

حوار مع بول ريكور: أنتظر النهاية

بول ريكور

[ولد/بول ريكور / عام 1913 . وقد درس في السوربون وجامعة ناتير، باريس العاشرة؛ ثم في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية . وهو مدير «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق»، ورئيس الرابطة الفلسفية الدولية . نَشَرَ العديد من الكتب التي تقع على مفترق الطرق بين الفينومينولوجيا وعلم التأويل وتخييل اللغة . ومن أهم كتبه: «فلسفة الإرادة» (الجزء الأول عام 1949 والجزء الثاني عام 1960)؛ ثم «الزمن والحكاية» في ثلاثة أجزاء بين عامي 1983 - 1985 . ثم «من النص إلى الممارسة والانحراف» عام 1986 .] وقد أجرت معه مجلة «أوتريمان» الحوار التالي :

أحسينا أننا قد صفينَا حساباتنا مع زمن الحرب والاعتقال.

وعندما نشر ياسبرز بعد الحرب كُتابًا من مثل «الفلسفه الكبار»⁽¹⁾ أو «في الحقيقة»⁽²⁾ فانا بُطئنا أن نتبعه في خطه الفكري . وقد تولد لدينا آثِرٌ نوعٌ من استبدال هيدغر بـ ياسبرز، وإن يكن بشكل جزئي . والآن أميل للتراجع عن موقفي الذي وفته قبل أربعين سنة . فـ ياسبرز كان يمتلك الكثير من المعايير الأخلاقية والسياسية المرتبطة عضويًا بفكرة المشكّلة لفكرة أيضًا . وهذه المعايير تبين لنا كيف أنه يحذف الهم الأخلاقي من الفكر أحيانًا . وأميل الآن أكثر فأكثر للقول بأن ذلك يشكل خصيصةً لفكرة هيدغر . وبإمكانى القول إن ياسبرز يبقى بالنسبة لي مزيجًا من الحسرة والبلبة، وذلك عندما أعود بالذاكرة إلى الوراء . وذلك لأنني أحسن أحيانًا بأنني هجرته وتخلت عنه في متتصف الطريق . أشعر أحيانًا بأنني لم أتابع هذا اللقاء معه بعد الحرب والأسر .

م. أ: هل قابلته شخصياً؟

ب. ر: نعم . قابلته مرتين في حياتي . المرة الأولى كانت مباشرة بعد الحرب في مدينة هايدلبرج، ثم المرة الثانية بعد أن نشر كتابه عن «الخطيئة الألمانية»⁽³⁾ وقد تم اللقاء في بال

م. أ: كان أول كتاب أصدرته مكرّساً له /كارل ياسبرز/. وقد نشرته بالتعاون مع /ميكل دوفرن (Dufrenne)/، وذلك بعنوان : «كارل ياسبرز وفلسفة الوجود» منشورات سوي 1948 . كيف نشأ اهتمامك بـ ياسبرز؟

بول ريكور: كان /غابرييل مارسيل/ قد نشر قبل الحرب الدراسات الفرنسية الأولى عن ياسبرز، وخصوصاً مقالته «الكبيرة عن الحالات القصوى أو التخوم». وقد أدهشتني تلك الدراسة وأثرت علىَّ كثيراً في الوقت الذي كنت قد ابتدأت فيه أهتمَّ بمشكلة الذنب، أو بالأحرى الشعور بالخطيئة والذنب . ثم عندما أصبحنا سجناء حرب لدى الألمان (ميكل دوفرن وأنا) كان لنا الخط في حيارة محمل النصوص التي كان ياسبرز قد نشرها حتى ذلك الحين . وكان تعليقنا بـ ياسبرز مرتبًا برفضنا للوقوع في الخطأ نفسه الذي وقع فيه أسلافنا، أي المحاربون القدماء في الحرب العالمية الأولى، الذين رفضوا كل ما يحيى من قبل ألمانيا كرد فعل على الحرب، بما فيه الفكر والفلسفة . أما نحن (ميكل دوفرن وأنا) فكنا نعتقد أنَّ الألمان الحقيقيين موجودون في الكتب، وكانت تلك هي طریقتنا لإنكار وجود الألمان الذين يسجنوننا . كنا نعتقد أنَّ ألمانيا الحقيقة هي نحن وليس لهم . وبعد أن نشرنا هذا الكتاب

م. أ: وإنْ فَقِدَتِي إِلَى عِلْمِ التَّأْوِيلِ مُتأخِّرًا؟
 ب. ر: وصلت إِلَيْهِ بِسَبِبِ مُشَكَّلةِ مُحَدَّدةٍ تَعَالَى وَذَلِكَ
 بِمَنَاسِبَةِ اشتِغَالِي عَلَى مَوْضِعِ رِمْزِيَّةِ الشَّرِّ الَّذِي جَاءَ عَلَى أَثْرِ
 دِرَاسَتِي الْفِيُونِيْمِينُولُوْجِيَّةِ الْكَلاسِيْكِيَّةِ عَنِ الْإِرَادِيِّ
 وَالْإِلَارَادِيِّ⁽⁶⁾. وَقَدْ افْتَرَتْتُ أَنْ نَعْمَلْ بِخَصْصَوْنَ الْمَجَالِ
 الْتَّطْبِيقِيِّ لِهَذَا الْمَوْضِعِ الْأَخِيرِ مَا عَمَلَهُ / مُورِيسِ
 مِيرِلُوبُونِي / بِالنِّسْبَةِ لِمَوْضِعِ الإِدْرَاكِ الْحَسِيِّ (La
 perception).

وَالآن أَعُودُ مِنْ جَديْدٍ إِلَى هَذِهِ الْمَوْاضِيعِ بَعْدَ أَنْ تَخْلَيْتُ
 عَنْهَا لِفَتْرَةِ طَوِيلَةٍ وَذَلِكَ عَنْ طَرِيقِ نَظَرِيَّةِ الْمَهَارَسَةِ
 وَالْإِنْخِرَاطِ. وَفِي الْعَمَلِ الَّذِي قَمَتْ بِهِ عَنِ الْإِرَادِيِّ
 وَالْإِلَارَادِيِّ كَنْتُ أَرَاهُنَّ عَلَى وَجُودِيْنِيِّ وَاضْحَاهِهِ وَمَقْرُوهَةِ
 جِيدًا. فَقَدْ كَانَ مُكْنَأً أَنْ أَعْبُرَ بِشَكْلِ مُعْقُولٍ وَمُفْهُومٍ عَنْهُ
 مَشْرُوعٍ، أَوْ بَاعْثُ، أَوْ حَافِرُ، أَوْ اسْتَطَاعَةٍ، أَوْ افْعَالَ، أَوْ
 عَادَةٍ، الْغَ... وَكُلُّ مَا عَدَّتْهُ سَابِقًا يُكَنَّ أَنْ يَؤْلِفَ
 عَنْاوِينَ فَصُولَ لِكِتَابٍ يَكْتُبُ فِي عِلْمِ النَّفْسِ
 الْفِيُونِيْمِينُولُوْجِيِّ. وَلَكِنْ يَقِيْتُ أَمَامِيَّ آنِذَكَ مُشَكَّلةً مَظْلَمَةً
 وَعَسِيرَةً لَا أَجِدُ لَهَا حَلًا وَهِيَ: الْإِرَادَةُ السَّيِّئَةُ وَالْشَّرُّ.
 وَتَبَدَّى لِي آنِذَكَ أَنَّهُ يَنْبَغِي عَلَيَّ أَنْ أَغِيرَ الْمَنْهَجِيَّةَ الْمُتَبَعَّةَ: أَيْ
 يَنْبَغِي تَأْوِيلُ الْأَسَاطِيرِ، وَلِيُسَقِّطُ الْأَسْطُورَةَ التَّوْرَاتِيَّةَ
 وَالْأَنْجِيلِيَّةَ، وَإِغْمَانُ أَسَاطِيرِ التَّرَاجِيدِيَا وَالْأَسَاطِيرِ
 الْأَرْفَوِسِيَّةِ وَأَسَاطِيرِ الْمَعْرِفَةِ الرُّوحِيَّةِ الْلَّاهُوْتِيَّةِ. وَبِوَاسِطةِ
 هَذِهِ الْمَنْعِطَفِ الرِّمْزِيِّ رُحِّتُ أَدْخُلُ لِلْمَرْأَةِ الْأُولَى فِي سَاحَةِ
 التَّأْوِيلِ وَمُشَاكِلِ عِلْمِ التَّأْوِيلِ. فَبَعْضُ الْمُشَاكِلِ لَمْ تَكُنْ
 وَاضْحَاهِهِ وَلَا شَفَافَةً كَمَا تَوَهَّمْتُ وَجُودُهُ فِيَّا يَدْعُوَهُ
 مِيرِلُوبُونِيَّ «بِأَطْرَافِ» الْعَمَلِ الْإِرَادِيِّ (أَوْ الْفَعْلِ الْإِرَادِيِّ).
 وَقَدْ نَتَجَ عَنِ ذَلِكَ سُؤَالًا:

1 - مَا هُوَ وَضْعُ الدَّازِّ إِذْنَ، تَلْكَ الدَّازِّ الَّتِي لَا
 تَعْرِفُ عَلَى نَفْسِهَا إِلَّا بِوَاسِطَةِ هَذِهِ الْمَنْعِطَفِ التَّعْرِيْجِيِّ عَنِ
 طَرِيقِ الْأَسْطُورَةِ؟
 مَا هِيَ هَذِهِ الْعَتَمَةُ أَوْ تَلْكَ الْكَثَافَةُ الْمُعْتَمَةُ لِلَّذَاتِ مَعِ
 ذَاهِبَ؟ وَلِمَذَا لَا تُسْتَطِعُ أَنْ تَفْهُمَ نَفْسَهَا إِلَّا عَنْ طَرِيقِ تَأْوِيلِ
 الْحَكَائِيَّاتِ الْقَافِيَّةِ الْكَبِيرِ؟

2 - بِالْمُقَابِلِ، مَا هِيَ مَكَانَةُ الْعَمَلِيَّةِ الْمُؤَوِّلَةِ أَوِ التَّأْوِيلِيَّةِ
 الَّتِي تَقْوِي بِدُورِ الْوَسِيْطِ بَيْنَ الدَّازِّ وَذَاهِبِهِ فِي هَذِهِ الْعَمَلِ
 التَّأْمِلِيِّ الْفَكَرِيِّ؟
 لِلإِجَابَةِ عَنِ هَذِينِ السُّؤَالَيْنِ اضْطُرَرْتُ لِلَاِسْتِعَانَةِ
 بِشَلِيرِ ماشِيرِ، وَدِيلِيَّ، وَهِيدِغرِ، وَغَادَامِيرِ. وَقَدْ بَدَأْتِ
 أَنْ هَذِهِ الْمَسَارِ التَّأْوِيلِيِّ يَتَزَاوِجُ مَعِ الْمَسَارِ الْكَانَاتِيِّ الْجَدِيدِ
 الْمُتَمَثَّلِ بِـ كَانْطَ، وَفِيْختَهِ، وَشِيلِنْغُ، وَهِيْغلُ. ثُمَّ التَّقْيِيَّتِ
 أَثْنَاءِ الْطَّرِيقِ بِنِيْشِهِ أَيْضًا وَبِنِقْدِهِ لِفَهْوَمِ الشَّفَافِيَّةِ وَالْعَقْلَانِيَّةِ

بِسوِيْسِرَا. وَكَانَ عِنْدَنِيْ قدْ أَحَدَثَ الْقُطْبِيَّةَ الْكَاملَةَ مَعِ
 أَلمَانِيَا. وَالْغَرِيبُ أَنَّهُ أَسْتَطَعَ أَنْ يَتَحَمَّلَ أَلمَانِيَا النَّازِيَّةَ،
 وَلَكِنَّهُ لَمْ يَسْتَطِعَ أَنْ يَتَحَمَّلَ أَلمَانِيَا الْدِيمُقْرَاطِيَّةَ الَّتِي لَمْ تَعْلَمْ
 تَوْبِهَا عَمَّا فَعَلَتْهُ فِي الْمَرْحَلَةِ النَّازِيَّةِ. فَقَدْ كَانَ يَاسِرِزْ يَحْلِمُ
 بِتَحْوِلَ جَمَاعِيِّ أَوْ بِاعْتَرَافِ جَمَاعِيِّ لِكُلِّ الْأَلَمَانِ بِالْخَطِيَّةِ
 وَالْمَؤْلُوْلَةِ. وَلَكِنَّ ذَلِكَ لَمْ يَحْصُلْ فَهَجَرَ أَلمَانِيَا نَهَيَاً وَذَهَبَ
 لِلِّإِقَامَةِ فِي سُوِيْسِرَا. وَهُنَّاكَ التَّقْيِيَّةُ لِلْمَرْأَةِ الْثَّانِيَّةِ بَعْدَ أَنْ
 طَبَعْنَا كَاتِبَانَا عَنْهُ. وَلَا أَسْتَطِعُ القُولُ بِأَنَّهُ لَمْ يَجْبَهْ، وَلَكِنَّهُ
 وَجَدَهُ مُتَرْنَا وَصَارَمَا أَكْثَرَ مِنَ الْلَّزَوْمِ، وَرَبِّما وَجَدَ أَنَّ الرُّوحَ
 الْتَّعْلِيمِيَّةِ وَالْإِرشَادِيَّةِ الْفَرَنْسِيَّةِ تَطْغِي عَلَيْهِ وَتَخْجُّمُهُ، فِي حِينِ
 أَنَّهُ كَانَ يَرِي إِلَى فَكْرِهِ بِثَبَّاتِ السَّيْلِ الْهَادِرِ.

م. أ: وَفِي تَلْكَ السَّنَوَاتِ التَّقْيِيَّةُ أَيْضًا بِفِيُونِيْمِينُولُوْجِيَّا
 هُوسِيرِل؟
 ب. ر: كَنْتُ قَدْ تَعْرَفْتُ عَلَيْهَا بِشَكْلِ سَرِيعٍ عِنْدَ
 غَابِرِيَّلِ مَارِسِيلِ أَيْضًا وَذَلِكَ قَبْلَ الْحَرْبِ. وَكَانَ غَابِرِيَّلِ مَارِسِيلِ يَعْقِدُ
 كِتَابَ «الْأَبْحَاثِ الْمَنْطَقِيَّةِ». وَكَانَ غَابِرِيَّلِ مَارِسِيلِ يَعْقِدُ
 حَلْقَةً نَقَاشٌ كُلَّ يَوْمِ جُمِعَةً، وَهُنَّاكَ التَّقْيِيَّةُ بِشَخْصِ اسْمِهِ
 شَاسِتِينِغُ. وَهُوَ الَّذِي وَجَهَهُ نَحْوَ قَرَاءَةِ هُوسِيرِلِ. وَعِنْدَمَا
 كَنْتُ مَعْتَقِلًا فِي أَلمَانِيَا أَتَاحَ لِي الْحَظْ الْحَصُولُ عَلَى كِتَابِ
 (Ideen) الَّذِي تَرَجَّمَ مِنْهُ جَزْءُ الْأَوَّلِ بِعِنْوَانِ: «الْأَفْكَارِ
 الْتَّوجِيهِيَّةِ مِنْ أَجْلِ فِيُونِيْمِينُولُوْجِيَا صَرْفَةِ»⁽⁴⁾. وَلَا أَرَأَلِ
 أَمْتَلِكُ حَتَّى الْآنَ تَلْكَ النَّسْخَةَ الَّتِي رَافَقَتِنِي فِي سَيِّ
 الْاعْتَقَالِ أَثْنَاءِ الْحَرْبِ الْعَالَمِيَّةِ الْثَّانِيَّةِ. فَقَدْ نَجَحْتُ فِي جَلْبِهَا
 مَعِي إِلَى فَرَسَا عَلَى الرَّغْمِ مِنْ كُلِّ الصَّعُوبَاتِ وَالْمُشَاكِلِ.
 وَقَدْ تَرَجَّمَتِ الْكِتَابُ عَلَى هَوَامِشِهِ لَأَنَّ الْوَرَقَ لَمْ يَكُنْ مَتَوفِرًا
 لَنَا آنِذَكَ! وَعِنْدَمَا تَرَجَّمَ هُوسِيرِلَ اخْتَدَّتْ عَدَدُ قَرَاراتِ
 وَخِيَارَاتِ بِخَصْصَوْنَ الْمَصْطَلِحَاتِ وَالْعَبَارَاتِ الْفَلَسْفَهِيَّةِ. وَلَا
 أَعْتَقِدُ أَنِّي سَأَصْرُّ عَلَيْهَا لَوْ أَعْدَتْ تَرَجِيْهَ الْيَوْمِ. فَمَثَلًاً لِمِ
 أَكْنَ أَجْرَؤُ آنِذَكَ عَلَى تَرْجِيْهِ الْمَصْطَلِحِ الْأَلَمَانِيِّ (Seiende)
 بِكَلْمَةِ (étant) = الْكَائِنُ الْفَرَنْسِيَّ لِأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ قَدْ شَاعَتْ
 بَعْدَهُ. إِغْمَانًا تَرَجَّمَتِهَا بِعَبَارَةِ كَامِلَةِ (Ce qui est) أَيْ مَا
 هُوَ كَائِنُ. مِمَّا يَكُنْ مِنْ أَمْرٍ فَإِنَّ هَذِهِ الْكِتَابُ بَقِيَ بِالنِّسْبَةِ
 لِي شَيْئًا أَسَاسِيًّا.

فِي كِتَابِ الْآخِرِ الْمُشَهُورِ بِعِنْوَانِ «مِنِ النَّصِّ إِلَى الْمَهَارَسَةِ
 وَالْإِنْخَرَاطِ»⁽⁵⁾ تَوَجَّدُ مَقَالَةً بِعِنْوَانِ: «مِنِ الْفِيُونِيْمِينُولُوْجِيَّا
 إِلَى عِلْمِ التَّأْوِيلِ». وَفِيهَا أَقُولُ بِأَنَّ اعْتَاقَ فَكْرَةِ التَّأْوِيلِ
 الْتَّعْدِيِّيِّ أَوْ انتَشَارَ مَوْجَةِ تَعْدِيَّةِ التَّأْوِيلِ وَالْتَّفَاسِيرِ لَا يَعْنِي
 إِلْغَاءِ الْفِيُونِيْمِينُولُوْجِيَّا. هَذَا عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّا نَلَاحِظَ لَدِيِّ
 هُوسِيرِلَ فَكْرَةً تَقُولُ بِسُورَ جَوَاهِيرَ أَحَادِيَّةِ الْمَعْنَى، وَأَنَّهُ
 يَكْتَنِي أَنْ تَحْدُثَ عَنْهَا بِشَكْلِ مَتَهَاسِكِ وَوَاضِعَهُ وَهُوَ
 مَغَيْرُ لَتَعْدِيَّةِ التَّأْوِيلِ وَالْتَّفَاسِيرِ.

الواقة من ذاتها والسيطرة على نفسها. وكل بحوثي هذه كانت موجهة بالسؤال التالي: ما الذي حصل للذات بعد أن عَبَرَتْ كل تلك الثورات المعرفية والفلسفية؟ وكيف يمكن الانتقال من موقع هوسيل الذي يبقى ديكارتيّا نسبياً باسم قرب الذات من ذاتها، إلى موقع آخر هو موقع العتمة المتزايدة للذات مع ذاتها؟ ويشهد على ذلك المنعطف التعرجي بواسطة الأسطورة لتفسير المسألة.

أما الصدمة المعرفية الثانية التي تلقيتها فكانت موازية لصدمة التراث التأويلي، ولكن لأسباب مشابهة: قصدت صدمة التحليل النفسي. فلما كنت قد درست مسألة الشعور بالذنب أو الخطيئة بمساعدة الأساطير الكبرى، فإني رحت أتساءل فيما إذا لم تكن هناك قراءة أخرى، مختلفة جداً. قصدت القراءة التي تحيلنا إلى ناحية اللاوعي (أو الوعي الباطن) وليس إلى ناحية التراث النصي الكبير (أي النصوص التوراتية والإنجيلية). وكانت تلك هي المناسبة التي حفزتني للاشتغال على فرويد⁽⁷⁾. بعد أن لاحظت فشل فلسفة معينة للكوجيتو. كنت أواجه فشلاً مزدوجاً على جهة قراءة الأساطير، وعلى جهة تفسير الوعي الباطن. وهذا ما قادني إلى مشكلتي اللاحقة، أي تعددية أنماط التأويل، وصراعها فيما بينها، (صراع التأويل).

ما الذي أقصده بصراع أنماط التأويل وأنواعه؟ هذا التساؤل قادني للدخول في اللعبة الديالكتيكية الدائبة ما بين أن أثق بنص ما / أو لا أثق به. وهذا الجدل الدائم من الثقة / وعدم الثقة بالنص لعب بالنسبة لي دوراً هاماً جداً. وكان الارتباط المستمر بالنص يعود إلى جذور نيتشوية وفرويدية، ثم ماركسية أيضاً. ولكن الشيء الغريب هو أنني لمأشعر بالبلبلة العميقه تجاه ماركس. ولم أجده لديه تلك القدرة المائلة على الرزعنة والخلخلة التي وجدتها لدى نيتشه وفرويد. واهتمامي بماركوس آنذاك يعود إلى أسباب أخرى. كنت أهتم به من أجل دراسة مشكلة الأيديولوجيا بصفتها شكلًا خادعاً من أشكال المعرفة. وفي كتابي الأخير المكرس لدراسة الروابط ما بين «الأيديولوجيا والطبواويبة» أوضح جداً نوعية علاقتي مع ماركس، وهي علاقة سلمية وهادئة عموماً. أما علاقتي مع نيتشه فقد كانت دائمًا حادة ومنعشة ومقوية.

م. أ: أخيراً حصل لديك «المعطف الألسي» الذي قادك للإهتمام عن كثب أكثر بما اصطلح على تسميته «بالفلسفة الانغلوساكسونية».

ب. ر: المعطف الألسي حصل لدى داخل اهتمامي

تعلم التأويل، وذلك لأن التفكير بالأساطير يعني البقاء داخل هم اللغة. ولما كنت في أعيالي عن رمزية الشر وفرويد قد استخدمت كثيراً مفهومي الرمز والرمزية فقد لاحظت أن عملي هذا تقضي القاعدة التأسيسية الألستينية. وقد لزم عليَّ عندئذ أن أنطلق من سوسيير ثم من بفنست بشكل خاص. وقد استفدت من هذا الأخير كثيراً وبالخصوص من مفهومه عن عدم إمكانية اختزال الخطاب إلى مجرد الكلمة أو الكلمات. صحيح أن الخطاب مؤلف من كلمات ولكنه يشكل في صيغته النهائية الناجزة شيئاً يتتجاوز الكلمة المفردة. وبالتالي فإن علم الألسنيات المطبق على العبارة اللغوية أو الخطاب اللغوي، هو غير علم الألسنيات المطبق على العلامة أو الكلمة المفردة. وقوانين هذا ليست قوانين ذاك على الرغم من العلاقة الكائنة بينها. وفي الوقت ذاته الذي اكتشفت فيه الألسنيات الحديثة، رحت أكتشف الفلسفة التحليلية تحت صيغتين اثنين: صيغة تحليل اللغة العادية، أو فلسفة اللغات المحوكة جيداً، أي اللغات المنطقية. وقد استفدت كثيراً من أبحاث أوستين وستراوسون وسواهما. وكانوا عوناً لي باستمرار. فهما ينطلقان من فكرة أن اللغة العادية اليومية تحتوي على كنوز هائلة من المعنى. وهذا التقاطع ما بين الفينومينولوجيا والألسنيات الحديثة والفلسفة التحليلية في جانبها الأقل تقنية قدّم لي ثروات غنية أنا مدین لها كثيراً. ولا تزال الفلسفة التحليلية تسروري بمستواها العالي في البرهنة. والشيء الإيجابي والمتحرج فيها هو: كيفية اختيار البرهانات والأمثلة المضادة، والرد. وأحياناً يكون الموضوع محلل أو المدروس أقل أهمية من حجم الجهاز والأداة التي تحلله. وهذا هو الأمر الوحيد الذي يراه الفرنسيون فيها وبالتالي يزهدون في الفلسفة التحليلية ويقولون بالاستغناء عنها، ولا يستطيعون أن يفتحوا على صرامتها في البرهنة ودقها في التحليل. ولكن الشمن المدفع مقابل ذلك هو الدخول في نوع من الاحتراف والتخصص الفلسفـي. وأشعر أحياناً بأنني ضحية ذلك، فلم أعد أستطيع الكتابة للجمهور العريض، وإنما للمختص في حقل من الحقوق: أي الباحث الذي أرغب في إقناعه.

م. أ: كيف حصل أنك تقتصم وقتكم بين الولايات المتحدة وفرنسا؟ هل كان ذلك نتيجة الصدفة، أم أنه توجد في الولايات المتحدة إمكانيات عمل تغربك؟

ب. ر: لا أحد يعرف ما هو جانب الصدفة وما هو جانب القدر في حياته. والشيء الذي يدهشني غالباً هو أن ما هو صدفي يتحول بعد حصوله إلى ضرورة حتمية. والواقع أنه بعد عودتي منmania والأسر، حاولت أن أبحث

متشابهة جداً (مجتمعات صناعية متقدمة) أن تنتج أنظمة تعليمية مختلفة إلى مثل هذا الحد؟ أعتقد أن بصمة التاريخ تبدو هنا أكثر وضوحاً، أقصد التاريخ القومي لكل مجتمع، وهذا ما يجعل من أنظمتنا التعليمية أشياء متغيرة كلها حتى داخل أوروبا. وأصعب الأشياء هو اصلاح الانظمة التعليمية والتربوية. والأمر الناقصي الذي يدعوا للاستغراب في مثل هذه الحالة هو أن النظام التعليمي ينبغي أن يكون الأكثر مستقبلية واستباقاً نحو الامام، لأن الطلاب لن يوظفوا معلوماتهم في الحياة العامة قبل عشر أو عشرين سنة فيما بعد. ولكننا نلاحظ أننا نمارس التعليم على طلابنا كما كان يمارس علينا نحن في الماضي. وهذا دليل على الموقف الرجعي المتخلف للمدرس. وأما في الانظمة التعليمية التي توفر طلابها الثقة والقدرة على التجديد والابتكار، كالنظام الأميركي، فإن الاستاذ مضططر لأن يفكر باستمرار بهنأوجه التعليمية ويطرد فيها تجدیدها وتطویرها. ففي الأميركي يمكنك أن تعطي درساً أسبوعياً قصيراً، أو درساً أسبوعياً لا تتكلم فيه على الإلقاء وإنما تكتفي بالاستماع للطلاب. ويمكنك أن تلقى درساً في قاعة ليس فيها إلا طالبين أو ثلاثة. كل شيء مباح ما دام هناك طالب واحد يأتي إلى الصفة...

م. أ: كنت تشيرتُ جاداً في المعهد الدولي للفلسفة، وكنت رئيساً له. ما الدور الذي يلعبه هذا النوع من المؤسسات؟

ب. ر: هذه مؤسسة يتربعُ فيها الأعضاء المؤسّسون الأعضاء الجدد بشكل حر. ففي المعهد المذكور تسعه فرنسيين وخمسة إنكليز وستة الأميركيين، الخ... والعدد الكلي للأعضاء (110) أو (120). وفي كل عام يعقد المعهد الدولي للفلسفة مؤتمراً لمناقشة موضوع تخصصي وتقني جداً. وسيكون موضوع هذا العام «توليد المعنى والفهم»، أي ماذا يعني توليد المعنى وكيف يحصل توليد المعنى والفهم. بالطبع فالفلسفه الانكليزي والأمريكيين يسيطران على المؤتمر، ولكن هناك مشاركة ضخمة توازنها من قبل القارة الاوروبية: وهناك غدامير وهابرماز من ألمانيا، ومن الناحية الفرنسية هناك جيل غاستون غرانجييه القريب جداً من التراث الانكليزي - الأميركي، ثم هناك أيضاً أوينك ولوثياناس. وهم يشكلون بحضورهم وسطاً ملائماً للمناقشة الفكرية ذات المستوى العالي جداً. ويتتفق بذلك على كل المؤتمرات الدولية الكبرى. فالمؤتمرات الدولية للفلسفة تعقد مرة واحدة كل خمس سنوات، ولكنها مفتوحة أكثر من مؤتمرنا الذي يظل منعطفاً على عدد محدد من الفلاسفة المختارين. يُضاف إلى ذلك أن المعهد الدولي للفلسفة هو المكان الوحيد في العالم الذي تقبل فيه الفلسفة التحليلية

عن مكان ذي هواء طيب وعيل لكي أستعيد صحتي بعد أن أرهقتها الاعتقال والأسر. وأمضيت لهذا الغرض ثلاث سنوات في منطقة شامبون سيرلينيون في معهد بروتستانتي صغير في الجبل. وقد جاء إلى هناك وفداً من الكشافين الأميركيين السلميين لمساعدة المعلمين والمربين الفرنسيين الذين ساهموا في المقاومة السلبية أو السلمية عن طريق مساعدة اليهود وإخفائهم أثناء الحرب. وفي أول مرة ذهبت إلى الولايات المتحدة أقمت في معهد للكشافين. وكان الكشافون يشكلون أول حلقة أميركية تقدم المساعدة في إعادة بناء فرنسا بعد الحرب وذلك ضمن إطار المؤسسة البروتستانتية الفرنسية. ثم علمت في نيويورك حتى عام 1970 عندما عينت استاذًا زائراً في المدرسة اللاهوتية ثم في قسم الفلسفة بجامعة شيكاغو. ومنذ ذلك الوقت رحت أقسم وقتي بنسبة ثلثين إلى ثلث بين فرنسا وأميركا. ولا أزال مستمراً في تعليمي هناك.

م. أ: أتيت لك أن تستلم مسؤوليات جامعية في فرنسا. ما هي الخلاصة التي تستنتجها من المقارنة بين كلا النظرين الجامعين: الأميركي والفرنسي؟

ب. ر: إذا ما قمنا بالمقارنة فإنها ستتم ضد صالح النظام الجامعي الفرنسي. وذلك لأنها ستبدى نوافذه وفقره المدقع والصارخ بالقياس إلى النظام الأميركي. صحيح أنني أعلم في شيكاغو ضمن إطار نحوي جداً ومع فريق محدود العدد من طلبة الدكتوراه والدراسات العليا. فلا يحق للأستاذ هناك أن يشرف على أكثر من خمس وعشرين طالباً في الدفعه الواحدة، ولا يحق له أن يشرف على أكثر من أطروحتات خمسة طلاب، الخ... وإذا ما قارنا ذلك بما يفعله أساتذة السوريون والعدد الهائل للأطروحتات التي يشرفون عليها وبين لك الفرق!... ولعلك تعلم أن قد انتقلت من السوريون إلى ناسير وذلك قبل أن أطلب تقاعدي المبكر.

لم أكن أشعر بالارتياح ضمن النظام الجامعي الفرنسي، وذلك لأسباب تربوية بيداغوجية. فهذا النظام لا يتقن بالطلاب كفاية، ولا يقدم لهم الامكانيات لممارسة البحث العلمي. أضرب لك المثال التالي: الطالب الأميركي غير ملزم بحضور أكثر من عشرين ساعة تعليمية في الأسبوع، أما الطالب الفرنسي فيحضر عدداً من الساعات أكبر بكثير، وأحياناً يصل العدد إلى (35) ساعة في الأسبوع في بعض الاختصاصات. وهكذا يتمثل عمله في ابلاع الدرس وتقيئها، ولا يمارس أي علاقة جادة مع النصوص أو مع المكتبة. وهذه مسألة تقلقي وتحيرني كثيراً. فأنا طالما طرحت على نفسي السؤال التالي: كيف أمكن لمجتمعات

كانت الفلسفة لم تقت بعده؟ أو قد ماتت؟ وهل الفلسفة ممكنة بالنسبة لذاتها وبداتها؟ وأنا أعتقد أنه لا ينبغي أن نتساءل إلى ما لا نهاية حول فلسفة الفلسفة، وإنما ينبغي أن نخرج من هذه الفلسفة المغلقة على نفسها لكي نفكّر حول شيء ما، حول موضوع محسوس ما. ينبغي أن نحدث القطعية مع هذا الجانب التعليقي والهامشي للفلسفة، حق بالمعنى القوي الذي يقصده دريداً كلمة «هامش». فهو يعني إجبارياً العودة دائمًا للكتابة على هامش الكبار (كتاب الفلسفة).

م. أ: وما تقوله هنا كان يمثل مشروع الفلسفة الفينومينولوجية وهدفها أثناء انطلاقها الأولى؟

ب. ر: بالطبع. كان هدف الفينومينولوجيا أن تتموضع في مواجهة الأشياء والظواهر المحددة، وذلك لكي تتساءل بشكل مخلٍّ وموقعي عن الوضعييات (أو الماديّات) بدون وضعية (أي بدلٍّ أن تسقط في فخ الفلسفة الوضعية المعروفة). والذيلاحظه الأن هو انعدام الاهتمام بالوضعييات أو بالماديّات، وهذا ما يقلقني في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. فهذه الفلسفة ترك الساحة حرّة لنوع من الاستمبولوجيا التي تتبنّى وضعيات الآخرين. وألمع مثل على ذلك الأن هو جيل غاستون غرانجييه الذي صرّح مؤخرًا بأنه ليس للفلسفة أي موضوع محدد، وأنَّ العلم وحده هو الذي يمتلك موضوعات محددة جيدًا بالفعل⁽⁹⁾. وأنا أردُّ قائلًا بأنه ينبغي علينا أن نجد موضوعاً للفلسفة. فمثلاً ماذا يعني أن يكون المرء كائناً حيًّا في العالم: أي كائناً فاعلاً، ومعذباً، ومتكلماً؟ أنا أدفع عن فكرة الأنتروبولوجيا الفلسفية، هذه الانتروبولوجيا التي يعاملها بعض ورثة هيديغر وتلامذته بنوع من الاحتقار. فهم يدينون كل قراءة أنتروبولوجية لأعمال هيديغر. أما أنا فعل العكس أجد أن الشيء العظيم لدى هيديغر هو بالضبط الأنتروبولوجيا الفلسفية.

م. أ: ولكن لا يوجد جانب إيجابي في نقد الأنتروبولوجيات الفلسفية غير المنهجية والواعية، هذه الأنتروبولوجيات الشفالة في العلوم الإنسانية كما نجدها لدى ليفي ستروس وجان بيaggio مثلاً؟ فهذه انتروبولوجيات «الإنسان العصبي» التي تفترض نوعاً من الاختزالية الجذرية.

ب. ر: نعم. ولكن كيف يمكن أن ندين النزعـة الاختزالية إذا كنا غير قادرين على مواجهتها بواسطة بعض الوضعييات التي لا تخزل؟ ومع ذلك فإن ما سأنتقده أكثر ليس هو فكرة موت الإنسان، وإنما الفكرة المقابلة لها: أي أن الإنسان حديث العهد (يعني أنه حديث العهد كهمٍ فلوفي أو فكري للعلوم الإنسانية والفلسفة). ففي «رسالة

الإنجلوساكسونية بوجود مقابل لها يوازنها. فمن المعروف أن هذه الفلسفة تمثل أكثر فأكثر لأن تكون مهيمنة ومحصورة على كافة التيارات الفلسفية الأخرى. بل وتنظر إليها نظرة الاحتقار. بالمقابل نلاحظ أن الفلسفة الأوروبيـة القارـية (أي الالمانية والفرنسية والإيطالية أساساً) قد اتيـح لها أن تفهم نوعية الفلسفة المدعـوة «تحليلـية» من خلال هذه الاجتمـاعـات، ومدى تنوعـها وتعـاـير اتجـاهـاتها العـديدة جـداً. وأتـاحت هذه الاجتمـاعـات الموقفـة أيضـاً حـصول نوع من التزاـجـ والتفاعلـ بين الفلسـفة التـحلـيلـية والفلـسـفة الأـوروـبيـة الـبحـثـةـ (الـقارـيةـ).

إن التزاـجـ الحـاصلـ بين النـزـعةـ المـتعـالـةـ ذاتـ الـاـصـلـ الكـانـطـيـ وـبـينـ النـزـعةـ الـبرـاغـماتـيـةـ الإنـجـلـوـسـاـخـوـنـيـةـ والـذـيـ يتـجـسـدـ الآنـ ويـتـجـلـ بشـكـلـ رـائـعـ فيـ أعـمـالـ يـورـغـينـ هـابـرـماـزـ يـشـكـلـ فيـ وقتـناـ الـراـهنـ حدـثـاً ثـقـافـيـاً شـدـيدـ الـأـهـمـيـةـ. ولـكـنـ لاـ يـخلـوـ منـ اـخـطـرـ، لأنـ عـيـلـ إـلـىـ تـشـكـيلـ جـسـرـ جـوـيـ يـصلـ بـيـنـ الـمـانـيـاـ وـأـمـيـرـكاـ مـبـاشـرـةـ، وـبـالـتـالـيـ يـتـجـاـزـزـناـ وـيـرـ فـوـقـ رـؤـوسـناـ نـحـنـ الـفـرـنـسـيـنـ. وـهـذـاـ السـبـبـ بـالـذـاتـ فـانـ لاـ أـعـقـدـ بـأنـ تـحـرـيـكـ الإـرـثـ الـهـيـدـغـرـيـ وـإـقـامـةـ الضـجـةـ حـولـهـ كـمـ يـحـصـلـ الأنـ عـلـىـ السـاحـةـ الـفـلـسـفـيـةـ هوـ أـفـضـلـ طـرـيـقـ لـلـمـحـافـظـةـ عـلـىـ عـلـاقـةـ إـيجـابـيـةـ معـ الـعـالـمـ الـجـرـمـانـيـ. كـمـ أـنـهـ بـالـسـأـكـيدـ لـيـسـ أـفـضـلـ طـرـيـقـ يـمـكـنـ اـتـيـعـهـاـ مـنـ أـجـلـ مـنـعـ الـفـلـاسـفـةـ الـأـلـمانـ مـنـ السـقـوطـ كـلـيـاًـ فـيـ أـحـضـانـ الـفـلـاسـفـةـ الـأـمـيـرـكـيـنـ. وـالـوـاقـعـ أـنـ الـفـكـرـ الـأـلـمانـ يـعـانـيـ مـنـ بـعـضـ الـنـوـاقـصـ الـتـيـ يـعـانـيـ مـنـهـاـ الـفـكـرـ الـفـرـنـسـيـ أـيـضاًـ. أـقـصـدـ بـهـذـهـ الـنـوـاقـصـ مـاـ يـلـيـ:ـ التـقـوـعـ عـلـىـ التـارـيـخـ،ـ التـكـرـارـ الـأـبـدـيـ لـلـتـرـاثـ (ـأـقـصـدـ تـرـاثـ كـانـطـ،ـ فـيـخـتـهـ،ـ شـيلـنـغـ،ـ هـيـفـلـ).ـ وـمـعـ هـؤـلـاءـ يـقـطـعـ الـيـوـمـ فـلـاسـفـةـ مـنـ أـمـثالـ هـابـرـماـزـ وـلـوهـانـ.ـ وـهـمـاـ أـقـلـ خـصـوصـاًـ مـنـاـ لـضـغـطـ الـتـرـاثـ الـتـارـيـخـيـ لـلـفـلـسـفـةـ.ـ وـلـأـقـولـ ذـلـكـ بـشـكـلـ سـلـبيـ.ـ فـاـنـاـ لـأـهـاجـمـ الـفـلـسـفـةـ الـفـرـنـسـيـةـ الـمـعـاـصـرـةـ لـأـنـ الـفـلـاسـفـةـ الـأـلـمانـ إـذـ يـحـدـثـونـ الـقـطـعـيـةـ مـعـ الـتـرـاثـ بـخـاطـرـونـ بـأـنـهـمـ أـيـضاًـ وـيـصـنـعـ فـكـرـ لـأـذـاكـرـ لـهـ.ـ وـهـكـذـاـ يـنـبـغـيـ إـقـامـةـ التـواـزنـ الصـعـبـ مـعـ الـتـرـاثـ الـفـلـسـفـيـ:ـ فـلـاـ خـصـوصـاًـ مـعـمـىـ وـتـكـرارـ،ـ وـلـأـقـطـعـيـةـ كـلـيـةـ تـرـمـيـنـاـ فـيـ سـاحـةـ اـنـدـامـ الـذـاـكـرـةـ.

يـيدـوـ أـنـ بـلـوـمـ قـدـ نـعـتـ روـلـسـ بـأـنـهـ جـاهـلـ وـأـمـيـ⁽⁸⁾.ـ وـلـكـنـ الـفـلـسـفـةـ الـفـرـنـسـيـةـ الـحـالـيـةـ تـجـدـ صـعـوبـةـ فـيـ الخـرـوجـ مـنـ مـازـقـينـ:ـ أـولـاًـ:ـ مـازـقـ قـرـاءـةـ الـفـلـاسـفـةـ الـكـلاـسـيـكـيـنـ وـإـعادـةـ قـرـاءـتـهـمـ إـلـىـ مـاـ لـأـنـهـيـةـ.ـ لـأـرـيبـ فـيـ أـنـ قـرـاءـتـهـمـ مـهـمـةـ مـنـ أـجـلـ فـهـمـهـمـ بـشـكـلـ أـفـضـلـ.ـ وـثـانـيـاًـ:ـ مـازـقـ العـجزـ عـنـ إـيجـادـ مـوـضـعـاتـ جـدـيـدةـ لـلـتـفـلـسـفـ وـالـفـلـسـفـةـ.ـ فـالـفـلـاسـفـةـ الـفـرـنـسـيـوـنـ (ـأـوـ قـلـ بـعـضـهـمـ بـالـأـحـرـيـ)ـ غـائـصـوـنـ فـيـ نـوـعـ مـنـ الـأـسـلـةـ الـبـيـزـنـطـيـةـ.ـ فـهـمـ يـتـسـأـلـوـنـ باـسـتـمـارـ حـولـ فـيـمـاـ إـذـاـ

ينبغي أن يشكل ويلور بدون أسطورة، وذلك بحججة أن الأنطولوجيا سوف تكون ديكاتورية وتوتاليارية بالضرورة. وأعتقد أنه هنا قريب جداً من هييدغر، وربما من نيشه أيضاً فيها وراء هييدغر. فأننا لست وائقاً من أن فكرة الكائنونة ينبغي أن تستند نفسها داخل تصور إجمالي واحتياج استبدادي كلياني: أقصد تصوراً منغلقاً على الآنا المضخمة التي ينبغي على الآخر أن يكسرها بواسطة القرب والتحطيم. أنا أطرح السؤال التالي: لا توجد أنطولوجيا ممكنة لل فعل وللقوءة؟ لا يمكننا تجديد مثل هذه الأنطولوجيا المجهضة؟ نحن نعلم أن التراث الفلسفى قد احتفظ لنا ببعض آثارها ووعودها. أضرب مثلاً على ذلك فكرة «الكوناتوس» (Conatus) لـ سبينوزا. وفكرة الديناميكية لدى لاينتر وبحسب مفهومه، أو حتى لدى شيلنخ. ماذا تعنى فكرة سبينوزا المذكورة؟ إنها تعنى التزوع الطبيعي الذى يتمتع به كل جسم نحو الحركة والحفاظ على البقاء وعدم الفناء. ويتجلى ذلك لدى الكائنات غير الحية في مبدأ العطالة أو القصور الذاتي، ولدى الإنسان في مقدرة التوصل إلى الوعي بالذات، أي في الرغبة.

وأنا أقول بأنه لا ينبغي تأسيس الأنطولوجيا على الماهية أو الجوهر. فيمكن للأنطولوجيات الشاغرة وغير المكتملة أن تستملّك من قبل بداول أخلاقية وأن تتركز على إشكاليات المغايرة كما هو عليه الحال لدى لو فيناس.

وأما نقطة الخلاف الثانية بيني وبين لو فيناس فتخص مسألة الاختلاف والمغايرة. فهو يولي للمغايرة أهمية قصوى إلى درجة أنه يسحب من «الذات» (أو من الآنا) كل تماسك، أو يرفض كل مزعّم لها بالتماسك والوجود التماسك. فعندما يقول لو فيناس بأن المسؤولية تتطلب مني موقف السلبية المطلقة، وإن مجرد متنّ لعمل لم أفعله وإنما فعل نفسه من خلالي، فإنه لا ينبغي أن تتحول هذه السلبية إلى فعل لأنّي سأتحول عندئذٍ إلى سيد لأعمالي، فإنه يجرّنا بدون شك على التفكير في الاتجاه المعاكس والمضاد للأنا المتعالية الهوسيّة: أقصد الوعي المخالف مجرداً عن كل مشروطية مادية. ولكن إذا كانت الذاتية (ذاتية الإنسان) لا تملك أي مقدرة علىأخذ المبادرة فكيف يمكن أن نجيب: «هالاندا»؟ يعني آخر: كيف يمكن للأخر أن يوظّف في أي صدّى أو إجابة إذا لم يكن في الذاتية نوع من الكمون القدري: أي القدرة على العمل وأخذ المبادرة؟ وكل هذا يقودنا إلى التناقض الكانتي: لماذا تستطيع الذات أن تفعل؟ وهذه هي اعتراضاتي على لو فيناس عندما أقرّأه. فهي تعبّر في الوقت ذاته عن ذيّني له أو تجاهه. فأننا أيضاً أناضل ضدّ الفكر الذي يقول بأنّي سيد المعنى

الأخلاق إلى نيقوما خوس» التي كتبها أرسسطو نجد أن الكتابين الثالث وال السادس يختلطان الخطوط العريضة لأنثروبولوجيا فلسفية. وهذه الأنثروبولوجيا تهدف إلى تبيان كيف أن المقدرة الأخلاقية والسياسية للإنسان شيء ممكن. معنى: أي نوع من الكائنات ينبغي أن يكون الإنسان لكي يكون قادرًا على اتخاذ القرار وأن يكون وبالتالي ذاتاً سياسية؟ والفلسفة السياسية المؤسسة على انعدام الأنثروبولوجيا تبدو لي مجرد شيء شكلاني وإجرائي بحث. والموضوع السياسي المسيطر آنذاك هو التماست الأجرائي الشكلاني، وهذا ما عيب على رولس بحق. ولكن وجهة نظر رولس ترتكز على ما يدعوه «بالقناعات المحسوبة جيداً». وأعتقد أن هذه القناعات ترتكز على إحدى ثوابت الشكلانية الأخلاقية. أقصد بذلك أنه توجد قناعات مشتركة. فمثلاً نحن نعرف أن الشخص البشري ليس شيئاً جاماً، ومسؤولية الفيلسوف تكمن في أن بين لنا السمات المميزة التي تجعل الشخص البشري جديراً بالاحترام وذلك لسبب بسيط هو أنه شخص بشري. وعندما نلتقي نظرة على المسائل المعاصرة للأخلاقية الطبيعية فإنها تبين لنا مدى خصوبة الشكلانية الكانتية من أجل التفكير بهذه المسائل، وإيجاد حل لها.

أشعر بالارتياح تجاه الفكرة الميغيلية التي تقول بضرورة استبدال الأخلاقية العامة أو الاجتماعية بالبداً الأخلاقى الصرف بحججة أن هذا الأخير فارغ ولا معنى له. ولكن ما العمل إذا تبيّن لنا أن هذه الأخلاقية الاجتماعية العامة هي فاسدة؟ فنحن نعلم أنها لم تستطع أن تمنع ظهور النازية. والشيء الوحيد الذي وقف في وجه النازية وقاومها هو المبدأ الأخلاقى الصرف ذاته: أقصد الأخلاقية النزيرية لبعض الأشخاص من أمثال بونهوفر وغيره. وهؤلاء كانوا قد أسسوا أخلاقيتهم على تصور معين عن الإنسان وانسانية الإنسان. وفيما يخص هذه النقطة أيضاً فإني أجد نفسي مختلفاً مع الفكرة الهيدغرية التي تدعى بأنه لا توجد إلا ميتافيزيقاً واحدة، وأن هذه الميتافيزيقاً قد انتهت. أما أنا فعل العكس أعتقد أنه قد وُجدت عدة ميتافيزيقيات (أو عدة نظم ميتافيزيقية) في التاريخ، وأن علينا دائياً أن نختار مسكننا (معسكر الخير أو معسكر الشر). ولا أرى في فلسفة الماضي أي شيء ساقطاً أو باطلًا. أرى فقط مواقف متعددة ومنفتحة على نهضات متطرفة. فمن كان يعتقد أن أوروبا سوف تصبح أفلاطونية في القرن الثاني عشر الميلادي؟ أنا أنتظر النهضة.

م. أ: هل تلتقي هنا مع فكر لو فيناس؟
ب. ر: أنا مدين له بالكثير. ولكني أختلف معه في نقطتين: أولاً، مع فكرته التي تقول بأن علم الأخلاق

والتواضع المفرط في آن معاً. وقد صُدِّمت مؤخراً بالأراء
لتي عبر عنها لاكو لابارت مثلاً⁽¹⁰⁾ والتي قال فيها بأنه من
المستحبيل الاستمرار في التفلسف أو في الفلسفة.

م. أ: إن خطاب المُرِي الْأَخْلَاقِي لدِي لُوئِنِاس من جهة، وخطاب نهاية الفلسفة من جهة أخرى يتركان في الوسط فراغاً يتيح للعلوم أن تستولي على الموضوعات التي هُجِّرَتْ من قبل الفلسفة.

بـ. رـ: في الواقع أن هناك موضوعات مهجرة تماماً حتى من قبل الفلسفة التحليلية، وذلك ما إن نبتعد ولو قليلاً عن ساحة الإبستمولوجيا (فلسفة العلوم). أصرّ على ذلك مثلاً موضوع علم التاريخ أو الموضوع الذي يدرس المؤرخ. فالسؤال المطروح هنا هو التالي: ما معنى كائن مفهـيـاـ وـانـقـضـيـ؟ـ وـعـنـدـمـاـ أـقـولـ «ـكـائـنـ»ـ فإـنـيـ أـقـصـدـ حـدـثـاـ أوـ شـخـصـاـ أوـ أيـ شـيـءـ آخرـ يـتـمـيـ للـهـاضـيـ ولـلـتـارـيخـ.ـ وـبـيـدـوـ ليـ أنـ هـذـاـ السـؤـالـ هـوـ سـؤـالـ فـلـسـفـيـ لأنـ المـاضـيـ لـيـسـ كـائـنـاـ قـابـلـاـ لـلـتـجـربـةـ وـالـمـلـاحـظـةـ الـعـيـانـيـةـ كـمـاـ هـوـ عـلـىـ الـحـالـ فـيـاـ يـنـصـ مـادـةـ الـعـلـومـ الـدـقـيقـةـ وـالـمـخـبـرـيـةـ،ـ كـمـاـ أـنـ المـاضـيـ لـيـسـ كـائـنـاـ خـالـيـاـ صـرـفاـ.ـ وـإـذـنـ فـيـاـ هـوـ مـوـقـعـ؟ـ مـاـ هـيـ مـكـانـهـ عـلـىـ خـارـطةـ الـعـرـفـةـ وـالـبـحـثـ؟ـ مـاـذـاـ يـعـنيـ القـوـلـ «ـبـأـنـهـ كـانـ»ـ بـالـنـسـبةـ لـحـدـثـ لـأـنـ زـالـ نـسـمـرـ فـيـ الـحـدـيـثـ عـنـهـ؟ـ فـيـ الـوـاقـعـ إـنـ مـوـضـعـ الرـهـانـ هـنـاـ هـوـ الـمـكـانـةـ الـأـنـطـرـوـلـوـجـيـةـ للـهـاضـيـ بـصـفـتـهـ مـاضـيـاـ.ـ لـقـدـ حـاـوـلـتـ أـنـ أـعـالـجـ مـسـائـلـ مـنـ هـذـاـ النـوعـ فـيـ كـتـابـ «ـالـزـمـنـ وـالـسـرـدـ»ـ⁽¹¹⁾ـ،ـ وـلـاـ أـفـهـمـ لـمـاـذـاـ تـهـجـرـ بـسـبـبـ مـوـتـ خـطـابـ مـعـيـنـ مـنـ أـنـوـاعـ الـخـطـابـاتـ.ـ إـذـاـ كـانـ الـأـمـرـ كـذـلـكـ فـيـاـ يـبـغـيـ عـلـىـ الـفـلـاسـفـةـ أـنـ يـشـتـغـلـواـ بـعـهـنـيـاـ خـارـجـاـ.ـ إـذـاـ كـانـ تـنـاؤـ بـسـبـبـ تـزوـيرـ الـلـغـةـ،ـ فـيـاـ يـبـغـيـ أـنـ نـقـولـ مـاـ هـيـ الـلـغـةـ غـيـرـ المـزـوـرـةـ وـكـيفـ تـكـونـ.ـ إـذـاـ كـانـ نـتـقـدـ هـيـمـةـ التـكـنـوـلـوـجـيـاـ وـالـتـقـنـيـةـ عـلـىـ الـمـجـتمـعـ الـحـدـيـثـ فـيـاـ يـبـغـيـ أـنـ نـوـضـعـ لـلـنـاسـ كـيفـ يـمـكـنـ إـقـامـةـ عـلـاـقـةـ جـديـدـةـ مـعـ الـطـبـيـعـةـ الـمـسـتـعـادـةـ؟ـ هـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ أـعـارـضـ فـيـ الـوقـتـ ذـاـتـهـ أـوـلـثـكـ الـذـينـ يـقـولـونـ بـأنـ الـفـلـسـفـةـ قـدـ مـاتـ كـمـوـضـعـ،ـ وـأـوـلـثـكـ الـذـينـ يـقـولـونـ مـعـ لـوـفـيـتـاـسـ بـأـنـ يـبـغـيـ عـلـيـنـاـ أـنـ نـصـعـ فـلـسـفـةـ بـدـوـنـ مـوـضـعـ مـحـدـدـ.

واعتقادي أن لوفيناس يريد أن يقول شيئاً آخر غير ما يفهمه هؤلاء الناس. فنطح الخطاب الذي يجعله ممكناً برأفته هو بنفس أهمية ما يرفضه. فهو يدشن فضاءً آخر حيث يكتنأ أن نعيد الكلام فيه عن «ضمير المتكلم الشخصي»، وعن الأنما، وعن الهوية، وذلك في خطاب متباشك يرتكز إلى الأعمال الأنجلوساكسونية المكرسة للهوية الشخصية. فمثلاً نطرح هنا هذا السؤال: هل الهوية تعني عدم التغير؟ هل الهوية والذاتية هما نفس الشيء؟

بالمطلق. وقد كتبت عن ذلك مطولاً عندما تحدثت عن «الكرجيتر المجنوح».

يضاف إلى ذلك أنني ألحظ لدى العديد من الفلاسفة الفرنسيين ميلاً للتخلّي عن العلوم الإنسانية وهجرانها كلياً. وهذا الاتجاه خطير جداً في رأيي. فعندما تبني الفلسفة نفسها من ساحة العلوم الراسخة، فإنها لن تصبح عندئذ إلا نوعاً من الحوار الذاتي مع نفسها. ونحن نعلم أن كل الفلسفات الكبرى في تاريخ البشرية قد تشكلت على أساس الحوار مع العلم الراسخ والسائل في وقتها. ففلسفة أفلاطون لم تتطور إلا على أساس الحوار مع علم الهندسة والاستفادة منه. وفلسفة ديكارت لم تتم وتطور إلا على أساس الحوار مع علم الجبر والعلاقة معه، وفلسفة إيمانويل كانط ما كانت ممكنة لو لا الحوار الخصب مع علم الفيزياء (فيزياء نيوتن). وفلسفة بيرغسون ما كانت ممكنة لو لا اطلاع صاحبها على نتائج علم الأحياء ونظرية التطور. وبالنسبة لأية أنتروبولوجيا فلسفية اليوم فإن الشيء المقابل لها هو علوم الإنسان. ولكن العديد من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرین يتخلصون بسرعة زائدة عن الحد من هذه العلوم الراسخة ويستخدمون كثیراً لذلك: حجة مناعة الوضعية. ولكن هذه الحجة أخذت تحول بمرور الزمن إلى حجة كسلة أو تعبر عن كسلٍ مُنْ يستخدمونها وعدم قدرتهم على متابعة آخر التطورات في مجال العلوم الإنسانية. ينبغي على الفلسفه أن يكتسبوا بالجهد والتعب حق الرد على الآراء والمحاجاجات التي يعتبرونها وضعية (أو مادية بالمعنى المبتدل والوضعي للكلمة). ولا يحق لهم أن يفعلوا ذلك بكسل وترax ودون بذلك أي جهد في الاطلاع على العلوم المذكورة. وإذا لم نقدم - نحن الفلسفه - للأخرين إلا تدميراً للفلسفة عن طريق ذاتها فإننا نترك عندئذ الساحة خاليةً للوضعيات والوضعيين (أي للمختصين والتقنيين الذين يكتفون باستكشاف التفاصيل المادية الدقيقة للظواهر دون طرح أي سؤال عام أو فلسي على الظواهر). وهذا الوضع هو الذي دفع بالعلماء الاختصاصيين اليوم إلى تشكيل فلسفة مؤقتة لسبب بسيط هو أن الفلسفه قد تخلوا عن مهمتهم وهجروا الموضوع الفلسفـي. ومن المعروف أن هؤلاء العلماء المختصين بالعلوم الدقيقة والتجريبية كانوا يعتمدون على الفلسفـة سابقاً في تشكيل النظريات العامة الكبرى التي تأخذ بعين الاعتبار نتائج بحوثهم وتخلع عليها النظرـة التعليمـية الفلسفـية. وهذا المجرـان للموضوع الفلسفـي وللمجالـ الحقيقـي للفلسـفي من قبل بعض الفلسفـة الفـرنـسيـن أصبح يقلـقـني الآن. ولـمـعـ من خـلالـه نوعـاً من العـجـرـفةـ

هنا أن أربط بين المبادلة بالمثل داخل توزيع المهام أو الأدوار وبين مفهوم الكل: أقصد كل انسان أو أي انسان. فالمؤسسة توزع الأدوار وتولّد بالتالي «الانسان المغفل»: أي كل انسان أو أي انسان في المجتمع. ولكن مولد التوزيع هو شيء آخر غير هذه الأدوار. وهنا نلتقي من جديد بالغير اللوفيني [نسبة للوفيناس] وحتى بالعهد القديم: أقصد بالأرملة واليتيم الذين يتحدث عنها لوفيناس. فالارملة واليتيم ليامعروفين بالنسبة لي بالضرورة كشخصين محددين، وإنما هما يمثلان وضعين أو حالتين اجتماعيتين يمكن أن تنطبقا على آية أرملة وأي يتيم. وفي المجتمعات القبلية نجد أن الأرملة هي تلك التي لا يترك لها زوجها أحداً لكي تتزوجه بعد موته، وبالتالي فهي تلك التي لا يمكن استعادتها ودجها ضمن نظام القرابة السائدة. إنها تمثل إذن بامتياز المثال النصطي على الغير، على الناس الذين لا وجه لهم. وأنا اعتقاد أن هؤلاء علينا حق العدالة. ينبغي أن نشعر نحوهم بواجب العدل والعدالة. وما دامت القوانين القبلية سائدة، فلا معنى لطرح مسألة العدالة. والأمور من هذه الناحية لم تتغير كثيراً. فتحن نلقى حتى اليوم وجود المنسين الذين يهملهم التوزيع. نلاحظ وجود المرحومين والمهملين على قارعة الطريق. والشيء الذي ينبغي أن يدهشنا حيالهم هو اعتقادنا بأن لهم حقوقاً. فعل أي شيء إذن ترتكز هذه الحقوق إن لم يكن على مجرد كونهم أشخاصاً بشريين؟ وينبغي علينا إذن أن نعثر لديهم على مصادر وإمكانيات الشخص البشري. ولبلورة ذلك والتفكير به تلزمتنا مفاهيم من نوع القدرة، والاهيئتة. وما مفهومان يتسميان إلى انروبولوجيا معينة، أقول ذلك وأكرره مرة أخرى. كما وينبغي علينا أن نستخدم المصادر والثروات الأنطولوجية المتضمنة في المفهومين التاليين: الحيوية، والطاقة.

م. أ: عندما تقول بأن هذه المسائل تحتاج لإعادة التفكير من جديد، فهل يعني ذلك أنها تستحق أيضاً التدخل من قبل الفيلسوف في الحياة العامة؟ هل ينبغي على الفيلسوف أن ينخرط في مشاكل المجتمع ومناقشاته الجارية؟

ب. ر: نعم. ولكن مكان تدخله ليس بالضرورة ودائماً المسرح السياسي بالمعنى الضيق للكلمة. وإنما يفضل أن يتدخل عملياً في أماكن أخرى من أمثال حياة الجمعيات والروابط. لأن الأمر يتعلق هنا بضرورة إعادة بناء المجتمع المدني الذي لا يتطابق مع المجتمع السياسي. والأعمال المفيدة والفعالة بالنسبة للعالم الرابع (عالم المحرورين) هي الأعمال المباشرة التي تتم عن كثب وجوار. ونجد هنا أنفسنا في مواجهة مشكلة اجتماعية أكثر تعقيداً بكثير من

وماذا يعني ضمير المخاطب إذا لم يكن قادرًا على أن يقول «أنا» لنفسه؟ هكذا تجد أن هذه الاستثناء تدخلنا فوراً في نقاش مع الألسنitas واللغويات ومع نظرية الحيثيات المحيطة بالخطاب ومع الدلالات المرجعية أو حتى مع التمييز الكائن بين التصدي والتعميمي. والأدوات اللغوية الألسنية ملائمة تماماً لهذا النوع من التفكير الذي يبقى بدورها إثباتاً أو إعلانياً.

وبهذا الصدد أقول بأني لا أعرف كيف يمكننا أن نشكلَ فلسفة سياسية ونفكر بالديمقراطية وكيفية تنظيمها، أقصد بالظام الذي يسمح بالصراعات الاجتماعية والمقاضيات ويبتئح لأكبر عدد ممكن من المواطنين المساهمة في اتخاذ القرار، إذا لم نكن قادرين على معرفة ما هو القرار (أو ما هي كيّونة القرار). وهذه مشكلة انروبولوجية. والمسألة تطرح نفسها على الشكل التالي: ما معنى الكائن الذي يتتخذ قراراً داخل سياق اجتماعي مع آخرين غيره؟ وإذا قلت بأني رهينة الآخر كما يعتقد لوفيناس، فهذا يمكنني أن أعمل؟ ما هي السياسة التي ينبغي اتباعها؟ الواقع أن عليهم مثلًا أولئك الذين يفرزون بريدي ورسائلهم ويسوصلونها لي خلال أربع وعشرين ساعة فقط... والرابطة الاجتماعية تتم مع كل هؤلاء الذين لا وجه لهم. وهذا الشخص المجهول العام، هذا الموز للبريد، ليس شخصاً مغفلًا. ويسبب مشكلة العدالة رحت أهتم ببحوث الفيلسوف الأميركي رولس. والسؤال المطروح هنا: كيف يمكن إقامة علاقة عدالة ضمن توزيع للثروات غير متساوية؟ وهنا يمكن القول بأن التوزيعات اللامتساوية ليست كلها متعادلة. ولكن أين يمكن تأصيل الفكرة التي تقول بأنه ينبغي احترام الشريك الأكثر حرماناً واضطهاداً داخل شريحة توزيعية لامتساوية، إذا لم يكن لدينا تصور معين عن الشخص الذي لا يمكن استبداله أو الاستعاضة عنه؟

يؤكد رولس في صفحاته الأولى بأن العدالة هي فضيلة المؤسسات. فهناك إذن اطلاقية لظاهرة المؤسسات. وبالتالي فإن القواعد التي تحكم عيش الناس معاً في المجتمع لا يمكن استنباطها من توكيده ذات ما لنفسها (ومن وجهة النظر هذه فإن لوفيناس على حق). كما ولا يمكن استنباطها من الإيعاز عن طريق ضمير المتكلم (الشخص الثاني). أودُ

استراتيجيات دقيقة تصغّر ترتذل على علاقات القراء والجوار، وتتناول المشكلة شيئاً فشيئاً وبشكلٍ موضعيٍ ضيقٍ محصور. وينبغي أن نعرف أن هناك (في المجتمع المدني) مصادر غنية للكرم وحسن التضامن لدى الكثيرين، ولكنها نائمة وراقدة. وينبغي أن نوقظها عن طريق اللعب على وتر الأهواء والعواطف الكريمة والخيرية.

ترجمة: د. هاشم صالح

كل الحلول التي يمكن تطبيقها عليها لتصحيحها، كما يقول إدغار سوران. ينبغي أن نصف المشكلة بكل تعقيداتها وشموليتها، ولكن ينبغي أن نتدخل فيها انتلاغاً من مكاننا الذي نحن فيه. وإلا فسوف نكسر رؤوسنا في مناطحتها دون أن نصل إلى نتيجة. والاستراتيجيات العمومية الشمولية تشبه الشبكات ذات الثقوب الواسعة التي ترك الأسماك تمرّ من خلالها دون أن تصطادها. ما يلزمنا هو

الهوامش والمراجع

- (1) كارل ياسبرز، الفلسفة الكبار، في أربعة أجزاء.
 - (2) كارل ياسبرز، في الحقيقة، مونيخ 1974.
 - (3) كارل ياسبرز، الترجمة الفرنسية، الخططية الالمانية، منشورات مينيوي، باريس.
 - (4) أدموند هوسيل، ترجمة بول ريكور، الانكار التوجيهية من أجل فينومينولوجيا صرفة منشورات غاليليار، اعادة الطبع عام 1985.
 - (5) من النص الى الممارسة والانحراف، مقالات في التفسير الديني، الجزء الثاني، سوي، 1986.
 - (6) بول ريكور: فلسفة الارادة، الجزء الأول، الارادي واللاارادي، منشورات اوبيه 1950. الجزء الثاني، المحدودية والشعور بالخططية، ويقسم الى قسمين، 1 - الانسان الضيف،
 - (7) بول ريكور، في التأويل، مقالة عن فرويد. منشورات سوي 1965. انظر ايضاً: صراع التأويل، مقالة في التفسير الديني، الجزء الاول، سوي، 1969.
 - (8) جون رولس، نظرية العدالة، سوي 1987. الأن بلوم، النفس العلاء، جوليار، 1987.
 - (9) جيل غاستون غرانجي، المعرفة الفلسفية، منشورات أوديل جاكوب، 1988.
 - (10) فيليب لاكر لابارت، وهم السياسة، منشورات بورجوا، 1988.
 - (11) بول ريكور، الزمن والحكاية، منشورات سوي، في ثلاثة أجزاء، 1983، 1984، 1985، على التوالي.