النقد الفلسفي الحديث:
من بداهة التأمل إلى ثورة التأويل

د. بلعاليه دومه ميلود(*)

مقدمة

لا شك أن النقد باعتباره ممارسة ثقافية، هو ممارسة حديثة العهد، إذ لم تعرفها الثقافة الفلسفية التقليدية أو الما قبل حداثية في الغرب، وتحديدا الثقافة الوسيطية أو المدرسية، حيث لم ترد إلا في شكل ممارسة نخبوية، تحتكرها فئة عدت منذ البداية مؤهلة للاضطلاع بدور المنتج للمعرفة، ومن ثم الوصي المباشر على الحقيقة والحارس الأمين على معاقلها وحصونها، بينما عدت غيرها من الفئات مجرد صفائح وسطوح للنقش والتسجيل، وربما، وهذا في أقصى الحالات، مجالا للإملاء والتلقين. فكان من ذلك أن تم تصنيف كل شيء وفق منطق التعارضات الثنائية، حيث صنف البشر إلى صنفين: الدهماء والحكماء، وصنفت الحقائق إلى حقيقتين: حقيقة العامة وحقيقة الخاصة، والعقول إلى عقلين: عقل فعال وعقل منفعل، والعلوم إلى علمين: علم مطبوع وعلم مصنوع، وهكذا دواليك ... إنها ممارسة ظلت في منأى عن كل تحديد ثقافي من شأنه أن يحيل العملية النقدية على نشاط كلي أو موقف جماعي إزاء مفارقات الحاضر وأزماته. لقد ظل النقد طوال عهود من التفكير ضربا من النظر المفصول عن حركة الحياة في تدفقها وسيلانها، فلم يراع فيه سوى الطابع السجالي الذي لا يتعدى الشعور بنشوة الانتصار لرأي على حساب رأي آخر، دون أدنى اهتمام بالبعد الاستشكالي الذي ينطوي عليه النقد كفاعلية معرفية وثقافية، أو بالأحرى، كنظرة ترتقي بالفهم العقلي إلى مستوى الإبداع الثقافي. ولعل أهم حدث سجله تاريخ الثقافة الغربية على مستوى

(*) الجزائر.

الوعي النقدي قبل العصر الحديث، كان بلا ريب، حدث الفلسفة اليونانية، بدءا بتحول السؤال من فلك الطبيعة إلى فلك الإنسان، فكانت أول بداية مع شكية السفسطائيين الذين أثاروا مسألة نسبية الحقيقة، ثم مع تهكمية السؤال السقراطي وفعله التوليدي للأفكار. لقد بدا واضحا منذ تلك اللحظة، أن النقد، وقد توطن الفلسفة، صار يمارس حقه الطبيعي في تشكيل وتنظيم وتقويم معرفتنا بالذات وبالوجود، ومن ثم في الإعلان عن لحظة ميلاد ثقافة نقدية جديدة، هي ثقافة النقد الفلسفي، التي وإن خبت وتعثرت في بعض فتراتها التاريخية، بتوجيه من بعض الدوغمائيات، خاصة في العصر الوسيط، إلا أنها قد استعادت إحدى لحظاتها الإبداعية الكبرى مع فجر الفلسفة الحديثة وعودة سؤال الفكر الحر من جديد، ولا جرم أن يسمى عصر الحداثة عصر النقد بامتياز. فما طبيعة الموقف الفلسفي الحديث من عملية النقد؟ وما هو المآل الذي انتهت إليه الممارسة النقدية بعد أن استنفدت الحداثة الفلسفية إمكاناتها في النقد؟

النقد الفلسفي كحدث تأملي

أ- النقد مع ديكارت (Descartes):

لقد ارتبطت حركة النقد في الفلسفة الحديثة ابتداء باسم أحد أعلامها الكبار وهو الفيلسوف الفرنسي «رونييه ديكارت»، حيث كان منطلقه «الشك» في كل الموروث المعرفي لسابقيه، قاصدا بذلك وضع منهج جديد للمعرفة يكون من مهامه الأساسية: تحديد شروط ومعايير المعرفة الحقة، أي باختصار، تحصيل اليقين وتجاوز حالة الشك.

لم تكن هذه المهمة متاحة لفكر سابق على ديكارت، لا لسبب إلا لأن عملية الشك في حد ذاتها كانت مدعاة للاستنكار من قبل فكر يتلقى مبررات وجوده من سلطة فوق عقلية (لاهوتية) لا يداخلها ـ بزعمها ـ بطلان أو ضلال. أما وقد انكشفت خدع هذه السلطة وأوهامها أمام أبسط الوقائع التجريبية وأوضح الأفكار المنطقية، فلم يعد بالإمكان سوى «أن نعيد فحص الأشياء، التي يخامرنا فيها أدنى شك، إلى أن نعثر على شيء ثابت»[1]، ومن ثم

(١) رونييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، (منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٢، ١٩٧٧)، ص ٦٩.

الإقرار «بعدم قبول أية قضية على أنها حق ما لم يتبين بالبداهة والوضوح أنها كذلك»[١]. لقد كان هذا القرار بمثابة نقطة انطلاق للنقد الفلسفي باعتباره حدثا عقليا، يعيد فيه الفكر ترتيب علاقته بذاته، دون الحاجة إلى وسيط خارجي من شأنه أن يربك أو يحدث توترا يحول دون إمكان قيام هذه العلاقة، وبالتالي يلغي مصداقية الفكر ذاته وينأى به عن كل مشروعية في التأسيس لمعيار ثابت للحقيقة. وعلى هذا الاعتبار سيصير الفكر في علاقته المباشرة بذاته تعبيرا عن صورة الوعي الحقيقي من حيث هو وعي مباشر بذاته، وبالتالي لن يكون لأي موضوع خارج هذا الوعي قيمة إلا بقدر ما ينعكس في ذاتنا كمضمون للوعي، ومن هنا يتحدد النقد باعتباره معيارا يرجع إليه الوعي في محاكمة مضمونه، ولكن ليس له أي سلطان على فعل الوعي ذاته، أي على عملية التأمل من حيث هي سبب للنقد، وعلى هذا ينطبع النقد بطابع التأمل، ويصير موافقا لحركته في البحث عن البداهة العقلية كمعيار للحقيقة، ولعل هذا ما يسمح لنا بالقول أن ماهية النقد مع ديكارت لا تنفصل عن ماهية التأمل باعتباره «انعكاسا للفكر على ذاته»، لا باعتباره تأويلا للذات من خلال العالم، وهذا هو بالضبط المعنى الذي تدل عليه لفظة (Réflexion) باللغة الفرنسية، فهي لا تحيل على شيء خارج الذات دون أن يفقد هذا الشيء معناه، بل تحيل فقط على إمكان تمثله أو تذهنه، ومن ثم على إمكان نقده من داخل معيار التأمل ذاته وهو معيار البداهة والوضوح. فالنقد في ظل هذه الصيغة التأملية هو حركة عقلية تستهدف عالم الأشياء (الوجود)، لا باعتبارها المقابل المغاير لعالم الأفكار، بل باعتبارها منتوجا لحركة العقل ذاتها، ومن ثم تقاس حقيقتها بمدى مطابقتها لنظام العقل من حيث هو نظام للتمثل أو التذهن، والتمثل (Représentation) ما هو إلا قدرة ذهنية على خلق المماثلة بين الذات المفكرة (Sujet pensant) وبين موضوع التفكير (Objet de la pensée)، الأمر الذي يمنح النقد وظيفة تقويمية، إذ طابعه المعياري لا يؤهله لإنتاج المعرفة، بل فقط لإمكان الحكم عليها، أي لتقويمها وحسب، كل ذلك على افتراض أن حقيقة الأشياء كامنة في العقل، وعليه فإن مبرر وجودها الفعلي ليس شيئا آخر سوى معقوليتها، تلك المعقولية التي تشكل "الذات" العارفة مبدأ انطلاقها الأولي.

---

(١) انظر القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت في: ديكارت، مقال المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، (دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨)، ص ص ١٣٠، ١٣١

إن ارتباط النقد بالتأمل، في فلسفة ديكارت، جعل النقد الفلسفي ينحو في العصر الحديث منحى معياريا، هدفه تقويم المعرفة بدل إنتاجها و إعادة إنتاجها، ومن ثم النظر إليه كحدث نظري، ليس له من مسوغ سوى تأمين الأحكام العقلية ذات الصدقية المنطقية الصرفة، ولعل هذا ما نستشفه من المعنى الذي تحيل إليه كلمة النقد باللاتينية وهي: Criticus أي الحكم والتمييز، حيث يبدو واضحا تضمنها معنى المعيار أو المقياس.

ب-النقد مع كانط (Kant):

مع «كانط» يأخذ النقد اتجاها أكثر تبصرا بمهمته، حيث يصير أداة لفحص العقل ذاته، ومن ثم بيان الحدود التي تنتهي عندها قدرته على معرفة الموضوعات، أو بعبارة أخرى، سوف لن ينصب النقد على مضمون المعرفة أو مادتها، بل ينصب على ملكة تأليف المعرفة ألا وهي «ملكة العقل بصورة عامة منظورا إليها في علاقتها بجميع المعارف التي يمكن أن تستمد بمعزل عن أي تجربة»[1]. لقد أكد «كانط» في عمله النقدي الأول (نقد العقل الخالص) على أن موضوع النقد هو الشكل الخالص للفكر، وذلك على اعتبار أنه حاصل قبل التجربة، ومع ذلك هو يشترطها، وعلى هذا الاعتبار فإن نقد العقل الخالص يضطلع «بمهمة تمكين الفكر النظري أو التأملي من اختبار ذاته بذاته»[2]، أي الدفع بالفكر إلى مساءلة ذاته بالنظر في قيمة أدواته وبيان مدى مشروعيتها في بناء معرفة ممكنة بصورة قبلية.

ليس المقصود من النقد عند كانط مجرد إجراء تحليلي، ترتد المعرفة من خلاله إلى عناصرها البسيطة، بل هو يستهدف الكشف عن الخاصية المميزة للذات العارفة من حيث هي شرط إمكان المعرفة، ومن ثم تكتسب دلالة متعالية، بحيث لا يمكن تصورها كموضوع قط، وإنما فقط كمبدأ صوري يسمح من الناحية المنطقية بإمكانية التأليف بين المعارف، وهكذا فإن «كانط»، بالرغم من أنه «يجرد الذات الديكارتية من كل محتوى وجوهرية»[3]، فهو يبقيها كضرورة منطقية ملازمة لجميع إدراكاتنا وأحكامنا، ولعل هذا

(1) E.Kant, critique de la raison pure, tome 1, traductin J.Barni, Ernest (flammarion, Paris) ,p.11

(2) Jean Hersch, l'étonnement philosophique.Une histoire de la philosophie, Gallimard, 1993, P.201

(٣) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، (دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٠، المغرب)، ص١٠٨.

مغزى مقولته الشهيرة: «إن الكوجيتو (أنا أفكر) يصحب جميع تمثلاتي»[١]. وفي هذا السياق يتأكد لنا أن النقد الكانطي، بالرغم من طابعه الثوري الكوبرنيكي، إلا أنه لم ينفصل عن مجرد كونه حدثا تأمليا، ينتصر لمبدأ الذاتية في مقابل سلبية الموضوع، وبالتالي يظل وفيا للطابع المعياري الذي تأكد في فلسفة ديكارت ابتداء، أي طابع البحث عن قيمة الأفكار بالقياس إلى البداهة العقلية وحدس المطابقة بين الذات وذاتها.

ج- النقد مع هوسرل (Husserl):

يصل النقد الفلسفي - في صيغته التأملية - مع «هوسرل» إلى أقصى حدوده، حيث لا يكتفي هذا الأخير باجترار السؤال الديكارتي المتمحور - كما رأينا - حول الوعي الذاتي في التأسيس لمبدأ اليقين والخروج من حالة الشك، كما لا يقف عند مستوى التساؤل عن حدود العقل في المعرفة كما هو الحال عند كانط، بل إن هوسرل يعتبر أن كلا من ديكارت وكانط أخفقا، أو على الأقل، لم يهتديا إلى الكشف عن المبدأ الأصلي لليقين الذي تملكه الذات عن ذاتها، ذلك أن على الفلسفة الاضطلاع بمهمة نقدية أكثر جذرية، وهي البحث عن حل لإشكالية اليقين ذاته، وأن تتساءل ابتداء عن المسوغ العقلي الذي يجعل من هذا اليقين يقينا خالصا، والذي يجعل من كل ما هو بديهي بديهيا: إنه سؤال اليقين الأصلي، أو بتعبير هوسرل ذاته: «اليقين المطلق»[٢]. إن البحث عن هذا الضرب من اليقين، اتخذ لدى هوسرل شعارا تأسيسيا له هو: «الذهاب إلى الأشياء ذاتها»، وهو تحديدا شعار الفينومينولوجيا كما نظر لها «هوسرل». فما معنى هذا الشعار، وما هي قيمته النقدية بالقياس إلى النقد الفلسفي التأملي؟

يميز هوسرل ابتداء بين الوعي وبين مضمون الوعي، فالأول هو عبارة عن مجموع أفعال الفكر منظور إليها كعمليات منطقية لا سيكولوجية، أي من حيث مجموعة من القصود العقلية، بينما يتمثل مضمون الوعي في مجموع الموضوعات لا باعتبارها أشياء في

(١) نقلا عن: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، (دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨، بيروت)، ص٣٠.

(٢) إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة شيخ تيسير الأرض، (دار بيروت للطباعة والنشر، ط١، ١٩٥٨)، ص٦٨.

ذاتها، على نحو ما دعا إليها كانط، بل من حيث هي تكوينات أو بناءات عقلية، أي من حيث هي «ماهيات» قابلة للوصف بطريقة حدسية. إن هذا التمييز المبدئي سيحدد اتجاه النقد الفلسفي للمعرفة بحيث يزيل عنه الطابع المعياري وتحويله إلى عملية وصفية يصطلح عليها هوسرل بعملية «الوصف الماهوي»، أي وصف الظواهر كأشياء معطاة في خبرتنا، ومن ثم رفض أن تكون مستقلة عن وعينا. فالفينومينولوجيا بهذا المعنى هي رؤية للحقيقة، لا باعتبارها انعكاسا للأشياء «كما هي» على صفائح عقولنا، بل باعتبارها نتاجا لعقولنا، أو بعبارة أكثر تحديدا، الحقيقة كتعبير عن قصدية الفكر في إضفاء المعنى على الموجودات من حيث هي مضامين للفكر لا من حيث هي أشياء مستقلة عنه بإطلاق. فالفكر هو، عند هوسرل، قصد، أي بناء معنى، وليس مجرد إطار فارغ أو صورة خالصة. لكن ماذا يترتب عن هذه القصدية؟

يترتب عن البنية القصدية للتفكير، أن الفكر ينشئ موضوعاته إنشاء، الأمر الذي سيعيد ترتيب العلاقة بين الذات والموضوع، حيث لا تصير الذات، تبعا لمنطق القصدية، مطروحة في مقابل الموضوع، بل تصير الذات نفسها ذاتا باستدعاء موضوعها كشيئ ملازم لها، ومن ثم لا يلحق الموضوع بالذات على سبيل الإضافة ولا على سبيل الاستضافة، بل على سبيل التضايف في الوجود، ولعل هذا ما عبر عنه «هوسرل» في مقولته التأسيسية: «كل وعي أو شعور هو شعور بشيئ»، فلا يبقى هناك من فاصل بين الذات والموضوع»[1].

بهذه النتيجة يمكن القول أن «هوسرل»، بالرغم من أنه لم يغادر أرض الكوجيتو الديكارتي نهائيا، فإن نقده الفينومينولوجي يمهد لتقويض الأسس التي قامت عليها فلسفات الذاتية، كما سيستمر ذلك بوضوح مع «موريس مارلوبونتي» حيث يصرح في تقديمه لكتاب حول «أعمال فرويد» قائلا: «كلما مارسنا الفكر الفينومينولوجي، وكلما ازددنا اطلاعا على مشروع هوسرل، بفضل ما ينشر من أعماله غير المعروفة، ازداد تمييزنا لها دقة عن فلسفة الوعي الجديدة التي كان يعد بها في البداية (...) كلما تقدم هوسرل في تحليل برنامجه، فإنه يكشف عن جوانب الوجود التي تعرقل نمو إشكاليته، فلا الجسم الذي هو ذات ـ موضوع، ولا انسياب الزمن الداخلي الذي ليس منظومة من وقائع الشعور،

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

ولا الآخر الذي يصدر عني كجزء مني، ولا التاريخ، الذي هو حياتي في الآخر، وحياة الآخر في، والذي هو، مثل الآخر، موضوع ينفلت مني، أي كل هذا لا يمكن أن يفهم إلا كارتباط بين الوعي وموضوعاته»[١]. فهذا القول يدل دلالة صريحة على أن مشروع هوسرل يفتح الطريق لنشوء موجة من النقد الفلسفي الأكثر راديكالية لكل فلسفات التأمل التي تأسست على وهم المطابقة بين الذات وذاتها، ليتحول أمر النقد بذلك إلى ممارسة جديدة هي الممارسة التأويلية المهدة للنقد المابعد حداثي، أو كما اصطلح عليها في أدبيات فلسفة التأويل المعاصرة، بخاصة مع بول ريكور، بـ: «هرمينوطيقا الارتياب».

النقد الفلسفي كممارسة تأويلية

لقد انتهى النقد الفلسفي في صيغته التأملية، مع «هوسرل»، إلى ما يشبه لحظة الانسداد أو مرحلة التشبع، بعد أن استنفد جميع إمكاناته في البحث عن مبدأ فلسفي صلب وقاعدة علمية صارمة لبناء صرح المعرفة، ومن ثم تأمين خطابها ضد كل نزعات الشك والارتياب. لكن يبدو أنه في الوقت الذي كان فيه النقد يؤسس لمعيارية الحقيقة من داخل الوعي التأملي ذاته، كان يغفل عن ذاته كجزء من صيرورة المعرفة التي ينتجها، الأمر الذي قاد أقطاب الارتياب (ماركس، نيشه، فرويد) أو «رواد التشكيك» ـ كما يسميهم ريكور ـ إلى زعزعة هذه الثقة المفرطة في الوعي، خاصة وأن هذه الزعزعة ارتبطت بسياق ما عرف بفكر «الأزمة»، والتي انتابت العلوم والفلسفة على حد سواء، وقد انتبه إليها هوسرل الأخير في كتابه «أزمة العلوم الأوروبية»[٢]، معتبرا إياها أكثر من مجرد أزمة علوم، بل هي كما يقول، «أزمة العلوم بوصفها تعبيرا عن أزمة جذرية تمس حياة البشرية الأوربية»[٣].

---

(١) نقلا عن: عبد السلام بن عبد العالي، المرجع السابق، ص ١١١.

(٢) لقد صدرت له مؤخرا ترجمة عربية ضمن منشورات المنظمة العربية للترجمة: هوسرل (إدموند)؛ أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق ومراجعة جورج كتورة، (المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٨، بيروت)، لبنان.

(٣) المصدر نفسه، ص٤١.

انطلاقا من هذا الوعي الجديد بالأزمة، من حيث هي أزمة الوعي الأوربي ذاته، ظهرت هرمينوطيقا الارتياب فاتحة الباب لضروب من النقد غير المسبوقة في تاريخ الثقافة الفلسفية الحديثة بالغرب، حيث سعت منذ البداية إلى هدم الصيغة المعيارية للنقد، والنظر إليه كموضوع يخضع هو بدوره للنقد والمحاكمة، لينتقل المفهوم الجديد للنقد من مجرد صيغة تأملية معيارية تفيدها كلمة Criticus إلى صيغة تأويلية تفكيكية توحي بها كلمة Krisis ذات الأصول الإغريقية، والتي «نستعملها في النظام العلمي عندما يحصل أن تجد المفاهيم، التي ترتكز عليها مادة معرفية ما أو نظرية ما، نفسها موضع تساؤل من جديد»[1]. ففي هذا السياق الدلالي لفكر الأزمة يمكن تقديم التأويلية الارتيابية كمشروع فلسفي لإنقاذ المعاني المحاصرة في دائرة المركزية الأوربية، والمحكومة بآليات المطابقة والمماثلة، حتى لا تواجه أقنعة المعنى وزيف المعايير. وعلى هذا الأساس ينطلق جميع رواد التشكيك من مبدأ نقدي واحد وهو نقد الوعي المباشر باعتباره «وعيا زائفا». لقد أعاد ماركس ونيشته وفرويد، سؤال المعرفة في علاقتها بآليات إنتاجها من حيث هي آليات لاواعية، ومن ثم الشك في إمكانية أن يكون هناك توافق بين المعنى وبين الوعي بهذا المعنى. ومن هنا يتحول النقد من مجال تقييم موضوعات الوعي إلى نقد الوعي ذاته عن طريق بيان عجزه في فهم ما ينتجه.

أ- تأويلية ماركس:

ينتقل النقد الفلسفي مع ماركس إلى ضرب من «البراكسيس»، حيث لا تصير الفلسفة معه مجرد سعي متواصل «لتفسير العالم»، بل فعل سوسيو ـ تاريخي يقود الفكر إلى «تغيير العالم»، ولعل هذا ما تفصح عنه مقولته الشهيرة التي تضمنتها الأطروحة الحادية عشر حول فيورباخ والتي تنص على أن: «الفلاسفة سعوا باستمرار لتفسير العالم، بينما المطلوب هو تغييره أو تحويله»[2]. إن المتأمل في هذه المقولة قد يتسرع ويستخلص خطأ أن ماركس يرفض النقد في صورته التأويلية لمجرد قوله بضرورة تغيير العالم أو تحويله بدل تأويله، بينما هو في الحقيقة لا يرفض التأويل ولكن يرفض أن يتحول هذا الأخير إلى ضرب من

(1) Cf. Gérard Legrand, vocabulaire Bordas de la philosophie, Bordas, Paris, 1986, P.76.

(2) Cf. Karl Marx, **Thèses sur Feuerbach**, in: F.Engels. **Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande**, (traduction revue par Gilbert Badia, Editions Sociales, 1966, Paris), P.91

«النظر العقلي المجرد» كما ساد في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية تحديدا، حيث تنفصل عرى النقد مع الشروط المادية للإنتاج، الأمر الذي فرض وضعا اغترابيا للوعي الفلسفي ذاته، وأمام هذا الوضع يقترح ماركس فلسفة للفعل النقدي تنهض بدور تأويلي من نوع خاص هو «بث الارتياب في منتوجات الوعي الفلسفي ذاته»، واعتباره تبعا لذلك «وعيا زائفا» وموها للواقع، ولكشف ضروب زيف هذا الوعي يحاول أن يطرح ماركس التأويل كبديل عن الوعي الزائف مقارنا بذلك ما يحدث في الاغتراب مع ما يحدث في الدين، وهو يستخدم الدين كاستعارة، فهو لا يدعي أن ما يحدث في الدين ناجم عن ما يحدث في العمل، إنه يقول فقط بأن العمليتين متوازيتان، فالدين بالنسبة لماركس يعكس دور المخيال الاجتماعي في الارتقاء بالواقع إلى مستوى نظري، وبالتالي فإن تأويلية ماركس هي سعي لإعادة إيجاد العالم الواقعي من خلال صنوف الخطابات النظرية والتي تصب عموما في إطار ايديولوجيا الطبقة السائدة اقتصاديا واجتماعيا، لكن يبقى دوما التأكيد على أن ماركس «لا يقف عند التأويل كتفسير وإنما كتحويل، أي إعادة إنتاج واقع جديد هو نتاج معاني معدلة ومخترقة لرمزية العلاقات الاجتماعية المعتمدة في تواصلها والوعي بها على فهم زائف وشكل من الوعي مفترض لتغطية إيديولوجيا داخلية تعمل في كل نشاط للوعي على تغيير جهة الحقيقة عبر اللغة الساسية أو المظاهر الاجتماعية التي يتقدمها الوعي الجيد الذي تفترضه البرجوازية»[1]. وهكذا فإن ماركس يدعو إلى تأويلية تستهدف كشف ضروب الزيف المسؤولة عن اغتراب الوعي وانفصاله عن الواقع المادي الذي أنتجه.

٢- تأويلية نيتشه:

تصب تأويلية نيتشه في ما يمكن أن نسميه «بالنقد الجينيالوجي»، وهو نقد جذري يؤكد تعدد الحقائق في هذا العالم، وأن ما تدعيه الميتافيزيقا الغربية من وجود حقيقة جوهرية خلف هذا العالم إنما هو محض كذب وتضليل، وهو من اختلاق مختلف الأنساق الفلسفية والمنظومات الأخلاقية التي، إن بدت، في ظاهرها قائمة على النظام والتناسق، فهي في باطنها، مثلها مثل العالم الذي تدعي تصويره، فوضى وعماء. فالأفكار والقيم التي

(١) عمارة ناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي (الدار العربية للعلوم - ناشرون، دار الفارابي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧)، ص ٨٧.

روجت لها الميتافيزيقا هي، بالمنظور الجينيالوجي، لا تستند إلى أي ضرورة، خاصة إذا ما حاولنا تأويل أصولها إذ كلما اقتربنا من تأويل الأصل، تضاءلت قيمته، وبدا كأنه بلا أصل ولا عمق، ومن ثم لا شيء ضروري إلا إذا فهمنا ما هو ضروري بمعنى خاص، ذلك «إن الضرورة، بحسب نيتشه، تستند إلى فكرة النشوء العيني بخلاف منهج الميتافيزيقا الذي يتمثل في الصعود إلى أساس خارق للطبيعة، وإثبات تبعية المجال الحسي تجاه الأنطولوجي، فمفهوم الجينيالوجيا يفيد البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية وتطورها، أي معرفة الصل والصيرورة بدلا من العمل على إضافة مصدر متعال إلى نظام جامد من البنى النهائية الثابتة»[١]، فالنقد الجينيالوجي لا يعني التماهي مع الأصل، بل يقر الاختلاف والمغايرة معه، لأن البحث في الأصل هو إقرار بالمسافة والبعد عن هذا الأصل، وعلى هذا الأساس فإن «الجينيالوجيا ليست معنية بالتأويل فقط بل بالتقويم أيضا»[٢]، إنها بحث في أصل القيمة وفي قيمة الأصل في ذات الوقت. وبناء عليه يأخذ النقد الجينيالوجي عند نيتشه «استراتيجية القلب والتعرية لكل ما هو في علاقة مع التاريخ»[٣]. كما أن «فن التأويل - مع نيتشه - يصير فنا لإماطة اللثام عن الأقنعة واكتشاف من يرتدي القناع ولماذا يرتديه، ومن أجل أي هدف يتم الاحتفاظ بالقناع عن طريق إعادة تشكيله»[٤]، وبهذا المعنى تعد تأويلية نيتشه كشفا جينيالوجيا لضروب الزيف الكامنة في بنية الوعي ذاته لا في منتوجاته وحسب.

٢- تأويلية فرويد (Freud):

يقف سيغموند فرويد هو الآخر ضمن من يسميهم «بول ريكور» «رواد الارتياب»، وذلك لكون هذا الأخير واحدا ممن سعوا إلى فضح ادعاءات الوعي المباشر والكشف عن أوهام التأسيس العقلي للفعل البشري ولكل عقلانية قائمة - في زعمها - على شفافية الوعي ومباشرية الإدراك، جاهلة أو متجاهلة بذلك أثر المسارات اللاواعية التي تمارس على الأفعال

---

(١) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٨)، ص٢٨.

(2) Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Cérès Editions, Tunis, 1995, P.12.

(٣) بن مزيان بن شرقي: «الفلسفة المعاصرة وإشكالية الأصل» في: بن مزيان بن شرقي وآخرون، سؤال الأصل: مقاربات في فلسفة التاريخ، (دار الغرب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٨)، ص ١٨.

(4) Gilles Deleuze, op.cit, P.10-11.

طاقة وضغطا لا يمكن للإرادة الواعية مقاومتها. لقد ألحق «فرويد» بالذات إذلالا لا يقل عن ذالك الذي ألحق بها من قبل «داروين» و«كوبرنيكوس»، حيث فقدت هذه الذات أصالتها ومركزيتها في عالم الرموز التأويلي وفي فضاء ثقافي تتصارع فيه التأويلات دون أن تحيل إلى ذات جوهرية أصيلة، بل تتصادم فيه الذوات من حيث هي بنى معقدة تنحل إلى نسيج من علاقات القوة/المعنى، الأمر الذي يجعل من عملية النقد استكشافا لحالات الصراع والتوتر الكامنة وراء كل تشكل للمعنى، ومن ثم وراء كل بناء ثقافي تحتمي بداخله ذات جريحة أو بعبارة بول ريكور «كوجيتو جريح» حيث يكون «عدم الوعي هو المبدأ الذي يقوم وراء كل الانكفاءات وكل ركود»[١]. لقد تحول النقد الفلسفي مع «فرويد» من مجرد حدث تأملي إلى حدث تأويلي بكل ما تحمله الكلمة من معنى، إذ لم تعد الذات الناقدة تحيل إلى ذاتها بل إلى عالم من الرموز تستعيد عبرها الذات ذاتها بعد أن تكون قد مرت بانعطافات كبرى، ومن ثم تقف أمام ذات مختلفة عن الذات الأصلية، وذلك بحكم المنعرجات التي تعرضت لها والتي تسببت في انزياح المعنى الأصلي إلى معاني مغايرة ومختلفة، بل ومتصارعة. لقد فتح التحليل النفسي مجالا رحبا للتأويل، أي لإمكانية «الانتقال من معنى إلى معنى آخر، من الدال إلى شيء آخر يريد أن يكون المدلول الأصلي. وبالرغم من أن «الأعراض العصابية» مثلها مثل الهفوات والأحلام، لها معنى وترتبط ارتباطا وثيقا بحياة المريض الحميمية، فإن ذلك لا يسمح بالادعاء أن هذا الدال يطابقه مدلول واحد مطلق»[٢]، إذ «إن ظروف الحالة المرضية لا بد أن تكون عديدة ومتنوعة أكثر مما افترضنا، كما يقول فرويد»[٣].

الخاتمة

نخلص في نهاية هذه الورقة إلى أن حركة النقد الفلسفي عرفت مسارا ـ على الأقل في الفترة الحديثة والمعاصرة ـ تصاعديا متوترا بفعل الانكفاءات والارتدادت التي عرفتها

(١) بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، (دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٥)، ص١٥٢.

(٢) نبيهة قارة، المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) نقلا عن المرجع نفسه، ص نفسها.

هذه الحركة والتي لا تكاد تنفصل فيها فلسفة النقد عن نقد الفلسفة، وكأن بحركة النقد الفلسفية هي ذاتها الحركة الفلسفية للنقد، إنها باختصار ممارسة النقد بامتياز، الأمر الذي يكشف عن أن أي تطوير للعمل الفلسفي لا بد أن يمر على محك النقد وعلى رأس هذه العملية نقد الذات وتعرية أوهامها وفضح ادعاءاتها، وهو الأمر الذي يتناسب مع جدية التفكير الفلسفي باعتباره تفكيرا جذريا، محكوما دوما بهوس «إصلاح نقطة البدء» كما يقول «هوسرل»[١]. فلا شك أن تطور حركة النقد الفلسفي من مجرد حركة تأملية إلى حدث تأويلي - على الأقل مع رواد الارتياب - هو أمر يدل على مدى وعي الفلاسفة المعاصرين بضرورة تعديل الفلسفة التأملية من الداخل، لكن يبقى مع ذلك، مثلما تؤكد على ذلك الباحثة التونسية «نبيهة قارة»، «أن التأمل الذي يلغي ذاته كتأمل هو كذلك نتاج للتأمل، التأمل النقدي والتأويلي، التأمل الذي يقتضي التوسط La médiation»[٢].

(١) هوسرل، تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص٥٣.

(٢) نبيهة قارة، المرجع السابق، ص٣٣.