الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامـــــعة محمد لمين دباغين، ســـــــــطيف2

كلية العلوم الإنساني والاجتماعية

قسم الفلسفة

## مطبوعة بيداغوجية لمقياس

# إِشكالياتُ الفلسفةِ الغربيةِ المُعاصرةِ

## موجهة لطلبة السنة الثانية ماستر/فلسفة

## عامة/السداسي الثالث

من إعداد الأستاذة : سعيدة خنصالي

السنة الجامعية : 2024-2025

# بطاقة تعريفية بالمقياس

**عنوان الماستر: فلسفة عامة**

**اسم الوحدة: الأساسية**

**اسم المادة: إشكاليات الفلسفة الغربية المعاصرة.**

**المعامل: 03**

**الرصيد: 05**

**عدد ساعات الدروس أسبوعيا:**

- **ساعة ونصف للمحاضرات.**
- **ساعة ونصف للأعمال الموجهة**

**طريقة التقييم: امتحان + متواصل**

**البرنامج المُفصّل لمحتوى المقياس[1]**

**1-إشكاليات الفلسفة الغربية المعاصرة**

**-الفلسفة واللافلسفة**

**-لغة الفلسفة المعاصرة**

**-العقلانيات المؤسسة**

**-الفلسفة المعاصرة والعلم**

**2-المناهج الفلسفية المعاصرة :**

**أ- التقويض(هيدغر)**

**ب- التفكيك (دريدا)**

[1] تمّ إعداده اعتمادا على برنامج مواد التدريس المعتمدة من طرف قسم الفلسفة بجامعة محمد لمين دباغين، سطيف2

ج- الظواهرية(هوسرل،ميرلوبونتي)

د- التأويل (غادمير، ريكور)

3- رواد الشك المعاصر:

أ- نيتشة

ب- فرويد

ج- ماركس

4- العصر الهرمنوطيقي للعقل:

أ- هيدغر

ب- غادمير

ج- ريكور

د- هابرماس

5- أبعاد الفلسفة المعاصرة:

أ- الجمال

ب- الدين

ج- السياسة

هـ- العلم

و-الثقافة

ز- اللغة

6-الفلسفة المعاصرة والحقل العلمي.

7- الأشكال الجديدة للتفلسف.

## مقـــــــــدمة

إن الفلسفة لها جذورها التاريخية في العصور القديمة اليونانية والرومانية، وتستمر في العصور الوسطى والعصر الحديث وتخضع لتطورات أصلية ومعقدة في القرن العشرين. وتتميز في العصر المعاصر بتنوع كبير في الأعمال والمؤلفين واللغات والأساليب والمناهج. لا يمكن فصلها عن الأحداث غير المسبوقة في القرن العشرين - كالحروب العالمية والثورات والإبادة الجماعية والاضطرابات العلمية والتقنية والفنية - فالفلسفة هي ابنة عصرنا. وأخيرا، ومن خلال المناقشات التي تحركها حاليا، فإن الحديث عن مجرياتها يظل حيا ومفتوحا. ولهذا لا بد من الأخذ بمرجعيات متنوعة للتوجه داخل الإشكاليات التي تنتمي إلى الفلسفة المعاصرة.

يعالج هذا المقياس مختلف التوجهات والمواقف التي تتصل بفلسفة اليوم أو الفلسفة الغربية المعاصرة، حيث سنتعرف من خلال محاضراته على أهم القضايا الفلسفية المعاصرة في الغرب وعلاقتها بالعلم واللغة وكذا التعرف على المناهج الفلسفية التي ظهرت في هذه الفترة من المنهج التقويضي وصولا إلى المنهج التأويلي ، متجهين نحو رصد أبعاد لهذه الفلسفة وصولا إلى الأشكال الجديدة للتفلسف، مرورا بالنقاش المرجعي للترابط بين الفلسفة المعاصرة والحقل العلمي.

ومن أجل تغطية هذه المحتويات سوف تُفصّل في أربعة عشر محاضرة موزعة على الشكل التالي:

- المحاضرة الأولى تحت عنوان : الإشكاليات الفلسفية الغربية المعاصرة ، والتي سنتعرف فيها على خصائص عامة للفلسفة الغربية المعاصرة من خلال اللغة والعقلانيات المؤسسة.
- أما المحاضرة الثانية تحت عنوان الفلسفة المعاصرة والعلم، وتعالج العلاقة الدائمة بين الفلسفة المعاصرة والعلم.

- المحاضرة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة فكانت مخصصة للمناهج الفلسفية المعاصرة، لكل ممثل لها ،على التوالي : هيدجر، دريدا، هوسرل، ميرلوبونتي، غادمير، ريكور.
- أما المحاضرة التاسعة ففصلت في رواد الشك المعاصر الثلاث: نيتش، فرويد، وماركس.
- المحاضرة العاشرة والحادية عشر تناولتا زوجين من ممثلي العصر الهرمنوطيقي للعقل لكل واحدة: هيدغر و غادمير في المحاضرة العاشرة ثم ريكور وهابرماس في المحاضرة الحادية عشر.
- المحاضرة الثانية عشر حول: أبعاد الفلسفة المعاصرة.
- المحاضرة الثالثة عشر حول: الفلسفة المعاصرة والحقل العلمي
- المحاضرة الرابعة عشر والأخيرة كانت حول: الأشكال الجديدة للتفلسف.

-خاتمة

-قائمة المصادر والمراجع

-فهرس الموضوعات.

# المحاضرة الأولى/ إشكاليات في الفلسفة الغربية المعاصرة

**تمهيد**

تُعدُّ المراجعة النقدية الجادّة لحقل الفلسفة الغربية وربطها بإشكالياتها المعاصرة ، إحدى المحطات الضرورية لتفسير مشروعها ، وذلك من خلال إحاطته بالأطر السابقة التي ساهمت في بعثه وبزوغه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية تفسير اختلاف وتميّز المفاهيم، التي تجعلها تختلف عن سابقاتها من الفلسفات، بأشكال وتجليات تنبعث كغطاء لممكناتها اللفظية والدلالية والتركيبية. ما يفسر طغيان منهج ما أكثر من آخر، في مرحلة زمانية معينة، ومن هنا تعزز الفلسفة الغربية المعاصرة مكانتها من خلال الخصائص التي تتقدم بها ، ومدى ارتباطها بالميادين الأخرى عبر تجلياتها في مختلف الفضاءات اللغوية وخارجها، أي في مناحي الحياة الفكرية. ومن هنا نتساءل عن مميزات هذه المرحلة وطبيعة الخطاب فيها.

**أولا/الفلسفة واللافلسفة**

إن الانتقال من الطرح الفلسفي إلى اللافلسفة هو ضرب من المجازفة، لأن الأول يقتضي موضوعا محددا ومنهجا مؤسسا بينما يتيه الثاني في الغوغاء، ذلك أن النقد الرئيسي الذي يوجهه الفيلسوف المعاصر تجاه علماء عصره يتعلق بالحياد الذي يظهرونه تجاه منهجهم الخاص، أي غياب الانعكاسية في موقفهم العلمي. ويتبنى موقفًا يتسم باليقظة النقدية الشديدة: كل تأكيد، كل حكم يخضع باستمرار لغربلة النقد. لا يمكن قبول أي شيء على هذا النحو دون أن يتم استجوابه من جديد.

عندما حلل الفيلسوف الألماني هوسرل في أوائل القرن الماضي أزمة الوجود الأوربي خرج بالنتيجة القائلة بوجود مخرجين من هذه الأزمة فإما انحطاط أوربا التي ستصبح غريبة عن توجه الحياة العقلية فيها، ويعني بذلك انحدارها في سياسة كراهية الغير على المستوى الروحي وفي الممارسات الهمجية العنيفة. وإما نهضة أوربا من خلال الروح الفلسفية نتيجة نضال العقل البطولي الذي سيتجاوز نهائيا تلك الحيوانية ، كل ذلك يعني أنه لا بد من

مقاومة ضد علاقات الغلبة والغطرسة والقوة الغاشمة التي تصبغ حياة الانسان الحيوانية الطبيعية والتي نجدها حاضرة في فترات سياسية معينة[1].

وعليه، فإن روح الفلسفة حسب هوسرل يجب أن تعمّ المجتمعات المتحضرة التي تريد بلوغ مرحلة الكونية، إذ ليس ثمة مجال للشك في ضرورة التفكير الفلسفي الخاص بأمة أرادت أن تطور نمط حياتها نحو مزيد من الإنسانية والتعامل الحضاري مع الآخر. فقد ربط هوسرل الهمجية والحقد والكراهية بغياب الفكر الفلسفي المبني على العلوم والمعرفة والعقل. فالانحدار نحو العنف و الغطرسة هو نيجة حتمية لأزمة العلم والمعرفة عندما يغيب العقل[2]

وتؤكد الاجتهادات الابستيمولوجية المعاصرة أنه لا توجد إطلاقا معرفة بريئة، لا توجد معرفة بريئة حتى في البناءات المنطقية المحضة، وما توصلنا إليه حاليا هو أن كل معرفة بالفعل تنطلق من ذات عارفة، وهي ذات ليست منعزلة بل هي منخرطة في مسار تاريخي اجتماعي وحضاري، ومرتبطة بمصالح وتوجهات ، ويؤدي بنا هذا التحليل إلى أن كل جهاز معرفي متداول هو مجموعة مترابطة من المعطيات الفعلية ومن الأوهام والمكبوتات، وهو الأداة والشرط الضروري لبناء كل معرفة حقة.[3]

ومن هنا تتقدم الفلسفة كنقيض للافلسفة ، كتمييز بين المعرفة واللامعرفة ، فالفلسفة بالإضافة إلى قيامها على منهج، فإنها أيضا تحمل غاية في ذاتها، بينما تفتقر اللافلسفة لذلك، وقد شدد ديكارت في عصره على التفلسف كمقياس لتطور الأمم والشعوب، وهما يطمح إليه أيضا الفلاسفة الغربيون المعاصرون من خلال توجهاتهم عبر التيارات والمدارس التي تستند لمقومات ومبادئ ومسلمات ، تروم تحقيق الموضوعية والشك الذي يقود بدوره إلى اليقين، وربما الاهتمام بالأحكام المسبقة ووضع الموقف بين قوسين في الفلسفة المعاصرة –وهو ما سنراه عند هوسرل وهيدجر وغيرهما- دليل كاف على الطرح الفلسفي والابتعاد عن المواضع اللافلسفية المنافية للحقيقة.

---

[1] فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية** ، الدار المتوسطية للنشر، تونس،ط1،2009،ص 40

[2] المرجع نفسه، ص41

[3] محمد جسوس : **رهانات الفكر السوسيولوجي**، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، 2003، ص44

## ثانيا/مفهوم الفلسفة المعاصرة وخصائصها

إن الفلسفة المعاصرة اسم يطلق على مجموعة من الفلسفات المختلفة التي ظهرت خلال المائة عام الماضية تقريبا. إلا أن هذا لا يعني أنها جديدة لأن الفكر الإنساني متصل على الدوام، يأتي اللاحق متأثرا سلبا أو إيجابا بالسابق، والدليل أن كل فكرة فلسفية معاصرة تضرب بجذورها في القرون السابقة. وهكذا تكونت عقلية الفيلسوف المعاصر من مصادر شتى يصعب حصرها.[1] لذلك يؤكد بوشنسكي أنه "من الصعب تعريف كلمة "المعاصر" في الحديث عن الفلسفة المعاصرة الأوربية ولكن هذا التعبير يشمل المفكرين الذين نشروا أعمالا هامة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى"[2].

كما أن التمييز بين مدارس الفكر المعاصر ليس تمييزا حاسما لسببين:[3]

1- أن فيلسوف القرن العشرين وجد أمامه تراثا فكريا أفرزه العقل الإنساني على مدى قرون طويلة، يرجع لازدهار الفلسفة في العصر اليوناني ، وتراث ديني فلسفي يرجع إلى العصر الوسيط، ونتاج علمي هائل بدأ منذ القرن السادس عشر، وبالتالي نجده متأثرا بكل التيارات المُتاحة مؤيدا بعضها ومعارضا لبعضها الآخر والعكس.
2- أن الديمقراطية الفكرية التي ربما تكون مرتبطة بالديمقراطية السياسية جعلت الفلاسفة يتقبلون آراء بعضهم البعض، مع مناقشة حرة لها سواء في المجلات أو المؤتمرات، مما جعل التواصل والحوار ممكنين، بفضل التواضع وتجنب التعصب ، بصرف النظر عن الاختلاف المذهبي.

وتجمع الكثير من الدراسات على وجود خصائص للفلسفة المعاصرة ، وإن لم تكن متطابقة يمكن إجمالها فيما يلي:[4]

- معارضة الوضعية ، بمعنى وضع حدود للعلم الطبيعي لا يمكن له تجاوزها.
- ممارسة التحليل في القرن العشرين أكثر من أي منهج آخر، نظرا لدقته.

---

[1] محمد مهران، محمد مدين : **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2004، ص19

[2] إ.م.بوشنسكي: **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ترجمة عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1990، ص19

[3] محمد مهران، محمد مدين : **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**، ص 32

[4] إ.م.بوشنسكي: **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ص62

- الإيمان بالواقعية، من خلال قدرة الانسان على إدراك الوجود مباشرة.
- يغلب على الفلاسفة المعاصرون القول بالتعددية ، في مقابل الاتجاه الواحدي سواء في صورته المادية أو المثالية والذي كان سائدا في الفلسفة الحديثة.
- القول بالاتجاه الفعلي، كصيرورة تحدث في التاريخ، وذلك في مقابل القول بالجوهر.
- الاهتمام بالشخصانية ،كرامة الشخص الإنساني، أي الوجود الفعلي الواقعي للإنسان.
- خصوبة الإنتاج من خلال كثرة المجلات والكتب الفلسفية في تخصصات متعددة عبر العالم، نظرا لانتشار ثقافة الاتصالات بين الفلاسفة من شتى الاتجاهات من خلال المؤتمرات الدولية.

وللوهلة الأولى، يمكن الجزم أن الفلسفة المعاصرة يغلب عليها طابع التنوع ، فهي غنية ومتشجرة ، وتقترح قراءات جديدة لها، ويمكن توضيح ذلك التنوع من خلال تنوع المؤلفين والتيارات، من الفلسفات التحليلية إلى التيار الوجودي، ومن الفينومينولوجيا إلى الابستيمولوجيا في العلوم الحديثة، لدرجة غالبًا ما تكون غير قابلة للتصنيف،وفق نمط موحد. لأن تعدد الأفكار المعاصرة لا يتبع تطوراً متجانساً. باعتبار أنه لا يوجد تاريخ واحد للفلسفة المعاصرة بل تواريخ مفتوحة لتفسيرات شتى، لذلك فإن القرن العشرين الفلسفي ليس قرنًا بسيطًا. ولهذا السبب من الضروري أن يكون هناك دوما نقاط مرجعية للوقوف على مجريات إشكالياته. [1]

**ثالثا/ لغة الفلسفة المعاصرة:**

1- اللغة التحليلية

إن القول بأن اللغة تتخلل جميع العلوم وفلسفاتها صحيح، ولكنه ليس واضحا بشكل خاص، ومن الصحيح أيضًا القول بأن اللغة تلعب دورًا أكثر أهمية في العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية: فمعظم موضوعات العلوم الإنسانية التاريخية إما لغوية بحد

[1] Marc Le Ny : **Découvrir la philosophie contemporaine**, groupe Eyrolles,Paris,2009,p12

ذاتها أو منقولة لغويًا. ومع ذلك، يبدو أن التطورات الأخيرة في الفلسفة التحليلية للعلوم الطبيعية تسند دورًا حاسمًا مماثلًا للغة، وبالتالي فإن تحليل اللغة قد يكون مصدراً جزئياً لحل مشكلات تلك العلوم. ذلك أن الثقة في قوة اللغة، ليس بالضرورة كونها وسيلة للتواصل بين الأفراد. بل بقدرتها على تفسير الرموز ويصدر ذلك من حقيقة مفادها أن البشر يولدون في اللغة بشكل منطقي.

ومن جهة أخرى ، لوحظ أن هناك تنوع للغات، فبالإضافة إلى اللغات الأوروبية كالفرنسية، الألمانية – تظهر لغات جديدة تتوافق مع ظهور ثقافات جديدة في تاريخ الفلسفة. لأن اللغة المشتركة تسمح بالتبادل المعرفي. كما أصبحت اللغة الإنجليزية تدريجياً هي اللغة الرئيسية للإنتاج الفلسفي والعلمي مؤخرا، واحتلت المكان الذي احتلته من قبل اللغة اللاتينية في العصور الوسطى على سبيل المثال. ويرجع ذلك إلى الأحداث التاريخية في القرن العشرين والتي تسببت الحرب العالمية الثانية فيها إلى نفي الفلاسفة والعلماء الأوروبيين إلى الولايات المتحدة على وجه الخصوص[1].

ويعتبر التحليل من أكثر الطرائق التي يمارسها الفلسفة الغربيون في القرن العشرين أكثر من أية طريقة أخرى، وذلك في اختلاف كامل مع اتجاه القرن 19، حيث يستخدمونه أحيانا بمناهج جديدة ودقيقة كل الدقة [2]. ولا شك أن ظهور الفلسفات التحليلية والتي مثلها كل من مور ورسل وفيدجنشتنين، قد عُنيت بهذه المسألة فساهمت في حل مشكلة القضايا التي تتناول الواقع والتي تعبر في كثير من الأحيان عن معان خاوية لا أساس لها من الصحة ، وهذا ما جعل هؤلاء الفلاسفة يعتمون باللغة ، أي بالمعاني والقضايا التي نثيرها عن الواقع ، محاولين في ذلك استبعاد المعاني الميتافيزيقية.ومن ثم عمدوا إلى توضيح اللغة من أجل الكشف عن صحتها ومدى علاقتها بواقعنا المعيش[3]

يختلف الفلاسفة التحليليون عن بقية الفلاسفة الذين سبقوهم أو عاصروهم والذين اهتموا كذلك بشكلة اللغة لكنهم لم ينظروا إليها من الزاوية التي نظروا إليها الأولون، حيث

---

[1] Marc Le Ny : **Découvrir la philosophie contemporaine**, p12

[2] بوشنسكي: **الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 63**

[3] غيوة فريدة: **اتجاهات وشخصيات في الفلسفية المعاصرة**، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1،2002، ص122

نجدهم يصبون اهتماماتهم على أهداف اللغة مثلا أو مصادرها فهناك من يعتقد أن اللغة وسيلة من أجل التعبير عن شيء مخفي، وفي هذا المجال نلاحظ أن الفلاسفة التحليليين لا يهتمون بالبحث عن الوظيفة البيولوجية أو النفسية التي ترتبط باللغة وإنما يركزون على علاقة اللغة بالفلسفة حتى تصبح هذه الأخيرة أكثر علمية[1] ومن هنا كانت أعمال الوضعية المنطقية في اهتمامهم الشديد باللغة ، هي التي طبعت لغة القرن العشرين، إذ بات التحليل هو اللغة الواضحة التي يسعى إليها كل متشدق إلى الدقة واليقين والوضوح ، حتى اللغة العادية ، فقد كان دعاتها يحاولون إدراجها كلغة غير منقوصة وإنما يرجع اللبس فيها إلى سوء استعمالها فقط

2- اللغة التفكيكية :

وإذا كانت لغة التحليل تقترب أكثر إلى الميدان العلمي والمنطقي ، فإن لغة التفكيك أصبحت موضة للكتابة .لقد تصور دي سوسير مشروعًا علميًا معاديًا للوضعية في نظريته المعرفية. وكان يعتقد بأن الطريقة الوحيدة لعزل مستوى منهجي من البنية اللغوية هي تحويل التركيز بعيدًا عن تدفق تغير اللغة ووظائفها المرجعية المعقدة وغير المتوقعة، ودراسة جانبها المتزامن - نظام الدلالة في حين كان الوضعيون المنطقيون يميزون بدقة بين المقترحات اللغوية المرجعية والشبه مرجعية في البحث عن شكل منطقي صارم للغة قادر على وصف العالم.[2]

على هذا، تتقدم التفكيكية كتفسير للنصوص، إذ لا يسعى دريدا لتدمير المعنى بقدر ما يسعى لإعادة بنائه، وذلك بالتخلي عن القواعد الراسخة للتحليل النصي. فالتفكيكي يقرأ النص ويعيد قراءته، بحثا عن معنى جديد، أعمق، ومنسي، إنه نقد يعيد صياغة النص بدلا من أخذه حرفيا. فقد رفض دريدا - والرفض من سمات ما بعد الحداثة- تاريخ الفلسفة الغربية التي تستند إلى المنطق في اللغة، إذ يرفض فلسفة كل من أفلاطون وآرسطو والعقلانيين والتجريبيين، وحتى المحللين اللغويين مثل رسل فاللغة حسبه لا تستند

[1] المرجع نفسه، ص 136.

[2] Frank Jackson and Michael Smith : **The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy**, Oxford University Press Inc., New York,2005, p562

إلى المنطق بل يجب تفكيك اللغة القائمة على المنطق، من أجل معرفة كيفية استخدام التعابير اللغوية داخل النشاط البشري1.

وهكذا سادت اللغة التفكيكية في الإنتاج الأدبي والفلسفي، وأصبحت طابعا في الفلسفة اللغوية المعاصرة. وسوف نفصل في هذه الاستراتيجية عند التعرض إلى تفكيكية دريدا لاحقا.

## رابعا/العقلانيات المؤسسة

انضوت الفلسفة المعاصرة بداية تحت لافتة نقد العقل، فأرادت فلسفة هيجل أن تكون تمجيدا للعقل ، مما يؤدي إلى انحراف العقلانية. وفي المقابل يجد فلاسفة اليوم أنفسهم بحاجة إلى شرح الأسباب التي تدفعهم إلى مواصلة الإيمان بالعقل: أي من أين تأتي ضرورة اختيار معالجة عقلانية للقيم التي تهدف إلى توجيه الفعل؟ من أين يأتي وجوب استمرار اختيار العقل؟ ذلك أن دحض الكونية بدا هو أيضا وكأنه برنامج لعدد من مفكري الفلسفة المعاصرة اليوم، حيث يبقى راسخا في أذهان معاصرينا الحكم الذي أطلقه "أدورنو" أحد أبرز وجوه مدرسة فرانكفورت عندما قال "الكل هو غير الصحيح" بمعنى أنه من غير الممكن إنتاج تمثيلات جامعة لا تكون مضرة بالفرد[2]

ويمكن الحديث عن العقلانيات المؤسسة انطلاقا من التيارات التي تمثلها، حيث تتقدم المناهج الفلسفية المعاصرة كمؤسسات عقلية تتنوع وتتعدد في عرض قضاياها بمخلف التنظيرات المشتركة عامة والمتخصصة في الكثير من الأحيان ونأخذ على سبيل المثال الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر الذي يؤسس لعقلانية وجودية عبر المقولات الأنطولوجية، وفي نفس الوقت يؤسس لعقلانية هيرمينوطيقية عبر المنهج التأويلي بالإضافة إلى عقلانية التقويض التي تقترب من الفيلولوجيا النتشوية . ومن هنا تؤكد لنا العقلانيات المؤسسة في الفلسفة المعاصرة على تنوعها وتعددها ، وهو الطابع الذي شيدت عليه تلك

---

[1] Norman L. Geisler : ***A History of Western Philosophy, Modern and Post-Modern From Descartes to Derrida***, Volume II, Bastion Books,USA ,2012, p308,309

[2] جان فرونسوا دورتي: **فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها،أعلامها، وقضاياها**،ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،2009، ص73

الفلسفة أنساقها وتوجهاتها. وبالعودة للمناهج الفلسفية المعاصرة لاحقا سوف تظهر لنا هذه العقلانيات في شكلها المنهجي والاستراتيجي.

# المحاضرة الثانية/ الفلسفة المعاصرة والعلم

**تمهيد:**

إن الحجج الفعلية التي تدعم الاستخدام الأوسع لمصطلح العلم يمكن العثور عليها داخل الفلسفات المختلفة للعلم ذاته، ويرجع هذا في المقام الأول إلى الاهتمام بموضوعات مثل تاريخ العلم، وأهمية اللغة للتجريب العلمي وبناء النظريات، والطابع المتعدد للنماذج والتفسيرات السببية، والاعتبارات العقلانية. فضلاً عن المشاكل المعيارية التي واجهتها فلسفة التكنولوجيا المعاصرة، والتي تدعو إلى تعاون جميع أنواع العلوم. ومن هنا وجب إعادة استشكال العلاقة القائمة بين العلم والفلسفة المعاصرة.

**أولا/ الجدل بين العلم والفلسفة:**

لقد كتب أرسطو قديما عن علم الأحياء، والمنطق، الفيزياء، والميتافيزيقا كدراسة للمبادئ النهائية للمعرفة والعالم وكذا الأخلاق والسياسة والاقتصاد...، كما شملت فلسفة الرواقيين الأخلاق والفيزياء والمنطق. ولا يوجد فصل بين هذه لعلوم والفلسفة. فالفلسفة هي مجموع المعرفة الإنسانية المنظمة. لكن تطور العلاقات المختلفة والمعقدة تاريخياً ،والتي كانت موجودة بين ما نسميه اليوم العلم والفلسفة، أدّت إلى انفصال العلوم الخاصة عن الفلسفة : كالعلوم الفيزيائية، والبيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، على سبيل المثال، حيث أصبحت تدريجيًا مجالات متميزة للفلسفة. إذ تعود بداية هذه الحركة إلى القرن السابع عشر للعلوم الطبيعية، وفي القرن التاسع عشر للعلوم الإنسانية. حيث أصبح التخصص والتقنية هما الصفة الغالبة والمشروطة لمجالات المعرفة المختلفة، ومن هنا تجد الفلسفة نفسها مستبعدة من ادعاءاتها السابقة بتأسيس وجمع كل المعارف الإنسانية بطريقة شاملة..

ومن جهة أخرى ظهر العلم الحديث عن الحداثة كعلم تجريبي يقوم على التجربة وليس العقل فقط. فالعلم الحديث كفيزياء جاليليو، ونيوتن، وكيمياء لافوازييه، وما إلى ذلك ، يرتكز على نقد الطابع التأملي للفلسفة. لتصبح الفلسفة محل نقد ، ليتكوّن في نهاية المطاف خيط مشترك بينهما يمتد طوال القرن. وتجدر الإشارة إلى أن النصف الأول من

القرن العشرين تميز باضطرابات متعددة في مختلف العلوم الأساسية: العلوم الفيزيائية، وعلم الأحياء، والمنطق، والرياضيات، ومن ناحية أخرى، بظهور الوضعية الجديدة، مما جعل من النصف الثاني من القرن العشرين يشهد تطورًا لنظريات معرفية ذات طابع أكثر تجديدا، مما جعل باشلار يجزم أن الفلسفة لم تعد تؤسس العلم، بل:" العلم يخلق الفلسفة" فالعلم أصبح موضعا للشك والصرامة[1].

وعندما نبحث عن الظروف المساعدة على تقدم العلم، فإننا سرعان ما نصل إلى قناعة بأننا يجب أن نطرح مشكلة المعرفة العلمية من خلال العوائق. ولا يتعلق الأمر فقط بالنظر في العوائق الخارجية، مثل تعقيد الظواهر وزوالها، بل ستنكشف أسباب الجمود التي تتعلق بالعوائق المعرفية ذاتها. لأن معرفة الواقع هي الضوء الذي يلقي الظلال دائمًا في مكان ما. إنها ليست مباشرة وكاملة أبدًا.

وفي إطار الجدل القئم بين الفلسفة والعلم، تؤكد النزعة العلمية Le scientisme _وقد تم تقديم هذه الكلمة الجديدة على يد فيليكس لو دانتيك (1869-1917) في عمله ضد الميتافيزيقا_على أن العلم، الذي خلقه الإنسان، يمكنه دراسة الإنسان بأكمله ، كما تدعي أنه قادر على حل جميع الأسئلة التي تواجهنا ، كما يجب أن يمتد العلم الحديث ليشمل جميع مجالات المعرفة، مما يعني اختفاء الفلسفة، بمعنى أنه لا ينبغي لكلمة فلسفة، في القرن العشرين، أن يكون لها أي معنى آخر.بمعنى أنه من الممكن للعلم الحديث أن يحقق معرفة مستقلة ومطلقة للواقع. لكن هذه النزعة سوف تتعرض لاحقا لانتقادات شديدة، ولا سيما من قبل هوسرل.[2]

**ثانيا/إشكالية تاريخ العلم**

إن تاريخ العلم يتقدم بشكل متقطع عبر أزمات لا بد من التغلب عليها من خلال إعادة صياغة المشكلات العلمية التي تفرض نفسها على العلماء، لأن العلم في نهاية المطاف هو عمل فكري، والفكر يتكون دائمًا من خلال التشكيك في اليقينيات الجاهزة والمعرفة

[1] Marc Le Ny : **Découvrir la philosophie contemporaine**,p23

[2] Ibid,p37

المكتسبة. لذلك فإن مثل هذا الفهم لتاريخ العلم يثير مشكلة مقارنة النظريات العلمية مع بعضها البعض والكشف عن معيار الحقيقة الذي يسمح بالتمييز بينها. إنها في الواقع غير قابلة للقياس مع بعضها البعض، فكيف يمكننا إذن معرفة ما إذا كان هناك تقدم في العلم؟ وكيف يمكننا تحديد حقيقة النظرية العلمية؟

في بنية الثورات العلمية (1962)، يقدم كوهن فهمًا أصليًا لتاريخ العلم يبتعد عن التمثيل التقليدي للتقدم التدريجي والتراكمي من العصور القديمة إلى العلوم المعاصرة. فهو يؤكد، على العكس من ذلك، أن تاريخ العلم يمر عبر تمزقات وانقطاعات، وهي ثورات تؤدي إلى تحول في النموذج. حيث يبدأ كوهن من فكرة العلم الطبيعي، الذي يتوافق مع الأزمنة التي يعتمد فيها العلماء على النظريات المتفق على أنها صالحة لإجراء أبحاث محددة حول هذا الجانب أو ذاك، والذي لم يتم استكشافه بعد، مع تأكيد الاقتراب من النشاط العلمي للعالم في مخبره من جهة، وتضمينه في التاريخ والمجتمع العلمي الذي يحدده من جهة أخرى.[1]

وقد عرض" آبل" بعض السمات الرئيسية لتاريخ فلسفة العلم الحديث وناقشها في دراسته الافتتاحية للجدال حول "الفهم والإدراك". ويعود هذا الجدل بشكل تقريبي إلى ديلتاي ومحاولته ترسيخ العلوم الإنسانية التاريخية باعتبارها علوماً فريدة من نوعها: إذ يتعين تفسير ظواهر العلوم الطبيعية، في حين يتعين فهم ظواهر العلوم الإنسانية ، ومع ذلك، فإن ادعاء العلوم الإنسانية التاريخية بالاستقلال الذاتي لم يعترف به فلاسفة العلوم الطبيعية قط. وأكثر من ذلك، بالإضافة إلى الحفاظ على نموذج التفسير القائم على القانون الشامل (أو نظرية الاستيعاب) باعتباره جوهر المنطق الجديد للعلم، فقد عمل "هامبل" و"أوبنهايمر" وآخرون على تعزيز هذا المنطق الجديد، أي أنهم أظهروا إمكانية اختزال الإجراءات المنهجية الأخرى إلى تفسير سببي. [2]

وهكذا لا يمكن لمقولات العقل التاريخي، مثل المعنى والقيمة، التي قدمها دلتاي، أن تضمن تفسيرات صالحة أو قابلة للتحقق ضمن المعنى اللغوي. لكن التطور اللاحق في علم التأويل،

[1] Ibid,p33

[2] GUTTORM FL0ISTAD : **Contemporary philosophy**, Martinus Nijhoff Publishers The Hague/Boston/London 1982,p4

أثبت العكس، لأن تطور علم التأويل لاحقا إلى نظرية عالمية للغة والتاريخ والتجربة الاتصالية، ينفي كل المزاعم بقصور المناهج الفلسفية.

لذلك نجد بول ريكور وهو من أكبر فلاسفة نهاية القرن العشرين يؤكد التلازم بين الفلسفة والعلوم وتأثرها بها في قوله :" لا أريد أن أقول بأني في أعمالي الأخيرة كان التفكّر عندي يتغذى من ذاته...الواقع لم يكن كذلك . مثل هذه النرجسية الفلسفية مضادة للفكرة التي لم أتورع عن الدفاع عنها وهي أن الفلسفة تموت إن نحن أوقفنا حوارها الألفي مع العلوم ، سواء كانت العلوم الرياضية أو العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية"[1]

إننا أمام تدخل فلسفي مباشر في القضايا العلمية الشائكة والواقع أن العكس صحيح أيضا، إذ يحدث أن العلماء يتخطون أفق مجال تقصيهم العلمي ليتدخلوا في قضايا فلسفية بحتة وهو ما يطلق عليه ألتوسير الفلسفة العفوية للعلماء. والواقع أن كبار العلماء في عصرنا لا يستطيعون منع أنفسهم من التدخل في شؤون خارج نطاق بحثهم ، فهناك إذن خطوط مشتركة ومتبادلة بين العلم والفلسفة.

**ثالثا/الابستيمولوجيا الفلسفية والعلم:**

وتتوضح العلاقة بين الفلسفة والعلم في المرحلة المعاصرة عند التطرق إلى مبحث الابستيمولوجيا حيث ظهر المصطلح لأول مرة في منتصف القرن التاسع عشر وأصبح استخدامه شائعًا في القرن التالي، إذ يُعنى بالمعرفة الإنسانية: ماذا تعني معرفة شيء ما ؟وكيف نكتسب المعرفة؟ .وجاء في تعريف "لالاند" للابستيولوجيا قوله " تعني هذه الكلمة فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقة فهي ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم، لأن هذه الدراسة موضوع للميتودولوجيا(علم المناهج) وهي جزء من المنطق، كما أنها ليست أيضا تركيبا أو توقعا حدسيا للقوانين العلمية، إنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية ..."[2]

[1] جورج زيناتي : **الفلسفة في مسارها**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط2،2013، ص 37

[2] أندري لالاند: **الموسوعة الفلسفية**. عويدات للنشر والطباعة، بيروت ،المجلد الثاني، المجلد الثاني،ط1،2001،ص233

ومن هنا تقع نظرية المعرفة في مقدمة المعرفة: فهي تسأل عن الشروط التي تجعل العلوم ممكنة. فهي لا تتساءل عن ظروف العلوم بقدر ما تتساءل عن تاريخها وأساليبها ومفاهيمها ونماذجها. إنها فلسفة تطبيقية، كما أنها دوما تقريبية. "فهي كلمة يونانية تعني "أن يعرف". في الفرنسية، خاصة مع ميشيل فوكو، يشير المصطلح إلى المجموعة المنظمة من الممارسات الخطابية لعصر معين، وبالتالي شروط المعرفة التي تجعلها ممكنة، والتي يتم تشكيلها تاريخيا1. بمعنى أنها ممارسة نقدية غايتها تقييم نتائج العلم.

ويعتبر الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (1884-1962) ، من أشهر الابستيمولوجيين حيث تدور جُلّ مؤلفاته حول نظرية المعرفة العلمية، أو الابسيمولوجيا. وبهذا المعنى فإن الابستيمولوجيا قديمة قدم الفلسفة، حيث تهتم بدراسة الأسس العلمية، والأساليب والنتائج (فلسفة العلم). وهو المعنى الذي يظهر في العصر المعاصر مصاحبًا للتطورات العلمية والأسئلة التي تثيرها الاضطرابات النظرية.

تقوم الابستمولوجيا عند باشلار على معطيات الثورة العلمية المعاصرة في مجال العلوم الطبيعية وكذا الرياضيات، نظرا لهيمنتها على الطبيعة وكذا الفكر الإنساني ذاته ،. إذ ساهمت التطورات العلمية في قلب المفاهيم حول الابستمولوجيا وتطورها. وعلى هذا الأساس فإن مهام الابستمولوجيا المعاصرة حسب باشلار هي البحث في أثر المعارف العلمية التي تساهم في تطوير بنية الفكر الإنساني2.

إن الحديث عن العلاقة بين العلم والفلسفة في الفكر المعاصر ليست بالأمر الجديد. لأن لها معنى راسخ منذ فترة طويلة، أما حاليا فهي تخضع للتطبيقات الممكنة لأساليب العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية التاريخية، مثل الاستقراء والإحصاء. ولكن الحجج الفعلية التي تدعم الاستخدام الأوسع لمصطلح العلم يمكن العثور عليها داخل الفلسفات المختلفة للعلم ذاتها، وخاصة داخل فلسفة التحليل. ويرجع هذا في المقام الأول إلى الاهتمام بموضوعات مثل تاريخ العلم، وأهمية اللغة في بناء النظريات والاعتبارات العقلانية. فضلاً

[1] André Comte-Sponville : **Dictionnaire philosophique**, QUADRIGE, PUF, Paris, 4édition , 2013 p440

[2] Ibid, p222.

عن المشاكل المعيارية التي واجهتها فلسفة التكنولوجيا والتي تدعو إلى تعاون جميع أنواع العلوم المتاحة.

## المحاضرة الثالثة/المناهج الفلسفية المعاصرة:

## أ-التقويض ( هيدغر)

**تمهيد**

إن تفكير هيدجر حول العدمية الحديثة متجذر في أعمال نيتشه، وهو عمل حاسم للفلسفة المعاصرة بأكثر من طريقة. بالنسبة لنيتشه، العدمية هي ظاهرة حديثة تؤثر على الثقافة الغربية، وهي، بمعنى ما، نتاج لهذه الثقافة – من. الأخلاق والدين المسيحي إلى الفلسفة والعلوم الحديثة. وهو يتألف من تقويض للقيم الأساسية للحياة وفقدان معنى الوجود الذي أصبح عبثيا، بلا سبب أو غرض. يتم التعبير عن العدمية بشكل خاص في موضوع موت الله – في اختفاء هذا الاسم من الثقافة الأوروبية.

إن الحديث هنا ليس عن تيار، وليس عن مدرسة وجودية. بالمعنى الدقيق للكلمة، لا توجد فلسفة وجودية بمعنى مدرسة فلسفية متماسكة ومجموعة من الأطروحات المشتركة التي تتقاسمها مجموعة من المؤلفين. ومع ذلك، فإن مجموعة من الأعمال التي تقع بوضوح تحت اهتمامات هوسرل وهيدجر تتقارب نحو وصف للوجود الإنساني الذي يحاول تحرير نفسه من الافتراضات النظرية للفلسفة الكلاسيكية والحديثة وكذلك التشيؤ العلمي. ولهذا السبب يمكننا القول إن التحول الوجودي في الفينومينولوجيا قد حدث في منتصف القرن العشرين.. لكن سؤالنا حول المناهج داخل الفلسفة المعاصرة يقودنا إلى الوقوف عند منهج التقويض عند تلميذ هوسرل ومُواطنه الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هيدجر.

**أولا / مفهوم التقويض عند هيدجر:**

وقد ورد مفهوم التقويض عند هيدجر بماهو " نوع من الهدم لمنظومات فلسفية متكاملة قصد العثور على عناصر معرفية هامة فيها يمكن الاستفادة منها في عملية البحث عن جواب لسؤال الوجود. إنه شبيه مثلا بتحطيم محارة للحصول على اللؤلؤة المكنونة فيها" وقد ارتأى هيدجر أنه إذا كان ضروريا بالنسبة لسؤال الوجود أن يحوز تاريخه الخاص مصيّرا إياه مشفا بالنسبة له، عندئذ التراث المتجسئ يجب أن يستطلق، واستتاراته التي

أحدثها يجب أن تُنزع. نحن نفهم هذه المهمة بوصفها مهمة فيها يتم أخذ سؤال الوجود أنه علينا أن نقوض المحتوى التراثي للأنطولوجيا القديمة إلى أن نصل إلى تلك التجارب الأصلية التي فيها أنجزنا طرقنا الأولى لتحديد طبيعة الوجود الطرق التي أرشدنا بها منذ ذلك الوقت.[1]

إن التقويض كما نعلم جيدًا، هو أحد المواضيع الرئيسية لهيدجر، إنه يصب في تقويض تاريخ الأنطولوجيا، فكلمة الأنطولوجيا التي يجب أن تكشف عن نفسها أكثر فأكثر غير كافية، لذلك سيكون الأمر أولًا مسألة فهم هذا التساؤل، والفهم الواضح أن ما يسمى هنا بمشروع هايدجر ليس أساس أنطولوجيا، ولا حتى أنطولوجيا جديدة، ولا حتى أنطولوجيا بمعنى جديد جذريا. ولا حتى أساس أي شيء، بأي حال من الأحوال، فإن مشروع هايدجر سيبدأ بكلمة غير مناسبة، كلمة تثبت أنها غير كافية عندما نقترب من الوجود والسؤال [2].

وبالتالي فإن مشروع هوسرل المتمثل في العودة "إلى الأشياء نفسها" بما يتجاوز التشييء غير الكافي للعلوم سمح لهيدجر باقتراح وصف للوجود الإنساني متحررًا من بعض الافتراضات الميتافيزيقية المسبقة للفلسفة الكلاسيكية كالروح، الجسد، الداخل، الخارج، المستقبل، الخلود،ومن هنا تحاول فلسفته تجاوز الذاتية التي تميزت بها التصورات الميتافيزيقية عن طريق التقويض أي الهدم ، أي تقويض التراث الميتافيزيقي.

**ثانيا/ إعادة إحياء التحليل الأنطولوجي**

يرى هيدجر أن المنهج الوحيد المناسب للتحليل الأنطولوجي هو المنهج الفينومينولوجي، أو منهج الظاهرات. ولكن الظاهرة المقصودة هنا هي ما يظهر نفسه بذاته ، وهكذا فإن الظواهر ليست مظاهر أو أوهاما بالمعنى المبتذل للكلمة. كما أن " لوجيا" في تعبير فينومينولوجيا تأتي من الفعل اليوناني Legein والذي يعني في فهم هيدجر : استخلاص المتواجد من العتمة. فهناك كثيرا من الظواهر التي لم تكتشف بعد، أو أنها لا تزال مخفية[3]

[1] مارتن هيدجر: **نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**، ترجمة وعد علي الرحية، دار التكوين دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 2016، ص 20

[2] Gil Anidjar : **Qu'appelle-t-on destruction? Heidegger, Derrida**, Les Presses de l'Université de Montréal,2017,p37

[3] محمد محجوب: **هيدجر ومشكل الميتافيزيقا**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995، ص 66

وانطلاقا من هذا التصريح يسير التقويض عند هيدجر نحو القطيعة مع الماضي أي تقويض وهدم التراث الفلسفي ، ذلك التراث الذي يغرق في نسيان الوجود. فالتقويض الهيدجري ليس نقدًا لخطأ ما، ولا مجرد استبعاد سلبي للماضي من الفلسفة. إنه تدمير، واهتزاز ضروري للكشف عن الهياكل، والطبقات، ورواسب النظام.

وقد تم تصور مشروع هايدجر باعتباره عودة إلى أساس الفلسفة الغربية، في القسم الأول من كتابه "الوجود والزمان"، يعلن هايدجر أنه سيعود إلى الإغريق من أجل تناول مسألة الوجود المهملة من جديد. وفي طرحه للمسألة الوجودية، لم يسعَ هيدجر إلى إيجاد أساس جذري للفلسفة ذاتها، كما فعل هوسرل، ولا إلى إيجاد حل لمشكلة التاريخية ولا إلى إيجاد أساس للعلوم الإنسانية على طريقة دلتاي. بل إن فكرة التأسيس نفسها، في أنطولوجياته الأساسية، تخضع لمراجعة كاملة عن طريق التقويض، أي تقويض أسس ميتافيزيقا اليونان.[1]

لا يروم هيدجر من اتجاهه نحو تقويض التراث أن يستغرق في كشف مثالبه من جهة تصنيف سلبي بحت لما قُدم من إسهامات في علم الوجود على مستوى التوالي التاريخي، كما لا يروم أيضا رفض كل الإنجازات التي قُدّمت في علم الوجود عبر مسار تطور تاريخ الفلسفة ، لأن ما يسعى إليه هيدجر فعلا بالدرجة الأولى هو استخلاص كيفيات التفكير الإيجابية من التراث الفلسفي والتي كانت لها قيمة فعلية في منظوره من حيث أهميتها في علم الوجود على أساس من أثرها في الكشف عن معنى الوجود، وبالتالي هذا يضمن عدم تلاشي هذا التراث في العمق الحقيقي له[2].

وعلى هذا الأساس ليس بدعا القول أن موقف هيدجر الجوهري إزاء التراث لا يقوم أبدا على رفضه وتدميره بل على إعادة النظر فيه قصد بلوغ مرتكزات جوهرية فيه تكون بمثابة منطلق أصيل للبحث عن جواب لسؤال الوجود المنسي، وإعادة الاعتبار لمفهوم الكينونة.

**ثالثا/تقويض الميتافيزيقا**

---

[1] Gil Anidjar : **Qu'appelle-t-on destruction? Heidegger, Derrida**, p65

[2] مارتن هيدجر: **نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**، ص22

إن هيدجر يؤكد أن مسألة الوجود لم تُطرح من خلال التفكير الفلسفي، وأنها لم تُفهم بعد. إذ يتميز تاريخ الفلسفة الغربية (الميتافيزيقا) من وجهة نظره بنسيان "حقيقة الوجود" ، ذلك أن نسيان الكينونة هذا يُلزم هيدجر بإعادة قراءة نقدية لتاريخ الفلسفة الغربية بأكمله، من عصر ما قبل سقراط إلى نيتشه. ويرى في هذا التراجع للكون جذور ثقافة عدمية تختزل وجود الإنسان إلى ذاتية سيادية تحتكر العالم كله وتحول جميع الكائنات إلى مواد للتكنولوجيا الحديثة. إن نسيان الوجود يحكم على الإنسان بالعدمية.

لا حداثة عند هيدجر ولا ميتافيزيقا بمفهومه دون أولوية الانعطاء الاغريقي للوجود، ولا فجر للروح الاغريقي بمستثنى لديه من دنس الميتافيزيقا. بل يجري الأمر معه على نحو ما يجري النقد الفلسفي بغير تطفيف ، فلا يخرج نقد الحداثة عند صاحب "العدمية الأوربية" عن سكة النقد الفلسفي التي أعطى أمارتها أفلاطون ورددها من بعده هؤلاء الأفلاطونيون الذين نسميهم فلاسفة: فعندما ينفض أفلاطون يديه من نقد نظرية المثل الفيدونية، متبرأ منه وناسيا إياه إلى بارمندس، ضمن المحاورة التي تحمل اسمه، فإن ذلك النقد لا يظهر بمظهر أو قوس كان يمكن الاقتصاد فيه[1]

ومن هنا كانت مهمة هيدغر الفلسفية ضمن منهجه التقويضي تتلخص في نقطتين أساسيتين هما:[2]

1- مساءلة الموجود الذي يتمظهر على أنه الموجود المتميز بفهم للوجود وانفتاح عليه، وهي المساءلة التي تتحقق ضمن تحليله لـ الدزاين بما هي وجوبا أول المطالب.
2- تحطيم صرح الأنطولوجيا المشحون بتراكمات المعنى التي تقتلع الدزاين من أصالته، وتحمله على أن لا يرى في المأثور الميتافيزيقي إلا بداهة الأنواع والمواقف والاتجاهات.

إن المرء لا يفهم الموقف الأساسي المتمثل في الجملة الأولى من كتابه "الكينونة والزمان" التي تقول: إن مسألة الوجود سقطت اليوم في النسيان. حيث يجعل هيدجر من كل كتاباته محاولة لاستعادة هذا الوجود، محاولة رفعه عن النسيان، ولكن كيف ذلك؟ أو ليست

[1] محمد محجوب: **هيدجر ومشكل الميتافيزيقا**، ص 57
[2] المرجع نفسه، ص61

الفلسفة كلها فلسفة الوجود؟ لا ، يقول هيدجر الفلسفة نسيت باستمرار الوجود، ففي اليونان القديمة وقبل نشوء الميتافيزيقا مع أفلاطون كان الوجود فعلا يعني الحياة، ثم أصبح اسما مجردا ومفهوما فنسي الفلاسفة الأصل، وأصبح الوجود شاحبا في طور الفناء، وكان دوما المنسي الأساسي ، والحل في نظر هيدجر يكمن في العودة إلى تحديد جديد لهذا الانسان الذي تلقى مهمة أن يعرف ذاته عن طريق معرفة وجوده ، فالانسان مهمته العمل على ماهية المظهر عن طريق المعرفة وإدارة ما يتبدى.[1]

إن هيدجر ضد نظرية المثل الأفلاطونية ، ويريد العودة إلى ما يسبقه، أي العودة إلى ما قبل الميتافيزيقا التي يعتقد أنها بدأت مع أفلاطون وكان وجهها الآخر هو نيتشة وبذلك اكتملت بشقيها. إذ لا يقتصر النقد على المذاهب الإنسانية التقليدية أو الحديثة، ولكنه يدعو إلى التشكيك في تاريخ علم الوجود الميتافيزيقي بأكمله من أفلاطون إلى نيتشه.

وإذا كان هذا هكذا فنحن نكون إزاء عملية اقتحام للتراث بهدف الوصول إلى الينابيع الأولى التي انبثقت منها المحاولات المجدية الأولى لاكتناه معنى الوجود نظرا لأهميتها الكبرى من حيث إنها تجارب أساسية للدزاين الإنساني خاضها على نحو مبكر في توجهه نحو الوجود في المراحل الأولى لما يقف في مواجهتنا الآن كتراث، وهذا الاقتحام عليه سوف يأخذ صورة التقويض.[2]

ومن هنا إن الجدوى من نقد تاريخ تطور الأنطولوجيا في الثقافة الغربية هو تحقيق مطلب منهجي له الأولوية القصوى وهو أن هذا النقد ذاته في مفاصل جوهرية لفعاليته إذ يكون على جهة التقويض لا بد أن يفضي في حال اكتماله إلى تكوين تصور عن صياغة دقيقة لسؤال الوجود بحيث تكون صادرة عن حركية التقويض نفسه وكأنه صاعقة تحطم أرضا لكنها في الوقت نفسه تخرج منها الكنوز المدفونة فيها. لقد أخذ هيدجر على عاتقه هذا الاتجاه أو المنهج مهمة شاقة تتجلى في ألا يتجاوز تراث التفكير في الوجود ، فقد أراد بجدية

[1] جورج زيناتي : **الفلسفة في مسارها**، ص 287

[2] مارتن هيدجر: **نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**، ص21

كاملة أن يفحص عن أسباب فشل التفكير الأنطولوجي كما تجلى في تاريخ الفلسفة الأوربية أي فشله في إيجاد جواب عن السؤال المتعلق بمعنى الوجود.[1]

وعليه فإن تقويض تاريخ الأنطولوجيا ما هو إلا محبوكا بالطريقة التي يكون فيها سؤال الوجود مصاغا، وبالتالي يتم التقويض الهيدجيري ضمن مراحل حقبة من التاريخ ، كانت ولازالت محطة حاسمة في استجداء طبيعة المناهج الفلسفية المعاصرة ، والتي كانت فارقة في صياغة إشكالياتها.

[1] المرجع نفسه، ص23

# المحاضرة الرابعة/ المناهج الفلسفية المعاصرة:

## ب-التفكيك (دريدا):

**تمهيد:**

**إن النظرة المعادية للميتافيزيقا داخل الخطاب الفلسفي، أفرزت التفكيكية التي تعبر عن استراتيجية تلتقي في التقويض مع هيدجر لكنها تأخذ مسارا أعنف بكثير، إنها ثورة على كل الأشكال المألوفة في الكتابة والقراءة، فماهي الخطوط العريضة للتفكيك؟ وهل هي بنفس صيغة التقويض؟**

أولا/مفهوم التفكيك

في كتابه" في علم الكتابة" ، وفي معرض حديثه عن " الدال والحقيقة" يقول دريدا : "إن العقلانية وهي الكلمة التي ربما ينبغي التخلص منها للسبب الذي سيظهر في نهاية هذه العبارة التي تقتضي كتابة على هذه الدرجة من الرحابة والجذرية ليست نابعة من اللوغوس وإنما هي افتتاح لعملية التفكيك Déconstruction وليس الهدم، وهي تجزئ وتفكيك لكل الدلالات التي تجد منبعها في منبع اللوغوس، ولا سيما الدلالة على الحقيقة"[1]

إن التفكيك يتوضح في المثال التالي: أنه إذا دهنتُ زجاجة حليب باللون الأحمر، فلن أكون قد "فككت"ها. وإذا وضعتُ طلاء أظافر، فلن أكون قد "فككت" ميولي الجنسية. وإذا صوتُّ لصالح المحافظين احتجاجاً على إخفاقات اليسار البرلماني، فلن أكون قد "فككت" السياسة. ومهما كانت التفكيكية (إن كانت "موجودة" على الإطلاق)، فهي لا يمكن اختزالها في موقف من عدم المطابقة، أو المعارضة، أو المقاومة المبدئية. والواقع أن قائمة ما لا تشكله التفكيكية يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية أو أكثر. فالتفكيكية، على سبيل المثال، ليست شكلاً من أشكال النقد، سواء بالمعنى العام أو بالمعنى الكانطي وهي ليست طريقة أو نظرية، وليست خطاباً أو عملية. [2]

[1] جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ترجمة جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2،2008، ص71

[2] Niall Lucy : **A Derrida dictionary** , Blackwell Publishing Ltd,USA ,2004, p11

إذن، يمكننا أن نقول ربما إنه من التفكيك أن نرسم زجاجة حليب باللون الأحمر، لأن هذا قد يساعد في إظهار عدم جوهرية "ما هي عليه" زجاجة الحليب: ليس من الضروري أن تكون زجاجة الحليب عديمة اللون، بعبارة أخرى. إن إظهار هذا قد يساعد في كشف أو زعزعة عدم قابلية مفهوم الجوهر أو الهوية بشكل عام.

إن إظهار هذا قد يساعد في فتح أو زعزعة عدم قابلية مفهوم الجوهر أو الهوية بشكل عام، فيما يتعلق بالأفكار الثابتة للسياسة، والوجود، والحقيقة وما إلى ذلك. ، فعندئذٍ بالتأكيد سيكون علينا أن نعترف (كما يشير دريدا في "رسالة إلى صديق ياباني") بأن التفكيك هو كل شيء ولا شيء في نفس الوقت. يكتب دريدا: "كل الجمل من نوع "التفكيك هو "Xأو "التفكيك ليس "Xتخطئ الهدف مسبقًا"، لأن التفكيك لا يمكن اختزاله في سمة أو مهمة أو أسلوب أساسي[1]

ونفهم هنا، أنه لا يقصد من هذا تجنب الإدلاء بتصريحات إيجابية حول التفكيكية من أجل جعل الأمر يبدو وكأن التفكيكية من الصعب تعريفها. إن التفكيك ليس مجرد عملية تفكيك، بل هو عملية تفكيك. ورغم أنه من المستحيل تعريفه بمعنى ما، فإن الاستحالة لا تتعلق بتبني موقف أو تأكيد اختيار من جانب التفكيك بقدر ما تتعلق باستحالة كل وجود بحد ذاته.

ويبدأ التفكيك، كما كان الحال،، فيما يتعلق بالأفكار الثابتة للسياسة، والوجود، والحقيقة وما إلى ذلك من رفض السلطة أو القوة الحاسمة لكل "وجود"، أو ببساطة من رفض السلطة بشكل عام. وفي حين أن مثل هذا الرفض قد يُعَد في الواقع موقفًا، فإن التفكيك لا يعتبر هذا بمثابة نوع من "التفضيل". وليس الأمر أن التفكيك يفضل أو يختار تفكيك وجود شيء، كما لو كان بإمكانه اختيار تفضيل رؤية الأشياء على أنها غير قابلة للتفكيك. إن التفكيك ليس "طريقة" يمكن "تطبيقها" على شيء بهدف تفكيكه. فإذا كانت الأشياء قابلة للتفكيك، فهي قابلة للتفكيك بالفعل - كأشياء. أو كما يقول دريدا في أحد التقريبات

[1] Ibid,p12

العديدة لتعريف التفكيك، فإن القول بأن التفكيك يتألف من أي شيء يعني القول بأنه يتألف من "تفكيك، وخلع، وإزاحة، وتفكيك، وفصل، وإخراج سلطة "الكائن" عن مكانها[1]

وإذا كانت التفكيكية هي إعادة النظر في التراث وخلخلته، فهل هي ممارسة نقدية؟ هل التفكيك هو النقد؟

يميز دريدا بين التفكيك والنقد، فالنقد يعمل دوما وفق ما سيتخذه من قرارات فيما بعد أو يعمل عن طريق محاكمته، أما التفكيك فلا يعتبر أن سلطة المحاكمة أو التقويم النقدي هي أعلى سلطة. فالتفكيك هو أيضا تفكيك للنقد، وهذا لا يعني الحط من قيمة كل نقد أو كل نزعة نقدية، وإنما يكفي أن يتذكر المرء ما عنته سلطة النقد عبر التاريخ[2].

ثانيا/الكتابة والاختلاف

إن الفارق بين الاختلاف differance بحرف "a" والاختلاف differ-ence (بحرف "e") غير مسموع. وبالتالي، فإن أي شيء يمكن أن نطلق عليه معنى الاختلاف أو هويته لا يوجد إلا في إطار الكتابة، وهو ما يعني أيضًا أنه لا يوجد إلا باعتباره كتابة. (وهذا ينطبق أيضًا على الفكرة القوية التي لا يمكن إنكارها والتي تقول إن الكتابة تأتي بعد الكلام، باعتبارها نظامًا "ثانويًا" من "التمثيل". ومن هذا يمكننا أن نرى أن ما يسمى بالمعنى أو هوية الاختلاف "هو" اختلافه عن الاختلاف، أو على الأقل أن هذا هو أحد أشكال هذا المعنى أو الهوية.[3]

إن الاختلاف يعني الاختلاف بشكل عام، إذن، بمعنى الاختلاف بشكل عام. وهذا ليس من الصعب قوله فحسب؛ بل إنه من الصعب كتابته. فمن أجل كتابة الاختلاف، يتعين عليّ أن أحارب البرنامج الذي أستخدمه لكتابة هذا، والذي تم برمجته بطريقة تجعل الاختلاف يسجل فقط باعتباره "خطأ" يجب "تصحيحه". بمجرد أن أكتب كلمة Difference، تختفي الكلمة، حيث يحل محلها كلمة .Differenceثم يتعين عليّ أن أعود إلى كلمة Difference حيث كانت كلمة Difference وأغير حرف "e" إلى " ."a" وفي كل مرة أريد أن أكتب كلمة Difference، يتعين عليّ أن أتجاوز الأمر التلقائي. إنني أستخدم أوامر برمجية، أو يتعين عليّ

[1] Niall Lucy : **A Derrida dictionary**,p 11

[2] إبراهيم الحيدري: **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الساقي، بيروت،ط1،2012،ص379

[3] Niall Lucy : **A Derrida dictionary**,p25

أن أكتب فوق ما تم كتابته في البرنامج، وهو برنامج تم تصميمه لمعالجة الكلمات. ومن الواضح أن هذا التصميم يتضمن التعرف على ما لا يعد "كلمة" - مثل الاختلاف. وبالتالي فإن البرنامج الذي أستخدمه هو برنامج يركز على المنطق تمامًا.[1]

إن الاختلاف المقصود هو في الكتابة وذلك عن قصد ، وقد احتار البعض في العربية كيف يميزون بين المفهومين والواقع أن الحل متوفر : نكتب كلمة اختلاف ثم نكتبها بطريقة مختلفة بألف خنجرية، ولكن تلفظ مثل الأولى تماما،، فالاختلاف التي ابتدعها دريدا بحرف a شاءها أن تظهر في الكتابة فقط لأنه يعتبر أن الكتابة كانت الضحية، كانت الغائب الدائم في كل التراث الغربي، وهنا نحن لسنا بعيدين عن هيدجر ومشكلة الوجود التي كانت منسية منذ سقراط. ودريدا يريد أن يفكك كل المركزية النطقية، مركزية الكلمة، مركزية الغرب، ليعيد للكتابة مكانها ويحررها من تسلط اللوغوس، حضارة الكلام ولهذا استعمل لفظة غراماتولوجيا (علم الكتابة) حيث يدعو إلى تحريرها من استعمار العقل كما جرى حتى اليوم، بل يجب تفكيك هذا العقل من الداخل.[2]

أي أن الخارج ليس الداخل حسب دريدا، ولكن دون الاختلاف باعتباره إضفاء طابع زمني، ودون عدم وجود الآخر في معنى الحاضر لا يمكن القول إن أي شيء له معنى أو قيمة في ذاته. كل شيء يختلف، وهذا يعني أن كل شيء يتأخر. إذ يختلف الشيء لأنه لا يمكن أن يكون ما هو عليه أي شيء آخر، ولكن أيضًا لأن ما هو عليه له علاقة بحقيقة أنه يختلف عن الأشياء الأخرى. أن نقول إن شيئًا ما موجود هو أن نقول إنه يختلف. وهذا يعني أيضًا أنه بقدر ما يختلف، فإنه يتأخر إلى ما لا نهاية عن تكوينه الخاص ككيان مستقل أو كامل تمامًا. إن الاختلاف إذن في تفكيكية دريدا هو اسم لهذا العمل المتمثل في الاختلاف والتأجيل الذي يجعل الاختلافات ممكنة، وهو ما يتم قمعه في الفكرة الميتافيزيقية للاختلاف.

وللتوضيح يمكن الا عتماد على مفهوم الانتشارDissemination عند دريدا : فإن الانتشار هو طريقة في الكتابة، أو طريقة للتعامل مع الكلمات. ولكن هذه "الطريقة" ليست من نوع

---

[1] Ibid ,p 25

[2] جورج زيناتي: **الفلسفة في مسارها**، ص325

الأسلوب المفهوم في المصطلحات الأدبية، وهو الأسلوب الذي قد نربطه، على سبيل المثال، بتقاليد طليعية معينة من البهجة اللغوية وموقف من الكتابة يعتبرها منغمسة تمامًا في واقعية الحياة.ومرة أخرى، فإن الانتشار ليس أسلوبًا أدبيًا تمامًا، ولكنه بالتأكيد طريقة للتعامل مع الكلمات. وهذا واضح من "الكتاب" المسمى الانتشار والذي لم يبذل دريدا فيه أي محاولة حقيقية لتعريف الانتشار على هذا النحو. يمكنك إظهاره ولكنك لا تعرفه تمامًا، كما هو الحال. وعلى أي حال، لا يمكنك أن تعرف تمامًا ما هو "الانتشار" (وكما سنرى بعد دقيقة، لا يمكنك أيضًا أن تعرف تمامًا ما هو "الانتشار") من داخل طريقة التفكير - ميتافيزيقا الحضور - التي تخبرك بأن كل شيء يجب أن يكون له معنى محدد. يمكنك بالطبع البحث عن كلمة "الانتشار" في القاموس (السليم)، حيث سيُقال لك إنها تعني "التشتيت" ، ولكن ما "يعنيه" الانتشار في (وباعتباره) انتشارًا لا يمكن اختزاله في ذلك.[1]

ولكن نلاحظ هنا أن الانتشار هو قوة موجودة بالفعل داخل اللغة، قبل أن يقال إن المؤلف قد اختار تأليف أي كتاب معين بأسلوب معين. ومن ثم فإن الجملة الافتتاحية في "الانتشار" تنطبق على كل كتاب بشكل عام، فيكون الانتشار في اللعبة، على الرغم من أن عمل الانتشار يظل دائمًا مستمرًا ولا يمكن إنهاؤه أبدًا. وباعتباره القوة الجامحة والممكنة للغة أي قوة الكتابة والنص بشكل عام، يحدث الانتشار دائمًا في دون أصل أو غاية، قبل كل بداية وبعد كل نهاية، وهو ما يحدث في التفكيك الذي يرادف هنا الخلخلة والزعزعة.

وفي كتابه "الكتابة والاختلاف" هاجم فيه دريدا الصيغة الصارمة للادعاءات شيه العلمية للبنيوية وخاصة بنية اللغة عند ليفي ستروس، كما هاجم المفاهيم التقليدية التي ترتبط بالمعنى والمعرفة داخل الصياغات الأدبية النقدية، وفي الوقت ذاته هاجم الماركسية والحركات النسوية والتاريخية الجديدة. كذلك عمل دريدا على إلغاء المركز اللغوي البنيوي واستبعاد وجود نظام تحكمي في اللغة، تاركا الساحة لعناصر مترابطة لتسرح وتمرح في لعب لا تعرف الانتظام وبالتالي تفريغ التصور التقليدي للكاتب أو المؤلف والإعلان عن اختفائه أو بمعنى آخر موت المؤلف.[2]

---

[1] Niall Lucy : **A Derrida dictionary**,p28

[2] ابراهيم الحيدري: **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص377

**ثالثا/الغياب والحضور :**

بما أن التفكيك يدل على بعثرة أجزاء الكل ، مما يقود إلى اللاتساق وفك الأنساق، فقد تعمّد دريدا أن يهدم كل الأنساق اللغوية التي تدعي الصدق والحقيقة حيث يقول :" إن الحركة الأولى فيما نسميه التفكيك هو هذا المدخل النقدي لذلك الشيء العجيب أو لبديهية الصفاء أو الطهر"[1] . ذلك أن ميتافيزيقا الحضور هي تلك المقولات الراسخة والمؤسسة التي عكف فلاسفتها على تقديس العقل والمعقولية، وانبثقت من نقد دريدا لتصورات هيجل القائل بأن المعرفة المطلقة تتماهى بين الذات والموضوع، فالوعي في تصور هيجل حتى ولو كان يحمل انفصالا، إلا أن الانفصال ليس مطلقا وإنما هو انفصال داخل وحدة واحدة ، إنه يجعل من الذات ترتبط بذاتها[2].

إن فلسفة الغياب كانت هي البديل الذي قدمه دريدا وناهض من أجله وكانت سببا في الانقلاب الذي حصل في صف الفلسفة الهيدجيرية في آخر تنظيراتها، والتي شكلت منطلقا لتصورات دريدا، واعتُبر الغياب في الاستراتيجية التفكيكية هو المحرك المباشر لكل نظرة لا نهائية ، ولا تركن لحدود.[3] وهكذا تقضي فلسفة الغياب عند دريدا على إمكانية الوصول إلى المعنى النهائي في اللغة .بمعنى أن النهاية تبقى مفتوحة مما يجعل المعنى يتخذ طابع الحرية والانتشار واللعب داخل اللغة. وهو ما جعل التفكيكية الديريدية تتعرض للانتقادات في هذا الشأن.

هاجم دريدا فلسفة الحضور ، وهاجم الفلسفة منذ سقراط غير أن فردوسه المفقود ليس اليونان قبل سقراط. إن كان يريد استرجاع الكتابة والنص في وجه الكلمة والعقل فذلك لأنه أخذ من التصوف اليهودي، الذي شغل اهتمامه كثيرا، لا من الوثنية اليونانية فكرة أن العالم كله كان قد نتج عن نص مكتوب أصلي فُقِد، وكل النصوص الأخرى ليست سوى تأويلات له. ويؤكد ريكور أن دريدا يتجاوز هنا التقويض الهيدجيري ليضيف إليه كل جينولوجيا نيتش حول أصل الأخلاق وفصلها، وكذلك التحليل النفسي الفرويدي والنقد

---

[1] جاك دريدا: **أحادية الآخر اللغوية**، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،2008، ص87.

[2] بيير زيما: **التفكيكية**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1،1996،ص31

[3] عبد العزيز بن عرفة: **الدال والاستبدال**، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا،ط1،1993،ص16.

الماركسي للايديولوجيا[1] بمعنى أن ميتافيزيق الحضور من منظور دريدا عبارة عن وهم مفاده بأن هناك عالما موضوعيا حقيقيا، وأن الناس يتفاعلون مع ذلك العالم مباشرة ودون توسط.

إن عمل دريدا بشكل عام يتوزع على مستويات، رغم أن التمييز البسيط بينها ليس واضحًا بذاته:[2]

1- إن دريدا هو المروج لـ "فلسفة عامة" معينة، لها مفاهيمها الأساسية (الاختلاف، وانغلاق التمثيل، و"ما وراء فيزياء الحضور"، وعلم النحو، والتفكيك، والتباعد، وغيرها).
2- ومن ناحية أخرى، فإن دريدا هو أحد الذين يشهدون على القرب الجوهري من الفلسفة لعدد معين من أشكال المعرفة المترابطة، والتي يمكن تصنيفها بشكل أو بآخر على أنها معرفة بالعلوم الإنسانية. لقد فعل ذلك في الأصل في سياق الحركة البنيوية الفرنسية، وعلى نطاق أوسع وعلى المستوى الدولي، في سياق "التحول اللغوي" والفتح لما بعد البنيوية.

لقد كان عمل دريدا ينصب على قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها كخطاب ميتافيزيقي مثل الحقيقة والعقل والهوية والحضور والأصل ...إلخ. وهي عبارة عن نقد للتمركز العرقي الغربي المدعم من طرف تمركزات أخرى مثل تمركز العقل وتمركز الصوت، وقد اعتبر دريدا بأن تفكيك هذه التمركزات هو تفكيك للمبدأ الأنطوثيولوجي للميتافيزيقا و سؤال لماذا؟ فالأمر هنا يتعلق بخلخلة ميتافيزيقا الحضور لأن الإطار الذي انبنت عليه هذه الميتافيزيقا يحدد الوجود بوصفه حضورا سواء اتخذ اسم الصورة أو الفكرة أو الأصل أو الغاية أو الحقيقية.[3]

هكذا شرع دريدا في خلخلة ميتافيزيق الحضور وعمل على الكشف عن تناقضاتها الداخلية، متفاديا الوقوع في فخ التقابلات الثنائية، ومقترحا بدائل أخرى تتمثل في

---

[1] جورج زيناتي : **الفلسفة في مسارها**، ص 328

[2] CHARLES RAMOND : **Derrida La déconstruction**, Presses Universitaires de France,2005,p15

[3] جاك دريدا :**استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا**، ترجمة عزالدين الخطابي، دار افريقيا الشرق، المغرب، ط1،2013،ص 7

سلسلة من المفردات مزدوجة المعنى، وبالتالي سوف يتم مع دريدا قلب النظام الهرمي الذي أقامته الميتافيزيقا الغربية والانفتاح على الهوامش والكشف عن الخلفيات القابعة وراء البديهيات والمسلمات التي اعتمد عليها الفكر الغربي في بناء أنساقه وفي بلورة مؤسساته المختلفة[1].

وفي الأخير يجب القول بأن تفكيكية دريدا لم تسلم من الانتقادات ، رغم أن أعماله كانت مفارقة لكل الأعمال التي سبقته في مجال الأدب والفلسفة واللغة والسياسة وغيرها، حيث سرعان ما تحولت في أعين الكثيرين إلى استراتيجية عبثية دون هدف سوى التفكيك والتفكيك مرة أخرى من منظور ذاتي وغامض للمعنى، مما زرع الشك عند المتلقي وابتعاده عن الحقيقة.

[1] المرجع نفسه، ص8

## المحاضرة الخامسة/ المناهج الفلسفية المعاصرة :

## ج-الظواهـــــرية (هوسرل):

**تمهيد:**

إذا كان القرن التاسع عشر قد عرف تطورا ملحوظا في ميدان العلوم بمختلف أنواعها فإن القرن العشرون هو بمثابة بداية أزمة للعلوم الإنسانية نظرا للتطور الذي شهده المنهج التجريبي حيث أصبح هذا الأخير عقبة في وجهها مما أدى ببعض الفلسفة أمثال غابريال مارسيل ونيتش وشبنجلر إلى التنبؤ بزوال الحضارة الأوربية وفي هذا الصدد جاءت الفلسفة الظواهرية أو المنهج الفينومينولوجي لتخفف من هذه الأزمة داعية إلى التشبث بعلم جديد يهدف إلى حل مختلف المشكلات الإنسانية والفلسفية[1]

ولذلك فإن الظواهرية الهوسرلية تقدم نفسها كعلم جديد جذريًا، مما يجعل من الممكن تحقيق المعنى الأصلي للفلسفة منذ الإغريق، وهو المعنى الذي صرفه ديكارت بشكل حاسم في اتجاه إنجازه الذاتي، لأنه يكتشف مجالًا من المعرفة. تجربة لم تظهر إلى النور قبل يوم واحد: الذاتية المتعالية. بفضل ما أسميناه الأرسطية المنهجية لهوسرل، فمن الواضح أن علم مجال جديد من الخبرة لا يمكنه إلا أن يجسد شكلاً جديدًا من العلم، وهو نفس الشكل الذي يتطلبه الأول، في خصوصيته.

**أولا/مفهوم الفينومينولوجيا:**

ورد في موسوعة لالاند أن" الفينومينولوجيا مصطلح يتألف من شقين : " فينومين" و" لوغوس"، وهي تعني علم الظواهر، جمع ظاهرة، وظاهرية، مظهرية، مذهب يقول بعدم وجود شيء سوى الظواهر، والظهورية هي عموما دراسة وصفية لمجموعة ظواهر، كما تتجلى في الزمان والمكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها، وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها وهي

[1] غيوة فريدة: **اتجاهات وشخصيات في الفلسفية المعاصرة**، ص89

على نحو خاص تطلق على النسق الذي أتى به إيدموند هوسرل، أي على المنهج الذي قال به"[1].

والفينومينولوجيا أو الظواهرية هو الاسم الذي أطلقه إيدموند هوسرل الفيلسوف الألماني على الاتجاه الفلسفي الذي أسسه مع مطلع القرن العشرين والذي يعتبر من المناهج الأساسية في الفلسفة المعاصرة. في البداية كان لأعمال هوسرل تأثير حاسم على الفلسفة الألمانية في العقود الأولى من القرن الماضي وعلى الفلسفة الفرنسية في منتصف ذلك القرن. وهكذا فإن مؤلفات فلسفية أساسية صدرت في هذه الفترة تعتبر ذاتها أبحاثا فينومينولوجية.[2]

لكن تأثير الفينومينولوجيا لم يبق منحصرا في ألمانيا وفرنسا ، بل أخذ يمتد تدريجيا إلى بلدان وقارات أخرى مثل إيطاليا وأمريكا اللاتينية واليابان وغيرها، واليوم يوجد ممثلون للاتجاه الفينومينولوجي في معظم أقطار العالم مما يسمح بالحديث عن حركة فينومينولوجية ذات طابع عالمي، بل وامتد تأثير الفينومينولوجيا إلى فلسفات لا تعتبر نفسها منتمية لهذا الاتجاه، بل وإلى مجالات الدراسات الأدبية والعلوم الاجتماعية وعلم النفس.[3]

إن منهج نقد المعرفة هو المنهج الفينومينولوجي حسب هوسرل، فالفينومينولوجيا بما هي نظرية عامة في الماهية التي يدخل فيها علم ماهية المعرفة. أي ضرب من المنهج هو كيف لعلم بالمعرفة أن يقوم إن كانت المعرفة بعامة موضع سؤال سواء من جهة معناها أو من جهة إجرائها، أي منهج بإمكانه أن يقودنا إلى الأهداف المطلوبة ؟ فالفينومينولوجيا التي تحدد مضمونها لحد الآن على أنه نقد العقل النظري إنما هي جامعة بين وجهين للتفكير في ذاك المضمون : وجه أول هو تعلقها بمقام العلم واقتدارها على جمع جملة ميادين علمية داخلة في مجال نظرها وملتئمة على منوال نسقي متكامل، ووجه ثان دال على اعتبارها

---

[1] أندري لالاند : **الموسوعة الفلسفية**، ص 973

[2] إيدموند هوسرل : **أزمة العلوم الأروبية و الفينومينولوجيا الترنسدنتالية**، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1،2008،ص 9

[3] الرجع نفسه، ص10

منهجا فلسفيا أي مقاما للفكر من حيث خصوصية وجهة النظر الفلسفية وبنيتها الصورية. والمعنيان غير منفصلين بالطبع لكون نظرية العلم ونظرية المنهج من الأمور التي لا تنفصل إن نحن أخذنا مفهوم الفلسفة على أنه نقد للعقل، ميزته الشك[1].

**ثانيا/ مهمة الفينومينولوجيا:**

إن المنهج الجديد المتمثل في الفينومينولوجيا، الذي أسسه هوسرل وطبقه تلميذه هيدجر والعديد من الفرنسيين مثل سارتر، ظلّ يبحث عن معنى الإنسان من خلال البحث عن أسباب الأزمة التي تمر بها الإنسانية الأوربية، خاصة بعد ويلات الحروب التي مرّت بها المنطقة آنذاك، إذ حوّل هوسرل الفينومينولوجيا إلى فلسفة التاريخ وحارب في كتابه " الفلسفة كعلم صارم" الطبيعانية العلمية التي تسرّبت إلى علم النفس ، كونها عاجزة عن معرفة معنى العمق الحقيقي للحياة، وهاجم أيضا التاريخانية لأنها تحصر كل الفلسفات العظيمة ضمن معطيات مسبقة[2]

والفلسفة حسب هوسرل هي الهدف الأول من مشروعه، حيث تتضمن فكرة الفينومينولوجيا مطلبا هوسرليا لإعادة تأسيس الفلسفة. فالفينومينولوجيا هي التعبير الذي صاغ به هوسرل تصوره المُحدث عن الفلسفة وصلاحيتها3 ،وهكذا تطورت أفكاره بمواكبة الدراسات الملائمة لمنهجه، وتواصلت إلى اليوم. إذ لم تخلُ الفلسفة المعاصرة على مختف أرجائها من مواقف هوسرل الفينومينولوجية. ذلك أن مشروع هوسرل يكاد يكون مشروعا مثاليا يتجه نحو إعادة تأسيس الفلسفة بطريقة جذرية ، مثلما حاول قبله ديكارت الذي دعا بدوره إلى تأسيس جذري للفلسفة من خلال اعتماد منهج الشك الذي يُفضي لليقين .

إن تأمل هوسرل لعالم الحياة يتضمن نقدا جذريا لروح العلم المعاصر. إلا أن الشيء المُلاحظ هو أن هذا النقد ليس معاديا في جوهره للعلم. على العكس يتعلق الأمر بالنسبة إلى هوسرل بتجديد الفلسفة بصفتها علما وأساسا لكل علم عموما. بهذا من الممكن أن

---

[1] إيدموند هوسرل: **فكرة الفينومينولوجيا**، ترجمة فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1،2007، ص،ص31،15

2ميشال فوكو : **مسارات فلسفية**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا،ط1،2004، ص67

[3] الزراعي ، محمد محسن.2010. **إيدموند هوسرل: الفينومينولوجيا والمسألة المثالية**، ص 131

يساعدنا تأمله لعالم الحياة على تفادي هذا التذمر المتزايد من العلم ومن الحضارة والذي يشهد انتشارا متواصلا في أيامنا هذه. حيث يتجلى من جديد، ومن خلال هذا التذمر والتوتر بين الثقافتين المتميزتين لعصرنا واللتين تدور حولهما نقاشات تعود إلى الستينات وبالضبط إلى ظهور أطروحات الروائي والعالم الإنجليزي "شارل سناو". يبدو أن الوجود المعاصر وكأنه منشطر إلى جزئين: جزء الحياة المجردة من الروح في عالم مطبوع بطابع علمي طبيعي- تقني عقلي مع مؤسساته، وجزء الوجود الممتلىء في عالم تاريخي- شخصي متطور بكل شهاداته الثقافية. بيد أن هذا التمزق ينعكس أيضا في تردد الفلسفة الحاضرة بين إرث جيلين ثقافيين.[1]

**ثالثا/ أدوات المنهج الفينومينولوجي :**

**1- الإيبوخية:**

وهي كلمة يونانية تعني الامتناع عن الحكم، التوقف عن إبداء الرأي ، وهي تشكل المطلب الأول في كل فينومينولوجيا، إن الامتناع هنا هو عن إصدار أحكام تتعلق بالعالم الموضوعي، بعالم الأشياء كما تتبدى لي، إني أمتنع عن إصدار حكم عليها وعلى معناها الموضوعي، لأن ما أريده ليس العالم الخارجي، بل هذا العالم الخارجي، كما أعيشه أنا، المعنى النفسي لكل ظاهرة .الابوخية أو وضع العالم بين قوسين، تقترب من الشك المنهجي عند ديكارت وهي تشكل عملية الاختزال أو الرد الأولى في مسيرة الباحث للتوصل إلى الأنا الصرفة، وبعد أن أضع العالم الموضوعي بين قوسين أي بعد أن أهمله تماما أستبعده كليا، وما يبقى هو الظاهرة لا كشيء أو موضوع بل كوحدة معنى، هنا تبدأ عملية الوصف لهذه الظاهرة التي نزعت عنها كل ماهو موضوعي، كل ما هو آت من العالم الخارجي وبقيت ظاهرة نفسية[2]

واعتبر هوسرل فلسفته بمثابة نقيض للموضوعية والميتافيزيقا أيضًا. من خلال لجوئه إلى الاختزال التصويري (وضع الوجود الفعلي للعالم بين قوسين) ونظرته إلى الوعي باعتباره ذاتية متعالية، سعى إلى إرساء أساس صارم للمعرفة المؤكدة التي من شأنها أن تتجاوز

[1] كلاوس هالد : **مشكلة التأسيس في فينومينولوجيا إدموند هوسرل**، ترجمة نادية بونفقة، مجلة العالم، المجلد 8، العدد 11، 2019، ص98

[2] جورج زيناتي : **الفلسفة في مسارها**، ص 274

الثنائية الديكارتية. لكن انتقاده للموضوعية في جميع الفلسفات السابقة كان استمرارًا منهجيًا في الواقع للاتجاهات في الفلسفة الحديثة.

وللكشف عن هذا الموقف الطبيعي اللاواعي، أي هذه العلاقة الخاصة بالعالم، لا بد من وضعها بين قوسين. وهذا التعليق ـ الاختزال الظاهري épokhè وهي تعني أكثر تحويل البصر، والانتباه إلى الطريقة التي تظهر بها الأشياء لنا، وتوجيه انتباه المرء نحو العالم الخارجي. تجارب الوعي التي يتكون فيها العالم بالنسبة لنا، لننتبه إلى نشاط العقل عندما يستهدف ظاهرة ما

## 2- القصدية والرد الماهوي:

كان اهتمام هوسرل قد تحول أكثر فأكثر نحو الفلسفة، وفي هذه الحالة نحو علم النفس. ولهذا لا نستغرب أن نجد تحت قلمه في المجلد الثاني من الأبحاث المنطقية، بعد المجلد الأول المخصص بشكل خاص لموضوعية الصور المنطقية، اعتبارات تعيد للذاتية دورها ومكانتها. وهنا يتم الشعور بتأثير برينتانو، الذي ستلعب ملاحظته الرئيسية دورًا كبيرًا في تطور هوسرل الفلسفي: الوعي هو دائمًا وعي بشيء ما، أي أنه دائمًا وعي مقصود. وبهذا الاكتشاف يكون دخول هوسرل إلى الفلسفة قد اكتمل: "إن كلمة القصدية لا تعني شيئا سوى هذه الخصوصية الأساسية والعامة التي يتمتع بها الوعي بكونه واعيا لشيء ما "ومن خلال هذا الوعي يتجه هوسرل نحو صياغة فلسفة جديدة. والقصدية هي هذه العملية التي تحمل الوعي نحو موضوعه، والذي، منذ ذلك الحين، يصبح معنى له حرفيًا. إن الهدف المتعمد للوعي هو ما يلغي فكرة التعارض بين الذات والموضوع، حيث يكون هذان القطبان خارجيين لبعضهما البعض ويوجدان كما لو كانا مستقلين عن بعضهما البعض.[1]

"إن كلمة القصدية لا تعني شيئًا سوى هذه الخصوصية الأساسية والعامة التي يتمتع بها الوعي لكونه واعيًا لشيء ما، وحاملًا، بصفته الكوجيتو، مُفكره نفسه"[2]

[1] Laurence Hansen-Løve :Edmund Husserl : **La crise de l'humanité européenne et la philosophie**,p320

[2] Marc Le Ny : **Découvrir la philosophie contemporaine** , p73

حين أرى بيتا فليس المهم وصفه الخارجي ولا البحث في الماهية الأخيرة للحجارة التي تكونه، إنما المهم هو القصدية التي تنتج من رؤيتي له كيف أنا أعيشه، كيف أتقبله بكل المعاني التي تخرج من رؤيتي له.ما يظهر ليس هو العالم، ولكن معنى العالم1 .ففي حين أن كل فلسفة عظيمة هي بداية جديدة تكمن أهميتها في عظمة المشاعر التي تثيرها الآن فينا. فالفينومينولوجيا بهذه الصورة تتسم بطابع يجلها بعيدة عن كل الفلسفات المثالية السابقة أو المعاصرة لها، حيث نجدها تعمل جادة على إبداع وخلق موضوعات في كل لحظة يعيشها الإنسان ويحياها.

وتصاحب عملية الوصف هذه في الفعل القصدي عملية الاختزال الماهوي وبها نتوصل إلى البنية الحقيقية الباقية للأشياء والموضوعات ومختلف علاقاتها ومنظورنا للأمورأي إننا في عملية الوصف نحاول دوما أن نرى ماذا يبقى نفسيا في العالم الخارجي المحيط بناأي في المعيش بعمق داخل أنفسنا. وعليه فإن الهدف من الرد الماهوي ليس التوصل إلى الحقيقة الواقعية للعالم الخارجي ولكن إلى إسقاط كل المحمولات العرضية لهذا العالم لإبقاء الماهية الدائمة له، فليس هناك من وجود إلا ويحمل ماهيته معهوهذه الماهية التي يدركها وعيي ليست بفكرة غامضة أو مجردة، بل هي أمر عياني مجسد، وهي وحدها تصلح لأن تكون موضوع العلم الجديد الذي تريد الفينومينولوجيا إقامته.[2]

ويرتبط مفهوم القصدية لدى هوسرل بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ارتباطا وثيقا.إن الوعي ليس وعاء محايدا إزاء ما يمكن أن يُملأ به، بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به والذي لا يمكن أن يظهر للوعي إلا في كيفيات العطاء المناسبة له، بمعنى أن الوعي القصدي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع، وهو ما يسميه التقليد الفلسفي البداهة. فلو لم يكن الوعي يتضمن معرفة بالإحالة ويمتلك القدرة على تحقيق ما يقصده في الكيفيات غير الأصلية للعطاء، لما كان له أي موضوع قصدي.[3]

لقد ساهم هوسرل في فتح الفلسفة على موضوعات متعددة ظلت الفلسفات الكلاسيكية والحديثة غير مبالية بها حتى ذلك الحين ،كطريقة أصلية (العودة إلى الأشياء نفسها) أو

---

[1] جورج زيناتي : **الفلسفة في مسارها**، ص274

[2] المرجع نفسه، ص275

[3] إيدموند هوسرل : **أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسدنتالية**، ص 16

بالأحرى مطلبًا، مع الاهتمام بإعادة الحقائق الإنسانية إلى مصدرها. إن تبني النظرة الفينومينولوجية يعني دائمًا التخلص من الموقف الطبيعي وعدم اعتبار الوعي والواقع الإنساني كأشياء مثل العلوم الدقيقة، بل كوجهة نظر لا بموجبها. إنها ترغب في العثور على المصدر الحي للخبرة وعدم التمسك بالبنيات النظرية الجوفاء. وبالتالي فإن الفلسفة الوجودية والتأويلية والفلسفة الأخلاقية والقانونية والسياسية مدينة للتأمل الفينومينولوجي.

## المحاضرة السادسة/ المناهج الفلسفية المعاصرة :

## ج-الظواهرية (ميرلوبونتي)

تمهيد:

الفيلسوف الفرنسي الذي لا نستذكره عادة إلا عندما نستذكر أفكار هوسرل الظواهرية ، فرغم أنه لم يكن أكثرا تأثيرا من هوسرل إلا أن فلسفته كانت تتجاوز هذا الأخير في بعض النقاط، لاسيما في العودة إلى الواقع، لذلك فقد كان شديد التأثر بهوسرل لكنه ارتأى أن يحول الفينومينولوجيا من سؤال الفلسفة إلى فلسفة السؤال، وكان يدعو إلى العودة إلى الخبرة والجسد في مسائل الإدراك الحسي.

**أولا/ تجاوز ثنائية الروح والجسد:**

يبدأ عمل ميرلو بونتي، الأصلي للغاية، بالرغبة في التغلب على التعارض المجرد بين الروح والجسد والموضوعات العلمية للإنسان. فمن خلال التفكير في الإدراك، يسعى ميرلو بونتي إلى فهم فعل إدراك العالم ومعناه قبل اختزاله العلمي والمثالي إلى حقيقة عقلانية أو عملية فهو إدراك معنى جوهري في المحسوس قبل أي حكم.

وهكذا، على سبيل المثال، فإن إدراك شجرة لا يتكون من تحديد الصفات الموضوعية بحيث "يرى" المرء مثالاً لجنس أو مجموعة، كما يضع المرء عينة في تصنيف نباتي عقلاني. إنها إذن مسألة العودة إلى العالم المعاش قبل تجسيده علميًا.[1]

**ثانيا/استقطاب السلوك :**

لا يمكننا أن نفهم سلوك الكائن الحي إذا قمنا بتحليله إلى مجموعة مجردة من ردود الفعل والوظائف الفسيولوجية. فالكائن الحي هو كلي حي يدرك العالم الذي يعطي له معنى. وهو ما سنعبر عنه بالقول إنه شكل. ولهذا السبب يكون سلوك الكائن الحي دائمًا مستقطبًا، إيجابيًا أو سلبيًا. إنها ليست مسألة حياد كمي، بل هي مسألة تقييم نوعي موحد. وبعبارة أخرى، فهو لا يبالي أبدًا بوضعه في بيئته، فالسلوك هو شكل أو بنية عامة، أي ثبات معين

[1] Marc Le Ny : **Découvrir la philosophie contemporaine**,p97

في السلوك الموجه نحو القاعدة، وهو المستوى الأمثل في العلاقة بين الذات والعالم. ردود فعل الكائن الحي منظمة في سلوك له معنى وقيمة، داخل بيئته، وهكذا، انتقل ميرلو بونتي تدريجيًا من علم النفس وعلم وظائف الأعضاء إلى علم الظواهر.[1]

وهي عودة للتراث الهوسرلي (العودة إلى الأشياء نفسها فيما وراء- التشييء العلمي والوضعي)، حساسًا لتحليل هايدجر للوجود الإنساني، فهو يصر على الطابع المتجسد للوجود، وهو الجانب الذي كان في خلفية هيدجر. الوجود يعني أن تكون جسدًا.[2]

يرى ميرلوبونتي أن نوع وجود الوعي عند عالم النفس التجريبي لا يتميز من نوع وجود الأشياء فهو موضوع عالمي أي ينتمي إلى العالم ، وعالم النفس يدرسه على أساس هذا التصور. غير أن هذا العالم لن يتسنى له ادراك ماهية الوعي الأصيلة إلا إذا قام بتحليل ماهوي يقوم على التأمل الانعكاسي لتصور الوعي ، والمنهج الذي يستخدمه عالم النفس التجريبي هو منهج الاستقراء الذي يبدأ من الوقائع وجمعها. لكن هذا المنهج يظل قاصرا وأعمى لو لم ندرك من الداخل وبحدس ماهوي الوعي الذي يهدف هذا الاستقراء إلى تحديده. هذا هو ما يطلق عليه هوسرل اسم علم النفس الماهوي.[3]

**ثالثا/الوجود والجسد:**

يرفض ميرلوبونتي النظر إلى الجسد على أنه شيء مادي، بل هو مركز الوجود في حد ذاته، فعلى الرغم من أننا يمكن وصفه بالشيء إلا أن هذا الشيء يرى ويلمس ،إن الوجود في عالم الوعي يرجع إلى هذه العلاقة الحميمة والأساسية بين الوعي والجسد:"جسمنا هو نقطة ربط وعينا في عالم"[4]

يريد ميرلو بونتي أن يفكر في الوجود داخل العالم بما يتجاوز الثنائية الكلاسيكية، من النوع الديكارتي، الذي يميز الروح عن الجسد. إذ يفصل ديكارت الروح عن الجسد بشكل جذري، وهذا التمييز هو فصل نظري بين جوهرين: النفس "جوهر مفكر"، والجسد "جوهر

---

[1] Ibid,p98

[2] Ibid,p99

[3] إيدموند هوسرل: **الفلسفة كعلم متشدد**، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،ط1،2002 ص16.

[4] Ibid,p100

ممتد" مادي بحت. وتتكون الخطوة التالية من تعريف الذات بالمادة المفكرة وحدها، بالكوجيتو، ومن ثم تعريف الإنسان بأنه ذات مفكرة جوهرية.

ومن ثم يصبح من الصعب التفكير في وحدة وجود كائن حي، حتى أن الاهتمام الظاهري بتجربة جسد الفرد هي على العكس من ذلك، اهتمام بعدم قابلية السلوك للاختزال (نظرًا لأن السلوك ليس مجموعة الوظائف الفسيولوجية) والوحدة العميقة للوجود: " لأن الجسد هو وسيلة الوجود في العالم"ويتجسد الوعي وهذا التجسد هو وجوده في العالم: "أنا جسدي"، للدلالة على التغلب على ثنائية الروح/الجسد الميتافيزيقية، هذا الفهم للوجود يفكك المساعي العلمية التي تقسم الجسد بشكل تجريدي إلى مجموعة من الوظائف الفسيولوجية:"أنا لست نتيجة أو تقاطع أسباب متعددة.الصفات التي تحدد جسدي أو نفسي، لا أستطيع أن أفكر في نفسي كجزء من العالم"[1]

وهكذا، فإن فعل الرؤية، بالنسبة للموجود، ليس مجرد تحفيز لشبكية العين. "الرؤية" هي إحدى طرق الوجود في العالم ويجب أن تُفهم على أنها حقيقة الوجود في عالم من الظواهر التي تظهر لي من خلال جسدي.

**رابعا/الحياة الجنسية:**

تداخل نفسي وجسدي والجنسانية مثال آخر على تحليلاته: "حتى فيما يتعلق بالجنس، الذي طالما اعتبر نوعاً من الوظائف الجسدية، فإننا لا نتعامل مع تلقائية محيطية، بل مع قصدية تتبع الحركة العامة للوجود. "

إنه يدافع عن فكرة أن الإدراك الجنسي ليس إدراكًا فسيولوجيًا وموضوعيًا، بل هو موقف وجودي وعاطفي يمثل جزءًا من البيئة، وله جذوره في ثقافة جماعية وسيرة ذاتية فريدة. ويكشف عن تشابك النفس في الكائن الحي، وبشكل متبادل. ولكي نكون متسقين، سيتعين علينا أن نتمكن من التخلص من الزوجين النفسيين/الجسديين. الجسد يعبر عن الوجود بشكل كامل.[2]

[1] Ibid,p101

[2] Ibid,p101

سوف يجعل ميرلو بونتي تساؤلاته جذرية في أعماله الأخيرة ، وذلكمن خلال السعي إلى التفكير، في ظل مفهوم الجسد، في الوحدة العميقة بين الإدراك الحالي للعالم والنسيج الحساس للجسد. العالم. كذلك فإن التفكير في المؤسسات السياسية وحرية الإنسان يرسخ الوجود في التاريخ والثقافة.

وفي الختام، فإن المنعطف الوجودي في الفينومينولوجيا، الذي ولّد فلسفات وجودية، يقدم فهما غير مسبوق للوجود الإنساني يتخلى عن مشروع المعرفة العلمية. الطبيعة البشرية لصالح وصف الحالة الإنسانية التي يتم اختبارها من خلال الذاتية. لا تلجأ إلى النهاية الطبيعية، فهي تصف تجارب نموذجية وتنفتح على أشياء جديدة من الدهشة والتساؤل التي أهملتها الفلسفة الكلاسيكية والحديثة سابقًا: العمل، والفعل، والزمنية، والموت. ، الجنسية، الخ. وهكذا ساهم بشكل كبير في تجديد التقليد الفلسفي.

## المحاضرة السابعة/ المناهج الفلسفية المعاصرة:

## د-التأويل (غادمير)

**تمهيد:**

إذا كانت التأويلية موجودة قبل القرن العشرين – تفسير النصوص الدينية، والتفسير، وفقه اللغة – فإنها تشير الآن إلى تيار فلسفي جديد يعمق مقاربة غير مسبوقة للحقيقة ويشكل نظرية فلسفية للتفسير. إن الأزمة المعاصرة لأساس الحقيقة تقودنا إلى الاعتراف بأهمية عملية التأويل التي من خلالها يكون للإنسان معنى لوجوده وأوضاعه التاريخية.

وهناك مجال أخير من مجالات المنهج التأويلي، وهو علم التأويل اللغوي، الذي يعود أصله إلى المدرسة الإسكندرانية التي ركزت على تفسير هوميروس والتقاليد البلاغية. كما شهد هذا الفرع من علم التأويل صحوة جديدة خلال عصر النهضة، عندما سعى علماء الإنسانية إلى إعادة بناء نسخ أصيلة من النصوص. وارتبط علم التأويل اللغوي ارتباطًا وثيقًا بالحفاظ على التراث الكلاسيكي وفهمه، وكان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالترجمة وبمخاوف تربوية أكثر عمومية[1]

وإذا كانت التأويلات تتعلق بالفهم، فإن غالبا ما تتم مناقشة فن التأويل وتطويره عندما تكون المعاني غير واضحة أو أصبحت غير واضحة. وعلى الرغم من أنها كانت تتضمن تقليديًا طريقة التعامل مع النصوص في الماضي، فقد ارتبطت التأويلات في القرن العشرين باعتبارات فلسفية أكثر عمومية، وخاصة في مجال علم الوجود. وأكدت النظريات الموجهة نحو التأويل في القرن الماضي على الفهم باعتباره توجهًا أساسيًا لوجودنا في العالم. وهو ما سنتطرق إليه مع غادمير في منهجه التأويلي.

**أولا/من التأويل إلى الفهم:**

إن المنهج التأويلي عند غادمير يقوم على أساس الفهم، ذلك أن غاية التأويل هي الوصول إلى درجة الفهم، لهذا اتجهت المسألة التأويلية لديه إلى نظرية في الفهم. إذ ينخرط غادمير

[1] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**, Cambridge University Press, 2008,p258

من خلال عمله الحقيقة والمنهج في التفكير الفلسفي للفهم والتأويل. إلى ما هو أبعد من أعمال ديلتاي، فإنه يقدم تحليلا ظاهريا للتأويل. حيث تكون الحقيقة مستقلة تمامًا عن المؤول ، فالفهم يهدف إلى حقيقة تفلت من نموذج الحقائق العلمية. علاوة على ذلك، فهي ليست حقيقة هامشية ، بل هي نمط أساسي للوجود الإنساني. ويوضح بقوله : " يتعلق الأمر الآن بنية الفهم واقعيا التي يتأسس عليها فن التأويل"[1]

وأبعد من هذا، إذ يضعنا اتحاد التأويل بالفهم أمام المشكلات الفلسفية الكبرى كمشكلة المقولات القبلية ، الوعي والأحكام القبلية، ويصرح بقوله: "فإذا كان الفهم تصور عقلي يحصل في ذهن المؤول فإن بداية الفهم مرهونة بوجود شيء ينادينا ويدعونا إلى الفهم، إنها أولى الشروط التأويلية"[2] والحقيقة لدى غادمير تنبثق لحظة الفهم ، لأن الحقيقة تعلو المنهج ، والفهم لا يستشرف إلى الأذهان إلا إذا استأنس بمرجعية قبلية هي في الوقت ذاته عبارة عن شروط تمكن الذات المؤولة من الاستحواذ على الفهملموضوعها، إذ يعتبر غادمير الأحكام المسبقة كأداة فعالة في زيادة نشاط التأويل.

**ثانيا/الأحكام المسبقة والتأويل:**

إن ما يقترحه في نقاط مختلفة من كتابه "الحقيقة والمنهج"، ولكن دون تفصيل، هو أن الأحكام المسبقة الفردية يمكن فصلها عن الأحكام المسبقة التي تنتمي إلى عصر معين، وأن الأحكام المسبقة الأخيرة فقط هي الصالحة أو المقبولة لأنها شرط أساسي للفهم. وفي نقطة أخرى، يميز بشكل مماثل بين الأحكام المسبقة التي تصبح واعية أثناء التفسير وتلك التي لا تصبح واعية. أو ما يطلق عليها الأحكام المسبقة المنتجة، حيث تمكننا من الفهم بينما الأحكام المسبقة التي تعوق الفهم تؤدي إلى سوء الفهم. [3]

وعلى الرغم من مشاكلها، فإن فكرة أن تحيزات المرء وأفكاره المسبقة تشكل جزءًا أساسيًا من الموقف التأويلي إذ كانت مثيرة للغاية. وعلى النقيض من النظرية التأويلية السابقة،

---

[1] جورج هانس غادير: **فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف**، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،2006: ص40

[2] المرجع نفسه، ص43

[3] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**,,p256

فإن تاريخية المؤول ليست عائقًا أمام الفهم. ويتعين على التفكير التأويلي الحقيقي أن يأخذ في الاعتبار تاريخيته الخاصة .ولا يكون هذا تأويلا سليما إلا عندما يثبت فعالية التاريخ في فهم نفسه.

غير أن استخدام غادمير للتحيز أو الأحكام المسبقة يثير مشاكل أكثر خطورة من تلك التي تنشأ عن رد فعل عفوي على هذا الاختيار غير الموفق، وإن كان متعمدًا للكلمات. وتتمثل إحدى الصعوبات الأساسية في كيفية التمييز بين التحيزات المشروعة وغير المشروعة أو التحيزات الزائفة من النوع الحقيقي[1]

إن من يفهم التاريخ هو في موقف في التاريخ، يهتم بالماضي الذي يلجأ إليه. يجب بالأحرى الاعتراف بالتحيز باعتباره فهمًا مسبقًا قبل الممارسة العقلانية للموضوع. إنه يشهد على إدراج الموضوع في التاريخ والثقافة والتقاليد، أي أيضًا الارتباط مع الآخرين وتجارب الماضي: ويضيف قائلا: "قبل وقت طويل من فهم أنفسنا بتأمل استرجاعي، نفهم أنفسنا بشكل واضح في الأسرة والمجتمع. والدولة التي نعيش فيها. التركيز الذي هو الذاتية هو مرآة مشوهة. إن تفكير الفرد في نفسه ما هو إلا شرارة في دوائر التاريخ المغلقة."[2]

**ثالثا/ الحلقات الثلاث للتأويل عند غادمير:**

**1- الفن:**

إن العمل الفني هو حدث تقديم للواقع الذي له دائمًا معنى. إنه يثير التأويل حوله. ينظر غادمير للفن أو التجربة الجمالية على أنها عملية تقوم بإثارة التأويل أو بالأحرى استفزازه. ويمكن فهم تجربة الفن من خلال تجربة اللعبة، حيث يصرّ غادمير على أن اللاعبين مستقلين عن اللعبة في حد ذاتها، التي تسبقهم بقواعدها وهدفها، بحيث يكون جوهر اللعبة متميزا عن اللاعبين. الذين يشاركون فيه. إن الفن لديه مشابه للمسرحية، بمعنى أن

[1] Ibid,p260

[2] غادمير: **الحقيقة والمنهج**، ترجمة حسن ناظم ، دار أويا للطباعة والنشرأ بيروت،ط1،2007، ص420

وعي المشاهد لا يصنع العمل الفني. على العكس من ذلك، إنه هو من يسمح للذات بإقامة علاقة معينة مع الواقع.[1]

ويعارض غادمير هنا المفهوم الحديث والذاتي للفن الذي يحتوي كل شيء فيه على نظرة الذات وذوقها الذاتيين. فالعمل، على العكس من ذلك، هو عمل موضوعي وحقيقي وضخم يقدم للمشاهد جانبًا من الواقع لا يلاحظه أحد في الحياة العادية. وهنا أيضًا، لا علاقة لضمير المؤلف بالتجربة التي يمكن أن يعيشها المشاهد من خلال العمل. فهو يستوعب أولًا الموضوع الذي يمكّنه بعد ذلك من إصدار حكم الذوق[2]وهنا فإن ما يجري هو انبهارنا الأول وإعجابنا بهذا العمل وافتتاننا به هو الذي يسبق أي موقف نقدي وتحليلي ل. هناك انتماء إلى العمل الفني قبل أي منهجية لدرسه[3]

هكذا يكون الأثر الفني حسب غادمير عالما يختلف عن عالمنا ، إنه تجربة تكتشف فيها الذات موضوعها، حيث يربطها بمفهوم اللعبة في اعتقاد منه أن التمثيل الذاتي يتأسس داخل اللعب ، التي تقوم فينا ، لأن التمثيل هو في النهاية عرض لشخص ما مثل العرض المسرحي وبالتالي يتوجه التأويل إلى الأشياء ذاتهاباعتبارها حقيقة موجودة[4]

**2- التاريخ:**

إن التاريخ، تجربة للفهم التلقائي. لقد فهمنا بالفعل مع دلتاي أن التاريخ يقودنا إلى ضرورة التأويل، أي الفهم الذي يوسع المفهوم العلمي للحقيقة، هذا ما صرح به غادمير، بمعنى أنه

يجب أن يُفهم الفهم على أنه حوار. إن اللجوء إلى أعمال الماضي هو بمثابة قراءة نص، وفهمه، وإلقاء الضوء على معنى ليس موضوعية غير مجسدة، بل معنى بالنسبة لنا نحن الذين نفهمه هنا والآن. إن الوضع التأويلي الذي يتجذر فيه فهمنا هو شرط الوضوح والإمكانية. ومع ذلك، كما هو الحال مع كل الحوار، فإن اللغة هي وسيلة التفاهم.[5]

---

[1] المرجع نفسه، ص79

[2] غادمير: **الحقيقة والمنهج**، ص 78

[3] جورج زيناتي : **الفلسفة في مسارها**، ص331

[4] غادمير: **الحقيقة والمنهج**،ص ص98

[5] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**,p276

لأن العالم الثقافي والإنساني الذي نعيش فيه يتضمن في الواقع الفهم. ولا شك أن لها بعدًا تاريخيًا، أي أنها نسبية ومتغيرة ومتغيرة أيضًا. وبينما كان دلتاي "لا يزال" يبحث عن فهم علمي، يرفض غادمير أي مفهوم للبحث التاريخي[1]

ويسند غادمير للمؤرخ وظيفة إعادة بناء الماضي بطريقة منهجية وموضوعية، الذي يرى أن الماضي الميت لا يهم إلا تقدم الحاضر وأخيراً، الأمر الذي يتطلب من المؤرخ أن يتخلص من أحكامه المسبقة الحديثة. كما يرفض غادامر هذا المفهوم للتاريخ والفهم الذي يتضمنه.[2]

ذلك لأنه بالنسبة إليه، الفهم ليس عملية منهجية فحسب، لأنه لدى الإنسان إمكانية كتابة التاريخ الماضي باعتباره كائن تاريخي، منغمس في وضع عصره. فنحن قادرون على فهم حقبة ماضية من الأحكام المسبقة في عصرنا، ومن الوضع التأويلي الذي نعيش فيه.

إن جذورنا التاريخية هي الشرط لفهمنا للعصور الماضية. ويجب أن يكون أيضًا موضوعًا للوعي الذي يكشف لنا مدى محدودية فهمنا، وعلى عكس العلوم الدقيقة، لا يمكنها ذلك.[3]

**3- اللغة :**

يجب أن يُفهم الفهم على أنه حوار. إن اللجوء إلى أعمال الماضي هو بمثابة قراءة نص، وفهمه، وإلقاء الضوء على معنى ليس موضوعية غير مجسدة، بل معنى بالنسبة لنا نحن الذين نفهمه هنا والآن. إن الوضع التأويلي الذي يتجذر فيه فهمنا هو شرط الوضوح والإمكانية. ومع ذلك، كما هو الحال مع كل الحوار، فإن اللغة هي وسيلة التفاهم. أو بالأحرى فإن اللغة يعُدُّها غادمير كبُعد أساسي للفهم.

لكي نفهم أهمية اللغة في تطوير الفهم الغادميري، يجب أن ننطلق من أن اللغة ليست أداة محايدة تسمح بالتواصل. وهذا المفهوم المبتذل يختزلها إلى أداة عملية تفتقد جوهرها. ويفترض، على وجه الخصوص، أن اللغة ستكون خارجية، وحتى أجنبية، بالنسبة للعلاقة

[1] المرجع نفسه،ص312

[2] المرجع نفسه، ص311

[3] المرجع نفسه، ص515

بين الإنسان والعالم. كما هو الحال مع تجربة الفن أو التاريخ، سوف يقلب غادمير كل تلك العلاقات التقليدية.

إن اللغة ليست ملكة التعبير عن موضوع ما، بل هي شرط المعنى الذي يسبق أي موضوع. اللغة سابقة على الفرد وتجعله منفتحا على العالم. ومن الخطأ اختزال اللغة في العبارة (أي في المنطق مثل فريجه ورسل)؛ لا يمكن اختزال الحقيقة في الموضوعية العلمية (من نوع العلوم الفيزيائية) بالنسبة لكائن تشكل لغته وفهمه العلاقة العالمية. ومن الخطأ أيضًا اختزال اللغة في مجردات لغوية تقسم اللغة الحقيقية إلى إشارات دون الأخذ في الاعتبار أنها منطوقة ومأخوذة في الاعتبار في علاقاتنا مع الآخرين وكذلك مع ظواهر العالم[1]

إن اللغة تتقدم كشرط للوجود في العالم، وهكذا يتم رفع اللغة إلى مرتبة الشرط اللغوي لتجربتنا في العالم، أي فن الفهم. فاللغة هي في نهاية المطاف هي المكان الذي يمكننا من خلاله الوصول إلى الوجود، لأن الوجود هو الكلام: الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة.[2]

وليس الكائن وحده هو الذي ينفرد باللغة، بل فوق كل الكائنات الأخرى. اللغة هي علامة محدوديتنا، لأننا لا نستطيع أبدًا أن نأمل في التحدث بشكل مناسب، ولكنها الشرط للتفاهم المتبادل، للحوار المحتمل: "نحن نفهم بعضنا البعض إلى الحد الذي نتحدث فيه مع بعضنا البعض، إلى الحد الذي لا نستخدم فيه نفس اللغة، ومع ذلك، في النهاية، نطرح أمام بعضنا البعض، في استخدام الكلمات، ولهذا السبب أيضًا كان التأويل هو فن الفهم.

وفي الأخير يجب الجزم بأن غادمير هو الذي جعل من التأويل نظرية شاملة ذات أسس، لازالت هي المرجع الأول للهرمينوطيقا المعاصرة.

---

[1] : غادمير: **الحقيقة والمنهج** ، ص 517

[2] المرجع نفسه ، ص514

## المحاضرة الثامنة/ المناهج الفلسفية المعاصرة:

## د-التأويل (بول ريكـــــور)

**تمهيد:**

لقد ساهم الفيلسوف الفرنسي المعاصر، بول ريكور بشكل كبير في إدخال علم الظواهر إلى فرنسا في الخمسينيات من خلال تقديم وترجمة أعمال هوسرل. حيث جعل من التأويل امتدادا للفينومينولوجيا، باعتبار أن كليهما مكرس لفهم النفس ، وكلاهما منهج تأملي، يبدأ وسط الأشياء ، أي ضمن الخبرة الشخصية كمعطيات، لكن ريكور يتجاوز مثالية هوسرل إلى تأويل الآثار والأعمال الإنسانية. ويمكن فهم فلسفة ريكور باعتبارها تأويلًا للوجود. حيث يهدف إلى وصف كيفية تشكيل معنى وجودنا، وبالتالي تجاربنا الأساسية. ولكن رفضه التحليل النفسي الذي يختزل الوعي إلى اللاوعي، والبنيوية التي تختزل موضوع اللغة إلى بنية مغلقة مؤكدا استحالة الفهم المباشر للظواهر عن طريق الوعي وضرورة تفسير العلامات – الأعمال والثقافة – من خلال الوجود والعالم الذي يبدو متاحًا ومفهومًا. فماذا أضاف على المنهج التأويلي بعد غادمير؟

**أولا/تعددية التأويلات:**

بينما سعى غادامر إلى تأسيس فكرة التأويل الشامل، اعتبر ريكور تعددية التأويلات حقيقة لا يمكن التغلب عليها يجب أن نتعامل معها، وينطلق في التوضيح التأويلي للوجود، وهو ما تؤكده التجربة اللغوية الأصلية للتجربة الإنسانية بأكملها. ذلك أنه يؤكد أن حقيقة وجودنا لا تعطى إلا في تعددية التأويلات، لأن تأويل واحد لا يكفي لاستنفاد معنى الوجود الإنساني. وهكذا، فإن أعمال ريكور المتجذرة في الظواهر والتأويل، لها تطورات متشعبة: أخلاقية وسياسية غنية تتمحور حول واقع الذات، وهويتها، والشر، والعدالة وغيرها .

إن النص حسب ريكور يحتمل أكثر من قراءة ، فكل نص غني له قراءات كثيرة متعددة ولا بد من الانفتاح على كل القراءات المحتملة، حيث يصرح بقوله: " ونحن نفسر شيئا ما

لشخص ما من أجل أن نجعله يفهم، ويستطيع بدوره أن يفسر ما فهمه منا لطرف ثالث، هكذا يميل الفهم والتفسير إلى التداخل، ويغض كل منهما الطرف عن الآخر"[1]

وفي تعريفه للانفتاح يقول ريكور: " إننا نعني به أن التأويل في كل مذهب هرمينوطيقي يقوم على مفصل يقع بين اللساني وغير اللساني، وبين اللسان والتجربة المعيشة، مهما كانت هذه التجربة"[2] وكذلك فإن عمل الانسان يمكن أن يعتبر حسب ريكور بمثابة نص يُقرأ ويحتاج إلى عدة قراءات، غير أن هذه القراءات يجب ألا تظل ضمن التراث الفلسفي وحده، فعلى الفيلسوف أن يخرج من ميدانه إلى حقول معرفية أخرى.

**ثانيا/ صراع التأويلات:**

يقول ريكور:" إن المعنى المضاعف يتطلع هنا إلى فك رموز حركة وجودية ووضع أنطولوجي للإنسان، لذلك كان المعنى المضاعف هنا هو الكاشف عن موقف داخل الوجود"[3] ومن هنا يكون المغزى من حيازة النص على معاني مضاعفة أو متزايدة هو إقامة نظرية في فلسفة النص والقراءة ، ذلك أن القراءة الأحادية حسب ريكور تقتل المعنى وتغلقه.

لقد دأب ريكور على محاورة المتلقي عندما جعل من انفتاح النص مفتاحا لتعددية القراءة وشرطا من شروط ثرائها ، فالقراءة في اعتقاده تقوم على ربط خطاب جديد بخطاب النص، مما يجعلها محتملة باعتبار أن النص غير منغلق على نفسه، وإنما يحمل إشارات منفتحة قابلة للتأويل، للتغير وكذا التجديد[4] بمعنى أن هذا المفهوم الذي يعطيه ريكور لعملية القراءة يرمي إلى تنشيط عملية التأويل وإثرائها، ومن هنا يتضاعف المعنى إلى درجة الصراع، وهو ما وضحته المعالم التاريخية في كتابه الشهير" صراع التأويلات".

إن صراع التأويلات هو الذي يُبدي ، حسب ريكور، قوة التأويل أو ضعفه، ذلك أن الغاية القصوى من ممارسة التأويل التي لا ترضى بأحادية المعنى، هي إنتاج النصوص من خلال اللغة، أي من خلال نسيج الكلمات ، من أجل أن يقوى ساعد التأويل وصولا إلى خارج

---

[1] بول ريكور: **نظرية التأويل**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب،ط1،2003، 118

[2] بول ريكور: **صراع التأويلات**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت،ط1،2005، ص101

[3] المرجع نفسه، ص102

[4] بول ريكور : **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة، دار عين للدراسات والبحوث، القاهرة،ط1،2001، ص117

أسوار الكلمات، فالتأويل في صورته المتنافرة، لا يتمزق على بنية المعنى المتزايد، ولكن على طريقة انفتاحه.[1]

**ثالثا/ التباعد التأويلي:**

إن التباعد أو التماسف (وضع مسافة) Distanciation هو اللحظة النقدية التي يجب أن تسبق كل تأويل إيديولوجي مسبق، هذا الوضع على مسافة من كل نص هو الذي يجعلنا لا نقع في تأويل إيديولوجي مُسبق، رغم أننا دوما داخل تاريخ يسبقنا ، إنه كلحظة نقدية يقترب من مفهوم الإيبوخية الذي وضعه هوسرل. يجب أن أضع هنا كل أفكاري المسبقة، كما أحمله من ذاتي، كي أكون قادرا على أن أتقبل ما يقوله الآخر لاكتشاف عالم الآخر، فالنص هو اتصال عبر المسافة ، وما يجب وضعه بين قوسين هو كذلك نية المؤلف، ومرجعية اللغة العادية، وبهذا التباعد الثلاثي أستطيع أن أُأوّل النص الشعري أو الخيالي، فأستطيع أن أتوصل إلى العالم المحول الرائع الذي يمارسه الخيال الخلاق على عالم الواقع[2].

إن التباعد يطرح مشكلة الانتماء أيضا ، فهو لا يؤمن بأن المؤول لا يستطيع أن يخرج من انتمائه التاريخي، ولا بأنه يستطيع أن يخرج منه كلية. إن الانن الانتماء لا مفر منه غير أن التباعد يعني أننا بالرغم من هذا الانتماء يمكن أن نقيم مسافة معه. إن التباعد يبقينا ضمن الانتماء ولا يجعلنا غرباء عنه ، وبهذا يكون التباعد مع الانتماء مثل الصراع القائم بين الذات والموضوع، بمعنى أن انتماءنا إلى التقليد والموروث التاريخي والثقافي هو دوما انتماء ديالكتيكي يتأرجح بين الابتعاد والاقتراب، والتأويل هو بالضبط جعل ما هو بعيد في الزمان والمكان والثقافة قريبا.[3]

**رابعا/ الاستعارة والتأويل:**

إن الانتقال إلى وجهة النظر التأويلية يتوافق مع التغيير في المستوى الذي ينتقل من الجملة إلى الخطاب نفسه (قصيدة، قصة، مقال، إلخ). تبرز مشكلة جديدة فيما يتعلق بوجهة

---

[1] بول ريكور: **صراع التأويلات** ، ص 102.

[2] جورج زيناتي: **الفلسفة في مسارها**، ص349

[3] المرجع نفسه، ص349

النظر الجديدة هذه: فهي لم تعد تتعلق بشكل الاستعارة كصورة خطابية تركز على الكلمة؛ ولا حتى فقط بمعنى الاستعارة باعتبارها تأسيسًا لأهمية دلالية جديدة؛ لكن الإشارة إلى البيان المجازي باعتباره القدرة على "إعادة وصف" الواقع. إن هذا الانتقال من علم الدلالة إلى علم التأويل يجد مبرره الأساسي في الارتباط في كل خطاب بين المعنى، وهو تنظيمه الداخلي، والمرجعية، وهي قدرته على الإشارة إلى واقع خارج اللغة. ثم تقدم الاستعارة نفسها كاستراتيجية خطابية، من خلال الحفاظ على القوة الإبداعية للغة وتطويرها، تحافظ على القوة الإرشادية التي ينشرها الخيال وتطورها، لكن احتمال أن يقول الخطاب المجازي شيئًا ما عن الواقع يتعارض مع التكوين الظاهري للخطاب الشعري، لكن احتمال أن يقول الخطاب المجازي شيئا عن الواقع يتعارض مع التكوين الظاهري للخطاب الشعري الذي يبدو أساسا غير مرجعي ومتمحور حول نفسه. وإلى هذا المفهوم غير المرجعي للخطاب الشعري، فإننا نعارض فكرة تعليق الجانب المرجعية هي الشرط لإطلاق قوة المرجعية من الدرجة الثانية، وهي مرجعية شعرية بشكل صحيح، لذلك يجب علينا ألا نتحدث عن المعنى المزدوج فحسب، بل عن "المرجعية المزدوجة"، وفقًا لتعبير مستعار من جاكوبسون[1].

ويعيد ريكور الاعتبار لرمزية اللغة على اعتبار أن الحقيقة إنما تتعدد فهما وتأويلا عبر تلك الطاقة الرمزية التي يحتكم إليها النص، والتي بها يتعدد نصوصا، فالرمزي هو التوسط الكلي للروح بيننا وبين الواقع.[2]

إن إعطاء ريكور أهمية خاصة للذات كان نتيجة اقتناعه الراسخ بأن المعرفة المباشرة اليقينية كما أرادها ديكارت وهوسرل من بعده لم تعد ممكنة، ولعل أكبر سلاح استخدمه في حقل التوسط بالعلامات والنصوص، نظريته في الخطاب ثم استثماره الواعي لنظرية الأفعال اللغوية التي أخذها من فلاسفة اللغة العادية .وقد كان لإقامته الطويلة في أمريكا دورا أساسيا في بلورة أفكاره اللسانية ، ركز فيها ريكور أكثر على المظهر الإبداعي للغة والكيفية التي تتشكل بها دلالات جديدة ، ففي هذا الفضاء الواسع، استطاع الفصل بين الشعر القائم على الاستعارة ، والسرد القائم على اللسانيات البنيوية، وكان هذا سببا في

[1] PAUL RICŒUR : **LA MÉTAPHORE VIVE**, Éditions du Seuil,Paris, 1975 , p18

[2] عبد الغني بارة : **الهرمينوطيقا والفلسفة**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 351

اهتمامه بالاستعارة الحية، حيث اهتم في تحليله لها بكيفية إنتاج المعنى وتداوله، ضمن الخطاب[1]

لقد عمّق ريكور التأويل وأضفى على المنهج التأويلي حيوية رمزية تنشد الانفتاح، مما جعل التفسيرات الفلسفية للوجود والعالم تحتكم إلى دور الرموز في فهم الأحداث وهو ما بلوره في كتبه عامة وفي كتابه: رمزية الشر خاصة، مما جعله يفتح الأبواب نحو مشروعية تأويلية منفتحة على العالم.

[1] عبد الله بريمي : **بول ريكور، من فلسفة الإرادة إلى مسارات الاعتراف**، مقال ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الغربية المعاصرة،ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،2013، ص1279

# المحاضرة التاسعة/ رواد الشك المعاصر

**تمهيد:**

تعتبر مدرسة الارتياب من أكبر الاتجاهات التي لاقت ذيوعا في الفلسفة المعاصرة، نظرا لتأثيرها على مختلف مناحي الفكر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية، إذ تعود إلى ثلاث ممثلين لها ، كان لهم الدور البارز في قلب الفكر الفلسفي وهم من أكثر المفكرين تأثيراً في القرن العشرين: ماركس، ونيتشه، وفرويد. كان كل منهم لا يثق بالكلمة ويسعى إلى النزول إلى ما وراء السطح إلى عالم أكثر أصالة من المعنى. ويضمن هذا النهج في التفسير الاعتقاد بأن الظواهر السطحية تخفي واقعاً جوهرياً، وأن الوصول إلى الحقيقة يتطلب اختراق عالم مختلف تماماً من الوجود. وبالتالي فإن تأويلات الشك لا تهتم باستعادة الموضوع، بل بالأحرى بنزع الأقنعة، وكشف التنكرات، وكشف الوعي الزائف. وفيما يتصل بالتقاليد الفلسفية، فإن تأويلاتهم تلقي بظلال من الشك على آخر عالم من اليقين في الفكر الحديث منذ ديكارت، وعليه فإن تأويلات الشك تدعو إلى نزع الأساطير بشكل جذري.

هؤلاء الذين اجتمعوا على نقطة أساسية وهي الريبة أو الشك عبر توجهات مختلفة ، حيث كانت إسهاماتهم متباينة لكنها تصب في منحى واحد وهو إعادة قراءة للوعي ومحاولة تحريره من الزيف والمعتقدات التي كانت راسخة دون تبرير، حيث شخصوا الداء وقدموا الدواء ، فما هي طبيعة اعتراضات كل واحد منهم ؟

## أ-نيتـــــــــشه

إن دخول عالم الفكر لدى نيتش سيكون قبل كل شيء بمثابة مغامرة ،لا يزال يتعين علينا أن عند الخوض فيها أن اللغة، كأداة للتعبير، تحمل قيمًا، وتأويلات واختيارات، وبالتالي لا تسمح بإعادة إنتاج أي نوع من التفكير بشكل مناسب، خاصة إذا كانت

تشكك في القيم التي تأسست عليها. إن عدم الثقة الأساسي في اللغة، إلى جانب الطموح نحو تجديد طريقة التفكير بشكل جذري، يؤدي إلى بعض النتائج الأساسية لكتابات نيتش، لذا فإن أسئلة الأسلوب ومسألة القراءة، على سبيل المثال، يتم تحديدها بشكل صريح.

يخصص نيتشه للغته الجديدة وظيفة مزدوجة للتعبير بدقة، في الفروق الدقيقة، عن الأفكار الجديدة، بل وأكثر من ذلك، الأفكار التي يرى نيتشه أنه لا يمكن التعبير عنها في الاستخدام العادي للغة.

**أولا/اللغة النتشوية:**

إن أسلوب كتابة نيتشه يستجيب للرغبة في انتقاء القارئ، ووضعه تحت الاختبار باستمرار، ومن هنا جاءت طبيعة النص المربكة، التي تكون بسيطة بشكل خادع أحيانًا، ومضللة في كثير من الأحيان، وأكثر من ذلك، لأن التقنية المفاهيمية غالبًا ما تكون مقنعة تحت استخدام اللغة الذي قد يبدو، ظاهريًا، عاديًا تمامًا. ومن ثم فإن الحاجة إلى إصلاح اللغة الفلسفية واضحة، ونحن نفهم في هذه الظروف لماذا يشكل تحليل لغة نيتشه شرطا أساسيا لأي وصول إلى محتوى تفكيره إذا قمنا بتقييد فحص هذا المشروع الواسع الذي يتضمن إعادة بناء لغة جديدة في مجال المفردات وحده[1]

يلتقي نيتشه مع ماركس في اتخاذ منهج التأويل والبحث عن الأصل في صميم الواقع: إن الأفكار والقيم منتجات يقتضي توضيحها للكشف عن شروط وجودها، ففكرة الضرورة تستند عند نيتشه إلى فكرة النشوء العيني، بخلاف منهج الميتافيزيقا الذي يتمثل في الصعود إلى أساسٍ خارقٍ للطبيعة فمفهوم الجينيالوجيا يفيد البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية وتطورها، أي معرفة الأصل والصيرورة، بدلًا من العمل على إضفاء مصدرٍ مفارقٍ إلى نظامٍ جامد من البُنى النهائية الثابتة، إن الماضي لا ينقرض في حقيقة الأمر، إنه حاضر في الحاضر، وهذا الحاضر يمثل إشكالًا بسبب الأوهام العديدة التي يُحْدِثها في ذهن الإنسان دون وعي من[2].

**ثانيا/قلب مفهوم الحضارة:**

يقلب نيتشه معنى مصطلح الحضارة بشكل عميق، بعيدًا عن تحديد الجوانب المادية والتقنية الخاصة بحياة المجتمع بدلاً من إنتاج الروح، كما هو الحال في الاستخدام العادي

[1] Patrick Wotling : **Le vocabulaire de Nietzsche**, Ellipses Édition Marketing , 2001, p6

[2] عادل مصطفى: **فهم الفهم**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط2، 2017ص258

للمصطلح في الألمانية، فالحضارة تحدد شكلاً معينًا الثقافة، والتي يتم فهمها بمعناها الواسع كمجموعة منظمة من التفسيرات التي أصبحت ممكنة بفضل سلسلة من القيم المحددة، ضمن التصنيف الهرمي للثقافات، تتعارض الحضارة من ناحية أخرى مع ما يسميه نيتشه الثقافة بالمعنى الضيق، وهذا يعني أن الثقافات المتفوقة، والثقافات ذات القيمة العالية، إذا كانت طريقة محددة للتنظيم البديهي للمجتمعات البشرية، فهي نسخة ضعيفة، ذات قيمة أقل، تتميز بالعواطف الخانقة والغرائز القوية - نتيجة للثقافة المتفوقة. التثمين المنهجي للتأثيرات الاكتئابية، وخاصة الضمير السيئ، المرتبط بالدوافع القوية. بهدف تحطيم أنواع الرجال الأقوياء والناجحين، فهو مرادف لما لا يزال نيتشه يسميه ترويض الإنسان أو تدجينه أو تدريبه. الطبيعة الأكثر روحانية وجرأة وكذلك أعمق خصومهم[1].

إن ثقافة أوروبا المعاصرة هي التي توفر نموذج الحضارة بالنسبة لنيتشه كثقافة الشفقة وإدانة المعاناة، فضلا عن رفض التسلسل الهرمي بجميع أشكاله، بما في ذلك النتيجة الطبيعية بالنسبة لنيتشه هي عقيدة الحقوق المتساوية - وهما موقفان حددهما نيتشه بصيغة "الأفكار الحديثة"[2]

إن الإنسانية في نظر نيتشه تعيش على عبادة الأصنام : أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة، تلك آلهة باطلة اخترعتها ثم عبدتها، فكان أن ضلت سواء السبيل، وأخذت تتخبط وتتدافع حتى انقضت على نهايتها، وكأنها كانت تريد منذ البدء الفناء، فإذا كنا نريد أن نخلص الإنسانية من هذه الحالة، وأن نفتح لها طريقًا فسيحًا معبدًا أمام مستقبل زاهر، وإذا كنا حريصين حقًّا على أن نجعل لوجودنا معنًى ساميًا، وأن نرتفع بالحياة في سلم التصاعد نحو القداسة ونحو العلاء، فلنصطنع الشجاعة في أروع مظاهرها، والصراحة في أفضح صورها، كي نواجه أنفسنا وأحوالنا في صبر وثبات، غير خجلين ولا مستحين، فليس في الخجل أو الاستحياء شفاء من أي داء، "ومن يرد الخلق والإبداع، في الخير أو في الشر، لا بد أن يبدأ اولًا بالإفناء وإهدار القيم!" يقول نيتشه: "إنني أحلم بقيام جماعة من الرجال تامين مطلقين، أشداء لا يتهاونون ولا يتساهلون، يطلقون

[1] Ibid, p17

[2] Ibid,p17

على أنفسهم اسم الهدامين فيخضعون كل شيء لنقدهم، ويضحون بأنفسهم من أجل الحقيقة، يجب أن يظهر كل ما هو شر وباطل في وضح النهار، فالعقل الحر لا يجزع إذا رأى من الآراء ما يخالف المألوف، فله مطلق الحق في أن يخلق من الأفكار الجديدة ما يستطيع، أما العقل المستعبد فهو الذي يرى صوابًا كل ما له ماضٍ طويل، وكل ما يبدو اعتقاده سهلًا، وكل ما هو نافع، وأخيرًا كل ما ضحى من أجله، فلا يود أن يتصور أن كل هذه التضحية ذهبت عبثا[1]

**ثالثا/المنهج الجينيالوجي لتعرية القيم:**

إن القيم حسب نيتش هي تأويلات، وليست أكثر عرضة للتقييم من حيث الصدق والكذب من أي نوع آخر من التأويل. إن ما يميزها ليس طبيعة محددة، بل موقع معين داخل ثقافة معينة - وأي تأويل من المرجح أن ينتقل، إذا سمحت الظروف الثقافية، إلى مستوى القيمة.[2] ومن السمات المميزة لفكر نيتشه انتقاد أولوية العقل. لكنه لا يكتفي بقلب التسلسل الهرمي التقليدي للمفهوم ، بل فهو يجعل حالة الحساسية جذرية لتشكل نظرية متجددة تمامًا للعاطفة. وهذه هي الحركة التي يعبر عنها مفهوم الوجدان، بشكل أعمق من العاطفة البسيطة، وتتميز، على المستوى الأول، بدرجة حيويتها، وهي العواطف "الأكثر قوى للطبيعية العنيفة، حسب رأيه.[3]

وتتعارض الجينالوجيا في المقام الأول مع البحث التقليدي عن الجوهر، وتستبعد بشكل عام أي فكرة عن المعارف دون أصول. إنها تمثل منهجية التساؤل الخاصة بفلسفة التأويل، وتعكس استبدال مشكلة القيمة بمشكلة الحقيقة. وتتميز باتجاه مزدوج :

- كتحقيق جذري يهدف إلى تحديد المصادر التي تنتج قيمة أو تأويلا أخلاقيًا أو دينيًا أو فلسفيًا أو غير ذلك، بحثا عن الدوافع التي ولدتها، ومن
- ثم يتم التحقيق فيها كقيمة مكتشفة على هذا النحو - اللحظة الأولى ليست هي هدف التحقيق، بل هي الشرط الذي يجعل الثانية ممكنة. هذا ما تشير إليه مقدمة كتاب

[1] عادل مصطفى : **فهم الفهم** ، ص259،258

[2] Ibid, p51

[3] Ibid, p52

جينالوجيا الأخلاق بقول نيتش: "دعونا نصوغه، هذا المطلب الجديد نحتاج إلى نقد القيم الأخلاقية، يجب علينا مرة أخرى أن نتساءل عن قيمة هذه القيم نفسها - ولهذا، من الضروري أن يكون لدينا معرفة بالظروف التي نشأت فيها، والتي بفضلها تطورت الأخلاق كنتيجة، كعرض، كقناع، كطرز، كمرض، كفهم نفسي ولكن وأيضًا الأخلاق كسبب، كعلاج، كمنشط[1]

عند تطبيق نيتش للجينيالوجيا في الأخلاق، فإنه سيجعل من الممكن تحديد مجالين لهما أصل مختلف وقيمة مختلفة، حيث تعقب نيتشه تاريخ الصراع بين قيم السادة وقيم العبيد، الذي شهد موجات من الجذب والشد انتهت، بانتصار قيم العبيد، وخلُص نيتشه من بحثه إلى نتائج هامة:

- أولها: أن العلة في الانحلال الأوروبي الذي غمر عصره، ثم فيما عانته الإنسانية كلها على مر عصورها من اضمحلال، هو انتصار القيم الأخلاقية الصادرة عن العبيد، وسيطرة أخلاقية العبيد وشرعة أحكامها على أخلاقية السادة ، وتم وضع قيم الضعف مكان قيم القوة، وأصحابها هم الأخيار، أما أصحاب قيم القوة فأشرار.
- وثانيها: أن منبع الأخلاق والأحكام القيمية في الأخلاق ليس آمرًا أعلى كما تقول المسيحية، كما أنه ليس العقل الإنساني بما رُكب فيه من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر، وبما في طبيعته من آمرٍ مطلق يدعو إلى فعل الواجب دون شرط، ومن غير حاجة إلى استخلاص القوانين الأخلاقية من التجربة، كما يقول الفلاسفة وعلى رأسهم كانت، وإنما هي الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، وعلى رأس هذه الغرائز جميعًا حب السيطرة وإرادة القوة، وليست هناك أفعال أخلاقية في ذاتها وإنما هناك تأويل للأفعال الإنسانية وتقييم لها،[2] .

إذ يثور نيتش على كل الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها الإنسانية، مبينًا في تحليلٍ دقيقٍ المصادر التي استقت منها هذه الأحكام، كاشفًا عن المصادر الحقيقية التي تصدر عنها، فاضحًا الأوهام التي وقعت الإنسانية في أحابيلها، وانتهى إلى نظريته المشهورة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، أي الأخلاق التي كان مصدرها

[1] Ibid, p32

[2] عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 260

الممتازين من الإنسانية، والأخلاق التي كان مصدرها رعاعها والطبقات المنحطة فيها.ووصل نيتش إلى أن أكبر الأوهام التي يتشبث بها الإنسان هو الاعتقاد بأولوية العقل والتغافل عن الميكانزمات العميقة التي تفلت من حوزة الشعور، حيث تحيل فلسفة نيتش الفاعلية المستردة إلى إرادة القوة، بحيث إن اللاشعور سيندمج في العلاقة التي تربط الشعور، كواقع تابع، بمسألة إرادة القوة التي تُنَصَّب كمبدأ أولي وعلة قصوى[1]

فإرادة القوة كما تبدو كمبدأ اللاشعور وضرورته ومجاوزته كذلك، وبفضل هذه المجاوزة تطابق إرادة القوة حركة الحياة من حيث إنها الحياة التي تنحو نحو العلو فوق ذاتها. إن إرادة القوة هي الجوهر الأعمق للموجود من حيث إن كل موجود يسعى إلى مجاوزة ذاته، بذلك تمثل إرادة القوة مصدر التأويل والتقييم بحيث أن كل أحكامنا الأخلاقية تكون محددة ومنظمة من جانبها[2] .

## ب-فرويـــــــــــد

نحن بالفعل أمام عالم كبير ومؤسس لعلم جديد هو التحليل النفسبي، فكأن البشرية من بعده لم تعد ما كانت قبله، لأن عالم متشكك ، تمكن من زعزعة المفاهيم السائدة في عصره، مثلما فعل نيتش، محدثا بذلك ثورة بكل المقاييس قلت البديهيات الراسخة في أوربا وغيرها

لذلك كان من مدرسة الارتياب في مجال التحليل رالنفسي، حتى أن بول ريكور جعل منه فيلسوفا تأويليا، نظرا لارتباط اكتشافاته بفك الرموز وتفسير مداخل الحياة النفسية كالأحلام مثلا. فأين كان يصب شكه؟

**أولا / نقد مركزية الشعور:**

لقد كانت اكتشافات فرويد صدمةً حقيقية لغرور الإنسان وثقته الزائدة بعقله وتسليمه الساذج بمحتوى وعيه، ذلك أن الشطر الأكبر من سلوك الإنسان وانفعالاته مرده إلى عناصر لا شعورية لا يدري عنها شيئًا، فاللاشعور هو كل حياة النفس التي لا يلعب فيها الشعور إلا دورًا ثانويًّا، لقد تبين أن الوعي الإنساني ليس أهلًا للثقة المطلقة واليقين

[1] المرجع نفسه، ص261

[2] المرجع نفسه، ص262

الديكارتي، لأنه في مجموعه، زائف ومشتق ومدفوع وغافل عن نفسه، ولا بد من رد محتواه الظاهر إلى أصوله اللاشعورية الباطنة وترجمة معناه السطحي إلى المعنى اللاشعوري الخفي[1].

لقد أعلن فرويد بأنه أنه أكمل ضرب النرجسية العامة للبشر ، وقد سبقه إلى هذا العمل العلمي كوبرنيك حين أكد أن الكرة الأرضية ليست مركز العالم ، وكذلك داروين حين برهن أن الإنسان لا يتمتع بموقع مهيمن على بقية المخلوقات الحية بل هو واحد منها في سلسلة طويلة متصلة، ليقدم فرويد علمه في التحليل النفسي حين برهن على أن الإنسان ليس سيد جهازه النفسي ، الأنا ليست سيدة في بيتها نفسه، إنها خادمة للرغبة وللعالم الخفي المختبئ في أعماق الاندفاع والنزوة والذي يميط عنه اللثام العلم الذي استنبطه هو الانسان الذي كان يعرف سابقا أنه ليس سيد الكون ولا سيد الكائنات الحية يكتشف أنه ليس سيد نفسه[2]

إن مهمة التحليل النفسي تكمن في استحضار كلام خفي يبدو أن الذات البشرية تحمله في داخلها، وذلك في ترابط بمسارات نفسية لا شعورية تحدد ردود فعل تفلت من مراقبة الذات، فحقيقة الخطاب الإنساني تتعالى بدون انقطاع على المعنى الذي يدعي الفكر الواعي منحه إياه، والخاصية الأساسية التي تميز هذا الخطاب هي عدم شفافيته بالنسبة لمن يتفوه به، إن المسارات النفسية اللاشعورية تمارس على الأفعال الفردية دفعًا وضغطًا لا يمكن للإرادة الواعية مقاومتها، وتأكيدًا على أهمية اللاشعور يؤكد فرويد أنه لا يبالي بأي اعتراض على واقعية اللاشعور وحقيقته، فاللاشعور هو واقع لا يمكن إنكاره لأنه يتمخض عن آثارٍ واقعية ملموسة ومدركة[3].

---

[1] عادل مصطفى : **فهم الفهم**، ص 261

[2] جورج زيناتي: **الفلسفة في مسارها** ، ص 293،292

[3] عادل مصطفى : **فهم الفهم**، ص 262

**ثانيا/المهمة الكشفية للتحليل النفسي:**

تحول فرويد من طبيب أعصاب إلى علم يهتم بالنفس البشرية ، وما تخزنه من مكبوتات، حيث تكمن مهمته في تسليط الضوء على مختلف الأسباب الخفية التي تختفي في بؤرة اللاشعور.

تخلى فرويد أولا عن التنويم المغناطيسي لمصلحة التحليل النفسي ، وبدأ بتحليل الأحلام من أجله تأويله لا شعوريا، حيث يتم ذلك عن طريق التداعيات الحرة أي الطلب من المريض أن يروي ما يجري في ذهنه، دون ممارسة أي رقابة من المُعالِج ، ونحن هنا أمام وقائع موضوعية علينا البحث عن معناها الخفي، وهذا ما لا يمكن أن يحدث إلا إذا سلمنا بوجود اللاوعي أو اللاشعور.[1]

إن الحلم حسب فرويد هو الطريق الأسرع الذي يقود إلى حتمية وجود لا وعي يحوي المكبوت والمخفي، ذلك أن كل عنصر في الحلم هو رمز للفكر اللاواعي للحلم، حسب فرويد. فالحلم هو تحقيق لرغبة كانت قد حُفِرت في اللاوعي وعلى المحلل النفساني إرجاعها إلى الوعي2

إن الذات تتكون تدريجيًا وتبرز من خلال التاريخ النفسي للفرد في علاقة تضايف مع الغيرية ومع الواقع الموضوعي، فالذات تهيكل وتجدد هيكلتها دومًا من خلال لحظات جدلية يتمثل نسيجها الخلفي في الممنوع، ولا يمكن للكائن أن يصبح ذاتًا بدون أن يجابه تجارب وصراعات مختلفة وأن يرتبط بقوى غريبة وحتى معادية له، مع ما ينجم عن ذلك من كبت يمثل النظام المحتوم لنفسية حُكم عليها بالتبعية تجاه الطفولة، تجاه الماضي ، وجملة هذه الاعتبارات من شأنها أن تفرض حدودًا على كل محاولة تميل إلى إضفاء طابعٍ صارم على منهج التأويل، إن التجربة التحليلية تحدث في حقل الكلام والعلامات، وليس في حقل الملاحظة كسائر العلوم.

---

[1] جورج زيناتي: **الفلسفة في مسارها** ، ص 294

[2] المرجع نفسه، ص 294

إن الاعتبارات السابقة الذكر تجعل من «التعديل الداخلي للفلسفة التأملية» أمرًا ضروريًّا، بما أن الذاتية تعيش تجربة التبعية تجاه وجودٍ لم تضعه يجردها من ملكية أصل المعنى، إلا أن التأمل الذي يلغي ذاته كتأمل هو كذلك نتاجٌ للتأمل، التأمل النقدي والتأويلي، التأمل الذي يقتضي التوسط ، كما أن فهم الذات لا يتم إلا بالمرور عبر الآخر[1]

وفي الأخير تبقى كل التحليلات النفسية وعلاج الأمراض العُصابية مدينة لفرويد صاحب أكبر ثورة في عصره.

## ج-ماركـــــــــس

بالإضافة إلى علم التأويل والأخلاق وعلم النفس يأتي الدور الآن على ثالث الهادمين الكبار، وهو كارل ماركس في الجانب الاقتصادي ، حيث عالج مشكلة الاغتراب في مجال العمل كأساس لجميع الأشكال الأخرى للاغتراب، بما في ذلك الاغتراب الأيديولوجي، مما يؤكد لنا أن الشعور المزيف هو نتيجة تناقضات قائمة في الواقع، أي في الحياة الاقتصادية والاجتماعية فأي تكمن مقاطع ثورته؟

**أولا/ الثورة على الرأسمالية:**

ذهب ماركس إلى أن كينونة الأفراد ترتبط بالظروف المادية لإنتاجهم، وأن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني غريبةٌ عن الفكر الواعي، فهي متجذرة في التنظيم الاجتماعي الذي يوجه شعور الإنسان ويجعله في غفلةٍ عن حاجاته الحقيقية ذلك أن إنتاج الأفكار والتصورات والشعور مرتبطٌ ارتباطًا مباشرًا ووثيقًا بالنشاط المادي للبشر، إنه لغة الحياة الواقعية. الحياة تحدد الوعي، الوعي لا يحدد الحياة. يعني ذلك أن الحياة المادية هي أساس العلاقات الاجتماعية، وأن الشعور مشروط بالوجود المادي والاجتماعي، بحيث يستحيل تجريد شعور الإنسان وأفكاره من شروط وجودها وتحويلها إلى ذات مستقلة وعالم ذهني مفارق للعالم للمادي؛ ولذا فلا فائدة من الصعود إلى مبادئ مجردة لفهم التاريخ، بل ينبغي الاستناد إلى الظروف الواقعية الأبسط والأعم التي أشرفت على السيرورة التاريخية، ففي كل مرحلة من مراحل التاريخ نعثر على جملة من القوى الإنتاجية وعلاقة للبشر فيما بينهم

[1] عادل مصطفى : فهم الفهم، ص 263

وبين الطبيعة تنتقل من جيل إلى جيل وتتغير بمفعول هذا الجيل الجديد. في ذلك يكمن الأساس الواقعي لما يعبر عنه الفلاسفة بألفاظ من قبيل الجوهر والذات والشعور و الفكر، والتي تقتضي أن نتتبع نشأتها وتكوينها انطلاقًا من ظروف معينة في إطار حركة التاريخ الطويلة.[1]

**ثانيا/واقع الاغتراب:**

على هذا الأساس المادي أقام ماركس نظرية الاغتراب، وهي نظرية واقعية جدلية من حيث إنها تبرز التناقض التاريخي الحي في صميم ما هو إنساني، وتشير لفظة «الاغتراب» إلى حالة الشعور الذي ينفصل عن ذاته وتُسلب خصائصه وقدراته، أي تُحوَّل إلى شيءٍ آخر مختلفٍ عنها ومتسلط علينا، المستلب هو الذي لا يمتلك ذاته. إن الإنسان ليفقد ذاته ويصبح غريبًا أمام نفسه تحت تأثير قوى معادية وإن كانت من صنعه، ويتأسس مفهوم الاغتراب عند ماركس، كما كان عند هيجل من قبله، على التمييز بين الوجود والماهية، بحيث إن الإنسان يختلف في الواقع بالفعل عما هو عليه في ذاته بالقوة وهذه الحالة تبرز في العمل وتقسيم العمل، أي في إطار خصائص نظام من العلاقات تميز الرأسمالية بخاصة، ونظام الملكية الفردية بعامة، ذلك النظام الذي يتسم بسيادة القوى اللاإنسانية في المجتمع، وانحطاط العامل جسميًّا وذهنيًّا وأخلاقيًّا[2].

يثبت ماركس أن العمل فعلٌ يتم بين الإنسان والطبيعة، ويتمثل في إنتاج واقع جديد يقوم فيه الإنسان تجاه الطبيعة بدور قوة طبيعية، وبقدر ما يتطور نظام الملكية الفردية يفقد العمل طابعه الأصلي المتمثل في التعبير عن قدرات الإنسان، ويتحول هو ومنتجاته إلى وجودٍ منفصل عن الإنسان، عن إرادته ومشروعه، إن الشيء الذي ينتجه العمل المنتج، المصنوع يجابهه كالكائن الغريب، كقوةٍ منفصلةٍ عن المنتج، فمنتج العمل هو العمل الذي تثبت وتجسد في شيء، فهو تموضع العمل بحيث إنه في عملية الإنتاج يعيش العامل علاقته بنشاطه كعلاقة تربطه بشيءٍ غريب لا يملكه، بقوةٍ سلبية وعاجزة، إن العمل الذي يبدو

[1] المرجع نفسه، ص 256

[2] المرجع نفسه، ص 258

حرًّا في المجتمع الرأسمالي هو عمل مستغَل ومغترب، لا يحقق ذات العامل كشخص ولا هو يحقق علاقاتٍ اجتماعيةً وثيقة وسليمة[1].

[1] المرجع نفسه، ص 259

## المحاضرة العاشرة / العصر الهيرمنوطيقي للعقل : أ-هيدغر، ب-غادمير،

**تمهيد:**

إن المهمة غير المعلنة للنشاط التأملي من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين كانت إخفاء وتبرير اغتراب العقل والمادة، والذات والموضوع، من خلال بناء أساس فلسفي للمنهج العلمي. وكان نقد كانط للعقل الخالص إبان العصر الحديث هو الوثيقة الفلسفية الأكثر أهمية في هذا التقليد، لأنه يقدم الدفاع المعرفي الأكثر براءة عن العلوم الطبيعية، إنها ولادة الوعي التاريخي تدين للهرمنوطيقا بوظيفتها المركزية في علوم العقل. وهو ما سنتعرف عليه مع ممثليها البارزين هيدجر وغادمير في المرحلة الأولى.

**أ-هيدغـــــــــر:**

لقد بقيت الفلسفة الألمانية المعاصرة مدينة للإنتاج الفلسفي لهيدجر، وخاصة نقده للعقل وتفسيره لأفلاطون ومعالجته لأفكار نيتش التي بلغت قمتها في تفسير ديكارت مما أصبح نقطة انطلاق وحافزا لبدايات جديدة في الفلسفة التأويلية لـ غادمير_مثلما سنرى في المحاضرة القادمة- وكذلك تأثيره على رواد مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية ، ودوره في الفكر الاجتماعي والفلسفي .ولما كان هيدجر مفكرا شديد الأصالة، فمن بين الذين أثّروا عليه إلى جانب هوسرل ، دلتاي أيضا الذي تأثر به من جوانب عديدة لا سيما في الهرمينوطيقا، والذي سيصبح أحد كبارها في الفلسفة المعاصرة.

**أولا/الفينومينولوجيا الهرمنوطيقية:**

ينطلق مفهوم الكينونة عند هيدجر من السؤال الفلسفي الذي طرحه وهو: كيف يتفق أن يكتب إنسان أنطولوجيا؟ ثم أقام أنطولوجيته التي تبحث عن المعنى التأويلي للكينونة أو الوجود، منطلقا من أن أنطولوجيا التقليد الميتافيزيقي التي اكتفت، بحسب رأيه، بالسؤال عن ماهية الكينونة، فيما يجب ضبط الكينونة وإدراكها مع الزمن من حيث هي موجودة[1] .

[1] إبراهيم الحيدري: **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 338

إن مناقشة هايدجر لـ "التكوين الوجودي للوجود" في الفصل الخامس من كتاب الوجود والزمان مسؤولة إلى حد كبير عن هذا التحول الحاسم في تاريخ الفكر الهرمنوطيقي، لقد أشار بالفعل إلى المكانة المركزية للتأويل في فلسفته في وقت مبكر من هذا العمل، عندما وصف مهمته، فينومينولوجيا الوجود، بأنها مهمة تأويلية بالمعنى الأصلي للكلمة.[1]

وعلى النقيض من معلمه إدموند هوسرل ، الذي حاول إدخال طريقة "علمية" صارمة في الفلسفة، فإن معادلة هايدجر بين الظاهراتية والتأويل تعلن التخلي عن هذا المسار المنهجي لصالح الحقيقة "غير العلمية". ولكن في وقت لاحق من العمل، يهتم أكثر بتوضيح العلاقة الفعلية بين الوجود والفهم. ورغم أنه من الممكن اعتبار الوجود وجودًا بشريًا، فلا ينبغي الخلط بينه وبين الذات الديكارتية أو الكانطية. بل إن هذا النوع الخاص من الكائنات هو الذي يثير مسألة الوجود، وليس موضوع الإدراك[2]

ويتعلق الأمر بإدراك إمكانية الوجود الخاصة به، أي الوجود الممكن الذي يشكل ضرورة أساسية لبنية الوجود. وبالتالي، فإن الفهم له جانبان في فكر هايدجر. فمن ناحية، يشير إلى النظام الوجودي السابق للوجود، ومن ناحية أخرى، إمكانية أن ينتمي الوجود إلى الوجود. ويربط هايدجر هذا الجانب الأخير بالتفسير، الذي يرتكز دائمًا على الفهم. والواقع أن التفسير بالنسبة لهيدجر هو في الواقع ما فهمناه بالفعل أو استنباط الاحتمالات المتوقعة في الفهم. إن هذا المفهوم للفهم والتفسير له تداعيات هائلة على النقد الأدبي. إن فهم النص بالمعنى الذي يقصده هايدجر لا يتضمن اكتشاف بعض المعاني التي وضعها المؤلف هناك، بل يتضمن الكشف عن إمكانية الوجود الذي يشير إليه النص. والتفسير لا يستلزم فرض "دلالة" على النص أو وضع قيمة عليه، بل توضيح المشاركة التي يكشف عنها النص في فهمنا المسبق دائمًا للعالم.

[1] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**,p110

[2] Ibid ,p 114

**ثانيا/هرمنوطيقا الوجود الفعلي:**

إن أطروحة هايدغر في كتابه "الوجود والزمان"، كما أعاد صياغتها غادمير في شكل مختصر ومبسط، هي أن "الوجود نفسه هو الزمان" وأن إعادة التفكير الجذرية هذه في تاريخية الوجود لها تأثير نفي الاختزال المتعالي الذي جعل فينومينولوجيا هوسرل ممكنة. فإذا كان جوهر الوجود يكمن في محدوديته و زمنيته، أي في الوجود في العالم وليس في الأنا المتعالي، فإن عالم الحياة (العالم الحي) لا يمكن اختزاله أو حصره كما طالب هوسرل.

ولا يمكن للتأمل أن يتجاهل واقعية الوجود أو موقعه لصالح الأنا البدائي أو الذات المتسامية. ذلك أن تداعيات تاريخية الوجود على الهرمينوطيقا تبدو هائلة. في حين كانت التاريخية بالنسبة للعلم الحديث وحتى بالنسبة لدلتاي تشكل عقبة أمام المثل الأعلى للمعرفة الموضوعية، فقد تحولت الآن إلى مفهوم فلسفي عالمي يمكِّن من المعرفة. وكما رأينا بالفعل في كتاب "الوجود والزمان"، فإن الفهم يصبح الطريقة التي يتم بها تنفيذ تاريخية الوجود ذاته. وبالتالي يتم حل صراع دلتاي بين علم نفس الفهم وفلسفة التاريخ من خلال إعادة صياغة مسألة الوجود ودور التأمل الهرمنوطيقي[1].

وبالتالي فالفينومينولوجيا تقوم عند هيدجر بدور علم التأويل وهو ما استمده من فلسفة دلتاي، وهي تدرس الكينونة من أجل تفسير تركيبها وتكوينها. وتصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية عامة، تنتج عن تأويل الموجود هناك، وهي باعتبارها تحليلا للكينونة، تقوم بتثبيت منتهى الخط المتصل بين سائر المسائل الفلسفية إلى الموضع الذي تنبع منه وإليه تنتهي.[2].

[1] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**,p267

[2] يوشنسكي: **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ترجمة عزت قرني،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص 273

## ب-غادمـــــــــــير

### أولا/ الهرمينوطيقا والحقيقة

إن اهتمامات غادمير، مثل اهتمامات هيدجر، وهي بالتالي ذات طبيعة فلسفية ووجودية، فكتاب الحقيقة والمنهج يقدم التأويلات ليس بهدف تقديم منهج جديد وأفضل، بل لطرح التساؤلات حول المنهجية وعلاقتها بالحقيقة والعقل ولإنجاز هذه المهمة، يبني غادمير روايتين فلسفيتين في كتابه. الأولى، التي تدين بالكثير من الفضل إلى هايدجر، تحكي قصة التقاليد الفلسفية الغربية في هيئة خلاص محتمل في المستقبل من هذه حالة سقوط. وذلك في بعض العصور التي سبقت ديكارت . ولكن غادمير يظل مراوغًا في هذه النقطة .

إذ لم تكن الطريقة العلمية قد هيمنت بعد على مفهوم الحقيقة، لأن الذات والموضوع، والوجود والتفكير، لم ينفصلا عن بعضهما البعض بشكل جذري كما حدث في وقت لاحق. ولكن مع ظهور الثنائية الديكارتية أصبح اغتراب للبشر الغربيين، والذي كان من الممكن اكتشافه قبل ديكارت بفترة طويلة، كحجر الزاوية للفلسفة الغربية.[1]"إن ولادة الوعي التاريخي تدين للتأويلية بوظيفتها المركزية في علوم العقل."[2]

إن تاريخ التأويلات يشتمل على فصول ختامية مماثلة، ولكن حبكة مختلفة قليلاً، وذلك لأن التقليد الهرمنوطيقي يرتبط عموماً عند غادمير بمعارضة النمط العلمي السائد للفكر. كما أن له صلة بالفن أيضاً، وبناءً على ذلك، يسمي غادمير هذا النوع من التأويلات التاريخ الفعال .من شأنه أن يطور طريقة جديدة تأخذ في الاعتبار عوامل التأثير والتأثير. إن غادمير لا يدافع عن تخصص جديد مستقل تابع للعلوم الإنسانية. بل إنه يدعو إلى نوع جديد من الوعي، وهو ما يسميه بشكل غريب إلى حد ما "الوعي التاريخي الفعال"، والذي من شأنه أن يعترف بما يحدث بالفعل عندما نواجه وثائق من الماضي. وسواء كنا نوافق على التاريخ

[1] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM** ,p264

[2] غادمير: **الحقيقة والمنهج**، ص186

الفعال أم لا، فإنه، وفقاً له، متشابك بشكل وثيق مع فهمنا، والوعي التاريخي الفعال يجعلنا ببساطة ندرك هذا الواقع. إنه وعي بحتمية الموقف الهرمنوطيقي المعاصر.[1]

لقد كانت تلك الاستراتيجية التي ظلت مهيمنة في العالم الغربي لفترة أطول من أي استراتيجية أخرى، تتعلق بتفسير الكتاب المقدس، كما تشكل في القرون الأولى للمسيحية واستمر حتى القرن السابع عشر تقريبًا. حيث كانت المرجعية هي الكتابات النظرية للقديس أغسطين، وأولئك الذين تبعوه بكثرة.

بالنسبة لغادمير فإن أصول التأويلات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاهتمام باكتشاف المعنى الصحيح للنصوص، فالتأويلات تسعى إلى الكشف عن المعنى الأصلي، سواء كانت النصوص التي تعالجها من التقاليد الدينية أو العلمية. وإذا أضفنا نشاط التفسير القانوني إلى هذين التقليدين، فسنتمكن من رؤية سبب تقديم التأويلات ما قبل الرومانسية من حيث القوة الثلاثية.

**ثانيا/ الهرمنوطيقا الشاملة:**

إن الإله اليوناني هرمس، الذي يُنسب إليه اختراع اللغة والكتابة، هو أصل كلمة "الهرمنوطيقا". وباعتباره رسولاً للآلهة، كانت مهمته إيصال الرسالة الإلهية إلى البشر، وبالتالي التوسط بين الأوليمب ومجال النشاط البشري. والفعل اليوناني hermeneuein، الذي يعني "أن يقول"، أو "أن يشرح"، أو "أن يترجم"، والاسم hermeneia، "أن يفسر" أو "أن يفسر"، يرسمان بالفعل مجال المعنى الذي ستتخذه التأويلات في وقت لاحق. ومن الأهمية بمكان بالنسبة للإغريق والمعنى الحديث للمصطلح أن نصل إلى فهم شيء غامض أو غريب، وأن نترجم ما هو غير مألوف إلى شكل مفهوم.[2]

يجب على المرء أن يمارس النشاط العقلي فقط وأن يلجأ إلى ممارسات لغوية سليمة مثل المقارنة. لأن التركيب الصحيح والمعقول للنص نفسه يسمح بتطبيق المبادئ التأويلية المناسبة، وفي نهاية المطاف فإن قصد المؤلف، المتجسدة في النص، هي التي يجب على

[1] Ibid,p269

[2] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM** ,p255

القارئ أن يستوعبها من أجل الفهم الشامل. ومع ذلك، فإن قصد المؤلف مهمة ليس لأنها تمثل حالة نفسية، ولكن لأنها تسعى أيضًا إلى تمثيل شيء أو موضوع. إذ لا يتقارب المؤلف والقارئ في تناغم نفسي كما هو الحال في بعض إصدارات التأويل في القرن التاسع عشر، ولكن في اتفاق حول موضوع النص. ووفقًا لهذه الافتراضات ، يتم التوسط في التناغم المطلوب بين الشعرية والهرمنوطيقا من خلال موضوع مشترك[1]

إن التركيز على العقل، والحقيقة، وقصد المؤلف، والتوافق مع فكرة أو موضوع لم يكن خالياً من المشاكل تماماً بالنسبة لتفسير القرن الثامن عشر، وربما يكون الأمر أكثر إثارة للاهتمام على وجه التحديد عندما يتم التشكيك ضمناً في أحد هذه المبادئ ومع ذلك، ووفقًا لمبادئ الفهم التأويلي. في النهاية، يؤكد كل من موضوعية الحدث نفسه وقدرتنا على الوصول إلى فهم صحيح له من خلال العقل وقصد المؤلف[2]

**ثالثا/الأحكام المسبقة:**

لقد أدت فلسفة التنوير ومثالها العقلاني إلى الحد من التحيز لآراء غير مدروسة، قادمة من الخبرة أو التقاليد. يتعارض التحيز مع الممارسة المستقلة للعقل باعتباره عائقًا يمكن أن يعيق دائمًا جهود الفرد في البحث عن الحقيقة. يريد غادامر أن يسلط الضوء على "التحيز ضد الأحكام المسبقة". ويقدم نقدًا لنقد التحيز بهدف إعادة الاعتبار للأخير. حجة غادمير

1- الأولى هي أن مشروع التخلص من كل تحيزاتنا ومعتقداتنا هو مثال عقلاني لا يمكن الوصول إليه عمليًا. مثل هذا الاستقلال يعني أننا سنكون بشكل مجرد "خارج العالم".
2- الحجة الثانية تعترف بالتحيز باعتباره إيجابيا حقيقيا. في الواقع، دون تحيز، لن نتمكن من فهم أي عصر سابق لأن: "أي تفسير يجب أن يستوعب الوضع الهرمي المحايد الذي ينتمي إليه. "[3]

[1] Ibid, p256

[2] Ibid,p257

[3] Marc Le Ny : **Découvrir la philosophie contemporaine**, p113

## المحاضرة الحادية عشر / العصر الهيرمنوطيقي للعقل

## ج- بول ريكـــور

كان بول ريكور من أبرز الهرمنوطيقيين ومجالات أخرى من الفلسفة. ولأنه نجح في التوفيق بين المطالبات المتنافسة بالأولوية في ما أطلق عليه "صراع التأويلات"، فإن موقفه يميل إلى أن يكون أقل وضوحاً من موقف غيره من علماء التأويل المعاصرين. فبالنسبة للبعض، يتم تحديد مشروعه بالتأويل البنيوي، وبالنسبة لآخرين يتم تحديده بالتأويل الفينومينولوجي. ويُنظَر إليه باعتباره قريباً من غادمير، ولكنه يقف إلى جانب هابرماس، ومديناً لبولتمان، وفي كل أعماله، كان ريكور يدافع عن فكرة "التأويل البنيوي"، ولكنه كان يدافع عن فكرة "التأويل الفينومينولوجي. أيضا.

**أولا/الهرمينوطيقا الرمزية:**

بالنسبة لريكور، تقف اللغة في مركز كل نظرية تفسيرية. ولكن ليس كل قطعة أثرية لغوية تتطلب تطبيق التأويل. فالتأويل مطلوب فقط في تلك الحالات التي يوجد فيها فائض من المعنى، أو عندما يتم استخدام التعبيرات المتعددة الأصوات. ويحدد ريكور مثل هذه الظواهر بالرمزية، التي تُعرَّف بأنها "أي بنية دلالية يشير فيها المعنى المباشر الأولي الحرفي، بالإضافة إلى ذلك، إلى معنى آخر غير مباشر وثانوي ومجازي ولا يمكن إدراكه إلا من خلال المعنى الأول. وبالتالي فإن مهمة التأويل تقتصر على التعامل مع الرموز. إنه أسلوب التفكير الذي يفك شفرة المعنى الخفي في المعنى الظاهر، و الذي يكشف عن مستويات المعنى الضمني داخل المعنى الحرفي"[1] إن نزع الأساطير لا يهدف إلى تفنيد الرموز، بل إلى استعادة المعنى الأصلي. حيث يربط ريكور بين هذا النوع من التأويل وظاهراتية الدين.

إن التباعد هو إذن الانتماء مع الانفتاح، وهو فتح الحوار مع بقية العلوم ، المرور بالطريق الطويلة المؤدية إلى أنطولوجيا غير مباشرة، إنها تعني باختصار الإصغاء إلى كل الأصوات الآتية من القريب، وخصوصا من البعيد، وليس إغلاق كل الفلسفات ، كما اقترح هيدجر للمرور عبر الطريق الأقرب إلى الفكر. وهذا نجد أن بول ريكور قد حاول أن تكون فلسفته

[1] Ibid,p 281

عبارة عن حوار مفتوح مع كل التيارات الفكرية والعلمية، مع البيولوجيا والأنثربولوجيا والتحليل النفسي والتاريخ.[1]

بل إنه أيضًا لا يرى أي معنى للتأويل إذا لم يصل إلى رسالة أمل. ومع ذلك، يحاول تحليله التوسط جدليًا بين المتناقضات المفترضة. انطلاقًا من نزع ملكية الوعي كمكان وأصل للمعنى . حيث يتم توليد المعنى من خلال شخصيات متتالية إلى مواجهة مسرحية ليصل بنا إلى أن الرموز تخفي رغباتنا الغريزية، في حين تكشف في الوقت نفسه عن عملية الوعي الذاتي. وعلى هذا فإن التقليد الهرمنوطيقي هنا يتعمق في العملية الثقافية.

**ثانيا/هرمينوطيقا الارتياب:**

إننا نجد فعالية العقل الهرمنوطيقي لدى ريكور من خلال مقولة التباعد وإن كان مثل كوجيتو ديكارت، لكنه يشكل اللحظة النقدية، إلا أنه يختلف عن الكوجيتو الديكارتي، لأنه لا يعتقد أن الذات قادرة على معرفة نفسها، عن طريق الحدس المباشر، بل لا بد لها من المرور عبر كل الشارات التي وضعتها البشرية في أعمالها الثقافية[2]

ومن ناحية أخرى يمكن تحديد المقترحات النقدية الهيرمينوطيقية لريكور في مقالته الرائدة "الظاهراتية والتأويل" وهي خمسة مجالات :[3]

1- أولا إن مفهوم هوسرل عن العلمية محدود في الشرط الوجودي للفهم، ينطلق من علاقة الذات بموضوعها، والتي يتم التشكيك في صحتها المطلقة من خلال مفهوم "الانتماء إلى"، والذي بموجبه يشارك السائل في الشيء الذي يتم التشكيك فيه.
2- ثانياً، إن استخدام هوسرل للحدس منهجياً على مستوى العلوم الإنسانية يعارضه المفهوم الهرمينوطيقي القائل بأن الفهم يتم دائماً عن طريق التأويل. وحتى قبل استخدام الرموز اللغوية، يتعين على المتحدث والمستمع أن يفسرا السياق الذي يحدث فيه الحوار. فضلاً عن ذلك، ففي اللقاءات مع النصوص لا نصل أبداً إلى

[1] جورج زيناتي : **الفلسفة في مسارها**، ص 350

[2] المرجع نفسه،ص 349.

[3] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**,p281

رؤية كاملة، كما يوحي الحدس الظاهراتي، بل ننشغل دائماً بعملية مفتوحة من الفهم.

3- ثالثاً، إن الأساس النهائي للذاتية الذي طرحه هوسرل هو اقتراح مشكوك فيه، وقد أثارت نظريات التحليل النفسي من ناحية، ونظريات الإيديولوجية من ناحية أخرى، تساؤلات حوله.

4- رابعاً، تطرح التأويلات نظرية للنص. وبما أن الوعي في نهاية المطاف يحمل معناه خارج ذاته، فإن النظرية المثالية لتكوين المعنى في الوعي قد تجسدت في الذاتية، وبالتالي فإن نظرية النص تحول المعنى من قصد المؤلف إلى الشيء الذي يتضمنه النص.

5- وأخيرا، فإن التأويل يجعل الذاتية هي المرحلة النهائية في نظرية الفهم. فبدلا من تصور الذات باعتبارها أساساً، فإن الذاتية هي هدف يتحقق من خلال التفاعل مع النص.

ومن حيث المبدأ، يرى ريكور أن الظاهراتية تظل الافتراض الذي لا غنى عنه، وأن التأويلات ضرورية لأي ظاهراتية. ولتبرير هذه الادعاءات وللرد على تناقضاته الخمس، يناقش ريكور أن الوعي لا يصبح واعيًا بذاته إلا بعد أن يصبح واعيًا بشيء ما. وبالتالي فإن الوعي "خارج ذاته، أي أنه موجه نحو المعنى، وهذه الأفضلية للمعنى على الذاتية تشير إلى انسجام أساسي بين نظرية الفهم وظاهراتية الذاتية. ولكن ريكور يرى أيضًا توازيًا أساسيًا بين التأويل والظاهراتية يتضمن مفهومي التباعد والزمن (الوضع بين قوسين). فكل من التباعد والزمن يعنيان ابتعادًا عن التجربة المعاشة التي يتم استعادتها لاحقًا في الانتماء إلى المُعاش ،وهذا التوازي مهم بشكل خاص بالنسبة لريكور لأن مفهوم التباعد يوفر لحظة "الشك" الضرورية لكل تأويل يتصف بصفة النقد.

## د-هابرمـــــــــــــاس:

يعتبرالممثل الأبرز للجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت. ومن المهم أن نلاحظ أولاً أن هناك اتفاقاً أساسياً بينه وبين رواد الهرمينوطيقا السابقون حول العديد من القضايا، وخاصة تلك المتعلقة باللغة والحوار. ففي مراجعته المطولة لكتاب الحقيقة والمنهج، على سبيل المثال، يبدو أن هابرماس في البداية يقف إلى جانب غادامير ضد فيتجنشتاين في مناقشة الترجمة، وهذا في إطار المسائل اللغوية.

**أولا/نقد الشمولية الهرمنوطيقية:**

إن نظرية التأويل التي وضعها هابرماس في كتابه "الفعل الاتصالي" تلعب دوراً هاماً فيما سيطوّره هابرماس لاحقاً في نظريته "الفعل الاتصالي"، وذلك لأنها تتوسط فهم الماضي وكذلك بين الثقافات والمجموعات الحالية، وبالتالي تعزز تشكيل الإجماع. وفي هذا الصدد، يمكننا أن نرى جاذبية هابرماس في نظرية الفهم التأويلية التي "تتجه بنيوياً نحو استنباط فهم ذاتي موجه نحو الفعل من التقاليد للمجموعات الاجتماعية"[1]

يبين هبرماس في كتابه "المعرفة والاهتمام" أنه ما يزال يرى أن الوصف الهرمينوطيقي للعلوم لا يمت بصلة إلا للحقول السوسيوتاريخية. فالبعد الهرمنوطيقي ليس شموليا وكليا، بل يخضع إلى المستوى الأكثر تأملية لاهتمام هبرماس نفسه بالنقد الإيديولوجي أي النقد الاجتماعي للايديولوجيات التي تتخذ من التحليل السيكولوجي مثالا لها، لذا يدور السؤال عمّا إذا كانت الهرمينوطيقا تخضع لنقد الأيديولوجي أو أن نظرية الفهم الهرمنوطيقي مسؤولة عن الأخير[2]

إن القضية الحاسمة ظلت كما هي دائما ، فهل بمقدور الفلسفة ذاتها البقاء ضمن حلقة الفهم الهرمنوطيقية، وضمن الحدود التي تفرضها شروطها التاريخية، وتتمكن على الرغم من ذلك من فرض مبادئ عقلانية فرضا مشروعا لتكون شروطا للصلاحية الممكنة أو

---

[1] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**,p274

[2] كوزنزهوي ديفيد : **الحلقة النقدية**، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، بغداد،ط1،2007،ص 190

الحقيقة أفعال فهم معينة؟ يستمر هبرماس باعتقاده بمفهوم العقل الذي يتطلب مثل هذه المبادئ المتعالية .وما يزال غادمير يؤكد أن مثل هذا بقوة وحده يمثل تصورا يحاول خطأ الخروج من الحلقة الهرمنوطيقية.[1] وهذا التوقع وحده هو الذي يمكننا من وضع مبدأ تنظيمي للفهم. إن المثالية التي يتبناها جادامر تندرج في محادثتنا مع الآخر؛ أما المثالية التي يتبناها هابرماس فهي الشرط الذي يفرض إمكانية الدخول في تفاهم مع الآخر.[2]

وقد يكون اعتراض هبرماس على غادمير موجها ضد النموذج المتعالي الذي يكون متعاليا بالمعنى الهيجيلي وليس هرمنوطيقيا وتاريخيا. ومع ذلك يرفض غادمير وهو مصيب في ذلك أن يتم تأويله على أنه مثالي. وما يؤكده هبرماس في "المعرفة والاهتمام" هو أنه بإمكان توسيع النموذج السايكو تحليلي ليشمل النطاق الاجتماعي. إذ يؤكد أن اللغة التي نستخدمها ستواصل خداعنا إذا لم تكن هناك إمكانية الانعتاق من القسر على طول مسار العلاج السايكو تحليلي.[3]

**ثانيا/ الهرمنوطيقا الإيديولوجية:**

يفند هبرماس بوضوح زعم غادمير بشمولية الهرمنوطيقا في المقالة التي أسهم بها غادمير، وبالمقابل ظهر عمل غادمير "الردود" تحت عنوان "الهرمينوطيقا والنقد الإيديولوجي" وواصل هبرماس في الآونة الأخيرة تطوير نظرية الاتصال والحقيقة التي يطلق عليها اسم "التداولية الشمولية" .ولأن هذه النظرية تدعي الشمولية لنفسها كما هو واضح ، كان لها صلات حميمة مع هرمينوطيقا آبل المتعالية في مجال اعتمادها تفسير آبل .ولا يناقش هبرماس علاقة هذه النظرية بغادمير إلا أن غادمير سجل تحفظاته في الإصدار الجديد للطبعة الثالثة من "الحقيقة والمنهج"[4] ذلك أن غادمير، من خلال فصله بين التأمل التأويلي والعلوم الطبيعية، يؤكد عن غير قصد وبشكل دقيق على التقليل من قيمة التأويليات من وجهة نظر معارضيها. وعلى النقيض من هذا الرأي، يزعم هابرماس أولاً أن التأويليات لا تستطيع أن تتحمل البقاء في إطار الميتانقدية. بل يتعين عليها أيضاً أن تشارك في المنهجية

[1] المرجع نفسه، ص191

[2] Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**,p275

[3] كوزنزهوي ديفيد : **الحلقة النقدية** ، ص200

[4] المرجع نفسه، ص 190

إذا أرادت أن تكون ذات قيمة بالنسبة للعلوم الإنسانية ، إذ لا يمكننا أن نهتم فقط ببنية الفهم أو إمكانية الفهم،بل يتعين علينا أيضًا أن نأخذ في الاعتبار صحة الفهم.

ويذهب هبرماس بعيدا حد أنه يضم غادمير إلى صف نيتش بخصوص مشكلة معايير النقد التاريخي وتذويت نيتش للعلم. ويرى هبرماس بضرورة عرض الفهم المثالي الذي يتمثل في تصور التاريخ الشمولي، قبل أن يكون بإمكان المؤرخ تأويل الماضي أصلا. مؤكدا أن اللغة تمثل جانبا واحدا من جوانب الواقع ،وأن ثمة عوامل أساسية أخرى [1]وما يجده هابرماس مفيدًا بشكل خاص في غادمير هو فكرة الطبيعة الموضوعية للمؤول دائمًا. وتجادل هذه الفكرة ضد ادعاءات الدقة العلمية التي تروج لها بعض فروع العلم الإنساني. وفي نهاية المطاف، فإن جميع أشكال الموضوعية غير متوافقة مع التاريخية كما يتصورها غادمير. إن التاريخ الفعال يوفر ترياقاً ليس فقط للاختزالات التاريخية، بل وأيضاً للفكر اللاتاريخي الإيجابي، والإيجابي الجديد، وشبه الإيجابي. ويدعم هابرماس موقفه بالتأملات التاريخية.

إن ما يريده هابرماس هو بُعد نقدي في الفكر التأويلي، وهو البعد الذي من شأنه أن يمكننا من إجراء نقد للأيديولوجية .ولا يمكن تحقيق هذا إلا إذا امتلكنا بعض القدرة على مواجهة هيمنة التقاليد أو اختيار تقليد بديل. ويؤكد هابرماس على التعارض بين السلطة والعقل. وعلى النقيض من إضفاء الطابع الأنطولوجي على التقاليد الذي قام به هايدجر وغادمير، فإنه يقدم مفهوم التأمل. ووفقاً لهابرماس، فإن دفاع غادامير عن الأحكام المسبقة التي خلفتها التقاليد ينكر قدرتنا على التأمل في هذه الأحكام المسبقة ورفضها. ويبدو الفاعلون كمتلقين سلبيين وقعوا في فخ التيار اللامتناهي لتراثهم.

[1] كوزنزهوي ديفيد : **الحلقة النقدية**، ص 194

# المحاضرة الثانية عشر/أبعاد الفلسفة المعاصرة

**تمهيد:**

إن الفلسفة الغربية المعاصرة تكشف عن وظيفة جينالوجية ،أركيولوجية، بحثا عن الحقيقة الكامنة في القضايا المتشابكة بروح حرة ، قصد رسم سبل الحياة التي تتفق مع العقل، ومع تقدم الانسان المعاصر، وظهور العولمة تؤول حتما إلى رصد أبعاد لهذه الفلسفة ، تتخطى المجال الواحد بل أبعاد متنوعة بتنوع وثراء منتجاتها مثلما فصلنا سابقا، فماهي أبعاد الفلسفة الغربية المعاصرة؟

## أ-الجمال:

لقد كان نقد الوعي الجمالي الذي قام به غادمير يعتمد بشكل كبير على التقييم المتباين لنقد كانط، إن جادامر يتفق مع كانط فيما يتصل بطبيعة الأحكام الجمالية. فرغم أن مكانتها مؤكدة، حيث لا يمكن دحضها أو دحضها، ورغم أنها ملزمة لكل البشر، فإنها تختلف عن الأحكام الأخرى في عدة جوانب. فهي لا يمكن اختزالها في مفاهيم، ولا تنطوي على غرض، ولا تنطوي على استنتاجات نهائية حول الأشياء. [1]ففي الفن وفي الأحكام الجمالية التي يفرزها هناك حقيقة أكثر جوهرية من حقيقة النموذج العلمي الطبيعي.

إن للفن وظيفة نقدية وثورية، لأنه يخلق عالما جماليا جديدا عالما جماليا جديدا معادلا لانغلاق الواقع ومواجهته، في الوقت ذاته لتغييره، ففي المجتمع الصناعي المتقدم تصبح الحياة اليومية أداة سلب للوعي وقمعه ، ولذلك فالعمل الفني يخلق فضاء لإعادة إنتاج الوعي الاجتماعي وتثويره ومنحه طاقة رفض جديدة يتجاوز بها ما يفرضه المجتمع الاستهلاكي من سلع مغرية. وبهذا فإن العمل الفني يمثل في الحقيقة الوسيلة الأخيرة الممكنة لحماية الوعي ومقاومة الاستيلاب وإعادة اكتشاف المقاومة الفنية، كما يظهر في الفنون وفي الموسيقى على وجه الخصوص التي تمنح للفنون الحس المعاصر برفضها الواقع من أجل إعادة إنتاجه وتغييره، لأن الطابع المميز للتجربة الفنية هو المغايرة لما يجري في الواقع[2]

[1] إبراهيم الحيدري : **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص86

[2] المرجع نفسه ، ص204

## ب-الدين:

لقد تبين لعلماء الاجتماع المعاصرين كيف أن العلاقة بين الأطراف الثلاثة : أنا، غير، ونحن، ليست علاقة بين ثلاث أطراف كانت مستقلة ثم اجتمعت فيما بينها. إذ يبدو أن العلاقة بين الانسان وبين الحقيقة العليا في فلسفة دينية ذات طابع أغسطيني كفلسفة جابريال مارسيل، يشبه العلاقة بين الفكرة نفسها وبين النموذج الدائم للظاهرة الاجتماعية الأولية التي يتركب منها وجودنا الخالص ، لذلك يعطينا مؤلف هيدجر"الوجود والزمان" فكرة عن الحقيقة العليا والتي تجزم بوجود نوع من الاتصال بين الشعور وتلك الحقيقة العليا الدينية.[1]

إن اعتداد العقل الإنساني بنفسه، واعتقاده أنه يحتوي على قوة الابتكار ومبدئها هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم المذهب المثالي العلمي. ففي المذهب يطبق مصطلح الحقيقة العليا على المعاني التي لا يمكن إدراك موضوعها والتي تتجاوز قدرة العقل الإنساني .وهذا مانراه في المذهب النقدي لكانط القائل بأن هذه الموضوعات من قبيل النفس والإله وجملة العالم ليست إلا أوهاما بحتة من أوهام العقل، إذ تدور مثل هذه المسائل حول مصير الانسان وحول حاجة إنسانية تعتقد أنها لن تجد ما يشبعها إلا بالتجاه نحو حقيقة عليا.[2]

وينحصر موضع النقاش هنا في تلك الحركة العقلية والنقدية القوية التي ازدهرت منذ القرن السابع عشر على وجه الخصوص، والتي بينت وجه التضاد بين شروط المعرفة المحضة المشروعة وبين الحاجات التي تشعر بها إحدى النفوس المؤمنة وقد أمكن أن يظل هذا التضاد خفيا لفترة طويلة من الزمن مشكلة أثر الدين في الفلسفة المعاصرة .والحق أن الفلسفة الدينية إنما جاءت تحتج ضد طموح المذهب المثالي مؤكدة وجود حقيقة دينية عليا، استظهارا للمذهب الأغسطيني والإكويني[3]

وقد عالج ماكس فيبر في نظريته دوافع السلوك الديني في عدد من الأديان الكبرى الآن كاليهودية والمسيحية والإسلام ، ويضع أهمية بالغة للسلوك الديني ذي المعنى وعلاقته

---

[1] إميل بريبه : **اتجاهات الفلسفة المعاصرة**، ترجمة محمود قاسم، منشورات دار الكشاف للنشر، القاهرة، 1998،ص 71

[2] إميل بريبه : **اتجاهات الفلسفة المعاصرة**، ص72

[3] المرجع نفسه، ص70

بالقيم، لا على العقائد أو فلسفة الدين ومشروعيته. والإسلام حسب فيبر هو أحد الأديان السماوية الكبرى وهو دين توحيد أيضا، مع طاقات حيوية وديناميكية، وقد بذل جهدا ليس بالقليل من أجل تطوير سلوك عقلاني رشيد[1]

## ج-السياسة:

إذا أجزمنا أن السياسة تعني نشاط الرجال الذين يعملون على تنظيم أو إدارة تجمع ما ،فهي تشمل العمل الذي يتم من خلاله تنفيذ المشاريع بشكل فعال وتأسيس المؤسسات والحفاظ عليها. حيث يتميز العصر الحديث بالمشروع الجماعي للتحرر الأفراد والمجتمعات من أغلال التقاليد التي تعيق الحرية الفردية، من الجهل والتحيز، وذلك بفضل جهود العلم والعقل. إن هذا التحرر، المستوحى من العقلانية الإنسانية وفلسفة التنوير، يتطور في مشروع إعادة تنظيم المجتمع على أسس جديدة وإعادة كتابة القانون، ومن أجل إحداث مثل هذه التغييرات في الوجود الاجتماعي، من الضروري القيام به إن الإصلاحات والثورات تحمل في طياتها وعود التحرر الحديث الذي هو جزء من التقدم العام لمستقبل البشرية.

في المجتمعات الفردية الجماهيرية في عصرنا، أصبح غالبية المواطنين غير سياسيين. يهجرون التمثيلات السياسية والمظاهرات وغيرها من لحظات الحياة النضالية . ويترافق هذا الموقف مع عدم الاهتمام بالحياة السياسية وبالتالي عدم فهم المؤسسات المشتركة، أو حتى ازدراء لبعض السياسيين. هذا الهجر السياسي هو ما يميز الفضاء العام المعاصر. من خلال الانسحاب من الحياة العامة وكذلك من خلال تشويه كرامة المسألة السياسية، فإن المواطن غير السياسي، دون أن يفهم دائمًا ما يؤسس لرأيه الخاص، فإنه ينتمي لموقف تاريخي.[2]

إن نقد فلسفة التاريخ أضعف الحركة الماركسية دون أن يطفئها. وظلت حية طوال القرن العشرين بأشكال مختلفة للغاية. وهكذا تقترح مدرسة فرانكفورت ماركسية غير دوغمائية

[1] إبراهيم الحيدري : **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص445

[2] Marc Le Ny : **Découvrir la philosophie contemporaine**, p156

تهدف إلى فهم الهيمنة السياسية الاستبدادية بهدف التفكير في تحرر الأفراد. وهكذا يقترح هوركهايمر نظرية نقدية للمجتمع يعارضها مع النظرية التقليدية كحقائق موضوعية يتم التحكم فيها في الواقع، ومن الخارج حسب المصالح والمكانة الاجتماعية للباحث. في مثل هذه النظرية المثالية، يسمح العقل لنفسه بأن يستخدم كأداة. تهدف النظرية النقدية إلى تصحيح هذا السبب الذرائعي واقتراح تحليل للمجتمع الرأسمالي منظم بشكل واضح لمشروع التحرر السياسي[1].

كما يقدم عمل المفكرة المعاصرة حنة أرندت الموجه بشكل أساسي نحو الظواهر السياسية، وصفًا ظاهريًا للوجود الإنساني والذي يشترك في مسلمات الفلسفة الوجودية. فالوجود في نظرها فاعل بالأساس، ويتم نشره بشكل خاص وفق أنشطة رئيسية هي: العمل كمواجهة الضرورة الحيوية والبقاء على قيد الحياة، فالعمل الذي ننتج من خلاله أشياء دائمة تشكل العالم الاصطناعي الذي نعيش فيه، حيث يؤدي إلى تحليل أصلي عميق، عيش التجربة المذهلة لإمكانيات الحياة بين متساوين، أي العيش مع الآخرين، في مكان عام، وفق المساواة والتمييز. إنه هذا الفضاء السياسي الذي تفتحه الثورات وتدمره الأنظمة الشمولية. كما يجدد عمل أرندت للتفكير الأخلاقي. كما ساعد عمل جون راولز، والذي تطور لاحقًا نظرية العدالة عن الفلسفة السياسية الماركسية بعد الحرب، على إعادة إطلاق الفلسفة السياسية في العالم الأنجلوسكسوني. من خلال اتخاذ إجراءات ضد نهاية الماركسية وتعزيز النظام الديمقراطي والليبرالي، دافع عن نسخة مساواتية من الليبرالية، وهو نوع من التوليف بين إنجازات الليبرالية وإنجازات الاشتراكية. [2]

## هـ-العلـــــم:

قبل بضعة عقود فقط، كان الإسهام الذي قدمته التكنولوجيا الحديثة للحضارة مقبولاً بحماس في مجمله، ومن ثم لم تكن هناك حاجة فعلية للتحقيق في المشاكل الفلسفية للتكنولوجيا. كانت هناك، بطبيعة الحال، بعض الاستثناءات. لكنها لم تجتذب الكثير من

[1] Ibid, p161

[2] Opcit,, p161

الاهتمام. حتى الحرب العالمية الثانية، كان الاهتمام بالتكنولوجيا الحديثة أكثر حضورًا في الفهم الحدسي للفنانين والشعراء منه في التفكير العقلاني للفلاسفة.

وقد قدم ماركس دراسات استقصائية عن معالجة التكنولوجيا في الأدب. ويبدو أن التقدم التكنولوجي المستمر منذ الثورة الصناعية يؤكد فكرة العقلانية حول هيمنة الإنسان على الطبيعة وتفاؤل عصر التنوير. وكما وثق كوزيليك، فإن النظريات البيولوجية والاجتماعية للتطور في القرن التاسع عشر عززت توقعات النمو المادي غير المحدود، وكذلك، من خلال الاشتقاق، التقدم الاجتماعي والثقافي، وحتى الأخلاقي للبشرية، والذي سيتم تحقيقه من خلال العلم والتكنولوجيا والصناعة[1].

ويشهد نزاع الثقافتين في أيامنا هذه على الانقسام المستمر بين النظرية الفلسفية والممارسة التكنولوجية، لأن الفهم الإنساني والتاريخي وكذلك العلم والتكنولوجيا لا غنى عنه لإدارة عالمنا التكنولوجي. العلم والتكنولوجيا فقط هما القادران على إخبارنا عن المشكلات الواقعية والنتائج المتوقعة عند اتباع مسار عمل معين. إن التكنولوجيا الحديثة القائمة على العلم هي إحدى القوى الرائدة في عصرنا، إن أصولها الفكرية كالهيمنة على الطبيعة، وفكرة التقدم معروفة جيدًا.

هناك تبعية البحث العلمي التقني التي جعلت من العلوم قوة إنتاج من الدرجة الأولى فالعلم الحديث أخذ اليوم وظيفة خاصة بعكس العلوم الفلسفية والكلاسيكية القديمة كالعلوم التجريبية التي انتشرت منذ غاليلي وقامت على نظام منهجي متين بحيث إن وجهة النظر المتعالية يمكن أن تكون قد عكست أيضا معطيات تقنية ، وبهذا أصبح العلم الحديث منتجا للمعرفة في شكل علم تقني قابل للاستغلال بالرغم من أن إمكانيات تطبيقه جاءت متأخرة. غير أن تبعية العلم والتقنية لم تكن موجودة بهذا الشكل في أواخر القرن التاسع عشر. فالعلم لم يكن يساهم حتى ذلك التاريخ في تعجيل عملية التطور التقني إلى هذا الحد.[2]

---

[1] GUTTORM FL0ISTAD : **Contemporary philosophy**, 1982,p361

[2] إبراهيم الحيدري: **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص238

## و-الثقافـــــــة:

تحتل الثقافة والدراسات المتعلقة بها جانبا مهما في الانشغالات الفلسفية المعاصرة بكل أطيافها، نظرا لحالات التوسط التي تقوم بها بين حقل وآخر، خاصة وأنها تمثل مرآة لكل تجمع بشري. كما أنه لا يمكن تحري صورة وضع ثقافي معين إلا من خلال ما تؤطره اللغة وترسمه، إذ يتعلق الأمر بالتجربة الإنسانية داخل الأطر الثقافية المتنوعة. وهوما يعني أن الثقافة تتقدم كخطاب إنساني، وأن هذا الخطاب نفسه لايتم خارج الحيز الثقافي، ومن هنا تتجسد القيم الثقافية كمؤشرات دلالية على الحياة.

وهو ما يشير بصيغة أخرى، إلى مساهمة الثقافة اليوم من خلال القيم والمراجع الجديدة التي تنتجها، في الابتكارات الاجتماعية، وحتى الاقتصادية، بغض النظر عن السياق المسطّر مسبقا، ولهذا " لعبت الفرضية القائلة بأن الثقافة لها تأثير على التنمية، دورا كبيرا في العلوم الاجتماعية منذ ماكس فيبر، بالإضافة إلى ذلك تُفهم الثقافة على أنها نظام من القيم والتمثيلات والسلوكيات الجيدة، أكثر من المشاركة في الأنشطة الفنية، وهذا ما يجعل تعريف الثقافة على أنها عبارة عن قطاع في الدراسات الفرنسية والأوروبية، تعريفا تقليديا مقارنة بمفهومها الواسع"1.

وفي ذات السياق، يمكن الحديث عن ما يُطلق عليه بـ" الدراسات الثقافية وهي حركة متعددة التخصصات، تركز على الثقافة الشعبية وتضعها في سياق اجتماعي تاريخي، وقد انتشرت في بريطانيا العظمى في الستينات، ثم انتقلت إلى الولايات المتحدة في الثمانينات، حيث تقوم بدراسة جميع أشكال التعبير الثقافي ، وتنظر إليها على أنها "نصوص" يجب تحليلها بطريقة ما، والتي عادة ما تكون محفوظة في الأدب الرفيع . وهو مبدأ بنيوي ينتقد التفضيل التقليدي بينهما، ونتيجة لذلك تم إدراج التطور الأخير في الدراسات الثقافية لكل من الثقافة الرفيعة والشعبية، كأشياء ثقافية متساوية ضمنيا 2.

ولا تهدف الثقافة إلى التدريب الفكري أو المعرفة، بل تشمل المجال الذي يتكون فيه جميع الأنشطة الإنسانية ومنتجاتها الأخلاقية، من دين وفن وفلسفة وبنيتها السياسية

---

[1] Xavier Greffe, Sylvie Pflieger : **La politique culturelle en France**, La Documentation française, France,2éme édition,2015, p 208

[2] EDWARD QUINN : **A Dictionary of Literary and Thematic Terms**, Facts On File, New York, 2nd ed, 2006 p 103

والاجتماعية وغيرها. فهي تغطي سلسلة التفسيرات التي تميز مجتمعا بشريا ما، عن مجتمع آخر في مرحلة معينة من تاريخه.

كما تمثل الثقافة المابعد حداثية القطب البنيوي الفوقي لمجتمع غادر تنظيما نمطيا وتحكيميا، واضطر من أجل ذلك أن يشوش على آخر القيم الحداثية، وأن يرفع من شأن الماضي والتقاليد، وأن يذوب من سطوة المركزية، وأن يعمد إلى نثر معايير الحقيقة والفن، وأن يشرعن التأكيد على الهوية الشخصية وفقا لقيم المجتمع"[1]

**ز-اللغـــــــــــة:**

تحتل اللغة مكانة بالغة الأهمية في أبعاد الفلسفة المعاصرة ، لأنها كما عبر عنها هيدر أنها بيت الكائن، لذلك كان من الصعب للغاية تقسيم التاريخ العام للنقد اللغوي في القرن العشرين إلى مجموعات متماسكة. ويرجع هذا جزئيًا إلى أن تاريخ النقد في البلدان المختلفة لم يتبع نفس المسارات. لقد أعطت الخصوصيات الثقافية لهجات مختلفة تمامًا لنماذج الخطابات النقدية. على سبيل المثال، في حين كانت هناك شكلية مهيمنة في كل تقليد ثقافي، فإن أنماط الهيمنة كانت مختلفة، وكانت أساليب الشكلية مترابطة بشكل مختلف.

تطور المنهج البنيوي في منتصف القرن الماضي ووضعت له طرائق بحث توضح كيفية دراسة اللغة في مختلف المدارس. وكان الهدف منها هو دراسة اللغة كنسق. ويتم التحليل اللغوي فيها بمعزل عن العوامل الخارجية الاجتماعية حيث فصل دي سوسير اللغة عن الكلام واعتبرها قطعا، بصرف النظر عن الزمان والمكان الذين وجدت فيهما هذه اللغة. وبمعنى آخر فإن اللغة لا تخضع للتأثير الزماني والمكاني بعكس التحليل السوسيولوجي للغة الذي يعتبر اللغة وليدة بنية اقتصادية واجتماعية وثقافية[2]

وقد كان الاستقبال المتأخر في الغرب للشكلانية الروسية والبنيوية التشيكية يستلزم تأخرًا عامًا في الوعي النقدي الأوروبي والأمريكي. في حين أن هناك أوجه تشابه بين النقد الجديد

---

[1] جيل ليبوفتسكي: **عصر الفراغ ، الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة**، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018، ص13

[2] إبراهيم الحيدري: **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 346

والشكلانية الروسية، إلا أن الأخيرة كانت تتحرك بسرعة نحو موقف بنيوي منذ أواخر عشرينيات القرن العشرين.

إن الكتابات النقدية لتودوروف وبارت ودريدا وآيزر تشترك في الكثير مع الفلاسفة والخطباء الكلاسيكيين وعصر النهضة أكثر من الفترة السابقة للنقد البريطاني والأمريكي. وتجدر الإشارة إلى أن نقطة التحول هذه توازي تاريخيا التحول اللغوي للفلسفة الأنجلوسكسونية. ولذلك فمن سمات فلسفة القرن العشرين اكتشاف النسيان الذي أثر على اللغة. وعلى النقيض من المفهوم الأداتي الذي ساد لفترة طويلة، فإن الكلمات ليست رموزًا يستخدمها الفكر عندما يريد التواصل، كما لو كان الفكر قد تم تنفيذه لأول مرة بدون لغة. وعلى العكس من ذلك، فإن اللغة هي وسيط كل الأفكار والحواس. ولا بد من الاتفاق على أن العلاقة بين الإنسان والواقع تعبرها اللغة، وأن اللغة هي بعد من أبعاد الواقع.[1]

لم يكن لدى هوسرل، مؤسس علم الظواهر، حساسية خاصة تجاه اللغة والمشاكل المتعلقة بها. فمشروع العودة إلى الأشياء نفسها كان يعني التخلص من النظريات والكتب التي تناولتها. ولم تطرح عليه مسألة التفسير. هذه هي النقطة التي ستكون موضوع مراجعة جذرية من قبل هيدجر أولا، ثم غادامر وريكور بعد ذلك، وستؤدي إلى ما يمكن أن نسميه المنعطف التأويلي للظاهراتية. وقد شكلت هيمنة الفلسفة والشعر على التقاليد الوضعية والتجريبية للفكر البريطاني انقطاعًا كبيرًا في النقد - وهو نوع من التحول الجيولوجي. إن الشعور، والحدس والحياة، والتقاليد، والوحدة العضوية، والحساسية لم تعد المصطلحات السائدة في الخطاب النقدي. فقد بدأ الخطاب الإنساني السائد يفسح المجال للغات الشكلانية، والبنيوية، والظاهراتية. [2]

[1] Xavier Greffe, Sylvie Pflieger : **La politique culturelle en France**, , p 222

[2] Ibid,p230

## المحاضرة الثالثة عشر/ الفلسفة المعاصرة والحقل العلمي

**تمهيد:**

يرى برنشفيك أن العلم هو المبدأ الصحيح لكل حياة روحية ، مما يعني ضرورة الإنتاج العلمي من أجل حياة بشرية أفضل، وهو ما تطمح إليه الحياة المعاصرة ، فبعد أن كانت الفلسفة قديما هي الحاضن لكل العلوم ، وارتبطت حديثا بنظرية المعرفة، لدرجة وجود علماء هم فلاسفة في آن واحد، واليوم أخذت الفلسفة تنظر للعلم بالطرق التطبيقية لتتلاءم مع منهجه وهو ما أفرزته الإشكاليات المعاصرة من النظريات التطبيقية العلمية دون ابتعادها عن الطابع الرحي الذي تميزت به الفلسفة، ومن هنا نتساءل عن أهم الإشكاليات العلمية داخل الحقل الفلسفي المعاصر؟

**أولا/ ظهور التقنية:**

إن التحليل المتميز الذي يوحد العلم والتقنية مع السلطة العقلانية والاستغلال يؤكد على وضعية تاريخية معينة كمخطط لمشروع عالمي، كان هوركهايمر وأدورنو قد وجّها الانتباه إليه قبل هذا الحين ، ويشير أن العلم بسبب منهجه ومفاهيمه الخاصة يستطيع صياغة عالم تبقى فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الانسان، في اتحاد موجه نحو الكون بأجمعه بحيث يؤثر فيه تأثيرا خطيرا. وفي صياغة هبرماس لهذه الوضعية لا تظهر التكنولوجيا كبديهية سياسية فحسب، بل هي أكثر من ذلك. إنها تحوير الطبيعة وما يتبعها من إصلاحات للإنسان ، لأنها خلق منه ومن الكل الاجتماعي ، منه وإليه.[1]

ومنذ القرن19 اتخذ التطور التقني الذي ميز الرأسمالية المتأخرة مسارا أقوى ، إنه علمنة التقنية فالضغط المؤسسي وإنتاجية العمل مكّنا من إدخال تقنيات جديدة هي ليست حدثا جديدا في النظام الرأسمالي، غير أن هذه المستجدات التي واكبت الاختراعات كان لها نمو طبيعي ولكن ليس كما حدث سابقا، فقد ارتبطت التنمية التقنية بتطور العلوم الحديثة وكذلك بتواصل البحث العلمي في المجال الصناعي الذي عمل على توحيد العلم

[1] إبراهيم الحيدري : **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 241

بالتقنية والاستغلال في نظام واحدو ارتبط أثناء ذلك مع الدولة بعقود للبحث العلمي التي شجعت على ذلك وهكذا أصبحت التقنية والمجال العلمي قوة إنتاج من الدرجة الأولى[1]

**ثانيا/الاكتشافات العلمية المعاصرة والنقد الفلسفي:**

إذا انتقلنا من الفضاء الإنساني إلى البيولوجيا سنلمس واقعا جديدا لم تعرفه البشرية من قبل ، فإذا كان الإنسان قد حاول أن يسيطر على الطبيعة وأن يسخرها لمنافعه ومصلحته، قبل أن يكتشف مخاطر ما يقوم به، فإن حقل البيولوجيا لا يتطلع إلى الخارج المحيط بنا بل ينظر إلى الحياة التي تجري في عروق الإنسان والحيوان ويفك رموزها وشفراتها ، وهذا ما يعطيه قدرة خارقة على التحكم في الجنس البشري. إن العلم المسمى هندسة وراثية وهو هندسة جينية كان يسمى أولا التلاعب الجيني، وهذه التسمية أقرب إلى الحقيقة ، وإن كانت تخيف بحقيقتها وتحكمها في أمر كان الانسان يتركه للطبيعة وأحكامها، فالآن أصبح باستطاعة الانسان أن ينجب طفلا بعد وفاته بأعوام طويلة، وهذا ما كان ليُصدق قبل جيل. إن قضايا التحكم في الإنجاب وفي الأجنة وتحسين النسل تطرح قضايا أخلاقية لم يعد باستطاعة أي نسق أخلاقي سابق أن يحلها، نحن فعلا أمام توقعات قد تغير حتى مفهوم الحياة والموت، وأمام هذه المشاكل الجديدة وجدت المجتمعات المتقدمة نفسها أمام ضرورة خلق أخلاقيات جديدة ، تعرف بالبيوتيقا.[2]

إن مسألة اللغة والمصطلح هي المسألة الأولى في الخطاب العلمي فضرورة نشوء العلم الأولى تتمثل قبل كل شيء في إحداث نسق من المفاهيم تستجيب لحقل مقايس العلم، في تجاوز لمسألة رسل بالبحث عن أرضية علمية للخطاب العلمي في بنية تحتية لا في نسق فوقي من المقاييس. ويعمل "دسنتي" بفرضية انفصال الخطاب العلمي عن الخطاب الفلسفي والخطاب الإيديولوجي، كما أقر قبله باشلار وبرتراند رسل. فبالنسبة إليه تكون المحافظة على خصوصية العلم والدفاع عنها هي المحور الحقيقي والأساسي للابستيمولوجيا. ولعل

[1] المرجع نفسه، ص 242

[2] جورج زيناتي : **الفلسفة في مسارها**،ص 358

المحاولات التي قامت بها الفلسفة على مر القرون لاستبطان العلم وإدماجه كجزء أو كمثل في قول كلي باءت بالفشل الذريع.[1]

**ثالثا/ حاجة المجال العلمي للفلسفة:**

تتجدد مهمة الفلسفة المطبقة في ميدان العلوم فهي تميز المفهوم العلمي الحقيقي عن الفكرة المزعومة التي كثيرا ما تأخذ صبغة إيديولوجية واضحة وهي التي تسطر خطا فاصلا حسب تعبير ألتوسير بين العلم الحقيقي والعلم المزعوم فتحدد مجال العمل الفلسفي بتمييز مجال العلم ومجال الممارسات الأيديولوجية. من هنا تظهر قابلية الفلسفة القصوى للتطبيق، فلا يمكننا التعرف على المواضيع العلمية الحقيقية وعلى نمط تكونها ونمط وظائفها دون اللجوء إلى الفلسفة في صبغتها العلمية المطبقة. والمجال ضيق هنا لنبين أن العلم الذي لا تصاحبه الفلسفة ينزلق دائما في تخمينات أيديولوجية. ولنا في مجتمعاتنا العربية أمثلة كثيرة لتداخل المعطيات العلمية بالسياسية.[2]

يؤكد "دسنتي" أنه لا يمكننا اليوم أن نتحدث عن العلم ، فليس هناك شيء في العالم نستطيع أن نسميه علما في الوقت الحالي. في الحقيقة كلما أردنا تحديد المقصود من خلال هذا الاسم نجد أنفسنا أمام عدد ضخم من المجالات المختصة والمختلفة، فكل مجال منها يتطلب فهما خاصا وتقليدا في التفكير متماشية معها. وأشكالا من الخلق وحتى العلوم التي تبدو موحدة وتحت اسم واحد كالرياضيات مثلا تقدم في جوهرها تنوعا شديدا وتتطلب تخصصا أدق لكي تنسجم معها.

وفي الواقع لا يمكن للفلسفة أن تستمر في عملها وتفكيرها إذا لم تهتم في كل فترة من فترات تطورها بتحديد حقل العلم وتمييزه عن بقية العلوم المعرفية. إلا أننا نستطيع التمييز بين استراتيجيتين لتحديد العقلانية العلمية: [3]

1- تكمن الأولى في التحليق فوق حقول العلوم المتنوعة لبناء نوع من التجزؤ الفلسفي. وهي عموما محاولة إقرار وحدة القول العلمي وإبراز الحقيقة التي يجب أن يعمل بها

[1] فتحي التريكي: **فلسفة الحياة اليومية**، ص 162

[2] المرجع نفسه،ص 187

[3] المرجع نفسه، ص179

وتوضيح المنهج الموضوعي وتميزه عن الفكر الذاتي ، نستطيع اعتبار هذه الاستراتيجية بداية الطريق نحو فلسفة العلوم العقلية، وفي الواقع ذلك هو الطريق الذي اتخذه عدد كبير من الفلاسفة في الماضي بغض النظر عن اختلافاتهم.

2- أما الاستراتيجية الثانية فهي التي تأخذ بعين الاعتبار التنوع الجوهري الخاص بحقول العقل وتترك جانبا محاولة البحث عن فكرة البنية الشاملة التي تغطي هذه الحقول وتحيط بها باسم العقل الأوحد. ولكننا نجد في حقل المعارف نقطة ثبوت يمكن من خلالها الوصول إلى الشمولية المطلقة .لهذا يرفض "دسنتي" الاستراتيجية الأولى ويفضل الثانية ، تلك التي تحاول البحث عن طريق الوحدة من الأسفل أي بحفر تربة المعارف.

والسبيل إلى ذلك يكمن أساسا في نحت اللغة العلمية من حيث هي أداة اتصال في ثقافة معينة، وتتمثل الوحدة من الأسفل ، أو تحتربة الخطاب العلمي في نقطتين:

- تتمثل أولا في المبنى الثقافي التاريخي الذي يتكون من طبقات ثقافية موضوعة الواحدة فوق الأخرى والذي يحدد ظهور المفهوم وتحركاته وصيرورته وانتقاله من ميدان لآخر، ف غاليلي مثلا تعلم صياغة المسائل العلمية والمفاهيم الجديدة فأنتج نظرية جديدة في الحركة، بالرجوع إلى المبنى الثقافي التاريخي المتعلق بالعلوم الذي تكون من نظريات فيزيائية ورياضية تبدأ من أفلاطون وارسطو وبطليموس لتصل إلى كوبرنيك مرورا بأرخميدس واقليدس وبندتي وغيرهم.
- تتمثل ثانيا في اللغة والاصطلاح من حيث هي أداة اتصال خاصة بأمة ما وبحضارة معينة، هذا الاستعمال يعطي لمستخدمي هذه اللغة إعلاما في ثلاث أنواع، إعلام يهتم بالأشياء وثانيا بالخاصيات التي تطابق هذه الأشياء، وثالثا بالمهارات أي بأشكال الممارسات هي التي تجعل المجتمع يتعرف على ذاته بنفسه وبالتالي يتحكم في العالم من خلال معطيات الأشياء مكانيا وزمانيا . ففي هذا الحقل الدلالي وفي النحوي الباطني المكتسب تتعين القدرة على تحديد المفاهيم وربطها بمناخها الثقافي والعلمي.

**رابعا / أزمة العلم الفلسفية:**

لقد كانت الصلة بين العلم والفلسفة على مشارف نهاية القرن العشرين ، علامة على ذلك التطور الذي حصلته البيولوجيا ، هو تطور لا يتحدد في مجرد الكشف العلمي، بل بما دلّل عليه من قدرة على سيادة جديدة للعقل الغربي، وهي هنا سيادة على المادة الحية التي تجاوزت نحو الملكية على الجسم الحي عموما ثم الجسد الإنساني خاصة، هنا كان السؤال عن معايير الطبيعة وما قد يحدثه التمكن من الطبيعة وتحويلها نحو مقاربات أخلاقية تمس الشخص الإنساني وقواعده الأخلاقية، ونظمه القيمية بما تشمله من حقول قانونية واجتماعية ثم شرعية ذلك أن آليات التلقيح الاصطناعي مثلا قد مكنت من تجاوز الكثير من معضلات العقم، وهنا تثير الفلسفة أسئلة مشروعة حول الكرامة والحرية وحقوق الانسان ، لتكون للأخلاق السيادة في النقاش حول نتائج البيوتكنولوجيا ومقتضيات علم البيولوجيا [1]. وهو ما تم التطرق إليه سابقا.

[1] نورة بوحناش : **البيوإيتيقا ، انفجار أخلاقي داخل العلم**، ضمن كتاب جماعي : الأخلاق التطبيقية، منشورات الاختلاف، لبنان،2015، ص35

## المحاضرة الرابعة عشر/الأشكال الجديدة للتفلسف

**تمهيد:**

إن التفكير الفلسفي عامة سيتأقلم حتما مع تمظهرات العلوم وتطورها وتعدد التعابير البشرية واختلافها. وقد كنا نعني بذلك أن هدف الفكر الفلسفي سيتعين في عملية تشخيص الواقع المعيش ومعالجته وبيان خصائصه ومميزاته وذلك لتحسين ذلك الجزء من العالم الذي مازال قابل للتغيير حسب تعبير نيتش، لذلك يقودنا هذا الموضع إلى البحث عن أشكال التفلسف الجديدة؟

**أولا/ مهمة الفيلسوف المعاصر:**

لقد رسمت الروح المعاصرة خطوطها العريضة بإثارتها قضايا وموضوعات شتى اقتضاها الواقع العملي، إن هذه الروح تعبر عن نفسها من خلال مذاهب واتجاهات فلسفية كبرى قامت لمحاربة كل فكر نظري مجرد لا يتصل بالواقع العملي في حين أن هذه الأفكار المجردة والمذاهب المثالية هي علامة بارزة على تألق العقل الإنساني وتفرده وتميزه عن غيره من سائر المخلوقات فالحركة الوجودية والبرغماتية والمذهب الحدسي وغيرها بذلت كل طاقاتها للقضاء على الميتافيزيقا والفلسفات المثالية[1].

في نظر المبتدئ، فإن الفلسفة المعاصرة، التي كانت اسمًا ملتبسا سيكون لها الآن صورة حقيقية.و وجد ديدرو أنه من المفيد جعل الفلسفة شعبية، وأراد بيلافال أن يتمتع الفيلسوف باللباقة التي تمكنه من الكتابة بدون مصطلحات بلغة مفهومة للجميع، وذلك من أجل بناء مشروع يجعل من فلسفة عصرنا في متناول أي شخص يريد الاهتمام والاتصال بها

وفي حوار لمجلة مع الفيلسوف المعاصر لوك فيري وحول سؤاله عن الطموحات التي تبقى لفيلسوف القرن العشرين يصرح بقوله :

[1] فتحي محمد نبيه شعبان: **الفلسفة المعاصرة اتجاهاتها وأشهر روادها**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1990، ص3

" أعتقد أن للفلسفة المعاصرة مهمة مضاعفة. الأولى نظرية وهي دوره في فهم ليس فقط لما هو كائن ولكن لما كان أيضا. ويتمثل هذا الدور في إعادة رسم تاريخ رؤى العالم التي عبرت مسارنا الديمقراطي ونشطته. هذا العمل لم ينته بعد على الإطلاق، ويبقى مهما إن كنا نريد تأمل مصطلحات مثل الهجرة والمواطنة أو الجنسية. أما المهمة الثانية فهي أخلاقية، إنها نقد الزمن الحاضر . إذ مارست الأجيال الماضية هذا النقد باسم نموذجين. نقد مفكرو اليمين واليمين المتطرف المجتمعات الديمقراطية باسم ماض ولّى. وقام به المفكرون التقدميون والماركسيون في كثير من الأحيان باسم مستقبل مُشرق. والحال أننا اليوم متصالحون مع المجتمعات الديمقراطية. مهمة الفكر التي تفرض نفسها اليوم هي إذن محاولة ممارسة نقد داخلي، وذلك بتحليل واقع هذه المجتمعات باسم مبادئها نفسها، باسم الوعود التي تقدمها لكن التي لا تفي بها...أعتبر أن النقد الداخلي مخربا بلا نهاية أكثر من ذاك الذي مورس باسم مبادئ راديكالية خارجية غريبة عن المجتمعات الديمقراطية سواء أكان ذلك في إطار الفاشية أم في إطار الماركسية"[1]

-عندما نحكم على الأفعال بأنها صحيحة أو خاطئة من الناحية الأخلاقية، أو على الأشخاص بأنهم طيبون أو أشرار ، أو على النتائج بأنها عادلة أو غير عادلة، فإننا نمارس التقييم الأخلاقي. ولكن هذه الممارسة تثير كل أنواع الأسئلة المحيرة. وبعض هذه الأسئلة هي أسئلة أخلاقية موضوعية مألوفة. فما هي المبادئ التي يلتزم بها الناس ضمناً أو صراحةً عندما ينخرطون في التقييم الأخلاقي؟ وهل المبادئ ذات طابع نفعي أم أخلاقي، أم أن الفكر الأخلاقي أقل عمومية وأكثر خصوصية؟ وهل ينبغي لنا أن نكون أحاديين فيما يتعلق بالخير أم متعددين؟ وهل يمكن وصف كل الخيرات بشكل محايد، أم أن بعضها أناني؟ وهل العدالة مسألة مساواة، أم أنها مسألة إعطاء الأولوية للأسوأ حالاً؟ وتتناول مثل هذه الأسئلة قضايا في الأخلاق المعيارية وغيرها.[2]

[1] جان فرونسوا دورتي: **فلسفات عصرنا**، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، ص 87،86

[2] المرجع نفسه، ص84

**ثانيا/ تغير المفاهيم:**

لقد تفرقت المفاهيم النقدية التي تطورت من علم اللغة السوسيري وانتشرت بطرق مختلفة لا يمكن التنبؤ بها. فمفهوم العلامة، على سبيل المثال، هو موضع نقاش لا ينتهي. وفي أحد الأطراف، تحاول نصوص البنيوية الكلاسيكية تقديم وصف نهائي لكل نوع من أنواع البنية الاجتماعية. فبالنسبة لها، تحكم البنية نظامًا محددًا من العلامات حيث تكون العلامة الفردية مكونًا ثابتًا يربط بين الدال والمدلول في تضامن سعيد. وعلى النقيض من ذلك، تعمل قواعد النحو التي وضعها دريدا وكتابات رولان بارت اللاحقة على زعزعة استقرار سلامة العلامة من خلال إطلاق العنان لقوى الدلالة المتحاربة داخلها والتي سعى البنيويون السابقون إلى احتوائها.

وكان الاكتشاف المتأخر لفرديناند دي سوسير والشكلانية الروسية والبنيوية التشيكية له تأثير تقصير مجموعة متطورة من الممارسات النقدية التي كان لها تاريخ طويل ومتميز في أوروبا الشرقية. الفترة التي سبقت ظهور النقد الجديد، ويقفز فوق الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين في معظمه، ويتابع التطورات اللاحقة في النقد البنيوي خلال الستينيات والسبعينيات والثمانينيات. ومع ذلك، فإن رفض الرموز الرئيسية يؤدي حتماً إلى ظهور سياسات الاختلاف والتغيير والمقاومة بدلاً من الحقائق العقائدية.[1]

إن المؤلفين، الخبراء في مجالاتهم، يركزون في كثير من الأحيان على المعرفة والقضايا التي تدخل ضمن مجال تخصصهم ولكنهم لا يولون اهتماماً كافياً للقيمة العملية لتلك المعرفة، وخاصة مدى أهميتها في تشكيل السياسات وفي التطبيقات في الحياة اليومية. وبطبيعة الحال، فإن هذا التعليق يُقال غالباً عن العلماء الأكاديميين بشكل عام، أي أنهم ينسون أحياناً أن أحد الأسباب المهمة للبحث وتراكم المعرفة هو توفير أسس للتطبيقات المفيدة والمستنيرة.

[1] فتحي محمد نبيه شعبان: **الفلسفة المعاصرة اتجاهاتها وأشهر روادها**، ص78

**ثالثا/ النقد الثقافي وما بعد الحداثة:**

يعدّ النقد الثقافي من المقاربات المطروحة أيضا على الساحة الفكرية الراهنة، من خلال القضايا النقدية التي يطرحها، ولهذا لا بد من وجود علاقة منهجية على الأقل بين النقد الثقافي والنظريات المجاورة في التقليد الفلسفي المعاصر، وبالخصوص الطرح ما بعد الحداثي باعتبار أن كل منهما يجتمع على النقد أي التجديد والتغيير، والثورة على كل ما هو سابق. فالنقد لا يصبح فعّالا إلا إذا تخلص من الجدلية السطحية، واكتسب مشروعية تطبيقية تخدم الفكر والمجتمع معا، مما يجعله يتعدى الحدود الإيديولوجية إلى الآفاق الإنسانية بكل تياراتها، عبر الزاوية الاجتماعية لإعادة هيكلة المنظومة العلمية والفنية والفلسفية وكذا الثقافية، على أساس أن الجانب الثقافي هو الجانب المفسر لكل الحياة الإنسانية في شكلها الحضاري والتطوري.

ومن الناحية اللغوية، يكتسي النص اللغوي في الفكر المعاصر طابعا اختلافيا ولدته المشكلات التي ولدتها مختلف التيارات المتزامنة وما بعد الحداثة وعلى رأسها التفكيكية ،والبنيوية والهرمنوطيقية والأسلوبية، كذا نظريات القراءة والتلقي وغيرها من الرؤى التي شكلت ملامح الروح النقدية والإبداعية، وما أفرزته من تطور للفنون والآداب والعمارة، دون الانقياد وراء المظاهر السطحية للكلمات. وقد كان التواصل والحوار بين الحضارات يكشف عن حوار بين الثقافات من خلال النصوص التي تنجزها، وهو ما ساهم في نشوء ثقافة نقدية منهجية ، وقد تكون جمالية أيضا تدمج بين القالب اللغوي للنص وسياقه الثقافي الذي يترعرع فيه.

ومن هذا الباب ، يُعتبر الواقع الجمالي ظاهرة لغوية، فعندما يكون التعبير حسنا جدا، حسب ، فإنه يدعو لإعادته مرة أخرى قصد الاستمتاع به، مما يقبل التصرف إزاءه كما لو كان واقعيا1 . " إن الثقافة ما بعد الحداثية هي في الوقت ذاته ثقافة غير متمركزة وغير متجانسة ، وثقافة مادية ونفسية ، وإباحية ومتسترة، ومجددة وماضوية، واستهلاكية وبيئية، ومعقدة وعفوية، ومذهلة ومبدعة"2

[1] جان جاك بروشييه، ماريو فوشكو: **مسارات فلسفية**، ترجمة محمد ميلاد ،ص 116

[2] جيل ليبوفتسكي: **عصر الفراغ** ، ص13

ترافق الاهتمام بما بعد البنيوية مع بزوغ ما بعد الحداثة في المجتمع الغربي، وقد قاد هذا إلى الخلط بين الاثنين ، خاصة وأن المشروع الرئيسي لما بعد الحداثة هو الانقلاب ضد معطيات الحداثة، وهو ما يشبه المشروع الرئيسي للمناهج السابقة الذكر في تجاوز المفاهيم السائدة على الساحة الفكرية المعاصرة، إذ تقود دلالة المابعد الى نوع من الزعزعة النقدية والمعرفية الداعية الى إعادة النظر، فهي بلا شك ثقافة متجددة تطرح بدائل تتمحور حول التمرد داخل النصوص الأدبية والسياسية والاجتماعية والثقافية، من خلال التطلع إلى طبيعة الدلالات التي تبُثُّها الإشارات النصية حول كل ما هو ثقافي، بهدف إلى إعادة قراءة العالم بشكل جديد.

ترتبط المبادئ الأساسية، لما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، ارتباطًا وثيقًا ،بأسماء مفكرين أغلبهم نُقّاد وكُتّاب فرنسيون- خاصة عندما يتعلق الأمر بما بعد البنيوية- أمثال: رولان بارت، وجان بودريار، وكذلك بتلر، و هيلين سيكسوس، وجاك دريدا ،وجيل دولوز، وفيليكس غاتاري، وميشيل فوكو، وجوليا كريستيفا، وجان فرانسوا ليوتار، وكل هؤلاء وغيرهم يوفرون مجموعة من الوسائل لتحليل وانتقاد أنظمة الفكر التي تم تبني بعضها في النظريات الاجتماعية، كما تغطي عددًا من التحليلات المرتبطة بالعلاقة بين القوة واللغة ،المعرفة، والتي تشترك في الرأي القائل، بأن المعرفة دائمًا سياقية وجزئية ومجزأة، ولكنها أيضًا ليست محايدة ،وتشكل علاقات القوة بين الأفراد أو التجمعات[1]

هكذا اقترنت الفلسفة المعاصرة بما بعد الحداثة حتى سميت المجتمعات بالمجتمع الما بعد حداثي وغيرها من الميادين التي طغت عليها، لا سيما مع تطور المعلوماتية وصولا إلى الذكاء الاصطناعي .

1NICK J. FOX : ***Poststructuralism and Postmodernism*** ,The Wiley Blackwell Encyclopedia of Health, Illness, Behavior, and Society, First Edition, Wiley & Sons, Ltd,2014,p 489

## خاتمة للمقياس

بعد حط الرحال على بعض جوانب الفلسفة المعاصرة يمكن التأكيد فعلا على خاصيتين أساسيتين التزمت بهما طيلة رحلتها الفكرية وهما التعدد والانقلاب، إنها لا تلبث في مكان، ولا تركن في محطة واحدة بل هي ثورية بعيدة عن الفكرة المطلقة، ولذلك يصعب وضع تعريف دقيق لها، لأن مميزاتها المتقلبة هي التي تؤثث مفهومها.

# قائمة المراجع :

**1-باللغة العربية:**


- إيدموند هوسرل : الفلسفة علم متشدد، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،ط1، 2002.
- إيدموند هوسرل : أزمة العلوم الأروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1، 2008.
- أندري لالاند : الموسوعة الفلسفية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ،المجلد الثاني، ط2، 2001.
- إ.م.بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1990
- إميل برييه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، منشورات دار الكشاف للنشر، القاهرة، 1998
- إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت،ط1،2012
- بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب،ط1، 2003.
- بول ريكور: صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت،ط1،2005

- بول ريكور : من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، دار عين للدراسات والبحوث، القاهرة،ط1، 2005.
- بيير زيما: التفكيكية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2006.
- بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1992
- جان فرونسوا دورتي: فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2009.
- جورج زيناتي : الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط2، 2003.
- جاك دريدا: في علم الكتابة، ترجمة جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008.
- جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- جاك دريدا :استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة عزالدين الخطابي، دار افريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013.
- جورج هانس غادير : فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2006.

- جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ ، الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت،
- جان فرونسوا دورتيي: فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي،
- جان جاك بروشييه، ماريو فوشكو: مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد
- عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا،ط1، 1993.
- عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- عبد الله بريمي : بول ريكور، من فلسفة الإرادة إلى مسارات الاعتراف، مقال ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الغربية المعاصرة،ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1،2013.
- عادل مصطفى: فهم الفهم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط2، 2007.
- غادمير : الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم ، دار أويا للطباعة و النشر بيروت،ط1، 2007.
- غيوة فريدة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفية المعاصرة، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر،ط1،2002
- فتحي التريكي: فلسفة الحياة اليومية ، الدار المتوسطية للنشر، تونس،ط1،2009
- فتحي محمد نبيه شعبان: الفلسفة المعاصرة اتجاهاتها وأشهر روادها، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1990

- كلاوس هالد : مشكلة التأسيس في فينومينولوجيا إدموند هوسرل، ترجمة نادية بونفقة، مجلة العالم، المجلد 8، العدد 11، 2019
- كوزنزهوي ديفيد : الحلقة النقدية، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، بغداد، ط1،2007
- محمد جسوس : رهانات الفكر السوسيولوجي، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، 2003
- محمد محسن الزراعي : هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، التنوير للطباعة والنشروالتوزيع،لبنان،ط1،2010
- ميشال فوكو : مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا،ط1،2004
- محمد مهران، محمد مدين : مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2004
- .مارتن هيدجر: نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ترجمة وعد علي الرحية، دار التكوين دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1،2016
- محمد محجوب: هيدجر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995
- نورة بوحناش : البيوإيتيقا ، انفجار أخلاقي داخل العلم، ضمن كتاب جماعي : الأخلاق التطبيقية، منشورات الاختلاف، لبنان،2015

## 2-باللغة الأجنبية:


- André Comte-Sponville : **Dictionnaire philosophique**, QUADRIGE, PUF, Paris, 4édition , 2013
- CHARLES RAMOND : **Derrida La déconstruction**, Presses Universitaires de France,2005
- EDWARD QUINN : **A Dictionary of Literary and Thematic Terms**, Facts On File, New York, 2nd ed, 2006
- Frank Jackson and Michael Smith : **The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy**, Oxford University Press Inc., New York,2005
- Gil Anidjar : **Qu'appelle-t-on destruction? Heidegger, Derrida**, Les Presses de l'Université de Montréal,2017
- GUTTORM FL0ISTAD : **Contemporary philosophy**, Martinus Nijhoff Publishers The Hague/Boston/London 1982
- Laurence Hansen-Løve :Edmund Husserl : **La crise de l'humanité européenne et la philosophie**
- Marc Le Ny **: Découvrir la philosophie contemporaine**, groupe Eyrolles,Paris,2009-
- Niall Lucy : **A Derrida dictionary** , Blackwell Publishing Ltd,USA ,2004
- NICK J. FOX : ***Poststructuralism and Postmodernism* ,**The Wiley Blackwell Encyclopedia of Health, Illness, Behavior, and Society, First Edition, Wiley & Sons, Ltd,2014
- Norman L. Geisler : ***A History of Western Philosophy, Modern and Post-Modern From Descartes to Derrida***, Volume II, Bastion Books,USA ,2012,
- Patrick Wotling : **Le vocabulaire de Nietzsche**, Ellipses Édition Marketing , 2001

- PAUL RICŒUR : **LA MÉTAPHORE VIVE**, Éditions du Seuil,Paris, 1975
- Peter Brooks : **THE CAMBRIDGE HISTORY OFLITERARY CRITICISM**, Cambridge University Press, 2008
- Xavier Greffe, Sylvie Pflieger : **La politique culturelle en France**, La Documentation française, France,2éme édition,2015

## فهرس الموضوعات :

مقدمة.....4

### المحاضرة الأولى/ إشكاليات في الفلسفة الغربية المعاصرة

تمهيد.....6

أولا/الفلسفة واللافلسفة.....6

ثانيا/مفهوم الفلسفة المعاصرة وخصائصها.....8

ثالثا/لغة الفلسفة المعاصرة.....9

1- اللغة التحليلية.....9

2- اللغة التفكيكية.....11

رابعا/العقلانيات المؤسسة.....12

### المحاضرة الثانية/الفلسفة المعاصرة والعلم

تمهيد.....14

أولا/ الجدل بين العلم والفلسفة.....14

ثانيا/إشكالية تاريخ العلم.....15

ثالثا/الابستيمولوجيا الفلسفية والعلم.....17

### المحاضرة الثالثة/المناهج الفلسفية المعاصرة أ-التقويض(هيدغر)

تمهيد .....20

أولا /مفهوم التقويض عند هيدجر.....20

ثانيا/إعادة إحياء التحليل الأنطولوجي.....21

ثالثا/تقويض الميتافيزيقا.....23

## المحاضرة الرابعة/المناهج الفلسفية المعاصرة ب- التفكيك(دريدا)


تمهيد .....26

أولا/مفهوم التفكيك.....26

ثانيا/الكتابة والاختلاف.....28

ثالثا/الغياب والحضور.....31


## المحاضرة الخامسة/المناهج الفلسفية المعاصرة ج-الظواهرية (هوسرل)


تمهيد.....34

أولا/ مفهوم الفينومينولوجيا.....34

ثانيا/مهمة الفينومينولوجيا.....36

ثالثا/أدوات المنهج الفينومينولوجي.....37

1- الإيبوخية.....37

2- القصدية والرد الماهوي.....38


## المحاضرة السادسة/ المناهج الفلسفية المعاصرة ج-الظواهرية(ميرلوبونتي)


تمهيد.....41

أولا/تجاوز ثنائية الروح والجسد.....41

ثانيا/استقطاب السلوك.....41

ثالثا/الوجود والجسد.....42

رابعا/الحياة الجنسية.....43


## المحاضرة السابعة/المناهج الفلسفية المعاصرة د-التأويل(غادمير)


تمهيد.....45

أولا/ من الفهم إلى التأويل.....45

ثانيا/الأحكام المسبقة والتأويل.....46

ثالثا/الحلقات الثلاث للتأويل:.....47

1- الفن.....47

2- التاريخ.....48

3- اللغة.....49

## المحاضرة الثامنة/المناهج الفلسفية المعاصرة د- التأويل(ريكور)

تمهيد.....51

أولا / تعددية التأويلات.....51

ثانيا/صراع التأويلات.....52

ثالثا/التباعد التأويلي.....53

رابعا/الاستعارة والتأويل.....53

## المحاضرة التاسعة/ رواد الشك المعاصر

تمهيد.....56

أ- نيتشه.....56

أولا/ اللغة النتشوية.....57

ثانيا/قلب مفهوم الحضارة.....57

ثالثا/المنهج الجينيالوجي لتعرية القيم.....59

ب- فرويد.....61

أولا/نقد مركزية الشعور.....61

ثانيا/المهمة الكشفية للتحليل النفسي.....63

ج-ماركس.....64

أولا/ الثورة على الرأسمالية.....64

ثانيا/واقع الاغتراب.....65

المحاضرة العاشرة/العصر الهرمينوطيقي للعقل: أ-هيدغر، ب-غادمير

تمهيد.....67

أ-هيدغر.....67

أولا/الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية.....67

ثانيا/هرمينوطيقا الوجود الفعلي.....69

ب-غادمير.....70

أولا/ الهرمينوطيقا والحقيقة.....70

ثانيا/الهرمينوطيقا الشاملة.....71

ثالثا/الأحكام المسبقة.....72

المحاضرة الحادية عشر/ العصر الهرمينوطيقي للعقل: ج-ريكور،د-هابرماس

ج- بول ريكور.....73

أولا /الهرمينوطيقا الرمزية.....73

ثانيا/هيرمينوطيقا الارتياب.....74

د- هابرماس.....76

أولا/نقد الشمولية الهرمينوطيقية.....76

ثانيا/الهرمينوطيقا الأيديولوجية.....77

## المحاضرة الثانية عشر/أبعاد التفلسف

تمهيد.....79
أ- الجمال.....79
ب- الدين.....80
ج-السياسة.....81
هـ-العلم.....82
و-الثقافة.....84
ز-اللغة.....85

## المحاضرة الثالثة عشر/ الفلسفة المعاصرة والحقل العلمي

تمهيد.....87
أولا/ظهور التقنية.....87
ثانيا/الاكتشافات العلمية المعاصرة والنقد الفلسفي.....88
ثالثا/حاجة المجال العلمي للفلسفة.....89
رابعا/أزمة العلم الفلسفية.....91

## المحاضرة الرابعة عشر/ الأشكال الجديدة للتفلسف

تمهيد.....92
أولا/مهمة الفيلسوف المعاصر.....92
ثانيا/تغير المفاهيم.....94
ثالثا/ النقد الثقافي وما عد الحداثة.....95
خاتمة.....97
قائمة المصادر والمراجع.....98