوروبا.

هكذا، ومع أن سارتر رفض تأسيس أي حركة أو تسييرها، فإنه قدم دعمه في بداية السبعينيات لمبادرات ملموسة بدت له قادرة على تغيير الواقع، مثلًا دعمه لصحف جديدة مثل *La cause du peuple* (1970)، أو لوكالة أنباء مستقلة عن الأحزاب السياسية، *Libération*، التي شارك في تأسيسها سنة 1971. وقد أصدرت هذه الوكالة بعد سنتين من تأسيسها صحيفة يومية «بدلية» تحمل الاسم نفسه، والتي سيستقيل من إدارتها سارتر سنة 1974 بفعل حذره من كل أشكال التسلط.

إلا أن انزلاقين سيأتيان ليلطخا مواقفه في تلك الفترة: مباركة سارتر قتلَ الرياضيين الإسرائيليين على يد بعض الإرهابيين الفلسطينيين أثناء تنظيم الألعاب الأولمبية في ميونيخ (1972)، ودعمه المعنوي لإرهابيين آخرين، كأولئك الذين يتمون إلى «كتيبة الجيش الأحمر» الألمانية (1974). ويشهد هذان الخطآن على استمرار تبنيه عمقاً رومانسياً قديماً، عديمًا وفوضويًا، يدفعه أحيانًا إلى الاحتفاء بالعنف السياسي بأكثر أبعاده عرضة للرفض.

وباستثناء هذين الخطأين اللذين لا يُغفران، فإن تطور الفكر السارتر في أواخر حياته لا يستحق العار الذي ألصق به منذ ذلك الحين. ذلك أن «اليسارية» التي ميزت فكره تُعبر، بالعكس من ذلك، عن شكل من التبصر الأقصى. ولما كان سارتر مقتنعًا بأن الروح الثورية الأصلية لفكر ماركس قد ضحّت بها الأحزاب الشيوعية من أجل السلطة، ولما كان واعيًا أن حركات التحرر الجماعي لا يمكنها، بفعل منطقها ذاته، إلا أن تنتهي بخلق مؤسسات بيروقراطية وقمعية جديدة، فقد تخلى تدريجيًا عن فكرة الثورة الاجتماعية، لكنه ظل مقتنعًا في الوقت نفسه بضرورة التمرد الفردي ضد كل الأشكال السياسية المسؤولة عن خنق الحرية الإنسانية.

هذه هو روح الحوارات التي تضمنها كتاب الحق في التمرد الذي أنجزه سنة 1974 بمعية صديقه، فيليب غافي Gavi وبيار فيكتور Victor، وهو الاسم المستعار لفيلسوف شاب، هو بيني ليفي Benny Lévy الذي ولج المدرسة العليا للأساتذة سنة 1965 وأصبح بعد ذلك زعيمًا للحركة الماوية «اليسار البروليتاري». وفي تلك اللحظة التي كان فيها الرجال الثلاثة يتحاورون، كانت تداعيات الحركة «اليسارية» تنبئ بفشلها النهائي. فقد أصبح واضحًا منذئذ أن تغيير العالم حلمٌ غير قابل للتحقيق. وبالمقابل، أمكن كل واحد منا أن يحاول تغيير حياته برفضه الخضوع لقوانين أخرى غير التي حددها لنفسه. هذا هو معنى التمرد الشخصي الذي يمجده سارتر في ذلك الكتاب. وبعيدًا عن الأحزاب السياسية كيفما كانت، يعيد فكرة الارتباط بتقليد فلسفي تعرّض للنسيان قليلًا، وهو تقليد الفردانية الأخلاقية، وبيعض الأبعاد «الشخصانية» للأخلاق اليهودية التقليدية.

لم يعد سارتر العجوز والمهتّد بالعمى قادرًا على القراءة والكتابة في تلك الفترة. لكنّه اكتشف بشكل متأخر المفاهيم الكبرى لليهودية بفضل نقاشاته مع بيني ليفي، الذي

أصبح كاتبه منذ عام 1973، ومع ابنته بالتبني التي هي أيضًا يهودية. وقد سجل مع بيني ليفي، الذي رجع إلى مصادر الديانة اليهودية، حوارَه الأخير قبل أسابيع من وفاته، والذي يحمل عنوان الأمل الآن، والذي تنبثق منه مسألة التعالي الفينومينولوجية المحاطة بنوع من اللإدارية الهادئة. سيكتب بيني ليفي بعد ذلك: «وأنا أعيد قراءة هذا الحوار، يتردد في أذني صوت سارتر بطريقة تسمح لي بأن أعبر بالفرنسية عما ينكشف لي في أفق العبرية»⁽¹⁾، أي العبرية التوراتية.

يطرح هذا الحوار، الذي تنصّل منه بعنف بعض المقربين من ساتر، الذين سمحوا لأنفسهم بنعته بـ «الحَرْف» لأنهم لم يفهموا مساره الفكري، من الأسئلة أكثر مما يقدم من أجوبة. ومهما يكن مثيرًا للقلق، فإنه يشهد مع ذلك على المحاولة، غير الجديدة، التي قام بها سارتر لتأسيس فلسفة للحرية منسجمة تمامًا مع المشروع الذي افتتحه كتاب الوجود والعدم.

أكد أن التامل بصوتين الذي يتضمنه الكتاب يبقى معلقًا. لكن نقد العقل الجدلي ودفاته من أجل الأخلاق بقيا هما أيضًا غير مكتملين. ألم يكن عدم الاكتمال هو قَدْرُ هذا الورش دائم الحركة الذي يمثله عملُ هذا الناشط الذي لا يتعب، هذا الكاتب السجالي والعنيف الذي هو سارتر؟ إن هذا القَدْر بدون شك هو الذي يجعله اليوم أكثر تحريضًا من العديد من الأنساق الراضية على جمودها الخاص.

3. نحو طريق ثالثة؟

يجسد مسار هيربرت ماركوزه، المعاصر لسارتر، البحث نفسه عن مجتمع أفضل، والموقف النقدي نفسه من الرأسمالية، والحاجة نفسها إلى التجذر في التقليد الجدلي لهيغل وماركس. إن فكر ماركوزه فكر سلبي، فكّر سارتر تمامًا. فقد استطاع الفيلسوفان الإفلات من الطابع الإيجابي للاشتراكية «الواقعية» بفضل هذه المسافة التي اتخذها من التاريخ. وبعبارة أخرى، لم يكن لا هذا ولا ذاك شيوعيًا، ذلك مهما تكن أشكال الخلط التي استخدمها خصومهما لمهاجمتهما.

ومع ذلك، توجد بعض التباينات بين سارتر وماركوزه. فإذا كان هذا الأخير

قد قرأ مليًا كتابات الأول، فإن العكس غير صحيح. ومن جهة أخرى، فقد سارتر سنة 1968 جزءًا من مصداقيته لدى الشباب، على الأقل خارج الدوائر الماوية والتحررية. وبالعكس، لم تعرف مصداقية ماركوزه مثل ذلك النجاح الذي عرفته في تلك الفترة. إنه قدّر غريب هذا الذي عرفته الفلسفة الماركوزية التي على الرغم من قصورها أصبحت على مدى سنوات المرجع الأساسي للشباب «التقدمي» في البلدان الغربية.

لفهم مسار ماركوزه، يجب التذكير بأن الحدث الذي أثر في حياته كان فشل ثورة نوفمبر/تشرين الثاني 1918 الألمانية، وهو الفشل الذي أدى إلى تصفية الحركة السبارتاكية(*) التي حاولت أن تشجع داخل تلك الثورة على توجه مناصر للبولشفية.

كان السبارتاكيون يسترشدون بروزا لوكسمبورغ (Luxemburg 1870-1919) مؤلفة كتاب في النظرية الاقتصادية، تراكم رأس المال (1913)، وبابن فيلهيلم ليبكنشت، كارل ليبكنشت Liebknecht (1871-1919)؛ وتبنى السبارتاكيون برنامج ثورة أكتوبر/تشرين الأول وأسسوا في ديسمبر/كانون الأول 1918 الحزب الشيوعي الألماني المعادي للحكومة التي كان يرأسها الديمقراطي الاشتراكي إبيرت. عندما شعر هذا الأخير بأنه غير قادر على الحفاظ على السلطة بدون مساعدة الجيش والقوى المحافظة، قرر سحق كل نية لقلب النظام: ونتج من ذلك «الأسبوع الدموي» لشهر يناير/كانون الثاني 1919 الذي تم في نهايته (15 يناير/كانون الثاني) اغتيال كل من ليبكنشت ولوكسمبورغ في برلين.

غضب ماركوزه بسبب انتهازية إبيرت، وقرر مغادرة الحزب الديمقراطي الاجتماعي الذي كان عضوًا فيه منذ سنة 1917. وإذا لم يرفض الماركسية كلّها، فإنه وعى فجأة ضرورة انتزاع الطاقة الثورية من لعبة الأجهزة والتكتيكات السياسية. فابتعد فورًا عن مشهد التاريخ ليكرس وقته لإنجاز أطروحته في الدكتوراه، رواية الفنانين الألمان (1922)، وعاش من تجارة الكتب المستعملة، وظل يرتاد مجالس بنيامين ولوكاش والفنانين اليساريين.

(*) الرابطة السبارتاكية حركة سياسية تنتمي إلى اليسار المتطرف الماركسي الثوري، كانت نشيطة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الأولى وبداية الثورة الألمانية. واستمدت هذه الحركة اسمها من سبارتاكوس، قائد التمرد الكبير للعيد في الجمهورية الرومانية. أسسها كارل ليبكنشت وروزا لوكسمبورغ.

وفي سنة 1927، خلقت قراءة الوجود والزمن لديه صدمة أعادته من الجماليات إلى الأنطولوجيا. ذلك أن المضمون «الملموس» للوجودية الهيدغرية (إشكالية الدازاين، والانشغال، والموت) استجاب لطموحاته العميقة. وفي الآن ذاته، منحت النبرة الراديكالية للكتاب بعداً ثورياً أثار انتباه ماركوزه. وحتى وإن كان الأمر يتعلق بـ «ثورة» محافظة، فإن ذلك لم يزعجه، على الأقل في البداية. فقد كان ماركوزه يعتقد في تلك الحقبة بإمكانية القيام بتركيب بين الوجودية والماركسية. وستكون هذه المحاولة بعد ثلاثين عامًا فكرة سارتر أيضًا. لكن بتضمينات سياسية محددة جيدًا.

أصبح ماركوزه مساعدًا لهيدغر في فريبورغ بين العامين 1928-1932، وسعى إلى ابتكار «طريق ثالثة» تختلف في آن واحد عن الطريق التي اتبعها معلمه وعن الماركسية الأرثوذكسية. وكتب تأملات في «فينومينولوجيا المادية التاريخية»، و«الفلسفة الملموسة»، و«الماركسية المتعالية». ثم انتهى، على الرغم من إعجابه بهيدغر، بالتحقق من أن هذا الأخير ينحرف نحو القومية الاشتراكية. لذلك قرر، باعتباره تلميذًا من اليسار لمفكر من اليمين المتطرف، أن يتعد عن هيدغر.

علاوة على ذلك، فقد رفض هيدغر أطروحته للتأهيل التي تحمل عنوان أنطولوجيا هيغل ونظرية التاريخية (1932). وتعلق الأطروحة بقراءة كلاسيكية لهيغل، لكن نشعر فيها بأن موضوع اهتمام ماركوزه الحقيقي هو فهم الموجود أكثر من فهم الوجود، وهو التفكير في التاريخ أكثر من الأنطولوجيا الأساسية. وخصص ماركوزه في السنة نفسها دراسة للمخطوطات الاقتصادية الفلسفية لماركس الشاب (1844)، التي نشرت للمرة الأولى في ذلك الوقت. وبدأت له الأنطولوجيا الإنسانية والثورة التي تلهمها، القريبة من نوع من الهيجيلية «اليسارية»، «ملموسة» أكثر من الوجودية الهيدغرية.

غادر ماركوزه ألمانيا بعد بضعة أسابيع فقط، أي قبيل وصول هتلر إلى السلطة (يناير/كانون الثاني 1933). وسرعان ما التحق بجامعة هوركهaimer بفضل توصية من هوسيرل (الذي كان عضوًا في لجنة مناقشة أطروحته عام 1922). فأصبحت القطيعة مع هيدغر منذ ذلك الوقت حتمية. واكتملت هذه القطيعة مع أول مقال نشره ماركوزه في مجلة البحوث الاجتماعية الألمانية ويحمل عنوان «الصراع ضد الليبرالية في التصور الشمولي للدولة» (1934).

وإذا كان ماركوزه قد أصبح ابتداءً من تلك اللحظة عضوًا في مدرسة فرانكفورت

منفيًا إلى الولايات المتحدة، فإنه حافظ على استقلاليتة داخلها. ويمكن القول إنه منذ عام 1941 انفرد بالعودة إلى هيغل من خلال كتاب العقل والثورة الذي يعيد علناً أصول «النظرية النقدية» لمدرسة فرانكفورت إلى الهيغلية. وبخلاف أطروحة التأهيل لسنة 1932، يقدم هذا الكتاب عن هيغل تأويلًا سياسيًا وماركسيًا ومضادًا للتسلط. يرى ماركوزه أن الروح النقدية، التي ترمز إلى الأنوار، تمثل أهمّ مكونٍ للنظرية الجدلية التي أسسها هيغل وطورها ماركس. أما في ما يتعلق بتصورات المجتمع التي تعتقد أنها قادرة على تجاهل تلك النظرية وإدانة ماركس واحتقار هيغل، فإن ماركوزه يرفضها ويجمعها كلها تحت علامة واحدة هي «المذهب الوضعي». وقد بنى عبارة بلوخ (1918) القائلة: «ما هو موجود لا يمكن أن يكون حقيقيًا»، وعاب على «المذهب الوضعي» كونه قتل روح الأنوار الحقيقية بخنق بُعدها السليبي خنقًا قويًا. ولم تفعل هذه الأطروحة سوى استباق تلك التي سيدافع عنها، بدون ذكرها، كل من هوركهايمر وأدورنو في كتابهما جدل الأنوار (1947). وسيطورها ماركوزه نفسه في كتبه اللاحقة، مستبدلاً ابتداءً من الستينيات مفهوم «المذهب الوضعي» بمفهوم «الفكر ذي البعد الواحد».

ولكسب قوت يومه، قَبِلَ ماركوزه سنة 1942 العمل لفائدة مكتب الخدمات الاستراتيجية (OSS) الذي كلفه بتحديد الحركات النازية والمناهضة للنازية بهدف القضاء على النازية. وقاده هذا العمل إلى القيام سنة 1946 بمهمة في ألمانيا، زار خلالها هيدغر على أمل مساعدة هذا الأخير على تدبير خروج مشرف. لكنّ هذا اللقاء كان مخيبًا للآمال، إذ تشبث هيدغر برفضه إدانة المحارق اليهودية لتنتهي علاقاتهما في بداية 1948 كما يتضح من خلال الرسائل المتبادلة بينهما.

بدأت الحرب الباردة، وظل ماركوزه يعمل لفائدة الحكومة الأميركية، فشارك سنة 1949 في تقرير حول «إمكانات الشيوعية العالمية»، وهي «طليية» لم يزعجه غموضها السياسي. صحيح أن الهوة التي تفصله عن الاشتراكية «الواقعية» ليست هوةً لفظية خالصة، وصحيح أن البحث عن «طريق ثالثة» ما زالت تشغل باله كما كان الحال في نهاية العشرينيات. إلا أنه انتهى بالاستقالة من مكتب الخدمات الاستراتيجية (1951) ليستأنف مساره الأكاديمي ابتداءً من عام 1954. فدرّس في جامعة برانديس (بوسطن)، ثم في جامعة كاليفورنيا (سان دييغو). ونشر في الولايات المتحدة أيضًا الكتب التي ستجعل منه فيلسوف «الرفض الكبير».

لا يمكن الحديث عن هذا الرفض بدون التذكير بالنقد السارترى للنظام الرأسمالي. فحتى وإن كان ماركوزه يظهر متشككًا حيال «المذهب الذاتي» الذي يُلهم كتاب الوجود والعدم⁽¹⁾، فإنه سعى مع ذلك إلى تشييط القوة المفهومية للماركسية بانتزاعها من تأويلاتها الستالينية وبلغائها بأحدث نتائج العلوم الاجتماعية. كذلك كان اهتمام الرجلين الكبير بتحويلات الحياة اليومية والقيمة التدبيرية للإبداعات الفنية يغذي باستمرار التفكير النظري ويمنحه غناه الخاص.

هكذا ينطلق مثلاً كتاب إيروس والحضارة (1955)، أول أهم الكتب التي نشرها ماركوزه بعد الحرب، من إدانة «التحريضية» الفرويدية الجديدة التي تمثلها كتابات إريك فروم «الأميركية» والتي تُتهم بكونها لا تهدف إلى شيء آخر سوى «ضبط» الفرد، أي تكييفه مع بنيات المجتمع القمعية. فبعد أن عاب ماركوزه على هذه الأيديولوجيا المحافظة أنها مَحَت الإلهام «الميثافيزيقي» لفرويد الأخير (صاحب قلق في الحضارة)، استبدل التعارض بين غرائز الحياة (إيروس) وغرائز الموت (تاناتوس) بقيمته الأنطولوجية. يعدّ ماركوزه الحياة المخزون الغرائزي للطاقات التي تُستثمر في التاريخ، ويوضح أن تقنيات الإنتاج الحديثة، القادرة على تجنّب البشرية كلها الحاجة والفاقة، أفرغت من المعنى جزءًا كبيرًا من القمع الذي يفرضه النظام الرأسمالي على الفرد باسم متطلبات مزعومة لـ «العقلانية» الاجتماعية. يرتسم في أفق الأطروحة الماركوزية إذا الأمل في عالم يتحرر فيه إيروس (الرغبة) من اللوغوس (العقل القمعي)، ويتم فيه تصريف تاناتوس (الرغبة الانتحارية التي حولها الكبت إلى عدوانية اتجاه الآخر) في أهداف رمزية بطريقة تقلل حجم التوترات الصراعية التي تثقل كاهل العلاقات الاجتماعية. وهو أمل في عالم مُلَطَّف يمكن أخيرًا من تحقيق الانطلاق الكلي للإمكانات البشرية والفنية والجنسية. وقد شكل هذا العالم الحلم الذي سكن جيل البيت (*) Beat generation في الخمسينيات وجيل الهيبي في الستينيات.

يدقق ماركوزه في كتابه الماركسية السوفياتية: تحليل نقدي (1958) معنى بحثه عن «طريق ثالث» بالعودة إلى الأسباب التي دفعته إلى رفض الاشتراكية «الواقعية»

«L'existentialisme : remarques sur L'Être et le Néant de Jean-Paul Sartre» (1948), (1) trad. fr. dans Herbert Marcuse, Culture et Société, Paris, Ed. de Minuit, 1970.

(*) جيل البيت حركة أدبية وفنية ظهرت في سنوات الخمسينيات بالولايات المتحدة.

والرأسمالية معًا. وبالفعل، إن ما تدان به الاشتراكية السوفياتية ليس في رأي ماركوزه شيئًا آخر سوى خاصية يقتسمها هذا النظام مع خصمه الغربي: فهما معًا صيغتان للتنظيم القمعي نفسه، تهدفان إلى إخضاع الفرد لسلطة نوع من «العقلانية» التقنية القاطعة التي يشكل الاستبداد الذي تمارسه الدولة واجهتها المؤسسية. فإذا كانت الثورة السوفياتية ثورة فاشلة، أو ثورة تمت خيانتها، فليس ذلك لأنها فشلت اقتصاديًا، بل بالعكس لأنها حرصت على ألا تغير شيئًا من العلاقة بين العامل وأدوات عمله. فسواء تعلق الأمر بالنظام الرأسمالي أو بالنظام الشيوعي، فإن العامل يظل عبدًا لأدوات عمله. إن تغيير هذه العلاقة، وتحرير الإنسان من «استلابه» العميق، أي من خضوعه لجهاز الإنتاج وإذعانه للاقتصاد، يشكلان في رأي ماركوزه البرنامج الثوري الحقيقي الوحيد.

توجد الخطوط العريضة لهذا البرنامج، القريب من الكتابات «الإنسانية» لماركس الشاب في كتاب الإنسان ذو البعد الواحد (1964). فالجزء الأول منه يدين، تحت اسم «إبطال التصعيد القمعي» *désublimation repressive*، وهَم الحرية الفردية الذي تغازل به المجتمعات الصناعية في العصر التكنوقراطي سكانها من أجل تقييدهم جيدًا. أما الجزء الثاني، فإنه يهاجم الأيديولوجيا المهيمنة للمجتمع الأنغلوأمركي، هذا «الفكر ذا البعد الواحد» الذي يتميز برفضه كل سلبية نقدية، والذي يجمع فيه ماركوزه الوضعية المنطقية والفلسفة «التحليلية» التي يندد بـ «نبرتها المثيرة للغضب»⁽¹⁾، وفتغشتاين نفسه، نظرًا إلى أن «خطأ» هذا الأخير هو الخطأ «الوضعي» بامتياز المتمثل في إرادة «ترك كل شيء على حاله» (بحوث فلسفية، § 124).

يحمل الجزء الثالث عنوان «آفاق التغيير التاريخي»، ويتضمن أهم مقترحات ماركوزه. ولا تطمح هذه المقترحات إلى أقل من إحداث «كارثة» تحررية (الكلمة مستعملة هنا بسخرية) تؤدي إلى قلب التوجه الحالي للتقدم التقني، وباختصار إلى أن تستبدل، بدون المرور بمرحلة انتقالية، التصور الاستعبادي للعقل المهيمن اليوم بتصور تحريري حقيقي تلخصه في الكتاب عبارة مستعارة من الفيلسوف ألفرد نورث وايتهيد: «إن وظيفة العقل هي الرقي بفن العيش»⁽²⁾.

Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1968, (1) p.234.

Ibid, p.280 (2)

استعاد ماركوزه الفكرة التي قدمها هوركهايمر⁽¹⁾ سنة 1933 والقائلة إن الوسائل المادية وُجِدَت لكي تبدو فكرة تحقيق العدالة في العالم فكرة واقعية؛ ودعا انطلاقاً منها إلى نوع من التوفيق بين العقلانية التقنية والطموحات الفردية إلى السعادة. ويمر هذا التوفيق، في رأيه، بإعادة امتلاك الفضاء الخاص، وبالتالي برفض كل المحاولات التسلطية لاستعمار الحياة اليومية.

ويبقى السؤال الاستراتيجي، الذي يقودنا على الرغم من إرادة ماركوزه إلى لينين، هو معرفة الفاعلين الاجتماعيين الذي يمكن تدخلهم أن يحدث تلك الثورة. وبما أن الطبقة العاملة فقدت أهليتها بسبب سهولة اندماجها في النظام الرأسمالي، فإن الجواب الماركوزي يتمثل في نقل أمل إرادة التغيير إلى الخارجين عن النظام: الشباب، المعطلون، المهمشون، الأقليات المضطهدة، شعوب العالم الثالث...

ومع ذلك، فإن تماسك هذه المجموعة يبقى إشكاليًا، مثلما يبقى كذلك إصرارها وقدرتها على تغيير النظام. هل الخارجون عن النظام مهوؤون، بفعل شرطهم، للتمرد؟ هل هم قادرون على الاتحاد؟ إلى أي حد يمكن ثورة «عفوية» محتملة أن تكون قادرة على تحقيق النصر بدون مشاركة الأحزاب السياسية؟ كيف يمكن أن نعرف أن هذا النصر لن يعيد إرساء بنيات قمعية جديدة؟

يبدو ماركوزه واعيًا بوجود هذه المشكلات ويعترف في الصفحات الأخيرة من الكتاب بأن الطريق ما زال طويلًا. فمن جهة، يستشهد ماركوزه بينيامين: «يستمّر الأمل فقط بسبب أولئك الذين لا أمل لهم»⁽²⁾. ومن جهة أخرى، يذكر بأن النظام الرأسمالي ما زال قويًا إلى درجة تجعله قادرًا مدة طويلة على استيعاب كل رغبة في المعارضة؛ وبأن «النظرية النقدية للمجتمع» لا يمكنها أن «تقدم وعودًا»؛ وبأن الحذر يفرض على تلك النظرية أن تبقى «سلبية»⁽³⁾ تمامًا.

هكذا، إذا كان هذا الكتاب والكتب اللاحقة لماركوزه (نقد التسامح الخالص

Max Horkheimer, «Matérialisme et morale», texte repris dans *Théorie critique*, (1) trad. fr., Paris, Payot, 1978, p. 106.

Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 312 (2)

Ibid (3)

(1965)، نهاية اليوتوبيا (1967)، نحو التحرير (1969)) قد أصابت نجاحًا كبيرًا في الجامعات، وإذا كان اندلاع التمرد الطلابي في الولايات المتحدة وأوروبا (1967 - 1969) يبرر في تلك اللحظة الأمل في التغيير، فإن القمع العنيف للحركة، الذي تلاه فشلها، أعطى الحذر الماركوزي الحق. ذلك أن سنوات السبعينيات التي شهدت تراجع الأيديولوجيات الثوري، ستكون سنوات التحرر من الأوهام الكبرى. وتشهد تدخلات ماركوزه الأخيرة، التي لم تُصَفْ شيئًا جديدًا إلى نظريته، على هذه الظرفية التاريخية غير الملائمة لـ «الرفض الكبير».

يشهد على ذلك كتابه الأخير، البعد الجمالي (1977) المنشور قبل عامين من وفاته (1979)، الذي سيوقع به عودته إلى التفكير في وظيفة الخيال الفني كما لو أن الإبداع الفني سيظل، بالنسبة إليه كما بالنسبة إلى أدورنو، السبيل الوحيد إلى الخلاص في عالم يبدو فيه الاضطهاد خالداً إلى الأبد؛ وكما لو أن الفن، وليس السياسة، سيظل الشكل الوحيد الممكن للخلاص.

يندرج عمل ماركوزه، بعد الأعوام الخمسين التي تمتد من فشل الثورة الألمانية (1919) إلى فشل الحركة الطلابية، بين لحظتي «تراجع» تكفيان لتبرير نوع من التشاؤم التاريخي. غير أن ماركوزه لم يفقد الأمل أبدًا. إذ ظل إلى نهايته يترك نافذة مفتوحة على هذا «التحرر» النهائي الذي كان يعدّه إحدى أمانيه الكبرى، على الرغم من أن الأشكال التي اكتسها هذا التحرر تنوعت بين عام 1919 وسنة وفاته.

لا يمكن إنكار تقلبات فكر ماركوزه وأشكال الغموض التي اكتنفته. وتفسر هذه التقلبات جزئيًا تراجع تأثيره منذ عشرين عامًا. كما أن نهاية الحرب الباردة (1989) أعلنت فشل الأفكار التي تعلن انتماءها القريب أو البعيد إلى ماركس. يبدو أن الرأسمالية قد حققت نصرًا نهائيًا في هذا العالم «الموحد» الذي نعيش فيه اليوم. ألم تتوصل الرأسمالية، بفضل إصلاحات ذكية، إلى تحسين مستوى عيش العمال؟ ألم تؤدّ إلى تقدم لا يستهان به في بعض البلدان النامية؟ ألم تصبح الشيوعية، في البلدان التي استمرت فيها (الصين مثلًا)، عرضة للإدانة الدولية، منبئة بانهايارها المقبل والجذري؟

ومع ذلك، فإن هذه الظواهر نفسها هي ما يمنعنا من أن ننسى ماركوزه نسيانًا تامًا. ذلك أنه إذا كان العالم الحالي قد أصبح «وحيد البعد» أكثر من العالم الذي دانه قبل ثلاثين عامًا، فمن المحتمل أن تضحي انتقاداته أكثر راهنية إداً. فالتكنوقراطية الرأسمالية

لم تشهد تطوراً عميقاً. بل إنها ما تزال تتميز بالقدر نفسه من الهيمنة والتسلط، وما تزال عاجزة عن ضمان السعادة لأكبر عدد من البشر. كذلك إن أزماتها هنا وهناك تشجع على عودة الفاشية، بل وبعض أشكال القومية الاشتراكية المَقْنَعَة.

ما الذي يمكن أن يضمن في مثل هذه الظروف ألا يكون للنقد الماركوزي مستقبلاً في المستقبل من الأيام؟

4. أقدار الماركسية

لم يكن سارتر شيوعياً أبداً على الرغم من أنه ظلّ «رفيق درب» الشيوعيين مدة قصيرة (1950-1956). ولم يكن ماركوزه أيضاً شيوعياً نظراً إلى أنه لم يَكُف، بعد مرحلة تعاطفٍ خارجيٍّ مع الحركة السبارتاكية التي عاشت مدة قصيرة، عن البحث على «طريقٍ ثالثة» بين الرأسمالية والشيوعية. هكذا فإن هوة عميقة تفصل المفكرين عن الفيلسوف لوي ألتوسير (1918-1990) الذي ظل عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي منذ انخراطه سنة 1948 إلى تاريخ انسحابه من المشهد السياسي (1980).

لكن بإمكان المرء أن يكون فيلسوفاً وشيوعياً أثناء الحرب الباردة بطرائق مختلفة. إذا كان ألتوسير فيلسوفاً وشيوعياً على طريقة الأيديولوجيين الرسميين في بلدان أوروبا الشرقية خلال العهد الستاليني، فمن المفترض ألا تستمر أعماله الفكرية. غير أن ذلك لم يحصل. ذلك أن أهمية فكره ترجع، على العكس من ذلك، إلى أنه ظهر مبكراً كفكر منشق داخل الحزب الشيوعي الفرنسي نفسه. فقد مثل ألتوسير، هذا الخصم اللدود لـ «المادية الجدلية»، الأمل التاريخي للفكر الماركسي، بل للحركة الثورية عموماً مدة ربع قرن.

حاول ألتوسير، طوال العقود الثلاثة التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية، أن يفكر بطريقة أصيلة تماماً في العلاقات القائمة بين الماركسية والعلم والفلسفة. وعلى الرغم من وضعية الصراع مع السلطات الرسمية للحزب الشيوعي الفرنسي التي وضع نفسه فيها، حقق عمله إشعاعاً منقطع النظير في فرنسا وفي باقي دول العالم. لكنّ حدثين مختلفين ساهما في خفوت هذا الإشعاع ونزع الأهلية عن هذا العمل.

وقع الحدث الأول سنة 1980. ففي 16 نوفمبر/تشرين الثاني من السنة نفسها، قتل ألتوسير زوجته هيلين رايتمان في لحظة جنون، فوُضِعَ تحت الحجر في أحد مستشفيات

الأمراض العقلية قبل أن يُفَرَّج عنه في شهر فبراير/شباط الموالي، ليقضي منذ ذلك الوقت ما تبقى من حياته في سرية وعزلة.

أما الحدث الثاني، وهو انهيار الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي ابتداء من سنة 1989، فإنه ليس سوى نتيجة، متوقعة منذ مطلع السبعينيات، لسيورة تفككٍ داخليٍّ شامل، أدت بالموازاة مع ذلك إلى تقلص القاعدة الانتخابية للأحزاب الشيوعية الغربية، حتى وإن اختارت هذه الأخيرة تغيير أسمائها وبرامجها لمكافحة هذا التقلص.

على الرغم من أن لا وجود لأي علاقة بين هذين الحدثين، فإنهما كانا عرضة للخلط على يد خصوم التوسير. يبدو أن نهاية الحرب الباردة، التي أكدت النصر (شبه) الكوني للأيدولوجيات ضد شيوعية، رمت بماركس في عالم النسيان. ومنذ تلك اللحظة، ولمدة عقود طويلة، أصبح الانتماء إلى الماركسية ليس موقفًا خاطئًا فقط، بل أصبح خطيئة: إنه خطيئة أخلاقية، إنَّمْ ضد العقل، شتيمةٌ في حق المثل الأعلى الديمقراطي. وباختصار، أصبح على الأقل عَرَضًا لخلل عقلي. والحال أن التوسير كان يعاني «خللاً» من هذا النوع. ويشهد على ذلك بوضوح قتله زوجته على إثر سنوات من الاكتئاب والاضطرابات العقلية. وهذا هو سبب الخلط: إذا كان التوسير ماركسيًا، وإذا كان يؤمن بإمكانية بعثِ نَفْسٍ جديد في فكر ماركس، فذلك لأنه كان مجنونًا. ولم يعد منذئذ أي شيء مما يقوله يستحق الإنصات إليه.

لكن ينبغي الانتفاض ضد مثل هذه المغالطات. فمهما تكن الصعوبات الوجودية الفعلية التي كان يعيشها التوسير، فإن النصوص التي نشرها لا تحمل بصمة تلك الصعوبات. بل بالعكس، ينبغي قراءتها لاكتشاف المشروع الصارم، والتماسك، والمعبر عنه بوضوح، الذي تقوم عليه. وإذا كانت هذه القراءة صعبة، بل وإشكالية أحيانًا، فذلك يرجع إلى أسباب أخرى: أسباب نظرية خالصة.

يتمثل السبب الأول في الطابع الانقسامى لنصوصه. فيما أن التوسير كان يواجه مهمة كبيرة، وهي إعادة اكتشاف ماركس خلف الماركسية المؤسسية وضدها، فإنه لم يكن بإمكانه أن يقوم بها سوى بطريقة متأنية وتدرجية. فهو لم ينشر أبدًا كتابًا حقيقيًا، وإنما نشر نصوصًا مختصرة فقط، أغلبها مرتبط بظرفية معينة: مقالات، مقدمات، محاضرات. علاوة على ذلك، فإن جزءًا كبيرًا من هذه الكتابات (مخطوطات مهجورة،

نصوص على شكل دروس، ملاحظات قرائية، مراسلات) لم ينشر بعد. ويمكن أن نراهن أن نشرها تدريجيًا سيغني كثيرًا معرفتنا بالفيلسوف.

السبب الثاني: تندرج نصوص التوسير في مسارٍ فكري وسياسي كان يتكون أثناء حدوثه. فبدلاً من أن يدخل في قالبٍ موجودٍ سلفاً كما فعل آخرون، وجد التوسير نفسه ملزماً تكوين «معايير» خطابه الخاص في لحظة انبثائه. إن هذا ما يفسر أن كل شيء، مرتبطاً بعملية التكوين هذه، لم يكن خَطِيئاً تماماً. فقد حصل للفيلسوف أن عدَلَ موافقه، وتراجع عن أطروحات سبق أن عبّر عنها، بدون أن ينسى أن يقدم تفسيرات لذلك. إن إرادة الموضوع هذه تطلبت شجاعة كبيرة، شجاعة معارضة النظام المريح الخاص بالمؤسسات الفلسفية والحزب الشيوعي الفرنسي معاً. لكنّها أيضاً شجاعة الاعتراف بقصوره الخاص.



ولد التوسير في الجزائر لأسرة بورجوازية محافظة. استعدّ هذا الكاثوليكي المناضل لولوج المدرسة العليا للأساتذة في ثانوية بارك بمدينة ليون الفرنسية. وقد درس على يد جون غويتون (1901-1999) وجون لاكروا (1900-1986)، وهما فيلسوفان كاثوليكيان ظلت تربطهما بالتوسير صداقة مدى الحياة. وعندما تم قبوله في المدرسة العليا للأساتذة سنة 1939 اضطر إلى التوقف عن الدراسة بسبب الحرب، حيث تم تجنيده، ليؤسر في يونيو/حزيران 1940، ويعيش حياة الأسر مدة خمس سنوات. واستغل التوسير وجوده في معسكر الاعتقال في تعلم الألمانية وكتابة مذكراته. وعرف أولى حالات الاكتئاب وأولى أزوماته الدينية في هذه المعسكرات. وفي هذه الأخيرة أيضاً اكتشف، من خلال بعض الرفاق، دلالة الالتزام الشيوعي.

عاد التوسير إلى المدرسة العليا للأساتذة بعد التحرير، واستأنف في أكتوبر/تشرين الأول 1945 دراسته الفلسفة في جوٍّ غير واقعي بالمقارنة مع تجربته في السنوات السابقة. فتابع دروس ميرلو - بونتي، وأنجز تحت إشراف الفيلسوف ومؤرخ العلوم غاستون باشلار بحثاً لنيل شهادة الميتريز في موضوع «المضمون» في فكر هيجل (1947). وحصل على التبريز في الفلسفة في يوليو/تموز 1948، وعُيّن في شهر سبتمبر/أيلول من السنة نفسها «معيداً مبرزاً» مكلفاً بتكوين المرشحين الجدد لاجتياز

هذه المباراة: وهي المهمة التي سيقوم بها باهتمام كبير طالما سمحت له حالته الصحية بذلك.

لقد مكنته هذه الوظيفة من الإقامة في المدرسة التي سيصبح كاتبها العام. وعاش فيها إلى سنة 1980. لقد كانت ظروفًا مادية ملائمة لتطوير البحث النظري، لكن كانت لها آثار نفسية فظيعة. فقد كان ألتوسير يقارن، بنوع من الفكاهة، حياته في المدرسة بحياته في معسكر الاعتقال. ومع ذلك، إذا كان صحيحًا أن بإمكان المدرسة أن تولّد لدى أولئك الذين لا يغادرونها شعورًا بالاحتجاز، فإن ألتوسير لم يكن يعيش حياة الزهد. إذ لم يتوقف طوال حياته النشطة عن العمل الجماعي، مقيمًا علاقات ودية مع تلاميذه العديدين ومستقبلًا زوارًا قادمين إليه من كل بقاع العالم.

انخرط ألتوسير في الحزب الشيوعي الفرنسي في شهر نوفمبر/تشرين الثاني 1948. ويندرج هذا الانخراط في حماسة الكرم نفسها التي قادته قبل الحرب إلى نوع من المذهب الكاثوليكي «الاجتماعي». إنه خليط من المثالية والغيرية الذي يفسر رغبته في الإسراع إلى نجدة البروليتاريا، انطلاقًا من إحساس الأخوة العظيم الذي يستشعره «الرفاق». زد على ذلك أنه لم يقطع صلته بالدين آنذاك، إذ لن يفقد الإيمان نهائيًا إلا في بداية الخمسينيات.

أدى تأثير هيلين رايمان، التي ستصبح رفيقته سنة 1947، دورًا مهمًا في انخراطه في الحزب الشيوعي الفرنسي. تنحدر هيلين من وسط متواضع، وكانت مقاومة سابقة ومناضلة مدة طويلة، وكانت تكبر ألتوسير بثماني عشرة سنة. هذه المرأة جسدت بالنسبة إلى ألتوسير أنموذج الشيوعي الأصيل، على الرغم من أنه كانت لها بدورها خلافات جدية مع الحزب. إنه أنموذج لم يستطع أن يجاريه لوي ألتوسير المثقف والابن البورجوازي.

كانت علاقتهما تتسم بالاضطراب منذ ذلك الوقت، وظلت تتفاقم مع مرور السنوات. إذ أثارت الخيانات الموسمية لهيلين لدى ألتوسير شعورًا بالذنب الذي عمق بدوره ميوله الاكثائية. فخضع لحصة تحليل نفسي سنة 1947. ومن ثمة أصبح التحليل النفسي مع السياسة مركز اهتمامه الأكبر. وقد دفعه هذا الاهتمام إلى قراءة كتابات المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان التي لم تكن معروفة جدًا في ذلك الوقت.

بعد ألتوسير، مع هيبوليت وميرلو - بونتي (المرئي والخفي)، أحد الفلاسفة

الأوائل الذين اعترفوا بالأهمية النظرية لبحوث لاكان، ذلك في مقال نشره في عدد يونيو/حزيران - يوليو/تموز 1963 من مجلة التعليم الفلسفي. وعاد للحديث عن بحوث لاكان بشكل مفصل في مقال «فرويد ولاكان» الذي نشره في مجلة النقد الجديد في ديسمبر/كانون الأول 1964⁽¹⁾. وفي غضون ذلك (ديسمبر/كانون الأول 1963)، تعارف الرجلان، ووجه الدعوة في يناير/كانون الثاني 1964 إلى المحلل النفسي الذي سُحِبَتْ منه رخصة تقديم محاضراته الأسبوعية في مستشفى Sainte-Anne لتقديم تلك المحاضرة في المدرسة العليا للأساتذة. وقد أتاحت هذه الدعوة للاكان التدريس في هذه الأخيرة لحوالي عشر سنوات بكل حرية، قبل أن يطرده مجددًا (يونيو/حزيران 1969) بسبب مواقف مدير المدرسة الرجعية.

لنعد إلى غداة الحرب. كان هيغل وماركس والعلاقة المعقدة التي تربطهما يشغلون مركز التفكير الألتوسيري. فقد نشر ألتوسير العامين 1947 و1950 مقالين موجهين ضد التأويل «المثالي» المتأثر بهيدغر الذي قدمه لهيغل في فرنسا ألكسندر كوجيف وجون هيوليت. ثم نشر سنة 1953 في مجلة التعليم الفلسفي نصين «بمثابة برنامج» هما: «بخصوص ماركس» و«ملاحظة في المادية الجدلية». وعلى الرغم من أن هذين النصين فتحا طريقة بحث أصيلةً نسبيًا مقارنة بمعايير الحزب، إذ أثارا بعد سنتين من نشرهما رد فعل عنيف من قبل ميرلو - بونتي. إذ دان هذا الأخير، في كتابه مغامرات الجدل، ما سماه الفلسفة «اللينينية» التي عاب عليها نزعتها الطبيعية وعدم فهمها الجدل، ومثّل لهذه العيوب بنصوص ألتوسير⁽²⁾. صحيح أن ميرلو - بونتي، الكاثوليكي السابق الذي جذبته الماركسية عام 1945، استشر بعد عشر سنوات الحاجة إلى التعبير عن اختلافه مع سارتر ومع الحزب الشيوعي الفرنسي، بينما كان ألتوسير مُصِرًّا على انخراطه المتأخر في صفوف الشيوعيين. وانقطعت منذ ذلك الحين إمكانية كل حوار بين الفيلسوفين. إذ سيقول ألتوسير إثر ذلك كلامًا قاسيًا في حق أستاذه السابق الذي سيدينه بوضوح مع مجموع الفلسفة المثالية الفرنسية في محاضرة حول لينين ألقاها سنة 1968.

Texte repris dans Louis Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, (1) 1993.

Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, (2) p. 87.

وبالموازاة مع هذه المقاربة الأولى لماركس، عمّق التوسير معرفته بالمفكرين السياسيين الكلاسيكيين، بدءًا بماكيافيلي الذي ظل طيلة حياته يقدره كثيرًا إلى درجة أن جعل منه الأب الحقيقي لماركس وفرويد، وانتهاء بروسو، مروّجًا بهوبز وسبينوزا ومونتيسكيو. وقد خَصَّ هذا الأخيرَ بمقالٍ نفاذٍ نُشر في سلسلة كان يشرف عليها جون لاكروا. إن ما يعجب التوسير لدى مونتيسكيو وماكيافيلي هو الوضوح الذي وضع به رؤية «مادية» للتاريخ أو للسياسة. ومن هنا ظهر ما يصنع التصوّر الأصيلَ الألتوسيري للتاريخ: لم يعد هو الأفكارُ المتبدّلة والمتفق عليها منذ لينين، بل هو نظريةٌ حقيقيةٌ في «الخطاب» تنتظم بدورها انطلاقًا من أطروحتين. الأطروحة الأولى، المستلهمة من فرويد، تُذكّرُ بضرورة المرور «خلف» المضمون الظاهر لأي منطوق من أجل اكتشاف معناه الكامن. والأطروحة الثانية، المستخلصة مباشرة من ماركس، تؤكد أن الخطاب الفلسفي لا يتمتع بأي «استقلالية» وليس سوى نتيجة لعملية «إنتاج» محددة، بل «محددة بشكل مضاعف»، من قبل كلّ أنواع الإكراهات البنوية «الأيدولوجية» التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار إذا أريد الإفلات منها. إن هاتين الأطروحتين المترابطتين بقوة تستلزمان ممارسة نوع من التبصر النادر الذي يمثله ماكيافيلي ومونتيسكيو وماركس: هذا هو السبب الذي جعل التوسير يقرأ في آن واحد وبكثافة خاصة هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين يعدّهم فلاسفة «الشك»⁽¹⁾.

سرعان ما أثارت هذه المادية الجديدة اهتمام فلاسفة جدد التحقوا بالمدرسة العليا للأساتذة في نهاية الخمسينيات: آلان باديو Badiou، إتيين باليبار Balibar، روجيه إستابلي Establet، پيار ماشيري Macherey، جاك رانسيير Rancière. وقد انجذب هؤلاء إلى الماركسية، وكذا إلى التحليل النفسي والمنطق وتاريخ العلوم و«البنوية» عمومًا. وعندما التقاهم الفكر الألتوسيري، انفتحت أمامه آفاق جديدة.

هكذا بدأت مرحلة فوران فكري كبيرة نشر التوسير فيها (بين العامين 1960 و1964) أهم نصوصه حول ماركس. فظهرت هذه النصوص أولًا في مجلات، ثم جُمعت سنة 1965 في كتاب يحمل عنوان دافعًا عن ماركس. ونشرت في السنة نفسها

(1) سيظهر تماسك هذه القراءة الثلاثية بشكل أفضل بمناسبة نشر الدروس التي قدمها التوسير في المدرسة العليا للأساتذة، ومن بينها دروسه حول ماكيافيلي.

في جزءين مداخلات التوسير وباليار، وإستابلي، وماشيري، ورانسير التي ألقوها في ندوة نظمت ستي 1964 و1965 في المدرسة العليا للأساتذة حول موضوع أعار عنوانه للكتاب: قراءة رأس المال. إن النجاح الذي عرفه الكتاب فوراً يبدو غربياً نظراً إلى النسيان الذي أحيط به اليوم في فرنسا. إن تقدير هذه الكتابات حق قدرها يتطلب التذكير بأنها كانت كتابات ثورية في وقتها؛ ليس طبعاً بالنسبة إلى الماركسية الرسمية فقط، وإنما قبل كل شيء بالنسبة إلى التقليد السائد في الفلسفة الفرنسية نفسها.



فقد توقفت تماماً، منذ رد الفعل البونابرتي، الفلسفة المادية التي تطورت في فرنسا خلال قرن الأنوار. هكذا تعرض الجامعيون الفرنسيون لرقابة شديدة على يد السلطة المحافظة، والتجأ معظمهم، باستثناء بعض المفكرين المغامرين الذين أجروا حواراً مع الفلسفات الشرقية، إلى نوع من الروحانية الباردة البعيدة عن التاريخ والسياسة وحركة الأفكار العلمية. وأهملوا تماماً كلاً من هيغل وماركس.

وقام ورثهم في النصف الأول من القرن العشرين بالشيء نفسه بخصوص نيتشه وفرويد. إذ حددت مثالية آلان (1868-1951) Alain والكانطية الجديدة لليون برانشفيغ (1869-1944) والميتافيزيقا الحيوية لهنري برغسون أسلوب التفكير المهيمن في فترة ما بين الحربين. ولم يحتاج على هذا الجو الثقيل في تلك الفترة غير فيلسوفين ماركسيين، هما بول نيزان وجورج بوليتزر، بدون أن يتوصلا إلى فتح طريق جديدة.

صحيح أن انبعاثاً بدأ يرتسم في بداية القرن العشرين. ويعود ذلك الانبعث بالخصوص إلى أعمال بعض علماء الاجتماع (إميل دوركايم ومارسيل موس)، وبعض المناطق (لوي كوتورا)، وبعض علماء الرياضيات (هنري بوانكاريه، إميل بوريل، جون نيكو، جاك هيربران)، ولا سيما إلى بعض المختصين بتاريخ العلوم وفلسفة العلوم، إميل ميرسون وبيار دوهيم اللذين سيحل محلّهما كل من غاستور باشلار وجون كافايس وألكسندر كوارى وهلين ميتجر وجورج كانغيلم وميشيل فوكو.

اكتست أعمال باشلار (1884-1962) وكافايس (1903-1944) خصوصاً كل أهميتها في سنوات الثلاثينيات. اهتم باشلار، ذو التكوين العصامي، بالفيزياء والكيمياء خصوصاً. وانصب اهتمامه على تحديد دقيقٍ للآليات التي تمكّن المعرفة من الإفلات من «ما قبل تاريخها» الأيديولوجي ومن تحقيق التقدم، ورأى في إرادة «القطيعة»، أي

في إعادة التساؤل حول الإشكاليات القائمة، الخاصية الرئيسية للمنهج العلمي (العقل العلمي الجديد، 1934؛ فلسفة اللا، 1940). واستخدم أيضًا مصادر التحليل النفسي للكشف عن «العوائق» الانفعالية الموجودة في عقول الباحثين التي تؤخر، وأحيانًا تمنع، الاعتراف بنظرية جديدة (تكوين العقل العلمي، 1938؛ التحليل النفسي للنار، 1938).

أما في ما يتعلق بكافاييس، الذي التحق بالمدرسة العليا للأساتذة سنة 1923، وأصبح «معيدًا مبرزًا» فيها من سنة 1931 إلى سنة 1935، فإن انشغاله بالصراصة قاده إلى التفكير في المنطق ومشكلة أساس الرياضيات. ويُعدّ أول من نشر في فرنسا مقالًا حول مذاهب دائرة فيينا (1935). غير أن حياته القصيرة لم تسمح له للأسف سوى بكتابة نصوص مهمة قليلة، مثل ملاحظات في تكوين النظرية المجردة للمجموعات (1938) أو النص الذي نشر بعد وفاته في المنطق ونظرية العلم (1947) المتأثر بأفكار بولزانو، وبشعر المراسلات بين كانتور وديكيند عام 1937. ومعلوم أن كافاييس التحق بالمقاومة وأدى فيها دورًا رياديًا منذ بداية الحرب، وسيتم أسره وإعدامه على يد النازيين كما حدث لپوليتزر تمامًا.

إلا أن لا باشلار ولا كافاييس، ولا حتى كوجيف الذي كان يقدم دروسًا حول هيغل خارج الجامعة، استطاع التأثير في الجمهور الواسع. فانبعثت الروحانية مجددًا منذ عام 1945. إذ ظل برغسون المؤلف المتداول في التعليم الثانوي. وكانت الفينومينولوجيا موضوعة التعليم العالي. لكنّ الجامعيين رفضوا الانقذاف في الفكر الهيدغري الذي سرعان ما سيؤدي في فرنسا إلى تزويرات متعددة، في إطار التجاهل الإرادي نفسه للتاريخ والعلم.

هذا هو السياق المؤسسي، الرديء موضوعيًا، الذي شكّل فيه انبثاقُ التوسير قنبلة حقيقية. فقد انطلق التوسير، شأنه شأن كافاييس الذي يدين له بأكثر مما هو متداول، من فكرة أن على الفلسفة أن تحاول مواجهة معايير الخطاب العلمي بدون أن تطمح إلى أن تكون علمًا. أليست الفلسفة، كالعلم، شكلًا من العمل الفكري، أو من «الإنتاج» النظري، الذي لا يكون له معنى إلا إذا احترمت بعض القواعد؟ هكذا، ينبغي على الفكر الفكري هذا أن يصوغ مفاهيم، أي مدلولات يمكن تعريفها بوضوح ودقة، وأن يربط بينهما في أطروحات، أي في قضايا يمكن التحقق منها ببراهين متماسكة إن لم يكن ببراهين صورية.

فضلاً عن ذلك، يرفض التوسير بنوع من الصرامة المثيرة للاستغراب أحياناً قراءة سارتر لماركس، ويؤكد أن الفلسفة التي تشغل بطريقة علمية لا يمكن أن تكون إلا ضد إنسية. إن النزعة ضد إنسية «النظرية» التي يتبناها التوسير، والتي لن تتعارض أبداً مع نوع من النزعة ضد إنسية «العملية» شريطة أن يكون المستويان متميزين، لا علاقة لها من حيث المبدأ بنزعة هيدغر ضد إنسية. إنها بالأحرى تعبير عن عقلانية راديكالية. يرى التوسير، حاذياً حذو كافاييس الذي سبق أن دعا إلى استبدال «فلسفة الوعي» بـ «فلسفة المفهوم»⁽¹⁾، أن وجهة نظر الذات هي وجهة نظر «أيدولوجية»، خيالية أو مؤسّسة. يعتقد التوسير أن الفلسفة ينبغي لها أن تنطلق ليس من «الإنسان»، وإنما من القوى الموضوعية، الاجتماعية أو اللاشعورية، التي تحدد سلوكيات الفرد على غير علم منه في الغالب.

هكذا أصبح الانشغال بالصرامة مع التوسير الكلمة الرئيسية في المنهج الفلسفي بعد أن ظل غير معترف به مدة طويلة من قبل الفلسفة الفرنسية. وفي الوقت ذاته، بدأ يرسم تباين بين منهج التوسير والمنهج الذي حاول البنيويون دعمه في الأنتروبولوجيا (ليفّي - شتروس) أو في التحليل النفسي (لاكان). وعلى الرغم من إكراهات الموضّة، فإنه لا ينبغي عدّ التوسير بنيوياً، نظراً أولاً إلى أن استعماله مفهوم البنية يظل بعيداً جداً عن استعماله من قبل ليفّي - شتروس. وثانياً، وقبل كل شيء، نظراً إلى أنه ماركسي. وأخيراً، نظراً إلى أن البنيات لا تهمه بقدر ما تهمه تحولاتها، وبعبارة أخرى، بقدر ما يهمه التاريخ.



وفي الوقت ذاته، جاءت الفلسفة الألتوسيرية، القائمة على قراءة جديدة تماماً لماركس، لتقلب كلّ الأفكار الرائجة داخل الحركة الشيوعية الأممية.

ينبغي هنا أيضاً أن نعود إلى تاريخ هذه الحركة لنقيس إلى أي حدّ ظلّ ماركس، من 1890 إلى 1960، ضحية قراءات سيئة. فقد شرع ماركسيو الأممية الثانية في الجمع بين الماركسية والكانطية المهيمنة في الجامعة الألمانية. وكان الماركسيون الروس

Jean Cavallès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 4e éd., 1987, (1) p.87.

قد تكيّفوا، منذ وفاة لينين، مع الديكتاتورية الأيديولوجية لـ «المادية الجدلية». وطوّر نظراؤهم في الأحزاب الشيوعية الغربية، مع استثناءات قليلة (لوكاش، غرامشي، بلوخ)، صيغاً أخرى متقنة بهذا القدر أو ذاك لهذه الأيديولوجيا الجامدة. وباختصار، لم يكن أحد داخل الحركة الماركسية يهيمه ما قاله ماركس فعلاً.

وعى التوسير مبكراً أن هذا الموقف، المنتشر في صفوف الشيوعيين، يجسّد نوعاً من الاستقالة الفكرية. وكان مقتنعاً بأن هذه الاستقالة هي سبب الطرق التاريخية المسدودة التي حصرت فيها الستالينية نفسها؛ لذا استشعر الحاجة إلى العودة إلى النصوص الحزبيّة لماركس، في إطار حركة استلهمها أيضاً لاكان للعودة إلى النصوص الحرفية لفرويد، ذلك ضد كل «الانحرافات» التي تعرض لها التحليل النفسي منذ نشأته.

إن الهدف الأول للتوسير إذاً هو إعادة قراءة ماركس. وكان يهدف إلى إعادة قراءته بصرامة مزدوجة: أولاً، صرامة الفيلسوف الذي يعود إلى النصوص الأصلية، مستبعداً الشروحات التي قدمها التقليد عنها، والذي يتفحصها بلغتها، والذي يحاول أن يمسك ثانياً بتماسكها الداخلي. ثانياً، صرامة المحلل النفسي (لاكان دائماً) الذي يعرف كيف ينصت إلى ما تسكت عنه تلك النصوص وما تخفيه خلف ما تقوله. وباختصار، إنها قراءة «كاشفة»، متببهة للسكوت، لما لم يُقَلْ، لـ «اللامفكر فيه» في النصوص.

تُمكن هذه القراءة الطويلة والصبورة التوسير من الكشف عن ماركس «متجدد»، بل عن ماركسين اثنين، ذلك أن التوسير يعدّ أوّل من ناقش، في إطار تطور الفكر الماركسي، إشكالية تعاقب لحظتين مختلفتين تفصل بينهما ما أطلق عليه «قطيعة» إيستمولوجية (المصطلح مستعار من باشلار) شبيهة بتلك التي تفصل بين الكيمياء والسيما، أو على نحو أعم، علم الأيديولوجيا.

كان ماركس في لحظة أولى، تجسدها المخطوطات الاقتصادية الفلسفية (1844)، مُتخِذاً وجهة نظر «الإنسان»، ولذا كان يطالب لهذا الأخير باستعادة جوهره «المستلب». إن هذه المطالبة ذات الطبيعة الأخلاقية، وليس العلمية، تبقى متمركزة حول مدلول الذات. وقد استُعِمِلَت للتعبير عن مضمون هذه المطالبة لغةً كانطية، فيختية أو هيغلية لـ «اليسار». إذ كانت مَطْلَبِيَّةً ثوريةً، لكنها ظلت إنسية. وعلى كل حال، لم تكن قد أصبحت مادية، وبالتالي لم تصبح بعد ماركسية.

حصلت «القطيعة» سنة 1945؛ وقد أعلن عنها كتاب أطروحات حول فيورباخ

الذي يشكل «ضفته السابقة»، واكتملت في كتاب الأيديولوجيا الألمانية. ففي هذا الكتاب، المركزي بكل المقاييس، لكن الذي ظل مجهولاً إلى حدود عام 1932، أصبح ماركس هو ماركس عندما أضحى مفكراً مادياً: إنه تحوّل صعب، يتضمن بدوره بُعْدَيْنِ يجدر التفكير فيهما معاً في آن واحد.

من جهة، يدرك ماركس أن محرّك التاريخ ليس هو العقل (هيجل) ولا الذات البشرية (كانط، فيخته)، وإنما هو الكلّ الموضوعي (حتى وإن لم يكن «واضحاً» بالمعنى التجريبي للكلمة) المكوّن من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وقد فتحت هذه الثورة «الكوبرنيكية» أمام العلم قارة جديدة، وهي التاريخ الذي ستندرج دراسته منذئذ في إطار «المادية التاريخية». ومن جهة أخرى، لما كان ماركس واعياً بالطبيعة الصراعية للتاريخ، التي هي ليست شيئاً آخر غير الصراع الطبقي، فقد قرر إنقاذ مفهوم الجدل الهيجلي، مع الشعور بضرورة منحه مضموناً تاريخياً جديداً. هكذا إذاً، وكما كان يمكن هيدغر أن يقول ذلك، لا يكفي «قلب» الجدل المثالي للحصول على جدل مادي. بل ينبغي أن يكون لهذا الأخير معنى دقيق. ينبغي أن يكون نظرية الطُرُقِ المتعددة التي بموجبها تكون سببية «غير مرئية» (مجموع القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج) قادرة على إنتاج مفاعيل «مرئية» (مرئية في المجال الاجتماعي أو السياسي أو الأيديولوجي بالمعنى الواسع للكلمة، أي العلم والفلسفة والدين).

لكنّ بناء هذه النظرية، كعمل فلسفي نوعي، كان للأسف قد بدأ بالكاد في حياة ماركس على يد ماركس نفسه الذي لم تكن لديه المسافة الضرورية لإنجازها، والذي كان عليه أن يقوم بمهمة أخرى على أحسن وجه: بناء العلم المادي للتاريخ. وكانت متابعة بناء الفلسفة الماركسية سنة 1965 مهمة ما تزال تتميز بالراهنية. زد على ذلك أن ألتوسير، وخلافاً للرأي الذي يقسمه «رفاقه» وخصومه، تجرأ في عز الستالينية على الإعلان أن الفلسفة الماركسية لا وجود لها، أو لم توجد بعد. وقد ذهب أبعد من ذلك بعد ثلاث سنوات (24 فبراير/شباط 1968) عندما دعا جون فال Wahl للحديث أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة، وكان ربما مدفوعاً بحُدُسِ التمردات التي ستهز فرنسا. إذ استعاد الاستعارة الهيجلية لطائر مينرفا الذي لا يطير إلا في العَمَسَقِ (*). يقول ألتوسير: «ما

(*) العَمَسَقُ هي ظلمة أول الليل.

زال النهار طويلاً، لكن ما دام قد تقدم كثيراً لحسن الحظ، ها هو المساء سيخيم قريباً وستنهض الفلسفة الماركسية»⁽¹⁾.

كيف كان ألتوسير يطمح إلى المساهمة في تحقيق هذه النبوءة؟ بالعودة جدياً إلى كتاب رأس المال. هنا، في هذا النص الصعب الذي يبقى أكمل عَرْض قدمه ماركس حول المادية التاريخية، يجب أن توجد مقولات الجدل المادي «في الحالة العملية»، أي السببية «غير المريئة». ولكي يُظهِر ألتوسير هذه المقولات، قرر الاستعانة بمُفكرين آخرين حاولوا التفكير في بنية سببية من هذا النوع. يؤكد المفكر الأول، سبينوزا، أن الله، أو الطبيعة، هو سبب ذاته وسبب كل الأشياء. والمفكر الثاني، فرويد، يجعل من اللاشعور السبب الخفي لكل الظواهر النفسية. إنهما أنموذجان «ماديان» افتتن بهما ألتوسير منذ مدة طويلة إلى درجة أن الجميع ظل سنوات ينتظر منه أن ينشر الكتاب حول سبينوزا الذي سبق أن أعلن عنه، لكنه لم ير النور أبداً⁽²⁾.

وبالفعل، على الرغم من التقارب المقلق بين التمرد الشعبي لمايو/أيار - يونيو/حزيران 1968 والتصريح الذي قدمه في جامعة السوربون يوم 24 فبراير/شباط من السنة نفسها، فإن الفلسفة الماركسية التي وعد بها ألتوسير لم «تنهض». ومن بين آلاف الأسباب التي يمكن أن تفسر بها هذا الفشل، ستحدث عن سببين يكفيان لتفسير هذا الفشل.

السبب الأول هو الاستحالة العملية التي كانت تقف أمام التقدم الحر لألتوسير. ذلك أنه بدلاً من أن يطور ألتوسير برنامج بحثه في استقلال عقلي كامل، كان يستشعر واجباً أخلاقياً إزاء الحزب الذي ينتمي إليه، وهو ألا يؤكد شيئاً غير متأكد منه. فبما أن كل تصريحاته كانت لها رهانات سياسية، خصص وقتاً مهماً لإعادة صياغتها واستئنافها، وأحياناً لإنكارها، مثلما حدث له عندما نبذ في مقدمة الطبعة الإيطالية لكتابه قراءة رأس المال (1967) الخطأ «التنظيري» الذي عدّه مهماً في هذا الكتاب.

وبالفعل، يقوم هذا الكتاب على تعارضٍ تخطيطي بين «العلم» (الماركسي)

(1) Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p.24

(2) إلا أن هناك عشرين صفحة تحمل عنوان «حول سبينوزا» نشرت في:

Louis Althusser, *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p.65-83.

و«الأيديولوجيا» (البورجوازية). ويسند الكتاب إلى الفلسفة مهمة أن تكون نظرية هذا التعارض، أي نظرية العلم، أو كما يقول ألتوسير أحياناً «نظرية الممارسات النظرية». تُذكر هذه التصورات بتصورات الوضعية المنطقية التي اشتقها منها كافاييس بالفعل. إن هذه التصورات تخفي البعد السياسي الخالص للعمل الفلسفي. وبمجرد ما أدرك ألتوسير ذلك، انخرط في عمل إعادة صياغة تطلّب منه وقتاً طويلاً. إذ أنجز ثلاثة نصوص «بمشابة برامج» تعيد تعريف الفلسفة كـ «صراع طبقي في النظرية»⁽¹⁾، وتعترف للفلسفة بالخاصية الفريدة المتمثلة في إنتاج مفاعيل بدون أن يكون لها موضوع خاص (فتغنشتاين)؛ وهذه النصوص التي تتضمن هذا العمل الشاق هي: رد على جون لويس وعناصر النقد الذاتي (1972)، و«مساعدة أميان» (1975) الذي يعدّ آخر نص نشر في حياة ألتوسير⁽²⁾.

أما السبب الثاني لعدم اكتمال مشروعه الأولي، فإنه ذو طبيعة تاريخية مباشرة. إن التمرد الفرنسي لمايو/أيار - يونيو/حزيران 1968 لم يقده الحزب الشيوعي الفرنسي، بل وُلد خارجه وتطور ضده. ذلك أن هذه الحركة الواسعة من السخط الجماعي المدعّمة بخمسة ملايين مضرب قادتها في البداية عناصر من يسار الحزب الشيوعي الفرنسي كانت تطمح إلى محاربة هذا الأخير: وكان معظمهم من الماويين والسيبارتاكين والفوضويين. علماً أن فشل هذه الحركة، الذي اتضح منذ شهر يوليو/تموز، سبب في الحزب الشيوعي الفرنسي الذي انخرط في السنوات التالية في استراتيجية تقارب مع الحزب الاشتراكي التي توجت سنة 1981 بفوز «اليسار الموحد» في الانتخابات الرئاسية.

كانت هذه المرحلة صعبةً بالنسبة إلى ألتوسير. إذ لم يكن هذا الشيوعي غير «الأرثوذكسي»، لكن الشيوعي على الرغم من كل شيء، يستطيع سنة 1968 أن يصرح علناً بدعائه «أنصار الصين»، على الرغم من أنه كان يتعاطف مع هؤلاء الذين يشملون عددًا كبيرًا من تلامذته. علاوة على ذلك، أصيب ألتوسير بالكتابة غداة «ليلة الحواجز» الأولى في مايو/أيار، وقضى الأسابيع التالية في مصحة الأمراض العقلية. كذلك إن

(1) Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 11

(2) La «Soutenance d'Amiens», texte repris dans Louis Althusser, *Positons*, Paris, Ed. Sociales, 1976.

تراجع المثل الثوري الأعلى طوال السبعينيات سيُبدّد حلمه بتجديد الفلسفة الماركسية. زد على ذلك أن الحزب الشيوعي الفرنسي لم يكن يرغب أبداً في هذا التجديد. ومع أن التوسير كان على علم بموقف حزبه، فإنه لم يستطع اتخاذ قرار مغادرته، وفضل الاحتجاج من الداخل. ويبدو ضجره واضحاً في رسالة بعث بها إلى صديقٍ جورجيٍّ يوم 16 يناير/كانون الثاني 1978: إذ يعيب على نفسه أنه لم يفعل شيئاً آخر غير صنع «تبرير صغير فرنسي تماماً» لطموح الماركسية إلى أن تكون علماً⁽¹⁾، ويشكك في كونه نجح في ذلك. كذلك إن المقالات التي نشرها على صفحات جريدة لوموند في أبريل/نيسان من السنة نفسها تحت عنوان «ما لا يمكن أن يستمر في الحزب الشيوعي»⁽²⁾، ضمنت له إشعاعاً إعلامياً أخيراً. والحال أن الحزب لم يكن مهتماً بذلك تماماً: فقد تخلّى منذ زمان بعيد، بأمر من موسكو، عن كل مشروع ثوري. ولم يكن للتوسير، كما لعدد كبير من المناضلين، أن يستشعر إلا شيئاً واحداً: الخيانة. وكان من نتائجه أن أغرقه أكثر في حالات الاكتئاب. وبعد سنتين من ذلك، حدثت المأساة.



استأنف التوسير الكتابة ابتداء من شهر يوليو/تموز 1982، سواء في المصححة أو في بيته. ولم ينشر سوى بضع شذرات من هذه النصوص التي يتردد فيها صوتٌ قادمٌ من وراء القبر: نص غريب خصصه لـ «مادية اللقاء»، وبذل فيه المؤلف جهده، مستلهماً منهج صديقه جاك ديريدا، لـ «تفكيك» مفهوم المادية الكلاسيكي بطريقة تسمح له بأن يلحق به مفهوم «العدم» كـ «فراغ» أصلي⁽³⁾؛ ومقال طويل على شكل سيرة ذاتية (حرره سنة 1985) يحمل عنوان المستقبل يدوم طويلاً يسلط الضوء بشكل رائع على بعض أبعاد شخصيته القلقة⁽⁴⁾.

ستظهر ولا شك نصوص أخرى غير منشورة لتغني صورتنا عن هذا العمل

(1) Lettre à Merab Mamardachvili, reprise dans Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 527.

(2) أعيد نشر هذا المقال تحت العنوان نفسه لدى دار النشر Maspero.

(3) Texte repris dans Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, op. cit., p. 539-576.

(4) Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 1992

الألتوسيري. هل تنجح في أن تعيد له المكانة الرفيعة التي شغلها في لحظة معينة والتي يبدو أنه فقدوها؟ كل شيء ممكن. ومع ذلك، حتى وإن كان يصعب بعد نهاية الحرب الباردة قراءة نصوص ألتوسير مجددًا بدون أن تبدو «متجاوزة» على نحو استثنائي، فإن تلك النصوص أملاها سؤال مزدوج ما يزال يفرض نفسه علينا كما فرض نفسه على مؤلفه.

هل انتهى الأمل الثوري، أو إذا شئنا، هل انتهى الأمل في تغيير المجتمع الحالي إلى مجتمع أكثر عدلاً، الأمل الذي كانت الشيوعية في القرن العشرين أبرزَ وجوهه التاريخية؟ وإذا كان الجواب بالنفي، أيُّ طريقة ينبغي اتخاذها اليوم لكي نستخلص من فكر ماركس الفلسفة التي أعلن عنها ولم يقدمها والتي لم تنهض بعدُ منذ قرن؟

لم يجب ألتوسير بالإيجاب أبدًا عن السؤال الأول. إلا أنه لم يتوَهَّم قدرة «البروليتاريا»، إن كان ما يزال لهذا اللفظ من معنى، على تغيير المجتمعات الصناعية في العصر التكنوقراطي، سواء بالطرائق السلمية أو بغيرها. ذلك أنه إن كان يؤمن جدًّا بضرورة هذا التغيير (الضرورة الأخلاقية إن لم تكن السياسية)، فإنه لم يكن يدرك، مثل ماركوزه، أي جماعةٍ يمكنها أن تقوم بذلك. من هنا مصدرُ تردداته السياسية التي لا تزال هي تردداتنا نحن أنفسنا اليوم.

ومن هنا أيضًا رغبته في تأسيس فلسفة جديدة انطلاقًا من نصوص ماركس نفسها، لكن بإعادة قراءتها على ضوء ما قدمه لنا التاريخ وتطور العلوم الاجتماعية منذ قرن. فقد كان ألتوسير مقتنعًا بأن هذه النصوص ما زال في جعبتها شيء تقولُه لنا اليوم. وقد كان على علم بأن الماركسية، وبالتحديد ماركسية معينة، قد ماتت. لكنّه لم يشك أبدًا في أن فكر ماركس ما يزال حيًّا بالنسبة إلى من يستطيع تفكيكه؛ وبدون شك، لم يكن مخطئًا تمامًا بشأن هذه النقطة.

بقي أن نسأل كيف ينبغي إعادة قراءة ماركس في هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين. قدم عملُ ألتوسير لهذه المهمة التي تتطلب نفسًا طويلًا، والتي كرس لها فلاسفة آخرون حياتهم أمثال كورنيليوس كاستورياديس⁽¹⁾ وجاك ديريدا، سُبُلًا ستحفظ

Voir Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, d. du Seuil, (1) 1975, et *Domaines de l'homme*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.

بأهميتها مدة طويلة. وإذا أخذنا هذا السبب وحده بعين الاعتبار، سيكون من الوقاحة ادّعاء أن هذا العمل أصبح متجاوزاً، بينما ربما يعدّ، مع أعمال ماركوزه وسارتر، من بين الأعمال التي ينبغي تأمل «فشلها» إذا أردنا إعادة بناء النظرية السياسية الملائمة لحاجيات عصرنا. وبعبارة أخرى، إذا أردنا، كما يقترح الفيلسوف الفرنسي مانويل دوديغيز de Diéguez، أن نُخلّص السياسة من مقولات الديني وأن نتخلّى عن كل فكر «وثنى»⁽¹⁾.

- 5 -

مسألة حول العقل

1. «البنية» ضد «الذات»

توقفت أوروبا الخمسينيات عن الإيمان بمستقبلها بفعل توزعها بين أوشفيتس وهروشيم، بين ذاكرة الإبادة اليهودية البغيضة ورعب القيامة النووية التي لا تحتمل، وكذا بفعل تقسيمها إلى شطرين أثناء الحرب الباردة وتشكيكها في بناء «الاتحاد» الذي يقترحه التكنوقراطيون والسياسيون على حد سواء.

فلا غرابة إذا إذا ساد الارتباك بين مثقفها في تلك الظروف. وقد لوحظ أن ردَّ فعل بعض هؤلاء كان هو «الالتزام» إما بالأنموذج الأميركي أو بالأنموذج الماركسي أو بـ «طريقة ثالثة» بعيدة الاحتمال. لكنَّ بعضهم الآخر لم يشترك في هذه الحماسات الأيديولوجية. فقد انتشر التشاؤم لدى الفنانين والكتاب. وساد العبث في المسرح (يونيسكو، أمادوف). وانتصرت عدم قابلية التبليغ في السينما (أنطونيوني، ريسني). كذلك إن اليأس نفسه الرفض نفسه لـ «الحضارة» والغضب البارد نفسه ألهم لوحات دوبوفي Dubuffet، وروايات بيكت Beckett، وحكم سيوران Cioran (موجز في التحلل، 1949؛ قياسات المرارة، 1952). بل إن هذا اليأس أمكن أن يؤدي في أشكاله القصوى إلى الانتحار. فمن پول سيلان إلى بريمو ليفي Levi، ومن نيكولا دوستايل de Staël إلى مارك روتكو Rothko، ومن لوسيان سيباغ Sebag إلى نيكو بولانزاس Polantzaz، اختار الكثير من المبدعين والمفكرين وضع حدٍّ لحياتهم في العقود التي تلت 1945.

كثر هم المفكرون الذين قرروا الابتعاد عن السياسة بفعل رغبتهم في التحرر من سحر الأنموذجات السياسية. إذ فضَّل هؤلاء المثقفون المتحررون من الأوهام،

والمقتنعون بعجزهم عن التأثير في العالم، الاكتفاء بملاحظته من بعيد، معتبرين أن مهمتهم لا تتمثل في تغيير العالم وإنما ببساطة في فهمه. فظهرت حركتان غداة الحرب العالمية الثانية: أولاهما تعهدت العثور مجددًا على المعنى المفقود للثقافة الحديثة بواسطة «التأويل». وقررت الثانية تسليط الضوء على نمط اشتغال العمليات الرمزية بواسطة تحليل «البنيات». هكذا أصبحت «الهرمينوطيقا» Herméneutique الفلسفية و«البنوية» Structuralisme العلمية، مند مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، طريقتين متنافستين للجواب عن سؤال «أزمة» أوروبا و«محتتها» الروحية وكذا «الأقول» العنيد لاستقلالها السياسي.

يعني مصطلح «هرمينوطيقا» (من اللاتينية heméneia، تأويل) في معناه الأولي منهجًا لتفسير النصوص المقدسة تفسيرًا نقديًا. ويرجع هذا المنهج إلى القرن الثامن عشر، وتمثله بالخصوص في ألمانيا أعمال الفيلسوف اللاهوتي البروتستانتى فريديرش شلايرماخر Schleiermacher (1768-1834). لكن أصبح من المعروف، منذ دلتاي Dilthey على الأقل، أن الفهم الداخلي، أو التأويل يمثل، بالتعارض مع التفسير الخارجي، نشاطًا متداولًا في الكثير من المجالات الأخرى، بدءًا بمجال «علوم الروح» أو العلوم الاجتماعية.

اكتسب مصطلح «هرمينوطيقا» بعدًا أوسع مع هانس - غورغ غادامير Gadamer الذي قضى مساره الأكاديمي في هايدلبرغ بعد أن أمضى مدة قصيرة عميدًا لجامعة لايبزغ غداة الحرب. فقد أصبح ذلك المصطلح يحيل منذئذ إلى مجهود «تفكيك الرموز» المطبّق في العلوم وفي كل نتاجات الثقافة المدركة كمجموعة من «العلامات». ويبدو هذا المجهود ضروريًا ولا سيما أنه إذا كانت «أزمة» العقل مفتوحة منذ العشرينيات، فإن كارثة الحرب العالمية الثانية باعتبارها «إجهاضًا» بامتياز للحداثة، خلقت وضعية يبدو فيها «معنى» أرقى نتاجاتنا الثقافية مفقودًا اليوم، أو على الأقل منسيًا من قبل الأوروبيين. واتضح أن ما يجب إعادة الإمساك به، ليس شروط إمكان المعرفة الموضوعية فقط كما هو الحال بالنسبة إلى كانط Kant، وإنما شروط إمكان «الفهم» نفسه.

هكذا أصبحت استعادة، أو على وجه الدقة «إعادة تذكّر»، المعنى بالنسبة إلى غادامير المهمة الأساسية للفلسفة. إن هذا المشروع الذي تتضمنه أطروحته في الدكتوراه، الأخلاق الجدلية عند أفلاطون (1931)، التي كتبها تحت التأثير المباشر

لأستاذه هيدغر والتي خصصها، انطلاقاً من إعادة قراءة لمحاورة فيليب Philèbe، للدلالة الأخلاقية للمحاورة الأفلاطونية، إن هذا المشروع إذاً يمثل المحور الرئيسي لعمله ابتداء من سنة 1945 الذي انتهى بنشر كتابه الحقيقة والمنهج سنة 1960. وقد بذل في هذا الكتاب جهده لصياغة طموحاته المنهجية، وفي الوقت نفسه لتجريب تلك الطموحات في ثلاثة حقول أساسية: الفن والتاريخ واللغة عموماً.

يعتقد غادامير، بخلاف كانط، أن الأثر الفني ليس مجرد «شكل» خالص معروض للحكم الذوقي. بل إنه يدعونا، شريطة أن نعرف كيف نوضح دلالاته الأنطولوجية، إلى اختيار «مضمون حقيقة» لا يقبل الاختزال إلى فهم نيات المؤلف وذو ثراء موضوعي لا يقل عن الثراء الموضوعي للمعرفة العلمية. ويعدّ التاريخ أيضاً المكان الذي يتم فيه نقل التقاليد التي تشكل «ثقافة» تحمل في ذاتها أيضاً حصتها من الحقيقة: لهذا السبب ينبغي تحرير التاريخ من النسبية التاريخية. وفي السياق نفسه، قاد هذا التحليل المزدوج غادامير إلى الاعتراف بالدور الأساسي الذي تؤديه اللغة في كل الأنشطة البشرية. فالفهم يعني الاتفاق حول المعنى المسند إلى بعض العلامات. وانطلاقاً من هذا المنظور، فإن مهمة الهرمينوطيقا الفلسفية ليست شيئاً آخر غير تيسير عمليتي الفهم التذاتوي والتواصل، وفي الآن ذاته إنقاذ اللغة من الاختزال «التقني» الذي يفرضه على لغاتنا الطبيعية المذهب الصوري للعلوم الحديثة.

إن مسألة معرفة الأرضية، الميتافيزيقية أو اللاهوتية، التي تقوم عليها المبادئ التي ينبغي أن توجه عملية تحقيق تلك المهمة تبقى ولا شك مسألة قليلة الوضوح. لكن إذا كان كتاب الحقيقة والمنهج يمثل، من وجهة النظر هذه، متوجاً أنموذجياً للمثالية الألمانية، ويمثل أيضاً بدون شك الكتاب «الهيدغري» الكبير الوحيد المنشور في ألمانيا منذ نهاية الحرب، فإن النتائج التي توصل إليها غادامير بعيدة جداً عن النتائج التي توصل إليها هيدغر. فالأهمية التي يوليها غادامير للغة تنزع بالأحرى إلى تقريبه من فتغنشتاين. ولهذا يُعدّ غادامير أول فيلسوف ألماني حاول بناء جسور بين الفينومينولوجيا «القارية» والفلسفة «التحليلية». إن هذا البعد الأصيل لمنهجه (مع جودة حدوسه الجمالية التي ميزته بفنائل الحوار والترعة التفاضلية التي تسند بحثه «الأفلاطوني» عن المعنى) يفسر مدى تأثيره، ليس في ألمانيا فقط، وإنما في إيطاليا وفرنسا، وخصوصاً في جيانى فاتيمو Vattimo (الشعر والأنطولوجيا، 1967؛ مغامرات الاختلاف، 1980) وبول ريكور Ricoeur.

ولد پول ريكور سنة 1913. وبعد أن حصل على التبريز في الفلسفة وخاض الحرب وأُسِرَ في ألمانيا، قضى أطول مدة من مساره الأكاديمي أستاذًا جامعيًا في السوربون أولاً، ثم في جامعة نانثير ابتداء من عام 1965.

عُرِفَ عنه أنه ذو نزعة إنسية وصاحبٌ معارف واسعة، وقارئٌ مهتم بالآداب والعلوم الاجتماعية، ومسافرٌ منفتح على الثقافة الأنكلوأميركية والتقليد الجرمانى. ارتبط أولاً بالحركة الوجودية المسيحية التي كان يمثلها في فرنسا منذ الثلاثينيات غابرييل مارسيل Marcel (1889-1973)، وبشخصانية إيمانويل مونيي Mounier الذي اكتشف عند مارسيل أنموذج تفكيرٍ فلسفيٍّ قادرٍ على أن يخصص مكانةً مركزيةً للمسألة الدينية بدون أن يتخلى عن الصرامة المفهومية. وبفضل مارسيل أيضًا بدأ قبل اندلاع الحرب يتعلم الفينومينولوجيا ويكتشف هوسيرل، الذي ترجم له كتاب الأفكار الموجّهة سنة 1950، وياسبرز الذي خصّه سنة 1947 بأولى كتبه (كارل ياسبرز وفلسفة الوجود، بالاشتراك مع مايكل دوفرين Dufrenne).

ثم لكي يُقدّم ريكور لانشغالاته كمؤمّن منشغل بموضوع الخطأ جوابًا جديرًا بمتطلبات المنهج الفينومينولوجي، الذي بدا له بفعل انشغاله بالوفاء لـ «الأشياء نفسها» المنهج الانعكاسي الصارم الوحيد، حرّر كتاب فلسفة الإرادة الذي ظهر جزؤه الأول (الإرادي والعفوي) سنة 1950، وظهر جزؤه التاليان (الإنسان المُعرّض للخطأ؛ رمزية الشر، 1960) لاحقًا في كتاب واحد يحمل عنوانًا واحدًا التناهي والشعور بالذنب. وقادته الأسئلة الكلاسيكية التي انطلق منها (كيف يمكن المرء أن يريد الشر؟ ما سوء النية؟ ما معنى الفعل الإرادي؟) إلى الغوص إلى ما خلف الطبقة المصطنعة للوعي واستكشاف أعماق اللاشعور الفردي وأعماق العالم الرمزي الذي تريد الديانات الكبرى جاهدة أن تعبّر فيه عن مشكلة الشر. هكذا كان عليه أن يلتقي التحليل النفسي والهرمينوطيقا في آن واحد. واحتفظ منهما بفكرة أن الواقع البشري يتكوّن أولاً من «علامات» يتميز تفكيكها بأنه عملٌ دائم، وهو الحدس الذي سيظوره في كتابيه اللاحقين، في التأويل. مقال في فرويد (1965) وصراع التأويلات. مقال في الهرمينوطيقا (1969).

عالج هذان المقالان مسألة اللغة من خلال سؤال الرمزية. وكان يلزم حدوث خيبة أمل سياسية (كان ريكور منشغلًا بضرورة تحديث الجامعة الفرنسية قبل أن يصاب بالإحباط بسبب ما آلت إليه أحداث 1968-1969) ليقرر الفيلسوف الاستفادة

من التقاعد النسبي ويهاجر مؤقتًا إلى الولايات المتحدة، حيث درّس في جامعة شيكاغو، واهتم عن قرب بالعلوم اللسانية. هذا المنعطف الذي حدث سنة 1970 مكّنه من أن يكون، كما غادامير، أحد المفكرين «القاريين» الذين أجروا حوارًا مع الفلسفة «التحليلية». وأدى ذلك المنعطف إلى ظهور كتابين مهمين: الاستعارة الحية (1975) والزمن والسرد (ثلاثة أجزاء، 1983-1985).

إذا كان الكتاب الأول يتصور الاستعارة من زاوية خلق المعنى وإثراء النص الأدبي، فإن كتاب الزمن والسرد يتجاوز التحليل اللغوي لأنه، فضلًا عن التفكير في كتابة الماضي، طرح مسألة المعرفة التاريخية نفسها ووَضَعَهَا وعلاقتها بالحقبة. طبعًا، إن كتابًا في التاريخ ينتمي دومًا إلى فئة «السرد» حتى عندما يقصد مؤلّفُهُ انطلاقًا من روح مدرسة الحوليات، مهاجمة التاريخ الحديثي ليستبدله بـ «المدة الطويلة»؛ غير أن هذا السرد ليس شكلًا سرديًا يشبه الأشكال الأخرى. إذ بعيدًا عن عملية «بناء الحكمة» التي يمارسها المؤرخ لإحياء الماضي مجددًا، فإنه يتحدث عن حاضرنّا. وبالفعل، إننا نمتلك الماضي لأنه يمتلكنا ولأن نشاطنا الحاضر يندرج في ذاكرة مستمرة، وباختصار لأن الهوية، بالنسبة إلى الأفراد والشعوب، ليست معطى وإنما هي بناء لا نهائي يعدّ الزمن وسيطها الممكن الوحيد.

وأخيرًا، فإن التحليل الدلالي والتداولي لمفهوم «الذات» ومُلَخَّص أنطولوجيا «الشخص» يلتقيان في كتاب الذات كآخر (1960) ليكوّنا في خدمة إيتيقا يظلّ بناؤها بالنسبة إلى ريكور مطلبًا للعقل العملي الذي يجب على الفلسفة أن تبذل جهودها لإشباعه بدون أن تتخلى عن استقلالها إزاء إيمانها الخاص وإزاء الأنظمة اللاهوتية والأيديولوجيات السياسية.

لكن إذا كان معنى العالم أو الحياة، بالنسبة إلى ريكور وإلى أنصار الهرمينوطيقا عمومًا، يوجد بالتأكيد وراء العلامات التي تعبّر عنه، فإن هذا الاعتقاد بالضبط هو ما يعترض عليه بشدة أنصار البنيوية. ذلك أنهم يعتقدون أن «المدلول» لن يكون أبدًا سوى مجرد «نتيجة» لـ «الدال»، وأن «الذات» هي نتيجة للبنيات غير المرئية، اللغوية واللاشعورية والاجتماعية، التي تُنتجُ عن غير علم منه.

جاءت البنيوية نتيجةً للثورة الإبستمولوجية التي قام بها في مطلع القرن العشرين

عالم اللسانيات السويسري فريدناند دوسوسير de Saussure. كان هذا الأخير على مسافة بعيدة من الفلسفة الكلاسيكية، وكان منشغلاً بالتطور التاريخي للغات أكثر مما كان منشغلاً بتنظيمها الداخلي، وكان ينوي وضع أسس علم حقيقي للغة. ويتضمن هذا العلم فكرة كان لها تأثير كبير في المستقبل: ليست اللغة مجموعة تجريبية من الكلمات، وإنما هي نظام من العلامات المتمفصلة في ما بينها تبعاً لقواعد نوعية. إنها تمثل كلاً مستقلة ولا تحيل إلا إلى نفسها وتمتلك بنية خاصة. وبالتالي فإن تحليل هذه البنية هو ما سيصبح منذئذٍ موجّه منهج عالم اللسانيات.

نُشر كتابٌ دروس في اللسانيات العامة لسوسير (1916) بعد وفاته على يد تلميذين سابقين له، وأصبح بعد ذلك واحداً من الكتب المؤسسة للبحث في العلوم الاجتماعية، على الرغم من أنه لم يحظ بالاهتمام أثناء صدوره إلا من قبل مجموعة صغيرة من الكتاب وعلماء اللسانيات الروس الذين أخذوا ابتداءً من سنة 1917 يهتمون بظواهر اللغة ويحلمون بأن يشيدوا، في غمار رياح الثورة البولشفية، نظرية آداب جديدة. وظهر بين هؤلاء المنظرين الشباب أنموذج استثنائي: رومان جاكسون (1896-1982).

ولد جاكسون في موسكو، وأبان منذ صغره عن قدرته على تعلم اللغات بسهولة، وبدأت عليه في مراهقته حماسة للطليلة الفنية في زمنه. فأصبح صديقاً للرسام مالفيتش وللشاعرين خليينيكوف وماياكوفسكي، وساهم في مارس/آذار 1915 في تأسيس حلقة موسكو التي جاءت نتيجة للقاء بين المدرسة الروسية للسانيات، التي يمثلها الأمير نيكولاس تروبتسكوي Troubetskoï (1890-1938) والنظريات «المستقبلية». ثم أحدث في بتروغراد، قبل ثورة أكتوبر/تشرين الأول، جمعية لدراسة اللغة الشعرية، تعهّد مؤسسوها (الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «الشكلانيين» Formalistes) دراسة الأدب كبناء لغوي خالص وعدّوا الشعر، هذه «اللغة حول اللغة»، جوهر هذا البناء نفسه. وبما أنهم كانوا واعين بأصولهم السلافية، فقد انشغل الشكلانيون أيضاً بالفولكلور، وخصوصاً بالشعر الشعبي الذي تبدو نتاجاته، المجهولة المؤلف عموماً، أنها ابتكارٌ لفظيٌ تلقائيٌ وماهرٌ في آن واحد.

عندما لاحظ جاكسون أن اهتمام النظام اللينيني أصبح يقل أكثر فأكثر ببحوثه المجددة لكن «النخبوية»، هاجر إلى تشيكوسلوفاكيا (1920). فارتبط في براغ بعلاقة صداقة مع كارناب واكتشف دروس سوسير التي ستقلب أعماله اللاحقة رأساً على

عقب. وفي الوقت نفسه، التقى في فيينا ثانياً نيكولاس تروبتسكوي الذي بدوره فضّل المنفى. وأنتجت الحوارات التي أجراها مع هذا الأخير في البداية علم الفونولوجيا (علم الأصوات الكلامية)، وهي شعبة أساسية في اللسانيات البنيوية. ثم انتقل جاكبسون نهائياً من «المذهب الشكلياني» إلى «البنيوية» أثناء مشاركته في تأسيس حلقة براغ اللسانية سنة 1926.

اضطر جاكبسون إلى الهجرة ثانية بفعل الأحداث. واستقر بالولايات المتحدة (1941) التي أنهى فيها مساره الفكري. لكنّه قبل الالتحاق بهارفارد ثم بمعهد ماسشوسيتس للتكنولوجيا التابع لكامبردج، حيث كان زميلاً لثومسكي الشاب، درّس بضعة سنوات في نيويورك بالمدرسة الحرة للعلوم العليا، وهي جامعة فرنسية أسست بالمهجر في خريف 1941-1942. وكان الكاتب العام لهذه المدرسة معروفاً لديه: يتعلق الأمر بمواطنه، الفيلسوف الروسي الذي أصبح فرنسيّاً، ألكسندر كوارى Kouře. وكان للقائهما في نيويورك تأثيرٌ حاسمٌ في مستقبل البنيوية.



ولد ألكسندر كوارى (1892-1964) بتغانروغ في عائلة يهودية تنتمي إلى البورجوازية التجارية. شارك وهو ما يزال صغيراً جداً في الحركة التي تولدت عن ثورة 1905، وألقي عليه القبض وأكمل دراسته الإعدادية في السجن الذي قرأ فيه للمرة الأولى، حسب قوله، كتابَ بحوث منطقية لهوسيرل. وبعد خروجه من السجن، انتقل إلى ألمانيا. فتابع دروس هوسيرل وهيلبرت في غوتنغن بين العامين 1908 و1911. وسيحفظ من الفينومينولوجيا على الخصوص بنقدها المذهب الوضعي وانشغالها المثالي باحترام الموضوعية الفكرية للمفاهيم العلمية أو الفلسفية، وستظل بالنسبة إليه منهجاً أكثر مما هي ميتافيزيقا، ذلك أنه وإن كان مفتوناً بـ «الخفض الجوهري»^(*) Réduction eidétique، فقد رفض المنعرج الهوسيرلي المؤدي إلى المثالية المتعالية.

(*) يتمثل الخفض الجوهري في إقصاء العناصر التجريبية قصد بلوغ هذه الوقائع النهائية التي هي الجواهر. إذ على الباحث أن يضع بين قوسين (أي أن يعلق) كل أفكاره حول العالم. ويشبه هذا الموقف الشك المنهجي عند ديكارت. وفي مرحلة لاحقة، يقتضي الخفض الجوهري من الباحث أن ينوع في مخبئه وجهات النظر حول الظاهرة من أجل استخلاص العنصر الثابت فيها، أي جوهرها.

عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى، انتقل كوارى إلى سويسرا بعد أن قضى مدة في باريس أنجز خلالها بحثًا حول فكرة الإله في فلسفة القديس أنسلم الذي نشره سنة 1923. وعاد ثانية إلى موسكو حيث شارك في المعارك على الجبهة الروسية وفي ثورة 1917. وهاجر هذا الاشتراكي غير اللينيني إلى فرنسا سنة 1919 ليستقر بها نهائيًا. وتابع هناك بحوثه في الفلسفة الدينية القروسطوية، وكتب مقالًا حول الفلسفة والمشكلة القومية الروسية في بداية القرن التاسع عشر (1928)، كشف فيه عن العلاقات التي تربط، حسب رأيه، بين المثالية الألمانية والصوفية التأملية لعصر النهضة. ثم اكتشف وهو يشتغل على كتاب حول فلسفة ياكوب بويهيم (1929) أن هذه الأخيرة لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى علم الفلك «الجديد» الذي أسسه كوبرنيك قبل بويهيم بنصف قرن.

عكف كوارى منذئذ على دراسة العلوم، من العصر القديم إلى العصر الكلاسيكي. واسترشد في هذا الطريق بنصائح مؤلف كتاب الهوية والواقع (1908)، أستاذه وصديقه إيميل مييرسون (1859-1933)، وهو عالم إستمولوجيا فرنسي من أصل بولوني، وصاحب نظرية في المعرفة تختلف في آن واحد عن نظرية المذهب الوضعي ونظرية المذهب الانفاقي conventionnalisme. كذلك استرشد بأعمال دوهم Duhem وأعمال كاسيرر Cassirer الذي يعدّ واحدًا من الأوائل الذين أشاروا إلى الأهمية الفلسفية الخالصة لتاريخ الأفكار. بموازاة ذلك، التحق بالشعبة الخامسة (العلوم الدينية) في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. وأسس سنة 1932 مجلة بحوث فلسفية التي ستساهم في التعريف بهيدغر في فرنسا وستنشر لكل الطليعة الباريسة آنذاك، من سارتر إلى كلوسوفسكي مرورًا بباتاي Bataille ولاكان.

ساهم كتابا غاستون باشلار Bachelard العقل العلمي الجديد (1934) وتكوين العقل العلمي (1938) في إقناع كوارى بالطروحة التي مؤداها أن التقدم العلمي لا يحدث بطريقة خطية وإنما بطريقة غير متصلة، ذلك تحت تأثير «قطائع» تحدث غالبًا بفعل انبثاق تصورات نظرية جديدة أكثر مما تحدث بفعل الملاحظة التجريبية للوقائع. وقد طبق كوارى هذه الأطروحة الباشلارية على تاريخ الفيزياء وعلم الفلك الحديثين في كتابيه الأساسيين دراسات غاليلية (1939) ومن العالم المغلق إلى الكون اللانهائي (1957).

يوضح الكتابان بطريقة مقنعة أن إضفاء الطابع الرياضي على الفيزياء على يد غاليله

لم يكن إصلاحاً بسيطاً ولا تجديدًا تقنيًا خالصًا. بل إنه على العكس من ذلك يطابق ثورة فكرية، أي تحولاً في نظرتنا إلى العالم، حيث تلاشى الاعتقاد القروسطوي بكوسموس مغلق ومترايب، واستبداله بكون لانهائي ومتجانس في الاتجاهات الثلاثة. وباختصار إنه يطابق تغييراً شاملاً لعاداتنا الفكرية، العلمية والفلسفية والدينية على حد سواء. وسيمارس هذا التأويل لتقدم المعرفة القائم على القطاعات والمناهض علناً للمذهب الوضعي تأثيراً حاسماً في البحوث الأولى لميشيل فوكو Foucault وتوماس كون Kuhn، كما سنرى ذلك لاحقاً.

سيكفي هذان الكتابان لإثبات مزايا عمل كوارى. فضلاً عن ذلك، هناك مزايا أخرى: إذ لم يكن كوارى فيلسوفاً ومؤرخاً فقط، بل كان أيضاً «مُمرِّراً» رائعاً، رجلاً يعرف، كما كان الأب ميرسين في القرن السابع عشر، كيف ينشر حوله أكثر الأفكار تجديدًا ويمنحها في الوقت نفسه قدرة على مضاعفة الأشياء. ففي الوقت نفسه الذي أدخل كوارى هيدغر إلى فرنسا، عرّف المفكرين الفرنسيين في بداية الثلاثينات، بأعمال هيغل الشاب، وشكل ذلك نقطة انطلاق لتجديد الدراسات الهيغلية التي سيتزعمها تلميذه كوجيف Kojève. كذلك إن كوارى هو من ستأتيه في منفاه النيويوركي الفكرة الخصبة المتمثلة في وصل عالم اللسانيات رومان جاكسون بعالم الإثنولوجيا الفرنسي كلود ليفي - شتروس Lévi-Strauss.

ولد ليفي - شتروس سنة 1908، حصل على التبريز في الفلسفة بعد أن أعدّ كتاباً في «المُسلّمات الفلسفية للمادية الجدلية» (1927)، ودُرّس بضع سنوات في التعليم الإعدادي؛ لكنه استشعر الحاجة إلى الهروب من أوروبا والفلسفة «المغلقة» معاً. ووجد خلاصه في الإثنولوجيا بفضل مساعدة عالم الاجتماع سيلستان بوغليه Bouglé (1870-1940) الذي كان في تلك الحقبة مديراً للمدرسة العليا للأساتذة (ENS). وعندما تم تعيينه في جامعة ساو باولو البرازيلية، أجرى سنة 1935 أول بحث له عن هنود الكادوفيو وهنود البورورو. ثم قام بمهمة ثانية سنة 1938 لدى قبائل ناميكوارا والتوبي كاواهييب، وهي البعثات التي سبورها بعد ذلك بتبرم وحنين في كتاب ذي صبغة «أدبية» كبيرة: المدارات الحزينة (1955).

غير أن الحرب جاءت لتشوّش على بقية مشروعاته. فقد تعرف أثناء لجوئه إلى

نيويورك إلى كوارى سنة 1942 الذي عرّفه بدوره بجاكسون. وكشف له هذا الأخير عن وجود اللسانيات البنيوية وعن إمكاناتها. فاستشعر ليفي - شتروس أنه يمكن معالجة كل الظواهر الاجتماعية المنتمية إلى النظام الرمزي كأنساق من العلامات لها بَنِيَّتُهَا النوعية، وتَصَوَّرَ إمكانية نقل المنهج السوسيري إلى حقل غير لغوي وهو حقل علاقات القرابة في المجتمعات بدون كتابة.

نتج من هذا الحَدَس الرائع، الذي أدى فيه جاكسون دورًا أساسيًا، كتابُ البنيات الأولية للقرابة الذي صدر بعد الحرب (1949). هذا الكتاب ثَوَّرَ الأنثروبولوجيا عندما أخضع للمرة الأولى مجموعة كبيرة ومشتتة من الملاحظات التجريبية لمنطق واضح وصارم. لقد تم تقبل هذا الكتاب بصعوبة في العالم الأنغلو سكسوني حيث تسود أساليب بحث أقل «نظرية». لكن على الرغم من ذلك تعاقبت بعده كتب مهمة متعددة: الأنثروبولوجيا البنيوية (1958، I؛ 1973، II)، الطوطمية اليوم (1962)، الفكر المتوحش (1962) (الذي يدحض فصله الأخير مفهوم «العقلية قبل المنطقية» عند ليفي - برول والتصور السارترى للجدل) وخصوصًا الأجزاء الأربعة لكتاب الميتولوجيات (النبيء والمطبوخ، 1964؛ من العسل إلى الرماد، 1976؛ أصل آداب المائدة، 1968؛ الإنسان العاري، 1971). إن هذا الكتاب مخصص لبيان أن مجموع الأساطير الدينية للهنود الأميركيين تمثل مَثَنًا موحدًا تخضع بداخله المتغيرات نفسها لقواعد معينة. وبذلك استطاع الكتاب أن يثبت خصوبة المنهج البنيوي، وأن يبين في الوقت نفسه حدوده. فكما أن ديكارت اضطر إلى اختزال المادة في الامتداد ليؤسس الفيزياء، اضطر ليفي - شتروس أيضًا، ليؤسس علمًا للأساطير، إلى نزع هذه الأخيرة من هذا السياق السوسيوثقافي الذي نتجت أو انتقلت فيه، واختزالها إلى سلاسل من الوحدات الدلالية الخاصة التي يمكن أن تراكب في ما بينها تبعًا لقواعد يبدو ظاهريًا أنها تدين للجبر بأكثر مما تدين للتاريخ.

أصبح ليفي - شتروس بفضل مساعدة ميرلو - بونتي أستاذًا في الكوليج دوفرانس (1953)، وهيمن مدة عقدين على الأنثروبولوجيا الفرنسية، واستمر في الوقت نفسه في تطوير الخطوط العريضة لرؤيته للعالم في أعماله اللاحقة (طريق الاقنعة، 1975؛ النظر البعيد، 1983؛ صانعة الخزف الغيورة، 1985). إن هذه الرؤية للعالم المادية والملحدة والمتشائمة تتميز أيضًا باهتمام متزايد بالفن الذي يعده ليفي - شتروس الوسيلة الوحيدة التي يحصل عليها الإنسان لتجاوز رداءة الحياة. فقد كان هذا الأنثروبولوجي الفرنسي

منجذبًا أساسًا إلى الموسيقى والفن البدائي الذي علّمه ماكس إرنست Ernest وأندره بروتون Breton كيف ينظر إليه. إن ليفي - شتروس، هذا النوع من المثقفين الكبار المغلقين على أنفسهم في برجهم العاجي، يبقى مع ذلك مفكرًا محافظًا جدًا، سواء في الفن (ما دام اهتمامه بالحدثة لا يتجاوز فاغتر والانطباعيين) أو في السياسة (ما دام مقتنعًا بأن المجتمعات البشرية لا يمكنها أن تتحسن).

لكن اهتمامه الفكري الحقيقي ينصبّ طبقًا على شيء آخر. إن ليفي - شتروس أولًا عالم كبير: إنه كأستاذه عالم الاجتماع مارسيل موس Mauss أو كعالم الحضارة الصينية مارسيل غراني Granet واحد من المفكرين الذين يعرفون كيف يولون أغرب مظهرات الثقافات «الغريبة» أهمية موضوعية شبيهة بتلك التي يوليها عالم البيولوجيا لمقطع يلاحظه من خلال المجهر. وكان أكثر طموحاته أصالة هو بناء علم اجتماعي يحل أيضًا محلّ علم العقل ويمكن بالتالي من الاستغناء عن علم النفس كتخصص يقوم على وضعية هشّة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الطموح هو ما يكمن فيه تماسك المحاور الثلاثة الأساسية لمنهجه: تحديد المجتمعات كأنساق رمزية، وإظهار تعارض هذه الأنساق وتساويها في المكانة، وأخيرًا إقامة وحدتها العميقة على المستوى البنيوي، الضامن النهائي لوحدة العقل البشري.

ولا يقلّ الفضل الآخر لليفي - شتروس أهمية، وهو أنه ظل مدة نصف قرن زعيم التيار البنيوي في العلوم الاجتماعية. وإليه يرجع الفضل بالخصوص في تقريب التيار البنيوي من المحلل النفسي جاك لاكان.

لكن إذا كان فكر لاكان (1901-1981) ينتمي بالتأكيد إلى البنيوية، فإنه تجاوزها بطرائق متنوعة جدًا إلى درجة يصعب معها الإمساك به في تعقده إلا إذا أعدنا رسم مراحل تكوينه.

ينحدر لاكان من أسرة بورجوازية غير باريسية، وقد تأثر في شبابه تأثرًا حقيقيًا بأفكار اليمين المتطرف. إلا أن إقامته في باريس ودراساته الطبية ورغبته في ارتياد دوائر الطليعة جعلته يتطور بسرعة. وافقَتَ بمقال «الحمار العفن» الذي نشره سالفادور دالي في يوليو/تموز 1930 في العدد الأول من مجلة السورالية في خدمة الثورة، وتعرّف إلى هذا الرسام الذي فسّر له معنى منهجه «البارانوي - النقدي» paranoïaque-critique

المرتكز على البحث المنهجي في الهلوسات البصرية. فتأثر بهذا الاكتشاف، وأنجز أطروحة دكتوراه حول العصاب البارانوي في علاقته بالشخصية سنة 1932، أبانت عن اهتمامه المبكر، الذي أثاره فيه أستاذه الطبيب النفسي كليرومبو Clérambault، بالعلاقات القائمة بين «الحُفَق» والإبداع الفني، كذلك أبانت عن محاولة «خرقاء» هي أيضاً لدمج البعد التحليلي في نظرية الطب النفسي.

إلا أن هذا العمل مرَّ بدون أن يلاحظه أحد، باستثناء نيزان Nizan الذي خصه بمقال تقريظي في جريدة L'Humanité، وبعض السورباليين الذين وجهوا الدعوة إلى لاكان للمساهمة في مجلّتهم الجديدة Minotaure. فشر فيها لاكان سنة 1933 مقالين مستفيزين: «مشكلة الأسلوب والتصور الطبقي للأشكال البارانوية للتجربة» (العدد 1)، و«دوافع الجريمة البارانوية: جريمة الأخوات بابان» (العدد 3-4). تسجل هذه المرحلة المحمومة لحظة تعلقه بـ «الأسلوب»، في مجال الأدب واللباس، وميله إلى الجماعات السرية ونزوعه نحو المذهب الباطن (hermétisme) الذي لن يفارقه أبداً.

انجذب لاكان في السنوات اللاحقة أكثر فأكثر إلى الآفاق الرحبة التي فتحتها التحليل النفسي أمام الفكر، وانخرط في مشروع إعادة قراءة نصوص فرويد المؤسسة. وبموازاة ذلك، قرأ أعمال نيتشه، الذي أولَّه صديقُه الكاتب جورج باتاي (1897-1962) تأويلاً جديداً، جمالياً وفردانياً؛ ثم تابع دروس الفيلسوف ذي الأصل الروسي ألكسندر كوجيف الذي بذل جهوده في الوقت نفسه من أجل إثارة انتباه المفكرين الفرنسيين مجدداً للفكر الهيجلي.

غادر كوجيف (1902-1968)، ابن أخت الرسام كاندينسكي Kandinsky، الاتحاد السوفياتي إلى ألمانيا سنة 1920. فتعرف في هايدلبرغ، حيث كان يتابع دروس كارل ياسبرز، إلى ألكسندر كوارى الذي ربطته به علاقة صداقة والذي سيتزوج أخت زوجته سنة 1927. وناقش سنة 1926 تحت إشراف ياسبرز أطروحةً حول اللاهوتي الروسي فلاديمير سولوفيف Soloviev (1853-1900)، ثم قرر الاستقرار بباريس التي كان يلقي فيها كوارى منذ عام 1922 محاضرات بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا. فعكف بتوجيه من كوارى على دراسة تاريخ الرياضيات والفيزياء من أجل كتابة نصٍّ حول الحتمية في الفيزياء الكلاسيكية وفي الفيزياء الحديثة (1932). وبدأ ابتداء من عام 1932 يتابع دروس كوارى حول الفلسفة الدينية لهيغل الشاب. وفي صيف عام

1933، عندما كان كوارى يهم بالانتقال للتدريس في القاهرة، اقترح على كوجيف أن يحل محله في تقديم تلك الدروس. فأصبح كوجيف في الخريف مكلّفًا بالمحاضرات في المدرسة التطبيقية. واستمر كوجيف يلقي محاضراته، التي خصص معظمها لقراءة كتاب فينومينولوجيا الروح (الذي لم يكن آنذاك قد ترجم إلى الفرنسية)، بانتظام إلى خريف 1939. وقد كان يتابع تلك الدروس المتمحورة أساسًا حول موضوع «نهاية التاريخ»، والتي عرفت صدى فريدًا بفعل تصاعد الفاشيات، جماعةً صغيرة من المثقفين والمفكرين الطليعيين المثابرين: هنري كوربان Corbin، وريمون كينو Queneau، وجورج باتاي، وريمون أرون، وموريس ميرلو - بونتي، وجون هيپوليت Hyppolite، ولاكان نفسه ابتداء من عام 1934.

هكذا اكتشف لاكان، بفضل كوجيف، في نصوص هيغل بناءً نظريًا للمفاهيم التي شغلت باله، أي فلسفة للرغبة، للغة وللتداوتية intersubjectivité. وساعد الجدل الفينومينولوجي لـ «السيد» و«العبد» خصوصًا في دراسة موضوع صراع الضمائر lutte des consciences التي تتنازع في ما بينها من أجل الاعتراف المتبادل. كذلك إن إشكالية الاستلاب الهيجلية تداخلت مع تفكيره الخاص في المرض العقلي. ونتجت من هذه القراءة المتقاطعة لهيغل وفرويد، والتي عزّم كوجيف ولاكان في يوليو/تموز 1936 تنسيقها في نص مشترك لم يرَ النور، أول مشاركة شخصيةٍ للاكان في النظرية التحليلية: وهي محاضراته حول «مرحلة المرأة»⁽¹⁾ التي ألقاها في أغسطس/آب 1936 في ماريباندا بمناسبة انعقاد مؤتمر ترأسه إرنست جونس الذي قاطعه بعنف بعد عشر دقائق من بداية المحاضرة. وعاد هيغل إلى الواجهة بعد سبع عشرة سنة في الأطروحة المركزية، «اللا شعور هو خطاب الآخر»، التي تضمنها تقرير⁽²⁾ قدمه لاكان في مؤتمر آخر حول «وظيفة وحقل الكلام واللغة في التحليل النفسي» (روما، سبتمبر/أيلول 1953).

وفي غضون ذلك، جاءت تأثيراتٌ أخرى لتضاف إلى تلك القاعدة الهيجلية. إذ قرأ لاكان سنة 1949 البنيات الأولية للقرابة بمجرد صدورها، وتعرف بعد ذلك إلى ليفي

(1) Texte repris dans Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966

(2) Ibid, p.265

– شتروس الذي سرعان ما ربطته به علاقة صداقة وعرفه بعد بضعة شهور (1950) بعالم اللسانيات رومان جاكسون. ومن جهة أخرى، عمق لاكان بفضل جون بوفري Beaufret الذي كان أحد مرضاه منذ عام 1951، فهمه لأعمال هيدغر الذي سيزوره في ألمانيا والذي سيستقبله بدوره في بيته عام 1955، قبل أن يترجم له نص «اللوغوس» وينشره في العدد الأول من مجلة التحليل النفسي (1956).

بلا أدنى شك، لا يوجد أي تقاطع عميق وحقيقي بين فكر هيدغر وعمل لاكان، حتى وإن كان الرجلان يقتسمان، من بين أشياء أخرى، الميل نفسه إلى الأسلوب «النبوي» oraculaire. فضلاً عن ذلك، يبدو أن هيدغر هو من أقنع لاكان بأطروحة «نهاية» الفلسفة. لكن هذا الأخير لم يكن ينوي مع ذلك دراسة «فكر الوجود»، ذلك مهما تكن الاستعارات، الحساسة في «خطاب روما» (1953)، التي استلهمها من كتاب الوجود والزمن. وبدأت له النظرية الفرويدية، كما جاهد نفسه لإعادة صياغتها، وحدها قادرة على «حمل مشعل» الفلسفة. هذه على كل حال النتيجة الضمنية التي أفرزها الحوار الذي جرى بين لاكان وجون هيبوليت في محاضرة لاكان ليوم 10 فبراير/شباط 1954.

بقيت معرفة كيف، يعني بأي لغة وعلى أي أسس، يجب إعادة صياغة النظرية التحليلية النفسية. يجيب لاكان: بالعودة إلى حرفية النصوص الفرويدية (وهو الشعار الذي سيحمله لاكان انطلاقاً من يوليو/تموز 1953 ويلخص منهجه بكامله)، وعلى الخصوص بإعادة قراءة نصوص فرويد على ضوء اللسانيات البنوية.

كان دور جاكسون هنا حاسماً مرة أخرى وبشكل مضاعف. فمن جهة، إنه هو من عرف لاكان بأعمال سوسير انطلاقاً من عام 1950. فأدرك لاكان، مثل ليفي – شتروس، فوراً الفائدة التي يمكن جنيها من نقل منهج التحليل البنوي إلى التحليل النفسي، وتطبيقه في حقلنتاجات «الدالة» للاشعور والأحلام والأعراض. وبدأ منذ يونيو/حزيران 1954 يعلق على النظرية السوسيرية للعلامة في المحاضرات الأسبوعية التي كان يلقيها «رسمياً» سنة 1953 في مستشفى سانت – آن. وسيذهب سنة 1958 أبعد من ذلك عندما سيؤكد أن للاشعور «البنية الجذرية للغة»⁽¹⁾. وهو ما سيؤكد، في سياق الخط

«La direction de la cure et les principes de son pouvoir», texte repris dans Jacques (1) Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 594.

الفلسفي «الانقطاعي» العزيز على كوارى، التطابق العميق لهاتين «القطيعتين» الكبيرتين اللتين تجسدهما مكتشفات سوسير وفرويد.

ومن جهة أخرى، فإن المقال الذي نشره جاكبسون عام 1956 تحت عنوان «مظهران للغة ونمطان من الحسية الكلامية»⁽¹⁾ هو ما أوحى للاكان بمقاربة جديدة لآليات الحلم الأساسية، أي التكثيف والنقل. فانطلاقاً من إشارات جاكبسون التي استخدمها بحرية، عدّ لكان التكثيف استعارةً، والنقل كنايةً. واستخلص من ذلك تأويلاً أصيلاً لكتاب فرويد الضخم، تأويل الأحلام، طعّمه بإحالات إلى البلاغة الكلاسيكية، وعرضه في محاضرة ألقاها في جامعة السوربون يوم 9 مايو/أيار 1957 تحمل عنوان «سلطة الحرف في اللاشعور أو العقل منذ فرويد»⁽²⁾.

لم يكن المرء يعلم في لعبة المرايا بين التحليل النفسي واللغة ما إذا كان يجب اعتبار اللغة «شرطاً» اللاشعور أم العكس: ذلك أن الصيغتين توجدان لدى لكان. لكن ما هو مؤكد، على الأقل، أن اللاشعور «مبنّي كلغة»، وأن وظيفة «الأنا الشخصي» Je توجد، في هذه السلسلة «الدالة»، مختزلةً في وظيفة Shifter (المصطلح مستعار من جاكبسون)، أي في وظيفة وَحْدَةٍ نَحْوِيَّةٍ مكلفةٍ بتعيين الذات الناطقة من دون أن تدلّ عليها. إن هذا التصوّر للذات «المنقسمة» باللاشعور (التي تتضمن الفكرة الفرويدية «انشطار الأنا»)، والمتعارض جذرياً مع الفلسفة الديكارتية أو الهوسيرية أو السارترية للكوجيطو، سيكتمل في سبتمبر/أيلول 1960 بالأطروحة، التي وضعها جون وال Wahl أثناء انعقاد مؤتمر في المملكة المتحدة، والتي تجعل من الذات مجردَ عنصرٍ في بنية رمزية: «إن الدال هو ما يمثل الذات بالنسبة إلى دال آخر»⁽³⁾. وسيتمكّن لكان بفضل الاستعانة بالمنهجية بـ «بيانات دالة» من زركشة العديد من التغييرات حول هذا الموضوع خلال السنوات اللاحقة.

بلغ لكان شهرة كبيرة عندما جمّع في كتاب واحد (كتابات، 1966) مقالات

Article repris dans Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963.

Texte repris dans *Ecrits*, op. cit. (2)

«Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», texte repris dans *Ecrits*, op. cit., p. 819.

ومحاضراتٍ من اختياره. طبعًا، إن الصراعات التي جعلته يواجه المؤسسة التحليلية أو التي شوشت على علاقات مختلف «العائلات» المتولدة من تعليمه لم تعجب كثيرًا الجمهور العريض. وبالمقابل، كانت هناك جماعة مهتمة تحرص على حضور محاضراته التي نقلها بالتعاقب من سانت - آن إلى المدرسة العليا للأساتذة (1969 - 1980).

إلا أن هذه الشهرة المتأخرة غمرته وأتعبته في آن واحد. وبدأ لاكان يتعد عن خطابه الخاص مع تقدمه في السن. إذ قام بمواربات غير متوقعة بفضل أعمال فتغنشتاين (1969 - 1970) أو أعمال Joyce. لقد كان لاكان مقتنعًا بأنه لم يُفهم جيدًا، حتى من قبل مستمعيه؛ فالتجأ خلال سنوات السبعينيات إلى نوع من التفكير الذي يزداد غموضًا حول بنية الحياة النفسية. وتخلّى تدريجيًا عن الأنموذج اللغوي، وبذل قصارى جهوده لفهم الحياة النفسية باستعمال الرياضيات ومن خلال عمليات «الضفر» والأشكال «الطوبولوجية» المعقدة مثل «العقد البورومية» مثلًا.

لم يعد لاكان يستخدم الكتابة لتقديم الحصص الأخيرة من محاضراته في ربيع 1980، واقتصرت شروحه التي يدونها على السبورة على «خطاطات» غامضة كانت تترك الحاضرين في حيرة من أمرهم. وساد الانقسام بين تلامذته بعد وفاته سنة 1981. هذه الانقسامات بين «الورثة»، المفترضين والواقعيين، التي انضافت إليها الصعوبات التقنية المتعددة التي اعترضت نسخ محاضراته، أدت إلى تأخير النشر الكامل لمحاضراته «الشفوية» في سبعة وعشرين جزءًا (1953 - 1980)، وهو النشر الذي بدأ سنة 1973 ولمّا يكتمل بعد.

كان فكر لاكان عرضةً للنقد والرفض من قبل جزء من علماء التحليل النفسي الذين اعترضوا على تصويره الشخصي جدًّا «للعلاج»، مثلما لم يحظَ بقبول تام من طرف الفلاسفة «المحترفين»، مع استثناءات قليلة جدًّا (ديريدا وباديو في فرنسا وستانلي كافيل Cavell في الولايات المتحدة). ومع ذلك ظل الفكر اللاكاني واحدًا من أهم الأنساق الفلسفية في القرن العشرين وأمتنها التي حاولت أن تفتح للفلسفة طريقًا ستكفل كليًا بالنتائج التي ترتبت عن «نهاية» الميتافيزيقا.

هكذا أصبحت البنيوية في الستينيات، بفضل النشر المتزامن لكتابين كتابات وميتولوجيات، الأيديولوجيا المهيمنة للعلوم الاجتماعية. هذه «الموضة» شجعتها

أعمال ليفي - شتروس ولاكان والتطور المثير للسانيات بمعناها الدقيق (إميل بنفنيست Benveniste) والسيميولوجيا (رولان بارت، ميتولوجيات، 1957)، وأشكال جديدة للنقد الأدبي (تريفان تودوروف Todorov، جيرار جينيت Genette)، والتحليل التاريخي (جان - بيار فيرنان Vernant، الأسطورة والفكر لدى الإغريق، 1965)، وشجعها كذلك «الاكتشاف» المتأخر لأعمال جورج دوميزيل Dumézil (1898-1986)، اللساني والمؤرخ الذي استعمل منذ نهاية الثلاثينيات، كما استعمل أستاذه مارسيل غراني Granet، المنهج البنوي لإجراء مقارنة بين الأساطير الدينية للشعوب الهندو أوروبية (الأسطورة والملحمة، 1968-1973).

تركت هذه الموضة الفكرية آثارها الأولى في الحقل الفلسفي في فرنسا أولاً. ذلك أن ليفي - شتروس ولاكان ودوميزيل ومن حاكاهم كانوا يقتسمون بعض التوجهات الأساسية على الرغم من كل ما كان يفرق بينهم. لقد كانوا ماديين ومناهضين للجدل وللماركسية (مع بعض الفروق الطفيفة: لم يرفض فيرنان وبارت في بداية مساره الماركسية رفضاً كلياً)، وكانوا فوق ذلك مناهضين لسارتر، أي مناهضين للمذهب الإنساني. وبما أنهم كانوا أنصار «فلسفة المفهوم»، فقد كانوا يريدون القطع مع أولوية الوعي العزيزة على مؤلف الوجودية مذهب إنساني.

إن الدراسات العلمية للبنيات (بنيات اللغة واللاشعور والأساطير والعلاقات الاجتماعية) تبرهن حسب رأيهم على الطبيعة الوهمية لاستقلال «الذات»: إذ كان ينبغي خلُغ الذات، التي هي مفعول للترجسية، عن عرشها الذي شغلته منذ ديكرات. وفي الوقت نفسه، لم يعد هناك معنى للمذهب الإرادي لسارتر، ولا لاعتقاده المتفائل بإمكانية الفعل في مجرى التاريخ، ولا لميله إلى الالتزام. فضلاً عن ذلك، كان البنيويون مشككين في السياسة، على الرغم من أن ليفي - شتروس كان في شبابه اشتراكياً، وكان دوميزيل فوضوياً، كما كانوا في الستينيات وضعيين أو جماليين، أو الاثنين معاً. فعلى الرغم من أنهم كانوا يقبلون ضرورة المعرفة الموضوعية للظواهر الرمزية، فإنهم كانوا يرفضون فكرة أن تساهم تلك المعرفة في تغيير العالم. زد على ذلك أنهم لم يكونوا يعدّون أنفسهم فلاسفة، حسب تصريحاتهم هم أنفسهم، وإنما ممارسون لهذا الشكل المعرفي أو ذاك.

هل يجب أن نصدقهم؟ في حالة تصديقهم، سيكون لزاماً استنتاج أن لا وجود

لفلسفة بنيوية. علاوة على ذلك، إذا كان البنيويون بالمعنى الحصري للكلمة، بما فيهم لاكان نفسه، يدافعون عن أنهم ليسوا فلاسفة، أي ليسوا فلاسفة «محترفين»، فقد كانت وسائل الاعلام والرأي العام تنعتهم بالبنيويين. هكذا الشأن بالنسبة إلى لوي ألتوسير وميشيل فوكو وجاك ديريدا وميشيل سير Serres.

من المثير للانتباه أن يرفض هؤلاء الفلاسفة علناً علامة «بنيوي»، باستثناء ميشيل سير (ولد عام 1930) الذي انصب فكره الموسوعي المستلهم أيضاً من لايبنتس وباشلار على مفهوم التواصل أكثر منه على مفهوم البنية (Hermès I-V, 1969-1980). والحال أن ألتوسير أراد أن يكون ماركسياً. بينما كان الإلهام الأصلي لعمل فوكو وديريدا، على الرغم من اهتمامهما بتحليلات لاكان ودوميزيل، يختلف عن البنيوية في نقاط مهمة (فوكو) أو يدّعي أنه يعيد التساؤل حولها (ديريدا).

انطلاقاً من وجهة النظر هذه، تبدو حالة فوكو الأشد تعقيداً بدون شك. ذلك أنه إذا كان هذا الأخير قد استعان في أعماله الأولى خصوصاً بالأداة البنيوية، فإن استعماله لها والأهمية الشخصية والملتزمة سياسياً التي يوليها للتاريخ يعملان في الواقع على تحطيم التصور الوضعي للمعرفة الذي تركز عليه المنهجية البنيوية، وعلى إعادة التساؤل حول مدلول الحقيقة ذاته.

2. تاريخٌ للحقيقة

ولد ميشيل فوكو (1926-1984) في بواتييه. ولج المدرسة العليا للأساتذة سنة 1946. وأعد فيها تحت إشراف جون هيپوليت Hyppolite رسالةً حول هيغل لنيل شهادة في الدراسات العليا، وشرع في الوقت نفسه في متابعة دروس حول علم النفس. وتابع في تلك المدرسة أيضاً، ابتداء من عام 1948، دروس ألتوسير الذي عقد معه علاقة صداقة دائمة. وانخرط مدة سنتين (1950-1952) في الحزب الشيوعي الفرنسي الذي غادره سريعاً، علماً أن الماركسية، كنظرية، لم تستهوه كثيراً. كذلك أبان عن تشكيك في كل الأيديولوجيات القائمة وعن حذرٍ من التصور «البطولي» للالتزام كما يجسده سارتر. وأظهر منذ تلك الفترة اهتماماً بالغاً بفهم التاريخ، وخصوصاً بالطريقة التي تظهر وتختفي بها الأشكال المتعاقبة لما نطلق عليه، بحكم العادة، «الحقيقة».

تميزت سنوات تكوين فوكو بقراءات متنوعة: قراءة لاكان وليفي - شتروس طبعاً،

ولكن أيضًا قراءة نيتشه. وقد اكتشف فوكو هذا الأخير من خلال التأويل الذي قدمه عنه في فرنسا العشرينيات والثلاثينيات جورج باتاي الذي رأى أن كتابة نيتشه التدميرية تمثل الترياق المطلق ضد «تسلط» العقلانية الهيجلية. تطور هذا التأويل «الجمالي» لكتاب هكذا تكلم زرادشت بعد باتاي لينصبّ على كتاب آخرين كانوا يبحثون عن «الانتهاكات»، أمثال موريس بلانشو Blanchot (ولد عام 1907) وبيار كلوسوفسكي Klossowski (ولد عام 1905) الذي سيكون أيضًا أول من نقل فتغنشتاين إلى الفرنسية. وسيدعم هذا التطور نشر جيل دولوز Deleuze (1925-1995) كتاب نيتشه والفلسفة سنة 1962. وقد عدّ دولوز فكر نيتشه فكرًا معارضًا لكل أشكال فكر الوجود والتمثل، وعده فلسفة للإرادة. ذلك أن فكر نيتشه يؤكد أن في غياب أي معيار موضوعي للحقيقة، فإن ما يوجد هو «إرادة الحقيقة» الخاصة بالفيلسوف وحدها. وبالتالي فإن فكر نيتشه يقدم للفيلسوف القدرة على إثبات لغته الخاصة، أي على ابتكار مفاهيمه الخاصة بدون أن يكون مضطرًا للرجوع إلى أي معيار متعال، لأنه غير موجود بالتعريف.

افتتن فوكو أيضًا بالطبيعة اللغوية، بل «اللغوية»، للإبداع الأدبي الذي سيكرس له بعض النصوص المتأثرة باكتشافه ريمون روسل Roussel والكتابات «الذهانية» لجان - پيار بريسيه Brisset. وسيُفتن أيضًا فتنة بكتابات باتاي وكلوسوفسكي ودولوز عن نيتشه. وسيعلم في نضجه بشكل أكثر تواترًا عن انتمائه إلى دولوز. ومع ذلك، فإن الأساتذة الأوائل الذين اعترف بهم، عندما بدأ الكتابة، كانوا قبل كل شيء مؤرخين. كانوا مؤرخين محترفين مثل أولئك الذين كانوا يحومون حول مجلة الحوليات التي أسسها مارك بلوخ Bloch ولوسيان فيفر Febvre سنة 1929، أو مثل فيليب أرييس Ariès، رائد «تاريخ العقلية» في الخمسينيات. وكانوا أيضًا فلاسفة أو مؤرخي العلوم أمثال غاستون باشلار وألكسندر كوارى وتلميذهما المشترك جورج كانغيلم Canguilhem (1904-1995) الذي ألف أعمالًا في البيولوجيا والطب وحرر مقالًا سجالًا سنة 1956 ليعترض على الادعاءات العلمية لعلم النفس الجامعي⁽¹⁾. هذا من دون أن ننسى طبعًا المؤرخ البنيوي جورج دوميزيل الذي وجه فوكو بنصائحه أثناء حياته.

لذلك فلا غرابة أن تكون الكتب الثلاثة التي ضمنت لفوكو بداية الشهرة (المرض

«Qu'est-ce que la psychologie ?», article repris dans Georges Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.

العقلي والشخصي، 1954، الذي غيره إلى المرض العقلي وعلم النفس؛ تاريخ الحمق في العصر الكلاسيكي، (1961)؛ مولد العيادة، (1963) أن تكون إذا كتبنا في التاريخ والفلسفة. علمًا أن هذه الأعمال تتموضع في نقطة التقاطع، التي لا تزال لم تدرس بشكل جيد، بين دراسة العقلية والأساطير والمعارف.

تكشف هذه الكتب من البداية عن نبذة جديدة. فأسلوب فوكو ليس أسلوب مُنقَّب متجِه نحو الماضي. وعلى الرغم من الاعتبار الذي حظيت به تنقيباته، فإنها مليئة بالثغرات. فقد عكف بعض المتخصصين المحترفين، لكن ليس بدون مواقف مسبقة، على استخلاص الأخطاء والتخمينات المتناثرة في أعماله الأولى. وهم محقون في ذلك من وجهة نظرهم. لكنهم يهملون ما هو أساسي: ذلك أن فوكو كان معاديًا للمؤسسات الجامعية الكلاسيكية التي ظل يتهرب منها خلال العمل في الخارج (السويد، بولونيا، ألمانيا) والمشاركة في إحداث جامعة بديلة في فانسين Vincennes (1968)، ثم انتخابه أستاذًا في الكوليج دوفرانس سنة 1970 بدلاً لجون هيبوليت؛ وبالتالي فإنه لم يدع أنه عالم أثريات. بل إنه كان يطمح إلى شيء آخر: كتابة تاريخ للحقيقة من خلال تسليط الضوء على العلاقات التي تقيمها هذه الأخيرة، عبر شروط إمكانها ونتائجها، مع الحقل الاجتماعي والسياسي. وباختصار فقد كان يطمح إلى تدمير ادعاء المذهب الموضوعي (أو ادعاء المذهب العقلي الكلاسيكي) إقامة الحقيقة فوق أرضية ثابتة ومضمونة.

يقدم كتاب تاريخ الحمق، الذي هو في الأصل أطروحة دكتوراه في الفلسفة التي كان كانغيلم مقررهما، أفضل مثال على طموحه. إذ انطلق فوكو من متن الكتب الطبية القديمة، التي اكتشفها في أوبسالا بالسويد (والتي حصل عليها عندما ساعده دوميزيل على شغل منصب مدير المدرسة الفرنسية)، ليعيد بناء الطرائق المتعاقبة التي كان يُنظرُ بها إلى الحمق داخل الثقافة الغربية. هكذا، فإن الأحمق في العصر الوسيط كان يعدّ حاملاً علامة مقدسة وكمستفيد من اصطفاء إلهي، وبالتالي كان يتمتع بالحرية ويعامل بتسامح. وأصبح عنصر خلل اجتماعي مع توطيد الملكية المطلقة وإقامة دولة مركزية متحررة من وصايا الكنيسة. فضلاً عن ذلك، فإن عملية «الاحتجاز الكبير» التي جرت في القرن السابع عشر لم تكف لعزل الحمق عن أشكال أخرى من الانحراف. لذا كان ينبغي انتظار نهاية العصر الكلاسيكي (سنوات 1780-1820) لإعادة تعريف الانحراف على يد المؤسسة الطبية بكونه «مرضاً عقلياً». وبالتالي أصبح موضوع معرفة وضعية: الطب العقلي الذي توصل في القرن التاسع عشر إلى فرض ذاته كفرع من فروع الطب،

مما أعطى شرعيةً نظريةً لعملية الاعتقال الضامنة للنظام العائلي والمصدر البديهي للعديد من تعسفات السلطة.

إن الدرس المستخلص من إعادة قراءة التاريخ هذه درسٌ مزدوج. فمن جهة، ليس الحمقُ اسمًا يُطْلَقُ على موضوع مألوفٍ بحدودٍ معترف بها، وبالتالي فهو فكرةٌ تتغيّرُ مضمونها كثيرًا عبر التاريخ تبعًا للانشغالات السياسية أو «العملية» بالمعنى الواسع للكلمة، والتي كانت بعيدةً عن البحث الخالص عن الحقيقة. وباختصار، لم تكن الحقيقة هي الدافع الوحيد إلى المعرفة التي تدرج وظيفتها الاجتماعية، في كل مرحلة، في شبكةٍ محدّدةٍ للسلطة.

ومن جهة أخرى، فإن شبكة السلطة هذه غيرٌ ثابتة. فغالبًا ما يكفي إظهارُ مكر المعرفة الذي تدّعي السلطة أنها تقوم عليها لبيان هشاشتها. وعلى كل حال، إنها قناعةٌ فوكو وقناعةٌ أوائل تلامذته الذين انخرطوا نهاية الستينيات وخلال السبعينيات في صراعات حادة ضد مؤسسة الطب العقلي. كذلك تعرضت هذه الأخيرة في الوقت نفسه، ولكن هذه المرة من منظور أكثر سارترية، لهجوم على يد لانغ Laing وكوبر Cooper، «المناهضين للطب العقلي» في بريطانيا، بينما جاء كتاب/قنبلة حرره جيل دولوز والمحلل النفسي فيليكس غاتاري Gattari (أوديب المضاد، 1972) ليحتفل بـ «آلات الرغبة» ويهاجم المعتقدات القمعية للفرويدية و«المذهب الأسري». وإن كانت تصعب الإحاطة الدقيقة بنتائج هذه الصراعات، التي اكتسبت بسرعة بعدًا أوروبيًا، فإنها أدت إلى تراجع ممارسات الاحتجاز التعسفي في أماكن متعددة، ودفعت في الوقت نفسه الأطباء العقلين أنفسهم إلى إعادة النظر مؤقتًا في بعض مُسلّماتهم⁽¹⁾.

هذا يعني أن فكر فوكو لم يكن غريبًا عن مشهد الصراعات الاجتماعية على الرغم من طابعه الفردي وتبنيهِ «مذهب الحد الأدنى» minimalisme ورفضه التفخيم. وجاء كتاباه الرئيسيان في الإستمولوجيا ليقدما البرهان على ذلك، وهما الكلمات والأشياء (1966) وحفريات المعرفة (1969)، فضلًا عن درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس نظام الخطاب (1971).

(1) لمعرفة المزيد حول هذه الحركة برمتها، انظر:

Christian Delacampagne, *Antipsychiatrie*, Paris, Grasset, 1974.

يعود الكتاب الأول الذي يحمل عنواناً فرعياً هو «حفريات للعلوم الإنسانية»، إلى الفترة التي درسها كتاب تاريخ الحق، وهي الممتدة بين نهاية القرن السادس عشر ونهاية القرن التاسع عشر، ذلك بهدف توضيح أن ذلك التاريخ لا يُجسّد تقدماً متواصلاً لـ «العقل»، بل إنه على العكس من ذلك مؤطّر بقطائع خفية أعطت أساليب تفكيرنا أشكالاً تاريخية متميزة جداً.

تُسجّل القطيعة الأولى، التي حدثت في نهاية عصر النهضة، انبثاق «العصر الكلاسيكي». ذلك أن كلّ نشاط فكري أو فني، بالنسبة إلى منظري القرن الثامن عشر، لا يمكن تصوّره إلا في إطار إشكالية «التمثل» التي تمثلها، من بين آخرين، لسانيات بور - رويال أو المرافقات لفالاسكيز. وحدثت القطيعة الثانية عند ملتقى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأدت إلى اندثار تلك الإشكالية لمصلحة نمط من التفكير المتمركز حول فكرة «الذات». إذ ظهرت فكرة جديدة، مؤداها أن الإنسان هو في آن واحد مَنْ يؤلف ويشخّص تاريخه الخاص، مما أدى إلى ترقية علم التاريخ إلى مرتبة «أمّ كلّ العلوم الإنسانية»⁽¹⁾. وفتحت هذه القطيعة الثانية عصرًا جديدًا، هو عصر الحداثة الذي لم نغادره بعد، ولكن يمكن أن نستشعر أنّ له نهاية.

لنترك مسألة معرفة ما إذا كان هذا التعريف للحداثة ليس واسعًا جدًا ما دام يؤدي إلى إلغاء الطفرات العلمية والفنية المهمة لسنوات 1880-1914. ولنعد بالخصوص إلى النتائج التي استخلصها فوكو من بحثه، وهي نتائج تتوزع على نظامين: نظري وعملي.

لنبدأ بالنتائج النظرية أولاً: إن تطور الفكر يتم بطريقة متقطعة، كما قال بذلك باشلار وكواري من قبل. ففي كل مرحلة يجد الفكر نفسه سجينَ حدودٍ ترسمها له البنية المحددة تجريبيًا التي تضمّر ثقافة تلك المرحلة. يطلق فوكو على تلك البنية اسم الإبيستيمي épistèmè لأنها تمثل بشكل عام الأساس المشترك لكل أشكال المعرفة. لذلك يجب أن تحصل قطيعة، تحتية، مجهولة وعنيفة، في طريقة تصورنا للعالم لكي يتغير الإبيستيمي، ولكي تتحول حدود المفكر فيه، ولكي يصبح من الممكن «التفكير» بطريقة مخالفة. لنسجل عرضاً أن هذه الإشكالية مسؤولة بشكل مباشر عن المطابقة المتسارعة التي حدثت سنة 1966 بين فكر فوكو والبنوية: وقد رفض فوكو هذه

المطابقة، مفسّرًا في حفريات المعرفة أن دراسة البنيات في ذاتها لا تهتم بقدر ما يهتم بفهم كيفية إنتاج «خطاباتها» وتحديدًا على يد قَبْلِيَّةٍ تاريخية تنزع في الوقت نفسه كل امتياز رومانسي عن فكرة «المؤلف».

النتائج العملية: إذا «لم يكن الإنسان أقدم ولا أثبت مشكلة طُرِحَتْ على المعرفة البشرية»⁽¹⁾، وإذا لم يكن سوى ابتكار متأخر⁽²⁾ ظهر في نهاية العصر الكلاسيكي ويمكن افتراض «نهائيه المقبلة»⁽³⁾، فإن النزعة الإنسانية «النظرية» محكوم عليها بالرفض هي أيضًا. وفي الوقت نفسه، فإن الفلسفات الجدلية للتاريخ القائمة، كالماركسية، على الإيمان بتقدم يولده الطابع السلبي للفعل البشري، تنهار بلا رحمة، تاركةً مكانها لأشكال جديدة من المعرفة السوسيولوجية، ولأشكال غير مسبقة من التدخل السياسي.

ما هذه الأشكال إذا؟ سيعكف فوكو في السنوات اللاحقة على تقديم جواب عن هذا السؤال، لكن ليس بدون أن تعترضه صعوبات في ذلك. إذ لن يتوصل إلى تقديم تفسير واضح لأسباب رفضه الماركسية على الرغم من الحوارات المتعددة التي شارك فيها لعرض شروحاته حول الموضوع، كالحوار الذي خص به دوتشيو ترومبادوري سنة 1978⁽⁴⁾؛ كذلك لن ينجح في تجنب بعض الأخطاء في التحليل كتلك التي شابت تمجيده «الثورة» الإسلامية الإيرانية في بدايتها (1970). وما هو مؤكد أن انشغاله بممارسة نوع من النضال الفردي، مستقل عن الأحزاب ومتمحور حول تسييس مشكلات الحياة اليومية، سيقربه في مطلع السبعينيات من اليسار الفوضوي المتطرف، وسيجعله يتبنى، على الرغم منه، مواقف قريبة من مواقف سارتر الذي لم ينجح أبدًا في أن يفتح معه حوارًا نظريًا حقيقيًا.

هكذا إذا، فإن مبادرات البحث والفعل الفوكاوية (نسبة إلى فوكو) تصدر قبل كل شيء عن إلهام «ضد سلطوي» أساسًا. إن هذه الأبحاث، سواء التي درست تاريخ الإقصاء أو جنياولوجيا النظام السجني (كدروسه الأولى في كوليج دوفرانس)، تمثل

Ibid, p.398 (1)

Ibid, p.15 (2)

Ibid, p.398 (3)

Entretien repris dans Michel Foucault, *Dits et Ecrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, (4) 1994, t. IV, p.41-95.

مشروع غير المسبوق المتجسد في نوع من «الفيزياء الدقيقة للسلطة». وبالفعل، يجب الحديث بصيغة الجمع عن السلطة التي لا يمكن عدّها كتلة متراصة. فهي لا توجد إلا على نحوٍ مُشَتَّت، وتستثمر شبكاتٍ لا ترتبط كلّها في ما بينها وتقدم بالتالي كَوَمَاتٍ متناثرة. كذلك التعقيد يُميّز تفاعلاتها مع شبكات المعرفة التي تتميز نفسها بتحوّل دائم. هل يحدث أن تلتقي في ما بينها؟ إن هذه الوضعية تُنتجُ إذاً مفاعيلَ رقابةٍ قويةٍ تقاومها بشكلٍ درامي المجهودات التي يبذلها المَقْصُونون لاستعادة الكلمة التي يمنعها النظام عنهم.

ذلك أن للمقvisين أيضًا وجهة نظر: يبرهن فوكو على ذلك بنشره عام 1973 «اعترافات» فلاح نورماندي شاب متهم بقتل الأصول: أنا، پيار ريفيير، ذبحت أمي وأختي وأخي. إن هذا النص المثير، الذي ظل مدفونًا في الأرشيف القضائي منذ عام 1835، لا يسلط فقط ضوءًا مهمًا على «التلاعبات» القضائية والطبقية التي كانت هذه الجريمة الثلاثية موضوعًا لها أثناء المحاكمة، وإنما يشهد أيضًا على واقعة أن لدى أفقر المضطهدين استعدادًا فريدًا «للكلام»، وبالتالي لـ «المعرفة»، لم تفتأ تُخنقُ كل السلطات، بدءًا بالسلطة الأكاديمية حاملة المعرفة «المشروعة».

صدر كتاب المراقبة والعقاب بعد سنتين من ذلك (1975) ليحكي قصة «ولادة السجن». وسعى هذا المؤلف، الذي سار على خطى كتاب تاريخ الحق، إلى إعادة رسم الطفرات التي أنتجت في نهاية القرن الثامن عشر، في نظام العلوم وأشباه العلوم الطبية النفسية والإجرامية، نظامًا لـ «ترويض» الأجساد استطاعت الدولة المركزية بفضلها أن تنشر هيمنتها على مجموع المجتمع. ومن بين أهداف ذلك النظام، الذي قطع مع ممارسة التعذيب «العزيزة على النظام القديم»، «إعادة تربية» المدان بإخضاعه بالقوة لـ «بيداغوجيا» تأديبية وعقابية يُشكّلُ السجنُ الحديث، المنحدر من «مُشْتَمَل» بتنام (*)، أداتها المفضلة.

لكن الكلام هنا مدمرٌ أكثر مما كان في كتاب 1961: ألا يُمثّلُ السجنُ، أكثر من المستشفى، رمزَ نظام بورجوازيٍّ مهووسٍ بقمع كل انحراف؟ لقد كان فوكو في الفترة نفسها منخرطًا بحماسة في أنشطة نضالية تهدف إلى إرغام السجون الفرنسية على

(*) مكان مبني بطريقة تسمح بشمله كله في نظرة واحدة.

إغلاق ما يسمى أجنحة «الأمن الأعلى». وبذلك سيصبح كتاب المراقبة والعقاب، في أوروبا والولايات المتحدة، إنجيل «يسارية ثورية» جديدة متمحورة حول نقد كل شكل للسلطة، بوليسية أو رمزية، لكنها كانت لامبالية نسبياً بالشروط السوسيوقتصادية التي تسمح لتلك السلطة بالممارسة.

غير أن نجاح ذلك الكتاب لم يمر بدون أن يطرح بعضي المشكلات أمام فوكو. فإن كان هذا الأخير متشككاً إزاء أيديولوجيات «التحرير» التي أريد ربط اسمها بها، وإن كان معادياً للإشعاع الاعلامي المتزايد الذي حظيت به أعماله، فقد كان مع ذلك من الصعب عليه التخلي عن نشر أطروحاته. ويشهد على هذه الالتباسات حوارٌ مجهولُ الاسم خصَّ به جريدة لوموند سنة 1980 تحت اسم غامض هو «الفيلسوف المقتنع»⁽¹⁾، ويحمل عنواناً يردد صدى هذه الجملة المقتطفة من كتاب حفريات المعرفة: «أكثر من واحد، مثلي بدون شك، يكتبون لكي لا يكون لهم وجه»⁽²⁾.

استشعر فوكو حاجة عميقة إلى تجديد ذاته وإلى تغيير حدود فكره الخاص بابتكار موضوعات جديدة أو أهداف جديدة. وحدث بداخله عملٌ خفي لتغيير الذات يوضحه بجلاء الفرق الزمني الذي يفصل ظهور الجزء الأول من كتابه الأخير تاريخ الجنس الذي يحمل عنوان إرادة المعرفة (1976) عن ظهور الجزءين الثاني والثالث، استعمال اللذات والانشغال بالذات اللذين ظهرا بعد فترة صمت طويلة (1984)، وبالضبط في الشهر الذي سيرحل فيه فوكو عن الساحة الفلسفية بسبب داء السيدا عن عمر يناهز الثامنة والخمسين.

إن إرادة المعرفة مجرد مقدمة لكتاب منتظر، لكن لم يكن قد كُتِبَ بعد. وبدا أنه يعلن عن مشروع جديد «لإزالة الغموض» موجّه خصوصاً ضد التحليل النفسي. يؤكد هذا الأخير أن الأخلاق المسيحية في أوروبا لم تفتأ تكبت الجنس، حتى وإن كان مجرد الحديث عن الجنس (على الرغم من هذا التابو) يشكل بذاته عملاً تحريراً. يجب فوكو بأن ذلك وهم، ويقترح على العكس من ذلك فكرة أن الثقافة الغربية جعلت من الجنس الموضوع المفضل لخطابات غزيرة، ذلك بفضل ممارسة الاعتراف الديني الذي

Entretien avec Christian Delacampagne repris dans Michel Foucault, *Dits et Ecrits* (1) (1954-1988), op. cit., t. IV, p. 104-110.

Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p.28 (2)

فرضته الكنيسة الكاثوليكية. وانطلاقاً من اللحظة التي بدأ فيها رجل الدين يترك مكانه لعالم النفس، للمحلل النفسي أو لعالم الحياة الجنسية، أصبح الجنس أيضاً موضوعاً شبيه معرفة طبية، تتمثل وظيفتها الحقيقية في تطبيع تنوع الممارسات الجنسية الممكنة من خلال اختزالها في خطاطة فريدة روتينية.

إلا أن هذه البرهنة التي وعدنا بها فوكو لم تتحقق. لقد كان متأكداً تماماً من قدرته على القيام بهذه المهمة أحسن قيام، لذلك شعر مبكراً بالملل منها. علاوة على ذلك، فإن اهتمامه انتقل حوالى سنة 1980 من الأخلاق الجنسية لأباء الكنيسة إلى الأخلاق الجنسية للكتاب اليونانيين واللاتينيين الذين حاربهم رجال الدين. وعموماً فقد تغير هدفه في منتصف الطريق: إذ لم يعد هو انتزاع الجنس من هيمنة المسيحية، التي تعرضت لإدانة مستمرة منذ نيتشه، بل هو استعادة الطابع الإيجابي لمذاهب القدماء حول الموضوع.

لذلك عكف فوكو على دراسات اللغات الكلاسيكية، واكتشف بفضل زميل له في الكوليج دوفرانس هو المؤرخ بول فيين Veyne، أن تلك المذاهب أشد تعقيداً بكثير مما تريد أن توحي به النظريات الأفلاطونية والأرسطية في الحب. إن الحب، بالنسبة إلى فلاسفة الأخلاق الهلنستية، وخصوصاً الرواقيين والأبيقوريين، شأنه شأن الرياضة والزينة والطعام، هو عنصر نظام حياة متمركز حول بناء الحكيم لشخصيته. إنه وسيلة لبلوغ المتعة والصحة والصفاء في مجتمع اجتاحه العنف ونسيه الإله.

إن هذا البحث، غير المتحمس والمتحرر من هيمنة علم النفس، عن أفضل «نظام» ممكن لم يكن ليمر بدون أن يغري باحثاً فردانياً متشدداً كفوكو. وقدم له موضوع «بناء الذات» أيضاً الوسيلة لإنجاز تركيب بين تصوره المثالي للأخلاق ونظرته المتحررة إلى السياسة. وبالفعل، إن «الحكيم»، الذي يُقَوَّى من مُتَعِه بعيداً عن كل انشغال قمعي وكل هوس تحرري، يتخلص من الدور الجامد الذي تفرضه الثقافة الغربية على «الذات» الإنسانية ويساهم بذلك في تدمير الحقل الاجتماعي بفعالية أكبر مما يمكن أن تفعله أي «أيديولوجيا». وهذا الموقف يذكرنا مرة أخرى بموقف دولوز وغاتاري الذي لخصه في كتاب أوديب المضاد وطوراه في كتاب ألف نجد (1980).

لكن للأسف، أصيب فوكو بمرض مرتبط بالجنس وأودى بحياته قبل أن يستخلص من ذلك البحث النتائج المنتظرة. وظل عمله، كعمل التوسير، غير مكتمل، بينما كان

سيتطور نحو آفاق أخرى. كذلك إن جزءاً مهماً من هذا العمل، شأنه شأن عمل ألتوسير أيضاً، غطى عليه الاهتمام غير الصحي بمصير مؤلفه، كما يشهد على ذلك النجاح الذي حققته سيرة فوكو متمحورة حول مثليته الجنسية، وهي سيرة لم تنجح في التعرف بالإنسان ولا بأعماله⁽¹⁾ بفعل بحثها المقصود عن الإثارة.

أدت أعمال فوكو وألتوسير إلى بعض الخلخلات التي بدا تأثيرها حتمياً.

إذ لم يعد ممكناً بعد ألتوسير الاستمرار في الحديث عن ماركس بدون محاولة قراءته كما فعل ألتوسير. كذلك لم يعد ممكناً بعد فوكو الحديث عن الحقيقة والمعرفة بدون اعتبار الطريقة التي أدت بها بحوثه إلى ترك ثغرات وكسور داخل تلك المقولات الواسعة والعامّة جدّاً إلى درجة يستحيل معها أن تكون إجرائية. مثلما لم يعد ممكناً تجاهل أن هذه المقولات (الحقيقة والمعرفة) لا تعني وقائع متعالية كما كان يعتقد هوسيرل وراسل، وإنما هي أيضاً لها تاريخ تجريبي مرتبط بتاريخ الثقافة الغربية التي انبثقت بداخلها تلك المقولات مع أفلاطون والتي ترتبط بنوع من «الحفريات» بالمعنى الحصري للكلمة.

دون شك، ليس فوكو هو المفكر الوحيد الذي أكد ذلك. ذلك أن «حفريات» تنحدر بلا ريب من مفهوم «الجنينالوجيا» النيتشوي، الذي استفاد من خصوبته كل من باتاي من جهة، وبنيامين Benjamin وهوركهايمر Horkheimer وأدورنو Adorno من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن فوكو اعترف في نهاية حياته بأن مدرسة فرانكفورت سبقتة إلى ذلك، فإنه هو أول من أعطى هذه الإشكالية «الجنينالوجية» كل قوتها النقدية بانتزاعها من لغة «الجدل»، «المطبوعة كثيراً بالميتافيزيقا، وإعادة صياغتها بلغة تاريخ «انقطاعي» موروث عن كوارى.

ليس مصادفةً أن يتم إنتاج هذا الاكتشاف الجديد للنسبية النيتشوية في فرنسا الستينيات. فقد بلغ فوكو مرحلة الرشد في زمن أوشفيتس وهروشيمما، في بلد أضعفته الحروب الاستعمارية والحرب الباردة. وبذلك فإن فوكو يمثل جيلاً فقد الثقة

بالطوباويات الاجتماعية الكبرى ولم يعد يؤمن بمعنى التاريخ، لذلك شكك بشكل منهجي في المثل العليا التي باسمها ظل «التقدم» التاريخي يحظى بالمشروعية إلى اليوم. وهو جيل ينتمي إليه مواطنوه جيل دولوز الذي أصبح أكثر النيتشويين المعاصرين إنتاجاً بفضل كتابيه منطق المعنى والاختلاف والتكرار (1969)، وجون فرنسوا ليوتار Lyotard (1924-1998) الذي انطلق من حركة «اشتراكية أم همجية؟» ليوحه نقدًا ممنهجًا مستمرًا إلى «السرديات» الماركسية والفرويدية الكبرى (خطابات، Figure، 1971؛ الاقتصاد الليبيدي، 1974). هكذا فإن فوكو ودولوز وليوتار ثلاثة مفكرين «رُحِّل»، مهمشين بإرادتهم، يشتركون في تصور «إيجابي» و«مليء بالطاقة» ومتعدد للممارسة الفلسفية.

إذا صح هذا التحليل، فإن هذه الأعمال الثلاثة يمكن أن تمثل لحظة استراتيجية لماضينا الحديث الذي تفاقمت فيه أزمة فلسفات التاريخ بفعل الانعكاسات المتعددة للحرب العالمية الثانية والانتصار الكاسح لـ «مجتمع الفرجة» (كما يقول أنصار الموضوعية*) (situationnisme) الذي أصبحت فيه الأفكار نفسها مجرد سلعة. وقد انتهت تلك الأزمة بالتجذر أكثر فأكثر وإنتاج أزمة عقل حقيقية تطرح التساؤل حول إمكانية وجود المعرفة العلمية ذاتها. هذه القضية سمحت لأعمال المفكرين الثلاثة، على الرغم من علاقاتها الموقته أو الظاهرة مع البنيوية، بالانفلات من هيمنة هذه الأخيرة التي لم تُعد النظر أبدًا في الطبيعة المتعالية للحقيقة، تمامًا كما لم تفعل القضية الجديدة التي تعدّ البنيوية آخر مسوختها.

أصبح النقاش حول أساس العقل وسلطاته ومستقبله منذ عشرين عامًا النقاش الأساسي للفلسفة الحالية، ذلك بفضل فوكو خصوصًا، والتيار «ما بعد بنيوي» الذي وضع لبناته الأولى. لكن قبل عرض مختلف المواقف التي خلقها النقاش، ينبغي التذكير بأن التصور «القطائعي» للتاريخ لا تربطه أي علاقة حتمية بالنسبية. وهذا ما يوضحه على كل حال عمل آخر ينحدر بدوره من كوارى، لكنه تطور بشكل مستقل تمامًا عن

(*) الموضوعية حركة كانت تهدف إلى تجاوز الحركات الفنية الثورية الطليعية في القرن العشرين كالدادائية والسوربالية. إن الموضوعية، وارثة الماركسية والسوربالية، تتجه إلى نقد مجتمع الفرجة الذي تصفه بالمجتمع «الفرجوي - السلعي».

عمل فوكو، وانتهى اليوم باستخلاص نتائج مختلفة جداً: إنه عمل الفيلسوف الأميركي ومؤرخ العلوم توماس كون Kuhn.

ولد توماس كون في أوهايو (1922-1996)؛ وعندما اندلعت الحرب، كرس وقته لدراسة الفيزياء النظرية. لكنه سرعان ما اهتم بالفلسفة منذ سنته الجامعية الأولى، فقرأ كتاب نقد العقل الخالص، وتأثر كثيراً بمفهوم «المقولة» الكانطي المدرك كشرط لإمكانية المعرفة. ثم قرأ بعد ذلك بقليل كتاب آرثر لوفجوي Lovejoy، السلسلة الكبرى للكائنات (1933)، الذي كشف له عن وجود «دينامية» خاصة بتطور الأفكار.

يعدّ كون واحداً من الأميركيين الأوائل الذين دخلوا باريس يوم التحرير نفسه (أغسطس/آب 1944). ثم عاد إلى هارفارد ليكمل فيها أطروحته في الفيزياء. وطلب منه رئيس تلك الجامعة أن يقدم في الوقت نفسه دروساً لغير العلماء بهدف تعليمهم ما يمكن أن تعنيه ممارسة العلم، ذلك انطلاقاً من حالات ملموسة. هذا العمل الظرفي، الذي دفعه إلى قراءة أرسطو بغية أن يكون قادراً على أن يشرح لتلاميذه كيف يتم الانتقال من أرسطو إلى غاليله وإلى نيوتن، جعله يعي بطريقة غير متوقعة أنّ صورة التقدم العلمي التي تقدمها التجريبية المنطقية لا تطابق واقع المشكلات التي يعيشها العلماء أنفسهم. وعندما أتم كون أطروحته، قرر التخلي عن الفيزياء والاهتمام بتاريخ العلوم.

قاده هذا التوجه الجديد بدوره إلى الانغماس سنة 1947 في قراءة كتاب دراسات غالية التي تبني مبادئه المنهجية. والتقى في باريس بعد ثلاث سنوات ألكسندر كوارى الذي مكّنه من الحصول على لقاء قصير مع باشلار. علماً أن كون لم يقرأ إلا قليلاً من أعمال باشلار الذي لم يكن يقتسم معه توجهاته الفلسفية. وبالمقابل، ستساهم أعمال فرنسية أخرى في تكوين أفكاره: الهوية والواقع لميرسون (وهو كتاب كان مشهوراً آنذاك في الجامعات الأميركية)، ونصوص پيار دوهيم المخصصة للفيزياء القروسطية (التي جعلت من هذه الأخيرة مرحلة أساسية تمتد من أرسطو إلى غاليله)، ونصوص هيلين ميتجر Metzger (1889-1944) حول ولادة الكيمياء الحديثة (المذاهب الكيميائية في فرنسا من بداية القرن السابع عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، 1923؛ نيوتن، ستال، بوراف والمذهب الكيميائي، 1930).

يُضاف إلى تأثير مدرسة تاريخ العلوم تأثير علم النفس الغشائلي من جهة، ومن

جهة أخرى اكتشافات عالم النفس السويسري جون بياجيه (1896-1980) المرتبطة بطابع الانقطاع الذي يميز نمو الطفل الفكري. ومن الناحية الأميركية، تأثر كون خصوصًا بالفيلسوفين كواين Quine وسيلارس Sellars. كذلك استحسن أطروحة كواين التي دافع عنها في «عقيدتنا المذهب التجريبي» (1951) والقائلة إن كل حقيقة تتوقف في آن واحد على اللغة والوقائع؛ وصادق على نقد سيلارس «أسطورة المعطى». وبدأ له أن الأطروحتين معًا تبرهنان على عدم إمكان أن نُحدّد حقيقةً نظريةً ما، كما فعل بوبر مستلهمًا تارسكي Tarski، انطلاقًا من مجرد «تطبيقها» مع الواقع الخارجي: بل ينبغي أيضًا أن نأخذ بعين الاعتبار بعدًا آخر يتمتع بالقدر نفسه من الأهمية، وهو بعد اللغة التي صيغت فيها تلك النظرية، والتي تمثل تحولًا لها موضوع تاريخ العلوم الحقيقي.

نشر كون سنة 1957، في إطار السبيل الذي فتحه كوارى، كتابًا حول الثورة الكوبرنيكية يهدف إلى وضع المظاهر الفلكية الخالصة لهذه الثورة في سياقها الثقافي والفلسفي والديني. وبعد خمس سنوات من ذلك، انتقل من «دراسة الحالة» إلى تفكير أعم في بنية الثورات العلمية. إن هذا المؤلف، الذي ينتمي إلى التاريخ والفلسفة وعلم اجتماع المعرفة، يعمم الملاحظة التي مؤداها أن التقدم العلمي لا يتحقق بطريقة خطية وتراكمية، وإنما عبر «طفرات». وتُحدّث هذه «الطفرات» عندما تدخل مجموعة من النظريات في «أزمة» ويتم بعد مدة معينة إقصاؤها لفائدة مجموعة نظرية أخرى منظّمة بشكل مختلف.

يطلق كون مصطلح «باراديغم» Paradigme على هذه «الرؤى» المتعاقبة التي يقوم عليها عمل العلماء في كل مرحلة. ويعدّ الباراديغم «قالبًا نظاميًا» مكوّنًا من فرضياتٍ نظريةٍ عامّةٍ ومن مجموعة من القوانين والتقنيات اللازمة لتطبيقها. إنه يحدد معيارًا ما يُعدّ نشاطًا مشروعًا في مجال معطى، ويحدّد كذلك طبيعة الوقائع «المسموح» للباحثين ملاحظتها. بالطبع، يجب على أي باراديغم أن يتعايش مدة طويلة مع بعض التجارب التي يبدو أنها تتعارض معه. لكن يمكنه أن يتحمل هذا التعارض طوال المدة التي تُبنى فيها النظريات العلمية الكبرى لتتلاءم مع معظم الوقائع المعروفة⁽¹⁾: هذا ما يدفع

Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. fr., Paris, Flam- (1) marion, coll. «Champs», 1983, p.203-204.

كون إلى رفض مذهب التكذيب⁽¹⁾ Falsificationnisme، بأشكاله الدقيقة (لاكاتوس Lacatos) وبشكله الكلاسيكي (بوبر Popper)، والتصور الاستقرائي للمعرفة (كارناب Carnap). وبالمقابل، عندما تكثر «الاختلالات»، تحدث في عقول العلماء تلك الطفرات الغامضة والخفية والتي يصعب تحديد وقت انبثاقها بدقة، والتي تنتهي بتغيير الباراديغم، أي بإنتاج «ثورة علمية».

من المعروف أن كون يعدّ هذه التغيرات أولاً وقبل كل شيء «انقلابات» في نمط إدراكنا العقلي للواقع وثورات في نظام اللغة. فالمفاهيم الجديدة لا تأتي لتحل محل المفاهيم القديمة: بل إنها تشير إلى موضوعات أخرى وتطرح أسئلة جديدة. وباختصار، إنها تقترح طريقة مختلفة لـ «النظر» إلى العالم. وعموماً، لا تتم ترجمة النظريات القديمة في النظريات الجديدة: ذلك أنها ببساطة «غير متقايمة».

هل يجب أن نستخلص من ذلك أنها متكافئة منطقياً؟ في الواقع، يمكن اعتماد نوع من النسبية لتأكيد أن لا معيار متعالياً لدى كون أي يسمح بإقامة أفضلية باراديغم على آخر. فلا شيء مثلاً يبرهن على أن باراديغماً تنتهي صلاحيته برمته، ما دامت الثورة الغاليلية نفسها نتجت من عودة تتجاوز أرسطو وتصل إلى التصور الرياضي للطبيعة المستمدة من أفلاطون. وحتى في الحالة التي يتقدم فيها الباراديغم كلياً، فهذا يعني أن معتقداتنا تغيرت، وليس أن معتقداتنا القديمة كانت في وقتها «أخطاء»، ما دامت نظرية «مصدر اللهب»^(*) Phlogistique وأطروحة مركزية الأرض لم تكونا متعارضتين كلياً مع معظم الملاحظات التي كانت متوافرة في تلك الحقبة التي كانت تعدّ فيها تلك المعتقدات صحيحة.

إلا أن كون دافع بشدة عن أنه لا ينتمي إلى المذهب النسبي، ذلك في الملحق الذي أضافه سنة 1969 إلى كتاب سنة 1962 وكذا في كتاباته اللاحقة (التوتر الأساسي، 1977). فقد رأى أن التوصل، على أساس قاعدة «موضوعية»، إلى نتيجة مفضلة عن أخرى ما يزال ممكناً. وليس التقدم العلمي بالخصوص خديعة. وإذا كانت النظريات

(1) انظر بخصوص هذه النقطة:

«Logique de la découverte ou psychologie de la recherche ?», (1970), article repris dans Thomas Kuhn, *La Tension essentielle*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1990.

(*) سائل تصوره الكيميائيون القدامى لشرح الاحتراق.

الحالية متفوقة على النظريات التي حلت محلها، فليس ذلك لأسباب سوسيولوجية فقط، أي نظرًا إلى أن طائفة الباحثين يوافقون عليها إلى اليوم. ولكن أيضًا نظرًا إلى أنها تنجح فعليًا في حل مزيد من المشكلات وفي تفسير أكبر عدد من الظواهر انطلاقًا من فرضيات قليلة، أو في تقديم تنبؤات دقيقة من الناحية الكمية.

وباختصار، لا يشك كون في موضوعية العقل ولا في أن العلم يمثل أسمى أشكال العقلانية. إنه بالأكثر يسلّم بأن التقدم العلمي لا يمكن تصوّره كسيرورة يقترب بها العقل حتمًا من «حقيقة» موجودة مسبقًا، ما دام تعريف الحقيقة يتوقف جزئيًا دومًا على اللغة، وبالتالي على التاريخ. يفسّر هذا التنازل المحدود لمصلحة النسبية حيوية الانتقادات التي تعرضت لها أطروحات كون على يد بوبر وتلامذته المناصرين لتصور لاتاريخي للموضوعية العلمية⁽¹⁾. ومن جهة أخرى، يبرر ذلك التصور المقارنة التي أجريت بين كون وفوكو.

إلا أن لهذه المقارنة حدودها. أولًا، نظرًا إلى أن على الرغم من التشابه المؤكد بين مفهومي الباراديغم والإبستيمي، فإن كل شيء يبرهن على أن فوكو لم يقرأ كون، وأن هذا الأخير لم يكشف أعمال فوكو إلا متأخرًا. ثانيًا، نظرًا إلى أن المقاربات الخاصة بالمفكرين مختلفة جدًا في ما بينها. يصف فوكو بشكل صحيح الخصائص الأساسية للإبستيمي الذي ظهر في الثقافة الأوروبية في نهاية القرن السابع عشر، والذي يتعارض مع إبستيمي العصر الكلاسيكي، لكنه لا يستكشف مجموع الأسباب الاقتصادية أو الأيديولوجية التي أدت إلى تلك الطفرة. وبهذا المعنى، فهو عالم أنثروبولوجيا أكثر مما هو مؤرخ.

وأخيرًا، يبدو أن فوكو كان يتوقع من بحثه في حفريات المعرفة نتائج سياسية مباشرة ذات طبيعة تدميرية، بينما لم يكن كون يعتقد أن من طبيعة النشاط الفلسفي المساهمة في تحرير البشرية. إن شعار فوكو «كل شيء سياسي» يتعارض مع رؤية كون الأكثر حيادًا لمختلف الممارسات الاجتماعية: إنه تفاوت لا يفعل غير المساهمة في استمرار التعارض الذي يفصل مدرسة فرانكفورت عن بوبر والمناطق الجدد. وربما هذا ما يفسّر أن فوكو أقام بدون صعوبة في مجال يبدو فيه العقل محرومًا من كل أساس موضوعي،

(1) هذا التصور عرضه بوبر منذ كتاباته الأولى وطوره في كتابه:

في حين ظل كون متشبهًا دومًا بفكرة أن العقل كان له أساس موضوعي وأنه ثابت خلف تنوع أشكاله التاريخية. ذلك حتى وإن كانا قد ساهما، الأول بشكل متحرر والثاني رغمًا عنه، في إشاعة التشكيك في وجود مثل هذا الأساس.

بقي استخلاص النتائج النهائية من هذا التشكيك. وهذا ما قام به منذ الستينيات فيلسوفان آخران هما جاك ديريدا في فرنسا وريتشارد رورتي في الولايات المتحدة.

3. من التشكيك إلى البراغماتية الجديدة

ولد جاك ديريدا Derrida في الجزائر سنة 1930. التحق بالمدرسة العليا للأساتذة سنة 1952، أي بعد التحاق فوكو بها بست سنوات. وعاد إليها عام 1964 ليدرس فيها الفلسفة (مثل ألتوسير) قبل أن يصبح مديرًا للدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية التي أحدثت على إثر انشقاق حصل بعد الحرب في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا.

خصص ديريدا أحد نصوصه الأولى التي يعترف فيها بأنه كان «تلميذًا» لفوكو⁽¹⁾ لمناقشة كتاب تاريخ الحق. وعلى الرغم من اختلافاتهما المبكرة، التي ستزيد بعد ذلك، فإن الفيلسوفين يشتركان مع ذلك في خاصية مشتركة: إنهما معًا مفكران «خارجان» عن البنيوية. بل سيذهب ديريدا بعيدًا في نقد هذه الحركة؛ ذلك أنه حتى وإن كان قد تأثر، مثل فوكو، بالنصوص «النيشوية» لباتاي وبلانشو، فإنه استند أكثر إلى الفينومينولوجيا الهوسيرلية التي سيجعل توجهها المناهض للوضعية أكثر راديكالية.

يعيب ديريدا على البنيوية كونها ظلت سجيئة إشكالية «العلامة» المرتبطة هي نفسها بأكثر المُسلّمات كلاسيكية للميتافيزيقا الغربية. وخلافًا لما يعتقد أتباع سوسير، ليست أطروحة «كل شيء لغوي» أطروحة جديدة. فهي لم تفعل غير إحياء تصور مركزي في الفلسفة اليونانية: تصور سيادة الخطاب (اللوغوس) الذي تم تشبيهه بالكلام الحي أو «الصوت» *phônè* والذي عدّ المصدر الأصلي لـ «المعنى». والحال أن هذا «المذهب الفونولوجي»، أو «مذهب مركزية العقل»، قام بدوره منذ أفلاطون وأرسطو على ميتافيزيقا الوجود التي تم خلطها بـ «الموجود الأسمى»، أي على «أنطولوجيا لاهوتية».

«Cogito et histoire de la folie» (1963), texte repris dans Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Pris, Ed. du Seuil, 1967, rééd., coll. «Points», 1991, p.51.

ذلك أنه إذا كان كل شيء «دالاً» فإن الدال نفسه لا يسعه إلا أن يستند إلى مدلول «متعال» كضامن أخير لكل نتاج للمعنى. لكنّ هذا النسق من الإحالات المترتبة لا يمكنه للأسف أن يصل إلا إلى الطرق المسدودة المعروفة منذ زمن بعيد. وإذا كانت الفلسفة تطمح إلى الخروج منها، فعليها إذاً أن تبدأ بالتحرر من هيمنة اللوغوس، والاعتراف في الوقت نفسه بـ «الاختلاف» الذي يتعذر اجتيازُه بين الوجود والموجود.

هكذا يتضح أن مقارنة ديريدا تندرج منذ البداية في حركة المشروع الأولي لكتاب الوجود والزمن. ويقبل ديريدا ذلك عن طيب خاطر. إذ يكتب سنة 1972: «لا شيء مما أحاول القيام به كان ليكون ممكنًا لولا الانفتاح على الأسئلة الهيدغرية»⁽¹⁾. علاوة على ذلك، سار ديريدا على خطى هيدغر في اعتقاده عدم إمكان التخلص من الميتافيزيقا بـ «قلبها» أو بمهاجمتها مباشرة باسم موقف متعارضٍ معها تعارضًا مطلقًا لأنه لن يكون نفسه سوى موقف ميتافيزيقا متستر.

تتميز استراتيجيته في نقد الميتافيزيقا بمهارة كبرى. ولا شيء يجسدها أفضل من العمل المزدوج الذي خصصه ديريدا لهوسيرل عندما نشر سنة 1962 مقدمة طويلة لكتاب أصل الهندسة وكتب سنة 1967 تعليقًا، يحمل عنوان «الصوت والظاهرة»، على الفصل الأول من كتاب بحث منطقي لهوسيرل. وسواء تعلق الأمر بالمفاهيم الأساسية للهندسة أو بمفهوم Beteutung، الذي يمكن ترجمته بـ «المرجع» أو «ما يريد المرء قوله»، فقد بذل هوسيرل جهده لتحديد شكل للفكر «الخالص» الذي يمثل في آن واحد أصل كل خطاب صارم علميًا وجوهرة. إلا أنه لم يتوصل إلى الإمساك بهذا الفكر إلا بوساطة العلامات التي تعبّر عنه، وخصوصًا العلامات المكتوبة التي تُستخدم لتدوينه. وبما أن الأصل الذي اعتقد هوسيرل أنه توصل إليه مصاب بعدوى الحضور السري لهذه «الكتابات» التي بدونها لن يكون أي منطوقٍ علمي ممكنًا، فإنه لن يكون «خالصًا». فلا وجود لأي أصل إلا وهو مُلَوّث، أو على وجه الدقة ليس هناك أصلٌ بالمرّة: هذه حسب ديريدا هي الخلاصة التي يفترضها المنهج الهوسيرلي، لكن التي يرفض هوسيرل استنتاجها، والتي يتشبث بها ديريدا كاملًا لإنقاذ إعادة بنائه المثالي للعلم.

تعدّ هذه القراءة المفارقة رَحِمًا لكلّ القراءات اللاحقة. إذ توجد خطوطها الموجهة

في كتاب «النظري» الضخم ديريدا: في علم الكتابة (De la grammatologie) (1967). ينتظم هذا الكتاب، الذي جاء على شكل لعبة مرايا، حول «تبشير» (*) mise en abyme نصوصٍ اقترحت في مراحل مختلفة للميتافيزيقا الغربية صورةً ازدرايةً واحدةً للعلامة المكتوبة: مقال في أصل اللغات لجون - جاك روسو والقصة التي يرويها ليفي - شتروس في المدارات الحزينة حول اكتشاف هنود قبائل ناميكوارا الكتابة. يستنتج ديريدا من مواجهة هذه النصوص في ما بينها خلاصةً مماثلةً لتلك استخلصها من أعماله حول هوسيرل: إن هذه النصوص، حتى وإن كانت تدعي البرهنة على سيادة اللوغوس المدرك ككلام حي، فإنها توصلت رغماً عنها إلى تقويض هذه السيادة، ما دامت تلك النصوص لا تستطيع غير افتراض وجود «كتابة فائقة» سابقة على اللوغوس للإحاطة بـ «التمفصل» الذي يحدد هذا الأخير. وفي الوقت نفسه، يبدو «ظهور» الأصل، بفعل إقحام هذه «التكملة»، «مؤجلاً» إلى ما نهاية، ويبدو المعنى محكوماً عليه بنوع من «الانتشار» الذي يتعذر علاجه.

إن «علم الكتابة» نظريةً في هذه «الكتابة الفائقة». وبعبارة أخرى، إنه نظرية في «الأثر» gramme، في التدوين، في الطبيعة. ويعلن «علم الكتابة» عن نفسه كـ «علم» قادم أو على الأقل كواحد من أشكال «التدمير» النصي. إلا أن ديريدا تخلى في كتاباته اللاحقة عن إرادة تطوير منهجية هذا المشروع بصورة نسقية وممنهجة، ذلك لأن مفهوم «النظرية» نفسها بدا له ولا شك مرتبطاً بالميتافيزيقا التي ينبغي الاعتراض عليها. وبالمقابل، عكف بنشاط على ممارسة هذا الاعتراض، وهو تمرينٌ طابق في البداية بين هذا الاعتراض وبين حركة «الخلافا» différence، وهي كلمة مكونة من اسم المفعول من الفعل «différer» (اختلف)، وجاء تلامذته ليعمموها تحت اسم «التفكيك» déconstruction المستلهم ربما من مصطلح «التفكيك» (abbau) الهيدغري الذي استخدمه ديريدا باستمرار منذ عام 1966⁽¹⁾.

(*) التبشير في نظرية الأدب يعني أن توضع في القصة الرئيسية قصة صغيرة تتضمن بطريقة أمينة إلى هذا أو ذاك الأفعال والموضوعات التي تتضمنها القصة الرئيسية.

(1) انظر مثلاً:

«Freud et la scène de l'écriture» (1996), texte repris dans Jacques Derrida, L'Écriture et la Différence, op. cit., p.293.

وبالفعل، سواء تعلق الأمر بروسو أو بليفيانس، بهيغل أو بفرويد، يُلاحَظ أن «الحضور الغائب» للكتابة، الذي يتجسد في أعراض الإنكار الذي كان موضوعاً له، يفسد منذ الأصل الأصل نفسه. إنه يفسر في آن واحد فشل المشروع الميتافيزيقي وما نستشعره من ضرورة «تجاوز» هذا الأخير. ولا شيء مع ذلك يدل على إمكانية تحقق هذا «التجاوز»: إن التجاوز نفسه الذي حاول هيدغر القيام به تعرض للفشل. يُمثّل ديريدا انغلاق الخطاب الميتافيزيقي على نفسه بالدائرة، ويرى أن من المستحيل الإفلات من تلك الدائرة إلا شريطة أن تجوب حدودها إلى ما لا نهاية؛ ويعني ذلك عملياً إعادة قراءة الفلسفة الغربية بالسعي إلى خلخلة مركزها انطلاقاً من هامشها؛ وبعبارة أخرى، بأن نستخدم ضدها، في النصوص نفسها التي تتجسد فيها، كلّ العناصر الدلالية القادرة على خلخلة التعارضات الثنائية الكبرى التي انتظمت حول الفلسفة الغربية منذ أفلاطون: الروح/الجسد، العقل/المادة، المذكر/المؤنث، المدلول/الدال، الكلام/الكتابة، النظرية/الممارسة، الخ.

وقد أرادت هذه القراءة، كقراءة هيدغر لليونان، أن تولي اشتقاق الكلمات ومعانيها المتعددة اهتماماً؛ ولكن أرادت أيضاً، كالاستماع «الفضفاض» للتحليل النفسي، أن تتبّه للبياضات والتناقضات واللامفكر فيه في الخطاب الميتافيزيقي، وباختصار، لكل ما يمثل «عَرَضاً» له. وأخيراً، يتعلق الأمر من الناحية المبدئية بقراءة بدون مسبقات لأننا إذا أردنا التخلي عن فكرة تراتب المفاهيم، سيكون لجميع النصوص القيمة نفسها: النصوص الصغيرة لفلاسفة معروفين (مقال في أصل اللغات لروسو)، ونصوص لفلاسفة صغار (كوندياك في حفريات التافه)، ونصوص كتاب لا يعدّون فلاسفة (جاييس Jabès أو أرتو Artaud في الكتابة والاختلاف، جون جينيه Genet في صوت النعني)، بل وأعمال مرسومة، ليست نصوصاً بالطبع، لكنها مصوغة في نهاية المطاف على المنوال نفسه (الحقيقة في الرسم، ذكريات أعمى).

كيف يمكن اليومَ تحديد «نتائج» هذا التمرين الذي يمارسه ديريدا بأشكال متجددة باستمرار منذ ثلاثين عاماً؟ من الحتمي أن تكون قد حدثت انتقالاتٌ وتعددت أخطاءُ التأويل. هكذا أصبح مفهوم «التفكيك» يعني اليوم في أقسام الآداب بالجامعات الأميركية (التي دخلها فكر ديريدا في السبعينيات بفضل بول دومان de Man 1919-1983)، الأستاذ في جامعة يال Yale (أسلوباً لنقد النصوص الذي إذا لم يُمارَس بنجاح سيُختَرَلُ في الغالب إلى مجرد إدانة للطابع «الرجعي» للمفاهيم الميتافيزيقية،

بمعنى للثقافة الغربية برمتها. علاوة على ذلك، نظرًا إلى أن الثقافة الغربية عدّت مدة طويلة كثقافة «أبوية»، وأن ديريدا هاجم ما سماه «التمركز حول اللوغوس والقضيب» phallogocentrisme، فقد استخدم النسائيون الأمريكيون فكر ديريدا كمرجع لصراعهم النظري. وليس مفاجئًا عدّ «التفكيك» في الولايات المتحدة، في هذه الظروف، من قبل خصومه كتهديد «يساري» لا يهدف سوى إلى تقويض أسس المعرفة والديمقراطية.

وعلى كل حال، يبدو هذا السياق هو خلفية الحملة التي شنها ضد التفكيك أحد تلامذة أوستين Austin، هو جون سيرل Searle المعروف بمواقفه المحافظة، ذلك انطلاقًا من مسألة تتعلق بتأويل أطروحة أستاذه. إذ أثارت ترجمة نص ديريدا «التوقيع، الحدث، السياق» إلى الإنكليزية سنة 1977 (صدر هذا النص سنة 1972 في كتاب هوامش) ردًا عنيفًا من قبل سيرل («من أجل تكرار الاختلافات»)، وأثار هذا الرد بدوره ردّ ديريدا («Limited Inc...») الذي لم يساهم كثيرًا في تسكين النقاش⁽¹⁾. وظل التفكيك بالتالي في الولايات المتحدة «موضة» يعترض المحترفون عليها بقوة الفلاسفة. وعلى الرغم من وجود مفكرين غير «تحليليين» أمثال ستانلي كافيل Cavell وريتشارد رورتي Rorty أنصتوا باهتمام لآراء ديريدا، فإنهم لم يستطيعوا وحدهم تبديد أشكال سوء الفهم المرتبطة بالتلقي الأمريكي لأعمال ديريدا.

ومع ذلك، إن الاعتراف لعمل ديريدا بنوع من الطموح «الثوري» ليس في الحقيقة خيانة له. وبالفعل، لا يمكن تفكيك الميتافيزيقا بدون تفكيك العقل نفسه وبدون القيام بتفكيك جذري لمبادئه الأساسية وللمجال الثقافي والاجتماعي الذي تنظمه. إن مشروعًا من هذا النوع لا يهدف إلى تصفية «مركزية العقل» البنيوية فقط، بل إن له بالضرورة نتائج أكثر.

ما هذه النتائج؟ هنا يظهر غموض مصطلح «ثورة». لقد كان ديريدا يرتاد هذا الحقل بحذر شديد لأنه كان يريد تجنب «أدلجة» فكره. ومع أنه كان يتقبل أن «التفكيك» يُنتج بالضرورة مفاعيل ذات طبيعة سياسية، فإنه حاول ضمان ألا تُحتزل هذه الأخيرة في صيغ مُبسّطة جدًا. إلا أن ذلك لم يمنعه من محاربة العنصرية والأبارتايد، ولا من مساندة

(1) مجموع هذه النصوص أعيد نشرها في:

«المنشقين» التشكيكين، وهي المساندة التي أدت إلى اعتقاله مدة قصيرة في براغ سنة 1981. ولم يمنعه ذلك أيضًا من أن يعالج مؤخرًا مسألة مستقبل الماركسية في ما يعدّ واحدًا من أفضل أعماله، أطيف ماركس (1993).

يذكر هذا الكتاب، الذي أملته الرغبة في إدانة أسطورة «نهاية التاريخ» التي نشرها فرانسيس فوكوياما، بأن الديمقراطية الليبرالية لم تتحقق فعلًا في معظم المعمورة، وبأنها غير قادرة وحدها على حلّ المشكلات الناتجة من التفاقم المتزايد لأشكال الظلم والبؤس في الغرب وفي أماكن أخرى من العالم. لقد بين أن من المفيد العودة إلى بعض الآفاق التي فتحها ماركس لتشخيص ظرفيتنا التاريخية الراهنة، وجدّد العلاقة بالإلهام «المهدوي» للماركسية من خلال الاعتماد على والتر بنيامين⁽¹⁾؛ ونجح ديريدا بذلك في ترسيخ فكره الخاص في تقليد نقدي يعود إلى ما قبل كتاب رأس المال، أي إلى الأرضية «الوضعية» لفلسفة الأنوار.

وبالمقابل، لم يتوصل ديريدا إلى التحرر كليًا من الهيمنة التي تمارسها على الأصول النظرية لـ «التفكيك» مرجعيته المزدوجة المتمثلة في هيدغر وبلانشو، أي في مفكرين انجذبا في الثلاثينيات إلى الأيديولوجيات «الثورية» لليمين المتطرف: الاشتراكية القومية بالنسبة إلى هيدغر والفاشية الموراسية بالنسبة إلى بلانشو. التزم ديريدا صمًا مثيرًا للاستغراب حيال هذا الموضوع الحساس سنوات، وانتهى به الأمر إلى معالجته في نصين من أعماله نشرهما سنة 1987: العقل: هيدغر والسؤال والنفس: ابتكارات الآخر. لم يكن ديريدا يرغب في إدانة هيدغر فقط، وإنما في محاولة هدم ما ظل في نسيج النصوص الهيدغرية نفسها يربط مشروع التجاوز بارتحالات نوع من «ميتافيزيقا الحضور»، وبالتالي تخليص ذلك المشروع منها.

هذا العمل طويل النَّفس، الذي لم يكن سوى في بدايته، وجّه ديريدا إلى أن يوضح أن بين الخطاب الاشتراكي القومي لهيدغر والخطاب الانساني لهوسيرل وفاليري تواطؤات خفية غريبة لا يمكن التخلص منها إلا بفك خيوطها المتشابكة تفكيكًا نهائيًا. غير أن الهدوء الذي ميّز عملية التفكيك هذه أفسدته سيرتا هيدغر اللتان ظهرتا في فرنسا

(فيكتور فارياس، 1987، هوغو أوط، 1990)، واللذان سببتا أزمة إعلامية صغيرة، وأرغمتا ديريدا على اتخاذ موقف دفاعي موقت.

وبالموازاة مع «قضية» هيدغر، ظهرت قضية أخرى في الولايات المتحدة تتعلق بالجامعي من أصل بلجيكي، پول دومان: إذ تمّ بعد أربع سنوات من وفاته اكتشاف تعاونه مع جرائم معادية للسامية في بلاده أثناء الحرب. وسبّب هذا الاكتشاف معاناة حقيقية لديريدا؛ إلا أنه ردّ على ذلك بنص طويل (ذكريات: دفاعًا عن پول دومان، 1988) حاول فيه جاهدًا أن يوضح في آن واحد وضعية صديقه القديم والشكوك التي أمكن مختلف تلك «القضايا» أن تثيرها حول «التفكيك».

وبعيدًا عن هذه الطوارئ، يحق لنا التساؤل بطريقة عامة حول العلاقة الضيقة التي أقامها فيلسوفان ينحدران من أسر يهودية، هما ليفيناس Levinas وديريدا، مع الفكر الهيدغري وظلا يعتبران عنها علنًا. كذلك يمكن التساؤل حول العلاقات المعقدة التي يقيمانها بينهما.

تربط ليفيناس علاقةً صداقةً ببلانشو (الذي عرفه في ستراسبورغ في العشرينيات)؛ ويعدّ رائد الدراسات الهوسيرلية والهيدغرية في فرنسا؛ كذلك تلميذ لبرغسون وجون فال وغابرييل مارسيل. وقد عكف ليفيناس منذ عام 1945 على تسليط الضوء على الأسس الميتافيزيقية للأخلاق بأسلوب وجودي، رافضًا في الوقت نفسه فصل تلك الأسس عن مطلب ذي طبيعة دينية: إذ يعتقد أن الحقيقة النهائية التي يقدمها تحليل الـ *Dasein* هي نفسها «الكشف» عن تعالٍ مطلق لا يمكن الإنسان إلا أن يستسلم لغمره. ثم عبّر في كتابيه الأساسيين (الكلية واللائهائي، 1916؛ الكائن المختلف أو ما وراء الجوهر، 1974) على إيمانه بشكل من الوساطة يبدو فيها العنصر الفلسفي الخالص، بخلاف ما يعتقد مارسيل أوريكور، «مطمورًا» في اندفاع الإيمان: إنه «منعطف» لاهوتي أبعد عن هوسيرل وبالتالي لم يحقق نجاحًا إعلاميًا إلا بشكل متأخر.

ظل ديريدا وفيًا لاهتمامه بالفينومينولوجيا عندما كان شابًا، ولم يتوقف اهتمامه بفكر ليفيناس الذي خصص له عدة نصوص⁽¹⁾. يعترف الفيلسوفان معًا، كلٌّ بطريقته،

(1) يوجد نصان لديريدا حول ليفيناس، أحدهما في:

بأولوية القانون، وبالتالي بأولوية الكتابة (Ecriture بحرف البدايات E). لكن ديريدا يستبعد بوضوح فكرة الإله لدى ليفيناس كـ «آخر مطلق»، كـ «كائن مختلف»، كأصل خالص وغير ملوث. هل ينبغي أن نستنتج من ذلك أنه إذا كان ارتباط ليفيناس، وديريدا بشكل أقل، بهيدغر يُفسَّر بالرغبة في نوع من «التمثل» الذي يعود إلى سنوات شبابهما، فإن المسافة التي اتخذها ديريدا من ليفيناس تعبر من جهتها عن الانشغال بالذهاب بعيداً في التحرر من التصور الفيسيفائي للقانون؟

بالفعل، يمكن عملية «علمنة» الكتابة أن تكون واحدًا من الرهانات، الضمني بالضرورة، لمنهج ديريدا. ويعدّ هذا الرهان أيضًا نقطة تلاقٍ إضافية بين عمل ديريدا، الذي تحدث بإسهاب عن فترة شبابه في سيرته الذاتية ⁽¹⁾ Circonfession، وعمل بنيامين الممزّق هو أيضًا بانتمائه إلى تقليدين (اليهودية وفلسفة الأنوار)، والذي يفصله «اختلاف» غير مدرك، لكنه أساسي جدًا. وعلى كل حال، من المهم ملاحظة أن ديريدا خصص الأعمال الأخيرة (سياسات الصداقة وقوة القانون، 1994) لتقد الأنوار الموجودة لدى بنيامين ولـ «القرايات» التي أقامها هذا الأخير، على الأقل إلى حدود عام 1933، مع مذهب شमित وهيدغر المناهض للعقل. غير أنه إذا كان ديريدا حساسًا حيال تقارب هذه الأفكار، فإنه كان حساسًا أيضًا حيال مخاطر «الانحراف» الذي تحمله تلك الأفكار في ذاتها. ولم يتردد هذه المرة في الإشارة إلى ما يفصل، حسب رأيه، موضوع «التدمير» لدى بنيامين وهيدغر عما يسميه «التأكيد التفكيكي» في الصفحة الأخيرة من كتابه قوة القانون. ويبدو، في لعبة المرايا الغربية هذه، كما لو أنه حدّد أخيرًا هوية «الفخ» الذي ينبغي على «التفكيك»، ككلّ نقدٍ للعقل، أن يبذل كل ما يسعه من جهد لتجنّبه.



إذا بيّن كوهن وفوكو أن للحقيقة تاريخًا، وإذا لاحظ ديريدا أن الميتافيزيقا الغربية

= وثانيهما في العمل الجماعي:

François Lareulle (dir.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Jean-Michel Place, 1980. Ce dernier texte est également repris dans *Psyché*, Paris, Galilée, 1987.

Texte repris dans Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, (1) Ed. du Seuil, 1991.

«تفكك» ذاتها بذاتها، فإن ريتشارد رورتي تقدم خطوة أخرى أبعد من ذلك: إذ نَعَتَ كلَّ محاولةٍ لإقامة العقل على أرضٍ ثابتةٍ وأمنةٍ بالمحاولة «الوهمية».

ظهر رورتي (1931-2007)، الذي درّس في جامعة فرجينيا بعد أن انتقل إليها من برنستون التي درّس فيها مدة 20 عامًا، في البداية (1967) كمدير لكتاب المنعطف اللساني الذي يضم نصوصًا «تحليلية». وقد تضمنت المقدمة التي كتبها لهذا المؤلف مجموعةً من الشكوك: هل تستطيع مدرسة اللغة «العادية» ومدرسة التجريبية المنطقية تقديم إجابات نهائية عن الأسئلة الفلسفية؟ هل تمثل هاتان المدرستان حقًا المنهج «الصارم» الذي تطمحان إلى تجسيده؟

وبعد عشر سنوات، طور رورتي بما عُرِفَ عنه من وضوح تصورًا للعقلانية ينكر على هذه الأخيرة كلَّ جوهرٍ دائم. وفي الوقت نفسه، اختزل العلم والفلسفة في مجرد ممارسةٍ «ثقافية»، ودان بلا هوادة ادعاءهما قول الحقيقة: وقد بدا له أن هذا الادعاء ليس فقط غير قابلٍ للتحقق، بل أيضًا لا مبرر له وغير مفيد من حيث مبدؤه نفسه. ومنذ ذلك الوقت، تشبَّث رورتي بالنقطة التي بلغتها اليوم النسبية التاريخية التي يُعدُّ اليوم أهمَّ ممثل لها في الولايات المتحدة.

إذا أردنا الإمساك بالمنطق الخاص بهذا التطور السريع، يجب التذكير بأن فكر رورتي تعرض على الأقلٍ لثلاثة تأثيرات متميزة. التأثير الأول يرجع إلى براغماتية جون ديوي. والتأثير الثاني يعود للفلسفة «القارية» لهيدغر وديريدا. والتأثير الثالث مارسه بعض أبعاد الفلسفة «التحليلية» التي استخلص منها نتائج شخصية جدًا.

ترتبط ذكرى ديوي، بالنسبة إلى رورتي، بمرحلة طفولته⁽¹⁾. فبعد أن قطع أبوه، الشيوعي السابق، صلته بالحزب، رافق ديوي إلى مكسيكو حيث ترأس هذا الأخير لجنة للبحث في «جرائم» تروتسكي. وكان أبوه أيضًا صديقًا لسيدني هوك Hook، البراغماتي الذي استمالته الماركسية مدة معينة، لكنه ظل دومًا مناهضًا للستالينية. وقد ورث رورتي عن هذا الوسط الأسري حساسيةً سياسيةً «تقدمية» وفضولًا مبكرًا حيال

(1) انظر بخصوص هذه النقطة سيرة رورتي الذاتية:

«Trotski et les orchidées sauvages», dans Lire Rorty, ouvrage collectif dirigé par Jean-Pierre Cometti, Combas, Ed. de l'Eclat, 1992, p. 256 sq.

فكر ديوي الذي لم يعد ملائمًا لذوق عصر الستينيات في الولايات المتحدة. وعلى كل حال، إنه يدين لهذا الفكر باهتمامه بالتضامن البشري، وكذا بإيمانه بأن قيمة فكرة تقاس بما تولده من نتائج، وبالتالي، ليست في حاجة إلى أن تكون مبررة مسبقًا لكي يتم عدّها فكرة «صحيحة».

واستشعر رورتي في طفولته اهتمامًا بالفلسفة الأوروبية التي يعدّ، هو وستانلي كلايفل، أفضل المفكرين الأميركيين العارفين بخباياها. وقد قاده هذا الاهتمام منذ مطلع السبعينيات إلى اكتشاف أعمال ديريدا التي وجهته بدورها نحو هيدغر. واحتفظ رورتي من هذا الأخير، الذي كان شخصًا غير مرغوب فيه في الجامعات الأميركية، بفكرة أن الميتافيزيقا، المدركة كجوهر الفلسفة الغربية، قد انتهت، وبأن وقت «الانتقال إلى شيء آخر» قد حان. فإذا لم تعدّ أسئلة الفلسفة الكلاسيكية أسئلتنا، فذلك يرجع إلى أنها كانت مرتبطة بإحدى مراحل الثقافة الغربية التي بدأت مع أفلاطون، وبالتالي لا معنى لها إلا داخل اللغة الخاصة بتلك المرحلة. ومع نهاية هذه الأخيرة، وهي النهاية التي نعيشها في القرن العشرين، تفككت تلك اللغة، وتفككت معها الأسئلة القديمة ولم يعد لهذه الأخيرة سوى أهمية تاريخية: لذلك يمكن التخلي عنها.

عشر رورتي، وهو في طريق «الخروج»، على تشجيع مفارق في أعمال توماس كون، ومن خلالها في نقد كواين وسيلارس للتجريبية. لكن رورتي دفع الأطروحات التي طورها كواين في مقال «عقيدتنا التجريبية» إلى أقصاها، وانتهى إلى استنتاج أنه لا يوجد «معطى» ولا «وقائع» وإنما توجد «لغة» فقط. فلا توجد «الوقائع» مستقلة عن الطريقة التي بها نعيد بناءها بواسطة كلمات. وبعبارة أخرى، إن معرفة ما إذا كانت قضايانا «صحيحة» (أي مطابقة لـ «وقائع» ما) لا تقل أهمية عن قدرتنا على ابتكار «مصطلحات» جديدة للتعبير عما نفكر فيه ونشعر به.

يمكن أن يبدو هذا الموقف قسريًا، أو على الأقل في قطيعة مع واقع الممارسات العلمية المتعارف عليها. علاوة على ذلك، إنه يبدو غير بعيد كثيرًا عن النظرية «الفوضوية» للمعرفة التي يدافع عنها فيلسوف ومؤرخ آخر للعلوم، وهو پول فايرابند Feyerabend (1924-1994) الذي انتهت أعماله، المعاصرة لأعمال كون، إلى نتائج أكثر تدميرًا عرضها صاحبها في كتابه الأساسي ضد المنهج (1975).

يعتقد فايرابند، الخصم اللدود لبوير ولاكاتوس صاحبي «مذهب التكذيب»، أن

تاريخ تحولات الفكر العلمي الكبرى يوضح أن هذه الأخيرة تنتج دائماً بالمصادفة، وأن التقدم لا يخضع لقواعد ثابتة، وأن أيّ منهج لـ «الاكتشاف» يتسم بالصلاحية شرط أن «ينجح». ويعني ذلك بالتالي أن الحدود بين العلم واللاعلم متحركة باستمرار، وأن معايير الخطاب العلمي نفسها ليست ثابتة وكونية. ليست العقلانية العلمية، حسب فايرابند، إلا «باراديغم» ثقافي من بين باراديغمات ممكنة أخرى. وبما أن هذه الباراديغمات «غير متقايسة» في ما بينها، فلا يمكن أن يكون أحدها أفضل من الأخرى، لا بشكل مطلق ولا بشكل نسبي كما يقول كون. وبالتالي، يجب على الدولة، لضمان حرية الاختيار الفردية، أن تمتنع عن الدفاع عن باراديغم ضد آخر (العلم ضد الدين، مثلاً) وأن تكتفي بأن توفر لكل مواطن إمكانية دراسة الباراديغم الذي يناسبه.

افتثن رورتي بدوره بالآفاق «التحريرية» التي فتحتها النسبية، ووجد نفسه في السبعينيات متقاداً إلى قطع صلته علناً بالفلسفة «التحليلية». ذلك أن هذه الأخيرة تعدّ نفسها فلسفة علمية صارمة. وبالتالي فإنها تساهم في التقليد الكانطي الخالص، أي في «الأسطورة» الميتافيزيقية بامتياز. لم يتردد رورتي في الاعتماد على هيدغر وديريدا وفوكو لمحاربة تلك «الأسطورة»، وحاول إذاً أن يؤدي بالنسبة إلى الفلسفة «التحليلية» دور «القاتل» الذي سبق لبوبر أن أداه بالنسبة إلى الوضعية المنطقية. كذلك يعدّ رورتي، بمعية ستانلي كافيل، واحداً من الفلاسفة الأميركيين الذين قاموا، منذ زيارة كواين لقينا (1933)، بِمَدِّ الجسور نحو الفلسفة الأوروبية، وخصوصاً نحو أكثر التيارات مناهضة للعلم في هذه الأخيرة.

نشر رورتي سنة 1979 كتابَ الفلسفة ومراة المجتمع⁽¹⁾ الذي يعدّ البيان الحقيقي لهذا الفكر الجديد. هذا الكتاب المكوّن من ثلاثة محاور خصصه صاحبه لدراسة طبيعة الروح ولمكانة نظرية المعرفة ولموضوع «نهاية» الفلسفة.

المحور الأول: تبنت الثقافة الغربية كلها منذ أفلاطون الثنائية الدينية للروح والجسد التي تعدّ مصدر أشباه المشكلات التي لا حصر لها. وانطلاقاً من هذا المنظور الثنائي، تُقدّم الروح كـ «مرآة» تأتي الطبيعة، أي عالم الأجساد، لتنعكس عليها. زد على

ذلك أن الأمر لا يتعلق هنا بـ «بداهة» كونية، وإنما بإعادة بناء حدث في لحظة معينة في التاريخ وأصبحت اليوم متقدمة.

المحور الثاني: تم منذ ديكارت ولوك Locke تعريفُ معارفنا تبعًا للنموذج المرآوي كـ «تمثيلات» مطابقة للواقع، الشيء الذي نتج منه العديد من أشباه المشكلات. والحال أن هذا التعريف لا يفتقد كل ضرورة فقط، بل يمكن استبداله بتصور آخر أكثر فائدة، كالتصور البراغماتي مثلاً. يعتقد رورتي، كما يعتقد جيمس وديوي، أن الحقيقة هي فقط «أفضل ما لدينا لنؤمن به»، أي مجموع المنطوقات التي تبدو أنها ستفيدنا أكثر في السيطرة على الواقع أو للعيش بشكل أفضل. وبالمقابل، يرى رورتي أن علم النفس التجريبي وفلسفة اللغة (اللذين تقوم عليهما حاليًا الفلسفة «التحليلية») لا يفعلان غير سجن هذه الأخيرة في إشكالية «التمثل» التي أصبحت متجاوزة.

المحور الثالث، إن كلَّ فلسفةٍ تدّعي تفسير العقلانية والموضوعية انطلاقًا من «التمثيلات» فلسفةٌ متجاوزةٌ أيضًا. والواقع أن الفلسفة الكلاسيكية لم تنجح أبدًا في تأسيس معتقداتنا على «تطابق» مزعوم مع الواقع. فهي لم تفعل في أفضل الحالات سوى تزويد الناس بوسائل تجاوز الخطابات «منتهية الصلاحية»، وكذا في ابتكار رؤى للعالم أكثر ملاءمة لازدهارهم. يستحضر رورتي هنا فتغشتاين «الثاني» وهيدغر وديوي كأنموذجات ثلاثة للفلسفة المفيدة «براغماتيًا». فقد كانت وظيفتهم علاجية قبل كل شيء: إذ حررونا من الميتافيزيقا، كما حررنا فلاسفة الأنوار من اللاهوت. وقد ساهموا بذلك في «إضفاء الطابع الدنيوي» على الثقافة ما دامت الميتافيزيقا لم تكن في حقيقتها سوى شكل متطور من الوهم الديني، أي ديانة علمانية.

جمع رورتي سنة 1982 في كتاب نتائج البراغماتية مجموعة من المقالات التي نشرها بين العامين 1972 و1980. وقد فسر فيها بأي معنى يُعدّ نفسه براغماتيًا، وكيف يتبنى الانشغال التضامني عند ديوي، وفي الوقت نفسه لماذا ثَمَّنَ أعمالَ هيدغر وديريدا التي قدمها كـ «ألعاب لغوية» أصيلة وخلاقة. كذلك قدم تفسيرًا لقراءته فتغشتاين «الثاني». وفي هذا السياق، عدّ رورتي كتاب بحوث فلسفية لفتغشتاين أكمل مجهود للإعلان عن الموت النهائي⁽¹⁾ للمشروع الفلسفي كمشروع «مؤسس»، المشروع

(1) انظر بخصوص هذه النقطة المقال الذي يحمل عنوان:

المتعالي بالمعنى الكانطي الذي يندرج فيه كتاب رسالة في المنطق والفلسفة. وإذا أخذنا هذه القراءة على محمل الجد، لن تكون الفلسفة سوى نوع من «المحادثة» التي لا تتبع طريقاً متميزة توصلها إلى الحقيقة، وبالتالي لها حرية الذهاب حيثما تريد. وإذا استمرت الفلسفة في الحياة، فلن تستمر إلا كـ «جنس» أدبي يسمح لمن يمارسه بالتعبير عن شخصيته بدون إكراه، ويبقى لقارئه استشعارٌ لذّة جمالية.

عاد كتاب الجواز، السخرية والتضامن الصادر سنة 1989 إلى الهجوم على الفكرة الخبيثة التي مؤداها أن دور الفلسفة يتمثل في «تأسيس» معتقداتنا. إن معتقداتنا، بالتعريف، تتسم بالجواز والعرضية. وإن أمل تأسيسها يبقى بلا جدوى. لا يعني هذا، حسب رورتي، أن كلَّ معتقداتنا لها القيمة نفسها، بل إن بعضها «أفيد» من بعضها الآخر. فمن الجيد مثلاً الاعتقاد بضرورة الرفاهية الفردية، وكذا بضرورة تحسين المجتمع الذي نعيش فيه. صحيح أن هذين الطموحين يصعب عدّهما متوافقين أحدهما مع الآخر، على الأقل إذا دفعنهما إلى نتائجهما القصوى. لكن، لثلا تعاش هذه الوضعية كمشكلة «ميتافيزيقية»، يكفي الكف «عملياً» عن النظر إليها كتناقض.

يعتقد رورتي أن الفيلسوف المثالي سيكون «ساخرًا ليبراليًا» في اليوتوبيا التي يبذل رورتي جهوده، حسب قوله، من أجل بنائها. فهو ليبرالي لأنه يعدّ القسوة أسوأ الأشياء، وبالتالي سيكرس جهده لتنمية التضامن بين البشر. وهو ساخر لأنه يعرف أن القناعة السابقة لا تقوم على أساس متعال، لكن ذلك لا يمنعه من البحث عن سعادته الخاصة في الإطار المحدّد برفض القسوة. ويمكن عمومًا للغته «العامة» ولغته «الخاصة» أن تظهر في الوقت نفسه وبدون تنافر على الرغم من وجودهما في مستويين مختلفين.

ألهمت «سخرية» مماثلة الكتاب الأخير لپول فايرابند، وداعًا أيها العقل (1987)، الذي جاء ليصب الزيت على نار رورتي. فقد طوّر رورتي الأطروحة القائلة إن معنى كلمتي «عقلانية» و«موضوعية»، المرتبط ارتباطاً قوياً بتطور ثقافتنا، يمكن أن يتنوع تبعاً للأماكن والأزمنة، لذلك اقترح وضع الفن والعلم والفلسفة في المستوى نفسه وعدم عدّها كأنشطة «محاكاة» وإنما كأنشطة «خلقة». ويشير فايرابند إلى أن «الوادة» الذي

يحمله عنوان الكتاب لا يعني أن علينا التخلي عن التصرف ككائنات عقلانية. بل يعني فقط وجوب الاعتراف بأن فكرة السلوك يمكنها، حسب السياق، أن تغطي تصرفات مختلفة. هكذا، فإن موقف شعوب البيغمه Pygmées الذين يتهربون من الالتقاء بالحضارة الغربية، إذا أردنا استحضر المثل الذي قدمه فايرابند نفسه، لا يمثل أبدًا دليلًا على لا عقلانيتهم. وإنما يعني بالعكس أن هذه الشعوب تبنت، استراتيجيًا، أفضل الخيارات بالنسبة إليها: خيار تجنّب حضارة لا يمكنها، من وجهة نظرهم، إلا أن تدمر نمط العيش الذي ظلوا، عن حق، متشبثين به.

يمكن الاعتراض على فايرابند بأن اختيار شعب البيغمه مؤسّس «موضوعيًا» بالمعنى العادي الذي نفهم به نحن هذا اللفظ؛ وباختصار، يمكن الاعتراض عليه بأن قدرتهم على تحليل الوضعية والاستدلال والاستنتاج لا تختلف عما نسميه في الغرب «المذهب العقلي». ألا يجب من الآن فصاعدًا قبول فكرة أن يكون لهذا المذهب، البعيد عن أن يكون خصوصية إثنوغرافية والذي هو مجرد «عقيدة قَبْلِيَّة»⁽¹⁾ (عقيدتنا)، رسالة كونية؟ أليس بديهيًا أن رورتي وفايرابند كان عليهما، لعرض أطروحتهما، أن يخضعا لمعايير هذه «العقلانية» التي يرفضان طموحها إلى الهيمنة؟

كان رورتي واعيًا بهشاشة موقفه، لذلك حاول دعمه في نصوص متعددة جمعها سنة 1991 في مجلدين يحملان عنوان المذهب الموضوعي والمذهب النسبي والحقيقة ومقالات في هيدغر ونصوص أخرى. هناك بعدان في دفاعه يستحقان الذكر. من جهة، بما أن رورتي لم يستطع الانتساب إلى أي مذهب كوني، فإنه يميل أكثر فأكثر إلى الاختباء خلف مفهوم «لغة اللغة». فكما أن هيدغر لا يملك إلا فضل ابتكار «لغة» ضد ميتافيزيقية («الهيدغرية»⁽²⁾)، يمكن عدّ «الرورتيّة» محاولة أصيلة لعلاج «الأمراض» المتولّدة عن الهوس «التأسيسي» المثير للرعب. لا يهدف هذا العلاج إلى التقليل من قيمة الانشغال الاستدلالي بما هو كذلك، وإنما فقط إلى تخليصنا من الوهم القائل إنه، للدفاع عن قناعة معينة، يوجد دليل أفضل من آخر في المطلق.

ومن جهة أخرى، عندما سلّم رورتي، مثل فايرابند، بإمكان أن توجد عدة مناهج

(1) Paul Feyerabend, *Adieu la raison*, trad. fr., Paris, Ed. du Seuil, 1989, p.343

(2) Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. fr., Paris, PUF, 1995, p. 105-106.

علمية مقبولة، إن لم يوجد منهج واحد، وبعدم إمكاننا الاستغناء في حياتنا اليومية عن العقل المدرك بمعناه «التقني» كقدرة على التمييز والإدراك، فإنه أراد بذلك التذكير بأن بعض الاختيارات الفكرية تظل بالنسبة إليه، متفوقة «موضوعيًا» على أخرى على الأقل بسبب نتائجها. فهو يؤكد مثلاً أن الديمقراطية في ذاتها مفضلة على نقيضها، ويقدم هذه البدهة على أنها أكثر «يقينية» من أي خطاب فلسفي يدعي تبريرها بأي معيار «لا تاريخي»⁽¹⁾.

تُمثل هذه الأطروحة الأخيرة الحدود التي لا يزعم المذهب النسبي الرورتي تجاوزها. هل تكفي مع ذلك لحمايته من كل انحراف لاعقلاني؟ يشك في ذلك كثيرًا الفيلسوف جاك بوفريس Bouveresse⁽²⁾ على الرغم من انفتاحه على آراء رورتي. إذ يعتقد بوفريس أن المذهب النسبي لا يفلت من عيب مزدوج. فمن جهة، يبقى غير متلائم مع المذهب الواقعي الذي يستمر، على الرغم من أشكال القصور التي تعتريه، في تغذية النشاط اليومي لمعظم العلماء. ومن جهة أخرى، عندما يقبل رورتي مسبقًا كل «ألعاب اللغة» الممكنة، فإنه يساهم بذلك في بخس قيمة ممارسة النقاش الخاضع للاستدلال الضروري للفلسفة، بالمقارنة مع ابتكار «مصطلحات» غير مسبوقة. ويلاحظ بوفريس أن، من هذه الزاوية، لا شيء يميز المذهب النسبي لرورتي عن نيتشوية دولوز الذي يطالب هو أيضًا، في كتابه ما الفلسفة؟ (1991)، للفيلسوف بحق رفض كل مناقشة مع الزملاء بصفته «مبدعًا» خالصًا للمفاهيم.

هل هي رغبة في تجنب الانزلاق نحو هذا «التوحد» (autisme) الفلسفي؟ يستحسن في هذه الحالة بناء «أخلاق» جديدة للتواصل فوق أساس صلب. وهذا بالضبط هو الهدف الذي كان يسعى وراءه منذ عشرين عامًا، عبر طريقين مختلفين إنما متوازيان، الفيلسوفان الألمانيان يورغن هابرماس Habermas وكارل - أوتو أبل Apel.

(1) انظر بالخصوص المقال الذي يحمل عنوان:

«La priorité de la démocratie sur la philosophie», dans Richard Rorty, **Objectivisme, Relativisme et vérité**, trad. fr., Paris, PUF, 1994, p. 191-222.

Jacques Bouveresse, «Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme», (2) dans **Lire Rorty**, op. cit., p. 19-56.

4. تواصل أم تحقيق؟

ولد يورغن هابرماس سنة 1929 في دوسلدورف. لم تكن الأفكار الاشتراكية القومية قد اختفت من الجامعة الألمانية في تلك الفترة التي كان يدرس فيها الفلسفة، أي السنوات التي تلت الحرب مباشرة. كذلك لم تخضع لأي دراسة نقدية.

بعد قطعه للوصمت الرهيب الذي كان يحيط بهذا الموضوع أول ردود فعله التي تشهد على اهتمامه المبكر بعلم الاجتماع والسياسة. عندما نشر هيدغر (1953) الدرس الذي ألقاه سنة 1935 مدخل إلى الميتافيزيقا بدون أن يضيف إليه أي تعليق، تقدم هابرماس الشاب (كان عمره 24 سنة) لمجلة *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (25 يوليو/تموز 1935) بمقال يحمل عنواناً مدوياً: «التفكير مع هيدغر ضد هيدغر». في هذا المقال، قيل كل شيء في بضع جمل. فقد أصبح واضحاً الرابط العميق الذي يربط الإدانة الهيدغرية للميتافيزيقا بالقناعات السياسية لعميد جامعة فريبورغ السابق. وتوضّح كذلك الطابع المرفوض لصمته إزاء الجرائم النازية. وحذر هابرماس مواطنيه من الخطر الذي يهددهم في أنفسهم والمتمثل في التماهي، السلبي بالضرورة، مع أكثر التيارات قمعاً في الثقافة الجرمانية. هكذا يتساءل هابرماس: «هل تقيم النازية مع التقليد الألماني علاقات أمتن مما اعتدنا اعتقاده؟»⁽¹⁾. وإذا كان هذا صحيحاً، فيجب إذاً نقل النقاش إلى الفضاء العام. ويجب القيام بكل شيء، كما سبق أن قال ذلك ياسبرز سنة 1946، لأجل منع ألمانيا من أن تبقى، أو تصبح ثانية، «عدو» الغرب، أي «عدو» الأنوار.

عاد هابرماس سنة 1961 إلى الموضوع نفسه، مذكراً بالدور البارز الذي أداه المفكرون اليهود في الفلسفة الألمانية منذ القرن الثامن عشر⁽²⁾. وشارك بنشاط في الحركة الطلابية سنة 1968، منتقداً في الوقت نفسه بعض تجاوزاتها. ولم يتوقف منذ ذلك الحين عن الظهور على الساحة السياسية الفكرية الألمانية من خلال تدخلاته المتعددة. فحارب التيار الهرمينوطيقي الذي يجسده غادامير والذي يعيب عليه تبنيّه

«Penser avec Heidegger contre Heidegger», texte repris dans Jürgen Habermas, (1) **Profils philosophiques et politiques** (1971), trad. fr., Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1987, p. 98.

«L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs», textes repris dans **Profils philosophiques et politiques**, op. cit.

موقفًا محايدًا وجماليًا إزاء الواقع. واتخذ موقفًا صارمًا، في «حرب المؤرخين» (1986)، ضد «المذهب التحريفي» لإرنست نولت Nolte، المؤرخ المحافظ (وتلميذ هيدغر) الذي يريد تفسير النازية بضرورة محاربة الشيوعية. وأكد أن إبادة اليهود لا تمثل سوى «نسخة» لعمليات التطهير الستالينية، وأرجع أوشفيتس إلى أنها تجديد تقني («تقنية» القتل بالغاز) أدى إليه الخوف الذي كان يستشعره النازيون آنذاك من أن يكونوا أنفسهم ضحايا اعتداء قادم من الشرق⁽¹⁾... وجاء نشر سيرة فارياس ليعيد هابرماس (1988) إلى مناقشة المفترضات السياسية الأيديولوجية لفكر هيدغر⁽²⁾. كذلك اهتم كثيرًا بتوحيد ألمانيا، وبالتفاس الذي أثاره حول دور هذه الأخيرة في أوروبا المقبلة والعودة المتزامنة لمعاداة الأجانب والعنصرية.

إن نزعة هابرماس العقلية توجد أيضًا في أعماله النظرية الخالصة. وترتكز هذه الأعمال على الفكرة القائلة إن من الأجدر تجاوز، ليس الفلسفة نفسها، وإنما التعارض التقليدي بين الفلسفة والعلوم. وحتى وإن كان ضروريًا ألا تستمر الفلسفة كما لو أن شيئًا لم يحدث بين العامين 1933 و1945، عليها أن تتابع مهمتها النقدية. ولا يمكنها القيام بها إلا إذا اقتربت من العلوم الاجتماعية، واشتغلت معها بروح تكاملية، واستخدمت كل مصادرها (اللسانيات، التحليل النفسي، علم الاجتماع) لتقديم محتوى جديد لمشروع الأنوار؛ وباختصار، إلا إذا حللت بدون محاباة المسكوت عنه في العلاقات الإنسانية، هذه «الحصة من الظل» التي تركز عليها النزعة المحافظة والتطابق للحيلولة دون تحقيق أي تقدم اجتماعي.

إن هذا التوجه يدرج هابرماس منطقيًا في خانة مدرسة فرانكفورت. والحال أنه بعد أن ناقش أطروحة الدكتوراه في فلسفة التاريخ لدى شيلنغ (1954)، أصبح مساعدًا لأدورنو في فرانكفورت (1956). ولاحظ أدورنو مهاراته ككاتب، لكن هوركهaimer عدّ روح كتابه الأول، وهو دراسة للموعي السياسي لطلاب ألمانيا الغربية، روحًا

«Le débat des historiens», textes repris dans Jürgen Habermas, *Ecrits politiques*, (1) trad. cit., Paris, Ed. du Cerf, 1990, 3e partir.

Jürgen Habermas, Martin Heidegger: *L'œuvre et l'engagement*, trad. cit., Paris, Ed. (2) du Cerf, 1988. Textes repris dans Jürgen Habermas, *Textes et Contextes* (1991), trad. cit., Paris, Ed. du Cerf, 1994, p. 167-198.

يساريةً جدًا. ولأن هوركهايمر كان يرغب في إبعاد هابرماس، فقد فرض عليه شروطًا تعجيزية للحصول على شهادة التأهيل التي سيحصل عليها من جامعة ماربورغ بفضل كتابه **المجال العام** الذي نشره عام 1962. وفي سنة 1964، عاد هابرماس إلى جامعة فرانكفورت بعد أن قضى مدة قصيرة في جامعة هايدلبرغ التي عاش فيها كل من غادامير Gadamer ولوفيت Lowith. فشغل كرسي هوركهايمر وظل يدرّس إلى عام 1971، السنة التي قبل فيه إدارة معهد ماكس بلانك بستاننبرغ. ومارس هذه الوظيفة مدة عشر سنوات قبل أن يستقيل (1981) ليعود مرة أخرى إلى فرانكفورت.

ينتمي هابرماس انتماءً كليًا إلى مدرسة فرانكفورت كأخر ممثل لها، ذلك ما دام، كأسلافه المؤسسين، يعتبر عن تبنيه الماركسية ويقوم بنقد «المذهب الوضعي». إلا أنه يؤول هذه المواقف بطريقة خاصة سرعان ما أبعدته عما يمكن تسميته بالنظرة الكلاسيكية إلى «النظرية النقدية».

اهتم هابرماس، مثل ماركوزه، بماركس الشاب أكثر مما اهتم بكتاب رأس المال. وبالفعل، يعتقد هابرماس أن الماركسية في حاجة ماسة لأن تتجدد لكي تتكيف مع تحليل الرأسمالية «المتأخرة»، أي تحليل المجتمعات الصناعية في العصر التكنوقراطي. بالطبع، يعدّ ماركوزه أول من قام بهذا التجديد. وتبعه هابرماس، مشيرًا إلى أن مفهوم البروليتاريا لم يعد ملائمًا. فقد تحسّن المستوى المعيشي للعمال. وأصبحوا يستفيدون اليوم من كل الامتيازات التي توفرها «الدولة الاجتماعية». كذلك إن الصراع الطبقي دخل مرحلة الكمون. ولم يعد نموذج الثورة الاشتراكي يلائم ذوق العصر. وبالمقابل، فإن النظام الإرادي الذي أحدثه النظام التكنوقراطي يمارس على مجموع العمال إكراهات عملت تدريجيًا على إفراغ مصطلح «ديمقراطية» من معناه، بينما يتم التخلي عن عدد كبير من الشباب أو العاطلين في هوامش النظام. ولكي تتم إعادة إدماجهم وجعل النظام أكثر «انفتاحًا»، يجب بعث نفس جديد في النقاش الديمقراطي. إن إنقاذ هذا النقاش يقتضي أن نتساءل عن الكيفية التي يجب بها أن نضع بنيات تواصل جديدة داخل المجال العمومي. ويعدّ هذا التساؤل أحد المحاور الكبرى لفكر هابرماس.

سبق أن رأينا أن هابرماس صادق على نقد مدرسة فرانكفورت لـ «المذهب الوضعي»، ذلك أثناء انعقاد لقاءات توبينغن (1961) التي عاب فيها على كارل بوبر أنه لم يفكر في مفترضات النشاط العلمي. وبالفعل، يعتقد بوبر أن مشروع نقد المجتمع لا

مكان له في العلوم الاجتماعية. هذه الأطروحة، حسب هابرماس، تعود إلى «نزعة قرار» خالصة *décisionnisme*. إذ إنها لا تركز على أي تبرير حقيقي. وبما أن هابرماس يرفض أن يوضع قبلًا أي حدّ لنشاط الباحث، فإنه يرى أنه لا يمكن الفصل بين المطلب الفلسفي الخالص لـ «النقد» من جهة، وعمل البحث التجريبي من جهة أخرى. إنه لا يدين العلم «الوضعي» بلا زيادة ولا نقصان. بل إن طريقته أكثر سوسيولوجية من مقارنة هوركهايمر وأدورنو. فهو لم يقم بإدخال نتائج الأتروبولوجيا «الوضعية» فقط، وإنما اهتم أيضًا عن قرب بفلسفة اللغة، وخصوصًا بالفلسفة «التحليلية». وقد ساهم في تطوير هذا الاهتمام لديه تأثير أحد زملائه في جامعة فرانكفورت، الفيلسوف كارل - أوتو أبل (Karl - Otto Apel).

ولد أبل عام 1922، وهو واحد من أوائل المفكرين «القاريين» الذين أخذوا بعين الاهتمام المنعطف «البراغماتي» الذي انتقلت بواسطته الفلسفة الأنكلوأميركية للغة، بفضل أوستين وخلفه، من مقارنة صورية خالصة، أي نحوية ودلالية، إلى مقارنة متمركزة حول الاستعمالات الاجتماعية للكلام، أي حول مدلول التواصل. غير أن أبل فضل البقاء داخل منظور متعالٍ ذي إحياء كانطي، كما يوضح ذلك كتابه الرئيسي تحول الفلسفة (1973). فقد كان ينظر إلى بنية اللغة ذاتها، التي تجسد «مشاركًا تواصليًا» مثاليًا، كواحد من الشروط القبلية لإمكان كل فهم؛ وحاول أن يؤسس على هذه القبلية «البراغماتية المتعالية» «أخلاقيات للنقاش» تحمي العقل نهائيًا من كل نقد مستمد من النزعة النسبية.

استلهم هابرماس كثيرًا وجهة النظر هذه، وغيّر إشكاليّتها في إطار منظور أقلّ طموحًا وأكثر مادية في آن واحد. إذ عدّ «المشارك التواصلية» معطى موضوعيًا. وبما أنه ليس بعدًا للذاتية المتعالية، فمن غير الممكن فصله عن الوجود الاجتماعي التجريبي. وتعدّ هذه الأطروحة نقطة انطلاق البحوث التي أجراها في سنوات الستينيات، والتي عرض نتائجها في كتابيه نظرية الفعل التواصلية (1981) والأخلاق والتواصل (1983).

تكمّن خلف هذين الكتابين إرادة تخليص «النظرية النقدية» من أصولها المثالية بهدف إعطائها قاعدة أصلب. وبالفعل، يظل هوركهايمر وأدورنو سجينَي فلسفة التاريخ موروثية عن هيغل، أي سجينَي جدلٍ للثقافة. وبالمقابل، يرى هابرماس، كما ماركس ومعظم علماء الاجتماع، وجوب فهم التاريخ قبل كل شيء كمجموعة من التفاعلات

الاجتماعية، وإعادة بناء منطق هذه التفاعلات، وعلى الخصوص منطقها الخطابي ما دام كلُّ تفاعل يمر عبر تواصلٍ لفظي.

ولهذه الغاية، يبدأ هابرماس بالتذكير بأن الفلاسفة منذ ماركس قطعوا شوطاً طويلاً في عملية التحرر من الميتافيزيقا. ولم يعد ضرورياً لإضفاء الطابع التراجمي على هذا «الخروج» على الطريقة الهيدغرية. ذلك أن «تجاوز» الميتافيزيقا تحقق جزء كبير منه على يد بيرس (الذي خصص له أبل سنة 1975 كتاباً مهماً)، وعلى يد الفلسفة المنطقية اللسانية المنحدرة من فريغه Frege وراسل Russell. أما الشوط الذي بقي على المفكرين قطعه، مع تجنب السقوط في «المذهب الوضعي»، فقد أشار إليه بوضوح في مقدمة الطبعة الفرنسية لكتابه نظرية الفعل التواصل (1987).

ويتعلق الأمر بتأسيس تعريفٍ جديدٍ للعقل العلمي والنقدي على مفهوم «النشاط التواصل» الذي يرتبط نفسه بمفهوم «العالم المعيش». وبعبارة أخرى، يتعلق الأمر بطرح العقل في وضعيته، كما كان يريد ذلك سارتر وهيدغر، لكن بدون جعل هذه الوضعية التواصلية تمثل شيئاً واحداً مع واقع للحياة الاجتماعية التداوتي بالتعريف.

يتضمن «الحل» الهابرماسي إذاً وصفاً براغماتياً للغة كأداة للتواصل تقوم بدورها على تحليل الاندماج الاجتماعي. وقد خصص هابرماس أكبر جزء من كتاب نظرية الفعل التواصل لاستعادة التصورات السوسيولوجية لماكس فيبر المتعلقة بهذا الموضوع (ج. I)، وتصورات دوركايم وجورج هيربرت ميد وتالكوت بارسونز (ج. II)، بدون أن ننسى ماركس. تتمثل مساهمة هابرماس النوعية في كونه وَضَحَ على هذا الأساس التجريبي كيف تَخْلُقُ الوضعيةُ التواصلية، انطلاقاً من مجرد وجودها، شروطَ نقاشٍ أصيل: أليس حَرِيّاً بمختلف المشاركين في نقاش واحد أن يتفقوا على بعض المعايير المنطقية إن هم أرادوا أن يُؤدِّي تبادلُ حججهم إلى نتائج يقبلها الجميع؟ هكذا، فإن ما يسمى «عقلاً» سيتم تعريفه بدون لبس كمجموع هذه المعايير التي تضمن الطابع الديمقراطي والصارم لكل نقاش.

يقبل هابرماس من بين الاعتراضات التي أثارها كتاب نظرية الفعل التواصل اعتراضاً واحداً على الأقل: إن الأساس الذي يقترحه للعقل، أي الأساس التجريبي وليس المتعالي كالذي اقترحه أبل، يقتضي الوجود المسبقَ لعددٍ من النتائج الخاصة باللسانيات وعلم الاجتماع. يبدو أن ههنا دائرة جهنمية. لكنَّ هذا العائق يبدو بسيطاً

بالنسبة إلى هابرماس، إذ إن موضوعية العلوم التي يركز عليها تبدو له، من وجهة نظر مادية، فوق كل شبهة. أما في ما يخص مزايا هذا التصور، فإنها متعددة، أهمها، كما جاء في كتاب الخطاب الفلسفي للحدثة (1985)، هو إنقاذ العقل من الفلاسفة (النيشويين، الهيدغرين، الذاتويين أو «ما بعد بنيويين») الذين بذلوا كل جهودهم لنقده، من فوكو وليوتار إلى ديريدا ثم رورتي.

وبالفعل، يرفض ليوتار وديريدا ورورتي المقاربة الهابرماسية رفضاً واضحاً. إذ يبدو ليوتار متشككاً إزاء النزعة الإنسانية التي تلهم تلك المقاربة: هل حقاً يريد الناس فهم بعضهم بعضاً ويسعون إلى تحقيق التوافق على الرغم من كل الاختلافات؟ ولا يرى ديريدا في مقاربة هابرماس سوى شكل من العودة إلى ميتافيزيقا العلم التي تظل سجنية «المذهب الوضعي» الذي تطمح إلى تجاوزه. أما رورتي، فإنه يعدّ إعادة البناء «التواصلي» للعقل «لعبة» مشروعة، لكنها فاقدة أي قيمة مطلقة.

عكف هابرماس منذ عشرة أعوام على الرد على هذه الاعتراضات. إذ يعارض ليوتار بضرورة تفضيل التوافق على «الخلاف». ويعيب على ديريدا، وعلى غادامير وأدورنو نفسه، كونه انغلق داخل رؤية جمالية للواقع، الشيء الذي يعني تجنب التاريخ. وأخيراً، لم يكف عن أن يشير بخصوص رورتي إلى الطبيعة المتناقضة لموقفه الذي يحرم نفسه من قاعدة صلبة برفضه مسبقاً مفهوم الأساس، وهو موقف لا يُظهر أي مقاومة صادقة للتهديد الذي تمثله في نهاية القرن العشرين العودة القوية لنوع من اللاعقلانية المنتشرة ومتعددة الأشكال.

في سياق هذه السجلات التي لم تنته بعد، اغتنى نقاش حول أساس العقل بعدة مساهمات أميركية، من بينها مساهمة جون راولس Rawls وستانلي كافيل Cavell وهيلاري بوتنام Putnam الذين يُدرّسون جميعهم الفلسفة في جامعة هارفارد.

يُعرف جون راولس (1921-2002) بكتابه الشهير نظرية العدالة (1971) الذي حقق نجاحاً كبيراً في العالم كله بسبب التجديدات الثلاثة التي جاء بها.

أولاً، على الرغم من أن رؤى راولس لا تدين بأي شيء تقريباً للمذهب التجريبي المنطقي، فإن هذا الكتاب هو أول كتاب يُطبّق على النقاش السياسي أسلوب تفكير

يمكن نعته بـ «التحليلي». ثانيًا، بما أنه يرفض المذهب النفعي لبنتام Bentham وميل Mill، ويعيد ربط علاقته بنظرية العقد الاجتماعي العريضة على منظري القانون في العصر الكلاسيكي، إذ ذهب بها إلى أقصى درجات تجريدها، فإنه يجبرنا على إعادة التفكير العميق في المبادئ التي يقوم عليها تنظيم المجتمعات الحديثة. أخيرًا، بما أن هذا الكتاب يندرج في الكفاحات التي شهدتها الولايات المتحدة في الخمسينيات والستينيات دفاعًا عن «الحقوق المدنية» للسود، فإنه أحيانًا تقليدًا ليبراليًا ليسار الذي لم يظهر في ذلك البلد منذ وفاة ديوي.

ينطلق راولس من «وضعية أصلية» تشبه «حالة الطبيعة» التي يكون فيها البشر، الذين لا معلومات لديهم، يعيشون «تحت غشاوة من الجهل» بالوضعية الواقعية التي يوجدون فيها. يبذل راولس جهوده ليوضح أن كل إنسان عاقلٍ موجودٍ في مثل هذه الوضعية يتمنى أن ينتمي إلى النظام الذي يتسم بأكبر قدر ممكن من «الإنصاف». ما المبادئ الأساسية لـ «العدالة» المدركة كـ «إنصاف» justice as fairness؟ يميز راولس بين مبدئين. الأول (حسب الترتيب المنطقي) يؤكد الحق المتساوي لكل شخص في الحريات الفردية الأساسية. هذا المبدأ يؤدي إلى اختيار الديمقراطية. أما المبدأ الثاني فإنه يمجّد مساواة الحظوظ، بمعنى التقليل من التفاوتات الطبيعية والاجتماعية. إنه يقتضي أن تؤدي الدولة، بالنسبة إلى «السوق الحرة»، دور الضابط بمباشرة إعادة توزيع الثروات والمداخل التي يمكن أن توفر لأقل الأشخاص حظًا بالولادة الوسائل الفعلية (التربية، الصحة، الخ) لتحسين وضعيتهم الأولى.

إن هذه الليبرالية الملطّفة بانشغال أخلاقي بالإنصاف (الذي يذكرنا بالديمقراطية الاجتماعية) تُعرّضُ نسقَ راولس لنوعين من الاعتراضات المتعارضة. فمن جهة، إن عدّه المجتمع، ككل الليبراليين، مجرد تجمع من الأفراد المتشابهين وبالتالي «المجردين» تَعرّضُ لانتقادات في الولايات المتحدة على يد «المشاركين» communautariens، أمثال ميكائيل ساندل Sandel وتشارلز تايلور Taylor والأرسطيّ ألسدير ماك إنتير MacIntyre (بعد الفضيلة، 1981)، الذين يدركون أن فكرة «الخير الاجتماعي» أسمى من فكرة الفرد، وأن هذا الأخير لا يوجد خارج الجماعات المتعددة، من الأسرة إلى الأمة، التي تساهم في تشكيل شخصيته. ومن جهة أخرى، إن الوظيفة الضبطية، بل التدخلية، التي يسندها رورتي إلى الدولة تعرضت للنقد من قبل «الليبرتاريين» libertariens، أمثال روبرت نوزيك Nozike (الفوضى، الدولة واليوتوبيا، 1974)،

الذين يظنون متشبهين بالليبرالية «الخالصة» التي دافع عنها آدم سميث، ويعدّون أن كلّ دولة تتجاوز عبّة الدولة «الدنيا» تخرق الحقوق المقدسة للفرد (وهي الأطروحة التي ارتكز عليها الحزب الجمهوري ضد إدارة كليتون). وقد وجد راولس صعوبة في الرد على هاتين الفتنتين من الخصوم.

تنبثق من ردوده الممتدة على مدى عشر سنوات، والتي جمعها في كتابين هما العدالة والديمقراطية والليبرالية السياسية⁽¹⁾، فكرة أن تصوره للعدالة كإنصاف، التي تلخصها العبارة الكلاسيكية: «لا أفعل لغيري ما لا أريد أن يفعله لي»، إذا كان له إحياء كانطي، فإنه يفضل أن يُقدّم كتصورٍ سياسيٍّ وليس كتصور ميتافيزيقي. إذ يتخلى راولس عن المتعالي ويؤكد فقط أن تصوره هو أفضل قاعدة يمكن أن تقوم عليها سياسية معقولة، أي إنه يقيم على قاعدة صلبة قواعد على كل واحد منا في الحياة الاجتماعية أن يقبلها إذا ما أراد أن يقبلها الآخرون بدورهم.

علاوة على ذلك، يرفض راولس الاعتراض الذي يرى أن نظريته ليست في نهاية المطاف سوى تعميم متسرع لمبادئ الدستور الأميركي. وبالمقابل، يؤكد أن نظريته يمكن أن تُطبّق على كل المجتمعات، بما فيها «مجتمع الأمم». وهو بهذا الموقف يبرر بطريقته للأمم الديمقراطية «واجب التدخل» لمساعدة الأمم غير الديمقراطية على أن تصبح ديمقراطية، بل ولمنع، ولو بواسطة الحرب، أي نظام استبدادي من سحق شعب غير قادر على المقاومة.

أصبحت أفكار راولس اليوم موضة في أوروبا نظرًا إلى أنها أعطت يسارًا أحبطته مبكرًا كل تجارب الاشتراكية «الواقعية» الوسائل للتفكير في إمكانية التغيير التدريجي، من الداخل، للنظام الرأسمالي في اتجاه أكثر «إنصافًا». إن فكر ستانلي كافيل (ولد عام 1926)، القادم من أفق مختلف ما دام متخصصًا بالجماليات، يقيم بدوره علاقةً وطيدةً مع أشكال القلق الخاصة بالفلسفة «القارية». فكافيل، مثله مثل رورتي، مقتنع بأن البحوث «التحليلية» ليست التحول الأخير لنوع من الكانطية المستنفدة، لكنه بالمقابل

(1) Justice et Démocratie (Paris, Ed. du Seuil, 1993)

مجموعة نصوص فرنسية لراولس.

Le libéralisme politique (New York, Columbia University Press, 1993).

هو آخر كتاب ظهر لراولس في الولايات المتحدة.

يرغب في أن يرسم للفكر طريقًا جديدًا تساعده على إثبات ذاته ضد عالم تتزايد سمته كعالم «ذي بعد واحد». وقد بدا له أنه يمكن قراءة هذا الانفتاح على ضوء أعمال أوستين، الذي يعدّه أستاذّه الحقيقي، وأعمال فغنشتاين «الثاني»، وخصوصًا في ما يتعلق باهتمامهما بالأبعاد «العادية» جدًّا للغتنا وحياتنا. لماذا ينزع الفيلسوف عمومًا إلى تجاهل تلك الأبعاد، أي إلى رفض هويته الخاصة؟ بدأ كافيل يبحث عن هويته بدراسة الطريقة التي تُجسّدُ بها السينما الهوليوودية، الفن الشعبي والأميركي بامتياز، ظموحات الإنسان الحديث (في البحث عن السعادة، 1981). ثم انتقل من السينما إلى المسرح، وتساءل عن «إنكار المعرفة» الذي تمثله ست مسرحيات لشكسبير (1987) التي انبثقت بداخلها، بين مونتاني Montaigne وديكارت، هذه «النزعة الشكية» التي تخفي الميتافيزيقا الغربية حسب رأيه.

ولكي يتخلص جيدًا من هذه النزعة، يلجأ كافيل أيضًا إلى مذهب التعالي لإيمرسون (1803-1882)، ويوضح كيف يمكن إيتقيا هذا المؤلف، الذي لم يحظ تأثيره في البراغماتية ونيته وفتغنشتاين بالقيمة التي يستحقها، أن تساعدنا على استعادة الثقة بذواتنا، بل وعلى صنع هذا العالم «الجديد» الذي علينا خلقه إذا ما أردنا تحقيق بقائنا: هذا هو معنى العنوان الغامض الذي يحمله أول الكتب التي خصصها لإيمرسون (أميركا جديدة ما زالت منيعة، 1989). ويظهر كافيل أيضًا اهتمامًا كبيرًا بالفلاسفة الأوروبيين: هيدغر ودبريدا، ولكن أيضًا فرويد ولاكان. يعدّ كتابه الأخير نبذة فلسفية⁽¹⁾ «اعترافًا» ذاتيًا وحرًا يجمع بين التحليل النفسي ونظرية الثقافة اللتين تشغل فيهما قضايا «الصوت» و«الاستماع»، المرتبطة بالموسيقى، مكانة مركزية.

وأخيرًا، عثرت الفلسفة «التحليلية» في هيلاري بتنام (ولد عام 1926) على ممثلها، أو على ممثلها السابق، الأكثر أنموذجية. فإذا كان بتنام قد عُرف في البداية بأعماله في المنطق ونظرية المعرفة التي حذا فيها حذو كواين، فإنه كان دائمًا مهتمًا عن قرب بالسياسة، علمًا أن والده كان شيوعيًا مثل والد رورتي، بل إنه انجذب إلى الماوية maoïsme مدة قصيرة سنة 1968. وعلى الرغم من عودته في السنين التالية إلى تصور

أكثر كلاسيكية للديمقراطية، فقد احتفظ بحساسية يسارية جعلته يُدَكَّرُ راولس بأن العدالة ليست مفهوماً فقط، وبأننا لا يمكن أن نجعل المضطهدين ينتظرون إلى الأبد.

نشر كافيل سنة 1974 مقالاً خصصه لبوبر⁽¹⁾، وانتقد الفصل الصارم الذي أقامه هذا الأخير بين العلم الذي يقوم بمهمة تفسيرية خالصة من جهة، ومجموع الأفكار السياسية والفلسفية التي تفتقد أي قيمة علمية من جهة أخرى. يوجد تناقض مزدوج في فصل بوبر لنظرية الممارسة جذرياً، والتقليل من قيمتها في إطار تصور للمعرفة يتحدد بالإحالة إلى مبدأ التأكيد. فضلاً عن ذلك، لا يدعي بتنام وجود قوانين تاريخية ولا إمكانية معرفتها، لكنه يشير عن حق إلى أن التأكيد القبلي على الأطروحة النقيض مجرد قرار تعسفي لا يمكن تبريره علمياً ويحمل مخاطر سياسية حقيقية.

إن نقد بتنام لبوبر يقربه طبعاً من هابرماس. ذلك أن بتنام، كهذا الأخير، منشغل بتأسيس العقل لإنقاذ العلم والديمقراطية في آن واحد. لكنّه لا يؤمن بإمكانية تأسيس سوسيولوجي ولغوي كالتأسيس الذي يقترحه كتاب نظرية الفعل التواصلي. وهذا ما يجعل بتنام ينظر إلى هابرماس كمفكرٍ كانطيّ وخاضع بقوة لتأثير الفلسفة المتعالية الخاصة بالفيلسوف أبل. ويعلن بتنام، المشكك في مشروع الفلاسفة الألمان، عن انتمائه إلى براغماتية بيرس وديوي، شأنه شأن رورتي؛ لكنه، بخلاف هذا الأخير، يعتقد بضرورة محاولة الإجابة عن المشكلات الفلسفية.

يعتقد بتنام بعدم إمكان العثور على أساس العقل في أيّ قَبْلِيَّةٍ كانت، ولا حتى في مفهوم التواصل وحده، وإنما في الممارسة العلمية لما يسمى التحقيق Investigation، أي في البحث التجريبي بكل أشكاله، بمعنى في منهج «المحاولة والخطأ». بالإضافة إلى ذلك، لا يجعل بتنام هذا المنهج ينطبق على علوم الطبيعة فقط، بل يراه قابلاً للتطبيق في العلوم الاجتماعية والأخلاق والسياسة. إن ضرورة احترام المعطيات التجريبية، وعدم تقديم سوى أطروحات يمكن تبريرها ببراهين مفهومة من طرف الجميع، وعدم محاولة ابتزاز موافقة الخصم، لا تحتاج إلى أي تأسيس قبلي. بل يمكن ببساطة استخلاصها من

Hilary Putnam, «The corroboration of theories», dans **The Philosophy of Karl (1) Popper**, textes réunis par Paul A. Schilpp, LaSalle, Open Court, 1974.

التجربة الإنسانية بواسطة عملية تجريد بسيطة. يكفي، في التفكير الفلسفي، أن تؤخذ بجدية المفاهيم التي نعدّها ضرورية في الحياة اليومية.

هكذا نصل إلى تعريف براغماتي للعقل: إن العقل هو القدرة على تمييز الأفضل عن الأسوأ. إن بتنام، المعادي للنزعة الشكية وللنزعة الواقعية «الميتافيزيقية» للوضعيين الجدد، يدافع عن نزعة واقعية «داخلية»، أي دنيا minimal، تلحقه بالتقليد الكبير لبيرس وديوي. يسير بتنام على خطى هذين الفيلسوفين (وخطى أوستين أيضًا). في رفضه الثنائية الكارنابية (نسبة إلى كارناب) بين «الوقائع» و«القيم». إذ يؤكد، مثلما أكد ديوي، أن التمييز بين العلم والأخلاق يجب أن يكون نسبيًا، وأن بإمكان المفاهيم الأخلاقية أيضًا أن تكون موضوع تبرير عقلاني وتجريبي معًا⁽¹⁾. وباختصار، أكد أن الفلسفة ليست خطابًا فارغًا، وإنما تقوم بوظيفة مزدوجة: وظيفة مساعدتنا على العيش بشكل أفضل ووظيفة جعل المجتمع أكثر عدلًا.

إذا كان هابرماس لا يقبل نقد بتنام المتعلق بأساس نظريته الخالصة، فإنه بالمقابل يتفق مع أبل وراولس وكافيل على فكرة أن للفلسفة رسالة اجتماعية، ويقتسم مختلف هؤلاء المفكرين أطروحة وجود اختيارات فكرية أفضل أو أسوأ من أخرى. إنهم بدون شك يتفقون على هذه النقطة الأخيرة مع رورتي. لكنهم ينطلقون في دفاعهم عن قناعاتهم من قواعد أصلب من تلك التي ينطلق منها رورتي، وهي القواعد الوحيدة التي يمكن أن يقوم عليها اليوم خطاب فلسفي منشغل بتماسكه الخاص.

خاتمة

الكاتدرائية غير المكتملة

إن تقديم حصيلة لقرن من الفلسفة مشروعٌ محفوفٌ بالمخاطر، ولا سيما أن طوال القرن العشرين لم يحصل اتفاقٌ دائمٌ بين المختصين أنفسهم حول دلالة مصطلح «فلسفة»، ولا حول حدود المجال الذي يغطيه. وبالتالي فإن أي محاولة تقييمية يبدو محكوماً عليها بالفشل مقدماً: كيف يمكن معرفة أن تخصصاً معرفياً حقق تقدماً في الوقت الذي لا نعرف بالضبط الهدف الذي كان يسعى إلى بلوغه؟

سنكتفي إذاً بتقديم بعض الملاحظات. إذا كانت هذه الأخيرة لا تبعث على نفاؤل كبير (هل يجب عليّ الاعتذار عن ذلك؟)، فذلك لأن مضمونها يحاول فقط أن يقدم للقارئ بعض العناصر القادرة على إثارة تفكيره الخاص، وليس أن يرسخ في ذهنه فكرة انتصار، فارغ ووهمي، لـ «سلطات» العقل.

الملاحظة الأولى: إن النقاش الدائر اليوم بين النزعة العقلية والنزعة النسبية، الذي يشغل مكانة مركزية في الفلسفة اليوم، ليس مجرد نقاش نظري.

لنذكر بأن الأمر يتعلق بما إذا كان من الممكن إيجاد أساسٍ صلبٍ يقوم عليه العقل، وبما إذا لم يكن هذا الأخير يشكل سوى أنموذج ثقافي من بين أنموذجات أخرى، لا يملك سوى تفوقٍ نسبيٍّ على أنموذجات أخرى ممكنة تاريخياً، بل ليس له أي تفوق عليها. لنضف أن هذا النقاش يتطور في آن واحد في حقلين مرتبطين أحدهما بالآخر: العلم والسياسة. إن الرهان في الحقل الأول يتمثل في مسألة المعرفة، أي مسألة معرفة ما إذا كان العلم يخبرنا بشيء ما حول «الواقع» أو ما إذا كان مجرد بناءٍ لغوي لا علاقة له بهذا الواقع. والرهان في الحقل الثاني يتمثل في مسألة الديمقراطية، أو بعبارة أخرى

مسألة معرفة ما إذا كان شكلُ الحكم «العقلاني» بالتعريف نظامًا يريد تأسيس العدالة الاجتماعية في احترام تام للحريات الفردية، أو ما إذا كانت هناك أشكالُ حكمٍ أخرى، لها أهداف مختلفة، يمكن أن تكون جيدة أيضًا.

الملاحظة الثانية: إن لهذا النقاش مصدرًا تاريخيًا دقيقًا يجب عدم إغفاله. فقد انبثق من واقعة أن العقلانية لم تكف منذ عصر الأنوار عن مدِّ سيطرتها على الثقافة الغربية، إذ مكّنت هذه الأخيرة من تحقيق ازدهار كبير للعلوم والتقنيات والثروة المادية، بينما، بالموازاة مع ذلك، أدى الاستغلالُ الفظيع للإنسان من قبل الإنسان إلى إثارة شكوك حول أسطورة «التقدم»، وزرعت الحرب العالمية الأولى العيشة القلقل في العقول. وأخيرًا، فإن فظاعة معسكرات الإبادة، التي أظهرت إلى أي حد يمكن أن يذهب تواطؤ هذه العقلانية مع أفظع الجرائم التي ارتكبتها الإنسان، شكّلت نقطة اللاعودة. لم يعد منذئذٍ أحدٌ يُفاجأ عندما يلاحظ أن نقدَ العقلانية، التي وضعت مقدماتها بين الحريين أعمال فتغنشتاين وروزينسفايغ وبنيامين وهيدغر، أصبح راديكاليًا وممنهجًا بعد الحرب العالمية الثانية.

الملاحظة الثالثة: إذا كان النقاش الدائر حول المعرفة والنقاش الدائر حول الديمقراطية يتنميان إلى إشكاليتين تبدوان ظاهريًا مختلفتين، فلا يمكن مع ذلك الفصل بينهما فصلًا تامًا. بدون شك، لا يقتضي تفضيل الديمقراطية كشرط قبليّ التخلي عن النسبية الإبستمولوجية⁽¹⁾. لكن بالمقابل، عندما تعني هذه الأخيرة أن اختيارًا تفكرية متساوية بحرمانها من كل أساس موضوعي، فإنها تخاطر بأن تُهدم من الأساس أكثر المحاولات جدية لتبرير الخيار الديمقراطي.

وبالفعل، إذا تم التخلي عن الطموح إلى تأسيس العقل، فإن إمكانية قبول وجود استدالات أفضل من أخرى تنهار بدورها. هذا هو الدافع الذي يجعل بعض أنصار النسبية يعدّون أن أهم مكسب لفلسفة القرن العشرين هو أن النسبية خلّصت هذه الأخيرة من نفسها، وباختصار هو أنها أنتجت «تجاوزها» الخاص. وسواء فهمنا هذا التجاوز بالمعنى الذي يعزوه إليه هيدغر أو الذي يعزوه له رورتي، فإن النتيجة واحدة: ففي كل

(1) على كل حال، هذا هو موقف رورتي الذي لا يجد نفسه في الأوصاف التي تطلق على «نسيته» وبفضل أن يعدّ نفسه تلميذًا «براغماتيًا فائقًا» لدافيدسون.

الحالات، يتم إرجاع الفلسفة إلى مجرد ممارسة «ثقافية» يمكن المرء أن يتعاطاها لهدف جمالي، وتبقى فائدتها الاجتماعية محدودة جدًا إن لم تكن منعدمة.

إن لهذا الموقف ميزة واحدة: وهو أنه يبني على أنقاض الفلسفة أشكالا جديدة من الإبداع الفكري التي يجب على أنصار النسبية أنفسهم أن يعترفوا بأنهم لم يروها قد ظهرت بعد.

أما مساوئه فمتعددة. فبغض النظر عن واقعة أن من التعسف الإعلان عن نهاية الفلسفة والإعلان في الوقت نفسه عن نهاية التاريخ أو الرسم أو الزواج، فإن الاستغناء عن كل تصور موضوعي للعقل يهدد مستقبل البشرية بمخاطر كبرى. ويزداد وضوح هذه المخاطر كلما تزايدت يومياً في نهاية القرن العشرين التهديدات الموجهة إلى القيم الأخلاقية التي تحظى بالإجماع.

أليست العنصرية والقومية الإثنية اللتان تمثلان أهم مكونات الاشتراكية القومية الهتلرية في كل بقاع العالم، وعودة الأصولية الدينية من كل نوع المعادية بالتعريف لحرية الفكر، وانتشار الطوائف الدينية، والاستغلال العام للسذاجة واللاعقلانية، بدون الحديث عن الخطر الذي يمثله نشر وسائل الإعلام لأفكار موحدة تُشَلُّ العقل النقدي، أليست كل هذه الظواهر تثير الخوف من انتصار نكوص ظلامي حقيقي في مجموع بلدان العالم⁽¹⁾؟

إن السدّ الوحيد الممكن ضد هذا النكوص يبقى (على الرغم من هشاشتها) هو العودة إلى المُثُل العليا لعصر الأنوار بعد مراجعتها وتصحيحها طبعاً، وهو أيضاً ممارسة النقاش الخاضع للبرهنة العقلانية. إن هذه الممارسة وهذه المُثُل العليا تمثل تاريخياً نواة ما يسمى «فلسفة». ويمكن تلك الممارسة وتلك المُثُل وحدها أن تتوافر للكفاح الضروري من أجل احترام الإنسان الأساس الكوني الذي يبدو أنه يفقده.

ينبغي إذاً على مجموعة من الفئات الأخلاقية، التي تبدو فيها مسألة مستقبل

(1) هذا النكوص دانه في فرنسا برنار - هنري ليفي (La Pureté dangereuse, Paris, Grasset, 1994)، أحد الفلاسفة النادرين الذين التزموا بشجاعة لفائدة المسلمين البوسنيين.

القيم الديمقراطية حاسمةً بالنسبة إلى مسألة وضعية المعرفة، أن تقودنا، على الرغم من قصورها الذي علينا معالجته، إلى اختيار العقلانية، بما في ذلك في مجال الإبستمولوجيا.

هذا الاختيار يمكّننا بدوره من أن نعيد قراءة تاريخ الفلسفة في القرن العشرين بطريقة أقل «شكية». كذلك يمكّننا من أن نلاحظ أنّ تطوّر هذه الفلسفة، بغض النظر عما إذا كانت غير متماسكة وسلبية تمامًا، سمح بتسجيل بعض التقدم المحدود لكن الواقعي، وكذا بالقيام بإزاحاتٍ لا رجعة فيها لأقدم الأسئلة الفلسفية.

على ذكر التقدّم، يجب أولاً إضفاء الطابع الإيجابي على اختفاء بعض المشكلات أو، بصورة أدق، على نقلها إلى تخصصات معرفية أخرى مسلحة بشكل أفضل لحلها. هكذا، أصبحت مسألة أساس الرياضيات مسألة رياضية، بينما عادت مسائل الطبيعة والماء والحياة إلى العلوم الفيزيائية والبيولوجية. كذلك أصبح منذئذ من اختصاص العلوم المعرفية، في حدود إمكاناتها، تسليط الضوء على طريقة اشتغال العقل، وأصبحت اللسانيات تتعهد بمسألة اللغة.

ومن جهة أخرى، إذا لم يعد اليوم مشرّع الفلسفة المدركة، بالمعنى الهيدغري أو الراسلي (نسبة إلى راسل)، كـ «علم صارم» سوى حلم، فإن «المنعطف اللغوي» الذي دشنه فريغه ومور وراسل وفتغنشتاين ساعد الفكر على أن يتزود بأدوات تحليل جديدة. إن هذه الوسائل، التي أفادت الفكر في تحسين استراتيجياته الاستدلالية، سمحت بتدقيق بعض المفاهيم أمثال «المعرفة» و«الدلالة» و«الحقيقة». ويبقى عليها إظهار كل قوتها في المجالات، المرتبطة في ما بينها، الخاصة بالأخلاق والسياسة، والتي عرفت بدورها تحولات عميقة طوال القرن العشرين.

لنشر من بين هذه التحولات في المجال السياسي إلى تلك التي أثرت في فكرة «نظرية نقدية» للحقل الاجتماعي. إن هذه الفكرة، الموروثة عن ماركس والتي صاغها بعده عدد من المفكرين أمثال لوكاش وهوركهايمر وفوكو وهابرماس، تحرّرت تدريجياً من ثقل الأيديولوجيات التي ساهمت، من بين عوامل أخرى، في فشل الشيوعية الأوروبية. وبعيداً عن الوثوقية المادية أو الجدلية، من الممكن اليوم أن نتصور براغماتياً التحولات الراديكالية التي تحتاجها مجتمعاتنا بشدة.

وأخيراً، وبالموازاة مع مطلب هذه المهمة التي يُذكرنا المضطهدون يومياً بالحاجة

المستعجلة إليها، اقترح فلاسفة أمثال أدورنو وسارتر وبنام طرائق أصلية لإعادة بناء الأخلاق على أُسس مستقلة عن كلِّ مفترضاتٍ دينية. إنها إعادة بناء صعبة، لكنها غير مستحيلة أبدًا. إنها على كل حال ضرورية للمجتمعات الديمقراطية وللمجتمعات الأخرى أيضًا لأن هذه الأخيرة، كالمجتمعات الديمقراطية، تواجه يوميًا موجات كاسرة من العنف والكراهية.

وعلى الرغم من أن هذه الأشكال من التقدم ليست سوى في مراحلها الأولى، فإنها تكتسي أهميتها. فهي تمثل خطواتٍ إلى الأمام في الطريق الطويلة التي ما يزال على العقل قطعها بهدف إعادة تحديد أهدافه ووسائله، مع الأخذ بعين الاعتبار، طبعًا، أشكال الانتقادات التي لها غالبًا ما يبررها والتي وُجِّهَتْ إلى «إمبريالية» الأنوار، أي إلى العبادة المفرطة للعقل «التقنوي» التي أظهر ماضيها الحديث آثارها المدمرة أو المنحرفة.



طبعًا، لم يحدث كلُّ شيء في مشهد التاريخ ولا في مشهد تاريخ الفلسفة أيضًا. إن الضغط الذي تمارسه الظلامية، وفقدان الذاكرة الذي أصيب به الغرب في فترات تفصل بينها لحظات منتظمة، والمتعلق بأخطائه وجرائمه، والميل الرهيب إلى اعتبار أن نهاية الحرب الباردة التي حررت العالم من الشيوعية جنبها أخطر أوبشتها، بينما المشكلات الحقيقية تتمثل في أشياء أخرى، إن كلَّ هذه العوامل تجعلنا نخشى مرة أخرى ألا تكون الفلسفة في مستوى المهام المنتظرة منها.

إن الفلسفة، هذه الكاتدرائية الواسعة غير المكتملة وهذا الورش اللانهائي الذي لن تكون له نهاية، تبقى مع ذلك اليوم الفضاء الوحيد للاستدلال العقلاني الذي يمكن مجتمعاتنا أن تبني مستقبلها عليه.

لكن نجاح هذه المهمة مشروط طبعًا بأن تتعهد الفلسفة بماضيها، وبأن تقلل من أوهامها حول الواقع وحول حاضرها.

ملحق

بعد فوات الأوان (1999)

إن إعادة كتابة الكتب التي سبقت كتابتها عملٌ مُغرٍ جدًا.

ينبغي مقاومة هذا الإغراء. فما قيل قد قيل. علاوة على ذلك، إننا لا «نعيد كتابة كتاب ما: إننا في أحسن الحالات، نجعل منه كتابًا آخر. والحال أنني لن أكتب أبدًا مجددًا تاريخ الفلسفة في القرن العشرين: تكفي حماقة واحدة.

إلا أنني لا أتبرأ من هذا التاريخ الذي قرأناه للتو. فأننا لا أعترض على الطريقة التي «قُطِعَ» بها، بالمعنى السينمائي، التاريخُ الفلسفي للقرن المنتهي، ولا على فرضيته المركزية التي بمقتضاها ليس تاريخ الفلسفة، في العمق، شيئًا آخر غير تاريخٍ سياسيٍّ منسوج من الصراعات والمعاناة الإنسانية.

لهذا السبب أعيد طبع هذا الكتاب، الذي نُشِرَ أول مرة سنة 1995، بدون تغيير يذكر (اللهم بعض التصحيحات البسيطة لبعض التفاصيل). أما بالنسبة إليّ، فإنني سأقتصر في هذا «الملحق» الوجيه على تصحيح بعض «الحيف» الذي أتحمّل مسؤوليته كاملاً. وبعبارة أخرى، سأقتصر على ملء بعض «الثغرات». تجدر الإشارة إلى أن هناك بعض التيارات والمؤلفين والأعمال التي كنت أستطيع، أو كان يجب عليّ، أن أتحدث عنها طويلاً لو كان لدي قبل خمس سنوات الوقت والمكان والكفاءة الضرورية للقيام بذلك. لكن، أن يتحقق الهدف متأخرًا أفضل من ألا يتحقق.

إن أول ما يقوم به عقلٌ حذرٌ أمام أيّ «تاريخ» للفلسفة (أو تاريخ أي تخصص معرفي) هو طبعًا محاولة تحديد أشكال «النقص» أو «النسيان». فليس هناك «تاريخ» أو «موسوعة» أو أي كتاب يتسم بالكمال. وليس هناك كتاب يعوّض كلّ الكتب. فهذا الكتاب، كالكتب الأخرى، يتصف بالتعريف بانعدام الكمال. ومع ذلك نتساءل: هل هذا

الكتاب ناقص إلى درجة كبيرة؟ لا أعتقد ذلك. لكن، مع ذلك، يجب عليّ أن أعترف ببعض الثغرات.

أكثر هذه الثغرات إثارة للفضول، حسب رأيي، هو الغياب الكلي لكل فلسفة ناطقة بالإسبانية من هذه اللائحة التي عرضها الكتاب للفلسفة «الغربية». طبعًا، إن الديكتاتورية الفرانكوية (1939-1975) تفسر جزئيًا بقاء الفلاسفة الإسبان معزولين عن النقاشات الدولية الكبرى لحوالي أربعين عامًا. كذلك إن نكهة «الباروك» (*) التي ميزت الروح القشتالية منذ العصر الذهبي لم تفعل من جهتها سوى المساهمة في تقوية «تفرد»، إن لم نقل عزلة، المفكرين الإسبان. وفي كل الحالات، كان يجدر أن أذكر بأهمية بعض الأعمال ككتابات ميغل دي أونامونو (التي يبقى من بينها كتاب شعور الحياة المأسوية، 1913، واحدًا من أهم المراجع الوجودية الأوروبية)، أو بدرجة أقل، كتابات خوسيه أورتيغا أغاسي وماريا زامبرانو وخافيير زوبييري. وكان حريًا بي أيضًا أن أذكر أسماء بعض الفلاسفة الشباب الذين بدؤوا بنشر أعمالهم انطلاقًا مما اتفق على تسميته «الانتقال» الديمقراطي (فيليكس دي أزوا، خوزيب رامونيدا، تشاير روبيرت دي بيتوس، فيرناندو ساباتير، أوجينيو ترياس). كذلك إن «نسياني» الفلاسفة الأميركيين اللاتينيين يستحق التوبيخ كذلك ولا سيما أن أميركا اللاتينية أصبحت منذ نصف قرن إحدى مناطق العالم التي يمثل فيها النقاش الفلسفي، أي النقاش من أجل الفلسفة، والنقاش السياسي شيئًا واحدًا.

أما «الثغرة» الكبرى الثانية التي تشوب هذا الكتاب، فإنها ثغرة مقصودة لا لأندم عليها أبدًا، لكنني لا أستطيع نكرانها. وتتعلق هذه الثغرة بمنطقة حدودها غير دقيقة، والتي يمكن أن نسميها «الفلسفة الدينية». أعترف أنني لم أشغف بالدين، كما أنني لم أشغف بالفلسفة الدينية، وخصوصًا عندما يتم تلخيصها، كما يحدث غالبًا، في محاولة المتاجرة، بطريقة مهربة، في «سلعة» دينية مغلفة ببهرجات فلسفية.

لذلك تجنبت الحديث عن مجموعة من المفكرين الذين يجب على القارئ ألا

(*) الباروك حركة أدبية وفنية ظهرت حوالي سنة 1580 في إيطاليا، وبالضبط في روما والبندقية وفلورنسا. وتتميز المدرسة الباروكية بالمغالة في الحركة والكثافة الزخرفية والتوترات والاهتمام الزائد بالتنسيق بين المتناقضات. وتغطي هذه المدرسة مجالات النحت والرسم والأدب والمعمار والمسرح والموسيقى.

يعتقد أنه لم يعد لهم أي تأثير. بل إن بعضهم يستحق القراءة: ليون شيستوف ونيكولا بيردايف، أو الأب دولوك، هانس أورس فون بالتازار، هانس يونس. ويستحق هذا الأخير بالخصوص أن يشغل مقدمة الفلاسفة الذين جاؤوا بعد هيدغر وحاولوا، على الرغم من «تحذيرات» «المعلم»، أن يرفعوا تحدي الأخلاق.

ويمكن أن يُعابَ عليّ أيضًا كوني خصّصت مساحةً غير كافية لمختلف التيارات الفكرية النشيطة جدًا اليوم في المجتمعات الصناعية المتقدمة، مثل «النزعة النسوية» و«مذهب التعدد الثقافي». أعترف هنا أيضًا أنني أغفلتها عن قصد، لكنّ هناك قرارًا مبدئيًا يفسر هذا «الإغفال»: إذ اقتصرْتُ في هذا الكتاب على التصور الذي يحمله الأوروبيون عن النشاط «الفلسفي» الصارم. والحال أن «النزعة النسوية»، حتى وإن كانت تحمل خطابات فلسفية، فإنها تمثل حركة سياسية وسوسولوجية وثقافية وليس تيارًا فلسفيًا مستقلًا بالمعنى الدقيق للكلمة. أعلم أن هذه الحركة تكتسي معنى مختلفًا في الولايات المتحدة، وسيقال بالتالي إنها مسألة تعريف. لكن توجد لحسن الحظ أعمالٌ رائعة مخصصة لـ «النزعة النسوية» و«مذهب التعدد الثقافي» وحركات الدفاع عن الأقليات الاجتماعية والثقافية والإثنية.

وأخيرًا، ينبغي تصحيح بعض أشكال «الحيف» الواضحة التي ارتكبتُ في حقّ بعض الفلاسفة المكرّسين. ويهمُّ أكبرُ قدرٍ من هذا الحيف الميادينَ الفرنسية والأميركية. وهذا أمر عادي، نظرًا إلى أن فرنسا والولايات المتحدة تمثلان البلدين اللذين عرف فيهما النشاط الفلسفي الخالص في القرن العشرين أثرى التطورات.

فقد عيّبَ عليّ مثلًا أنني كنت «متسرّعًا» جدًا بخصوص جيل دولوز. إنني أجد بعض الصعوبة في تبرير هذا التسرع. حقًا، إنني أستشعر إعجابًا فكريًا عظيمًا بدولوز الذي كان أستاذًا رائعًا لي ومؤرخًا متميزًا للفلسفة (فأعماله حول الرواقين وبرغسون وهيوم وكانط ونيتشة ظلت مرجعًا فكريًا مدة طويلة). غير أنني أقلُّ اقتناعًا بتأملاته «العميقة» وبأنطولوجيته المتأثرة بالنزعة الهيدغرية (مدلول «الطية» pli الشهير)، وخصوصًا احتقاره العلني لفتغنشتاين والفلسفة الأنغلوسكسونية (التي لم يقرأ سطرًا واحدًا منها، مثلما لم يقرأ كواين سطرًا واحدًا من الفلسفة «القارية»). إن كتابَ منطق المعنى كتابٌ عظيم بالطبع، لكنّ كتابَ أوديب المضاد شاخ كثيرًا. أليس أفضل ما أنتجه دولوز هو ما كتبه حول بروسست والرسم (باكون) والسينما، وهو «الكتاب المنطوق»

الأخير الذي يحمل عنوان المدخل (أنجزه مع كلير بارني)، والذي يعدّ «استطلاعاً» مدهشاً حول ذكاء يتم الإمساك به داخل «ورشه» وهو يشتغل، ذلك شهوياً قليلة قبل أن يأخذه منا إلى الأبد ما أصابه من يأس لا علاج له؟

كان من الممكن الحديث بإسهاب عن النهاية «المفجعة» لعدد من الفلاسفة الفرنسيين في السنوات الأخيرة: منذ «الحادث» الغريب الذي أودى بحياة بارت Barthes والجريمة التي اقترفها التوسير في حق زوجته التي قتلها والتي أبعده عن الحياة العامة، إلى انتحار دولوز (وانتحر أحد أكثر تلامذته «أصالة»، صديقي جون - نويل فويارني)، مروراً بداء السيدا الذي أصيب به فوكو، وإدمان الكحول الذي عاناه فيلسوف آخر، إلخ. هل هي مجرد مصادفات؟ أم أنها علامة لهذا العصر؟ ربما سيأتي يوماً عالم الاجتماع ويطرح هذه المسألة.

سأقدم ملاحظة أخيرة بخصوص دولوز: كان هذا النيتشوي العظيم ينتمي إلى هذه المجموعة من المفكرين غير المعروفين، الذين أقاموا بينهم، عبر الأجيال، علاقات صداقة لا ترجع إلى المصادفة. إن روجيه كايوا وجورج باتاي وبيار كلوسوفسكي وموريس بلانشو ينتمون إلى هذه العائلة التي كان دولوز أكثر «ورثتها» شهرة عند الجمهور الواسع. أعترف أنهم يستحقون أن يخصص لهم هذا الكتاب مكانة أكبر نظراً إلى الدور الذي أدوه بعد الحرب في إحياء ما اتفق على تسميته في الولايات المتحدة «الفكر الفرنسي»، وهي عبارة احترست من تبنيها في عملي هذا.

وعلى ذكر الولايات المتحدة، أكرر القول إن الفلسفة (مع الجاز والسينما) تعدّ أحد الميادين الذي ساهمت فيه أميركا في القرن العشرين مساهمة كبيرة. إذ إن ثراء الفلسفة الأميركية المعاصرة، وخصوصاً ما بعد تحليلية، ثراء يستحق الانتباه. ويجب القول إن على الرغم من الجهود التي بذلتها لتقديم نبذة عنها، فإنها تبقى ناقصة بالتأكيد.

لقد تعرّض للنسيان مفكرون لم يقطعوا صلتهم بالتقليد التحليلي الذي تكونوا فيه ولا بمطلب الصرامة الذي يدعو إليه. لكنهم عرفوا كيف يطبقون الأدوات المنهجية التي ورثوها عن ذلك التقليد في مجالات جديدة أو في إعادة صياغة أسئلة قديمة بطريقة «براغماتية جديدة»: ومن بينهم پول شارشلوند ورودريك شيشلوم ودانييل شوسترمان ودانييل دينيت وجيري فودور وتوماس ناجيل وجون سيرل. وقد ساهم الكثير منهم بالخصوص في تحديد مقارنة المشكلة الديكارتية المتعلقة بعلاقات الجسد والروح.

إن هذه المشكلة (التي وضح دينيت Dennett، في كتابه الوعي المفسّر، أنها في طريق الحل) تشغل مركز اهتمام «العلوم المعرفية» ودراسات «الذكاء الاصطناعي» التي أدت إلى تطورات كبيرة. ذلك على الرغم من أن «العلوم المعرفية»، كما يشير إلى ذلك اسمها، ستميل أكثر فأكثر إلى التخلص من وصاية الفلسفة، تمامًا كما فعلت اللسانيات.

والمجال الثاني في الفلسفة الأميركية الذي مررت عليه مرور الكرام هو مجال التفكير الأخلاقي والسياسي. إن جون راولس هو مصدر التجديد المدهش الذي عرفه هذان «المجالان» (اللذان يصعب الفصل بينهما) خارج الولايات المتحدة الأميركية منذ حوالي ثلاثين عامًا، وهو تجديدٌ تفسره طبعًا أزمة «الحلم الأميركي»، أي تعبئة الكثير من المثقفين في الحركة من أجل «الحقوق المدنية» للسود في الستينيات، وضد حرب الفيتنام في السبعينيات. هكذا، تابع روبرت نوزيك وألداير ماك أثير وميكائيل ساندل (الليبرالية وحدود العدالة، 1982) إصدار أعمالٍ تدين بالكثير لفكر راولس، حتى وإن كانوا يختلفون معه في بعض النقاط. واقترح تشارلز تايلور (هيجل والمجتمع الحديث، 1979) تأويلًا حديثًا للنقد الذي وجهه هيجل إلى فلسفة الحق الكانطية. وأعاد ديك هوارد (من ماركس إلى كانط، 1993) التفكير في أسس الديمقراطية بالاستناد إلى هابرماس وكاستورياديس. أما رونالد دووركين Dworkin (تناول الحقوق بجدية، 1977) وميكائيل والزر Walzer (فضاءات العدالة، 1983)، فإنني أعدّهما، على الرغم من السجلات التي عارضت بينهما، المنظرين الأكثر أصالة اليوم للحق والسياسة. لقد انتهيت من تأليف كتابي الفلسفة السياسية اليوم الذي خصّصت جزءًا منه لهما، والذي أتمنى أن يملأ الثغرات التي يعانيتها هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ. كذلك تنبغي الإشارة إلى مساهمة تشارلز لارمور Larmore (الحداثة والأخلاق، 1933) في التفكير الأخلاقي، وكذا، ضمن منظور قريب، إلى مساهمة البريطاني برنارد وليامز Williams (الأخلاق وحدود الفلسفة، 1985).

إذا كان ينبغي أن أجيب عن السؤال الذي طرح عليّ دائمًا: «إلى أين تذهب الفلسفة في عتبة القرن الواحد والعشرين؟»، سأقول بكل حرية إن أكثر البحوث إثارة تجري اليوم بالضبط في مجال الأخلاق والسياسة. إن التدخل العسكري للحلف الأطلسي في يوغوسلافيا السابقة في ربيع 1999، والذي أثار ردود فعل قوية لدى المثقفين الأوروبيين (والأميركيين بدرجة أقل)، كشف عن «حاجة» نظرية حقيقية: يشهد العالم تغييراتٍ سريعة منذ نهاية الحرب الباردة، وإن انبثاق «نظامٍ دولي جديد» قائم على القانون وليس

العنف، الذي لم يكن أمرًا مُفَكَّرًا فيه منذ عشرين عامًا، يتحقق اليوم أمام أعيننا (حتى وإن لم يكن العنف قد اختفى بالفعل).

أعتقد أن الأمر يتعلق هنا بأكبر «ثورة» سياسية عرفتتها البشرية منذ عام 1917. وفي الوقت نفسه، ظهرت الحاجة إلى إعادة التفكير بعمق في جميع مقولاتنا الفلسفية، بدءًا بمقولة «الدولة - الأمة». سيقال إنه مشروع ضخم. لكن سيكون من المؤسف جدًا ألا يشعر فلاسفة اليوم بالرغبة في رفع التحدي. وأنا على يقين من أن الذين سيقبلون التحدي سيتزايد عددهم في السنوات المقبلة.

كريستيان دولاكومباني

28 مايو/أيار 1999

المؤلف

ولد كريستيان دولاكومبان في داكّار سنة 1949 وتوفي في باريس سنة 2007. خريج المدرسة العليا للأساتذة (1969)، مبرز في الفلسفة (1972)، وحاصل على دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانية (1982). زاول مهام كثيرة: أستاذ بالثانوي، صحفي، مدير المركز الثقافي في برشلونة وداكار والقاهرة وتل أبيب، ملحق ثقافي في بوسطن. استقر بالولايات المتحدة منذ سنة 1998 ودرّس فيها الدراسات الفرنسية في جامعة كونيتيكت وجامعة Tufts وجامعة جونز هوبكنس.

صدر له 43 عملاً فكرياً. من أهم أعماله: الطب النفسي المضاد أو سبل المقدس (1974)؛ التفلسف: التساؤلات المعاصرة (1980 و1991)؛ تاريخ العنصرية: من النشأة إلى اليوم (2000)؛ تاريخ العبودية: من العصر القديم إلى اليوم (2002)؛ الإسلام والغرب. أسباب الصراع (2003)؛ وكان آخر ما صدر له بعد وفاته مجموعة قصصية تحمل عنوان تينا بلوز (2010).

المترجم

حسن احجيج، مترجم من المغرب، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع. نشر له (بالاشتراك مع الدكتور محمد سيلا) ترجمة لكتاب كاترين كليمون التحليل النفسي؛ وترجمة لكتاب جماعي القدرات والكفايات في الفلسفة؛ ومقالات متعددة في مجلات وجرائد مغربية وعربية.

الكتاب

هل يتعين على الفلاسفة أن يهتموا بتاريخ الفلسفة؟

عندما تريد إعادة قراءة المائة سنة الأخيرة من الفلسفة الغربية يجب أن تكون قراءة نقدية، إذ يستحيل عليها أن تقدم نفسها كقراءة «محايدة» أو «غير ملتزمة». لأن التاريخ، أو إعادة البناء، هو طريقة واحدة من بين طرق عديدة أخرى لقراءة النصوص.

كما يعتقد البعض أن الفلسفة ليس لها تاريخ، وأنها تمثل التعميق الأبدى لسؤال واحد لم يحظ أبداً بإجابة نهائية: ذلك أنه يتعين على أي فيلسوف أن يبدأ كل شيء انطلاقاً من الصفر. ولأنه يعتقد أن المكانة التي تشغلها الفلسفة هي مكانة علم مستقل بذاته ومحكوم عليه أن يتقدم بخطى بطيئة، لكنها ثابتة: وبذلك ستكون دراسة أخطائه الماضية أقل جدوى من البحث عن حقائق جديدة.

لذا فقد حصر الكاتب حقل دراسته في الفلسفة بمعناها الدقيق، وذلك رغبة منه في الحفاظ على تماسك هذه الدراسة. إذ لا يمكن للقارئ أن يعثر هنا على معلومات خاصة بما يسمى العلوم «الإنسانية» أو «الاجتماعية» إلا إذا بدت الإحالة إليها ضرورية: كاللسانيات والعلوم المعرفية وعلم الأخلاق وعلم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتاريخ والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا. وكان ملزماً، لنفس الأسباب، بالاختصار على «أهم» الفلاسفة الذين ساهمت كتاباتهم في تغيير شكل هذا «المجال المشترك» تغييراً جوهرياً.

وإذ لم يستحضر بالقدر الكافي، بعض الأعمال الرائعة في هذا الكتاب، فإن ذلك لا يرجع إلى «نسيان» أو لامبالاة، بل إلى أنه لا يمكن أن يقحمها بدون مكر وتصنع. وباختصار، فإن مرد ذلك هو أنها ظلت، رغم أهميتها الجوهريّة، هامشية أو محرومة من النسل.

ISBN 978-614-418-276-5



9 786144 182765



جداول Jadawel
www.jadawel.net