النزعة الإنسانوية والسيبرنطيقا

- الإنسان مقياس الأشياء كلها؟
- من الألسنية إلى الأنثروبولوجيا
- الإنسانوية والإنسانوية المضادة
- الإنسانوية النقدية
- قائمة بيبليوجرافية

تأسست العلوم الإنسانية تدريجيا انطلاقا من منتصف القرن 19م، كمجموعة من العلوم، يتغذي كل منها بطموح دراسة قطاع من الظواهر الإنسانية، في ميدان علمي مستقل. وبشكل ما يبدو اليوم من المؤسف، أن ندعي تقديم إجابة شافية عن السؤال التالي: "ماذا يعني الإنسان؟" وذلك دون أن نمنح مكانة مركزية لدروس العلوم الإنسانية. رغم ذلك، وفي غالب الأوقات، تتردد الفلسفة ذاتها في الاعتراف للعلوم الإنسانية بمثل هذه المكانة الحقيقية. وهذا ليس وحسب، لأن داخل كل قطاع من قطاعات البحث العلمي [التي اقتحمه أحد هذه العلوم] قد تجسدت منافسة حادة شيئا ما بين المقاربة التي وظفتها الفلسفة والمقاربة التي اعتمدها العلم الذي جاء لكي يتربع عليه. وأبعد من صراعات التأثير العقيمة تلك، تثير الأساليب التي دخلت بها العلوم الإنسانية في علاقات تنافسية مع الفلسفة، حول الموضوعات نفسها، مسألة عميقة: ذلك أن العلوم الإنسانية، عندما جعلت التساؤل الفلسفي حول الإنسان، يتفجر إلى سلسلة من التحريات المعزولة إحداها عن الأخرى، فهي لا تقودنا فقط إلى تجديد تمثلنا عن ما يشكل الإنسانية، لكنها تؤدي بنا إلى أن نتنازل في الوقت نفسه، عن كل فكرة موحدة عن الإنساني، إن لم نقل كذلك بشأن تفكيك تلك الفكرة عن "الإنسان كما هو" والتي غالبا ما جسدتها الفلسفة، كمبدأ أول وكقيمة عليا، بفعل موضوعات ومباحث إنسانوية عند المحدثين، حول هذه النقطة.

الإنسان مقياس الأشياء كلها؟

الإنسانوية هي تيار فكري أوروبي، تطور في عصر النهضة في علاقته مع الحضارة الإغريقية اللاتينية، حيث أظهر مفكرو تلك الحقبة رغبة ملحة في المعرفة (الفيلولوجيا تحديدا). وباعتبار أن الإنسان يمتلك قدرات فكرية لا محدودة نسبيا، فقد اعتبر المفكرون عملية البحث عن المعرفة والتحكم في مختلف العلوم والمعارف، بمثابة ضرورة لاستخدام تلك الطاقات في فائدة الإنسان. وهم يدعون بذلك إلى تعميم كل

أنواع المعرفة، بما فيها المعرفة الدينية: يجب أن تكون الكلمة الإلهية ممكنة لكل شخص، مهما كانت أصوله أو لغته [ترجمة الإنجيل بلغة شعبية من قبل **د. إيرازم** (Desiderius Erasmus 1469-1536) عام 1516]. وتستهدف الإنسانوية هكذا، بشكل واضح نشر الملكية الفكرية، بما فيها الرسالة الدينية. لكن الفرد، المتعلم بشكل صحيح، يظل حرا ومسؤولا تماما عن أفعاله، بشأن المعتقد الذي يختاره (وهذا ما يسمى بسلطان الإرادة). إن التسامح، الاستقلالية، التفتح وحب الاطلاع، هي بهذا الصدد غير منفصلة عن النظرية الإنسانوية الكلاسيكية. وبتمديد هذه العبارة، فهي ترمز إلى كل تفكير يضع في مقدمة انشغالاته، تنمية الصفات الجوهرية للكائن البشري. تؤكد طائفة كبيرة من الفلسفات التي تتناول الأخلاق، على كرامة وقيم كافة الأفراد التي تنبني على قدرة الفصل بين الخير والشر، باللجوء إلى الخصائص الإنسانية الجوهرية، وخاصة العقلانية منها. وتستدعي المذهبية الإنساوية، ضرورة أن ننخرط في البحث عن الحقيقة والأخلاق، بواسطة الوسائل الإنسانية وبالخصوص العلوم وبالتركيز على قدرة التمييز الذاتي. وبذلك، ترفض الإنسانوية، صدق التبريرات المتعالية وكذلك التبعية دون سبب، إزاء المعتقد المافوق – طبيعي أو النصوص التي يعتقد أن أصلها رباني. يدعم الإنسانيون الأخلاق العامة التي تنبني على مجموعة من الأوضاع والحالات الإنسانية. هكذا، تتدرج الإنسانوية بوصفها عنصرا في تنوع الأنساق الفلسفية الخاصة جدا وفي عدة مدارس من التفكير الديني.

إن الإنسانوية هي نظرة عن العالم، حيث يدور كل شيء حول الإنسان، مثلما كان كل شيء يتمحور حول الله في الرؤية السابقة عند الغرب. ومن هنا، فإن الإنسانوية هي نتاج ثورة كوبرنيقية مقلوبة: الإنسان الذي كان من قبل كوكبا تابعا لله، صار اليوم هو النجم المركزي. إن المفكرين الإنسانويين في عصر النهضة؛ هؤلاء الذين يكتشفون من جديد العصر القديم بحماسة، لم ينهوا عملية هذا الانقلاب. إذ يمكن أن يحتل الإنسان مكانة أكبر في الفكر والفنون، دون أن يحل مكان الله مركز كل شيء. فالأشكال البشرية التي نحتها **د. دوناتيللو** (Donato di Niccolò di Betto Bardi, dit Donatello 1386-1466) وقام **هـ. هولباين** (Hans Holbein 1465-1524) بتلوينها أو تلك التي وصفها **ث. مور** (Thomas More 1478-1535) لا يمكن أن تتخذ كآلهة. إنها لا تخرج عن مدارها: في عريها وفي حقيقتها، فهي تثير بالعكس

الشفقة وأحيانا نصدم إزاء خشوعها. هذه الإنسانوية الناهضة، هي إنسانوية مسيحية، حيث يلاحظ الإنسان نفسه ويتمثل ذاته، لكن في ضوء الله الذي تميز عنه منذ العصر الوسيط، ويحتفظ بشأنه بالتواضع كما بالإجلال والإعجاب.

وبعد ذلك، فقد أنجزت الثورة الكوبرنيقية المقلوبة مع الفيلسوف إ. **كانط** (E. Kant 1724-1804). إنها أنجزت عندما التقى الإمبراطور الفرنسي **نابليون بونابرت** (Napoléon Bonaparte 1769-1821) بالفيلسوف الألماني ج. **غوته** (Johann Wolfgang von Goethe 1749-1832) في إيرفورت (Erfurt) سنة 1808. يقول سيد الناس (بونابرت) إلى سيد الفكر (غوته): "إنك إنسان" (أو "أنت رجل"). وقد أوحت هذه العبارة إلى الفيلسوف الفرنسي ب. **فاليري** (Paul Valery 1871-1945) بالتعليق التالي: "إنك إنسان"؛ أي أنك (غوته) مقياس الأشياء كلها: يعني أنت كائن لا يشكل الآخرون بالنسبة له، سوى أشكالا أولى أو أجزاء من الناس، قريبون من البشر، لأنهم لا يقيسون الأشياء مثلما نقوم بذلك، أنتَ (Goethe) وأنا (Napoléon)". ليس الإنسان هنا، هو الهرم الذي يستخدم لقياس الظلال التي تقع تحته، إنه الشمس التي تنير الهرم أيضا.

لقد استلف **فاليري** عبارة "مقياس" كل الأشياء من **بروتاجوراس** (J.C.Protagoras 485-420 av. J.-C.) صاحب هذه الحكمة التي يتم تداولها اليوم كثيرا، في مناقشات النزعة الإنسانوية: "الإنسان هو مقياس كل الأشياء؛ تلك التي هي لأجل ما هي عليه، وتلك التي ليست بصدد ما ليست كذلك". كان **أرسطو** و**أفلاطون** هما من الأوائل الذين علقوا على هذه المقولة المأثورة التي تعادل [بشأن المعرفة] عملية اتخاذ موقف، يمكننا أن نصفه بالموقف النسبي أو الذاتي: الكائن ليس شيئا آخر سوى، كما يتم تناوله، بالمعرفة الحسية أو العقلية للإنسان. بالنسبة لهذين الفيلسوفين، ليس الإنسان بل الله، هو مقياس الأشياء كلها. وفي بداية القرن العشرين، فقد استوحى الفيلسوف الأسكتلندي **ف.س.س. شيلر** (F. C. S. Schiller 1864-1937) صاحب كتاب "الإنسانوية، رسائل فلسفية" (Humanism, Philosophical Essays) من حكمة **بروتاجوراس** هذه، ما جعله يؤكد أن الحقيقة أو الخطأ، يرتبطان بما يقصد منهما. وأن كل معرفة ترتبط بالطبيعة الإنسانية وحاجاتها الأساسية. إن أولئك الذين يزعمون بأن القيم [في قلب أخلاقنا] لا يمكنها سوى أن تكون مضمون سيرورة نتوصل إليها

بواسطة الحوار، هم كذلك من أتباع **بروتاجوراس**.

يكتب **فاليري** عبارة إنسان، بـ"حروف الاستهلال"، وبالنسبة له، فإن الإنسان الكامل هو مقياس الأشياء كلها وليس أي إنسان آخر هو الذي يتكلم عنه **بروتاجوراس**. أما الثناء الذي يقدمه القائد نابليون للفيلسوف **غوته**، فهو بمثابة تعظيم. يمكننا أن نفهم، أنه يؤله **غوته**، لكنه عندما يقدم التشريف ذاته لنابليون، فإننا نشعر بأنه يتقاسم وجهات نظر **بروتاجوراس**: الإنسان الكامل غير موجود، خارج التصور الذي يحمله **فاليري** بصدده. لو حدث ذات يوم أن يقدم أحد رفاق **فاليري** شخصية **هتلر** ككائن كامل وإذا استدعى ذلك وفاقا عن رأيه، فكيف يمكننا أن نعترض عليه؟ إننا نقترب هنا من الإنسانوية التي تحدد بوصفها: "تصورا عاما عن الحياة [السياسية، الاقتصادية، الأخلاقية] ينبني على الاعتقاد، في نجاة وخلاص الإنسان بواسطة القدرات الإنسانية بمفردها"، حسب رأي **د. دو روجمون** (Denis de Rougemont 1906-1985). وفي هذا المنظور، يمكن أن تعتبر الليبرالية الجديدة التي تقود العالمية الراهنة بمثابة إنسانوية، مثلما كان الأمر أمس بالنسبة للماركسية. وحتى وإن تحددت الإنسانوية تاريخيا، من خلال معارضتها لنظرة عالم ديني ممركز، فإننا نذكرها أحيانا لكي نشير إلى التباين القائم بين الإنسان والحيوان وتفوق الأول على الثاني.

"حتى الآن لم يعمل الفلاسفة، سوى على ترجمة العالم، لكن ما يهمنا هو تحويله". هذه هي الفكرة التي أطلقها **ك. ماركس**، والتي تختزل الحداثة (modernité) وتفسر أيضا المأزق الذي وقعت فيه البشرية في الوقت الحالي. هل يجب تغيير العالم؟ فليكن. لكن ما هو الشكل الذي سيعطى له؟ إنه شكلنا بكل تأكيد، شكل الكائن الإنساني الذي نمثله، وهو ما يفيد الشيء نفسه: أي شكل ما سنعمل على تخيله انطلاقا مما نتميز به. لكن ماذا نمثل نحن بصدق؟ من هو هذا الكائن الإنساني الذي يغير العالم؟ فهل يتعلق الأمر بالإنسان الكامل الذي تعرف عليه **نابليون** في شخص **غوته**؟ إن الأمر يتعلق بدلا من ذلك، بمليارات البشر الذين يتشكلون من رغبات، يكون تنوعهم ووحدتهم من دون حدود. بطبيعة الحال، يعمل هذا المجموع من الأفراد على تأمين نجاته بقواه الخاصة. ولهذا السبب، تكون البشرية منخرطة في نمو لا يمكنها أن تضع له حدودا، ولو أن ضرورة وضع حد له، تبدو يوميا جلية. إن الكائن الناقص الذي يحول العالم، وهو يتخذ من ذاته نموذجا، لا يمكنه سوى

أن يجعل العالم ناقصا.

فأين سيعثر الإنسان الناقص هو ذاته، على الشكل الذي سيكون هو النموذج، الطاقة والوحي الذي سيكون في حاجة له، لكي يقترب من نموذجه؟ بداية، هذا هو مقطع من مؤلف **أ. هتلر** "كفاحي" (Mein Kampf) أين يؤكد فيه، بأن الإنسان يجب أن يبحث عن نموذجه في كون تسوده القوة: "لا يجب أن يقع الإنسان مطلقا في خطأ يعتقد بموجبه أنه سيد وحاكم الطبيعة...سيشعر عندها أن الإنسان في عالم، حيث تتبع الكواكب والشمس مسارات دائرية، حيث تدور الأقمار حول الكواكب، حيث تسود القوة في كل مكان وحدها، سيدة على الضعف الذي تزدريه [لأنه يخدمها بوفاء] أو تكسره. لا يمكن للإنسان أن يعود إلى قواعد خاصة". وهكذا، جاء تعليق **س. فاي** (Simone Veil 1909-1943) على ذلك بقولها: "لقد عرف هتلر جيدا سخافة تصور القرن 18م، الذي يناصر اليوم وله جذوره في **ر. ديكارت** (R. Descartes 1596-1650). منذ قرنين اثنين أو أكثر، كنا نعتقد جميعا بأن القوة هي سيدة فريدة، تطبع كافة ظواهر الطبيعة. وأن البشر يمكنهم [بل يجب عليهم] أن يؤسسوا العدالة التي تتحقق بواسطة العقل وبعلاقاتهم التبادلية. إنها لا معقولية صارخة. لا يعقل أن يخضع الكون بكامله لإمبراطورية القوة وأن يفتقر البشر إلى ذلك، في الوقت الذي يتشكلون فيه من لحم ودم وأن يتوه فكرهم متأثرا بانطباعاتهم الحسية. لا يوجد سوى خيار واحد، يجب اتخاذه، إما ضرورة أن نبصر [إلى جانب القوة التي تعمل في الكون] مبدأ آخر غيرها، أو أن نعترف بالقوة، بوصفها سيدة مطلقة على العلاقات الإنسانية أيضا. و"في الحالة الأولى، فإننا نضع أنفسنا في معارضة راديكالية مع العلم الحديث، مثلما أسسه **ج. جاليليو، ر. ديكارت** وكثيرون غيرهم والذي تابعه **إ. نيوتن** في القرن 19م والقرن العشرين. وفي الحالة الثانية، فإننا نضع أنفسنا في موقف متعارض جذريا مع النزعة الإنسانوية التي برزت في عصر النهضة وانتصرت في 1789م، وشكلت [في صورتها البالية والمبتذلة] إلهام الجمهورية الثالثة". ولكي نبصر في الكون مبدأ آخر غير القوة، يجب علينا [مثلما اجتهدت **فاي** في القيام بذلك] أن نتمكن من إحياء [استنادا إلى العلم الراهن] إحدى الرؤيتين القديمتين عن العالم، حيث تسود القناعة التي تؤكد أن العالم والكون، يمتلك شكلا معينا يتخذه الإنسان نموذجا له ومصدر وحيه.

إذا لم يعد هناك بالإمكان الآن، سوى أن ندرس الظواهر الإنسانية، مهما كانت لا مختزلة، إحداها مقارنة بالأخرى، مثلما يشكل الناس أنفسهم، فهل يجب إذن، أن ندرك أن نشأة علوم الإنسان قد تقاطعت مع موت الإنسان، بوصفه موضوعا موحَّدا وموحِّدا، في مقابل التمثلات المختلفة ذاتها التي يمكنه أن يحصل عليها عن ذاته؟ في هذه الحالة، تكون العلوم الإنسانية قد ساهمت [للمفارقة] في كسر هذه النزعة الإنسانوية التي عملت الفلسفة المحدثة على بنائها، بشكل نهائي، وعملت الفلسفة المعاصرة مطولا على تفكيكها، إلا إذا اعتبرنا بالعكس، أن التجزئة ذاتها [بشأن ما تقوله لنا كافة العلوم الإنسانية عن الإنسان، كل علم بطريقته الخاصة] تتطلب استعادة ما يوجد متضمنا فيها، لإبراز التمثل الجديد عن الوجود الإنساني الذي يشكل نقطة الهروب: التمثل الجديد للإنساني وكرامته [في الوقت ذاته]، ربما البحث عن تمثل إنسانوية جديدة يعاد تشكيلها بزحزحات تؤثر في الصورة التي نصنعها عن أنفسنا.

في عداد ما يمكن أن يؤكد على هذه العلاقة بين مساهمة العلوم الإنسانية وقيم النزعة الإنسانية، توجد مسألة معقدة، يجب أن نضيف إليها اعتبارا آخر، ينجم عن تساؤل علوم الإنسان بطريقتها الخاصة [في معالجة الظواهر الإنسانية، لكي تتمكن من أن تتشكل كعلوم] عن الشروط العلمية أيضا. فهل يتعلق الأمر بالنسبة لها، بأن تعيد تسجيل مقارباتها في نوع العلمية الذي ساد في وقت ما وهو علمية العلوم الطبيعية؟ أو يجب عليها [بحكم خصوصية موضوعها] أن تعيد صياغة التمثل الذي يجعل من معرفة معينة، توصف بالعلمية؟ ودون الانخراط في مسألة ما تطلعنا عليه العلوم الإنسانية، ليس أبدا عن الإنسان، لكن هذه المرة عن العلم في حد ذاته أو عن ما يشكل الحقل العلمي، يمكننا على الأقل أن نكون يقظين جدا، إزاء الكيفية التي يتردد بها الترتيب الثاني للمسألة مباشرة، حول ما يمكن أن ينتج جراء الترتيب الأول.

وبالفعل، إذا استوجب ذلك الأمر، ضرورة أن نعيد تهيئة التمثل عن العلمية، من أجل أن تكون العلوم ممكنة [بشأن الإنساني] بالاحتفاظ بمسافات معينة عن نموذج علوم الطبيعة، أليس من القياس الصحيح، أن يشكل تمثل الإنساني نفسه، معضلة حول المكانة التي هي مكانته في الطبيعة؟ فهل يخضع الإنسان إلى القوانين

نفسها وإلى شبكات الحتميات نفسها، مثلما تخضع إلى ذلك النباتات والحيوانات؟ ألا يمكن أن نعتبر أفعاله، سوى مجموعة ظواهر أخرى كغيرها، تستند إلى الحتمية نفسها التي وفقا لها أن الأسباب والآثار تترابط بالضرورة أو أنها تحدث بصورة ما، لكي تكسر الحتمية الطبيعية وتضع حدا فاصلا لقوانين الطبيعة وتكشف عن بعد جديد من الواقع الذي لا يمكن تفكيره، دون مرجعية إلى فكرة الحرية؟

في الفرضية الأخيرة هذه، بما أن هذا البعد الذي يتدخل الكائن الإنساني عن طريقه، يقع خارج الطبيعة البسيطة [أي مجموعة الظواهر التي تخضع للحتمية] ويتطابق مع ما نسميه الثقافة، فلن يكون ذلك بكل تأكيد مصادفة، إذ حاولت العلوم الإنسانية [في الوقت الذي تشكل فيه موضوعاتها وخصوصيتها، خلال العشريات الأخيرة من القرن التاسع عشر] أن تعرف نفسها جيدا من خلال التقليد الألماني، بأنها "علوم الثقافة" أو "علوم العقل"، كما هو الحال في التقليد الإنجلوفوني الذي يعتبرها "علوما أخلاقية": في الحالات الثلاث، سواء بالاستناد إلى فضاء الثقافة، فيما يميزه عن فضاء الطبيعة وإما استنادا إلى البعد الروحي في الظواهر الثقافية وإما استنادا إلى الدائرة الأخلاقية، كما هو الحال في دائرة الحرية، فسيتعلق الأمر بالعلوم التي لا يمكن اختزال موضوعها في ظاهرة أو في مجموعة من الظواهر، من طبيعة الظواهر التي نعتبرها [بشكل خالص وبسيط] خاضعة لقانون الترابط الطبيعي الذي ينشأ بين الأسباب والنتائج. إنها المعاينة التي لا يكون من الصعوبة أن ندرك في أي منحى توجه التفكير، في سياق العلاقة القائمة بين العلوم الإنسانية وقيم النزعة الإنسانوية.

وبالفعل، في ظل هذه الظروف، تكون العلوم الإنسانية قد لاحظت بأن إنسانية الإنسان، تجعله يتملص من الطبيعة (أو لا يقتصر عليها) إذن، لأنها لم تبدأ حصريا ونهائيا بالانعتاق من دائرة الإنسانوية. فقد طرحت العلوم الإنسانية، مثل: التاريخ، علم الاجتماع والإثنولوجيا [التي عملت على دراسة منتجات الإنسانية هذه] على تفكيرها الخاص حول نفسها، تساؤلا ثريا ولا نهائيا، حول ما يميزها عن علوم الطبيعة. إن المشكلات الإبستمولوجية التي تطرح بفعل التمفصل الذي يقوم بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، يجب أن نتناولها انطلاقا من منطقها الخاص: لكن، سيكون من مصلحة تلك المشكلات، أن ترسى في هذا التساؤل الذي هو في جذر الإنسانوية، حول لا اختزالية كرامة الإنسان.

من وجهة النظر هذه، لا يوجد أحد باستطاعته أن يدعي تقديم عرض مستفيض، حول ما ساهمت به العلوم الإنسانية، في تمثلنا عن الإنسان. ومع ذلك، يمكننا أن نحاول الاحتفاظ ببعض محاور التجديد، بصدد الخطة التي من أجلها ما فتئت العلوم الإنسانية ولا تزال تلعب دورا مهما. ويبقى على كل واحد من تلك العلوم أن يتساءل، هل يمكن أن نعتبر ذلك بمثابة مجموعة من المساهمات التي تعمل على تفكيك بعض الأوهام التي يغذيها الكائن الإنساني، حتى الآن، حول ذاته وكرامته المزعومة أو بالعكس، حول سلسلة من التحذيرات التي تشد انتباهه بقوة أكثر، حول شروط إنسانيته.

من الألسنية إلى الأنثروبولوجيا

على سبيل المثال، بشكل دال نسبيا، وبغرض الانطلاق في مثل هذا التحليل، سنبدأ من تحليل مختصر للألسنية وما قدمته من أجل فهم ملكة اللغة التي عن طريقها، كان من المعتاد [في إطار التقليد الإنسانوي] أن يتم تحديد قسم من خصوصية الإنسان الذي يشكل موضوعا لخطابها. وسوف لن نحتفظ هنا [عندما نعرضها من خلال تعبيرها السوسيري] سوى بالاختيارات التي تبنتها الألسنية، عبر مقاربتها لظاهرة اللغة التي يتردد صداها مباشرة، حول التساؤل الذي تم وضع عباراته في مكانها:

1/ من بين التجليات المتنوعة للغة البشرية كوسيلة للتعبير، تمثل خيار **ف. دو سوسير** (F. de Saussure 1857-1913) في: "التموقع مبدئيا ومنذ البداية، في ميدان اللغة واتخذها كمعيار لكل التجليات الأخرى للغة". وفي وقائع التخاطب اللغوي أو المحادثة، عادة ما يتم إذن، تفضيل "وقائع اللغة". فليست اللغة بالتأكيد سوى بعدا من أبعاد ملكة التحدث. إذ أن الكائن البشري، لا يمكنه أن يعبّر، قبل أن يتحكم في لغة أو خلافها، سوى باللجوء إلى لغة معينة. لكن: "اللغة التي تفلت في الغالب من الملاحظة" تستوجب دراستها الصارمة، أن نفضل الأسلوب الذي تتجسد فيه هذه الملكة، من خلال الوقائع التي تقبل الوصف بكيفية موضوعية. ونعني بذلك "وقائع اللغة" التي بفعل تكرارها وانتشارها في مجموعات واسعة (المجتمعات) تعتبر بمثابة تلك الوقائع التي تخضع للتقصي العلمي بشكل أفضل.

2/ ومن بين وقائع اللغة نفسها، سنعمل بكيفية تسمح لنا بعزل اللغة عن

الكلام والتحدث. وإذا تعلق الأمر حقيقة [بالنسبة للألسنية كما بالنسبة لكافة العلوم] باستخلاص "القوانين العامة التي يمكن أن نعيد إليها" كافة الظواهر الخاصة التي تقحم ملكة اللغة في اللعبة، فمن الضروري ألا نحتفظ من بين وقائع اللغة، سوى بـ"القوى التي تتواجد في اللعبة بشكل مستمر وعام في كافة اللغات". وللتوصل إلى ذلك، سنضع إذن، قدر الإمكان بين قوسين، داخل منتجات ملكة اللغة، كل ما ينتمي إلى "ميدان الفردي". وبخاصة كل ما يتعلق بـ"الذات المتكلمة" ويحمل علامة الفرد ("المتكلم") الذي يوظف إشارة اللغة، لكي يعبر عن فكرته الشخصية. وبإجراء مثل هذا الفصل المنهجي للغة، بالمقارنة مع الكلام، فإننا: "نفصل بالمناسبة نفسها، بين ما هو اجتماعي وما هو فردي". هكذا، "نستبعد" كل ما هو ثانوي وعرضي نوعا ما"، لكي نبرز "ما هو جوهري". وهكذا وحسب، يمكن أن نلبي شرط العلمية هذا الذي وفقا له، نعتقد أن "لا علم سوى العام"، مثلما نعرف ذلك على الأقل، منذ الصيغة العتيقة التي قدمها لنا الحكيم اليوناني **أرسطو**.

3/ إن اللغة التي تشكلت بفعل تمييزها عن الكلام، هي: "موضوع يمكن دراسته، بشكل منفصل". يجب في الأخير ومن أجل دراستها علميا، أن تعتبر اللغة حصريا كنسق من الإشارات أو الرموز. وفي الفعل الفردي الذي يقحم الكلام، يجب علينا في الواقع، أن نشترط وجود فردين اثنين، على الأقل. ويجب أن تبرز في دماغ واحد منهما "وقائع وعي"، تكون متصلة بـ"الصور السمعية التي توظف في التعبير عنها". إن المزج بين "واقع الوعي" هذا (الذي يسميه **دو سوسير** أيضا "مفهوما") والصورة الصوتية التي تعبر عنه، يشكل "إشارة ألسنية". وهكذا، فإن العلاقة التي تفضلها الألسنية هي تلك العلاقة التي تتجسد هكذا، داخل الإشارة بين "الدال" (المفهوم) و"المدلول" (الصورة السمعية). وعليه، يمكننا أن نتساءل: هل أن سيرورة المعنى الداخلي في دائرة اللغة، هي التي نفضل دراستها، على حساب التساؤل حول العلاقة القائمة بين اللغة والأشياء نفسها.

ولكي نتمكن من إدراك ما تغيره مثل هذه الاختيارات بكامل مداها، في تمثل الإنسان، يجب علينا أن نأخذ في الحسبان الكيفية التي ترجِع إرادة تمركز مقاربة اللغة في تحقيقها حول عمل الاتصال، بواسطة الإشارات التي لها كثير من العواقب التي تتجاوز بشكل واسع، الحقل الأصلي في دراسة وقائع اللغة. وحتى لا نستعيد

هنا سوى مثلا واحدا من تلك الانعكاسات، يمكننا أن نشير إلى مساهمة أستاذ الأنثروبولوجيا الأمريكي **ف. بواس** (Franz Boas 1858-1942) في الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين، والذي ما فتئ **ك. ليفي – ستروس** (Claude Lévi-Strauss 1908-2008) ينادي بأنه من أتباعه. وفي سياق توضيح بعض نتائج ألسنية **دو سوسير**، يؤكد **بواس** أن قوانين التحدث (langage) تعمل في مستوى اللاوعي، خارج كل رقابة من طرف الأفراد المتكلمين. وبناء على ذلك، فليست البنيات الألسنية سوى ظواهر اجتماعية، كغيرها من الظواهر الأخرى التي يمكن تناولها كوقائع موضوعية خالصة. وهناك تأكيد آخر مشابه عن العلاقة بين التحدث والوقائع الاجتماعية، يطبع أثر الألسني الأمريكي الروسي الأصل **ر. جاكوبسون** (Roman Jakobson 1896-1982). فقد وضع هذا الأخير، هذه الأطروحة المركزية التي عزم **ليفي – ستروس** على تطبيقها في ميدانه والتي مفادها: عندما ندرس محادثة ما، يجب علينا أن نزحزح الانتباه من العبارات إلى العلاقات الموجودة بين تلك العبارات. وباختصار، فإن العناصر المشكلة للمحادثة، ليس لها معني ضمني، ذلك لأن معناها يترتب على مركزها داخل نسق الرموز الذي يتعلق الأمر به.

ولقد جاءت هكذا، صياغة مبدأ النزعة البنيوية نفسه، مثلما يبدو عند **ليفي – ستروس** الذي مزج بين مساهمة **جاكوبسون** واقتراحات **بواس** ومن أجل نقل ذلك المبدأ إلى الظواهر الإثنولوجية. وقد تدخلت انتقالات مشابهة في ميادين أخرى، حيث طبقت النزعة البنائية مبادئ المقاربة الألسنية [من هذه الأخيرة] على مختلف الظواهر الإنسانية التي اعتبرتها مبنينة بالكيفية ذاتها، مثل بناء اللغة. وهكذا، فقد تمكن **ج. لاكان** (Jacques Lacan 1901-1981) انطلاقا من هذه القناعة التي مفادها: "أن اللاوعي مبنين كمحادثة"، أن يعيد صياغة المبادئ الكبيرة للتحليل النفسي، في جزء منها على الأقل. وهكذا، من خلال هذه التطبيقات المتنوعة للعلوم الإنسانية، فقد مال اختياران منهجيان أساسيان اثنان، يشكلان الألسنية إلى الانتقال خارج إطار هذه الأخيرة، بهدف توفير ما وصفه **م. فوكو** (Michel Foucault 1926-1984)) بالمبدأ ذاته لعلوم أخرى، من أجل حل رموزها التي تتناول الواقع الإنساني.

1/ إن كل محادثة هي نظام، يحيل إلى نشاط لا واعي للعقل، والذي ليس لعباراته من معنى، إلاّ من خلال علاقاتها داخل الكلية. وبتوسيع مدى الاكتشاف الفرويدي

للاشعور إلى أبعد من دراسة الظواهر النفسية ذاتها، فقد عمل تبني النموذج الذي توفره الألسنية من قبل العلوم الإنسانية هكذا، على تحطيم صورة الإنسان، بوصفها ذات شفافة لذاتها وسيدة مصيرها، والتي استلهمت منها المذهبية الإنسانوية قيمها.

2/ تمتلك الوقائع البشرية، بوصفها وقائع اجتماعية، بنيات شبيهة ببنيات التخاطب. وبفضل ذلك، فقد تبنت العلوم الإنسانية فيما يخصها هذا النموذج الألسني. وهي تميل إلى استعادة اختيارات المنهج نفسها لمصلحتها: لقد أدت بها إلى وضع بين قوسين، في الوقت ذاته، مسألة الشيء المستهدف من قبل الإشارات (التي تسنده) والتساؤل حول دور الفرد أو الذات التي تبدي إشارات (المتكلم).

إن هذا الخيار الأخير بالتحديد، لا يمكنه سوى أن تكون له عواقب قوية على العلوم المدعوة [ما أمكن ذلك] إلى أن تقتصر على الدور الذي يلعبه الفاعلون الفرادى في العمليات الاجتماعية أو التاريخية. هكذا، تتضح المنافسة التي تجسدت لفترة معينة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، بوساطة علم الألسنية. إذ لم تزعم الألسنية بذلك فقط، أن ترجع المسائل الموجهة من قبل الفلسفة إلى المحادثة، وإلى العصر ما قبل العلمي، لكن زيادة على ذلك، فإنها بعدما أتمت إعداد مقاربتها الخاصة للغة، صار بمقدورها [الألسنية كما يبدو] أن توفر أدوات مقاربة، تطبق على مختلف حقول البحث. وهو ما يجعل المقاربة الفلسفية تتعرض في مقابلها إلى خطرين اثنين:

الأول: إذا استمرت الفلسفة على سبيل المثال، في تنمية التساؤل عن واقع الأشياء نفسها أو حول الذات البشرية وكرامتها الخاصة، فإنه يمكننا أن ننظر إليها باعتبارها مقاربة بالية، بالمقارنة مع المقاربة الممركزة التي يقدمها نموذج الألسنية، بشأن ظاهرة المعنى والحد من الدور الذي تلعبه الذات أو الوعي.

الثاني: أما إذا تبنت الفلسفة المقاربة السيميولوجية، فإنها ستصبح تابعة للألسنية التي ستؤكد [بفعل أنها كانت الأولى التي أوضحت شروط علم للإشارات] بأنها هي العلم الجديد الرائد.

فكيف لا تؤثر هذه التبعية المزدوجة عندئذ في العمق، على الاختيارات الفلسفية الخاصة في المسائل المهمة مثلما، هي مسألة الإنسان؟ وبانتظار قدوم الألسنية كعلم للغة وكموضوع "موت الإنسان"، الحاضر بقوة في بعض الفلسفات المعاصرة، فسيتم عندئذ نسج روابط يمكنها أن تتحرر من الفلسفة نفسها.

الإنسانوية والإنسانوية المضادة

ظلت الفينومينولوجيا الفرنسية إنسانوية في أعلامها الرئيسية أثناء القرن العشرين، ويمثل ذلك من دون منازع كبرياءها. وبهذا الصدد، يمكن على الأقل أن نعرف ولو جزئيا بمحاولات كل من ج – ب. **سارتر** (J-P. Sartre 1905-1980) م. **ميرلوبونتي** (Maurice Merleau-Ponty 1916-2002) وإ. **ليفيناس** (Emmanuel Levinas 1906-1995) الفريدة، من أجل إعادة تفكير أو تأسيس النزعة الإنسانوية(*)(*). وإذا كان هؤلاء، قد تأثروا أيّما تأثر بالفيلسوف **مارتن هيدجر**، فقد قاوموه أيضا، كل بطريقته الخاصة في نقطة محددة، حيث لم يعد بإمكانهم أن يتتبعوه، عندما بدا لهم أن الكائن في منظور م. **هيدجر** (Martin Heidegger 1889-1976) هو الذي يقرر، يتناول الإنسان ويطالب بذلك ويوجهه إلى حيث يريد. لقد قاوموه إذن، في نقطة محددة، عندما أدركوا أن الإنسان الذي أعيد إلى مكان الكائن، قد زحزح من كونه ذاتا، كائنا لذاته، أو ذاتا قبل – أصلية مكلفة. لم تذب الفينومينولوجيا الفرنسية في الانبهار بالكائن، بل بالعكس، فقد بحثت على الدوام عن التحرر منه. وتفسر هذه الرابطة المباشرة التي حافظت عليها مع فكر إ. **هوسيرل** (E. Husserl 1859-1938) وأبعد من هذا الأخير، مع تفكير الكوجيطو والحرية عند ر. **ديكارت**، جزءا من مصادر المقاومة التي أبدتها، إزاء الموجة المتدفقة للنزعة الإنسانوية المضادة التي وفر لها **هيدجر** الأسس الفلسفية وشكلت العلوم الإنسانية والاجتماعية نواقلها الحاسمة، خلال الشطر الثاني من القرن العشرين.

هذه هي الكيفية التي يصف بها **ليفيناس**، في أحد مؤلفاته الأساسية، ظاهرة تقارب التاريخ في طابعه المأساوي، الفكر والعلوم الإنسانية والاجتماعية مع النزعة الإنسانوية المضادة: يؤكد: "الأموات من دون جنازة في الحروب ومخيمات الإبادة، أطروحة الموت، دون غد. إن رغبة الذات وتوق الإنسان العقلاني إلى مكانة محظوظة في الكون والقدرة على التفوق والاندماج في كلية الكائن في وعي للذات، قد تحولت إلى مأساة ساخرة وصارت قضية وهمية". لكن الوعي بالذات، يتحلل هو ذاته، ويشهد

(*) لا يتم الحديث هنا عن مجموع التيارات المحدثة التي تنتسب اسميًا إلى الفينومينولوجيا، لكن التيارات التي ليست غريبة عنها، سواء من حيث الموضوعات ولا من حيث المناهج. بعد الأعلام الكبيرة التي نشير لها، فقد دخلنا في حقبة ما بعد فينومينولوجية.

التحليل النفسي على عدم الاستقرار والطابع المزيف لمصادفة الذات في **الكوجيطو**، الذي يفترض أن يضع حدا لأكاذيب العبقري المحتال ويعيد للكون المشكوك فيه، في كل مكان، أمنه القديم...وبعد ذلك، فسينكشف العالم [...] المبني على **الكوجيطو**، إنسانيا بل أكثر إنسانية إلى درجة تجعلنا نبحث عن الحقيقة في الكائن، في موضوعية مجازية نوعا ما، نقية من كل أيديولوجيا" ودون آثار إنسانية". فأي موثوقية يمكن أن توصف بها الإنسانوية؟ ما معنى أن نمنح الإنسان مكانة مفضلة؟ ألا يجب بالعكس، أن نعلن أن الإنسان هو مفهوم مريب، متهرئ ربما، وأسطورة في النهاية. نفهم إذن أن الشروع في ممارسة إعادة التفكير في الإنسانوية، يعني أن نضطلع بمهمة عويصة، من أجل رفع تحدي حاسم. لا يجب مع ذلك، أن نشرع في هذه المهمة ونرفع هذا التحدي، ليس لأننا فقدنا الثقة في مفهوم الإنسان، لكن بسبب فقدان الثقة هذه. يجب القيام بذلك، لأنه لا يوجد لدينا بديل آخر. لا يجب هنا أن نعيش في الأوهام وأن نتستر مجددا على مكانة الإنسان. يتعلق الأمر بمسألة رئيسية أكثر، وبتحدي حاسم، كما قلنا سابقا: إنه التغلب على النزعة المناهضة للإنسانوية التي أقحمت تاريخ القرن العشرين، بتوافقها مع النزعة العدمية في رواق البربرية المظلمة جدا. لقد تم رفع هذا التحدي، بأساليب متنوعة: تحليل الكائن الواعي (**سارتر**)، فينومينولوجيا البدن الخالص (**ميرلو - بونتي**)، المسيرة الهيرمينوطيقية الطويلة التي تنطلق من الذات إلى الذات، مرورا بتأويل الآثار ب. **ريكور** (P. Ricœur 1913-2005)، الذات قبل - الأصلية المحددة في مسؤولية، لا تقبل الاعتراض في الاختيار المسبق (**ليفيناس**) ضد طغيان نظام لا إنساني مجهول، لم تعد فيه الذاتية سوى منعطفا والإنسان ثانويا.

وبهدف الكشف عن هذا النظام، من الواجب علينا أن نتصور عبارات العودة إلى الآثار الثابتة للإنسان. وحول مسألة الإنسانوية، فإن المقارنة بين **سارتر** و**ليفيناس**، يمكنها أن تكون منيرة بشكل متميز، ليس تاريخيا فقط بل فلسفيا. إنهما يمثلان بالفعل، محاولتين متعارضتين تماما، من أجل إعادة تأسيس الإنسانوية التي تتجاوز اعتراضات النزعة الإنسانوية المضادة، عند **هيدجر**. لكن بسبب هذا التباين في مقاربتهما تحديدا، فهما قد يجعلانا نفكر في الإطار الذي يمكن أن تطرح فيه علينا مسألة الإنسانوية اليوم، كما طرحت عليهما في الأمس القريب. عند **سارتر**، فإن البنية العدمية للوعي هي التي تتخلى عن الكائن، وتنفصل من الكائن، لأنها دوما

فوق ذاتها التي تضمن أسبقية الذاتية ونشاط تفكير الإنسانوية: "هذه الرابطة المتعالية، بوصفها مشكلة للإنسان [...] وللذاتية [بالمعنى الذي لا يكون الإنسان فيه منغلقا في ذاته، لكنه حاضر دوما في كون إنساني] هي ما نطلق عليه الإنسانوية الوجودية". وبالعكس عند **ليفيناس**، فإن الإنسان أدنى من الذاتية، في ذات قبل – أصلية، وتمهيدية [بالنسبة لسلبية متطرفة؛ أين تتموقع المسؤولية غير القابلة للاعتراض للآخر] أين تفكر الإنسانوية، ليس انطلاقا من الأنا، لكن انطلاقا من الإنسان الآخر.

فلنعمق النظر أكثر في هذين الاتجاهين الاثنين. في غالب الأحوال، يتم تناول مسألة الإنسانوية عند **سارتر**، بنوع من التسامح: إذ نرى فيها نزعة ذاتية ميتافيزيقية، تفرز قراءة معاكسة لتلك التي يقدمها **هيدجر**. هذا ما يمكن أن نختزل فيه أحيانا، المعارضة بين محاضرة سارتر "الوجودية هي نزعة إنسانية" ("L'existentialisme est un humanisme", 1945) و"رسالة حول الإنسانوية" (Lettre sur l'humanisme, 1946) عند **هيدجر**. وبذلك، تكون إنسانوية **سارتر** بمثابة أثر ذلك الذي يظل سجين مقولات فلسفية عن الجوهر والوجود، في الوقت الذي كان فيه **هيدجر** يستهدف تخطيهما معا. ولذلك، فقد نقل **هيدجر**، باطلا [داخل الكائن والعدم] جملته الشهيرة "الكائن والزمن" عام 1927. إن: "جوهر" الكائن – هنا، يكمن في وجوده" وفي التأكيد الذي لا يقل شهرة عن مقولة "الوجود يسبق الجوهر"، بدلا من كونه يعني أن "الوجود المنشي للإنسان يمكث في الوجود (ek-sistence) الذي يظل متميزا عن الوجود (existentia) المفكر فيه، من وجهة نظر ميتافيزيقية. فماذا يمكن القول، بشأن ذلك؟

في الحقيقة، لقد أدرك **سارتر** بسرعة، ما كان **هيدجر** وأتباعه ينتقدونه عليه. ويمكن أن نقول، بأنه فهم هكذا منذ البدء، ما كان يعارضه مع **هيدجر**: "الوجود" ("Dasein") وكائن الوعي اللذان لم يعودا بتاتا مفهومين، بحيث يمكن نقلهما أو تحويلهما. لبيان ذلك، سنكتفي بالإشارة هنا إلى نقدين اثنين موجهين من قبل **سارتر** إلى **هيدجر** في مؤلفه "الكائن والعدم" (L'Être et le néant) سنة 1943. أحدهما يتدخل في لحظة تحليل الحضور في ذاته، كبنية من أجل ذاته. يركز **سارتر** منذ البداية، على فكرته القائلة: "لكن الوجود" ("Dasein") الذي يكون قد حرم منذ الأصل عن البعد الواعي، لن يمكنه أبدا أن يستعيد هذا البعد. ويزود **هيدجر** الواقع الإنساني،

بفهم عن الذات التي يحددها بوصفها "مشروعا مزهوا" ("projet ekstatique") بشأن قدراته الخاصة. ولا يدخل في نوايانا، أن ننكر وجود هذا المشروع. لكن، ماذا يكون الفهم في حد ذاته، ذلك الذي لا يشكل وعي كائن الفهم؟

إن الطابع المنتشي (ek-statique) للواقع الإنساني، سيسقط في ذات مشيأة وعمياء، إذا لم يبرز من وعي مزهو (ek-stase). فهل يجب علينا أن نكون أكثر وضوحا من ذلك؟ يضع **سارتر** إصبعه على الموقع المحدد، بشأن اختلافه الكبير مع **هيدجر**، ذلك الذي ترتبط به كافة الاختلافات الأخرى: لا يعتبر ذلك تحليلا للوجود ("Dasein") لكنه تحليل لكائن الوعي الذي يمكنه أن يعبر عن بروز عالم للإنسان. يمكن عندها أن نفهم النقد الثاني الذي يوجهه **ساتر** إلى **هيدجر** والمتعلق بالعدم: "فأبعد من أن يبني التعالي – الذي هو "مشروع الذات – الماورائية.."– العدم، بل بالعكس، فإن العدم هو الذي – في ثنايا التعالي ذاته – يتحكم فيه. لكن طبيعة الفلسفة الهيدجرية، تتمثل في توظيف عبارات موجبة في وصف الوجود ("Dasein")، تغطي كلها كافة أشكال النفي المضمرة". وبواسطة ذلك، لا يتوصل **هيدجر** إلى معنى السلب والسلبية، ويتصور جيدا نشاطا سلبيا، لكنه لا يؤسسه على كائن سلبي (الوعي). لو أنه قام بذلك، لكان قد أدرك بأن الوعي "مدرج في التعالي ذاته، مثل بنيته الأصلية". إذ كان يفترض فيه أن يفكر، ليس الوجود ("Dasein")، لكن البنية المعدمة للوعي. إذن، سيتم تصور الإنسان كموجود في مشروع حول الذاتية، يرغب ويصنع ذاته [تفكر (عند **سارتر**) الحرية ومسؤولية الذات وكافة البشر الذين يحددون إنسانويته الوجودية.

بينما يتبنى **ليفيناس** اتجاها آخر مغايرا. إنه يرفع التحدي أيضا إزاء النزعة المضادة للإنسانوية عند **هيدجر** الذي يختزل "الإنسان في وسط، ضروري للكائن، لكي يمكنه أن يفكر نفسه ويكشف لها عن حقيقته". هذه هي صيغة التحدي الذي: "يسمح بطرح التساؤل التالي: ألا يمكن للإنسانوية أن يكون لها معنى معينا، إذا فكرنا حتى النهاية في التكذيب الذي سيوقعه الكائن بالحرية؟ ألا يمكنه أن يعثر على معنى [...] للحرية، هي ذاتها، انطلاقا من سلبية الإنسان، حيث يبدو أن رخاوته ستبرز؟ هنا، بمحاذاة سلبية متطرفة سابقة على كل محدد [قبل – أصلي، تمهيدي، سابق للحرية، سابق على الجنيني (conatus) ذاته ولو كرغبة ملحقة بالأنا التي تستمر في

الكائن] أين تتموقع [بتعسف في استعمال اللغة ما يسميه **ليفيناس** "ذاتية سابقة على الأنا] داخلانية فائقة الوصف، ولا قياسية، تتأكد فيها مسؤولية قبل – أصلية للآخرين. تتصور مسؤولية الآخر هكذا، كسابقة على الأنا، لا تستدعي إذن أية مماثلة بين الأنا والآخر: مسؤولية يمكن أن نقول بأنها سابقة على الكائن أو العامل (actant)، لا تقال في مقولات أنطولوجية. ليس للإنسانوية المعاصرة الحق ربما، في عدم عثورها على الإنسان، التائه في التاريخ وفي النظام، على أثر قول قبل – تاريخي (خارج التاريخ) وفوضوي. إن ما وراءا الكائن عند **ليفيناس**، يرتبط بما وراء الذاتية. إن التفكير المجدد في الإنسانوية اليوم، ضد العدمية المعاصرة، يعني مساءلة التباين القائم بين هاذين السبيلين اللذين اتبعهما كل من **سارتر** و**ليفيناس**. إنها دون ريب، مهمتنا الملحة جدا.

وعلى ضوء مثل هذه الروابط، يمكننا أن نتساءل: هل أكسبتنا العلوم الإنسانية بشكل جدي، معرفة بمدى تبعيتنا للوهم الإنسانوي الذي وفقا له، أننا لسنا سوى رعايا لتمثلاتنا كما لأفعالنا ولتاريخنا الفردي ومصيرنا الجماعي أيضا؟ إنه من اللامقبول شيئا ما، أن يسجل دخول اللاوعي الحلبة في تفكير الكائن الإنساني عن ذاته، منعرجا راديكاليا إلى هذا المستوى، حتى يستحيل عليه أن يتعرف إلى نفسه بالكامل، في وضعية الذات التي حاولت الحداثة الفلسفية تكليفه بها، على الأقل منذ الفترة الكارتزية التي تتصل مباشرة بقيم الإنسانوية. وبين تحوّل الذات واختلال الذاتية، فإذا أخذنا في الحسبان اللاوعي النفسي [(بالجمع)، اللاوعي الاجتماعي، اللاوعي الألسني وحتى اللاوعي البيولوجي] يستدعي هذا التساؤل الواسع [بشأن الكائن الإنساني عن ذاته التي جعلت من الفلسفة المعاصرة منذ 1945 مسرحا لجدال متجدد حول الإنسانوية]. وبعدما تم قبول ضرورة الحديث عن "ذا" (ça) بالمقارنة مع "الأنا" (moi) "الأنا الخارجية") أو "أنا" (Je) "الأنا الداخلية" [التي ترمز إلى الوعي] فهل يكون من الجائز أم لا، أن نقتنع [منذ الآن فصاعدا] بالصيغة التي وضعها **فوكو** والتي تقول ما معناه: "حيث يُتَكلم، فالإنسان لا يوجد مطلقا". إذا وافقنا على أن خيار الاحتفاظ بشكل من الإنسانوية، لا يسمح مع ذلك، بالالتفاف على ضرورة الاعتراف بأشكال اللاوعي المتنوعة التي تحاول العلوم الإنسانية أن تكشف عنها، فإن ذلك يرمز قبل كل شيء إلى نوع من النداء من أجل إعادة تأسيس الإنسانوية [التي نعتقد أننا نمتلك بعض الأسباب الجيدة التي تجعلها تستحق الدفاع عنها] وهو

ما ورثته اليوم عن العلوم الإنسانية.

وإذا كان من الجائز، أن نقوم بمثل عملية إعادة التأسيس هذه، فإنها لا بد أن تمر على الأقل عن طريق نقد الأوهام التي تغذيها الذات، عن نفسها دون هوادة. إذ تبرز تلك الأوهام [وهم شفافية النفس أو وهم الكفاية الذاتية] وتستديم عندما تنسى الذات، أن وجودها هو وجود مثقل راديكاليا، بهاجس الفناء الذي يشهد عليه بالتأكيد بُعدُ الغموض الذي تغرق فيه على الدوام، في مقابل الأبعاد اللاوعية اللامختزلة عن نفسها. وما وراء هذا التفكيك والأوهام التي يمكن للذات أن تتحاور حول نفسها، ستسجل عملية إعادة تأسيس الإنسانوية النقدية إذن، نتيجة ذلك. وإن كنا نعرف بأننا لسنا "ذوات"، فإنه ليس بوسعنا أن نتملص من اللجوء إلى مثل هذه الفكرة، حتى ولو كان ذلك، على سبيل المثال، من أجل الوصف والتنديد بالنزعة اللاإنسانية التي تصيب الكائن الإنساني، عندما تنكر عليه بعض أنواع من الاستبدادية [مهما كانت صورتها]، كل حق في المعاملة كما لو أنه هو أساس أفكاره وأفعاله الخاصة. وبعبارة أخرى: أن كل حق في أن يكون الإنسان ذاتا ويرفض أن يكون سوى موضوعا، هو بمثابة دعامة مشيئة من عملية تلاعب لا مقبولة. ولكل أن يحكم، إذا شكل بناء مثل هذه الإنسانوية النقدية، المهمة الأساسية التي يجب علينا اليوم أن نضطلع بها. وعلى الأقل، لا يمكننا أن نعارض الفكرة التي مفادها أن العلوم الإنسانية، قد علمتنا إعادة طرح سؤال الذات، بعبارات متجددة في العمق، بالمقارنة مع ما أورثتنا إياه الإنسانوية الحديثة، حول هذه النقطة. إذ أن إعادة طرح السؤال، لا تعني بالضرورة، الإجابة عليه: ذلك أن الحدة المعاصرة للمسألة، تدين على كل حال، بشيء لا يمكن الاستغناء عنه، ذلك الشيء الذي يتمثل في مساهمة العلوم الإنسانية.

الإنسانوية النقدية

أمام تقدم وتطور العلم، فإن الإنسان الذي أريد له أن يكون ميتا بعد الله، يجد مع ذلك من يدافع من أجله. تعيش المجتمعات المعاصرة من موروث، يجتهد المثقفون ورجال العلم في تحطيمه، بالعمل الدؤوب من خلال نظرياتهم ونماذجهم التفسيرية. يمنح هذا الإرث للإنسان وجودا، مكانة واستقلالية تصوره، هكذا: يتميز بالوعي وبالإرادة، فهو حر، مكلف بأفعاله ومسؤول عن مصيره. وهي كلها عناصر تكوّن

شخصيته، مع هوية لا تقبل الاختزال في بيوكيميائية الجسد أو القوى الاجتماعية. إن الإنسانوية التي هي أساس مجتمعاتنا التي تتمثل غايتها القصوى في الاعتراف للجميع بحرية متساوية، تتراجع اليوم إلى الوراء أمام أشكال الدحض والتفنيد التي تقدمها الفلسفة، العلوم الاجتماعية وعلوم الإعلام والاتصال التي تساند في جزء كبير منها، فكرة أن الإنسان ليس شيئا في حد ذاته. فلا هو موضع أية حرية، ترهات لا معنى لها، ولا مزيجا من اللحم والدم. إنه بمثابة تعبير عن واقع خارجي عنه، برنامج، بنية اجتماعية، رمز جيني، منظومة مركبة، ولغة أو كتابة.

هناك كتابان حديثان حاولا أن يرفعا الغطاء أو اللبس عن النزعة المضادة للإنسانوية (antihumanisme) التي طبعت الفكر المعاصر والخيالي في العلوم التقنية. يتعلق الأمر بـ"إمبراطورية السيبرنطيقا" (L'empire cybernétique) لصاحبته **س. لافونتين** (Céline Lafontaine) وكتاب "هل نسينا الشر؟" (Avions-nous oublié le mal?) لصاحبه **ج - ب. دوبوي** (Jean-Pierre Dupuy). في الكتاب الأول، تبرز المؤلفة السوسيولوجية من جامعة مونتريال بكندا، مدى تأثير السيبرنطيقا الذي مارسته على ضفتي الأطلنطي على الأنثروبولوجيا، السيكولوجيا، الاقتصاد وعلى التفكير الفرنسي وبخاصة على النظرية البنيوية، ما بعد البنيوية وفلسفة ما بعد الحداثة. ولم يكن المشروع السيبرنطيقي الذي أسسه **ن. فينير** (Norbert Wiener 1894-1964) غداة الحرب العالمية الثانية، كما تذكر بذلك **لافونتين**، أقل من بناء علم جديد، سيوحد المعارف حول مفاهيم مفتاحية: القصور الحراري، المعلومة والفعل الرجعي (entropie, information et rétroaction). يعتبر القصور الحراري هو الفكرة المستخلصة من ديناميكا الحرارة التي مفادها أن كل منظومة معزولة، تتجه نحو الفوضى القصوى. تتنبأ فكرة القصور الحراري للبشرية بالفناء، إلاّ إذا تمكنت من التفوق على الفوضى، بواسطة الاتصال الذي يخلق التنظيم بواسطة تبادل المعلومة. بحسب **فينير**، لا يمتلك الإنسان أية قيمة تحديدا. إنه: "حادث مؤقت" أو عابر؛ ذلك الذي يتميز بتعقد ذكائه المؤهل، لكي يعالج كثيرا من المعلومات. وبفعل تحديد الكائن الإنساني بهذه الكيفية، يصبح من المعقول إعادة إنتاج [في عضو اصطناعي] قدرات ذكاء مكافئة. وأخيرا، بواسطة الفعل الرجعي؛ أي عبر السيرورة التي بواسطتها يتوصل نسق معين إلى توجيه أفعاله، وفقا للمعلومات المتلقية والغايات التي يرمي

إليها، فإن الكائن البشري والآلة، يصحبان متقاربين بشكل حميمي. وفي يوم ما ستسهر آلات ذكية للحفاظ على النظام الاجتماعي. نظرا لماديتها المتطرفة، من حيث مقولاتها ومثاليتها المطلقة وبصدد طموحاتها، فقد نشرت السيبرنطيقا كما لاحظ ذلك **م. ميرلوبونتي** (Maurice Merleau-Ponty) تعاليمها، متجاوزة بذلك الدوائر العسكرية والرياضية، لكي تسيطر على العلوم الاجتماعية والفلسفة التي صفقت لها ورأت فيها علامة نهضة ثانية.

لقد سلم الفكر النقدي الفرنسي أيضا أمره للإمبراطورية السيبرنطيقية التي استعمرته دون عناء، بحيث أنها اغترفت منه الأدوات المفهمية الضرورية، بهدف إخواء الموضوع الإنساني من كل واقع. فمتى سيشفى الفكر الفرنسي غيظه إذن، ضدها؟ تدعو **لافونتين** إلى منصة مرافعتها ضد الهوس السيبرنطيقي، كلا من: الأنثروبولوجي **ك. ليفي - ستروس**، المحلل النفسي **ج. لاكان**، السوسيولوجي **إ. مورين** (Edgar Morin)، الفلاسفة **م. فوكو، ج - ف. ليوتارد** (Jean-François Lyotard 1924-1998)، **ج. دريدا** (Jacques Derrida 1930-2004) وجميع هؤلاء الأشخاص الذين يرتبط بقافلتهم أشخاص ثانويون غرباء، أمثال رجل الاقتصاد **ف. هايك** (Friedrich Hayek 1889-1992)، عالم الإحاثة **ت. دو شردان** (Theillard de Chardin 1881-1955) ومنظر وسائل الإعلام **م. ماكلوهان** (Marshall McLuhan 1911-1980). فما هي النظرية أو نسق التفكير الذي نتناوله، إذ كان الإنسان مجردا من داخليانته وحريته ويذوب في نظام يحدده، مثلما الرمل على الشط الذي تتلاعب به الأمواج. ليس من المفاجئ في شيء، أن الطموح السيبرنطيقي الذي يذيب الوعي في شبكة كونية أو في استيهام ما بعد إنساني، سيشاهد الإنسان وهو ينتهي لفائدة جنس جديد من البشر، يخلقه هو نفسه. وفي محاولته التي نشرت منذ سنتين من قبل، فقد أشار الفيلسوف **ج - ب دوبوي** إلى تواطؤ التفكير الفرنسي والسيبرنطيقا في الهجوم ضد الذاتية الإنسانية. وبتوصله مع ذلك إلى هذه النتيجة، بوسيلة أخرى، فهو يكشف أن الفلسفة والعلوم الاجتماعية التي استبعدت كثيرا مسألة الشر من رؤيتها للإنسان وفضلت تحديده كفرد مؤتمن، يبحث بعقلانية عن مصالحه، قد ساهمت هكذا في مكننة العقل. لكن، عندما نعيد قراءة **ج - ح روسو** أو **أ. سميث**، نلاحظ كيف أن مشكلة الشر، لم تكن مغيبة عن تفكيرهما. لكن، كما يعتقد ذلك **دوبوي**، أن

الفلسفة المعاصرة قد غيبت الشر، للحيلولة دون مواجهة مأساوية مع الحالة الإنسانية. وتتملص السيبرنطيقا بدورها من المأساوي، على أمل أن تتجاوز الإنسان بواسطة الآلة. يطرح **دوبوي** قضية أساسية وهي أن: "الفكرة التي نحملها عن الإنسان [...] هل يمكنها أن تعيش أمام الكشوفات العلمية؟". أمام انتصارات العلم، فإن الإنسان الذي أريد له أن يموت على إثر الله، يجد مع ذلك مدافعين عنه، ليسوا مقتنعين أبدا بالتخلي عنه، من أجل إشباع ظمأ سلطة تكنولوجية الاجتماعي أو الحي الذي يحلم بإنزال الإنسان إلى مرتبة المادة الطيعة. وقد انبرى كتاب كثيرون للدفاع عن الإنسان، أولئك الذين انخرطوا في هذه المقاومة. وهكذا، فإن المعركة من أجل بقاء الإنسان، تكون قد بدأت الآن...

قائمة بيبليوجرافية

(1 Boaz F. (1986 [1928]), Anthropology and Modern Life , New York , Ed. Dover Publications.

(2 Dupuy J-P. (2002), Avions-nous oublié le mal ?, Paris, éd. Bayard.

(3 Faye E. (2005), Heidegger. l'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris, éd. Albin Michel.

(4 Foucault M. (1990 [1966]), Les mots et les choses. Une archéologie des sciences sociales, Paris, éd. Gallimard.

(5 Foucault M. (2001 [1966]), "L'homme est-il mort ?", in Dits et Ecrits, Paris, éd. Gallimard.

(6 Grondin J. (1997), Gadamer on Humanism, In L.E. Hahn (dir.), The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of Living Philosophers vol. XXIV, Peru, I l., Open Court Publishing.

(7 Guillebaud J-C. (2001), Le principe d'humanité, Paris, éd. Seuil.

(8 Heidegger M. (1964), Lettre sur l'humanisme, Trad. R. Meunier, Paris, éd. aubier-Montaigne.

(9 Heidegger M. (1966 [1946]), Lettre sur l'humanisme, In Question II, Paris, éd. Gallimard.

(10 Hendrick, Birus (1994), The Archeology of "Humanism", In Surfaces, vol. 4.

(11 Jakobson R. (2003 [1963 et 1973]), Essais de linguistique générale, Paris, éd. Minuit.

(12 Lacan J. (1966), Écrits (deux volumes), Paris, éd. Seuil.

(13 Lafontaine C. (2004), L'Empire cybernétique, Paris, éd. Seuil.

(14 Levinas E. (1972), Humanisme de l'autre homme, Montpellier, éd. Fata Morgana.

(15 Lévi-Strauss C. (1926), Gracchus Babeuf et le communisme, L'églantine, éd. maison d'édition du Parti ouvrier belge.

Lévi-Strauss C. (2003 [1958]), Anthropologie structurale, Paris, éd. Pocket. (16

Lévy B-H. (2000), Le siècle de Sartre, Paris, éd. Grasset. (17

Maritain J. (1936), Humanisme intégral, Paris, éd. F. Aubier. (18

Renaut A. (1993), Sartre, le dernier philosophe, Paris, éd. Grasset. (19

Sartre J-P. (1943), L'Être et le néant, Paris, éd. Gallimard. (20

Sartre J-P. (1996 [1946]), L'existentialisme est un humanisme, Paris, éd. Folio-Gallimard. (21

Saussure F. de (1995 [1913]), Cours de linguistique générale, Paris, éd. Payot. (22

Werner J. (1956), Humanisme et téléologie, trad. H. D. Saffrey, Paris, éd. CERF. (23