

الكتاب الأول

تاريخ الفلسفة

كتاريخ للوعي الوضعي بالعالم

ولإرهاصات الوعي غير الوضعي

obeikandi.com

تمهيد الكتاب الأول

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْتَنِي لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: 75 - 79).

ثمة هاهنا تدقيق طريف يلقي بظلاله على المعرفة برمتها وهو التالي:

إن ما يبحث عنه إبراهيم عليه السلام من خلال الآيات ليس الله نفسه بل نمط وجوده. إن الله نفسه بحسب طبيعة البحث معلوم سلفا بل إنه شرط البحث أصلا. ومثال ذلك بإطلاق أننا لا نستطيع البحث عن شيء إذا لم يكن لنا عنه سلفا كل العلم بماهيته. إن الحالة التي لا يكون لنا فيها علم بموضوع بحثنا قد يمر فيها أمام ناظرينا ولا نحصله البتة. البحث بكلمة علم أصلي بما نبحت عنه. إن إبراهيم إذن إنما يبحث فقط، وهو يعلم كل العلم حقيقة الألوهية، يبحث عن موقع الألوهية، إلى أي جهة يمكن نسبتها؟ أي الكائنات يستحق معنى الألوهية (نذكر بلا كلل - المعلوم تماما)؟ هل يكون الإلاه (هذا الذي لنا عنه كل العلم) هذا الكائن أو ذلك؟ هو ذا على الوجه الأدق 431 لسؤال الإبراهيمي.

ما يؤكد بقوة هذا القرار هو الحكم القيمي الذي يصدره إبراهيم (الحكم بالخطأ والصواب) والذي يرفض بواسطته نسبة الألوهية للكوكب كما للقمر والشمس ثم ينسبها لله تعالى. إن الذي يجهل مطلق الجهل لا يمكنه إطلاق الحكم القيمي على هذا النحو، بل فقط أن يتقبل كل معطى يلقي أمامه بما هو موجود وكفى.

لكي نجر الأشياء مباشرة إلى ميدان التفلسف نقول: إن إبراهيم يملك كل المحددات المنطقية للألوهية، غير أنه لا يملك بعد المحددات الأونطولوجية لها. إنه يعرف الله تماما على نحو منطقي غير أنه لا يعرف بعد أونطولوجيا من يكون.

ثمة لذلك مستويان رئيسان لبنية البحث: العلم المنطقي بالموضوع والجهل الأونطولوجي به. يكون المستوى المنطقي كما هو واضح حاصلًا أصليا ويكون المستوى الأونطولوجي ممكن التحصيل فحسب أي غير حاصل أصليا. هاهنا التعليل الوحيد الممكن لكيفية صدور البحث

عن شيء ما. إن الجهل المطلق بالموضوع لا يعلل لنا كيفية اندفاع البحث في العدم تماماً كما أن العلم المطلق به لا يعلل لنا اندفاع التفكير في مساحة من الإمتلاء المطلق لا يقطنها فراغ. لا مناص لذلك من افتراض هذين المكونين لبنية البحث: الإمتلاك المنطقي الأصلي لموضوع المعرفة والإفتقار الأونطولوجي من الجهة الثانية إليه.

إن فرضيتنا المركزية هاهنا هي التالية: إن هذه البنية المزدوجة للبحث والتفكير هي بنية العقل برمته أثناء سلوكه التفكيرى وبعد ذلك بنية تاريخ الفلسفة على الإطلاق بما هو تاريخ تعيين العقل لماهية العالم التي منها ذاته نفسها. تتمثل الفرضية هاهنا في ما يلي:

إن العقل وهو يبحث إنما يصدر من جهة عن علم بالشيء نفسه موضوع البحث، وذلك ما يقع في مستوى القول الفلسفى الضرورى واللاواعى، وهو يصدر من جهة ثانية عن جهل بالشيء، هو ما يقع في المستوى الوعى من التفكير. من ثمة الطبيعة المركبة لتاريخ الفلسفة وطرافة قراءته على هذا النحو.

القِسْمُ الأول

- نماذج من التفكير الفلسفي بحسب متابعة خطية له:
- قراءة تاريخ الفلسفة بحسب تفاوت أول في البنية: القول الفلسفي بما هو قول منطقي تأويلي ، الوعي الفلسفي بما هو وعي أنطولوجي دوغمائي
- قراءة تاريخ الفلسفة بحسب تفاوت ثان في صورة التأويل: بنية القول الفلسفي بما هي بنية متناهية وموضوع للدرس ، مضمون القول الفلسفي بما هو مضمون لا متناه وعصي على الدرس
- قراءة تاريخ الفلسفة بحسب تفاوت ثالث في مضمون التأويل: القول الفلسفي كتأويل للشيء بما بنيته الواحد المطلق غير الوضعي ، الوعي الفلسفي كتأويل للشيء بما بنيته الجزئي المحدود الوضعي
- قراءة تاريخ الفلسفة بما هو مساحة لتجلي مكونات الشيء (عناصر وهيئات ودرجات) وأرضية لمراكمة وعي جديد بالعالم

تمهيد القسم الأول

- هدفنا هاهنا في كل مرة نعرض فيها لفلسفة ما أن نبين ما يلي:
- البنية المنطقية التأويلية الغيبية للقول الفلسفي: أي أن المعرفة لا تقوم على الشيء نفسه الأونطولوجي بقدرما تقوم على جملة من المعطيات حوله وعلى مبدأ التناقض. إن موضوع المعرفة من ثمة مهما تراءت لنا موضوعيته هو موضوع غيبي وإن المعرفة التي نحن بصدها تأويل ومقاربة للعالم قابلة للصحة والخطأ حين تتم مكافحتها بالشيء الممكن.
 - الطبيعة الأونطولوجية الدوغمائية الوضعية للوعي الفلسفي: ومعناه أن الفيلسوف يقصد غير ما هو في بنية القول، يقصد أن الموضوع مباشر للمعرفة وأن أساس المعرفة ليس مبدأ التناقض بل الحضور على نحو ما للموضوع. هكذا فإن فلسفة ما تجد المبرر لتصور المعرفة نهائية ويقينية.
 - يؤدي هذا التفاوت بين بنية القول الفلسفي وبين طبيعة الوعي الفلسفي إلى أزمة تؤدي في كل مرة إلى كسر الوعي الوضعي والتقدم به جهة الوعي الغيبي بالعالم.
 - المطلق الواحد الممكن كموضوع للقول التأويلي: بمعنى أن الفلسفة تحافظ بشكل قار على قول المطلق الواحد الممكن حينما تعين الحق وذلك من جهة صورة القول المتناهية لا من جهة المضمون اللامتناهي الذي لا يشكل موضوع تفكير.
 - الجزئي المحدود الوضعي كموضوع للوعي التأويلي: بمعنى أن الفلسفة تقصد في كل مرة موضوعاً جزئياً ومحدوداً ووضعياً بما هي تفكر المضمون اللامتناهي لا صورة القول.
 - الفلسفة بما هي كشف عن إشكال ما: ذلك أن الإشكالات تتعدد بحسب تعدد أبعاد الكائن وعناصره ومستوياته ودرجاته. من ثمة فإننا نقرأ كل فلسفة بما هي عناية بوجه من وجوه الإشكال أو عدد من الوجوه محدود.

الفصل الأول

الفلسفة القب - سقراطية

I - أمثلة عن فلسفة منسية - الفلسفة الهندية والصينية:

1 - مثال عن الفلسفة الهندية - فلسفة سامخيا Philosophie sankhya - مثال كايلا Kapila - تتراوح الروايات عنه من القرن 6 حتى 8 ق. م.: مطلق الطبيعة كحقيقة أونطولوجية في وعي كايلا ومنطقية في مستوى قوله / مطلق الطبيعة كتأويل مطلق توحيدي وممكن للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضع به:

الإشكال: بحسب ما نفهم من قرارات الفيلسوف هنا فإن الأمر يتعلق بالصعوبة التي تعترض افتراضنا المبدأ محدودا حيث المعلولات غير المحدودة تتجاوز إمكان تحليلها بواسطة مبدأ محدود.

الأطروحة: الحق هو المطلق الطبيعي أو الطبيعة كمطلق ثلاثي التكوين (الطبيعة والهوى والظلمة).

التعليل: المنطلق الذي لهذه الفلسفة هو التالي: إن السبيل الوحيد للمعرفة هو المعطيات الحسية أي الإدراك الحسي والاستقراء:

"La science, tel qu'il la comprend, n'admet donc, en réalité que deux **sources de la connaissance**: la perception et l'induction. C'est le pur empirisme, puisque la perception reconnue par Kapila n'est que la perception sensible"⁽¹⁾.

بالنسبة للذين تتلمذوا على الفلسفة الأوروبية الأمر شبيه هنا بكانط الذي بحسبه لا مصدر

للمعرفة غير الحواس. إن النفس تماما كما لدى كانط ليست مصدرا أوليا للمعرفة:

"Nul principe intelligible, nul vérité n'est perçue originellement par l'âme"⁽²⁾.

كيف نفهم إذن الإمتداد الواسع للمعرفة خارج حدود الحسي؟ إنه الإستقراء الذي يفصل الفيلسوف الحديث بشأنه إلى ثلاثة أنواع منه: تحصيل علة من معلول؛ تحصيل معلول من علة؛

N.J. Laforet, Histoire de la philosophie – Philosophie ancienne, V1, Bruxelles, 1966, (1) p.115.

.Ibid., p. 116 (2)

تحصيل شيء من آخر على الإطلاق لعلاقة جامعة بينهما غير علاقة العلية:

""La première espèce est l'induction d'un effet par une cause; la seconde d'une cause par un effet; la troisième est fondée sur un autre rapport que celui de causalité. Exemples: 1 l'espèce, la pluie induite de l'aspect des nuages rassemblées dans l'air; 2, le feu induit de la fumée qui s'élève sur la colline; la couleur d'une fleur induite de son odeur particulière". Telles sont les diverses formes de l'induction, par laquelle l'esprit va d'un fait à un autre fait, à une loi ou à un principe caché"⁽¹⁾.

إن الإستقراء واعتبار الإدراك الحسي المصدر الأساسي للمعرفة لا يعني إذن المكوث في حدود الحسي. إن النوع الثالث من الإستقراء يذهب بعيدا عن الإدراك الحسي، إلى كلية الطبيعة أو إلى الطبيعة نفسها ككائن غير حسي:

"Qu'est-ce que la nature? La nature n'est pas perçue par les sens, elle est invisible; elle est induite par le raisonnement, elle se révèle à nous par ses effets: c'est la puissance première, éternelle, indéveloppée, dont le monde est l'épanouissement; elle produit tout, sauf l'âme, mais elle-même n'est pas produite. "Si l'on ne perçoit pas la nature, dit la Karika, c'est parce qu'elle est trop subtile, et non pas parce qu'elle n'existe pas; on l'apprçoit par ses effets..." La nature est donc la cause universelle, non pas une cause spirituelle, intelligente et libre, mais une cause matérielle et fatale..." ce qui prouve bien que l'effet provient de l'être, d'une cause qui est, c'est que le non-être ne peut être cause de quoi que ce soit"⁽²⁾.

هكذا فإن الطبيعة كحالة مادية للعالم ليست بحسب الفيلسوف متناقضة مع وعيها ككائن مطلق. إن المطلق هو الطبيعة نفسها التي تشكل وحدة الإحساسات التي تأتي متناثرة في إدراكها الحسي فيذهب بها الإستقراء من وجهها الحاضر إلى وجهها الغائب ومن تنأثرها إلى وحدتها. ينتهي التفكير إذن إلى ثنائية واضحة بين الحسي المباشر غير الموحد وغير المترجم من ثمة لماهية الشيء والذي هو مشروط بالعقلي وبين هذا العقلي غير المباشر الموحد والذي يترجم الماهية الدقيقة للشيء:

"Kapila distingue le principe indéveloppé et le principe développé; le second sort du premier, qui est la racine de toutes choses, et forme le monde. "Le principe développé a une cause; il n'est pas éternel; il n'est pas universel; il est modifiable, multiple, accidentel, attributif, composé, subordonné. Le principe non développé est précisément tout le contraire". On le voit, le principe éternel des choses est conçu comme absolument indéterminé"⁽³⁾.

لماذا يصير الفيلسوف على هذا النوع من القسمة بين المطلق غير المباشر بما هو شرط

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 118

(3) Ibid., p. 119

من جهة وبين المباشر والنسبي بما هو المشروط؟ لماذا هذا المآل الضروري للتفكير الذي يؤدي إلى وعي الحق بما هو المطلق والكامل؟

إنها الصعوبة أعني التناقض الذي مفاده أن تعليل الأشياء وصدورها لا يكون إلا بافتراض وجود سابق لها لاستحالة افتراض صدور وجود عن عدم أو حصول شيء من اللاشيء. إن كايلا يفترض أولا صدور الذكاء عن الطبيعة التي بلغها الإستقراء لأنه لا معنى لافتراض صدوره إلا بهذا الطريق. ومن ثمة صدور بقية الكائنات، الأنا فالمبادئ مترتبة من أعلاها غير الحسي إلى مبادئ الطبيعة الحسية:

"De la nature vient le grand principe ou l'intelligence; du grand principe vient le moi; du moi vient l'ensemble des seize principes; et dans cet ensemble formée de seize principes il en est cinq qui produisent les cinq éléments grossiers""(1).

غير أن السؤال يطرح على الفور: كيف يصدر الذكاء عن الطبيعة العمياء؟ هكذا يجد الفيلسوف نفسه مجبرا على افتراض وجود مسبق وأصلي للذكاء في حدود الطبيعة أي على تعديل وعيه بالطبيعة كطبيعة ذكية:

"Il a voulu toutefois marquer la nature de l'intelligence... Cela se rattache à un principe fondamental de la théologie et de la philosophie de l'Inde, à savoir qu'il y a trois qualités primordiales et éternelles d'où sortent les différents caractères des choses; ces trois qualités sont la bonté, la passion et l'obscurité""(2).

هكذا فإن تعليل الذكاء ومنه كل المبادئ يصبح ممكنا بما أن كل شيء قد حصل هكذا على أساسه القبلي وأصبحت واضحة كيفية صدوره عن إمكان سابق لا عن العدم. إن المنطلق لا يمكن إذن إلا أن يكون المطلق الذي هو كلية العالم الصادر عنه ووحدة الألوهية والإنسانية وما دونها. على هذا النحو يكون كل صدور للعالم ظهورا للشيء نفسه القائم أصليا:

"De ces trois qualités primordiales, qui sont cachés dans la nature et apparaissent dans l'intelligence, procèdent trois mondes: le monde des dieux, le monde des hommes et le monde des êtres inférieurs""(3).

البنية المنطقية للقول: واضح هنا أن كايلا يفكر من خلال التناقض القائم بين افتراض العلاقة بين الشرط والمشروط كعلاقة خلق، الشيء الذي يترك السؤال عن صدور الأشياء من العدم معلقا. إن القرار الذي يتخذه الفيلسوف بفهم الشرط كمطلق واعتبار صدور الكائنات فيضا لا خلقا يترجم بلوغا للإنسجام المنطقي للخطاب حيث الوجود المسبق للأشياء يعلل صدورها.

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 120.

(3) Ibid., p. 121.

الوعي الأونطولوجي: رغم المكانة الأساسية للإستدلال هنا إلا أن الفيلسوف لا يبلغ حد الوعي أنه بصدد عملية منطقية شاملة لا أونطولوجية. إن انطلاق التفكير من المعطيات الحسية واتخاذ الإستقراء منهجا يغري بعد ذلك بأن نهاية الإستدلال تحصيل لوضع أونطولوجي يكون فقط غائبا في البداية لكن الإستقراء يضعنا في مواجهته أخيرا.

الصورة المتناهية للقول: يفكر كاييلا تحت وطأة الإشكال الفلسفي التالي: كيف نعلل الموجودات الحسية ذات الواقعية والتناثر والنقص في بنيتها المفردة؟ المعنى أن الوقائع الحسية حينما نعاينها نجدتها غير مكتفية بذاتها وتبحث عن تعليل لا تحتمله واقعتها وتعددتها ونقصها. المضمون اللامتناهي للوعي: يعين كاييلا الشيء بما هو الطبيعة في معناها كقوة وكدلالة عامة تتسع لكل ذي وجود، لكن أيضا تتسع إليه كطبيعة في معناها المادي المعلوم دون اصطباغها بأي صبغة روحية إلا أن يكون ذلك نفسه مفهوما فهما طبيعيا. إن الطبيعة التي تبدو لدى كاييلا كما لو أنها العنوان الأول لفلسفته ليست سوى قرار أخير لوضع إشكالي كان يمكن أن لا يكون الطبيعة. وإنه لمن السهل أن يكون أي موضوع آخر غير الطبيعة ملبيا لداعي الإشكال مثلما يشهد عليه تاريخ الفلسفة من موضوعات لامتناهية. لذلك قلنا أن الطبيعة هاهنا تنتمي إلى المضمون اللامتناهي.

القول التأويلي كقول للممكن المطلق الواحد: إن ما انتهى إليه كاييلا لتعليل الشيء هو تصور العلة بما هي كلية العناصر المكونة للعالم أي المطلق الذي لا يكون كذلك إلا إذا كان واحدا وعلى هيئة الممكن لا الفعل.

الوعي التأويلي كوعي بالوضعي المحدود والمتعدد: إن الطبيعة بمعناها المطلق والتي ينتهي إليها لتعليل كاييلا ليست سوى المعطيات الحسية مرفوعة إلى درجة المطلق. وهذا يعني أن الطبيعة امتداد وضعي وعيني للحسي لا رمزي ومفهومي. النتيجة هي نوع من التصور الفيزي غير المصرح به. غير أن هذا التواصل بين الحدين يقضي الفرق القائم بينهما ويسقط العلاقة في الواقعية الشيء الذي يعني في الإثنينية في وعي الشيء ومن ثمة في نقص تمثل حدوده المختلفة.

هكذا الشأن أيضا بالنسبة لفهم مطلق الطبيعة في معناه المادي الموسع والذي الفكر نفسه حالة من حالاته. إن هذا الفهم واضحة صبغته الوضعية التي تفهم الطبيعة بحسب واقعية حضورها والتي تعرض نفسها هكذا لكل الإشكالات الناجمة عن الحدود التي ضربت بين المادي والفكري وعن النقص الذي يظل يلاحق كلا منهما على حدة والذي لا حل له في الوعي الممكني بالطبيعة حيث يتساوى المعطى المادي والفكري.

2- مثال عن الفلسفة الصينية - لاو-تسو Lao-tseu حوالي 570 - 480 ق.م.: الكائن المطلق الكامل الواحد كحقيقة أونطولوجية في وعي لاو - تسو ومنطقية في مستوى قوله /

الكائن المطلق الكامل الواحد كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: بحسب ما نفهم من قرارات الفيلسوف فإن الأمر يتعلق لديه بالصعوبة المتمثلة في عدم التكافؤ بين العلة المحدودة التي تقدم الطبيعة المادية أمثلة عنها وبين المعلولات غير المحدودة التي تتجاوز إمكان تعليلها بواسطة مبدأ محدود. الأمر شبيه بما تقدم مع كايلا. الأطروحة: بحسب ما ينقل عن الفيلسوف فإن الحق هو الكائن المطلق الكامل الواحد:

"Lao-tseu croit au Dieu absolu et parfait, et ne reconnaît, ce semble, qu'un seul Dieu"⁽¹⁾.

بحسب ما ينقل عن لاو- تسو نفسه من نصه *Tao - te - king* فإن هذا الكائن المطلق متعال عن الحضور المادي، محيط بكل شيء ولا يمكن تحصيله بوضوح في معرفة أو في قول. نقرأ مثلاً:

"Il est un être confu (qu'il est impossible de distinguer clairement) qui existait avant le ciel et la terre. O qu'il est calme! O qu'il est immatériel! *Il subsiste seul et ne change point*. Il circule partout et ne périclite point. Il peut être regardé comme la mère de l'univers. *Mais je ne sais pas son nom. Pour lui donner un titre je l'appelle Tao*"⁽²⁾.

نقرأ أيضاً:

"La voie qui peut être exprimée par la parole, n'est pas la voie éternelle; le nom qui peut être nommé n'est pas le nom éternel. (L'être) sans nom est l'origine du ciel et de la terre"⁽³⁾.

التعليل: يفترض لاو- تسو صدور العالم عن كائن مطلق كامل وواحد. وهو يصف العلاقة التي للكائن المطلق بالعالم بما هي علاقة فيض. نقرأ هاهنا تدقيقاً عما يقصد بالفيض الذي يقابله الفيلسوف بالخلق:

"Tous les êtres sortent du Tao, non par voie de création, mais par voie d'émanation"⁽⁴⁾.

إذا علمنا أن الخلق يفترض علاقة ما خارجية للكائن المطلق بالعالم في حين يفترض الفيض علاقة جوانية للأول بالثاني فإن المشكل الذي يسعى الفيلسوف إلى تلافيه هو التخرج الذي يفترض بين الجهتين. أي مشكل يفترضه التخرج بينهما؟ واضح أنه المشكل الذي يتردد كثيراً في أرجاء الفلسفة والتناقض المتعلق بالخلق من العدم أو بخروج الشيء من اللاشيء

(1) Ibid., p. 65

(2) Ibid., pp. 65 - 66

(3) Ibid., p. 66

(4) Ibid., p. 67

وهو ما يصعب تعليله. إن الفيلسوف يبحث هنا عن الطريقة التي يحل بها الإشكال. من ثمة افتراضه أن يكون العالم موجودا مسبقا كصور في الكائن المطلق حتى يمكن تعليل ظهوره:

"Les formes visibles de la grande Vertu émanent uniquement du Tao. Voici qu'elle est la nature du Tao. Il est vague, il est confu... Au-dedans de lui il y a des images... Au-dedans de lui il y a des êtres"⁽¹⁾.

على هذا الأساس فإن الكائن المطلق، ليكون قابلا للإحتواء على كل شيء يجب أن ينأى عن التعين ومن ثمة عن فهمه الوضعي وأن يفهم بالمقابل كإمكان محض، كلاتحدد:

"Toutes les choses du monde sont nées de l'Etre, l'Etre est né du non-être" il entend par non-être ce qui n'est pas corporel, ce qui n'a pas de forme"⁽²⁾.

البنية المنطقية للقول: التناقض الذي يتحكم هنا ويفكر لاو- تسو في أفق حله هو القائم بين افتراض العدم وبين ما يفترضه صدور الكائنات من وجود سابق. إن مجمل ما أنجزه الفيلسوف بعد ذلك هو قرار منطقي بحل التناقض متمثل في فهم الشيء بما هو الوجود المطلق الواحد وغير المتشكل.

الوعي الأونطولوجي: لقد حاولنا هاهنا أن نستخرج التعليقات التي يقدمها الفيلسوف بصعوبة بالغة. نزعم أن السبب في ذلك عناية الفيلسوف الخاصة بموضوع التفكير أكثر من عنايته بالبنية المنطقية التي حضت عليه. إن ذلك يبلغ حد الإحساس أننا بصدد سلوك وصفي وبصدد قرارات مباشرة حول العالم، الشيء الذي يعني تصور لاو- تسو أن الأمر يتعلق بموقف أونطولوجي من العالم لا بموقف منطقي منه.

الصورة المتناهية للقول: يفكر لاو- تسو من خلال إشكال أساسي ذي وجوه مختلفة نجده في كل مرة يعود في بنية القول الفلسفي بوجه من وجوهه مضمرا الوجوه الأخرى:

- إشكال الواقعية: وهو المتمثل في الصعوبات التي تعترض افتراض الشيء كحضور مطلق في بعد من أبعاده أو لحظة من لحظاته أو درجة من درجاته. الصعوبة هنا متعلقة بالسؤال التالي: كيف نعلل صدور الأشياء والحال أن افتراض عدم وجودها المسبق يمنع صدورها تماما كما أن افتراض وجودها المسبق يمنع المعنى عن صدورها؟

- إشكال التعدد: ومعناه أن التفكير بحسب واحد من الحدين - الوجود المسبق أو عدم الوجود المسبق - يترك الحدود متخارجة بعضها عن بعض أي يترك وعي الشيء متعددًا لا موحدًا.

- إشكال النقص: ومعناه أن التفكير بحسب واحد من الحدين أي بحسب التعدد يترك وعي الشيء منقوصا إذا أخذناه في حد من حدوده دون الآخر.

(1) Ibid., p. 66

(2) Ibid., p. 69

المضمون اللامتناهي للوعي: يسمى لاو- تسو الشيء موضوع التفكير والذي يجد عنده الحل للصعوبات الفلسفية بـ "تاو" Tao أو الوجود الدائم. سنلاحظ أن هذا الإسم لا يستقر في تاريخ الفلسفة، الشيء الذي يجعلنا هنا نضعه تحت عنوان المضمون اللامتناهي. القول التأويلي كقول للممكن المطلق الواحد: واضح أن النهاية التي أرسى عندها الفيلسوف هي تعيين الحق بما هو الممكن والواحد والمطلق وذلك لحل الإشكال المتمثل في الغموض المحيط بالواقعية والتعدد والنقص.

الوعي التأويلي كسقوط في الواقعية والنسبية والتعدد: إن حرص الفيلسوف على العلاقة الفيزية بين المطلق والنسبي مبررها كما رأينا الخوف من القول بصدور الأشياء من عدم. لكن الفيض يعني بالمقابل أن الأشياء حاصلة فعليا في المطلق قبل ظهورها رغم تشديد الفيلسوف على حضورها الممكن. إن المعنى الدقيق للحضور الممكن للشيء هو حضورها الرمزي والمفهومي لا الوضعي والتمثلي. لكن هذا الحضور للشيء لا يخرج على هيئة فيض إذ أن هذا الفعل لا يؤدي إلى شيء بل على هيئة تحويل للرمزي والمفهومي إلى تعين وذلك معنى الخلق. هكذا فإن الفيض إذ يفترض حضورا غير مفهومي، غير رمزي للشيء فإنه يوقعنا من جديد في واقعية الوجود المسبق وما يلحقها من إشكالات تعدد الوجود ونقص الوعي به.

II - التاريخ المذكور للفلسفة:

1 - طاليس Thalès 624 - 547 ق.م.: الماء كحقيقة أونطولوجية في وعي طاليس ومنطقية في مستوى قوله / الماء كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به: الإشكال: بحسب أهم المؤرخين للفلسفة فإن "طاليس هو الأول الذي يحمل إسم الحكيم sage"⁽¹⁾. يفكر طاليس الصعوبة الناجمة عن افتراض المبدأ قاصرا عن الحضور في جميع الكائنات وخاصة إذ تكون طبيعته جامدة غير قابلة للتشكل بحسب تنوع الكائنات.

الأطروحة: بحسب طاليس فإن "الماء هو مبدأ كل شيء"⁽²⁾.

التعليل: إنه يوضح الأساس الذي وراء تأويله هذا على النحو التالي:

"Le flux de parole n'est pas une marque d'esprit. Etes-vous sages, choisissez une seule chose, un objet digne de votre application; par là vous ferez taire beaucoup de gens qui n'ont que la volubilité de la langue en partage"⁽³⁾.

هاهنا قرارات تتحكم بفهم طاليس للماء كأصل للموجودات:

(1) Diogène Laërce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, Lefèvre éditeur – charpentier éditeur, 1840, p. 9.

(2) Ibid., p. 11

(3) Ibid., p. 14

- المبدأ يجب أن يكون واحدا. ذلك أن تعدد المبادئ يفهمه الفيلسوف كمصدر للفوضى في تحليل الأشياء ومصدر للتناقضات في الوعي بالعالم.
- لا يمكن أن يكون المبدأ واحدا إلا إذا ابتعد عن أن يكون شأنا للفكر واللغة. ذلك أن اللغة والفكر لا يكونان إلا مصدرا لسيولة المبدأ واختلافه وتناقضه، ومن ثمة لعدم جدارته باسم المبدأ.

إن طاليس لا يجد المبدأ الواحد الجدير باسمه إلا في الخروج عن اللغة والفكر. لا يعني هذا أن طاليس يعرض عن أي مبدأ آخر فوق طبيعي للعالم. إنه يؤكد علوية الوجود الإلهي تماما كما يؤكد خلود النفس:

"Dieu est le plus ancien des êtres, n'ayant jamais été engendré"⁽¹⁾.

"Chérillus le poète et d'autres disent qu'il a enseigné le premier l'immortalité de l'âme"⁽²⁾.

لكن بأي معنى يجد طاليس في الماء الخصائص الثلاثة بالمبدأ؟ يجب أحد الشراح على النحو التالي:

"car l'eau n'est-elle pas le résidu de toutes les semences animales? N'est-elle pas nécessaire à l'existence des animaux, des plantes, des astres mêmes, qu'alimentent les vapeurs qui se dégagent de la terre? N'est-elle pas susceptible de prendre toutes les formes?"⁽³⁾.

ما يدعو طاليس إلى تصور الماء مبدأ للكائنات هو إذن علل أهمها: أن الماء عنصر محايث لكل كائن بشكل مباشر أو غير مباشر ودليل ذلك حسب الفيلسوف أن البذور التي هي المكون الأولي للكائن الحي حاملة لعنصر الماء بطبعها؛ الماء ضروري لحياة كل كائن وحتى لوجود الكواكب بشكل ما؛ الماء مرنة طبيعته وقابل للتشكل على أي هيئة يستدعيها الكائن. البنية المنطقية للقول: إن قرار الفيلسوف بتعيين المبدأ في الماء هو نتيجة للتناقض القائم أولا بين طبيعة المبدأ المستقرة وبين افتراض المبدأ في حدود الفكر واللغة، الشيء الذي يستدعي أن يكون المبدأ شيئا ماديا. بعد ذلك فإن طبيعة المبدأ تتناقض مع افتراضه محدودا وغير قابل للتجلي في جميع الأشياء لأنه هنالك لن يفسر كونه علة لها. إن الماء بالمقابل لطبيعته المرنة ومحايثته لجميع الأشياء يتساق افتراضه وخصائص المبدأ ويحل التناقض القائم

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 10.

(3) Jean Felix Nourrisson, Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel, Librairie académique Didier et G Libraire, éditeur, 1867, p. 21. Cf, aussi La métaphysique d'Aristote, T1, Trad., Alexis Pierron et Charles Zévort, Ebrard, Libraire-Editeur – Joubert, Libraire – Editeur, 1840, p. 14.

هنا. من الواضح من ثمة أن قرار طاليس ليس نتيجة معاينة لموضوع مباشر رغم ما تغري به مباشرة الماء لنا وإنما هو نتيجة لمقدمات سابقة تعين طبيعة الماء من جهة وخصائص المبدأ من جهة ثانية.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: بالمقابل لا نجد لدى طاليس ما يدعو إلى تصور تأويلي للعالم. على العكس إن مجمل ما لديه يغري بوعي أونطولوجي، ونعني خاصة رفضه البحث عن الشيء في حدود اللغة والفكر واللجوء بالمقابل إلى الطبيعة المباشرة والعينية دون الوسائط. إن طاليس وهو يعين الحق في الماء كعنصر طبيعي مكاني يؤكد حضوره في كل شيء سواء لا يملك إلا أن يتصور المعرفة كعلاقة مباشرة بالعالم.

الصورة المتناهية للقول والمضمون اللامتناهي: من الواضح أن ثمة فرقا أساسيا بين معطين يقعان في المقدمات والتنتاج: الماء بما هو المبدأ الذي يعينه طاليس وينتهي إليه الإستدلال والخصائص التي ينسبها إليه طاليس من مرونة ومحاثة.. بما يستحثه على تعيين الماء كمبدأ لا غيره. ينتمي الماء إلى المضمون اللامتناهي الذي سنرى الفلسفة تعين غيره في حين تنتمي الخصائص إلى المحددات العامة للشيء والإشكالات القارة.

القول التأويلي كقول للممكن المطلق الواحد: واضح أن ما ينتهي إليه تفكير الفيلسوف بتقريره الماء كمبدأ للكائنات هو الممكن أو غير الوضعي الذي يتجلى في الطبيعة المرنة للماء والمطلق الذي يتجلى في محاثة الماء لكل شيء.

الوعي التأويلي كوعي بالوضعي المحدود والمتعدد: مع أن القول يتجه صوب المطلق فإن تعيينه في الماء لا ينسجم ومطلب القول. إن الماء رغم الطبيعة المرنة التي يتصف بها واتساعه لتشكيل الكائنات فإنه عنصر محدد هو أيضا على نحو ما ومحدود ومن ثمة متحيز دون الإحاطة بالتعريف الدقيق للشيء.

2- أناكسيماندر Anaximandre 610 - 546 ق.م.: لامتناهي المكان كحقيقة أونطولوجية في وعي أناكسيماندر ومنطقية في مستوى قوله / لامتناهي المكان كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعيه به:

الإشكال: إن ما يبحث عنه أناكسيماندر كمبدأ هو ما يمكن أن يعلل بالنسبة للشيء الولادة والتكون والإنهدام والموت وكل ما يتعلق به من أحوال. إن الصعوبة تتعلق هنا بتعليل أشد الأشياء اختلافا في الكون: أي مبدأ لا يكون واحدا من العناصر (كالماء عند طاليس الذي هو واحد من العناصر ولا يمكن أن يعلل كل شيء) يمكن أن تصدر عنه جميع العناصر الممكنة؟ **الأطروحة:** المبدأ هو لامتناهي المكان. إننا لا نجد لدى أناكسيماندر ميلا لاتخاذ عنصر محدد مبدأ للعالم. بحسب ما تم تدوينه عن الفيلسوف فإن مبدأ الأشياء شيء غير محدد لا يمتلك صفة العنصر ولا يكون ذلك سوى اللامتناهي:

"Selon Anaximandre, l'infini est le principe et l'Element de tous les êtres, la cause de leur naissance et formation, de leur destruction ou de leur mort. Tout vient de l'infini, tout y retourne"⁽¹⁾.

لكن اللامتناهي ليس هنا حالة من الوجود تقع وراء المكان. إنه على العكس صفة هذا المكان عينه:

"Par Infini, Anaximandre entendait l'espace plein qui contient tout, et la matière ou substance primordiale qui remplit l'espace infini et dont toutes choses sont faites"⁽²⁾.

اللامتناهي الذي يتأوله أناكسيماندر كحقيقة للعالم هو إذن مطلق المكان الذي يحتوي كلية الكائنات من مادة أولى / جوهر أولي وجميع الأشياء التي صدرت عنه. من الواضح أن الفيلسوف يبحث عن الحالة القصوى للكائن باعتبارها الحق الذي يتأول العالم على ضوءها، القصوى في معنى أقصى المكان الممكن وأقصى الزمان وأقصى المفهوم. لماذا يصير الفيلسوف على هذا الوعي بالمبدأ؟

التعليل: لأن المبدأ إذا كان عنصرا محددا من بين العناصر لم يكن قادرا على تعليل انتماء جميع الأحوال إلى الشيء فإن الفيلسوف ينأى بالجوهر عن ذلك إلى اللامتناهي باعتباره لامتناهيا في هيئة دون أخرى وباعتباره من ثمة متسعا لكل الأحوال وقادرا على تعليلها جميعا. المبدأ يجب أن يكون ما يمكن أن يجمع كل الأحوال باعتبار أن الكائن تقال عنه جميعا وأنها تنتمي إلى الجوهر نفسه. يدقق أناكسيماندر خاصية المبدأ على النحو التالي:

"Ce principe ne pouvait être fini, limité, afin qu'il n'y eût jamais manque de matière, ni de temps, ni d'espace dans la production des êtres, dans la durée, l'étendue et la continuité des changements opérés dans la nature"⁽³⁾.

إن الأمر متعلق بصعوبة أساسية هي التي يلخصها المبدأ التالي: "لا شيء يكون من اللاشيء"⁽⁴⁾. هذا يعني أنه من أجل تعليل حدوث شيء ما (حضور له في لحظة ما أو حيز ما أو هيئة ما) فإنه لا يمكن أن نفترض فقدان الشيء أولا للحالة التي يحصل عليها لاحقا. لا يمكن إلا أن نفترض أن الشيء يملك الوضع الذي له أصليا على نحو ما وإلا فإن السؤال يظل قائما عن كيفية حصوله من حيث هو غير ممكن الحصول.

إن كل شيء يأتي إذن على نحو محدد سواء تعلق الأمر بمادة له أو بوضع مكاني أو بحدوث زمني، يجب أن يكون أولا شيئا ما. وهذا يعني أن يكون أصل الأشياء كليتها ومطلقها

J.-B. Bourgeat, Histoire de la philosophie – Philosophie orientale, Hachette, 1850, p. 285. (1)

.Ibid (2)

.Ibid., p. 287 (3)

.Ibid., p. 286 (4)

المكاني والزمني والمفهومي الذي له وحده القدرة على تعليل كيفية حصول العالم.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها هنا مع تعويض عنصر الماء باللامتناهي.

3- أناكسيمانس Anaximène 570 - 527 ق.م.: الهواء اللامتناهي كحقيقة أونطولوجية

في وعي أناكسيمانس ومنطقية في مستوى قوله / الهواء اللامتناهي كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعيه به:

الإشكال: إن أناكسيمانس يفكر عين إشكالية أناكسيمندر بتدقيق أكثر فقط لحقيقة اللامتناهي: أي شيء يكون لامتناهي المكان ليكون المبدأ؟

أطروحة: "يأخذ هذا الفيلسوف الهواء واللامتناهي كمبادئ لكل شيء"⁽¹⁾. ذلك أنه يؤكد قرار أناكسيمندر الذي لم يحدد ماهية اللامتناهي وما يمكن أن تكون. يدق أناكسيمانس أن ما يمكن أن يكون هذا اللامتناهي هو الهواء. يكون الحق إذن متأولا كـ "الهواء اللامتناهي أو الهواء واللامتناهي"⁽²⁾. لنر أي خصائص يجدها الفيلسوف في الهواء تجعله يعين الحق فيه.

التعليل: إن أناكسيمانس يحمل على الهواء صفة المطلق المتمثلة في إحاطته بكل شيء في الزمان والمكان:

"De cet air infini vient tout ce qui est, tout ce qui a été, tout ce qui sera, même les dieux et les choses divines; l'air et l'infini environne le monde tout entier"⁽³⁾.

الدليل على هذا الوعي بالهواء كمطلق أن أناكسيمانس يماهي صراحة بينه وبين الإلاه أي يعتبر الهواء إلهًا:

"Au rapport de Cicéron "Anaximène prétend que l'air est Dieu, qu'il est produit, qu'il est immense et infini, qu'il est toujours en mouvement"⁽⁴⁾.

إن الفيلسوف يدق أكثر طبيعة الهواء التي تسمح له باحتلال موقع المطلق وبالامتداد على طول الزمان وعرض المكان:

"L'air étant parfaitement lisse et uni échappe à notre vue; il devient partout sensible par le froid et l'humidité, le chaud et le mouvement, et il se meut toujours. Par le froid ou le chaud il se condense ou se dilate, et devient ainsi de l'eau ou du feu; en se condensant de plus en plus il devient successivement du vent, des nuages, de la terre, et tout le reste, si bien que le chaud et le froid, ces qualités contraires, peuvent êtres considérés comme les causes principales de toutes génération"⁽⁵⁾.

(1) Diogène Laërce, op. cit., p. 56

(2) Bernard Jullien, Anaximène, Chez A. René et Ce, Imprimeurs- Editeurs, p. 4

(3) Ibid., p. 4

(4) N. J. Laforet, op. cit., p. 219

(5) Ibid., p. 4

الهواء ذو طبيعة ملساء في معنى أنه غير حامل لاختلافات ومسافات داخله ومن ثمة غير مركب أو هو بسيط. ذلك يعني أنه ذو طبيعة موحدة كما نقرأ أعلاه. لكن هذا يعني مثلما نفهم من لاحق القول أنه غير متعين وذلك ما يبرر أنه غير قابل للرؤية. بعد ذلك فإن كل ما يأتي من اختلافات ومسافات تتمثل في الكائنات عينها من ماء ونار وأرض وريح.. كل ذلك صور ما وتعينات للهواء يتخذها بفعل البرودة والحرارة التي يعدها الفيلسوف العلل الأساسية. ثمة إذن في الجملة الهواء الذي له مكانة المطلق بإحاطته بكلية الزمان والمكان وله لذلك خاصية اللاتعيين والوحدة؛ الأجسام من ماء وتراب ونار.. بما هي تعينات للمطلق مختلفة؛ المبادئ التي تخرج التعينات إلى حيز الفعل وهي البرودة والحرارة. المبدأ بالمعنى الدقيق للكلمة أي الشيء موضوع البحث هو فقط الهواء الذي يفهم كمطلق وكموحد وكقائم على هيئة الممكن. ما سوى ذلك هو إما الأجسام التي هي تعينات الهواء أو البرودة والحرارة التي هي مبادئ هذا التعين ويظل الهواء الجوهر الوحيد حيث يكون ما سواه متعلقات به على نحو ما:

"Anaximène, du reste, déclarait que le froid et le chaud n'étaient rien en substance; que c'étaient seulement des qualités ou passions de la matière. Il en donnait une preuve assez ingénieuse: "Notre haleine, disait-il, est froide ou chaude à volonté; froide quand on souffle les lèvres serrées, parce qu'alors elle est comprimée et condensée, et que ce qui condense, c'est le froid; chaude, au contraire, quand elle sort doucement de l'arrière-bouche, à cause de sa rareté et de sa dilatation, qui est la même chose que le chaud"⁽¹⁾.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها هنا مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي بعنصر الهواء.
4- أناغزاغور Anaxagore 500 - 428 ق.م.: الخليط المطلق للعناصر كحقيقة أونطولوجية في وعي أناغزاغور ومنطقية في مستوى قوله / الخليط المطلق للعناصر كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعيه به:

الإشكال: لا يفكر أناغزاغور العالم من جهة الاختلاف الذي يميزه ويدعو إلى البحث عن أصل مرن له يجده طالس في الماء أو أصل واسع يجده أناكسيمانس في الهواء. إن أناغزاغور يفكر العالم على العكس من جهة عدم التمايز الذي يقطنه والذي يتمثل في المرور السلس للأشياء بعضها في بعض: كيف نفهم أن أشياء متميزة جذريا بعضها عن الآخر يكون بعضها البعض الآخر؟

الأطروحة: يتحرك أناغزاغور داخل الأفق نفسه للوعي الطبيعي بالعالم:

"comme eux, il prend la matière pour base... l'intelligence n'intervenant chez lui que comme complément de la matière"⁽²⁾.

(1) Ibid.

(2) Charles Marie Zévort, Anaxagore, Joubert libraire – Verdier libraire, 1843, p. 45

لكن الفيلسوف لا يتأول العالم في عنصر واحد من عناصره بل في تصور محدد لوحدة العناصر. برأيه فإن أصل العالم الخليط المطلق، الإندماج المطلق لعناصره الذي يتمثل في المادة الأولى غير المتشكلة والتي آية عدم تشكلها النظر إليها بما هي عناصر دقيقة، صغيرة هي التي يشترك فيها كل كائن، وهي من ثمة شيء لا متناه. لنقرأ أحد التعريفات لهذا الشيء:

"un état primitif dans lequel tous les éléments étaient confondus, voilés par leur mélange réciproque, et ne pouvaient manifester aucune de leurs qualités internes ni externes"⁽¹⁾.

واضح هنا أن حالة الإندماج التي للعناصر والتي تشكل الشيء الأصلي ليست إلا حالة إمكان لا فعل بحكم أن أي فعل هو تميز وظهور للشيء مقابل الآخر لا يتفق وفرضية الإندماج، الشيء الذي يرفضه الفيلسوف. بقي أن الأسئلة تظل قائمة حول طبيعة هذا الشيء الأصلي، هذا الخليط المطلق:

"Aristote, Simplicius se demandent s'il est un ou multiple, si c'est un simple agrégat d'éléments distincts irréductibles, ou bien une matière première indéterminée; enfin s'il est infini ou seulement indéfini"⁽²⁾.

أما بشأن السؤال حول ما إذا كان هذا الإندماج الأصلي مجرد فرضية عقلية أم واقعة تحتملها الأشياء نفسها فإن نص الفيلسوف واضح جهة الاحتمال الثاني:

"Le texte d'Anaxagore dit positivement au contraire que tout était confondu dans l'origine"⁽³⁾.

التعليل: يفترض أناغزغور إن أصل العالم خليط مطلق للعناصر يعلله على النحو التالي:

"Cette conception d'un mélange absolu reposait, pour Anaxagore, sur l'observation des faits sensibles. "Voyant que tout vient de tout, et que les contraires naissent des contraires, il disait qu'il y avait mélange de toutes choses", et s'élevait ainsi à l'idée de la confusion primitive; le phénomène de la nutrition lui servait en particulier à prouver ce point fondamental de sa doctrine: le pain produit de la chair, du sang, des os: il les renfermait donc déjà"⁽⁴⁾.

الملاحظات الحسية إذن هي التي تطرح الإشكال وتدعو الفيلسوف إلى تأول العالم على النحو الآنف. أهم هذه الملاحظات الحسية أن الأشياء تصدر بعضها عن بعض المختلفات منها وحتى المتضادات: الغذاء يتحول إلى لحم ودم وعظم.. تماما كما أن الأشياء الميتة تتحول إلى حية والعكس صحيح. هذا يعني أن الأشياء ليست متخارجة بعضها عن بعض بما يعني أيضا عدم وجود هويات لها يمكن إعادة غيرها إليها وتأولها كجواهر للعالم. بحسب هذه الملاحظات

(1) Ibid., p. 45

(2) Ibid., p. 46

(3) Ibid., p. 47

(4) Ibid., p. 47

فإن العالم في توصيفه الأدق وحدة وكل يخرج بعضه من بعض، وما الأشياء المختلفة سوى محمولات لهذا الجوهر المطلق.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها هنا أيضا مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء بالمادة غير المتشكلة أو الخليط المطلق للمواد.

5- أرشيلالوس Archélaüs تلميذ أناغزاغور - القرن 5 ق. م: الأصل المضاعف الحار والبارد كحقيقة أونطولوجية في وعي أرشيلالوس ومنطقية في مستوى قوله / الحار والبارد كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعني به:

الإشكال: يفكر أرشيلالوس من خلال الاختلاف الذي يميز الكائنات غير القابل لرده إلى أصل واحد ولو اتسع: كيف يمكن تعليل الاختلاف الجذري بين الموجودات؟ الأطروحة: يعيد أرشيلالوس العالم إلى أصل مضاعف هو الحار والبارد:

"Ce philosophe assignait deux causes à la génération, le chaud et le froid"⁽¹⁾.

التعليل: يجد أرشيلالوس في ثنائية الحار والبارد عناصر تفسير للظواهر المتباينة في العالم. يثوي الحار وراء كل الأشياء غير الصلبة بينما يفسر تكون الأشياء الصلبة بالبارد. إن الماء يفسره الفيلسوف طبيعته السائلة بالحرارة. بالمقابل فإن الأرض يفسرها بالتكثف الذي يطرأ على الماء بواسطة الحرارة. بعد ذلك فإن الكائنات تتوالى بحسب التمدد والتكثف اللذان تحدثهما البرودة والحرارة:

"Il disait que l'eau, qui tient sa fluidité de la chaleur, produit la terre lorsqu'elle est condensée par le feu... Il croyait que les animaux proviennent de ce que la terre, étant échauffée, distilla une sorte de boue qui ressemblait au lait, ajoutant que c'est de la même manière que les hommes ont été formés"⁽²⁾.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها من جديد مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى بثنائية الحار والبارد.

6- هرقليط Héraclite - حوالي 510 - 450 ق. م.: النار كحقيقة أونطولوجية في وعي هرقليط ومنطقية في مستوى قوله / النار كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعني به:

الإشكالية: إن ما يشغل هرقليط ويدعو لتبريره ليس على الوجه الأدق الاختلاف الذي يكتنف الكائن بل الحركة التي يتميز بها هذا الاختلاف. إن الاختلاف ليس حالة للعالم حسب هرقليط بما تعنيه من استقرار وإنما هو فعل يأتي بلا انقطاع. لنقل إن العالم ليس فقط "مختلفا" بل إنه "يختلف". من ثمة فإن المبادئ ذات الإستقرار التي ما فتئت الفلسفة قبل هرقليط تعيد

(1) Diogène Laërce, op. cit., p. 61

(2) Ibid., p. 62

إليها العالم (الماء - اللامتناهي - الهواء - الحار والبارد..) لا يمكن أن تعلل حركة الاختلاف الذي لا ينفك عن القدوم أي التغير: كيف نعلل التغير إذن أي الاختلاف كحدث زمني؟ الأطروحة: النار أصل الأشياء.

التعليل: يتأول هرقليط النار باعتبارها الأصل الذي يعاد إليه تفسير العالم كتغير.

"Il croyait que toutes choses sont composées du feu et se résolvent dans cet élément"⁽¹⁾.

النار تفهم هنا بما هي حالة من الطاقة والحيوية حيث تفهم العناصر الأخرى بما هي حالة من التعين والموت. ولأن الحيوية تشير إلى الحركة وأن الحركة لا يمكن افتراضها دون افتراض حدين لها يكون تفاعلها شرطاً للحركة فإن النار تفهم أخيراً كوحدة للأضداد وتوتر مفتوح على التغير ويفهم الحق من ثمة بما هو روح:

" tout se fait par un destin, et... tout s'arrange et s'oriente par les changements des contraires... toutes les parties du monde sont pleine d'esprits et des démons"⁽²⁾.

هكذا فإن النار ليست بمعناها الدقيق العنصر المادي الوضعي الذي نتصوره لأول وهلة. إن الوعي الإشكالي بها يفرض تصوراً كحالة روحية بما هي وحدة للأضداد وبما هي قوة وطاقة وحركة وبما هي من ثمة تمثل للمطلق فيها. لذلك كان من الممكن أن يعلل الفيلسوف العالم بما هو أفعال تعود إلى النار وإلى طبائعها الموصوفة آنفاً. نجد هنا كثيراً مما رأيناه من قبل مع أناكسيمانس بشأن الحار والبارد كمبدأين لشكل الكائنات:

"Suivant ce philosophe le feu est un élément, et c'est de ces divers changements que naissent toutes choses, selon qu'il est plus raréfié ou plus dense. Il s'en tient là, et n'explique rien ouvertement. Il croit que tout se fait par l'opposition qu'une chose a avec l'autre, et compare le cours de la nature à celui de la fleuve. Il suppose l'univers fini, et n'admet qu'un seul monde, qui, comme il est produit par le feu, se dissout aussi par cet élément au bout de certain périodes; et cela en vertu d'une destinée. Il appelle l'action des contraires, qui produit la génération, une guerre et une discorde; il nomme celle qui produit l'embrassement du monde, une paix et une union. Il qualifie aussi cette vicissitude un mouvement de haut en bas et de bas en haut, suivant lequel le monde se fait. Le feu condensé se change en humidité, qui, ayant acquis sa consistance, devient eau. L'eau épaissie se change en terre, et c'est là le mouvement de haut en bas. Réciproquement la terre liquéfiée se change en eau, de laquelle naît ensuite tout le reste par l'évaporation qui s'élève de la mer, et voilà le mouvement de bas en haut..."⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 396

(2) Ibid., p. 396

(3) Ibid., p. 397

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها من جديد مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى أو ثنائية الحار والبارد، تعويض كل ذلك بعنصر النار.

7- ديموقريط Démocrite حوالي 469 - 404 ق.م.: الذرات والفراغ كحقيقة أونطولوجية في وعي ديموقريط ومنطقية في مستوى قوله / الذرات والفراغ كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يفكر ديموقريط من خلال الصعوبة التي يطرحها افتراض العدم الذي لا يصدر عنه شيء ولا ينحل إليه شيء. كما يفكر من خلال الصعوبة التي يفترضها الإمتلاء المطلق الذي لا يسمح بتعليل الحركة وصدور الأشياء.

الأطروحة: الذرات والفراغ هما أصل العالم مثلما نقرأ عن الفيلسوف:

"Rien n'existe que les atomes et l'espace vide; tout le reste est opinion"⁽¹⁾.

التعليل: يعلل الفيلسوف هذا القرار أولاً بكون الذرات هي بعد شيء ما رغم تلاشي كل التعينات للشيء عنها أي أنها ليست متساوية تماماً والعدم. وهذا يفسر صدور الكائنات عنها بما أن الموجود لا يصدر عن العدم. أما ثانياً فإن الفيلسوف يعلل هذا القرار بما تفترضه الذرات من فراغ بينها بما يمنحها القدرة على التنظيم أي على التركيب والانحلال والتقارب والتباعد. من ثمة فإنها تمثل قابلية لتفسير تشكل جميع الموجودات بما هي مكونة جميعاً من الذرات المتخذة هيئات مختلفة:

"rien ne sort du néant; rien de ce qui est ne peut être détruit; tout changement n'est que la réunion ou la séparation d'éléments. Rien ne se produit par hasard, tout se produit par une raison et nécessairement.. Les atômes sont en nombre infini et d'une infinie diversité des atômes. [...] Des mondes innombrables se forment et passent, coexistent ou se succèdent. La diversité de toutes choses provient des différences de nombre, de grosseur, de forme et d'organisation de leur atômes"⁽²⁾.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها من جديد مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى أو ثنائية الحار والبارد أو النار أو العدد أو الوحدة، تعويض ذلك بالذرات والفراغ.

8- فيثاغور Pythagore 580 - 490 ق.م.: العدد (واحد) كحقيقة أونطولوجية في وعي فيثاغور ومنطقية في مستوى قوله / العدد كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

(1) Franz Mehring, "La thèse de Karl Marx sur Démocrite et Epicure", cité par Jean Salem, Démocrite: Grains de poussière dans un rayon de soleil, Vrin, 1996 - 2000, p. 31.

(2) Ibid.

الإشكال: يفكر فيثاغور من خلال الصعوبات التي يطرحها تعيين المبدأ أي تصوره على نحو طبيعي. إن التصور الطبيعي مهما اتسع وعي المبدأ في حدوده وطلق الجوهرانية إلى العلاقة وتجاوز الاستقرار إلى الحركة، فإن التعيين بحد ذاته إشكال: كيف نفهم أن يمتد المبدأ إلى أوسع الكائنات إذا كان ماديا ومتعينا أي فاقدًا أصليا لإمكان الإمتداد؟
الأطروحة: العدد (واحد) ومن ثمة العدد عامة هو أصل الأشياء.

التعليل: إن الوحدة هي العنصر الأول الذي يمكن أن نعيد إليه الكائن. والمقصود بالوحدة هنا لا وحدة شيء ما أو عنصر ما من العناصر بل الوحدة في وضعها المجرد والعقلي مثلما نفهم من هذا التوضيح:

"Alexandre, dans ses *Successions des philosophes*, dit avoir lu, dans les commentaires des pythagoriciens, que l'unité est le principe de toutes choses; que de là est venue la dualité, qui est infinie, et qui est sujette à l'unité comme à sa cause; que de l'unité et de la dualité infinie proviennent les nombres, des nombres les points, et des points les lignes; que des lignes procèdent les figures planes, des figures planes les solides, des solides les corps, qui ont quatre éléments, le feu, l'eau, la terre et l'air; que de l'agitation et des changements de ces quatre éléments dans toutes les parties de l'univers resulte le monde, qui est animé, intellectuel et sphérique, ayant pour centre la terre"⁽¹⁾.

واضح هنا أن الفيلسوف يفترض وضعًا مثاليًا للعدد يكون فيه بمنأى عن العناصر والأشياء ولكن أيضًا بمنأى حتى عن النقاط والخطوط. يربط فيثاغور مستويات الكائن هاهنا من الأكثر تجريدية إلى الأكثر تعينًا على النحو التالي: العدد واحد واثنان... النقاط والخطوط والمساحات - الأجسام الصلبة ومنها العناصر الأربعة المشكلة للعالم. إننا لا يمكن أن نفهم هذا الترتيب الذي يساوي بين تكوين العناصر للعالم وتكوين المساحات للأجسام وتكوين النقاط للخطوط من جهة وبين تكوين العدد للنقاط من جهة ثانية - لا يمكن أن نفهم ذلك إلا إذا فهمنا الوضع العقلي للعدد بما هو "شيء ما" يمكن أن يتحول إلى نقاط. وذلك يعني أن فيثاغور يفهم العدد بمعنى ما كإمكان وقوة.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها من جديد مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى أو ثنائية الحار والبارد أو النار، تعويض كل ذلك بالعدد رغم الفرق الشاسع بين الطبيعة المادية للعناصر الموصوفة آنفاً والطبيعة الروحية للعدد.

9- بارمنيد **Parménide** من أواخر ق 6 إلى أواسط ق 5 ق.م.: الوحدة كحقيقة أنطولوجية في وعي بارمنيد ومنطقية في مستوى قوله / الوحدة كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يفكر بارمنيد الصعوبة التي يطرحها افتراض الشيء ككثرة، الشيء الذي يعني

(1) Diogène Laërce, op. cit., p. 365

عدم التثام عناصره ويعني تداخل الأشياء بعضها في بعض أي في الحالتين عدم حصوله كشيء.
الأطروحة: الحق هو الواحد / الوحدة بين المادي والروحي، بين الفكر والوجود وهو
الواحد المتفرد عن غيره. الشيء هو الوحدة بمعنى كلية عناصره وبمعنى تفرد. الفلسفة بالمعنى
الدقيق للكلمة هي علم الوحدة لا التعدد والتغير:

"Il croyait qu'il y a deux éléments, le feu et la terre, dont le premier a la qualité d'ouvrier, et le second lui sert de matière; que l'homme a été premièrement formée par le soleil, qui est lui-même composé de froid et de chaud; qualités dont l'assemblage constitue l'essence de tous les êtres. Selon ce philosophe, l'âme et l'esprit ne sont qu'une même chose... Enfin il distingue une double philosophie, l'une fondée sur la vérité, l'autre sur l'opinion"⁽¹⁾.

المعرفة الحق بالواحد بما هي الحقيقة هي المعرفة التي يحصلها العقل في حين أن
المعرفة التي تسمى رأيا فحسب هي المعرفة الحسية مثلما نقرأ في توضيح بارمنيد:

"Que les apparences diverses ne t'entraînent jamais à juger sans examen sur le faux rapport des yeux, des oreilles, ou de la langue. Mais discerne toute chose par la raison"⁽²⁾.

التعليل: يقدم بارمنيد التعليل الذي يدعوه إلى هذا التصور للشيء بما هو الواحد. ذلك
أن الفكرة بما هي المعرفة أو الحكم ذو المعنى لا يكون إلا إذا حصل الحكم على موضوع
يشير إليه. وهذا يعني أن لا يكون الحكم قائما على حد من التنافي مع الموضوع بل على هيئة
وحدة معه. بعد ذلك فإن المعرفة التي تحصل على خصائصها هذه تظل دون المعنى الدقيق لها
إذا لم تحصل الوحدة مع الموضوع على خاصية الإستقرار والثبات. لذلك فإن بارمنيد يدقق
أكثر أن الواحد هو أيضا غير المتغير، غير المتعدد، غير المختلف أو هو أيضا الكلي والقار:

" nous ne pouvons exprimer une idée sans que le jugement qui la contient ne renferme la conception de son objet ... La conception de l'être... est l'idée la plus générale que nous puissions avoir"⁽³⁾.

لكن الواحد لا ينتهي تعريفه عند العلاقة بين الحكم والموضوع وبين العام والخصوصي.
إن بارمنيد يضيف تدقيقا مفاده أن الواحد هو أخيرا الوجود الذي لا يكون مخترقا بضده أي
باللاوجود:

"L'être, c'est ce qui est; tout ce qui n'est pas l'être sera le non-être, c'est-à-dire ne sera pas: donc l'être est nécessairement un, puisqu'il n'y a et ne peut y avoir autre chose que lui"⁽⁴⁾.

(1) Ibid., p. 403

(2) Ibid.

(3) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, p. 42

(4) Ibid., p. 47

الواحد هو في الجملة إذن كلية الشيء من فكر ووجود وهو الثابت في الاختلاف وهو القائم بدون سلب. هكذا فإن الواحد هو مطلق الزمان والمفهوم وهو الإمتلاء الذي للكائن الذي يكون فيه في علاقة بنفسه:

"L'être, pour Parménide, c'est ce qui est vraiment, réellement, absolument; non ce qui existe aujourd'hui, et n'existait pas hier, et n'existera plus demain; non ce qui existe d'une manière et n'existe pas d'une autre; mais ce qui est en soi, sans aucune dépendance d'aucune autre chose; ce qui a la plénitude de l'existence, et n'a pas seulement l'apparence de l'être"⁽¹⁾.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها من جديد مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى أو ثنائية الحار والبارد أو النار أو العدد، تعويض كل ذلك بالوحدة بما هي أصل العالم.

10- السوفسطائية⁽²⁾: العدمية كحقيقة أونطولوجية في وعي السوفسطائيين ومنطقية في مستوى قولهم / العدمية كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

إشكال: يتعلق الأمر هنا بظاهرة الاختلاف وعدم إمكان استقرار الإثبات بشأن الأشياء أي بالتناقض الذي يحدثه أي إثبات إذا افترضنا هوية موجبة للعالم. أطروحة: لا نعتني هنا بالفروق الكثيرة بين السوفسطائيين أنفسهم، إنما نشير إلى القرارات الكبرى لهذه المدرسة:

لا يختلف السوفسطائيون حول هذا القرار المركزي: الموقف السالب / العدمي بشأن العالم مع اختلاف تصريفاته بين بروتاغوراس وغورجياس والآخرين حول هذا الموضوع أو ذاك واختلاف درجاته: لا حقيقة لشيء، لا شيء يوجد، لا حكم حول الموضوع الإلهي، لا معرفة ممكنة، لا تواصل ممكن...

نعني باختلاف التصريفات، الموضوعات المختلفة التي يطالها القرار العدمي: الوجود، المعرفة، التواصل، وأساليب البرهنة المعتمدة في ذلك؛ ونعني باختلاف الدرجات موضوعاً ومنهجاً، حدة القرار العدمي الذي يمضي من تأويل يصنف بعد معقولا للعالم إلى حد المغالطة التي تطال البدايات كلها.

تعليق: يقوم التعليل السوفسطائي على أن أي افتراض موجب للحقيقة، للوجود، للمعرفة، للتواصل هو افتراض متناقض. كيف ذلك؟

(1) Ibid., pp. 44-45.

(2) نخص السوفسطائية في بحثنا باهتمام خاص لوعيا المنطقي الصريح بالعالم وتشكيكها في الطبيعة الأونطولوجية للعالم، ولهذا السبب نفسه لطرافة سقوطها في الوعي الأونطولوجي.

* السوفسطائية كتفلسف حول اللغة لا حول الشيء :

تكشف ردود أفلاطون وأرسطو على السوفسطائية عن الفرق بين الفلسفة كما يتصورها الفيلسوفان كتفكير حول الشيء وبين السفسة كتفكير خالص حول اللغة:
أ- في محاوراة غورجياس يعترض سقراط على السوفسطائي أولاً بالتمييز بين الرأي والعلم ليؤكد الفرق بين الخطيب الذي لا يشتغل إلا على الرأي وبين العالم الذي ديدنه العلم وليعلل في الأخير هذا الفرق باقتصار الخطيب على حدود اللغة وانفتاح الفيلسوف على ما وراء اللغة أي الشيء ذاته. لنقرأ هذه الفقرة في التمييز بين الرأي والعلم:

"Socrate. —Savoir et croire, est-ce la même chose, à ton avis, ou la science et la croyance sont-elles distinctes? Gorgias.-Je me les représente, Socrate, comme distinctes. Socrate. —Tu as raison, et voici la preuve. Si l'on te demandait: "y a-t-il une croyance fausse et une vraie?" tu répondrait, je pense, affirmativement... Mais y a-t-il aussi une science fausse et une vraie? —En aucune façon. Socrate.-Science et croyance ne sont donc pas la même chose... Je te propose alors de distinguer deux sortes de persuasions, l'une qui crée la croyance sans la science, l'autre qui donne la science... l'orateur n'enseigne pas aux tribunaux et aux autres assemblées le juste et l'injuste, mais leur suggère une opinion, et rien de plus. Le fait est qu'il lui serait évidemment impossible, en si peu de temps, d'instruire des foules si nombreuses sur de si grands sujets."⁽¹⁾

يقوم برهان سقراط على أننا بصدد الرأي نحكم بالصحة والخطأ، فنحن نقول عن رأي ما أنه صحيح وعن آخر أنه خطأ، وذلك ما لا نستطيعه بشأن العلم: لا نقول هذا علم صحيح وذاك خطأ. ذلك أن علماً خاطئاً لا يسمى من الأصل علماً. ثمة إذن فرق ظاهر بين الخطيب والعالم، بين الرأي والعلم. لكن فيم يكمن الفرق؟

يدعو سقراط غورجياس إلى اكتشاف هذا الفرق من خلال معرفة الجهة التي يتوجه إليها الخطيب بالرأي والجهة التي يتوجه إليها العالم بالعلم، فطبيعة كل من الرأي والعلم. بعدما قدم غورجياس تأكيدات على أن الخطيب يفضل حتى على الطبيب، يرد سقراط:

"Tu es capable, dis-tu, d'enseigner la rhétorique à quiconque veut l'apprendre de toi?...de telle sorte que sur tous sujet on puisse obtenir l'assentiment d'une assemblée nombreuse sans l'instruire, mais en la persuadant?... Tu disais tout à l'heure que même sur les choses relatives à la santé l'orateur est plus persuasif que le médecin. —Gorgias. —En effet devant la foule. —Socrate.-Devant la foule, c'est-à-dire sans doute, devant ceux qui ne savent pas? Car, devant ceux qui savent, il est bien impossible que l'orateur soit plus persuasif que

Platon, Œuvres complètes, T3, Partie 2, Gorgias, Ménon, 454d-e 455a, établi et traduit (1) par Alfred Croiset et Louis Bodin, neuvième tirage, Les belles lettres, 1965, pp. 119-120.

le médecin... la rhétorique n'a pas besoin, de connaître la réalité des choses; il lui suffit d'un certain procédé de persuasion qu'elle a inventé, pour qu'elle paraisse devant les ignorants plus savante que les savants."⁽¹⁾

إن الخطيب بحسب غورجياس نفسه، وهو ما يريد تأكيد سقراط، يتوجه بالإقناع إلى العامة أي إلى الذين لا يعلمون، في الوقت الذي يتوجه فيه الطبيب إلى الذين يعلمون. غير أن الذي يعلم هو الذي يعلم "واقع الأشياء" بحسب وصف مقلوب للسوفسطائي الذي لا يحتاج غير قوة الإقناع بدل الأشياء نفسها.

لكن سقراط يذهب أبعد من هذا المدى إلى التساؤل عما إذا كان تعليم الخطابة نفسه ممكنا دون علم سابق بالأشياء نفسها، بالخير والجميل والحق. إنه يراهن على قناعة طريفة ثاوية لدى السوفسطائي نفسه أن الخطاب يقوم على شيء ما وأن افتراضه لذاته غير متوقع. ذلك ما تشير إليه هذه الفقرة:

"voyons... si, sans connaître les choses mêmes, sans savoir ce qui est bien ou mal, beau ou laid, juste ou injuste, il possède un secret de persuasion qui lui permette, à lui qui ne sait rien, de paraître aux ignorants plus savants que ceux qui savent? Ou bien est-il nécessaire qu'il sâche, et doit-on avoir appris déjà ces choses avant de venir chercher auprès de toi les leçons de la rhétorique?...es-tu hors d'état d'enseigner la rhétorique à qui n'a pas acquis préalablement la connaissance de la vérité sur ces matières?...Gorgias.-Je crois, Socrate, que si l'on ignorait ces choses auparavant, on les apprendra, elles aussi, auprès de moi."⁽²⁾

إن سقراط يستغل القناعة الضمنية الآنفة لغورجياس أن العلم يعتمد على نحو ما الأشياء ليلزمه التخلي عن موقفه من تقدم الخطابة على العلم. لكن غورجياس، مؤكدا القناعة، يقدم افتراضا طريفا أن تحصيل الحقيقة أو الشيء ليس ضروريا أن يكون سابقا على المعرفة الخطابية وأنها تكون مع الخطاب نفسه. إن غورجياس يسعى إلى نفي واضح للحقيقة خارج الخطاب ذاته، حقيقة تكون سابقة عليه، وراءه. وهاهو أعلاه يفترض الحقيقة، الشيء الذي صادر على نحو ما عليه، قائما في الذات، في العلم، داخل الخطاب. إن السوفسطائي بهذا الشكل يحاول أن يستحوذ على ما يجعل العلم علما كما يقدمه سقراط، أعني الأشياء غير العلم نفسه التي يقوم عليها العلم - يحاول أن يستحوذ على ذلك إذ يحاول أن يجد لها مكانا في الذات وأن يجعل الخطابة من ثمة فنا.

في حوار سقراط مع بولوس يريد هذا الأخير أن يثبت أن الخطيب هو من يمتلك فنا وأنه الأقوى وأنه كذلك صنو الخير bien:

"Nous ne voulons donc pas faire périr des gens, les bannir, leur prendre leurs

(1) Ibid., pp. 125-126

(2) Ibid., 459c - 460a, p. 126

biens pour le simple plaisir d'agir ainsi: lorsque la chose est utile, nous voulons la faire; si elle est nuisible, nous ne la voulons pas".⁽¹⁾

إننا إذ نرغب، نريد شيئاً ما وإذ نجد متعة ما في ما نرغب فيه، فإن ذلك لا يتعارض والخير بحسب بولوس. ذلك أننا لا نريد الأشياء لمجرد متعة التصرف على هذا النحو. إننا إنما نريد لأن شيئاً ما نافع ولا نريده إذا كان ضاراً، أو أننا نريده لأنه يراود ولا نريده إذ لا يكون هو ذاته قابلاً ليراد. ثمة هنا محاولة من بولوس لإيجاد حقيقة ما، شيء ما، علة ما للمفردات السوفسطائية المعلومة: الخطاب، المتعة، الرغبة... لكن في الحدود نفسها لهذه المفردات. لذلك نقرأ أيضاً للسوفسطائي:

"la toute puissance est... un bien".⁽²⁾

هكذا فإن ما يقيمه سقراط من مقابلة حادة بين الخير والحق من جهة وبين الخطاب والمتعة والرغبة من جهة ثانية، ينتهي إلى وحدة يسعى السوفسطائي من خلالها إلى اعتبار الخطابة وأسلوبها الإقناعي ورهاناتها المباشرة - اللذة... - اعتبار ذلك صنو الخير نفسه والحق كما يصفه سقراط.

غير أن هذا الأخير يفرض أن تكون الخطابة فناً ويسمى بدل ذلك خبرة ليس هدفها الحقيقة وإنما المتعة واللذة المتميزتان ضرورة عن الحقيقة:

"Socrate. — Je ne la considère pas du tout comme un art... Polos. — Q'en fais tu alors?... Socrate. — Une sorte d'empirisme... Polos. — Un empirisme appliqué à quoi? Socrate. — A produire une certaine sorte d'agrément et de plaisir."⁽³⁾

إن ما يحاول السوفسطائي أن يدافع عن كونه "حقيقة" ما، "شيئاً" ما، يجعل من الخطابة فناً يقارن بالعلم، هو ما يكشف سقراط عن طبيعته كمجرد "ترائي". لنقرأ هذه الفقرة:

"Socrate. — ... Existe-t-il une chose que tu appelles le corps et une autre que tu appelles l'âme?... N'y a-t-il pas pour chacune d'elles une manière d'être qui s'appelle la santé?... Et cette santé ne peut-elle pas n'être qu'apparente et non réelle? Par exemple, beaucoup de gens ont l'air de se bien porter que seul un médecin ou un pédotribe reconnaîtra pour être mal portants... Je prétends qu'il y a dans le corps et dans l'âme telle influence qui leur donne l'apparence de la santé sans qu'ils la possèdent réellement"⁽⁴⁾.

إن سقراط يقدم مثال الصحة التي للنفس والجسد القدرة على إظهارها لهما في الوقت الذي قد يكون الواحد كما الآخر مريضاً. إنه بالإمكان أن يكون الجسد مريضاً على نحو لا

(1) Ibid., 468c, p. 139

(2) Ibid.

(3) Ibid., 462b-c, p. 130

(4) Ibid., 463e-464b, p. 132

يكشفه إلا الطبيب في الوقت الذي يظهر عليه الجسد في تمام صحته. يريد سقراط أن يبين أنه من الممكن أن تظهر الخطابة على هيئة الفن وهي غير ذلك لأن هاهنا آلية يأخذ فيها الشيء هيئة الآخر تماماً كما يأخذ المرض هيئة الصحة - آلية يسميها سقراط الإطار *flatterie* ويصفها على النحو التالي:

"glissant chacune de ces parties sous l'art correspondant [législation et justice pour l'ame; gymnastique et médecine pour le corps], elle se donna pour l'art dont elle se prenait le masque; du bien, elle n'a nul souci, mais, par l'attrait du plaisir, elle tend un piège à la sottise qu'elle abuse, et gagne de la sorte la considération. C'est ainsi que la cuisine contrefait la médecine et feint de connaître les aliments qui conviennent le mieux au corps... Une telle pratique, je l'appelle *flatterie*... parce qu'elle vise à l'agréable sans souci du meilleur. Et je dis qu'elle est non un art, mais un empirisme, parce qu'elle n'a pas, pour offrir les choses qu'elle offre, de raison fondée sur ce qui en est la nature, et qu'elle ne peut, par suite, les rapporter chacune à sa cause. Or, pour moi, je ne donne pas le nom d'art à une pratique sans raison."⁽¹⁾

إن ما ليس فنا بالمعنى الدقيق للكلمة يقلد ما هو فن ويزور حقيقته بانزلاقه تحت الفن المناسب له واختفائه خلفه. إنه بمعنى ما يتخذ صفات الفن المناسب ويرتدي شكله وكل عنايته بالظهور المغري والمتعة لا بالحقيقي وبالشئ الفعلي وبالعلة التي يعود إليها تبرير ذلك. هكذا وبعد الأمثلة التي قدمها سقراط، فإن الخطابة بالمشابهة ليست فنا بالنسبة للنفس:

"la rhétorique... correspond, pour l'âme, à ce qu'est la cuisine pour le corps".⁽²⁾

ب- ينبه أرسطو في *الدحوض السوفسطائية* إلى مثل ما نبه إليه أفلاطون آنفا ولكن على نحو يخص الفيلسوف، أعني إلى نأى السوفسطائية عن الأشياء وطبيعتها وانحسارها في مجرد الخطاب، ومن ثمة إلى "التراخي" الذي يميز الخطاب السوفسطائي بدل الحقيقة. لنقرأ هذه الفقرة لأرسطو يجمل فيها هذه الأفكار:

"Le syllogisme est un raisonnement dans lequel, certaines prémisses étant posées, une conclusion autre que ce qui a été posé en découle nécessairement, par le moyen des prémisses posées; la réfutation est un raisonnement avec contradiction de la conclusion. Or cela, les sophistes ne le font pas, mais ils paraissent seulement le faire, pour plusieurs raisons: l'une de ces raisons, qui est la plus naturelle et la plus courante, est celle qui tient aux noms donnés aux choses. En effet, puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme de symboles, nous supposons que ce qui se passe dans les noms se passe aussi dans les choses... Or, entre noms et choses, il n'y a pas

.Ibid., 464c-465a, p. 133 (1)

.Ibid., 465 d-e, p. 134 (2)

ressemblance complète: les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un seul et même nom. Par conséquent... ceux qui n'ont aucune expérience de la vertu significative des noms font de faux raisonnements... il existe et un syllogisme et une réfutation apparents et non réels".⁽¹⁾

وأيضاً:

"La Sophistique est une sagesse apparente mais sans réalité"⁽²⁾.

يعرف أرسطو السوفسطائية من جهة طبيعة الإستدلالات التي تعتمد قياسات ودحوضاً. إن السوفسطائية لا تقوم بقياسات حقيقية ودحوض، إنما تقوم بما يبدو أنه كذلك أو بما يتراءى على هذا النحو. يعلل الفيلسوف الأمر بطبيعة العلاقة المشككة بين الأسماء والأشياء. ذلك أن الأسماء من جهة هي رموز فحسب للأشياء وليست الأشياء نفسها بحكم أن هذه الأخيرة لا يمكن نقلها هي ذاتها إلى الأسماء (الأشياء عينية والأسماء مجردة، الأشياء لامتناهية والأسماء ومتناهية)؛ لكن السوفسطائية تعامل الأسماء كما لو أنها الأشياء ذاتها وكما لو أن ما يحصل في الأسماء يحصل أيضاً في الأشياء. إن حصيلة هذا الوضع أن تعامل الأشياء في تعددها من وجهة نظر وحدة اللفظ مثلاً وغيرها من الصعوبات المماثلة. من ثمة كانت الإستدلالات الخاطئة وما يبدو أنه استدلال⁽³⁾.

السوفسطائية هنا وهناك تفكير حول اللغة. غير أننا نميز هذا التفكير إلى ما يكون على طبيعته السوفسطائية تأويلاً ممكناً للعالم وجزءاً من تاريخ الفلسفة وما لا يكون كذلك أعني المغالطات.

(1) Aristote, Organon, VI Les réfutations sophistiques, 164b, 165a, trad. J. Tricot, Vrin, 2003, pp. 2-3.

(2) Ibid., 165a, p. 3.

(3) يقسم أرسطو البراهين السوفسطائية إلى أربعة أنواع مثلما نقرأ في الفقرة التالية:

"Il y a quatre genres d'arguments dans la pratique du dialogue à savoir les arguments didactiques, dialectiques, critiques et éristiques. –Sont didactiques les arguments qui prennent pour point de départ les principes propres à chaque science, et non les opinions du répondant (celui qui apprend doit en effet accorder sa confiance); dialectiques les arguments qui déduisent la contradictoire en prenant appui sur des idées admises; critiques les arguments qui prennent pour points de départ les opinions admises par le répondant et que doit forcément connaître celui qui prétend détenir un savoir...; sont éristiques, enfin, les arguments déductifs, ou apparemment déductifs, qui prennent appui sur des idées qui se présentent comme des idées admises, mais qui en fait n'en sont pas" Aristote, Les réfutations sophistiques, 165b, J.Vrin, 1995. p. 122.

* المغالطات:

لا يتعلق الأمر هنا بتأويل أو رؤية للأشياء، إنما يتعلق باستعمال مغالطي اللغة. يكشف أفلاطون عن أشكال عدة من المغالطات السوفسطائية نذكر منها:

- التعويم اللفظي / المحمول المضاعف للفظ - أمثلة:

- المحمول المضاعف للفظ "علم": في محاوراة أوتيدام يطرح أوتيدام Euthydème ويشاركه ديونيزودور Dionisodore السؤال على كلينياس Clinias في حضرة سقراط الذي يروي كل ما دار من حوار إلى أقريطون Criton: "من هم، يا كلينياس، الذين يتعلمون، العارفون أم الجاهلون؟"⁽¹⁾ حينما أجاب كلينياس "بأن العارفين هم الذين يتعلمون"⁽²⁾، نقض أوتيدام ذلك على النحو التالي: "هل يوجد أم لا أناس تسميهم معلمين؟... المعلمون أليسوا معلمين للذين يتعلمون...؟ أليس صحيحاً أنكم، عندما كنتم تتعلمون، كنتم لا تعرفون بعد ما تتعلمون؟... إذن إن لم تكونوا عارفين، فقد كنتم جاهلين... الجاهلون إذن، يا كلينياس، هم الذين يتعلمون وليسوا العارفين كما تعتقد"⁽³⁾. لكن أوتيدام يطرح السؤال من جديد وعلى نحو مغاير: "هل الذين يتعلمون، متوجهاً بسؤاله إلى الفتى، يتعلمون ما يعرفون أو مالا يعرفون؟"⁽⁴⁾. حينما أجاب كلينياس "أن الذين يتعلمون هم الذين لا يعرفون"⁽⁵⁾، نقض أوتيدام ذلك من جديد على النحو التالي: "ألا تعرف الحروف... جميعاً؟... والحال هذه، عندما نقرأ شيئاً ما بصوت عال، أليست حروفاً هي التي نقرأها؟... ألا تتعلم أنت ما نقرأه، وهل أن الذي لا يعرف هذه الحروف هو الذي يتعلم؟... من هنا إذن، ألا تتعلم ما تعرف، إن صح أنك تعرف كل الحروف؟ أجاب بالموافقة."⁽⁶⁾

لا نعتني هنا كثيراً بتدخلات ديونيزودور الذي يزيد من إرباك كلينياس بتشكيكه في ما وافق عليه أوتيدام. إن ما يهمنا أكثر هو تدخل سقراط لإنقاذ كلينياس وإنقاذ الحقيقة. إن ما ينبه إليه سقراط هو أن السوفسطائيين كانا يراهنان على المعاني المختلفة لعبارة "علم" وعلى جهل كلينياس بذلك. لنقرأ رد سقراط مخاطباً كلينياس: "قبل كل شيء يجب، كما يقول بروديكوس Prodicos، أن تتعلم خصائص العبارات. هذا بالضبط ما يريه إياك هذان الغريبان: كنت تجهل أن كلمة 'يتعلم' تستخدم عند الحديث عن شخص لا يعرف في البداية أي شيء عن شيء ما،

(1) أفلاطون، محاوراة أوتيدام: في المغالطات، تعريب وتعليق لطفي العربي، شمس للنشر، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

(3) المصدر نفسه، صص 26 - 27.

(4) المصدر نفسه، ص 28.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه، صص 28 - 29.

ثم يكتسب فيما بعد معرفة بهذا الشيء، ولكن كنت تجهل أيضا أن نفس الكلمة تستخدم أيضا للحديث عن شخص ما يملك بعد معرفة ثم يستخدمها لتعميق النظر في الشيء الذي يعرفه... والحق يقال، نسمي هذا فهما أولى من تسميته تعلمًا، ولكن أيضا نسميه تعلمًا. لكنك أنت، لم تر كيف أن هذين الرجلين يثبتان أن نفس الكلمة تطبق على أناس يوجدون في وضعيات متعارضة، على الذي يعرف كما على الذي لا يعرف. والأمر نفسه تقريبا بالنسبة إلى السؤال الثاني الذي وجهاه إليك، إن كنا نتعلم ما نعرف أو ما لا نعرف"⁽¹⁾.

- المحمول المضاعف للفظ *sens*: "هل لأن للموجودات الحية حواس فلها إحساس *du sens*، أم أن الموجودات غير الحية لها أيضا إحساس *du sens*؟ - الموجودات الحية فقط لها إحساس *du sens*. - إذا قبلنا بهذا، فهل يوجد كلام حي؟ - لا، باسم زوس. - إذن، لماذا سألتني منذ حين عن معنى الجملة التي قلتها لك؟ - لماذا، قلت، إن لم يكن لأنني أخطأت أنا كشخص ثقیل الذهن؟ ولكن قد لا أكون أخطأت وقد أكون على حق عندما قلت إن الجملة لها معنى *du sens*"⁽²⁾. إن *sens* تعني معا "معنى" و"إحساس". يستخدم أوتيدام اللفظ على نحو مغالط في المعنى الثاني للموجودات الحية، ثم ينزاح لاستعمال هذا المعنى له لغير الحي، للجملة هنا وذلك بتوسط المعنى الأول الذي للفظ أيضا والإيهام أنه المعنى نفسه في الحالتين. - المحمول الغامض للفظ "مكان": "والأشياء الحسنة، ألا تعتقد أنه يجب أن يكون لنا قدر منها دائما وفي كل مكان؟ - يقينا قال. - ألا توافق على أن الذهب هو أيضا شيء حسن؟... يجب أن يكون لنا منه إذن قدر دائما وفي كل مكان، وقمة السعادة هي أن يكون لنا منه ثلاثة تالونات من الذهب في البطن، طالون في الجمجمة، وستاتير من الذهب في كل عين"⁽³⁾.

- المحمول الغامض للفظ "حيي": يباغت ديونيزودور سقراط بمقدمات تبدو بديهية ليلزمه النتيجة: "ألا تعطي، سأل، إسم حيوان لما يحيا؟... ثم قال: قل لي، يا سقراط، هل لديك من أسلافك ما اسمه زوس؟... هذه الآلهة أليست أيضا حيوانات؟ لأنك اعترفت بأن كل ما يحيا حيوان؟ أم أن هذه الآلهة ليست لها حياة؟"⁽⁴⁾.

- المحمول الغامض لألفاظ "كان، ماهو كائن، ماهو غير كائن، ماهو، ما ليس هو": بعد أن يبين سقراط أن الحكمة خير بذاتها على خلاف الخيرات الأخرى وأنها هي المطلوب الأسمى، يطلب من السوفسطائيين أن يواصلوا الحديث على منواله وأن يبينوا لكلييناس كيف

(1) المصدر نفسه، صص 31-32

(2) المصدر نفسه، ص 58.

(3) المصدر نفسه، صص 93. انظر أيضا التلاعب بمعاني عبارات "قابلة للرؤية" 94 "التكلم والصمت"

95-96 و"ما يلائم" 99-100 كما بمعاني "ما هو لك" - 100-101.

(4) المصدر نفسه، صص 101 - 102.

يصبح حكيما وفاضلا بما أن هذا هو الهدف. غير أن السوفسطائيين يسعيان إلى نفي ما أقره سقراط هدفا: "حسنا، تابع، ترغبون، قلت، في أن يصبح هذا الفتى حكيما؟ - بالتأكيد. - والآن، سأل، كLINIAS، هل هو حكيـم أم لا؟ - يقول إنه لم يصبح بعد حكيما... - تريدونه إذن أن يصبح غير ما كان، وأن لا يكون البتة ما كان؟... فأنتم ترغبون، على ما يبدو، في موته؟... اغتاظ سـتـيزـيـب وصرخ:... أنت الذي يتفوه ضدي وضد غيري بأكاذيب... - هل يبدو لك ممكنا أن يكذب المرء؟... - هل - يكذب المرء - بالتكلم عن الشيء موضوع الحديث، أم بعدم التكلم عنه؟ - بالتكلم عنه، أجب سـتـيزـيـب. - إذا تكلمنا عنه، فنحن لا نتكلم، من بين الأشياء التي توجد، إلا عن هذا الشيء الذي نتكلم عنه؟ [الذي] هو أحد الأشياء الموجودة، بكيفية مستقلة عن الأشياء الأخرى... إذن، من يتكلم عن هذا الشيء، تابع، يقول ما هو... لكن الذي يقول ما هو والأشياء التي توجد، يقول الحقيقة. وبالنتيجة إذا قال ديونيزودور ما هو، فهو يقول الحقيقة ولا يقول ضدك أي كذبة... - ولكن الذي يتكلم على هذا النحو، يا أوتيدام، لا يقول ماهو. عندها قال أوتيدام: الأشياء التي لا تكون، ليس لها وجود... أصلا. - إذا سلمنا بهذا، فهل يمكن لأي كان أن يؤثر في هذه الأشياء التي هي غير كائنة، بحيث يجعلها تكون؟ - هذا ليس رأيي، أجب سـتـيزـيـب... - أن نتكلم هو في نفس الوقت أن نقوم بشيء ما وأن نفعل... - بالنتيجة، استأنف أوتيدام، لا أحد يقول ما ليس كائنا، وإلا فإنه سيفعل شيئا. لكنك وافقت على أن، ما ليس كائنا، لا نستطيع فعله. على هذا النحو... إذا تكلم ديونيزودور، فهو يقول الحقيقة وماهو. - ... لكن ماهو، يقوله على نحو ما، وليس كما هو... - تعترف أن المستقيمين يقولون الأشياء كما هي؟... عندئذ، يا سـتـيزـيـب، تابع، يقولون سوءا عن الأشياء السيئة..."⁽¹⁾.

لقد كان حوار حول الخطأ وماهو كائن دار في موقع آف من المحاوراة على النحو التالي: "إذا بالفعل تذكرت، يا سـتـيزـيـب، لقد برهنا منذ حين على أن لا أحد يستطيع أن يتحدث عن شيء كما لا يكون، لأن ما لا يكون لا أحد يستطيع قوله... - عندما أتكلم أنا عن موضوع، وبتكلم أنت عن آخر، هل عند ذلك تتناقض...؟ والحال هذه، كيف لمن لا يتكلم عن شيء أن يناقض من يتكلم عنه؟... - سألت: ماذا تريد أن تقول يا ديونيزودور؟ هذه الأطروحة سمعتها من أفواه كثير من الناس، وأنا على الدوام مندهش منها. لقد كانت رائجة جدا في مدرسة بروتاغوراس، ولدى من هم أقدم بكثير. من جهتي، أجدها دائما مدهشة؛ تبدو لي مدمرة لنفسها ولغيرها... لا نستطيع قول أشياء خاطئة، هذا هو معنى عرضك، أليس كذلك، لكن يجب أيضا ضرورة أن نقول دائما الحقيقة، أو أن نصمت؟ هذا ما وافق عليه... - إذا كنا لا نخطئ قط لا في أفعالنا، ولا في أقوالنا، ولا في أفكارنا، وإذا كان الأمر هو حقا بهذه الكيفية، فباسم زوس، ماذا جئنا تعلمان، ألم تعلمنا منذ حين أنكما أقدر الناس في العالم على تعليم الفضيلة

لمن يريد تعلمها؟⁽¹⁾.

إن السوفسطائي يراهن على عدم وجود مشترك متفق عليه بين المتخاطبين ليسهل التلاعب بالألفاظ. ذلك أن غياب المشترك يجعل اللفظ عام الدلالة فعرضة لتحمله مضامين مختلفة بحسب إرادة المتخاطبين. لذلك يسعى سقراط إلى تدقيق الألفاظ وهو ما يرفضه السوفسطائي: "ألا تخجل، يا سقراط، من الإجابة عن سؤال بسؤال؟ - طيب، قلت؛ ولكن ماذا تريدني أن أصنع؟... إن لم أفهم سؤالك، فهل تأمرني بأن أجيب وإن لم أطرح أي سؤال؟ - أنت تفقه بلا شك، شيئاً من كلامي، قال. - نعم، أجبت. - حسناً، قال، أجب على ما تفهم. - وإذا كان لك وأنت تسأل، قلت، شيء في ذهنك، في حين أنني أنا أفهم منه شيئاً آخر، وإذا أجبتك فيما بعد بحسب ما أفهم، فهل ستكون راضياً إذا لم أقل شيئاً يجيب على السؤال؟ - أنا، نعم، قال، أما أنت فلا، أتصور. - حسناً، قلت، وحق زوس، لن أجيب قبل أن أستفسر. - لن تجيب في كل الحالات على ما تفهم، قال، لأنك لا تقول سوى خزعات وتجاوز بهرائك حدود المقدمات. حينئذ فهمت أنه غضب من رؤيتي أقوم بتمييزات في ما يقوله، لأنه يريد أن يصيدني بلقي في شباك كلماته"⁽²⁾.

إن رهان السوفسطائي إذن على التعميم أي أخذ الألفاظ خالية من مضامين مخصوصة مثلما يشير ديوجان لائيرس متحدثاً عن بروتاغوراس:

"Ne pretant pas attention au contenu de pensée, c'est sur le terme qu'il faisait porter la discussion"⁽³⁾.

لكن هذا يعني في الوقت نفسه الرهان على المعاني المتعددة للفظ وهو ما يسهل الإنزلاق من معنى إلى نقيضه، أما أفلاطون الذي يعرض هذه المغالطات، فإن رهانه على العكس على تدقيق العبارات وعلى عدم تناقض المعاني.

- تعميم الخطاب:

"حسب حجاج ديونيزودور، بما أن كيريديموس "ليس أب سقراط" فهو ليس أباً، ولكن إذا كان كيريديموس "هو حقا أب" - بما أنه أب لباترولاس- فسفرونيسك "ليس أباً" - بما أنه "ليس أب باتروكلاس" - وإذا سلمنا بأنه "ليس أباً" - لهذا السبب- فالنتيجة هي أن "سقراط بلا أب"! وواضح أننا أمام مغالطة بواسطة تعميم ليس له ما يبرره: إذا كان كيريديموس "ليس أب سقراط" فهذا لا يعني أنه "ليس أباً" بما أنه "أب باتروكلاس"...⁽⁴⁾. يبلغ التعميم حد أن

(1) المصدر نفسه، صص 53 - 56.

(2) المصدر نفسه، صص 80 - 81.

(3) Diogène Laërce, op. cit., p. 664.

(4) أفلاطون، محاوراة أوتيدام، مرجع سابق، المترجم هامش 2 ص 88.

يكون أب لكل شيء: " - هل أمك هي أيضا أمهم [أي الناس جميعا]؟... عندئذ أمك هي أم قنافيد البحر؟... وأنت، حينئذ، أخ للعجول، والكلاب الصغيرة... وزيادة على ذلك أبوك إذن كلب... قل لي فعلا: هل لك كلب؟ - نعم... هل له صغار... - هو أب وهو لك، إذن أبوك هو وصغاره إخوتك"⁽¹⁾.

هكذا أيضا يعمم السفسطائي ما يصح على العرض - يعممه على الجوهر ليرفض الجمال منفصلا وبالنسبة انفصاله عن القبح: "هل رأيت أبدا شيئا جميلا، يا سقراط؟ قال ديونيزودور. نعم، قلت... -تختلف عن الجمال، سأل، أم مماثلة له؟... أجبت أنها تختلف عنه، لكن مع كل منها يوجد شيء من الجمال. -عند ذلك قال، إذا وجد ثور معك تكون ثورا، ولأنني الآن بجانبك، أنت ديونيزودور... كيف لا أكون محرجا، قال، أمام ما لا يوجد؟ -ماذا تريد أن تقول، يا ديونيزودور؟ تابعت: أليس الجمال جميلا والقبح قبيحا؟"⁽²⁾.

* التأويل العدمي للعالم:

أ- مثال بروتاغوراس: يعبر بروتاغوراس إهتماما بالغا للتلقي المختلف للظاهرة الواحدة. إن الشيء الواحد يأتي على نحو مختلف بالنسبة لمتلقين كثر وإن الشيء الواحد قابل لخطابين متناقضين دون أن يكون هو نفسه قائما، محددا كمرجع على نحو يفصل فيه بين الخطابين. إن المرجع الوحيد هو الإنسان نفسه الذي ليس شيئا آخر غير الأحكام المختلفة نفسها. في بداية محاوره تياتيتوس حيث يمر أفلاطون بالمعرفة الحسية، يعرض للسوفسطائية وإلى مجمل هذه الآراء من خلال موقف بروتاغوراس:

"Socrate: ... La science est, dis-tu, la sensation? Théétète: Oui. Socrate: Cette définition que tu donnes de la science, n'est point à mépriser: c'est celle de Protagoras, quoiqu'il se soit exprimé d'une autre manière. *L'homme*, dit-il, *est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent, et de la non-existence de celles qui n'existent pas*. Tu as lu sans doute ces paroles. Théétète: Oui, et plus d'une fois. Socrate: Son sentiment n'est-il pas que les choses sont pour moi telles qu'elles me paraissent, et pour toi, telles qu'elles te paraissent aussi? car, nous sommes hommes toi et moi. Théétète: C'est en effet ce qu'il dit. Socrate: Il est naturel de croire qu'un homme si sage ne parle pas en l'air. Suivons donc le fil de ses idées. N'est-il pas vrai que quelquefois, lorsque le même vent souffle, l'un de nous a froid, et l'autre point; celui-ci peu, celui-là beaucoup? Théétète: Assurement. Socrate: Dirons-nous alors que le vent pris en lui-même est froid, ou n'est pas froid? Ou croirons-nous à Protagoras, qui veut qu'il soit froid pour celui qui a froid, et qu'il ne le soit pas pour l'autre? Théétète: Cela est vraisemblable"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، صص 90 - 91.

(2) المصدر نفسه، صص 97 - 98.

(3) Platon, Œuvres de Platon, T2, Trad. Victor Cousin, Bossange Frères Libraires, Paris, pp. 62-63-64.

سؤال سقراط هو هنا بشأن ريح تهب على الجميع بالتساوي: هل أن الريح في ذاتها باردة أو غير باردة؟ أم أن علينا أن نعتقد كبروتاغوراس أن الريح باردة بالنسبة للإنسان يكون باردا وأنها غير ذلك بالنسبة لغيره؟ طبعاً فإن أفلاطون يريد أن يقرر أن الريح في ذاتها باردة ضداً لبروتاغوراس الذي ينسب ذلك إلى خاصيات في الذات وأن لا وجود إذن للقضية "الريح باردة" في واقع الريح⁽¹⁾. إن كون البرودة خاصة للذات يؤدي مباشرة إلى كون القضية المناقضة أيضاً ممكنة.

هكذا فإنه لا يوجد خطاب واحد يتطابق والشيء بحسب بروتاغوراس بل أن لكل خطاب حول الظاهرة خطاب ينقضه. يقول ديوجان لايرس:

"Il [Protagoras] fût le premier à affirmer que, sur chaque chose, il y avait deux discours possibles, contradictoires..."⁽²⁾.

غير أن أهم ما في هذا الحدث أن ما يظهر لهذه الذات أو تلك ليس محض تراء تمكث الحقيقة الموضوعية خارجة عنه، إنما هو الحقيقة عينها التي تغدو نفسها شأنًا للذات مثلما يشير أفلاطون على لسان سقراط في محاوراة تياتيتوس:

"Socrate: Pour le reste, ce que dit Protagoras m'agréé pleinement, à savoir que ce qui semble à chacun, cela existe justement"⁽³⁾.

وينبه بشأنه سكستوس أمبيريكوس إلى النسبية كالمعرف الأمثل للحقيقة:

"Protagoras... affirme, en effet... que la vérité est de l'ordre du relatif puisque tout ce qui est objet de représentation ou d'opinion pour quelqu'un est immédiatement doté d'une existence relative à lui"⁽⁴⁾.

لذلك كان على بروتاغوراس أن يعدل من مكانة الذات لتصبح محلاً للحقيقة على طبعها النسبي وافتقادها للإستقرار الذي تتمتع به الأشياء الخارجة. إن الفيلسوف يراهن هنا على انعدام

(1) يؤكد أحد الشراح الفكرة من خلال أمثلة أخرى:

"Or, comme les impressions de l'homme varient avec l'état du sujet et celui de l'objet, il s'ensuit que la vérité est pour nous chose relative. Il en est du bien comme de tout le reste. Par exemple ce qui n'est ni bon ni mauvais pour nous en fait d'aliments, est bon tantôt pour les chevaux, tantôt pour les bœufs, tantôt pour les plantes ... Ce qui est permis chez les barbares, n'est-il pas souvent défendu chez les Grecs?" Jacques-François Denis, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, Tome premier, Auguste Durand libraire, Paris, 1856, pp. 36-37.

(2) Diogène Laërce, op. cit., p. 663

(3) Théétète, 161c

(4) "Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens", cité par J-P. Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, 1991, p. 678.

مرجعية غير الذات تكون حاكمة وملزمة لهذه الأخيرة ولقراراتها النسبية ليعلم أن "الإنسان مقياس كل شيء"، الإنسان بما هو إحساس لا بما هو عقل:

"Protagoras enseignait que l'homme est la mesure de toutes choses, entendant par là l'individu et la sensation qui change sans cesse, plutôt que la raison ou l'homme universel qui ne change pas"⁽¹⁾.

وفي الحقيقة فإن عدم تعريف الإنسان بالعقل أو النفس وتعريفه بدل ذلك بالإحساس لا يعود إلى اختيار بروتاغوراس تمييز ملكة عن أخرى من حيث تساوي الملكتين في القيمة، بل إلى أن إحداهما - ملكة النفس - لا قوام لها على الإطلاق إلا من جهة تبعيتها للثانية - الإحساس كما ينقل ديوجان لايرس عن الفيلسوف:

"De lui aussi [Protagoras]: ceci: "L'âme n'est rien si l'on supprime les sensations""⁽²⁾.

إذا كان تلقي الشيء مختلفا ضرورة بين الذوات، ولم يكن من مرجع قار خارج حالة الاختلاف هذه يمكن أن يسمى بالشيء، وصارت الذات بذلك الحيز الأوحـد لقيام الشيء، وكان الاختلاف يعني عدم إمكانية تحصيل شيء موحد أي حقيقة ما قارة، فإنه لا حقيقة هنا ولا شيء يوجد حسب بروتاغوراس كما يشير سكستوس أمبيريـكوس:

"Protagoras d'Abdère a été rangé, lui aussi, par certains auteurs dans le chœur des philosophes qui ont détruit le critère de la vérité: il affirme, en effet, que toutes les représentations et les opinions sont vraies"⁽³⁾.

ينتهي الاختلاف إذن إلى هذه الفكرة الطريفة: هدم معيار الحقيقة بأن يصبح كل شيء حقيقة مثلما يؤكد ديوجان لايرس أيضا حول بروتاغوراس بالإضافة إلى تأكيدات السابقة:
... et ceci: "Tout est vrai"⁽⁴⁾.

إن ما يسمى هنا معيارا للحقيقة هو ما يمكن تمييزها بواسطته عما ليست إياه، عن الخطأ. إن شيئا ما، حقيقة ما غير متميزة أي مخترقة بسلبها لا تعد حقيقة لأنه لا شيء هنا متأكد الوجود يمكن أن يشار إليه. لذلك فإنه حيث يكون كل شيء حقيقة، لا حقيقة بمعنى لا تميز ولا تعين وجودي لشيء دون غيره، أي بالإجمال لا فصل لإيجاب عن سلب:

"Faut-il croire qu'aux yeux de Protagoras tout était également vrai et faux, bon et mauvais?"⁽⁵⁾.

Jacques-François Denis, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, Tome 1) premier, Auguste Durand libraire, Paris, 1856, p. 36.

.Diogène Laërce, op. cit., p. 663 (2)

.Sextus Empiricus...", op. cit" (3)

.Diogène Laërce, op. cit., p. 663 (4)

.Jacques-François Denis, op. cit., pp. 36-37 (5)

ب- مثال غورجياس :

* القرار الأول - لا شيء يوجد:

إن أولى القرارات الثلاثة الكبرى لغورجياس هي أن "لا شيء يوجد":

"Gorgias de Léontium... Dans son livre intitulé *Du non-être ou de la nature* il met en place, dans l'ordre, trois propositions fondamentales: premièrement, et pour commencer, que rien n'existe".⁽¹⁾

- تناقضات أولى للفرضية:

لا يتعلق الأمر هنا بتلقي مختلف للشيء يحيله إلى عدم، إلى لا حقيقة بفعل التناقض الذي يكتنف أي إقرار، وإنما يتعلق بالتناقض الذي تواجهه فرضية وجود شيء ما:

"إذا وجد شيء ما، فهو إما الوجود، أو اللاوجود، أو الوجود واللاوجود معا. غير أن الوجود لا يوجد... ولا اللاوجود... ولا الوجود واللاوجود معا"⁽²⁾.

اللاوجود لا يوجد: "إذا كان اللاوجود موجودا، فإنه سيكون وفي الوقت نفسه لا يكون... غير أنه من المحال تماما أن شيئا ما يكون ولا يكون في الوقت نفسه... زد على ذلك، إذا كان اللاوجود موجودا، فإن الوجود لن يوجد: لأن هذه المفاهيم متناقضة... وبالتالي فإن اللاوجود لن يوجد"⁽³⁾.

الوجود لا يوجد: "لأنه إذا كان الوجود موجودا، فهو إما أزلي، أو مخلوق أو الإثنان معا. غير أنه ليس أزليا ولا مخلوقا ولا الإثنان معا"⁽⁴⁾.

- "إذا كان الوجود أزليا... فإنه ليس له بداية... غير أن ما ليست له بداية فهو لامحدود، وإذا كان لامحدودا، فإنه ليس في أي مكان. ذلك أنه إذا كان في حيز، فإن هذا الحيز الذي هو فيه، هو غيره وهكذا، فإن هذا الوجود، محتوئ بشيء ما، لن يكون لامحدودا. لأن الذي يحتوي هو أكبر مما هو محتوئ، وإنه لا شيء يكون أكبر مما هو لامحدود: هكذا، فإن اللامحدود ليس في حيز. وإنه لا يحتوي أيضا نفسه: لأن المحتوي والمحتوئ سيكونان إذن شيئا واحدا، وسيكون الوجود اثنين: الحيز والجسم... غير أن ذلك محال. وبالتالي، إذا كان الوجود أزليا، فإنه لامحدود؛ وإذا كان لامحدودا، فإنه ليس في أي مكان؛ وإذا لم يكن في أي مكان، فإنه غير موجود"⁽⁵⁾.

(1) "Sextus Empiricus...", op. cit., p. 701

(2) Ibid., p. 702

(3) Ibid., p. 702

(4) Ibid., p. 702

(5) Ibid., p. 702

- "إذا كان مخلوقا، فإنه إما خلق انطلاقا من الوجود أو من اللاوجود. غير أنه لم يخلق انطلاقا من الوجود: لأنه، إذا كان الوجود موجودا، فإنه لم يخلق، وإنما هو موجود سلفا؛ وهو لم يخلق أيضا انطلاقا من اللاوجود، لأن اللاوجود لا يمكن أن يخلق شيئا"⁽¹⁾.

- "إنه ليس أيضا أزليا ومخلوقا في الوقت نفسه: ذلك أن هاتين القضيتين تهدم إحداهما الأخرى"⁽²⁾.

- تناقضات ثانية للفرضية:

• "زيادة على ذلك، إذا كان موجودا، فهو إما واحد، أو متعدد: غير أنه ليس واحدا ولا متعددا"⁽³⁾.

- "إذا كان واحدا، فهو إذن إما كم منفصل أو كم متصل أو حجم grandeur أو جسم: وفي كل الحالات فهو ليس واحدا، ذلك أنه إذا كان كما منفصلا، فإنه سيكون قابلا للعد dénombrable؛ وإذا كان كما متصلا، فسيكون قابلا للقسمة sécable؛ وهكذا، إذا تصورناه كحجم، فلن يكون غير قابل للقسمة indivisible؛ وإذا كان جسما، فإنه سيمتد وفق ثلاثة أبعاد، لأنه سيكون له طول وعرض وعمق"⁽⁴⁾.

- "إنه ليس أيضا متعددا: ذلك أن المتعدد مركب من وحدات مفردة singulières، بحيث أن إزالة الواحدة منها تزيل في الوقت نفسه المتعدد"⁽⁵⁾.

• "إذا كان الوجود متماهيا واللاوجود، فإن كلا الإثنين معا لا يمكن أن يوجد: ذلك أنه إذا كانا اثنين، فإنهما ليسا متماهيين، وإذا كانا متماهيين، فإنهما ليسا اثنين"⁽⁶⁾.

* القرار الثاني - لا شيء يمكن علمه إذا وجد:

القرار الثاني لغورجياس هو التالي:

"deuxièmement que, même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender"⁽⁷⁾.

ينقل سكستوس أمبيريكوس استدلال غورجياس على استحالة العلم: "إذا لم تكن أفكارنا، يقول غورجياس، موجودات، فإن الموجود لن يفكر... إذا لم يكن ممكنا للأفكار أن يكون لها الموجود موضوعا، فإن الموجود لا يمكن أن يكون موضوعا للفكر". غير أن الأفكار... ليس

(1) Ibid., pp. 702-703

(2) Ibid., p. 703

(3) Ibid.

(4) Ibid., p. 703

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid., p. 701

لها الوجود موضوعا... ذلك أنه، إذا كان للأفكار الموجود موضوعا، فإن كل ما هو مفكر موجود... [وذلك ما هو مضلل]. ذلك أننا بمجرد أن نفكر في إنسان طائر... فإنه لا ينتج عن ذلك مباشرة أن إنسانا يطير... أضف إلى ذلك، إذا كانت موضوعات أفكارنا موجودات، فإن اللاموجودات لن يمكنها أن تكون مفكرة... غير أن هذا محال: إن.. الوهم chimère وكثير من اللاموجودات هي مفكرة. إذن فليس الموجود هو موضوع أفكارنا⁽¹⁾. يقوم استدلال غورجياس على الفاصل الذي للفكر عن الوجود. إن موضوع الفكر لا يمكن أن يكون الموجود. والمعنى هو أن الموجود لا يحضر في الفكر لكي يتم التفكير ومن ثمة العلم. والدليل أن غير الموجود نفسه قابل للتفكير، أي اختلاقات الفكر. هكذا فإن ما نفكره ليس الموجود. وإذا كان العلم يقتضي حصول الشيء الخارجي في الفكر، فمن البين أن العلم غير ممكن.

* القرار الثالث – لا شيء يمكن التواصل به إذا علم:

"troisièmement, que même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres".⁽²⁾

يواصل سكستوس أمبيريكوس عرضه لاستدلال غورجياس على عدم إمكان التواصل حتى وإن حصل علم: "كيف يمكن أن نوحى للغير بهذه الموجودات؟ ذلك أن الوسيلة التي لدينا للإيحاء هي الخطاب؛ والخطاب ليس الجواهر ولا الموجودات: إنها ليست إذن الموجودات تلك التي نوحى بها إلى الذين يحيطون بنا؛ إننا لا نوحى لهم إلا بخطاب هو غير الجواهر. وكما أن المرئي لا يمكن أن يصير مسموعا، أو العكس، فإن الوجود أيضا، الذي يقوم خارجا عنا لن يصير خطابنا؛ وبما أنه ليس خطابا، فإنه لن يكون مظهرا للآخر"⁽³⁾.

يراهن استدلال غورجياس على استحالة أن يكون الخطاب ناقلا للشيء نفسه أو الموجود. يلتقي هذا الاستدلال والاستدلال السابق حول الفاصل الذي للفكر / للخطاب عن الموجود. وإذا لم يكن للخطاب أن يحمل الموجود نفسه وكانت الجواهر، التي هي المقصد الفعلي للعلم والتواصل، تمكث ضرورة خارج الخطاب، فإن ما ينقله هذا الأخير إلى الغير ليس الشيء نفسه، الموجود. غير أن التواصل هو إظهار الشيء موضوع الخطاب للآخر. إن التواصل إذن مستحيل.

* لا قرار حول الموضوع الإلهي:

إن غورجياس يتصور أن كل الأحكام والاستدلالات الآتية بشأن الوجود والعلم والتواصل إنما هي تتحرك في حدود مقدور الفكر. إن الفيلسوف يخرج من قدرة الفكر فحسب الموضوع الإلهي. هاهنا فإنه يمسك حتى عن الحكم السالب الذي دأب عليه في السابق مثلما ينقل لنا

(1) Ibid., p. 704

(2) Ibid., p. 701

(3) Ibid., p. 705

ديوجان لايرس:

"Un autre de ses livres commence ainsi: Touchant les dieux, je ne suis pas en mesure de savoir ni s'ils existent, ni...".⁽¹⁾

هاهنا تناقض من نوع مختلف: تناقض قدرات الذات المحدودة مع معرفة الموضوع

الإلهي.

البنية المنطقية للقول السوفسطائي: يبدو أن أوضح اشتغال لمبدأ التناقض هو ما نجده لدى السوفسطائية. إن كل القرارات الأنفة ذات الطابع العدمي شرطها التناقض الذي يتجلى في الخطاب والذي ترفعه السوفسطائية إلى أقصاه. لتؤكد أن الأمر يكمن في كل مرة في "تناقض ما" تبين عنه السوفسطائية ينتهي إلى قرار سالب، عدمي بشأن العالم ولا يكمن في "موضوع ما" يظهر بنفسه قد يسمى العدم. هي ذي أشكال التناقض التي مررنا بها خلال العرض الأنف للسوفسطائية في غير وجهها المغالطي الأول والتي تتوسط للقرار العدمي:

- تناقض موقفين:

- إن كل شيء يحتمل قضيتين إحداهما سالبة والأخرى موجبة: "الريح باردة" (مثال آنف) هي كذلك بالنسبة لذات مخصوصة وتحتمل دوما القضية المضادة: "الريح ليست باردة" بالنسبة لذات ثانية.

- إن ذلك يعني أن الشيء المقرر ليس موجودا في ذاته بل في الذات العارفة أي أن الترائي هو الشيء عينه أو أن الحقيقة ليست سوى ترائي.

- استدلال: بما أن الشيء يحتمل قضيتين متضادتين، وأن الموجود فعلا لا يحتمل التضاد، فإن الأشياء غير موجودة فعلا.

- تناقض فرضيتين:

- إن فرضية أي "شيء" تتناقض وفرضية "الوجود": اللاوجود والوجود، الوجود والأزلية، الوجود والحدوث، الأزلية والحدوث بشأن الوجود، الوجود والوحدة، الوجود والتعدد.

- الوجود مستحيل لتناقض القول به منطقيا لا لعلاقة ما مباشرة بالعدم.

- تناقض مفهومين:

- الفكر والخطاب يتناقض تعريفهما والموجود ثم والموضوع الإلهي: الفكر والخطاب ليسا الموجودات عينها في معنى أن الفكر لا يحتوي الموجودات داخله وأن الموجودات يتعارض طبعها والخاصية المجردة للفكر كما أن الفكر محدود والموضوع الإلهي غير ذلك.

(1) Diogène Laërce, op. cit., p. 663

- استحالة العلاقة إذا كانت تعني تحول الواحد إلى الثاني. ومن الواضح هنا أيضا أن الأمر يتعلق باستدلال: بما أن الفكر / الخطاب والموجود ليسا من طبيعة واحدة، وبما أن العلاقة لا تكون إلا بين طرفين متفقين في الطبيعة فإنه لا علاقة ممكنة بين الفكر / الخطاب والموجود.

إنه من التناقض (منطقيا) حسب السوفسطائية أنه بشأن الريح نفسها (المثال أعلاه) يحكم أحدنا أنها باردة والآخر أنها غير باردة - من التناقض أن يكون للموضوع حضور أونتولوجي، كما من التناقض القول بوجود شيء لكون الحالات الممكنة للوجود (اللاوجود، الوجود، الأزلية، الحدوث، الوحدة، التعدد، إلخ..). جميعا تناقض (منطقيا) الوجود، ثم إنه من التناقض (منطقيا) أن يكون الموجود المعرف أصلا بكونه ليس الفكر أي عدم الفكر - أن يكون الفكر. هكذا فإذا كان موقفان بشأن موضوع ما متناقضين = إذا كان موضوع ما متناقضا بشهادة موقفين متناقضين حوله، تماما كما إذا كانت فرضيتان هكذا شأنهما وكان مفهومهما يقوم الواحد منهما على سلب ما يقوم عليه الثاني، فإن الموضوع المتعلق به الاختلاف معدوم لا لحالة في الموضوع ذاته بل لأن التناقض المنطقي عدم.

واضح في الجملة أن كل القرارات هاهنا نتيجة لاستدلالات منطقية بحسب مبدأ التناقض وليست نتيجة لعلاقة ما بموضوع عدمي مباشر.

الطبيعة الأونتولوجية للقول: مع كل ذلك فإنه من الواضح أن السوفسطائية ترفض تماما الجهاز المنطقي ومبدأ التناقض الذي يقوم عليه. لقد قلنا أنها ترفض العقل جملة لفائدة الحس وتعرف الإنسان على هذا النحو. إنها بهذا الرفض للوسائط والإنجاز للحسي تتصور أنها تقرر انطلاقا من علاقة مباشرة بالعالم أي قرارا أونتولوجيا لا قرارا منطقيا.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد الممكن: إن تأويل العالم كعدم مثلما رأينا هو من أجل تحليل الاختلاف الذي يقطن الكائنات. وواضح أن ذلك لم يكن ممكنا إلا بفهم الكائن بما هو ذو طبيعة ممكنة ومرنة، الشيء الذي يوفره مفهوم العدم. غير أن الممكن بما هو يفترض عدم تميز الكائن الذي هو فقط خاصية الفعل، فإنه لا مناص من تصوره على نحو موحد ومن ثمة على هيئة مطلق يعاد إليه تحليل المختلف جميعا.

الوعي التأويلي كوعي وضعي تجزيئي ومحدود:

* نفهم السوفسطائية من خطابين يسلب أحدهما ما يقره الآخر حول موضوع ما، من فرضيتين أو مفهومين يقع أحدهما في الموقع المنفي للآخر، أنهما خطابان متناقضان. وسبب التناقض أن الخطابين بحسب السوفسطائية يتجهان إلى النقطة عينها زمانا ومضمونا بالسلب والإيجاب أي أن القرار هنا واضح بوحدة الأضداد حتى بالمعنى الأقصى لأن يكون كل شيء غيره وحتى ضده ونقيضه. نقرأ لدى بعض الشراح تشخيص أرسطو وأفلاطون للقول

السوفسطائي بوحدة الأضداد بالمعنى الذي وصفناه آنفا:

"Aristote les caractérise en disant qu'ils soutiennent, en logique, l'identité des contraires et des contradictoires; et, dans l'ordre réel, l'identité de tous les êtres; en sorte que, d'après leurs principes, "un homme, un mûr, une galerie et un Dieu, seraient même chose."

Platon définit le sophiste, celui qui pose la contradiction par système, et qui affirme absolument que, dans le même sens et sous le même rapport, l'*autre* est le *même*, et que le *même* est l'*autre*; que par exemple l'être et le néant sont même chose".⁽¹⁾

إن غراتي يتخذ هنا من موقف أرسطو وأفلاطون دليلا على ما يقصده السوفسطائيون بوحدة الأضداد، أعني اجتماعها في الوقت نفسه تحت العلاقة نفسها، أي المعنى الذي سيعارضه أرسطو بالكامل بصياغة مبادئه المعلومة: الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع. إن المقصود لدى السوفسطائية هو عين ما نجده حديثا مع هيغل. لذلك يسمي غراتي هيغل سوفسطائيا لقوله "ليس هناك قضية واحدة من قضاياهم [السوفسطائيون] لا أقبلها في منطقي"⁽²⁾.

إن القول بالتناقض لا يكون إلا بتصور الموضوع الواحد مكانا وزمانا ومفهوما أي تصورا وضعيا مطلقا. إن الاختلاف بالمقابل لا يجد مكانه في التأويل السوفسطائي. تصور السوفسطائية مجمل علاقات الاختلاف بما هي تناقضات. ذلك يعني تصور حدودها بما هي جواهر مختلفة لا بما هي علاقات أعني جواهر ذات حضور وضعي. لتثبت من المفترضات الوضعية للسوفسطائية، ولنأخذ الحالات الآتية للتناقض واحدة واحدة:

1 - إن موقفين متعارضين بصدد موضوع ما يسميان تناقضا ويشيران بالعدمية إلى ذلك الموضوع أي إلى عدم امتلاكه حقيقة عدا في الانطباعات الخاصة للجهة ذات الموقف (في المثال أعلاه فإن البرودة التي يشعر بها أحدهم لريح تهب وعدم البرودة الذي يشعر به آخر يعني أن البرودة والسخونة خصائص ذاتية للأشياء أو انطباعات وليست حقائق أي وجودات قائمة بذاتها). إن البرودة لا تعد موجودة إذن إلا إذا حضرت في الريح على نحو مطلق بالنسبة لأي ذات كانت. الوجود هو إذن:

- الحضور المطلق أو الكلي. الخصوصي ليس وجودا / ليس حقيقة.
- الإيجاب المطلق الذي له النفي المطلق كمقابل. إن ما هو قابل للسلب ليس وجودا.
- 2 - إن فرضيتين متعارضتين بشأن العالم تعدان متناقضتين وتشيران بالعدمية إلى الوجود (اللاوجود والوجود، الوجود والأزلية / الحدوث، الوجود والوحدة / التعدد، إلخ...). وإذا كنا قد لاحظنا إمكانية اتلاف هذه الفرضيات بوعي مختلف للوجود والسلب...، فإن التناقض يقوم

(1) Auguste Graty, Les sophistes et la critique, Paris, 1864, p. 14

(2) Ibid., p. 15

إذن على وعي مخصوص بالأشياء أهمه:

- أن الإيجاب والسلب يتعلقان بالشيء من وجه واحد هو وجهه الموجودي الحضورى مطلقا. ولما كان هذا الوجه لا يتسع إلا لأحد حكمين فقد كان إطلاق الحكمين معا تناقضا.
- أن الوجود صنو الفعل acte وحده وأن ما ليس فعلا على هذا النحو، الإمكان والقوة مثلا، هو عدم. لذلك تلقي السوفسطائية بما ليس فعلا في العدم. غير أن الفعل لا يتسع لحكمين متعارضين الشيء الذي يتسع له الإمكان.

- أن الوجود صنو الشيء لا العلاقة أو صنو الجزئي لا الكلي. ولما كان الجزئي لا يتسع لحكمين متعارضين على غرار الكلي، كان الحكم العدمي أقرب إلى الإقرار.

- 3 - إن مفهومين متعارضين يشكلان تناقضا ويشيران بالعدمية إلى علاقتهما. وإذا كنا قد لاحظنا المعنى المحصور للوجود الذي لغورجياس، فإنه من البين أن القول بالتناقض إنما يترجم هذا الوعي بالوجود بما هو القيام الفيزيائي للشيء لا غير.
- هكذا فإن المفترضات الأساسية للسوفسطائية مفترضات وضعية تماما كما لاحظنا من قبل أن العدمية وضعية مقلوبة. هذا يعني الوعي القار بالشيء بما هو جوهر وكل الإستباعات التي تلحقه.

* إن الاعتراضات على هذا الوعي الوضعي تلقي بنا ضرورة في ما يفترضه القول التأويلي أي الحق بما هو المطلق الموحد الممكن. لندقق ذلك من خلال الإجابة عن السؤال التالي: إلى أي مدى يكون قولنا هذا الموقف ليس ذاك، هذه الفرضية ليست تلك، هذا المفهوم ليس ذاك- تناقضا؟ بأي معنى تفهم السوفسطائية هذا التنافي متعلقا بالشيء نفسه من الوجوه كلها؟

1- من السهل أن نبين أن القرارات المختلفة بشأن الشيء كما في المثال الأنف - الريح باردة، الريح غير باردة - لا تتعلق بالإحداثية نفسها. إنها تتعلق بشخصين متباينين بما يعني من اختلاف درجة حرارة أجسامهما. لا يتعلق الأمر إذن بتناقض ولا داعي لنفي الحقيقة إذا كان الداعي هو تناقض الوجود.

-2

* إن اللاوجود لا يوجد حسب غورجياس لأن افتراض وجوده يتناقض والوجود: اللاوجود موجود. لن نناقش الإمكانات المختلفة الممكنة لـ "وجد" و"لم يوجد"، فهنا مساحة كبيرة للقول بعدم التناقض. نتوقف فحسب عند الفرضية الأصعب حيث المعنى مشترك للوجود واللاوجود. هل ينفي اللاوجود ضرورة فرضية الوجود؟

إن غورجياس يتصرف أثناء استدلاله كما لو أن افتراض "الشيء" و"ليسه" يتنافيان بالبداية. غير أن الفرضية التي نبه إليها هي التالية: إن افتراض الوجود أو الشيء منقوص من الأصل إذا لم يشر على نحو ما إلى اللاوجود، اللاشيء. إن قولنا عن شيء أنه "موجود" هو

الوجه المعلن للقول أنه "ليس معدوما". غير أن الـ"ليس" هو الوجود المنفي وليس العدم بالمعنى المطلق الذي يفهم عامة. إن المعنى يفهم أكثر كلما قاربنا بأمثلة مبسطة: إن افتراضنا اللاظلام، النور غير موجود إذ نكون بحالة النور لا يعني سوى كون الظلام مسلوب أو موجود على نحو سالب. إن اللاوجود - لا وجود النور هنا - قائم ضرورة في حالة الوجود - وجود النور - دون تناقض بل على العكس كتأكيد سالب للنور.

* يقول غورجياس أن الوجود متناقض افتراضه أزليا لأنه أن يكون أزليا هو أن يكون لامحدودا وبالتالي لامتحيزا في حدود، لكنه من جهة كونه وجود، فإنه يقتضي التحيز وبالتالي المحدودية.

إن هذا القرار يقوم على افتراض أن الوجود الوحيد الممكن هو المتعين أو الفعل. أما إذا افترضنا أن الإمكان نفسه وجود، أعني الوجود القوي (المفتقر إلى تعين)، فقد أمكن بذلك له، إضافة إلى وجوده، أن يكون لامحدودا أي أزليا في النهاية بحكم لاتعيينه. إن الوجود بهذا التصريف له يكون أزليا بلا إشكال.

* يقول غورجياس إن الوجود متناقض افتراضه أن يكون مخلوقا، ذلك لأنه إما أن يكون مخلوقا من شيء وهاهنا لا يكون قد خلق وإما أن يخلق من اللاشيء وذلك غير ممكن. غير أن ما لا يعيره الفيلسوف أي انتباه هو أن الوجود واللاوجود، إذ لا يقالان إلا بالنسبة الواحد إلى الآخر، فإن الإمية التي هاهنا غير دقيقة. أما إذا فهمنا هذه العلاقة فإن الفرضية تغدو الإنطلاق من حالة للوجود غير موجودة أو بشكل أدق الوجود الممكن. لا يكون هاهنا من التناقض أن يخلق الوجود بما أن الخلق يصبح هنا خروجا من الإمكان إلى الفعل والذي يخلصنا من الصعوبة أعلاه بما هو معا خروج من وجود سابق لكنه غير سابق التحقق. * يقول غورجياس إن الوجود إذا افترض لا يكون أزليا ومخلوقا معا فذلك تناقض يلقي بالوجود في العدم.

إن ذلك يقوم على فرضية تنافي بديهي بين الأزلي والمخلوق تماما كما رأينا مع فرضية وجود اللاوجود وافتراض التنافي البديهي بينهما. لكن كما لاحظنا آنفا بشأن اللاوجود كمكون سالب للوجود، فإن الأزلي إنما يقال بسلب المخلوق أي كـ "غير مخلوق" والعكس صحيح. غير أن ما نسلبه هو فقط القائم في علاقة سالبة مع ما نسلبه عنه. فإذا كانت الأزلية والمخلوقية ممكنتان فحسب في علاقة تسالب = الواحد شرط سالب للآخر (لا تعادم = الواحد يعدم الآخر)، فإن هاهنا إمكانية مختلفة للتفكير يكون فيها الوجود ممكنا كأزلي ومخلوق في آن معا. * إن الوجود إذا افترض لا يكون واحدا لأن أي حالة يكون عليها (كم متصل، منفصل، حجم) تحمل تعددا. يقصد غورجياس على هذا النحو الواحد من حيث لا صلة له بأي وجه كان بالتعدد. وذلك ما لا يبدو أن له فعلا وجهها في الوجود.

غير أن افتراض الواحد مقطوع الصلة بالمتعدد إنما سببه فهم غورجياس لكون افتراضهما معا يشكل تناقضا غير ممكن التصور. أما إذا افترضنا، مثلما لاحظنا آنفا بشأن الوجود واللاوجود والأزلية والمخلوقية، التضاييف السالب للواحد والمتعدد، وإذ يغدو افتراض الواحد ممكنا على هذا النحو، فإن افتراض الوجود الواحد تزول موانعه.

* إن الوجود إذا افترض لا يكون أيضا متعددًا لأن المتعدد لا يوجد بل توجد مركباته فحسب أو هو ليس سوى مجموع مركباته التي إذا زالت زال المركب / المتعدد نفسه. المعنى هنا على وجه الدقة أن الكل tout تماما كما الكلي universel لا يوجد، إنما يوجد الجزء والجزئي وحده المتعين. إن رهان غورجياس، ليكون المتعدد موجودا، إنما هو على الحالة التي يكون فيها المتعدد / المركب قائما بمنأى عن مكوناته. ولأن هذه الحالة غير متوقعة، فإن قرار الفيلسوف كان بعدم توقع وجود المتعدد.

غير أن هاهنا معنى للوجود يضيق حتى الجوهر الأشد تعينا ويضيق عن العلاقة أن تكون وجودا. لكن العلاقة نفسها نمط من أنماط الوجود بل إن المفرد نفسه أو الجزئي مجموعة علاقات سفلى.

* إذا كان الشيء، الموجود هو الوجود واللاوجود معا أي وحدتهما فإن هذه الحالة غير قائمة بالمرّة من جهة كون التماهي بينهما ينفيهما الواحد كما الآخر، تماما كما أن عدم تماهيهما ينفي الوضع الذي افترض هاهنا لهما أي وضع وحدتهما. بمعنى آخر فإن حالة الوجود - اللاوجود لتقع يجب أن يقع التناقض التالي: أن يكون تماهي الطرفين ممكنا وعدمه وهو ما يراه غورجياس تناقضا مستحيل الافتراض. إن الهوية / التماهي والاختلاف فرضيتان تتنافيان بالكاد لدى الفيلسوف.

غير أنه إذا كان الواحد منهما لا يكون مثلما أصبحنا نفهم الآن إلا في الموقع السالب لغيره ويكون هناك شرطا سالبًا له، فإنه من البين أن وحدة الوجود واللاوجود تصبح ممكنة بانتفاء الموانع المنطقية المذكورة. ولنفترض تناقض فرضيتي تماهي واختلاف هذين الكأسين (كأس من الفخار وآخر من البلور) المؤدية إلى نفي وجودهما كوحدة وجود - لاوجود. إن ما يسمح لنا، على خلاف ما يتصور غورجياس، بالقول بعدم التماهي بين الكأسين من جهة كون الأول من الفخار والثاني من البلور إنما هو تماهيهما نفسه أي كونهما أولا "كأس" الأول كما الثاني، وإلا لم يكن ممكنا التمييز بينهما ورسم الاختلاف والعكس صحيح. في تلك الحالة، أي حين نبعد الفرضيتين - الهوية وعدمها - الواحدة عن الأخرى، فإن غورجياس يقع في القول بالهوية لذاتها وعدم الهوية لذاتها كضرب من العبث. هكذا فإذا كان التماهي وعدمه قائمين الواحد كشرط سالب للثاني فإن فرضية الوجود - اللاوجود تغدو هي الأخرى ممكنة.

3 - يقول غورجياس إن العلم والتواصل مستحيلان لكونهما يفترضان أحد أمرين: إما أن

يكون الموجود نفسه في الفكر وفي الخطاب وهاهنا يكون علم ويكون تواصل، غير أن ذلك مستحيل؛ وإما أن لا يكون الموجود نفسه في الفكر والخطاب فتفكر غيره وتواصل بما ليس هو وهاهنا لا يكون علم ولا تواصل. بأكثر اختصار، إن تحصيل الموجود نفسه ونقله للآخر علم بالمعنى الدقيق وتواصل، لكنه مستحيل؛ أما تحصيل غيره ونقل ما ليس الموجود نفسه للآخر فممكن، لكنه ليس علما ولا تواصلا.

إن غورجياس يحصر فهم الموجود في الحدود الأشد ضيقا للشيء القائم قبالة الفكر ثم هو يفهم كل ما سوى ذلك أي ما ليس الموجود كنفي مطلق له. لا يطرح الفيلسوف فرضيات وسط للتفكير: صورة الموجود كوضع ثالث للشيء، وجود الشيء نفسه كامتداد يتجاوز حضوره المحدود أو بلغة أخرى الأنماط المختلفة للوجود. هذه الفرضيات وغيرها إذا أصر غورجياس مقابلها على أن ما نفكره لا يتعلق بالموجود نفسه، فإن صورة العلم المعاصر برمته مثلا القائم على المنهج الفرضي الإستنتاجي والوجه التطبيقي للعلم إضافة إلى فلسفة اللغة والتنبيه إلى الصلة المتينة للغة بالوجود، كل ذلك ينبه على العكس إلى وضع أكيد للموجود نفسه في حدود الفكر خالصا. وفي الحقيقة فإن مجمل سلوكاتنا العلمية حتى اليومية منها تشير إلى وجود ما للشيء في حدود الفكر وإلا لم نعلل وجودنا عامة القائم على المعرفة والعمل. لا مناص إذن من التفكير بأنماط مختلفة للوجود. أما معنى الوجود الوحيد ومعنى السلب الذي لغورجياس، كل ذلك فلا يسعفه بتفسير أعني لهذه المشكلات.

النتيجة الواضحة هي الوعي الوضعي المتحكم بالسوفسطائية أي الوعي بالموضوع كمتعين محدود وتجزئي لا كمطلق توحيدي وممكن.

obeikandi.com

الفصل الثاني

أفلاطون وأرسطو

I - أفلاطون حوالي 427 - 347 ق.م.: المثال كحقيقة أونطولوجية في وعي أفلاطون ومنطقية في مستوى قوله / المثال كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

1- الإشكال المركزي:

الإشكال المركزي المتعلق بالمثل:

صياغة عامة للإشكال: يفكر أفلاطون من خلال القرارات المتعارضة التي اتخذها الطبيعيون وخاصة الهرقليطية من جهة بشأن الاختلاف والتغير ومن جهة ثانية الفيثاغوريون ومن ورائهم العقلانيون عامة بشأن الوحدة والثبات. السؤال هو طبعاً حول كيفية وعي الكائن بما هو في الوقت نفسه حركة وثبات، وحدة واختلاف:

"Platon fit un mélange des opinions d'Héraclite, de pythagore et de Socrate, approuvant la doctrine d'Héraclite dans ce qui concerne les sens, celle de Pythagore sur ce qui regarde l'entendement, et celle de Socrate en ce qui touche la politique"⁽¹⁾.

صياغة خصوصية للإشكال:

في محاوراة البارمنيد *Le Parménide*، حيث يفكر أفلاطون لإنقاذ الكثرة، يتبين أن الفيلسوف يفصل العالم إلى ماهيات وأشياء استجابة لإشكال / تناقض طرحة زينون في كتاب له أدى به إلى نفي الكثرة نهائياً. إن أفلاطون يعالج على طريقته الإشكال.

يعرض سقراط برهان زينون على الوحدة المطلقة أمام زينون نفسه وبارمنيد على النحو

التالي:

""Que veux-tu dire par là, Zénon? Que si les êtres sont multiples, ils ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables, ce qui est **impossible**, vu que les dissemblables ne peuvent être semblables ni les semblables dissemblables?...Donc, s'il est impossible que les dissemblables soient

.Diogène Laërce, op. cit., p. 120 (1)

semblables et les semblables dissemblables, il est par là même **impossible** que le multiple existe, parce que le multiple, une fois posé, ne peut échapper à ces impossibilités..."⁽¹⁾ même thèse de Parménide, sauf que "le premier affirmant l'Un, le second niant le multiple"⁽²⁾.

إن زينون يرفض الكثرة / يدافع عن الوحدة المطلقة للعالم للسبب التالي: إن التعدد إذا افترض، فإن الأشياء المتعددة يجب أن تكون في الوقت نفسه متماثلة ومتباينة. غير أن ذلك مستحيل بحسب زينون لتناقضه، الشيء الذي يوافقه عليه سقراط لينطلق هو بدوره لحل الإشكال.

قد نفهم ما يقصده زينون بضرورة أن تكون الأشياء متماثلة وغير متماثلة معا ليكون التعدد، في معنى أن التماثل وحده ينفي التعدد بما أننا نكون هنا بصدد الشيء الواحد - التماثل. غير أن عدم التماثل لوحده أو التباين المطلق ينفي التعدد أيضا لأننا نكون هنا بصدد أشياء غير ذات صلة للواحد منها بالآخر أي بصدد أفراد على هيئة واحد - واحد. إن التعدد يستدعي صلة الواحد بالآخر أي التماثل تماما كما يستدعي عدم التماثل، وذلك تناقض برأي زينون. الأطروحة المركزية: الأفق الأساس الذي يجده أفلاطون لمعالجة الإشكال هو التمثيل في الوعي بصعوبة الوصل بين حدي الإشكال: الوحدة والثبات، ومن ثمة القرار الشهير بفصل المثل عن المحسوسات. إن الكثرة تكون بدون تناقض إذا فصلنا الصور في ذاتها Forms en soi، الماهية essence عن الأشياء choses.

تعليق: يبين أفلاطون أن فصل الصور، الماهيات عن الأشياء يجعل من الممكن أن تحمل الأشياء الصور دون أن تصبح الصور عينها أشياء وذلك بطريق المشاركة:

"Ne crois-tu pas qu'il y a une forme en soi de la ressemblance, et, à cette forme, une autre qui s'oppose: l'essence du dissemblable? Que, à cette dualité de formes, nous prenons part et moi et toi et tout le reste de ce que nous appelons le multiple? Que, par le fait et pour autant qu'il y participe, devient semblable ce qui participe à la ressemblance; dissemblable, ce qui participe à la dissemblance; l'un et l'autre, ce qui participe à l'une et à l'autre? Si toutes choses prennent part à ces deux formes opposées, que toutes choses soient, à elles-mêmes, par cette double participation, à la fois semblables et dissemblables, qu'y a-t-il à cela d'étonnant? Que, par contre, les semblables en soi nous soient montrés devenir dissemblables, ou les dissemblables, semblables, voilà où je verrais une merveille...Mais que dit-on de si merveilleux à me démontrer, moi, un et multiple? A distinguer en moi, quand on me veut faire paraître multiple, coté droit et coté gauche, face avant et face arrière et, tout aussi bien, haut et bas? Car j'ai part, j'imagine, à la pluralité. On déclarera, par contre, si l'on veut me dire un, que, dans notre groupe de

(1) Platon, Parménide, Théétète, Le sophiste, trad., Auguste Diès, Gallimard, 1992, 127e p. 11.

(2) Ibid.

sept, l'homme que je suis est un, en ce que je participe aussi à l'Un. Ainsi l'on aura démontré vrai les deux affirmations."⁽¹⁾

إننا إذا فصلنا التماثل وعدم التماثل عن الأشياء التي يحملان عليها ومنحنا كلا منهما ماهية أو صورة في ذاتها، فمن البين أولاً أن التماثل وعدم التماثل لا يكون أحدهما الآخر وإلا لم نكن بصدد الحديث عن ماهيات أو أن الأمر يكون مستغرباً كما يشير سقراط. وهاهنا يتخلص سقراط من التناقض الذي وقع فيه زينون بحكم أن الماهيات لا تتناقض حيث لكل منها وضع مطلق لا يطاله الآخر، فالتماثل كماهية هو أبداً كذلك وهكذا عدم التماثل. أما ثانياً فإن الأشياء التي يفترض أن تكون موضوع تناقض التماثل وعدم التماثل ليست كذلك متناقضة لكون التناقض هو أن يكون المحمول هو نفسه كماهية، أن يكون غيره مثلما ذكر أنفاً، أن يكون التماثل عدمه، أن يكون اليمين هو الشمال والأمام هو الخلف والفوق هو التحت والواحد هو السبعة، أما أن يكون سقراط مشاركاً في كل ذلك ويكون له يمين وشمال وفوق وتحت وأمام وخلف ويكون واحداً مقارنة بسبعة أفراد ويكون مشاركاً في السبعة إذا اعتبرنا الجميع - أن يكون كل ذلك فهو ليس من التناقض في شيء. هكذا الشأن حينما تشارك الأشياء في التماثل وعدم التماثل، فإنها لا تتناقض مثلما لا يتناقض أن يكون لسقراط المحمولات الآتية⁽²⁾.

(1) Ibid., 128e-129d, pp. 12-13.

(2) لكي نوضح هذه الفكرة أكثر لدى الفيلسوف - كون الماهيات لا يستحيل بعضها إلى بعض وإنما يستحيل وجودها إلى غيره - فإننا ننبه إلى الفرق بين التعريف، تعريف التماثل هنا وعدم التماثل مثلاً، وبين أن تكون هذه الورقة متماثلة وتلك، أي وجود أشياء متماثلة. إن الأوراق المتماثلة في هذا المثال تصبح، بإجراء بسيط يجري على هذه الورقة دون الأخرى لإحداث فروق بينهما، أوراق غير متماثلة، في حين أن التماثل ظل تعريفاً أي ماهية مختلفاً عن عدمه.

مع ذلك ننبه هنا إلى فرق دقيق بين الماهية essence والكلي universel لا ينبه إليه أفلاطون الذي يضع كل ما يقابل الحسي sensible على صعيد واحد. الماهية يجب حصرها في حدود التعريف definition أما الكلي فقد يكون خارج التعريف كما أن الجزئي نفسه ذو ماهية وأن الماهية قد تكون جزئياً. لنأخذ المثال البسيط: "الإنسان حيوان عاقل". إن الماهية لا تتعدى حد هذا التعريف أي ما يميز الإنسان عن الحيوان وعن الكائنات الأخرى. لكن ماذا يعني أن يكون شيء يميز شيئاً عن غيره - أن تكون مادة هذا الباب، كونه من لوح مثلاً وحجمه ولونه يميزه عن باب ثانٍ من الحديد وبحجم مختلف ولون - ماذا يعني ذلك غير أن ما يميز شيئاً هو الجزئي؟ أليست الماهية في هذه الإحداثية في مقام الجزئي؟ غير أن الماهية نفسها هي الكلي بالنسبة لهذا الإنسان وذاك كجزيئات من هذه الجهة. بعد ذلك فإن هذا الإنسان الفردي - سقراط - والذي ليس ماهية بل وجود متمثل في الحجم واللون وغيره من الخصائص الحسية، ذلك يكون كلياً بالنسبة لظهوراته المتعددة، كونه يمشي ويقف ويجلس وغير ذلك مما يطرأ على سقراط وهو عينه ككلي. إن الحسي نفسه يكون كلياً كما الماهية وتكون الماهية نفسها جزئياً كما الحسي. ذلك لأن الماهية والكلي ليسا الشيء نفسه. إنه بالإمكان أن ننبين أكثر الفرق إذا تأكدنا من شرط قولنا "ماهية" وشرط قولنا "كلي" من خلال ما يقابل كلا منهما. إننا

هكذا يكون الشيء الواحد متكثرًا بلا تناقض وتكون الكثرة ممكنة على خلاف ما يزعم زينون وذلك بفرضية الفصل بين الصور في ذاتها والأشياء المشاركة فيها ولذلك لجأ سقراط إلى حل كهذا. غير أن الصعوبات / التناقضات تنور هنا من جديد بشأن الصور أو المثل والمشاركة. البنية المنطقية للقول الأفلاطوني: واضح أن ما دعا أفلاطون في البارمنيد إلى فصل الصور عن الأشياء هو الصعوبة / التناقض الذي يفترضه الكثرة والمتمثل في أن افتراضها يستدعي أن تكون الأشياء في الوقت نفسه متماثلة وغير متماثلة. إنه إذن التناقض وعدم التناقض لا المعاينة المباشرة لموضوع التفكير. أما فصل المثل عن المحسوسات فهو بالمقابل تجاوز للتناقض على النحو التالي:

إن أفلاطون يجد التناقض الذي يفترضه زينون في الحضور المطلق للمفهوم، الماهوي داخل الأشياء أي في كون التماثل يناقض عدم التماثل (تناقض أسماء أي مفاهيم) وليس في كون الأشياء المتماثلة تناقض كونها غير متماثلة (تناقض محمولات). لذلك هو يفصل الصور في ذاتها عن الأشياء. إنه على هذا النحو يمكن للشيء أن يكون متماثلا وغير متماثل بلا تناقض، لأنه يشارك في التماثل وعدم التماثل دون أن يكون التماثل عينه اللاتماثل. إن التناقض لا يكون في الأشياء بين محمولاتها وإنما يكون بين المفاهيم ذاتها. التناقض الحق أن يكون الأمام خلفا مثلا لكن أن يكون شيء ذا أمام وخلف فذلك لا تناقض فيه. ولأن اعتراض زينون على الكثرة يفترض أن التماثل يكون اللاتماثل بحكم عدم فصله الصورة أو المفهوم ذاته عن الشيء، فإن خلق مسافة بين الشيء والمفهوم واعتبار الشيء يحمل مفاهيم متعارضة دون أن تكون هي نفسها متحولة بعضها إلى بعض - ذلك يحل المشكل المطروح.

وإذا كان التفكير وفق مبدأ التناقض سلوكا عقليا منطقيا تأويليا لا سلوكا أونطولوجيا تقريرا، فإنه من البين أننا هنا مع أفلاطون بصدد قول منطقي غيبي تأويلي.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي الأفلاطوني: إن الفيلسوف لا يتنبه إلى أنه بصدد سلوك منطقي تأويلي يقوم على متانة مقدماته وصحة تمشيه العقلي لا على الحضور المباشر للموضوع. من ثمة تصوره أنه بصدد علاقة مع العالم لا مع معطياته الذهنية عن العالم. من ثمة تصور أفلاطون أن المثل موجودات حقيقية أي هي الموجود الأونطولوجي عينه. ولما كانت العلاقة مع العالم أي مع الشيء نفسه مخولة لموقف أبوديكتيكي فإن الفيلسوف لا يتصور هنا أنه بصدد

نقول "كلي" لما يكون الجزئي عنصرا مختلفا عنه ونقول ماهية لما الوجود هو العنصر نفسه على نحو آخر. إن "الإنسان حيوان عاقل" كلي بالنسبة لجزئي هو: هذا الإنسان أصفر وذاك أسود والآخر أحمر والقضية نفسها ماهية بالنسبة لـ "يوجد الإنسان كحيوان عاقل". وواضح أن الأمر ليس نفسه إذ يتعلق بالفرق بين "حيوان عاقل" (كلي) و"أصفر / أسود / أحمر" (جزئي) من جهة وبين "حيوان عاقل" (ماهية) و"يوجد" (وجود). لقد نبه كانط إلى أن الوجود لا يضيف إلى الماهية شيئا عدا الوجود نفسه. وبكلمة فإن بين الكلي والجزئي مسافة شئيين بينما بين الماهية والوجود مسافة بعدين.

مقاربة منطقية تأويلية للعالم وإنما كونه بصدد حقيقة العالم عينها. يدل على ذلك أن أفلاطون لا يصف منطقاً يشتغل بمبادئ صورية يقارب بها العالم. إنه يعتني بالمقابل بالديالكتيك لا بما هو تفكير حول الشيء بل بما هو انتقال فعلي إلى حضرة الشيء.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد والممكن: من الواضح أن المثلث الأفلاطوني يستأثر بكل صفات المطلقة: الإتساع الذي يسمح له بشمول جميع العينات الحسية؛ الدوام الذي يعني استمراره وعدم تغيره وتلاشيته؛ الكمال الذي يعني احتلاله أعلى درجة ممكنة لا تطلها المحسوسات. لكن الفيلسوف لا ينسب للمطلق هنا بوضوح صفة الممكنية الشيء الذي ستترتب عنه مشكلات لا تنتهي تستدرك بعد ذلك بمعالجة صعوبات المشاركة.

بعد ذلك فإن الأفق الذي فكر الفيلسوف في اتجاهه الحل هو أفق التخلي عن فهم التماثل وعدم التماثل كشيئين واعتبارهما بالمقابل علاقيتين لشيء واحد. ذلك معنى كون الشيء الواحد يشارك فقط في التماثل وعدم التماثل كصورتين دون أن يتحول هذان الحدان إلى واقعيتين متعنتين في الشيء بما يعني تحول الشيء نفسه إلى شيئين. نحن هنا أمام سمات جديدة للوعي لدى أفلاطون حيث:

- التماثل وعدم التماثل لا يقفان على حدين من الوجود والعدم بل من الغياب والحضور.

- التماثل وعدم التماثل ليسا إذن شيئين بل علاقتان للشيء نفسه.
- ما يتعلق به التفكير إذن هو الواحد في علاقاته / وجوهه المختلفة.
- الواحد في تجلياته المختلفة هو ما نسميه بالمطلق.
- الواحد بما هو المطلق غير قابل هكذا لتعيينه على هيئة واقعة تقابلها أخرى بل هو بالأحرى غير المتعين.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي ومحدود ووضعي = واقعية الماهية (والوجود) / واقعية الكلي (والجزئي): مع هذا المسعى للتخلص من الواقعية فإن أفلاطون من حيث ينأى بالماهية وبالكلي إلى أفق غير وضعي يعيد إنتاج الواقعية على طريقته:

* من جهة الإشكال: يصور الفيلسوف علاقة التماثل وعدم التماثل كعلاقة تناقض. إن التناقض كما نردد دوماً هو أن يكون الشيء ولا يكون من الجهة نفسها بجميع الوجوه. السؤال هنا: هل أن المفترض تناقضهما هنا، أعني التماثل وعدم التماثل يقعان في الجهة نفسها للكائن من جميع الوجوه؟ كلا. لنفترض كثرة من الناس، ولنر ما إذا كان التماثل لديهم (شكل الإنسان) متناقضاً مع عدم التماثل بينهم (ألوانهم وأطوالهم وأحجامهم..). إننا إذا افترضنا حقاً استقرار الشكل وعدم تعدده فإن الصفات المختلفة لا يمكن فعلاً أن تجتمع في شكل واحد، وها هنا تناقض، غير أننا في هذه الحالة لن نكون بصدد تعدد. لكن الطريف أن الشكل الواحد

بين الناس ليس مفردا. ولأنه يتعدد بحسب كل اختلاف فإنه لا تناقض يمكث بينه كتماثل وبين اللامتماثل. وواضح أن التناقض يتلاشى حالما يفقد الشيء وحدته التي تستدعي معا أن يفقد تعينه ويفهم كإمكان لإعادة الظهور والتعين.

لماذا يصور أفلاطون إذن العلاقة بين التماثل وعدم التماثل كعلاقة تناقض؟ إنه وعيه بأن التماثل وعدم التماثل واقعتان مثلما هو شأن هذا الحاسوب وتلك الطاولة إذ لا يمكن أن نتصور كونهما شيء واحد إلا على نحو تناقض. وهذا يعني أن الوعي الذي للفيلسوف هذه سماته:

- فهم العلاقة بين حدي الإشكال كعلاقة وجود / عدم لا كعلاقة غياب / حضور إذ تلك فقط هي العلاقة التي تعلق لماذا يكون تناقض.

- هذا يعني وعي التماثل وعدم التماثل كشيئين مختلفين لا كمجرد علاقيتين لشيء واحد هو من هذه الجهة تماثل ومن الأخرى غير متماثل.

- حيث ينتقد الواحد يفقد المطلق ونكون بصدد جزر من الأشياء متخارجة بعضها عن بعض.

- حيث لا ترى الوحدة بين الأشياء ولا يرى المطلق الذي هي إياه جميعا يتبوأ أحد الأطراف مكانه وينسى الشيء نفسه ليحشر في واحد من تجلياته.

* من جهة المعالجة: إن الفيلسوف يعامل الماهية / الكلي معاملة الوجود / الجزئي. إنه يطالب الماهية / الكلي بمعنى الوجود نفسه الذي للوجود / الجزئي أي الحضور والتعين رغم أن الوجود الحق يستأثر به بعد ذلك الكلي، الماهية. ذلك أن أفلاطون ينسب الوجود الحق إلى الماهية وإلى الكلي، لكنه في الوقت نفسه يجعل الوجود، الجزئي حاكما على الماهية، الكلي في معنى الوجود المتعلق بهما. ليس ثمة تناقض إذن أن تكون الماهية محكومة بمعنى الوجود الذي للجزئي. لكن لما كان من الضروري تعليل وجودهما معا وكان في الوقت نفسه من التناقض أن يجتمع شيان لهما معنى الوجود نفسه في مكان واحد وفي الوقت نفسه، أي كان من التناقض أن تحتفظ الماهية لنفسها بموقع الوجود، لذلك يجد أفلاطون حل العلاقة بينهما في الفصل بين الإثنين. إن الصور في ذاتها هنا تماما كما الموجود الحسي كلا منهما يمثل حضورا قائما بذاته أو المعنى نفسه للوجود في المثال وفي العالم الحسي.

ثمة إذن مصادرة من الجهة المقابلة على أن الوجود، الجزئي يحتفظ بطابعه الواقعي الذي يدل عليه الفصل الذي يقيمه الفيلسوف مع الماهية ومع الكلي على نحو لا ينسب فيه الواحد الحضور المطلق للثاني. إن أفلاطون يصادر على التعريف السوفسطائي قبله للحسي تماما كما التعريف الذي صاغه الطبيعيون من قبل والذي يمنح الموجود الحسي واقعية تخصه، واقعية غير مدخولة بغيرها أي غير مدخولة بما يمس واقعيته المخصوصة.

هكذا فإننا نعود مرة أخرى إلى الوعي نفسه:

- العلاقة بين شيئين الماهية / الكلي والشيء الجزئي أي العلاقة وجود / عدم.
- التفكير من غير منطلق الواحد ومن ثمة من غير موضع المطلق.
- لتابع من جديد بعضا من الإشكالات التي ستترتب عن هذا الوعي.

الإشكال المركزي المتعلق بالمشاركة participation:

صيغة الإشكال:

حينما يفصل أفلاطون المثل عن المحسوسات ينبري لمعالجة شكل العلاقة الممكنة بين الطرفين وفهم طريقة وجودهما: كيف تعالق الأشياء الحسية المتعددة المتغيرة الماهيات غير الحسية الواحدة والقارة؟

الأطروحات:

يتخذ الفيلسوف مناهج مختلفة لمعالجة الإشكال تقوم بمجملها على التحقق من الفرضيات. لتتابع معالجة أفلاطون للمشكلات ضمن الأهداف نفسها التي نستعيدها كل مرة.

* منهج أول:

الإشكال: "كيف تتصور الصورة الكلية تحضر في كل من الأشياء المتكثرة؟ هل تمكث واحدة أم ماذا؟"⁽¹⁾.

فرضية أولى: يجب سقراط بأنها تحضر كما يحضر النهار في أمكنة عديدة.
صعوبة القسمة: يرد بارمنيد بمثال مشابه - غطاء يوضع على أفراد عديدين - أليس كل واحد يحظى فقط بجزء من الغطاء وليس ب كله؟ هكذا فإن "الصور نفسها منقسمة... ولن نحصل أبداً على "الكل في كل واحد"، بل "جزء لكل واحد"⁽²⁾. لكن هاهنا "إذا قسمنا الكبير في ذاته؛ إذا كان، بالتالي، كل واحد من الموضوعات الكبيرة المتعددة كبيراً بقسط من الكبير أصغر من الكبير في ذاته، ألا تصبح النتيجة محالاً؟"⁽³⁾. وهكذا المشارك في المساوي، إذ يشارك في جزء منه، فلن يكون إذن مساوياً لشيء ما. بالمقابل، فإن الصغير بمشاركته في الصغير يكون أكبر من جزء منه، يكون كبيراً إذن⁽⁴⁾.

هكذا فإن المشاركة في الكل كما في الجزء مشكلة باعتراف سقراط.
صعوبة العودة إلى اللامتناهي: يقوم بارمنيد بـ "جينولوجيا" لنشأة الوحدة لكل كثرة لدى سقراط: إن النظر إلى المتعدد في جملته يجعلنا نعتقد أن هناك خاصية واحدة وماهوية، هكذا

(1) Ibid., 131a, p. 14

(2) Ibid., 131c, p. 15

(3) Ibid., 131d, p. 15

(4) Ibid., 131a-e, pp. 14-15

نشق الوحدة. لكن هاهنا ثمة تعدد جديد بين الكبر في ذاته من جهة وبين الأشياء الكبيرة من جهة ثانية، أليس هذان الطرفان بحاجة هما أيضا إلى وحدة هي مشترك الكبير في ذاته والأشياء الكبيرة وذلك إلى اللامتناهي؟⁽¹⁾.

فرضية ثانية:

"A moins, Parménide... que chacune de ces formes ne soient une pensée, et qu'elle ne doive se produire nulle part ailleurs que dans les âmes."⁽²⁾

يفترض سقراط أن الصورة وهي فكر، وهي في النفس، ليست في حيز ما، تتخلص من مشكل قسمتها بين الكثرة كما من مشكل الوساطة اللامتناهية. غير أن ذلك لا يفصله سقراط. لكننا نفهم أن الصورة تنأى عن أن يكون لها أجزاء كما في السابق، كما تنأى عن أن تكون متحيزة، منفصلة عن الكثرة حتى يتم التوسط بينهما. كلام سقراط الغامض يناقشه بارمنيد بتدقيقه.

صعوبة / عدمية الصور: يستوضح بارمنيد أن الفكر المقصود هو فكر الاشياء pensée de rien. وهاهنا تأويل يحل الصعوبات، غير أنه عديمي يرفضه سقراط.

فرضية ثالثة: يؤكد سقراط أن الفكر هو فكر موضوع pensée d'un objet وأكثر من ذلك موجود qui est.

صعوبة / عودة الصعوبات الأنفة: لكن الصعوبة هاهنا هل التالية: إذا كان الموضوع موجودا للفكر، فإنه، حسب طبيعة الفكر نفسه، واحد un لأشياء كثيرة، وهو صورة forme. غير أن صعوبات المشاركة تعود بثوب آخر: "فإما أن يكون كل شيء من أفكار وكل شيء يفكر، أو أن يكون كل شيء أفكارا ولكنه محروم من التفكير"⁽³⁾. المقصود هنا، إما أن يضاف الفكر، أي الصور على الموضوعات المفكرة، وهنا سنتعرض إلى صعوبات آنفة وإما أن تظل الصور بدون مشاركة وهنا صعوبات أخرى. لذلك يرفض سقراط الوجهة التي اتخذها بارمنيد.

فرضية رابعة: الصور نماذج paradigmes والموضوعات نسخ copies وتخييلات images. إن الصور كنماذج بحسب هذا التفسير تشاركها الكثرة وتحملها ضرورة بما هي نسخ لها، غير أن الصور هنا تظل في الوقت نفسه بمنأى عن الكثرة التي لا تحتاج أن تحل فيها الأولى بما هي تحملها تخيلا.

صعوبة العودة إلى اللامتناهي: إذا كانت النسخ مشابهة semblables للنماذج فعليا لا على نحو إصطناعي، "أليس من الضروري تماما كون الشبيه وشبيهه يشاركان في شيء ما واحد،

(1) Ibid., 132a-b, p. 16

(2) Ibid., 132b, p. 16

(3) Ibid., 132c, p. 17

مماهيا بالنسبة لكلا الإثنين؟⁽¹⁾. إن هذه الحاجة تمضي كما في مثال سبق إلى ما لا نهاية.

البنية المنطقية للقول: من الواضح أن الفيلسوف بصدد مكافحة فرضيات منطقية حول الكلي. من ثمة تخليه في كل مرة عن فرضية يتبين تناقضها لفائدة أخرى أكثر انسجاما. هاهنا إذن بشكل واضح قول منطقي ومقاربة لموضوع غير حضوري.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: رغم أن القول هنا واضحة تماما طبيعته المنطقية إلا أنه لا دليل على أن الفيلسوف يستثمر ذلك ليفهم أنه إنما يرتب وعيا بالأشياء وقولا حولها لا الموجودات عينها. إن تصور أفلاطون من البداية أنه في علاقة ما مباشرة بالمثل، علاقة شهود ما ظلت تتحكم به ليرى كل القول المنطقي عن المثل قولا عن الشيء نفسه على نحو ما.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد الممكني: يستدرك أفلاطون على افتراضه الأول بواقعية المثل وكل ملحقاتها الإشكالية بتخليص المثل من الوضعية. إن كل المعركة التي خاضتها نظرية المثل والمشاركة هي من أجل تحرير المثل من الواقعية والجزئية وتعدد الموجود والتي انتهت بالتصور الروحي للمثل. إن الفيلسوف يبحث هنا عن وضع لا واقعي للصور بأن نقلها من العالم إلى الفكر ليحل صعوبة قسمتها بين الكثرة وصعوبة العودة إلى اللامتناهي. غير أنه يتقي أن يكون الوضع اللاواقعي الذي يبحث عنه عدما. إننا نفترض أن ما يبحث عنه هو وضع القوة puissance التي تعني النأي عن ثنائية الوجود / العدم بما أن القوة غياب فقط للأشياء وليست عدما، وهي تعني من ثمة فهم الشيء بما هو الواحد فالمطلق المتعددة علاقاته فحسب.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي محدود ووضعي: لكن كل المساعي الأفلاطونية للخروج الآنف من الوضعية التي للمثل باءت في النهاية بالفشل حيث حافظت المثل على طبيعتها الوضعية وظل السؤال عن المشاركة قائما.

إن الفيلسوف يشخص في كل مرة المشكل الفلسفي بما هو مشكل الواقعية التي تتصف بها المثل ومن ثمة تصورها كموجود مقابل لموجود ثان هو الحسي وعلى نحو تكون العلاقة فيه علاقة شيتين لا علاقة الشيء الواحد بنفسه أو الشيء في علاقيتين. مع ذلك فإن الفيلسوف لم يستطع التخلص من هذه الواقعية التي تلاحق كل مرة فرضياته. لقد نأى في الأول عن واقعية العالم باتجاه الفكر لكنه عرف الفكر نفسه بواقعية جديدة. إنه يعرف بعد ذلك الصور كنماذج لكنه يمنح النماذج بدورها واقعية أخرى، وتعود الإشكالات نفسها في كل مرة.

*** منهج ثان:**

بعد عرض صعوبات نظرية المثل المتمثلة في المشاركة، تعدل محاوراة البارمنيد عن هذا المسلك برتمته في التعاطي مع سؤال الوحدة والكثرة إلى مسلك جديد. كان المسلك الأول بافتراض مسبق للوحدة أو الكثرة ثم الدفاع عنها، أما المسلك الموالي فيتمثل في اختبار

(1) Ibid., 132e, p. 17.

الفرضيات دون سابق إقرار. هاهنا الفرضيات التي يضعها أفلاطون لتفكير الوحدة والكثرة بغير طريق الفصل. نفصل فقط الفرضيتين الأولى والأخيرة كأثلة مع الإكتفاء بذكر البقية:

- الفرضية الأولى: إذا الوجود واحد "s'il est un" أي لا كثرة أو إذا الواحد موجود، فلن يكون أي نمط من الوجود⁽¹⁾.

ذلك أن الوجود إذا كان واحدا فإن ما يستتبع ذلك جملة من النتائج هي كونه:

- ليس له أجزاء parties وليس كلا tout. الكل كل أجزاء والعكس، والواحد هنا يكون "مركبا" composé أي "متعددا" plusieurs لا واحدا. ليكون واحدا لا يكون كلا ولا يكون له أجزاء.
- ليس له بداية commencement ولا وسط milieu ولا نهاية fin. فهذه تجعله ذا أجزاء.

- ليس له حد limite، فهو لامحدود illimité. وهذا يتبع ضرورة السابق.
- ليس له هيئة figure لأن هذه تعني أن له حدودا.
- ليس في أي مكان nulle part. لأنه أن يكون في مكان هو أن يكون محتوي، ويكون بالتالي مضاعفا: محتوي enveloppant ومحتوي enveloppé.

- لا يكون متحركا ولا ثابتا. لأن الحركة تستدعي أن يكون للمتحرك أجزاء سواء ما يكونها وما يتحول إليها (التغير)، سواء ما يتنقل بواسطتها حول مركز ومن حيز إلى آخر. تماما كما لا يكون ثابتا لأن ذلك يعني أن يكون في المكان نفسه، ويكون كذلك يجب أن يكون في ما هو فيه في مكان واحد. وذلك ما يستدعي أن يكون له حدود وأجزاء، وهو ما نفى عنه من قبل.

- لا يكون مماهيا لذاته ولا لغيره ولا مختلفا عنهما. إذا اختلف عن ذاته لم يكن واحدا؛ إذا تماهى وغيره لم يكن هو ذاته أي لم يكن محافظا على وحدته. لا يختلف عن غيره، لأن "الإختلاف يستدعي غيرية altérité حدود termes ولا يوجد بعيدا عنها"⁽²⁾. لا يكون متماه وذاته، لأن المتماهي والواحد ليسا الشيء نفسه. إن الواحد إذ يماهي الكثرة مثلا يكون كثرة لا واحدا. هكذا فإن الواحد إذ يكون متماه وذاته لا يكون واحدا⁽³⁾.

(1) Ibid., 137d-142a.

(2) Ibid., 139c, p. 26.

(3) هاهنا نتيجة غير أكيدة. ذلك أن التمييز الأول بين المتماهي والواحد، أي المقدمات سليمة تماما، من جهة أن الواحد إذ يماهي الكثرة يكون الكثرة ولا يكون واحدا. غير أن المبدأ الذي اشتقه بارمنيد من ذلك هو أن "الواحد يتعارض والمتماهي"، وهو فحسب "الواحد ليس ضرورة المتماهي". وهذا يعني أنه إذ يماهي الكثرة يكون متكثرا، غير أنه يعني أيضا أنه إذ يماهي الواحد يكون واحدا. راجع الملاحظة نفسها للمترجم وكون الإستدلال هنا سوفسطائي، هامش 1، ص 26.

- لا يكون مشابهها ولا غير مشابه، لا لغيره ولا لذاته. ذلك أن التشابه يحمل هوية ما. وإذا كانت الهوية متميزة عن الوحدة كما لاحظنا آنفا، فإنه يصدق ما صدق في العنصر الأنف.

- لا يكون مساو ولا غير مساو لا لذاته ولا لغيره. لأن المساوي يقتضي هوية، وقد تبين فرق الواحد عن الهوية. تماما كما أن القياس يعني أن يكون أكبر أو أصغر، وذلك يقتضي أن يكون له أجزاء وأبعاد سواء في المكان أو في الزمان، وهو ما تم نفيه من البداية.

النتيجة: "إن الواحد ليس واحدا وإن الواحد لا يوجد... إنه لا ينتمي إليه أي إسم؛ ليس له أي تعريف définition ولا علم science ولا إحساس sensation ولا رأي opinion"⁽¹⁾.

- الفرضية الثانية: إذا الواحد موجود، فسيكون كل أنماط الوجود.
- الفرضية الثالثة: إذا كان الواحد كل أنماط الوجود ولا نمط منها معا، فإنه سيكون مرورا من الواحد إلى الآخر.
- الفرضية الرابعة: إذا كان الواحد موجودا، فإن الآخرين سيكونون كل أنماط الوجود.
- الفرضية الخامسة: إذا كان الواحد موجودا، فإن الآخرين لن يكونوا أي نمط من الوجود.

- الفرضية السادسة: إذا كان الواحد غير موجود، فلن يكون أي نمط من الوجود.
- الفرضية السابعة: إذا كان الواحد غير موجود، فإن الآخرين يكونون كل أنماط الوجود.
- الفرضية الثامنة: إذا كان الواحد غير موجود، فإن الآخرين لن يكونوا أي نمط من الوجود.

بشأن هذه الفرضية الثامنة:

- إذا الواحد غير موجود ويوجد الآخرون، فإن الآخرين ليسوا الواحد.
- الآخرون لن يكونوا أيضا كثرة، لأنه حيث تكون كثرة يكون الواحد.
- إذا الآخرون ليسوا واحدا ولا كثرة، فإن كليتهم ليست شيئا.
- حيث لا يكون شيء، فإن الآخرين ليست لهم أي علاقة، بأي شكل كان، ولا يلتزم أي شيء حولهم، بما أن ما لا يوجد لا أجزاء له.

- ليس لدى الآخرين أي رأي ولا صورة عما لا يوجد بأي شكل كان.
- إذا الواحد لا يوجد، فإن الآخرين لا يوجدون ولا حتى يتخللون لا واحدا ولا كثرة ولا تحت أي نمط من أنماط الوجود. "إذا الواحد لا يوجد، فلا يوجد شيء si l'un n'est pas, rien n'est."

البنية المنطقية للقول: واضح هنا أننا في كل مرة بصدد فرضيات منطقية سواء في الحالة

(1) Ibid., 141e-142a, pp. 28-29.

الأولى حيث الاحتمال المسبق للحقيقة، سواء في الثانية حيث اختبار الفرضيات ينطلق من خلاء من المسبقات. إننا نواجه في كل مرة قولاً منطقياً مركباً من مقدمات ونتائج (إذا...فإن). الفرضية الأولى التي أخذناها تقول مثلاً: إذا افترضنا وجود الواحد، فإننا سننفي عنه الأجزاء، ذلك أن افتراض أجزاء له يحوله إلى كثرة. وهكذا فإننا سننفي عنه كل مكون له ولننفي وجوده في المكان. النتيجة أن الواحد لن يكون أي نمط من الوجود لينتهي الأمر عند رفض وجود الواحد أو رفض وحدة الموجود نهائياً.

الطبيعة الأونتولوجية للوعي: كما في المرة السابقة فإن الفيلسوف يواصل إغفاله أن ما هو بصده علاقة بفرضيات منطقية لا بالشئ متمثلاً في المثال.

القول التأويلي: يظل قاراً في كل مرة مطلب الفيلسوف بشأن المثال بما هو مطلقاً وواحد وممكن.

الوعي التأويلي التجريبي الوضعي المحدود: يظل قاراً أيضاً سقوط الفيلسوف كل مرة دون مطلب المطلق الأنف وذلك ما نصفه على النحو التالي:

- إن مصادرة مركزية في المحاور أن افتراض الوحدة والكثرة متناقض. لا يفترض هنا أن يكون الواحد والكثرة مقوماً أحدهما للآخر. لكن هذا يعني أن الفيلسوف يفترض حالة وضعية لوجود الواحد والكثرة والتي وحدها يتناقض فيها وجود الوحدة والكثرة معاً. حالة وضعية تعني أن يكون الواحد والكثرة شيئاً يوجد كل منهما في عدم الآخر وينتهي وعيهما كشيء واحد في علاقيتين أي وعيهما كمطلق. بالمقابل فإنه في حالة وجود غير وضعي لا يتناقض تعين الوحدة والكثرة معاً بل بالأحرى يتكاملان إذ يكون كل منهما مجرد علاقة تغيب عنها الأخرى دون أن تعدم ويكونان معاً علاقيتين / بعددين للشيء الواحد الذي يكون من ثمة المطلق بحكم تبين الأشياء كلها كأبعاد له.

لنفكر حول وحدة أمة هي مجموعة من الدول: متى نقول إنها أمة واحدة؟ وما نريد معرفته بالضبط هل نسمي واحداً حيث الغياب المطلق للكثرة؟ من الواضح أننا لا نسمي الأمة واحدة حيث لا يجمع الدول الكثر علاقة ما واحدة أي حيث الكثرة قائمة على نحو موجب. لكن لنفترض أن هذه الأمة لم يطرح لديها إطلاقاً مشكل تكثرها في دول أو تكتلات جهوية ما، إننا من هذه الجهة بالذات لن نقدر على تسميتها بالواحدة بل نكتفي باعتبارها أمة ما.

إن الواحد لا يكون ممكناً إلا لعلاقة ما له بالتعدد. وإننا لنفترض أنها العلاقة السالبة. ذلك أن الأمة التي نسميها واحدة في المثال الأنف إنما هي كذلك للوجود السالب للكثرة في حال وحدتها. من ثمة فنحن لسنا مضطرين لأحد الخيارين كما رأينا أعلاه مع الفيلسوف: أن يكون الواحد أي الكل أو التعدد أي الأجزاء. هاهنا بالمقابل فرضية لا يكون فيها الواحد ممكناً

افتراضه إلا كواحد لكثرة مسلوقة لا معدومة⁽¹⁾.

2- صعوبات تابعة:

* صعوبة القول بالخطأ:

الإشكال: القول بوجود الخطأ يطرح مشكلا مفاده أن غير الموجود (الخطأ بما أن الصحيح وحده موجود) موجود.

في محاوراة السوفسطائي *Le sophiste* يعرض أفلاطون الصعوبة على النحو التالي:

"L'étranger... En effet, paraître et sembler sans être, dire sans rien dire de vrai, tout cela a été de tout temps rempli de difficultés et l'est encore aujourd'hui: car, prétendre qu'il y a réellement des paroles ou des opinions fausses, et, en s'exprimant ainsi, ne pas être en **contradiction** avec soi-même, c'est-là, Théétète, une question extrêmement épineuse... Ce discours ne va à rien moins qu'à supposer que ce qui n'est pas est; autrement, le faux ne saurait être"⁽²⁾.

الأطروحات: يعرض أفلاطون الموقف المشترك للسوفسطائية ولبارمنيد على لسان الغريب مقابلا إياه بموقفه: لا وجود للاوجود ولا إمكان للخطأ / اللاوجود موجود والخطأ ممكن.

بحسب السوفسطائي فإن ما يبدو وما يتراءى هو عينه ما هو كائن أو أن ما يبدو وما يتراءى ليس مقابلا لما هو كائن أو أن ما يبدو وما يتراءى له وجود ما على الأقل. تماما كما أن ما نقوله، كل قول وكل رأي صحيح أو أن الخطأ لا يقال ولا يفكر. بالمقابل فإن أفلاطون يدافع عن كون اللاوجود موجود ومن ثمة عن كون الخطأ ممكن. لتأكد من تفاصيل الأطروحات واحدة واحدة.

تعليل الأطروحات:

- دفاع السوفسطائي / لا وجود للاوجود ولا إمكان للخطأ:

(1) لسنا معنيين هنا بتخالفات القول لدى أفلاطون والإستخدام الموجه للأوليات. فيحسب الفرضية الأخيرة إذا الواحد غير موجود فإنه لا يوجد الآخرون، لا يوجد شيء. هذه الفرضية غريبة نسبيا إذا أخذنا في الحسبان منطق الأولى. ذلك أن منطق الأولى يقوم على تناف للواحد والكثرة. ومن ثمة فمن المفروض أنه إذا لم يوجد الواحد وجدت الكثرة والعكس صحيح. لكننا نشهد هنا تضايفا بالإيجاب والسلب بين الوحدة والكثرة على النحو التالي: إذا لم يوجد الواحد وترك إذن المجال للكثرة كي توجد فإن الكثرة نفسها لن توجد بدونه لأن الكثرة والوحدة يكونان بالتضاياف. النتيجة أنه لن توجد كثرة ولا وحدة، حتى نهاية الفرضية...

إننا معنيون هنا فقط ببنية الخطاب ونتائجها.

Platon, Œuvres de Platon, tome 2, Société du Panthéon littéraire, date d'éd. non trouvée, (2) p. 559.

- اللاوجود غير موجود: يعرض أفلاطون الإعتراض على القول باللاوجود على لسان

الغريب على النحو التالي:

"Or, voici, mon enfant, ce que le grand Parménide, dans notre enfance, nous assurait au commencement et à la fin de ses leçons, s'exprimant tantôt en prose tantôt en vers: "Jamais, dit-il, tu ne comprendras que ce qui n'est pas est; détourne ta pensée de cette recherche." ... S'il fallait qu'un des disciples de Parménide... répondit à cette question: "A quoi doit-on appliquer ce mot: *ce qui n'est pas*? Croyons-nous qu'il saurait pour quel objet et quelle qualité on peut s'en servir, et le montrer à celui qui l'aurait interrogé?" ... Ce qu'il y a d'évident, c'est que **ce qui n'est pas ne doit être attribué à rien de ce qui est**... Puisqu'il ne peut pas être attribué à ce qui est, il ne saurait pas non plus l'être justement à quelque chose... Il est encore évident pour nous que nous appliquons toujours ce mot, *quelque chose* à ce qui est: car, le dire seul, comme tout nu et séparé de tous les êtres, cela est **impossible**... D'après cela, m'accordes-tu qu'il faut que celui qui dit quelque chose dise une chose?... Car tu affirmeras que quelque chose désigne une chose et que quelques choses en désignent deux ou plusieurs... Et qu'il est de toute nécessité que celui qui ne dit pas quelque chose ne dise rien du tout... Il ne faut donc pas même accorder qu'il dit sans rien dire; mais il faut affirmer qu'il ne dit pas; du moins celui qui tente d'exprimer ce qui n'est pas... mais dirons-nous qu'il est possible que le non-être ait pour attribut quelque chose de ce qui est? —Théétète. Et comment le dirons-nous! —L'étranger. Nous mettons tout nombre au rang de ce qui est... Nous n'entreprendrons donc pas d'attribuer au non-être ni l'unité ni la pluralité du nombre... Comment pourrait-on, sans le nombre, énoncer de bouche ou saisir par la pensée les choses qui ne sont pas ou ce qui n'est pas?... En disant ce qui n'est pas, n'est-ce pas l'unité que nous lui attribuons?... Comprends-tu donc qu'il est **impossible** d'énoncer, de dire et de penser le non-être absolu, mais qu'il échappe à la pensée, au langage, à la parole et au raisonnement... Mais... en disant qu'il était insaisissable au langage, à la parole et au raisonnement, j'en ai encore parlé comme de quelque chose d'un?... je ne suis pas de force à réfuter le non-être"⁽¹⁾.

هاهنا برهان على موقف بارمنيد: اللاوجود لا يوجد. يقوم البرهان على أن ما يوجد هو أولا ما هو "شيء ما". تتمثل قيمة هذا التدقيق للوجود كـ "شيء" في التخلص من معنى واسع للوجود ينطبق حتى على اللاوجود. ذلك أن "الشيء ما" يعني هنا ما هو علائقي مقابل ما ليس قائما في علاقة⁽²⁾. اللاوجود لا يمكن حمله على شيء له وجود ما. إن كل ما تتصوره

(1) Ibid., pp. 559-560.

(2) إننا لا نسمي شيئا ما كما في الفقرة أعلاه "ما يقال لوحده، عاريا تماما ومعزولا عن كل الكائنات، فذلك مستحيل". لذلك فإذا لم يكن "الشيء ما"، هو المستحيل أي العدم فإنه إذن وجود بمعنى الشيء: "يجب أن يكون من يقول شيئا ما يقول شيئا" (أعلاه). "شيء" لا يعني هنا بالمقابل معنى مضيقا لما هو فيزيائي مثلا أو ما شابهه، إنما يعني ما يمكن تصوره فقله على نحو واسع مقابل ما لا

هنا إذن ونقوله إنما هو الوجود لا اللاوجود. إن حالة اللاوجود بهذا الصدد إنما هي الحالة التي نتصور فيها "إنسان" دون تصور الوحدة معه ونتصور فيها "أناس" دون تصور الكثرة وكل المتعلقات المذكورة وغيرها، وهذا ما لا يمكن تصوره ولا قوله.

إن كل ما يتصور ويقال إنما هو الوجود لا غير. وبكلمة، فإن اللاوجود هو بالضبط هنا اللاعلائقي، القائم في ذاته دون حمل ما، وذلك ما لا يتصور إطلاقاً، بل يتصور فقط مقابله، العلائقي، القائم مع غيره مهما كانت طبيعة التجريد الذي للموضوع أو الوهمية حتى، التي له والتراثي الذي يظهر عليه. إن اللاوجود لا مكان له إذن في كل ما نتصور ونقول لأنه يحدث التناقض التالي: أن يكون المعرف أصلاً كلاعلائقي علائقياً.

إن الأمر يبلغ في نهاية الفقرة أعلاه أن هذا القرار نفسه (اللاوجود يفلت من اللغة ومن التفكير) مشكل لأننا نكون بهذا الشكل قد وثقنا اللاوجود إلى الوحدة وإلى كل المحمولات المشابهة المحيلة على الوجود. لذلك نرى التشديد في أواسط الفقرة على أن القول بصدد اللاوجود غير ممكن إطلاقاً أي متناقض من حيث الأصل وليس فقط ممكناً لكن بلا معنى (لا يجب إذن حتى أن نقول أن من يقول اللاوجود يقوله دون أن يقول شيئاً؛ ولكن يجب أن نؤكد أنه لا يقول [أصلاً]: أعلاه) لأن إمكان القول نفسه سقط في الوجود. وإذا كان كل ما نقوله وما نتصوره وجوداً وكان هو فحسب الوجود، وكان اللاوجود غير قابل للقول إطلاقاً، فإن اللاوجود غير موجود وإن كل ما هنالك الوجود وحده. هو ذا رأي بارمنيد الذي يتقاطع والسوفسطائية.

على هذا النحو فإن تعريف السوفسطائي بأنه "il possède l'art de créer des fantômes" وأنه "faiseur de simulacres" قاصدين بذلك أنه صانع اللاوجود، ذلك يغدو توصيفاً غير دقيق بحكم أن اللاوجود غير موجود وأن افتراضه موجوداً متناقض تماماً وأن ما ينتجه السوفسطائي هو في كل مرة الوجود. ذلك ما يلقي بظلاله مباشرة على مشكل الخطأ.

- الخطأ غير ممكن / كل شيء صحيح tout est vrai: لنقرأ أولاً استعراض الغريب آراء السوفسطائي على مسامع تياتيتوس - آراء بشأن عدم اعترافه بالصور الزائفة simulacres كلاوجود وبالخطأ:

"L'étranger... Parle donc et défends-toi devant sans rien céder à cet homme. Théétète. Et bien, étranger, que dirons-nous d'un simulacre, sinon que c'est un autre objet fait à la ressemblance d'un objet véritable?... L'étranger. Ce qui

يمكن تصوره فقله. إننا لا يمكن أن نتصور شيئاً خارج علاقة له بكونه وحدة أو كثرة مثلاً وتعين ما في المكان أو الزمان أي وجود ما. إن قولنا "إنسان" وتصورنا له لا يتم إلا لكون تصورنا للعدد - الواحد هنا متضمن فيه وهكذا قولنا "أناس" المرتبط ضرورياً بتصورنا الكثرة وكلاهما مرتبط إذا مضينا أبعد بتصور ما يتميز عنه الإنسان وتصور المكان وحتى الزمان، إلخ.

est véritable, selon toi, est-il réellement? Théétète. Sans doute. L'étranger. Et ce qui n'est pas véritable est-il le contraire du vrai? Théétète. Assurément. L'étranger. Tu entends donc par ce qui paraît ce qui n'est pas réellement, puisque tu dis qu'il n'est pas véritable; cependant il est... Ce que nous disons être réellement une apparence n'est donc pas réellement un non-être?... Tu vois que par cette complication le sophiste à plusieurs têtes nous a forcés d'avouer malgré nous que ce qui n'est pas est en quelque sorte... Une opinion fautive sera-t-elle celle qui renfermera le contraire de ce qui est, ou que renfermera-t-elle? Théétète. Le contraire de ce qui est... L'étranger. De cette manière, ce me semble, le discours faux consistera aussi bien à dire que ce qui est n'est pas qu'à dire que ce qui n'est pas est... Mais le sophiste n'accordera pas cela... Théétète... Il prétendra que nous sommes en **contradiction** avec nous-mêmes en osant dire qu'il y a du faux dans les opinions et les discours, puisque nous serons souvent forcés d'attribuer l'être au non-être après avoir avoué tout à l'heure que c'était une chose tout à fait **impossible**"⁽¹⁾.

إن الصورة الزائفة بتعريف تياتيتوس هي ما يقوم مقابل الموضوع الحقيقي، فهي بشكل
 ما اللاحقية. وبأكثر تعقيد فإنه إذا كان الموضوع الحقيقي يعني الوجود فإن الصورة الزائفة
 تعني اللاوجود. غير أن السوفسطائي يستبعد أن تكون الصورة الزائفة غير موجود أي (شيء
 غير موجود). إن ذلك يعني، إذا حاولنا التفسير، أنه لا يندرج في قول أو تصور مثلما رأينا
 آنفا بشأن اللاوجود كما أنه لا تأثير له إذ نفترضه. لكن هذا غير دقيق فإن الصورة الزائفة تقال
 على هيئة وحدة أو كثرة كما أنه أن يكون هناك صورة زائفة فتأثير ذلك بين تماماً. لذلك نقرأ
 أعلاه أنها "موجود... وليس إذن واقعياً لا وجوداً". هكذا يؤكد السوفسطائي وجود الصورة
 الزائفة كحقيقة ويقلب الوعي بشأن الخطأ.

فإذا كان الخطأ كما يرد على لسان تياتيتوس هو الرأي الذي يحتوي ما هو ضد الموجود
 أي التناقض التالي: أن نقول يوجد لما لا يوجد ولا يوجد لما يوجد - فإن نهاية هذه المقابلة
 لدى السوفسطائي حيث كل ما هنالك الوجود ولا وجود للاوجود، ذلك ينهي إمكان القول
 بالخطأ بما أن كل ما يمكن قوله موجود أي صحيح، أما اللاوجود حيث إمكان ورود الخطأ
 فلا يقال أصلاً.

- موقف أفلاطون / اللاوجود موجود والخطأ ممكن:

لأن تقاطع بارمنيد والسوفسطائية يشكل تشريعاً للقول السوفسطائي، فإن الأمر يتعلق لدى
 أفلاطون بموقف صارم من الأب بارمنيد كما يشير إلى ذلك أفلاطون بوضوح:

"C'est qu'en nous défendant, nous sommes forcés d'examiner le principe de Parménide, notre père, et d'admettre que le non-être est en quelque sorte, et que l'être à son tour n'est pas en quelque sorte ... il faut oser attaquer le

(1) Ibid., pp. 561-562

principe de notre père"⁽¹⁾.

يتعلق الأمر بالتشريع لقول الخطي انطلاقا من التسويغ للقول باللاوجود أي بوجود اللاوجود باعتبار أن السوفسطائي إذ لا يقول باللاوجود ويعد كل قول وجودا، لا يرى ممكنا قول الخطي. لكن لما كان أفلاطون لا يرى من معنى لوجود سالب لللاوجود وكان لا يتصور وجودا إلا الوجود الموجب كهذا الكتاب وذلك البيت فإن الفيلسوف يجد الحل في اعتبار اللاوجود الوجود الآخر أو الغير. إنه يعد لذلك بالقول أن الكائن لا يقال إلا من خلال أجناس خمسة: الوجود والحركة والسكون والهو والغير. يعتبر أفلاطون أن هذه هي المقولات العليا ليكون أي شيء. إن الفيلسوف يبلغها انطلاقا من توحيد مفهوم الوجود بين الماديين والعقلانيين والذي يعطي مباشرة أن لا شيء يوجد إذا لم يكن متحركا ليتابع الصيرورة كما لا يوجد إذا لم يكن ساكنا وإلا فقد ذاته. لكن ليكون هذا الثالث - الوجود والحركة والسكون، يجب أن يكون كل طرف مغايرا للآخر وأن يكون هو هو، وفي حالة الوجود أن تكون الحركة والسكون وجودا من جهة ومغايرة للوجود من جهة ثانية أي أن يكون ثمة أيضا هو وغير⁽²⁾.

(1) Ibid., p. 562.

(2) لمزيد من التفصيل فإن أفلاطون يبلور هذه الأجناس في محاوراة السوفسطائي من خلال مسار نعرضه على النحو التالي:

- الإعتراض على مفهوم الوجود: يوجه أفلاطون الإهتمام أولا إلى أن مفهوم الوجود الذي يستأثر بالحوار كله بالسلب (لاوجود) والإيجاب (وجود) وبالقبول والرفض، لا يدور حوله الحوار هو ذاته. إن الفيلسوف يشير هكذا إلى أن المهمة المتبقية للمحاورة هي البحث في معنى "وجد" être الذي أعلن مفهومها غامضا:

"Théétète... apparemment c'est de l'être que tu dis qu'il faut d'abord s'occuper pour savoir ce que ceux qui ont parlé entendent par là? L'étranger. Tu m'as compris sur-le-champ, Théétète... Et bien! Vous qui prétendez que le chaud et le froid, ou d'autres éléments semblables, sont l'univers, qu'attribuez-vous donc à ces deux éléments lorsque vous dites de tous deux ou de chacun d'eux qu'il est? Dans quel sens prendrons-nous votre mot être... pour nous, nous croyions autrefois en avoir une notion claire, mais aujourd'hui nous la trouvons obscure... il n'est pas plus facile d'expliquer la nature de l'être que celle du non-être" Ibid., pp. 563-564-565.

تستعرض المحاوراة جهة غموض مفهوم الوجود:

- الوجود بما هو الوجود الحسي المادي. ويعيد أنصار هذا المذهب كل الوجود اللامرئي اللامادي إلى نمط الوجود الأول:

"Ils identifient l'être avec le corps" Ibid., p. 565.

- الوجود بما هو الوجود العقلي اللامرئي أو "الصور العقلية". الوجود الحسي هنا لا يتجاوز كونه "صيرورة" بمعنى أنه لا قرار له، وهو إذن لا ينسب إلى الوجود الحق:

"Ce sont les formes intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être" Ibid., p. 565.

مقابل هذا التباعد في مفهوم الوجود المؤدي إلى غموضه، يسعى الفيلسوف إلى تقريب المفهومين مستهدفاً بالطبع مفهوماً واضحاً للوجود وذلك عبر إحراج كل من الموقفين لتبيان حضور الموقف الآخر لديه والمشارك الذي يقالان عنه معاً. إن الماديين لا يمكن إلا أن يحضر لديهم غير المادي والعكس صحيح بمعنى أنه لا يمكن لأي طرف أن يعني نفسه من الاعتراف على نحو ما وبدرجة ما مهما قلت - أن يعني نفسه من الاعتراف بما يقول به الآخر. ذلك ما سيسمح لأفلاطون بالانتباه إلى وضع للأشياء يشير إليه الطرفان وينطلق منه لتفكير الوجود بشكل مغاير. فما الوجود إذن إذا لم يكن الحضور الجسمي أو اللاجسمي وهو إياهما على حد السواء؟ أو ما هذا الذي هو المادي وغير المادي وهو آخر في الوقت نفسه ويستأثر في النهاية بالمفهوم الأمثل للوجود؟

- الإعتراض على المفهوم المادي للوجود:

يبحث أفلاطون أولاً لدى الماديين عن مساحة من الاعتراف لديهم بغير المادي. لنقرأ معاً هذا النص: "L'étranger. Lorsqu'ils parlent d'un animal mortel, disent-ils que c'est quelque chose?... Ne conviennent-ils pas que c'est un corps animé?... Et mettent-ils l'âme au rang des êtres?... Et ne disent-ils pas que, parmi les âmes, l'une est juste, l'autre injuste; celle-ci sensée, celle-là insensée?... Mais n'avouent-ils pas que chaque âme devient juste par la possession et la présence de la justice, et qu'elle devient contraire par la qualité contraire?... Or, ce qui peut être présent à une chose ou en être absent, ne diront-ils pas que c'est quelque chose?... Si donc la justice existe, ainsi que la sagesse et les autres vertues avec leurs contraires, s'il en est de même de l'âme ou elles résident, admettent-ils que quelqu'une de ces choses soient sensible à la vue ou au toucher ou qu'elles soient toutes invisibles?... Théétète. Aucune de ces choses n'est visible" Ibid., p. 566.

يتعلق الحوار هنا بما إذا كان الحسيون لا يقولون حقاً بوجود غير حسي. ويرد استدلال أفلاطون على أنهم يقولون بوجود غير حسي على هيئة استفهامات إنكارية يطرحها الغريب على ثياتيتوس من خلال مثال حسي: "حيوان فان". إن الحسيين يعترفون بأنه جسم حي أي يعترفون بوجود الحياة. غير أن الحياة تعني النفس التي ينسبون إليها الوجود على نحو ما. إنهم يعترفون في أقل الأحوال بشيء ما ليس بالتمام مادياً. ألا وإن دليلاً أكبر على ذلك أنهم ينسبون إلى النفس صفة العدل وغير العدل وصفة العقل (كائن عاقل) وضدها. وبين أن هذه الصفات ليست من صفات الجسم. ثم إن الأهم من كل ذلك أن النفس لا تقال عادلة وعاقلة إلا إذا كان العدل والعقل أشياء، حقائق ما ومتميزة عن النفس. ذلك أن قولنا "الكتاب مفتوح" مثلاً يعني أن "شيئاً ما" يوجد هو الإنفتاح وإلا ما كان ليحمل على الكتاب ويحدث الفرق مع ضده وأنه متميز عن الكتاب ودليل التميز أنه يحضر فيحمل عليه ويغيب عنه مثلما يشير أفلاطون أعلاه إلى حضور العدل والعقل في النفس وغايبهما عنها.

يعترف الماديون إذن بوجود العدل والعقل زيادة على النفس كأشياء ما مثلما يؤكد أفلاطون. غير أن العدل والحكمة كما نقرأ في آخر النص ليسا مما يرى أو يمس أي ليسا من الحسي في شيء مع أن الحسيين لا يملكون إلا الاعتراف بهما إضافة إلى الاعتراف بالنفس. ورغم أن المحاور لا تغفل عن

عدم اعتراف الماديين المطلق بهذا كله ومحاولة منحهم جسمية ما للنفس ثم سعيهم الأقصى للتأويل الحسي لمفاهيم النفس ومتعلقاتها وتقليصهم ما أمكن من مساحة غير الحسي، إلا أن أفلاطون يراهن على ما يتبقى مما يعترفون له بغير الطابع الحسي والذي يجده في إجاباتهم المتلكئة:

"Ils ne répondent pas tout à fait à ta question" Ibid., p. 566.

كما في استثنائهم المجبرون عليه لما لا يمكن رده إلى الحسي إذا أمكن رد غيره:

"Quant à la sagesse et aux autres vertues ... ils n'osent par honte convenir qu'aucune d'elles ne soit au rang des êtres ou affirmer que toutes soient des corps" Ibid., p. 566.

هكذا فإن اختبار دقة المفهوم المادي للوجود تنتهي إلى أزمة متمثلة في استضافته لما ليس ماديا. إن أفلاطون يكتفي بأي درجة من اعتراف الماديين باللامادي ليعد ذلك إشارة إلى مفهوم للوجود يتعدى المادية:

"S'ils veulent nous accorder une existence incorporelle, quelque petite quelle soit, elle nous suffit: en effet cette existence et celle qui, par sa nature, est corporelle, ont quelque chose qu'ils considèrent en disant qu'elles sont toutes deux; et c'est là ce qu'il leur faut déterminer" Ibid., p. 566.

إن اهتمام أفلاطون يتعد هنا عن المادية في تعريف الوجود لينصب على وضع للمفهوم ينأى عن المادية واللامادية ويتسع لهما معا. يهتم الفيلسوف بالإضافة إلى عدم قدرة المفهومين المادي واللامادي على الصمود، بأن مفهوم "وجود" يخترق المفهومين على حد سواء كما في القول أعلاه وهو الشيء ما الذي يشار إليه، وذلك ما يصبح موضوع تفكير أفلاطون بما هو الوجود بالمعنى الدقيق للفظ.

على ضوء هذا المفهوم ينبري الفيلسوف للإعتراض على الإتجاهين المادي واللامادي على حد سواء بما هما يشتركان على اختلافهما في المعنى نفسه للوجود الذي لا يتصور أن يكون الوجود معرfa بالقوة على الفعل والإنفعال.

واضح أن أفلاطون يسمي وجودا لا المتعين من الشيء وهو شأن الحسيين الذين قال عنهم الفيلسوف من قبل:

"Tout ce qu'ils ne peuvent presser dans leurs mains n'existent absolument pas" Ibid., p. 566.

الوجود هنا بالمقابل هو كل ما لشيء أن يفعله أو ينفعله في علاقة بالأشياء الأخرى، وبين أن ذلك لا يشترط فيه وجه مادي حسي مرئي نمسكه بأيدينا، إنما فقط الاستعداد الذي في الشيء والذي يحمل فيه غيره بدرجة ما كفاعل أو منفعل دون أن يكون لهذا الإمكان أو هذه القوة وجه حضوري ما.

إن الطريف هاهنا ليس مفهوم القوة ذاته وإنما المكانة التي حاز عليها في هذا التحليل إذ يتساوى الوجود والقوة. إن الماديين لا يرفعون القوة إلى درجة الوجود، إن الوجود إلا الفعل تماما كما سيعود هذا السجل مع أرسطو حتى الفلسفة المعاصرة. وإن هاهنا انقلابا تاما في الأولويات، فالماديون لا ينسبون إلى القوة على الفعل agir والإنفعال وجودا بما أن الوجود يستأثر به الفعل acte فقط أي الحضور المادي الذي تشكل القوة تابعا ثانويا من توابعه. أما أفلاطون فإنه يحول هذه القوة على الفعل والإنفعال إلى أصل هو الوجود عينه يكون الحضور المادي أحد توابعه.

- الإعتراض على اللاماديين، أنصار الصور :partisans des formes
القوة:

يعرف أفلاطون هؤلاء بأنهم الذين يميزون الوجود être عن الصيرورة devenir. وهم يرون "أنه بواسطة الإحساس نتواصل بالجسم مع الصيرورة، وبواسطة العقل نتواصل بالنفس مع الوجود الحق؛ وأن هذا الأخير هو دائما في الحالة نفسها، وأن الصيرورة هي دائما في تغير متواصل"

Ibid., p. 567.

يدافع أنصار الصور على أن الوجود الحق أو الصور أبعد من أن يعرفا بالقوة على الفعل والإنفعال بحكم أن الصور قارة ومستغنية ومتحققة بالتمام الشيء الذي لا يتفق وخاصيتي الفعل والإنفعال والقوة المتفقة فحسب والصيرورة:

"Ils répondent à cela que ce qui devient a la puissance d'agir et de pâtre, mais qu'une semblable puissance ne convient pas à ce qui est" Ibid., p. 567.

تفسر المحاوراة بعد ذلك وجه التعارض بين التعريف العقلي للوجود كصور وبين تعريف الوجود كقوة على الفعل والإنفعال:

"Si connaitre c'est agir, il en résulte que ce qui est connu pâtre nécessairement; et, d'après ce raisonnement, l'être connu par la connaissance, en tant qu'il est connu, est en mouvement puisqu'il pâtre, ce que nous disons ne pouvoir arriver à ce qui est en repos" Ibid., p. 567.

لكن أفلاطون يؤكد على أن الصور نفسها أي الحالة اللامادية للعالم خاضعة بدورها لتعريفها كقوة على الفعل والإنفعال مثلما نجد في إجابة الغريب عن سؤال له حول المقصود بتواصل النفس والصور:

"Une action et une passion qui vient d'une puissance de deux choses mises en rapport" Ibid., p. 567.

إن الفيلسوف يماثل بين رده على المادية وردة هذا على اللامادية إذ يعتبر تعريفه الأول للوجود بشأن المادية هو عينه موجهها ضد أصحاب الصور:

"Nous avons donné comme une bonne définition de l'être: la puissance qu'a une chose de produire ou de souffrir une action quelque petite qu'elle fut" Ibid., p. 567.

إن اعتبار القوة على الفعل والإنفعال معرfa للصور يبدو غريبا عن تصورنا لأفلاطون. لكن الفيلسوف يتقدم حتى في وصف الشروط التي تجعل ذلك ممكنا أو جملة المقولات الملازمة للقوة: الحركة والسكون.

الحركة والسكون:

لنستمع أولا إلى الغريب وهو يعلل الوضع الطريف للكائن المطلق l'être absolu بما هو وضع حركة :mouvement

"Mais quoi, par Jupiter! Nous laisserons-nous facilement persuader qu'en réalité l'être absolu ne possède pas le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence; que cet être auguste et saint ne vit ni ne pense, mais qu'il est immobile et sans intelligence? Théétète. Ce

serait, étranger, accorder une proposition bien étrange... L'étranger. Mais en réunissant l'intelligence, la vie et l'âme, cet être tout animé qu'il est, demeure-t-il immobile? Théétète. Tout cela me paraît absurde... L'étranger. Il s'ensuit, Théétète, que si tout est immobile, rien ne peut en aucune manière avoir l'intelligence de rien" Ibid., p. 567.

يقوم تعليل ضرورة الحركة للكائن المطلق على أن هذه شرط للصفات الأساسية التي يعرف بها هذا الكائن: الحياة والفكر والنفس. ذلك أن هاهنا استبعادا لأن نفترض كائنا ذا نفس وكونه يحيا ويفكر دون افتراض الحركة. إن الكائن المطلق أو العالم العقلي أو بكلمة ما يقابل به أفلاطون العالم المادي، لا يعرف إلا من خلال مفترض الحركة.

غير أن الحركة لوحدها لا تعلل الكائن في وجهها الثاني كما توضح المحاورة:

"Cependant, si nous accordons que tout est en mouvement et emporté, nous retrancherons des êtres cela même que nous venons d'établir. Théétète. Comment? L'étranger. Penses-tu que, sans repos, il est possible qu'une chose soit de la même manière, dans le même état et dans le même rapport? Théétète. Nullement" Ibid., pp. 567-568.

إن فحوى هذا الإعتراض هو كون عدم افتراض السكون أي الثبات في الشيء يعني أن الشيء ليس نفسه إذ تتغير العلاقات التي يقيمها والأحوال التي يكون عليها والأشكال التي يتخذها. إن الشيء لا يعرف إذن ثانيا إلا من خلال مفترض السكون.

وبالجملة فإن الكائن، ليعرف وجوده كقوة، يتأكد أن يعرف في الوقت نفسه بالحركة والسكون:

"C'est pourquoi le philosophe... ne doit nécessairement, à ce qu'il semble, ni admettre l'univers immobile de ceux qui le font un ou même multiple, ni écouter en aucune façon ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel, mais... reconnaître à la fois le repos et le mouvement dans l'être et dans l'univers" Ibid., p. 568.

إن السكون لا يعرف الكائن لوحده - الكائن المادي المعرف أصلا بالصيرورة والكائن المطلق المعرف بالحياة والفكر والنفس كصفات معرفة هي بدورها باللاسكون. لكن الحركة لوحدها لا تعرف الكائن لأن هذا الأخير يكون في كل مرة غير ما هو فيستدعي تعريفه قرارا ما أو سكونا.

ثمة هاهنا إذن مقولات ثلاثة لتعريف الوجود: القوة والحركة والسكون. غير أن الفيلسوف يواصل تقديم إخراجات تضع تعريف الوجود إلى هذا الحد من جديد موضع استفهام:

"O bienheureux Théétète, ne remarques-tu pas que nous sommes à présent dans la plus profonde ignorance au sujet de l'être, tandis que nous avons l'air de dire quelque chose de solide?... Et bien! Ne regardes-tu pas le mouvement et le repos comme contraire l'un à l'autre? Théétète. Sans contredit. L'étranger. Et tu avoues qu'ils sont également tous deux, ainsi que chacun d'eux... Mais... dis-tu qu'ils sont en mouvement tous deux ainsi que chacun d'eux? Théétète. Aucunement. L'étranger. Mais... entends-tu par là qu'ils sont en repos? Théétète. Et comment l'entendre ainsi! L'étranger. Indépendamment donc de ces deux choses, tu conçois l'être comme une troisième qui enveloppe, pour ainsi dire, le mouvement et le repos... Ainsi l'être n'est pas le mouvement et le repos pris ensemble, mais il en diffère" Ibid., p. 568.

هكذا إذ يحدد الفيلسوف الغير كجنس أساسي من أجناس الوجود ويجد من ثمة

تتمثل الصعوبة التي يثيرها الغريب هنا في أن مشتركا ما يجمع الحركة والسكون، سواء لكونهما ضدان وما يفترض من ارتباط وثيق للضدين أو لصفة الوجود التي تحمل عليهما بالإشتراك وتقال بالتساوي، هذا من جهة؛ لكن من جهة أخرى، فإن هذا المشترك لا يمكن أن يكون الحركة نفسها أو السكون، ذلك أن الواحد منهما لا يكون الآخر. هكذا يتقدم الافتراض الذي مفاده أن شيئا ثالثا يجمعهما ليس بالسكون ولا الحركة لكنه يحتويهما على السواء أو هو إياهما على نحو ما، ذلك هو الوجود عينه. إن قولنا "ليس" الحركة والسكون أو هو "مختلف" عنهما وقولنا في الوقت نفسه "يجمعهما" أو "هو" إياهما، يعني لدى أفلاطون أن مقولات أخرى غير الثلاثة المذكورة (الوجود والحركة والسكون)، مكونة هي أيضا لبنية مفهوم الوجود ويجب إدراجها ضمن الأجناس الأساسية.

الهو هو Mème والغير Autre/ الوحدة والكثرة:

لكي تبلغ المحاوراة غرضها في إثبات الهو والغير كأجناس مشكلة للوجود، تضع قبل ذلك موضع إحراج فرضيتين لا تستقر عندهما: الغير أو الهو.

فرضية الغيرية: وتعرضها المحاوراة كما يلي قبل الاعتراض عليها:

"Supposons... qu'aucune chose n'a la propriété d'entrer en communauté avec aucune autre" Ibid., p. 569.

نذكر أن المحاوراة تتعلق في هذا المستوى من التحليل بالأجناس الثلاثة المذكورة سابقا: الوجود والحركة والسكون. فإذا كان كل شيء منها غيرا للآخر، فإن الصعوبات تترتب على النحو التالي:

إذا كانت الحركة ومن ثمة الكثرة والسكون ومن ثمة الوحدة غيرا للوجود فهذا يعني أنهما ليسا موجودين. غير أن الوجود متعلق بهما / مفترض ضرورة في كل مرة إذا كانت الحركة أو كان السكون. إضافة إلى ذلك فإن تعديد الأشياء أي قسمتها أو توحيدها، كل ذلك لا يتم إلا بربط بعضها ببعض على نحو يتنافى وكونها غير بعضها لبعض.

فرضية الهوية: ويرد عرضها والاعتراض عليها في المحاوراة على النحو التالي:

"L'étranger. Mais quoi! si nous laissons à toutes les choses le pouvoir de communiquer entre elles?... Théétète. C'est que le mouvement serait tout à fait en repos, et à son tour le repos serait en mouvement, s'ils se communiquaient entre eux. L'étranger. Cependant les plus fortes raisons empêchent que le mouvement soit en repos et le repos en mouvement. Théétète. Sans contredit" Ibid., p. 570.

إن افتراض أن تكون الأشياء في تواصل فقط يؤدي إلى تداخل مطلق في المفاهيم أي اختلاط لا يتفق والدلائل القاطعة كما نقرأ هنا والتي تقضي بأن الحركة لا تكون سكونا كما لا يكون السكون حركة. أما أن يكون المتحرك ساكنا فذاك شيء آخر ولا يشار إليه هنا.

فرضية الهو والغير: وتعرضها المحاوراة كما يلي:

"Parmi les choses les unes peuvent se mêler..., les autres ne le peuvent pas" Ibid., p. 570. المقصود طبعاً أن الأشياء لا تحكمها علاقه الهوية خالصة ولا علاقه الغيرية خالصة. إن التواصل بشأن أشياء يصدق على البعض ولا يصدق على الآخر. يضرب أفلاطون مثالا من اللغة للتوضيح. فالحروف لا تكون جميعا في اتساق بعضها مع بعض ولا في عدم اتساق، بل إن بعضها يتسق والبعض

للوجود "غيرا"، يجد المجال للخروج عن الوجود الذي لا يرى السوفسطائي خارجه شيئا.

الآخر لا يتسق. الحروف المتحركة voyelles مثلا تتسق والجميع لأنه بدونها لا تترايط الحروف أصلا. ثمة إذن بالنسبة لكل علاقة أشياء هوية بين عناصر ما وغيرية بين عناصر أخرى. إلا أن السؤال الذي يطرحه أفلاطون يتعلق بما إذا كانت الهوية والغيرية أجناسا قائمة بذاتها أم هي تابعة للأجناس الثلاثة الأولى: الوجود والحركة والسكون؟ تجيب المحاوره بأن هاهنا أجناسا مستقلة عن الأولى، وذلك للتعليلات الآتية:

- إذا كانت الحركة والسكون شيئا واحدا والهوية، فإن الأضداد تتداخل بعضها في بعض:

"Le mouvement est le même que lui-même et autre que le repos... Si donc le mouvement était la même chose que le même, le repos en tant que le même que lui-même deviendrait du mouvement et changerait en son contraire" Ibid., note du traducteur, 1, 1ère colonne, p. 572.

- إذا كان الوجود والهوهو شيئا واحدا أي لم يكن بينهما من اختلاف، وكان الوجود يقال على الحركة والسكون بالتساوي، فإن الحركة والسكون يكونان شيئا واحدا وتتداخل الأضداد من جديد.

هكذا فإن الهوهو جنس متميز عن الوجود وعن الحركة والسكون، جنس رابع قائم بذاته.

- إذا كان الوجود والغير شيئا واحدا، فإن تفكيرنا الوجود يفرض أن نفكر فيه الغير وهو ما ليس دقيقا، إذ بإمكاننا أن نفكر الوجود دون فكرة الغيرية:

"En effet, lorsqu'on parle de l'être, on ne pense pas à son rapport avec autre chose...; tandis que si l'on pense l'autre, on songe nécessairement à quelque chose d'autre" Ibid., note du traducteur, 1, 2ème colonne, p. 572.

إن الغير هو الآخر إذن جنس قائم بذاته.

الأجناس الخمسة: ثمة إذن في الجملة خمسة أجناس لا يكون شيء إلا بها. يلخص الفيلسوف الاستدلال عليها على النحو التالي:

"Voici donc comment nous parlerons des cinq genres en les reprenant un à un... D'abord en disant que le mouvement est tout à fait autre que le repos... Mais il est parce qu'il participe à l'être... D'un autre côté, le mouvement est autre que le même... Cependant il est le même parce que tout participe au même" Ibid., pp. 572 – 573.

هاهنا تجد المحاوره الأرضية قد أعدت بالتمام للتدليل على وجود اللاوجود.

اللاوجود موجود: إن الفيلسوف، بعد أن عرف الأجناس الخمسة وقد كان بين من قبل أن منها ما يتواصل ومنها ما لا يتواصل، يشرع في معالقتها بعضها ببعض: فالحركة تكون الهوهو من جهة كون الحركة هي الحركة ولا تكون الهوهو من جهة كون الحركة مغايرة لما سواها من الأجناس؛ والحركة لا تكون السكون إذ هاهنا أجناس لا تتواصل؛ والحركة تكون الغير ولا تكونه أيضا كما هو شأن التعليل الأول مقلوبا؛ والحركة تكون الوجود من جهة أنها موجودة ولا تكونه من جهة أنها مختلفة عنه.

إننا نلاحظ إذن أن هاهنا ضرورة ليكون كل شيء هوهو ويكون غيرا لما ليس هو ومنها أساسا غيرا للوجود، أي ضرورة أن يوجد على نحو ولا يوجد على نحو آخر. إن أفلاطون يجعل من الغير كجنس

إن هاهنا على العكس شيئا، وجودا ما هو غير الوجود، هو إذن لاوجود. هكذا يصبح للاوجود

قائم بذاته إذ يتعلق بالوجود، اللاوجود القائم بالتساوي والوجود:

"Ainsi c'est une nécessité qu'il y ait du non-être dans le mouvement et dans tous les genres; car la nature de l'autre qui se trouve en tous en rendant chacun autre que l'être, en fait du non-être; et, dans ce sens, nous dirons de même avec raison que tous sont du non-être; et dans un autre sens, en tant qu'ils participent à l'être, nous dirons qu'ils sont de l'être... Nous voyons, par conséquent, que l'être n'est pas autant de fois qu'il y a des choses qui en diffèrent: car ces choses ne sont pas l'être qui est un; et il n'est pas tout le reste, qui est infini en nombre" Ibid., p. 573.

اللاوجود الملازم لبنية أي كائن هو ما ليس حاصلًا على وجود، كل ماهو شيء آخر أي هوية أخرى غير الوجود. ولما كان لكل شيء ما يميزه عن الوجود، كان كل شيء لاوجودًا من جهة عدم مشاركته في الوجود (تمامًا كما أنه وجود من جهة مشاركته في الوجود) وكان اللاوجود بعدد الأشياء اللامتناهية والوجود واحداً. إن الفيلسوف يحرص شديداً على أن ينفي عن الـ "ليس" أو الـ "لا" صفة العدم المطلق. إن ما ليس ليس عدماً لـ بل هو بـ أوج أو دأى شيء آخر متميز عنه دون أن ينفيه أي يضاده. لذلك يميز أفلاطون بين أن يكون شيء مضاداً لشيء وبين أن يكون غيراً فحسب مشدداً على أن اللاوجود ليس ضدًا للوجود بل غير له أي وجود آخر:

"Lorsque nous parlons du non-être, à ce qu'il semble, ce n'est pas du contraire de l'être que nous parlons, mais seulement d'une autre chose.... Par exemple lorsque nous appelons quelque chose non grand, crois-tu que par ce mot nous désignons plutôt le petit que l'égal? Théétète. Et comment le croire! L'étranger. Ainsi nous n'accorderons pas que lorsqu'on emploie une négation on signifie le contraire, mais seulement qu'on désigne une autre chose par les particules non et ne pas mises devant les noms, ou plutôt quelque'une des choses auxquelles s'appliquent les noms qui suivent la négation" Ibid., pp. 573 – 574.

بحسب المثال الذي هنا فإن سلب الكبر عن شيء أي قولنا "لا كبير"، ذلك لا يشير إلى ما هو ضد الكبير كالصغر والمساواة، وإنما يشير إلى كل ما هو مغاير للكبير. إن أفلاطون يذكر أمثلة لما هو ضد الكبير، الصغر والمساواة. والمعنى البين للضد هنا هو ما يتعارض مع، ما ينفي قيامه قيام، ما يشكل لا وجوداً - عدماً للضد، ما إذا طرح استبعد ما هو ضد له ولم يطرح معه، إلخ. فالصغر والمساواة لا يكونان إذا كان شيء كبيراً أو هما لاوجود حيث ثمة الكبير.

غير أن الفيلسوف لا يذكر أمثلة بينة لما هو مغاير للكبير. إلا أننا نجد تدقيقاً مهماً في آخر القولة لمعنى الغير (نقرأ: أو بالأحرى واحدة من الأشياء التي تنطبق عليها الأسماء التي تتبع السلب). الغير هو إذن ما ينطبق عليه الاسم الذي يأتي بعد السلب. الكبير في المثال الآنف إسم يأتي بعد السلب: لا - لا كبر. ينطبق الكبير على أشياء مثل: البيت، الشجرة، الإنسان، اللوحة، إلخ. الغير - غير الكبير هو إذن (الأشياء التي ينطبق عليها الكبير) البيت، الشجرة، الإنسان، اللوحة، إلخ وذلك مختلف عن الضد كالصغر والمساواة. الـ "لا كبير" أي الـ "لاوجود" الذي ينفي وجود الكبير ليس ما يتعارض مع الكبير وينفي قيامه إذ يقوم وما يشكل عدماً له وما إذا طرح استبعد الكبير مثلما هو شأن الصغر والمساواة. الـ "لا كبير" أو "لاوجود" الكبير هو ما يكون له الكبير ويحمل عليه ولا يكون افتراضه والكبير مقصياً

وجود وللقول بالخطأ أرضية ومبرر.

البنية المنطقية التأويلية للقول في السلب: إن السوفسطائي يرفض القول بالخطأ لأن ذلك يؤدي إلى تناقض هو التالي: وجود اللاوجود. ذلك أن القول بالخطأ يعني أن هنالك خطأ أي وجود للخطأ في حين أن الخطأ هو، تعريفاً، قول اللاوجود. أما أفلاطون فإن كل جهده تجاوز هذا وإثبات أن القول بالخطأ غير متناقض وذلك على النحو التالي: الخطأ قول للغير، الغير موجود، الخطأ موجود. من الواضح أننا في كل هذا بصدد تصورات عن العالم وافتراضات يدير لعبتها مبدأ التناقض لا غير.

الوعي الأونطولوجي بالسلب: الملاحظة نفسها تعود في كل مرة بشأن عدم إقرار الفيلسوف أنه بصدد تأويل.

القول التأويلي في السلب كقول للمطلق: إن القرار الأفلاطوني باعتبار السلب غيرا لا ضدا يشير إلى رفض تصور الكائن على هيئة جوهرين متضادين. الغير بالمقابل يشير إلى الحاجة إلى تصور جوهر واحد ذي اختلاف فحسب.

الوعي التأويلي بالسلب كوعي تجزيئي وضعي: إن الفيلسوف يتأول اللاوجود، السلب كغير لا كضد لتبرير الخطأ. لكنه هنا بالضبط يصادر على الضد كعدم مطلق ويعرف السلب كإيجاب آخر بما هو غير. لقد كان من الممكن أن يتخلص من واقعية السلب إذا فتش عن السلب داخل الضد نفسه. أما وقد اختار أن يبحث عنه في الآخر، فإنه يكون قد اتخذ الشيء، الإيجاب مركزاً لتفكيره ورسم العلاقة إيجاب - سلب كعلاقة إيجاب أول - إيجاب ثان. إنه يؤكد لذلك واقعية السلب والإيجاب: السلب، الليس، لاوجود شيء لشيء، ذلك بحسب الفيلسوف عدم أو غياب مطلق وهو المتمثل في الضد ومقابلته الإيجاب، الأيس، وجود شيء لشيء، ذلك وجود أو حضور مطلق أي واقعية الإيجاب. ثمة إذن أمران أساسيان: - "اللاوجود"، "الليس" غير فحسب وليس ضدا: إن الفيلسوف يضع مكان العدم الذي

أحدهما للآخر مثل البيت، الشجرة، الإنسان، اللوحة، إلخ وليس مثل الصغر والمساواة. ذلك هو الغير.

بقي أن الفيلسوف يتساءل خلال ذلك عما يجعل ممكناً ترتيب ما هو وما هو غير أي علاقات الوحدة والكثرة سيما وأن ذلك لا يتم طبيعياً. إنه يضرب مثلاً من اللغة ليوضح الأمر: الحروف. ذلك أنه لما كانت العلاقات بين الحروف احتمالية وغير بديهية، فقد احتاجت فنا هو فن النحو *grammaire* يضبط ما يتسق منها وما لا يتسق. والشأن نفسه مع الموسيقى التي لا تتفق فيها كل النغمات بعضها مع بعض بل يتفق البعض منها ولا يتفق الآخر. من ثمة كانت الموسيقى الفن المحدد للمتفق من الأصوات والأنغام وللامتفق. وبالقياص فإن ضبط العلاقات في المعرفة بين الأشياء في إطار مشكلة الوحدة والكثرة أي ضبط ما يكون هو وما لا يكون إلا غيراً، ذلك ما يقوم في كل مرة على فن يسطر ذلك، هو على غرار النحو في اللغة والموسيقى، الديالكتيك في الفلسفة.

يمثله الضد موجودات أخرى لا يتنافى افتراضها وافتراض الموجود الموضوع أولاً. إنه يزعم أن ذلك هو ما تشير إليه "الليس" أي "لاوجود" شيء ما.

- الضد عدم لضده: إن أفلاطون يتخذ هذا القرار لأنه يفترض أن الضد عدم لما هو ضد له - "اللاوجود" و"الليس" عدم "للوجود" و"الأيس". ولما كان السوفسطائي يراهن على هذا الوضع كما أسلفنا فقد دافع الفيلسوف عن مفهوم الغير كموجود آخر لا كعدم. لنأخذ النقطتين واحدة واحدة:

- إن "اللاوجود"، "الليس" - "اللاكبر" كما في مثال سالف، ذلك لا يشير إلى نفي "للوجود"، "للأيس"، "لللكبر" وإنما إلى وجود ثان، أيس ثان، مفهوم ثان لا يتنافى والكبر كالإنسان والسماء، إلخ أي الأشياء التي ينطبق أصلاً عليها الكبر وتكونه. السؤال هنا هو التالي: هل أن قولنا عن شيء - هذه الشجرة مثلاً: "الشجرة ليست كبيرة"، هل أن ذلك يعني على السواء كون "الشجرة زيتونة" مثلاً وكون "الشجرة وارفة الظلال" وكون "الشجرة تسقى بماء البئر" وكون "السماء زرقاء" وكون "هذه طاولة" وربما أيضاً كون "الشجرة صغيرة أو مساوية لأخرى" لا من جهة الضدية بل فحسب من جهة الاختلاف؟ أي: هل أن "لا كبير" يشير على السواء إلى كل المحمولات الواردة هنا ولا يشير فحسب ورأساً إلى "صغير" و"مساوي"؟ لكي يصدق ما يريد تأكيده الفيلسوف أي الإجابة الموجبة عن السؤال، يجب أن نثبت أن النفي أعلاه (الشجرة ليست كبيرة) يتساوى بشأنه تأويل "ليست كبيرة" على النحوين التاليين: "الشجرة ليست كبيرة بل صغيرة (أو مساوية لأخرى)؛" "الشجرة ليست كبيرة بل هذا كتاب فلسفة". وواضح أن القضيتين ليستا متشابهتين على الإطلاق. فلئن كانت الأولى واضحة المعنى وجد مقبولة فإن الثانية ليست حتى حاملة لمعنى. والسبب أن علاقة ما تدرك بين "كبير" و"صغير" في حين لا ندرك علاقة بين "كبير" و"كتاب فلسفة". وهكذا فإن تعويضنا الأنف لـ "ليس كبيراً" أي نفي وجود الكبر بـ "صغير" كان واضحاً تماماً في حين لم يكن تعويضنا لـ "ليس كبيراً" بـ "كتاب فلسفة" ممكناً بالمرة إلا على هيئة لامعنى.

إن السلب، اللاوجود لا يشير إذن إلى الغير بالمعنى الواسع له، إذن لأمكن تعويض أي شيء به، الأمر الذي لاحظنا استحالة. إن السلب يشير فحسب إلى الضد لذلك كان كل المعنى في تعويضه بال ضد وكل اللامعنى في تعويضه بما ليس ضداً بل غير فحسب⁽¹⁾.

إلا أن هاهنا صعوبة نينها على النحو التالي: إن السلب يشير أيضاً على نحو ما إلى الغير كما ذكر الفيلسوف. وإن كل الأمثلة التي أوردناها كغير للكبر أي كأمثلة عن "اللاكبر" يصدق بشأنها، رغم عدم ضديتها للكبر، أن تتضمن في "الليس" أو في "اللاوجود". إنه من الممكن

(1) لا نريد هنا الإطنا ب في الحديث عن الضد كشرط للمعنى والقيمة والشيء ذاته خاصة منذ بدايات الفلسفة الحديثة، فذلك ما سيأتي تفصيله.

فعلا أن تكون حتى الأشياء الفيزيائية والأشياء غير ذات الصلة بجنس الكبر "ليس" و"لاوجودا" للكبر. وذلك ما دعم حق أفلاطون في تأويل "الليس" كغيرية لا كضدية.

غير أن تضمين الغيرية في "الليس" لا يأتي من جهة كونها غيرية، بل حينما نجد لها هي نفسها وجها في الضدية وذلك ما لم يقدره الفيلسوف. إن "السماء" مثلا غير "الكبر" على خلاف "الصغر". لكن أن تصبح السماء "ليسا"، "لاوجودا" للكبر، فذلك فحسب من حيث أننا نجد للسماء وجها من الضدية للكبر تماما كما الصغر. إن ذلك ممكن مثلا إذ نضع كلا منهما تحت جنسه الذي يميزه عن الجنس الآخر وتعريفه بالمقابل له، وهما هنا يكون ضدا بشكل آخر. أما إذا حاولنا من جديد أن نفهم "الليس" كغيرية دون أن تكون ضدية على نحو ما، فلا يبدو ذلك ممكنا إلا بتعميم القول وعدم الإنتباه إلى الفرق بين "الليس" بالمعنى الدقيق (الشجرة ليست كبيرة) و"اللايكون" المتعلق بنفي مطلق لا نستخدم بشأنه "ليس" (لا نقول: الشجرة ليست بصدد متابعة المقابلة). إن الغير لا يتعلق به إذن أصلا التعبير بـ "ليس" أي كونه "لاوجودا" ما وإنما يعمم الفيلسوف استخدام العبارة التي هي فقط للضد.

- إن الضد عدم، تلك هي المصادرة التي ينطلق منها الفيلسوف ليهرب إلى الغير ويواجه كل هذه الصعوبات. إلا أننا ننبه هنا أولا إلى أنه بهذا الإجراء يتفق أفلاطون مع السوفسطائية، من حيث يعترض عليها، في أن التضاد تعادم (الضد عدم مطلق لضده). وهذا يعني أنه إذا تبين أن الضدية ليست عدمية لم يبق من معنى لكل السعي الأفلاطوني للخروج إلى الغيرية ولكان وجود اللاوجود ممكنا من داخل سياق الضدية نفسه ومن ثمة إمكان الخطأ.

إن هذا ما تبينا البعض منه فعلا في النقطة الآتية وتبين هنا الأدهى منه. ذلك أن "الليس" أو نفي وجود شيء لشيء لا يكون إلا إذا كان موضوع النفي ينتمي أصليا إلى الشيء (كالكبر بالنسبة للشجرة في المثال الأول أعلاه). لكن النفي لا يتم لما لا يكون ينتمي أصلا إلى الشيء (كما في المثال الثاني: متابعة مقابلة في الكرة بالنسبة للشجرة). إنه حيث العدم المطلق لا يكون المكان متاحا أصلا للسلب، ليس، للاوجود بالمعنى الذي نبحت فيه عن شرط للخطأ، وذلك شأن الغيرية. إن السلب، ليس، اللاوجود ذلك لا يكون متاحا من الأصل إلا حيث ثمة وجود. إن السلب، ليس، اللاوجود ذلك وجود بطبع علاقة الضدية التي لا تقوم إلا لأن الأضداد إيجابا وسلبا تشير / تقول الوجود.

من ثمة كان خروج أفلاطون من الضدية إلى الغيرية لا خروجا من عدم اللاوجود إلى وجود اللاوجود وإنما على العكس من الوجود "الطبيعي" للاوجود إلى عدمه وهو عكس مطلب الفيلسوف.

هناك إذن قرار أفلاطوني وهناك إمكان تفكير للتعليق عليهما:

- أما قرار الفيلسوف فهو كون السلب كضد عدم مطلق. وهذا يعني بوضوح اشتغال

الفيلسوف وفق ثنائية وجود / عدم التي تعني بدورها فهم السلب والإيجاب كواقعين أو كشيئين متخارجين لا كعلاقيتين لشيء واحد ومن ثمة تفتيت المطلق.

- وأما إمكان التفكير فهو اعتبار السلب غيابا لا عدما أو سلبا نسبيا. وهذا يعني فهم السلب والإيجاب كعلاقيتين تتبادلان الغياب والحضور بشأن الشيء لا كواقعين وشيئين. من ثمة فإن الواحد المعالقي لنفسه هو الذي يغدو موضوع تأويل الشيء أي في النهاية المطلق غير الوضعي.

* صعوبة مفهوم المعرفة:

الإشكال / مفارقة المينون: في محاوراة مينون Ménon ترد نظرية التذكر réminiscence استجابة لصعوبة / لتناقضات سوفسطائية Sophistique صاغها سقراط انطلاقا من استهجمات مينون على النحو التالي:

"C'est la théorie selon laquelle on ne peut chercher ni ce qu'on connaît ni ce qu'on ne connaît pas: ce qu'on connaît, parce que, le connaissant, on n'a pas besoin de le chercher; ce qu'on ne connaît pas, parce qu'on ne sait même pas ce qu'on doit chercher."⁽¹⁾

تتعلق المحاوراة ككل بالفضيلة la vertu لا بالمعرفة. لكن طبيعة البحث أدت إلى السؤال عن معرفتها أعني الفضيلة، عمّا إذا كنا نعرفها أم لا. هاهنا يحصل انزياح نسبي في المحاوراة نحو السؤال عن المعرفة نفسها.

أما بخصوص مضمون المفارقة فهو لا يستدعي الكثير من التوضيح: إننا لا نعرف ما هو حاصل لدينا كمعرفة لأننا لسنا بحاجة إليه. المعرفة هنا لا تضيف شيئا وهي بمعنى ما توتولوجيا Tautologie في واحد من معاني هذا اللفظ⁽²⁾. ولأن المعرفة تفترض الإضافة والجدّة، فإننا لا نسمي معرفة تحصيل الحاصل ويتناقض ذلك في وجه مع مفهوم المعرفة. لكننا أيضا لا نعرف ما هو غير حاصل لدينا علمه بالكامل لأننا هاهنا سنواجه بالبحث عما لا نعرف وقد ندركه أي أنه قد يحصل بين أيدينا دون أن نسمي ذلك معرفة، فنحن لا نستطيع أن نحكم عليه بكذا أو كذا بما أننا لا نعرفه أصلا. هاهنا أيضا يتناقض علم المجهول مع مفهوم المعرفة لأن المجهول ليس موضوعا للعلم. كيف يفك أفلاطون رموز هذه المفارقة؟

(1) Ménon, 80e.

(2) يشير اللفظ إلى عدم الإضافة، تكرار الشيء الأول. لكن ذلك يعني أمرين: عدم إضافة ما يخرج عن الشيء نفسه، ما هو غريب عنه ويفسد حقيقته. وهاهنا تكون التوتولوجيا معنى موجب، فالعلم بالمعنى الصارم للكلمة بطبعه توتولوجي؛ عدم إضافة الجديد أو التكرار السيء لما هو قائم. وهنا تكون التوتولوجيا معنى سلبا إذ المعرفة بطبعها كسب لعناصر جديدة. وهذا المعنى الثاني هو المقصود هنا.

الأطروحة: المعرفة تذكر والجهل نسيان.

تعليق: إن حل التناقضات يكمن كما يظهر في المحاوراة في أن النفس بخلودها وطبيعتها العلوية تدرك كل شيء أولاً في عالمها غير الحسي لتنسى إذ تهبط إلى الحسي فتشرع في التذكر، وتلك هي المعرفة. لنقرأ مثلاً:

"L'âme immortelle et plusieurs fois renaissante, ayant contemplé toutes choses, et sur la terre et dans l'Hades, ne peut manquer d'avoir tout appris. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait, sur la vertu et sur le reste, des souvenirs de ce qu'elle en a su précédemment. La nature entière étant homogène et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche qu'un seul ressouvenir (c'est ce que les hommes appellent savoir) lui fasse retrouver tous les autres, si l'on est courageux et tenace dans la recherche; car la recherche et le savoir ne sont au total que réminiscence".⁽¹⁾

إن هذه القولة لا يرد فيها صراحة لفظ النسيان، لكنه لا ينقصها إثباته عن الشروط الأساسية للمعرفة التي يمكن حصرها في ثلاثة:

- المعرفة الأصلية الكاملة والأولية.

- فقدان المعرفة الأولى وتحولها إلى ماضي أي نسيانها.

- استذكار المعرفة الأصلية داخل الوضع غير الأصلي للنفس.

إن الاستذكار حسب هذا الحل يحمل المطلبين المتنافرين في الإشكال في وقت واحد: المعرفة السابقة فيسقط العماد الأول للإشكال أي التناقض الأول، إذ ليست المعرفة هنا عن جهل بل عن علم؛ الجهل السابق فيسقط العماد الثاني أي التناقض الثاني، إذ أن المعرفة السابقة قد نسيت وتكون النفس وهي تواجه العالم الحسي بذلك في وضع الجهل.

البنية المنطقية للقول في المعرفة: يصدر تفكير أفلاطون هنا عن تناقضات أثارها مينون بشأن المعرفة: المعرفة هل هي للمعلوم أم للمجهول؟ إن معرفة المعلوم تناقض لأن المعرفة تستدعي الجدة في حين أن المعلوم حاصل ومفتقر للجدة؛ كذلك معرفة المجهول تناقض لأن المعرفة تحصيل لمعلوم والمجهول لا يمكن معرفته.

يسعى أفلاطون إلى إزالة التناقضات بافتراض المعرفة السابقة التي تنسى. هاهنا يعرف المجهول دون تناقض لأنه قد سبق علمه ويعرف المعلوم دون تناقض لأنه قد حصل على مجهوليته بنسيانه. إن القول الأفلاطوني يظهر أخيراً كقول منسجم منطقياً.

الوعي الأونطولوجي بمشكل المعرفة: هنا أيضاً تتحكم العوامل نفسها لكي لا يفصل الفيلسوف قوله المنطقي عن معاينة الشيء الأونطولوجي.

القول التأويلي في المعرفة كقول للمطلق الواحد الممكني: واضح أن مطلب الفيلسوف

(1) Ibid., 81c-d

لحل المعضلة هو حالة الوحدة بين المعرفة والجهل أو الحصول على موضوع للمعرفة هو المعلوم المجهول معا، الشيء الذي يعني أيضا حالة المطلق. وواضح أن هذه الحالة لا تكون إلا حالة ممكنة لا واقعية.

ذلك أن الإستدكار يصدر عن معرفة وجهل متلازمين على نحو يسلب الواحد فيه الحضور المطلق للثاني أي متلازمين على نحو تساليبي. ذلك أن معرفة سابقة فحسب دون سلب = دون جهل، يوقع السلوك المعرفي في الخطر الأول: معرفة المعلوم. أما جهل سابق فحسب دون سلب = دون علم، فيوقع السلوك المعرفي في الخطر الثاني: معرفة المجهول. لكن ماذا يعني أن يسلب كل من الطرفين الحضور المطلق للثاني غير أنه يسلبه واقعيته؟

حقا إن ما يشار إليه من خلال التذكر بـ "المعلوم المجهول" ويجد صياغته المناسبة في المعرفة المضمرة أو الكامنة، ذلك ما يشير إلى أفق ممكني لا واقعي لحل الصعوبة فحواء الواحد الذي يكون العلم والجهل نسبة إليه علاقتين لا شئيين قائمين باستقلال على نحو يوجد فيه الواحد في عدم الثاني بل يحضر فيه الواحد حيث يغيب الثاني والعكس. وهذا يعني في الأخير أن يكون موضوع التفكير المطلق الذي يكون في علاقة بنفسه.

الوعي التأويلي بالمعرفة كوعي تجزيئي محدود ووضعي: لكن أفلاطون إذ يحل المشكل بافتراض معرفة سابقة للشيء في عالم غير العالم الحسي، فإن هوية المعرفة غير الحسية تظل غامضة. ذلك أن الفيلسوف يضع على صعيد واحد كل ما سوى الشيء الحسي ويسميه الماهية كما يسميه الصور ويسميه أيضا الكلي، لكن هاهنا مشكل. ذلك أن الماهية لا تتجاوز حد التعريف كما رأينا من خلال الأمثلة التي يقدمها أفلاطون. وهنا يجب أن تكون معرفتي بأن "المثلث شكل هندسي ذو ثلاثة أضلاع" كمعرفة بالماهية كافية لمعرفة البعدية: "هذا الشكل مثلث". لكي يكون ذلك صحيحا يجب أن لا تحتوي المعرفة البعدية عناصر غير تلك التي احتوتها الماهية وإلا لم تكن المعرفة بالماهية الشرط الحقيقي للمعرفة البعدية وكانت جهة أخرى تدخل أيضا في بنية المعرفة. هل من عنصر إذن في الشيء غير قائم في الماهية؟

إنه عنصر الوجود ذاته الذي لا تحتويه الماهية. ذلك أن القضية "هذا الشكل مثلث" تشير إلى وجود هذا شأنه بالمعنى الواسع للوجود طبعا وليس فقط إلى ماهية. إنها تقول على وجه الدقة: "هذا الشكل (الكائن / الموجود) (كائن / موجود ك) مثلث". ولأن هذا العنصر لا تحتويه الماهية، فإن علينا أن نبحث عن شرط آخر غير الماهية أو شيء ما يضاف إليها أو شرط آخر يكون الوجود عنصرا من عناصره كي تكون القضية المتعلقة بالشيء ممكنة. إننا نفترض أن الأمر يتعلق بالإمكان المنطقي أو قاعدة ما لا فقط بالماهية: إذا كان شكل هندسي ذو ثلاثة أضلاع فهو مثلث، وهذا (الموجود / موجود ك) شكل هندسي ذو ثلاثة أضلاع، فهو إذن مثلث". إننا هنا بصدد قاعدة أو إمكان منطقي بما يعني أنه كلي مثقل بإمكان أونطولوجي

لا فقط بصدد ماهية لا تحمل إمكاناً أونتولوجياً.

إن أفلاطون لا يميز هذين المستويين للأشياء. لذلك فإنه إما أن يعرف العالم غير الحسي حيث المعرفة المسبقة بما هو عالم الماهية أو أن يعرفه بما هو الكلي أو الإمكان المنطقي. في الحالة الأولى لا يمكن حل مفارقة المينون بحكم أن ثمة عناصر في الموجود الحسي غير محتواة في الماهية ومن ثمة فإن علمنا البعدي بها سيكون من قبيل علم ما لا نعلم الذي انطلق الفيلسوف من رفضه؛ أما في الحالة الثانية حيث الشئني أو الأونتولوجي قائم بعد، فإن الفصل الذي أنجزه الفيلسوف من البداية يصبح لاغياً وتعود الصعوبات إلى أولها.

لكن الصعوبات إنما تعود لأن أفق التوحيد الذي اتخذه الفيلسوف لا يفلح هو نفسه في الوفاء له ويظل تفكيره يضع طرفاً من أطراف الإشكال كشيء يعينه كموجود قبالة طرف ثان هو العدم ولا يفلح في بناء العلاقة المعرفية كعلاقة للشيء الواحد المطلق بنفسه.

* صعوبة معرفة الأشياء في ذاتها / التاسب بين ما لنا وما في ذاته:

يطرحها بارمنيد على النحو التالي: إن الأشياء في ذاتها لا تكون كذلك إلا إذا لم تكن في علاقة بنا. إن الحقائق في ذاتها لا علاقة لها إلا بحقائق في ذاتها تماماً كما أن الحقائق لدينا لا علاقة لها إلا بالحقائق لنا. هكذا فإن الحقائق في ذاتها هي صنو "العلم في ذاته" science en soi كما أن الحقائق لدينا صنو "العلم لدينا" science de chez nous:

"La connaissance qui pourrait atteindre, en leur détermination respective, les genres en soi essentiels, c'est une forme en soi, la forme de science? — Oui. — Cette forme de la science, nous ne l'avons point... Donc nous, du moins, ne connaissons aucune des formes, puisque nous n'avons point de part à la science en soi... Mais voici plus terrible encore... Que donc il y ait en Dieu l'absolue exactitude de la science en soi, cela ne fera point que jamais le commandement de ceux de là-haut nous commande, ni que leur science connaisse soit nous soit rien de chez nous. L'impuissance est pareille: et de nous à commander à ceux de là-haut par le commandement de chez nous ou bien à rien connaître du divin par notre science à nous, et de ceux de là-haut, par la même raison, soit à commander sur nous, soit à connaître les affaires humaines, tout dieux qu'ils sont".⁽¹⁾

بحسب هذا الإحراج البارمنيدي فإن عالم الصور في ذاتها يعلمه علم في ذاته فحسب، أما العلم الذي لدينا فلا يتعلق به تماماً كما أن العلم في ذاته لا يتعلق بنا. غير أن النتائج الأدهى لدى أفلاطون أن علمنا لا يتعلق بالله كما أن علمه لا يتعلق بنا مثلما أن فعله وتحكمه لا يكون ممكناً بالأشياء. هي ذي النتائج الخطرة لفصل الصور التي لا يعيننا هنا وجهها الميتافيزيقي بل المنطقي.

(1) Platon, Parménide, Théétète, Le sophiste, op. cit., 134b-e, pp. 19-20

البنية المنطقية للقول: لا يتمادى الفيلسوف هنا في متابعة الإشكال بالمعالجة. نشير فقط إلى ما يمكن تبينه من بنية منطقية للقول تتمثل في التناقض بين العلم المنسوب إلينا وبين تعلقه بالشيء في ذاته. ثم إنها الإشكالات نفسها المطروحة في المجال الأونطولوجي آنفا تنقل هنا إلى المجال الإستمولوجي.

بين أن معالجة الصعوبة / حل التناقض يكون إما بتحول في الذات لتناسب والمعلوم أو بتحول ما في المعلوم ليتناسب والعلم الذي دونه. لكن ذلك يعني عدم القبول بواقع الحال الذي لا يتعدى عدم التناسب بين حدي العلاقة. إن التناسب يغدو شأنا ممكنا أي شأنا للمستقبل يتم فيه تأهيل الذات مثلما ستكون مهمة الديالكتيك عند أفلاطون. بعد ذلك فإن فحوى هذه المعالجة الممكنة هو البحث عن وضع موحد للعلم والمعلوم ومجازاة للحالة المشنوية التي أدت إلى الصعوبة. وبالتبع فإن حصول العلم والمعلوم كواحد يعني أيضا حصول المطلق وهو ما لا يكون كما لاحظنا من قبل إلا بفهم هذين الحدين كبعدين أو علاقيتين مختلفتين في الغياب والحضور لا كشيئين مختلفين بالوجود والعدم.

II - أرسطو 384 - 322 ق.م.: الجوهر كحقيقة أونطولوجية في وعي أرسطو ومنطقية في مستوى قوله / الجوهر كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

1 - الإشكال المركزي:

صيغة الإشكال: يفكر أرسطو من خلال الإرث الإشكالي الأفلاطوني الناجم عن فصل المثل أعني من خلال التناقضات التي يحدثها فصل الصور وضمنا التناقضات التي يحدثها وجود الواحد، القار في الكثرة والتغير التي كان أفلاطون نفسه كما رأينا قد اجتهد في حلها. الأطروحة: المبدأ هو الجوهر لا المثال.

تعليل: إن أرسطو يعي تماما التناقض الذي يحدثه أن يكون المبدأ واحدا والمحسوسات متكثرة: "أن نفترض ثبات الأفكار هو أن نلغي كل دراسة للطبيعة"⁽¹⁾. يتصور أرسطو أنه لا مناص من أمرين: تجاوز الوحدة العامة والكلية للمبدأ وتجاوز التصور الفصلي له ومن ثمة علاقة المشاركة بين المحسوسات والأفكار: "إن شارك... لا تعني شيئا. وفي خصوص هذه العلة التي هي برأينا مبدأ كل العلوم... والتي نضعها ضمن المبادئ الأولى، فإن الأفكار لا تحصلها أبدا"⁽²⁾. إن الأفكار ذات الخاصية العامة والكلية لا يمكن أن تكون مبادئ الأشياء الحسية. إن أفلاطون والفيثاغوريين يبحثون على العكس عن أشد الأفكار عمومية لتكون المبادئ. لذلك

(1) Aristote, La métaphysique, op. cit., p. 52

(2) Ibid., pp. 51-52

كان الوجود والواحد بمعنى المشترك المبادئ العليا هاهنا⁽¹⁾. لكن أرسطو يفهم هذه المبادئ العامة بما هي غير قابلة للانفصال والقيام بذاتها وبما هي مركبة (غير بسيطة) وبما هي من ثمة مرتبهة إلى مبادئ هي الأحق بهذا الإسم وهي البسيطة والقائمة بذاتها وغير ذات الطابع العام والكلي أعني الفردي l'individuel. يقول أرسطو: "إذا لم تكن الوحدة جوهرًا، فمن البديهي أن العدد نفسه لا يمكن أن يوجد كطبيعة للكائنات المنفصلة. ذلك أن العدد يتكون من مونادات monades، والموناد هي ما هو واحد"⁽²⁾.

إن الكلي ليس وجودًا كالجزيئات، إنه ليس سوى علم إذ المحسوسات / الجزيئات وحدها موجودة. الوجود حكر على الجزيئي تمامًا كما أن العلم علم بالكلي. هكذا فإن الكلي والجزيئي يتعايشان هنا معًا ولا ينفصلان مثلما هو الشأن عند أفلاطون، لكن ذلك لا يتم إلا بأن يأخذ كل من حدّي العلاقة طبيعته الخاصة: الكلي طبيعته كمحمول على الجزيئي وكعلم والجزيئي طبيعته كموضوع وكموجود.

هكذا يصبح الجوهر الموضوع الأمثل للتفلسف عند أرسطو.

البنية المنطقية للقول في المبدأ / الجوهر: إن التفكير الأرسطي بشأن الجوهر يغري هنا بكوننا بصدد علاقة مباشرة مع العالم سيما وأن الموضوع قد اتخذ هيئة العالم الحسي المباشر وأنا لم نعد بصدد علاقة منطقية مع العالم كما كان الشأن مع المثال غير المباشر لنا. لكن الأمر هو نفسه في الحالتين. إن القرار بشأن الجوهر الفرد هو نفسه نتيجة قرار منطقي لا أونطولوجي بشأن العالم.

يتعلق التفكير الأرسطي خاصة بالتناقض الذي يحدثه أن يكون المبدأ واحدًا كليًا في علاقة بالكثر، وبالمثل التناقض الذي تحدثه تجريدية المبدأ مع عينية المحسوسات. إنها الصعوبات التي خلفها أفلاطون الذي كان بدوره قد عالجه ضمن صعوبات المشاركة. لقد لاحظنا أن الحلول الأفلاطونية كانت تتجه صوب التخلص من واقعية المثل ومنحها وضعًا روحيا فكريا قويا حتى تنسجم وحركة المحسوسات وتعددتها.

يتحول المبدأ عند أرسطو من المثال الأفلاطوني إلى الجوهر الفرد. إن أرسطو يجد هنا حلولًا للتناقضات التي كان يحدثها المثال. إنه يجد هاهنا انسجامًا بين تعيين المحسوسات والجوهر الذي صار بدوره متعينًا وبين تعدد المحسوسات والجوهر الذي بتفرده أصبح مخصوصًا بكل موضوع فردي.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي بالجوهر: مقابل البنية المنطقية الواضحة للقول الأرسطي فإن هناك ما يدعو الفيلسوف حتى أكثر مما كان الأمر مع أفلاطون ليتصور علاقته المباشرة بالشيء

(1) Cf. Ibid., p. 92

(2) Ibid., p. 94

الأونطولوجي، أعني إغراء الجوهر نفسه كجوهر فيزيائي متعين وفردى. وحتى إذا افترضنا وعي الفيلسوف أنه بحالة سلوك منطقي فحسب بحكم خضوع المعرفة كلها لمبدأ التناقض المنطقي، فإن هذا لا يدل على الوعي المنطقي للفيلسوف بما أن مبدأ التناقض نفسه عند أرسطو مبدأ أونطولوجي كما سنعرض إليه. إن الفيلسوف لا يترك لمبدأ التناقض حق الإشتغال في الممكن إذ الممكن برأيه لا يصدق حوله الحكم بالتناقض. هكذا فإنه لا شيء يدعو أرسطو كي يتصور غير علاقته المباشرة بالأونطولوجي.

القول التأويلي في الجوهر كقول للمطلق الواحد: نذكر بأن الإعتراض الذي قام به أرسطو على أفلاطون بشأن نظرية المثل هو المتعلق بفصلها عن المحسوسات وتصور وجود عالمين متميزين: عالم الحس غير القائم بذاته والذي يعرف على ضوء المثل وعالم المثل القائم بذاته والمؤسس لعالم الحس. بحسب أرسطو فإنه لا يمكن تصور القيام الذاتي للصور أي للكلية بمنأى عن الجزئي. هكذا فإن اتجاه تفكير أرسطو إنما هو إلى جهة الوحدة التي يجدها الفيلسوف في أنسنة السؤال الفلسفي على نحوين:

أولا فهم الشيء كجوهر أي كشيء قائم بذاته، وهاهنا يكون في غنى عن الثاني الذي اضطر أفلاطون لافتراضه. إن التفكير بحسب الجوهر إذن هو تفكير بحسب الواحد الذي لا يكون الثاني شيئاً غيره مقابلاً له بل فقط عرضه. من ثمة فإن الشيء لا يكون في علاقة إلا بنفسه أي علاقة بعديه جوهره وعرضه.

ثانياً تنزيل الكلي من المثل (الأفلاطوني) إلى الاستعداد العقلي بما هو شرط العلم. لكن هنا أيضاً فإن اتجاه تفكير الفيلسوف إنما هو صوب توحيد الشيء الذي مزقه أفلاطون إلى عالمين. وإذ لا يمكث الكلي قائماً كمثل ويتحول إلى معرفة فإنه يغدو بعداً ثانياً لهذا العالم عينه الذي بعده الأول الوجود. هنا أيضاً فإن العلاقة التي كان أفلاطون يفترضها بين شيئين / عالمين تصبح علاقة العالم / الشيء الواحد بنفسه.

هنا وهناك فإن اتجاه تفكير الفيلسوف هو اتجاه نحو التوحيد وذلك بمجاوزة الثنائية التي تضع الكلي في علاقة تنافي والجزئي (ثنائية وجود / عدم) وتلجئ الكلي إلى عالم مغاير وفهم هذه الثنائية بالمقابل بما هي علاقة بعدين للشيء الواحد. هو إذن اتجاه من ثمة نحو المطلق الذي لا يكون غيره في علاقة بنفسه والذي لا نجد له أي تعيين وضعي بل ممكني.

الوعي التأويلي بالجوهر كوعي تجزيئي وضعي بالعالم: رغم المسعى الأرسطي للتخلص من الواقعية والتصور الثنائي للعالم فإن الفيلسوف يعود إلى المربع نفسه الذي انطلق منه: إنه أولاً بتحويل الكلي إلى الفكر يصوغ واقعية له جديدة في الفكر نفسه. نعني هنا بواقعية، نعينا له في الفكر يثير صعوبات جمة في علاقة بالوقائع وذلك ما عرف بعد ذلك في

قراءة أرسطو بمشكل الصورية formalisme الذي سيشكل جوهر النقد الحديث لأرسطو⁽¹⁾. من جديد يتجلى الكلي كشيء مقابل الجزئي كشيء ثان في علاقة تعادم (وجود / عدم) بينهما ويفتقد الواحد الذي سعى إليه أرسطو وتتحول العلاقات موضوع التفكير إلى علاقات بين أشياء متخارجة لا كما كان يرجو الفيلسوف علاقة الواحد بنفسه الذي يسمى المطلق. أما ثانياً فإن الجوهر يكشف من جهته عن التأويل الأرسطي الوضعي للعالم شكلاً ومضموناً:

من الناحية الشكلية فإن الجوهر كتعين للمبدأ في هذا العالم الحسي الفيزيائي المباشر يكشف طبيعة التأويل الأرسطي للحقيقة بما هي التعين الفيزيائي للعالم. ومن الناحية المضمونية فإن الجوهر يترجمه أرسطو على هيئة وجود مطلق، حضور مطلق وامتلاء كامل للكائن ينأى عن السلب ويترجم بجلاء في المبادئ المنطقية المثقلة بالمحمول الأونطولوجي: الهوية، عدم التناقض، الثالث المرفوع⁽²⁾. وجود مطلق يعني أن مقابله العدم ومن ثمة التفكير وفق ثنائية الكائن أي بحسب تصور وجود فعلي لشيئين لا شيء واحد في علاقات وأبعاد هي ما يفترضه أرسطو جواهر.

2 - صعوبات تابعة:

* صعوبة مفهوم المعرفة: الصعوبة هنا أيضاً أفلاطونية وقد كان أفلاطون عالجهما بنظرية التذكر: التناقض في مفهوم المعرفة ذاته بين أن نعرف ما نعرف وذلك يتناقض مع المعرفة كتحصيل للجديد وبين أن نعرف ما نهمل وذلك يتناقض مع المعرفة كعلم لغير المجهول. الأطروحة: المعرفة معرفة بالكلي.

تمليل: في التحليلات الثانية، الكتاب الأول، الفقرة الأولى، يعرض أرسطو لمفارقة المينون دون اعتبار للحل الأفلاطوني أي لنظرية المثل، تغاضياً يضمّر عدم قبول الفيلسوف بالنظرية. إنه يذكر المفارقة بعد أن يذكر كل الذي يقترحه هو على النحو التالي:

"En fait, il est évident que la connaissance a lieu de la façon suivante: on connaît universellement, mais au sens absolu on ne connaît pas. Faute de cette distinction, on tombera dans la difficulté soulevée par le Ménéon: ou bien on n'apprendra rien, ou bien on n'apprendra que ce qu'on connaît"⁽³⁾.

- (1) سنعرض لذلك خاصة حين الحديث عن بايكون وديكارت أي مع بداية الأزمنة الحديثة حيث المواجهة الحادة مع أرسطو. نعرض في العنصر الموالي فقط إلى إشكال يخص مفهوم المعرفة كان قد طرحه أفلاطون.
- (2) سنعود بالتفصيل إلى تأكيد الطابع الأونطولوجي للمبادئ المنطقية الأرسطية في إبانة وكيفية التفكير في ذلك في سياق الدراسة.

(3) Aristote, Organon, IV Les seconds analytiques 71 a – 25.30, Trad., Jean Tricot, Vrin, 2000, p. 5.

يقوم الحل الأرسطي على أننا نعرف الشيء على نحو كلي لكننا لا نعلمه على سبيل التفصيل وعلى نحو جزئي. إن وقوع الجزئي تحت الكلي هو علم له غير مفصح عنه أو هو، على حدّ عبارة مترجم النصّ، "معرفة ممكنة ومضمرة للحالات الجزئية الواقعة تحت الكلي"⁽¹⁾. وهكذا فإن علمنا بالشيء كليا بما هو علم له بالإضمار والإمكان هو في وقت واحد علم به ولا علم: لا علم به من جهة أننا لا نعلمه تفصيلا، أي الحالات الجزئية بالتخصيص؛ وعلم به من جهة أن العلم بكليته هو علم بإمكان الجزئيات وبها على نحو غير محدّد. هو ذا الحل الأرسطي للمفارقة.

إن الفيلسوف يميز بين معرفة تكون بالحد الوسطّ *moyen terme* وأخرى تكون بوقوع الجزئي تحت الكلي⁽²⁾. إن النوع الثاني من المعرفة هو الذي يدفع به أرسطو لحل مفارقة المينون. أما المثال الذي يقدمه الفيلسوف فهو التالي⁽³⁾:

Tout triangle a ses angles égaux à deux angles droits

Cette figure – ci inscrite dans le demi – cercle est un triangle

Cette figure – ci inscrite dans le demi-cercle a ses angles égaux à deux angles droits.

إن النتيجة، حسب أرسطو – كون هذا الشكل بالذات تساوي زواياه زاويتين قائمتين – ليست النتيجة التي لم تكن معروفة بالكامل في المقدمات وأساسا في الكلي أي في المعرفة الموجودة سلفا *préexistante*، لكنها أيضا لم تكن معلومة بشكل مفصل أي في جزئيتها. إنها في مستوى الكلي معلومة على نحو إمكان ويشكل مضمّر. يقول أرسطو:

"Avant d'induire ou de tirer la conclusion du syllogisme, il faut dire sans doute que, d'une certaine façon, on la connaît déjà, et que, d'une autre façon, on ne la connaît pas. Si on ne connaissait pas, au sens absolu du terme, l'existence de ce triangle, comment pourrait-on connaître, au sens absolu, que ses angles sont égaux à deux angles droits"⁽⁴⁾.

حل مرفوض لدى أرسطو: يرفض أرسطو حلا للمفارقة يقضي بالحدّ من الطابع الكلي للمعرفة. ذلك أن المفارقة تقوم على إمية بين معرفة ما نعرف ومعرفة ما لا نعرف أو ما يتجاوز حدودنا. إن الحل الذي يعترض عليه أرسطو يقوم على ضرب المفارقة من الأساس بقصر المعرفة دون حدود ما لا نعرف أي ما يتجاوزنا. إن علمنا لا يطال ما لا نعرف أو إن ما لا نعرف هو مجموع ما نعرف. إن علمنا بالكلي مثلا ليس علما بلامتناهي الحالات التي تتجاوز

(1) Ibid., note 7, pp. 3–4, Fin de la note

(2) أنظر المصدر نفسه، ص 4.

(3) Ibid., pp. 3–4

(4) Ibid., pp. 4–5

علمنا وإنما هو علم بلامتناهي الحالات التي أحصاها علمنا على هيئة الكلي. هكذا فإن علمنا بالجزئي ليس علما بما لا نعلم بل بما نعلم من محتويات الكلي فعلا.

يظل الحل الذي يدافع عنه الفيلسوف إذن متمثلا في أننا نعلم الشيء أولا كمعرفة قبلية أو قائمة سلفا *préexistante* على نحو كلي دون تفاصيل لجزئياته. هكذا فإن معرفته الجزئية التالية ليست معرفة من فراغ مطلق بما أن الجزئي سبق علمه على نحو ما / على نحو كلي. لكن معرفته الجزئية ليست أيضا تكرارا لمعرفته السابقة بلا جدوى بما أن علمه السابق في مستوى الكلي ليس علما مفصلا أو محددا له وإنما هو علم عام لكل شيء لا لشيء دون غيره. البنية المنطقية للقول في المعرفة: يفكر أرسطو من خلال مجمل التناقضات التي يحدثها فصل الكلي ومنه فصل النفس عن الجسد لتحصل على العلم المطلق قبل معالجة العالم الحسي. إن أرسطو وهو يحول الكلي إلى شأن للعقل والمعرفة الإنسانية ذا الصلة المباشرة بالمحسوسات ويرفض أن يمنحه مضمونا أعلى يجد الصعوبة المطروحة أشد حدة: إما أن يكون العقل يحمل علما بالأشياء وهانها لا معنى يبقى للعلم بها وإما أن لا يكون العقل حاصلًا على هذا العلم بالأشياء وهانها لا إمكان يبقى للعلم بالمجهول.

يجد أرسطو حل التناقض في العلم بالكلي. ذلك أن علم الكلي ليس علما للشيء نفسه الجزئي وهانها تقع جدة المعرفة، لكن العلم بالكلي ليس أيضا جهلا مطلقا بالجزئي وهانها تقع إمكانية المعرفة. هكذا يجد أرسطو الإنسجام في الخطاب بشأن المعرفة ويفك التناقض القائم. الطبيعة الأونطولوجية للوعي بالمعرفة: الملاحظات نفسها التي سقناها من قبل بشأن عدم فهم مبدأ التناقض إلا كمبدأ أونطولوجي، إذن عدم تصور التفكير في الممكن شأنًا فلسفيًا، ذلك ما يجعل أرسطو يسلم بالعلاقة المباشرة في كل مرة بموضوع التفكير.

القول التأويلي في المعرفة كقول مطلق واحد ممكني: لقد لاحظنا من قبل أن أرسطو وهو يحول الكلي إلى شأن للعقل والمعرفة الإنسانية ذات الصلة المباشرة بالمحسوسات ويرفض أن يمنحه مضمونا أعلى، يسلك سلوكا توحيدا واضحا.

الحقيقة أننا لا نجد تفاصيل في النص الأرسطي عن الكلي الذي نعلمه أولا وعن طبيعته. كل ما نجده هو تشديد على أن المعرفة تكون أولا كلية ثم ثانيا جزئية. لكننا نجد تدقيقا لدى المترجم كون العلم بالكلي هو علم بالممكن والمضمر. بعد ذلك نجد هذا التمييز الذي قام به الفيلسوف نفسه بين معرفة بالحد الوسط وأخرى بوقوع الجزئي تحت الكلي. إن أرسطو لا يختار الحل الأول لعلاقة الكلي بالجزئي. ورغم أنه لا يفصل ذلك لكن الواضح أنه الوقوع في مشكل اللامتناهي. ذلك أن علاقة الكلي والجزئي تكون هنا خارجية بين حدين يحتاجان ثالثا لربطهما هو الحد الوسط. غير أن المشكل هنا لا ينتهي لأن الحد الوسط نفسه يتحول إلى طرف في الإشكال يحتاج بدوره طرفا جديدا يربطه بالحدين الأولين وذلك إلى ما لا نهاية.

هكذا فإن الحل الثاني بوقوع الجزئي تحت الكلي إذ يتخطى الوقوع في مشكل اللامتناهي إنما ينجز ذلك بعدم الحفاظ على حدين منفصلين كلي وجزئي. إن وقوع الجزئي تحت الكلي يعني تحول العلاقة بينهما إلى علاقة مباشرة إذ الجزئي قائم على نحو ما في وحدة أصلية والكلي على نحو تكون معه معرفة الكلي تحصيلًا للجزئي أيضا وفي وقت واحد. من ثمة فلا مشكل للوصول بينهما بما هما متصلان مبدأ كما أن مشكل المعرفة الآنف يجد حله في كون معرفة المضمهر هي معا تحصيل لعلم سابق وتحصيل لما لم يسبق علمه.

واضح أن الفيلسوف ينأى عن تصور المعلوم والمجهول كواقعتين متخارجتين تقومان في العلاقة وجود / عدم ويصورهما بالمقابل كعلاقتين للواحد الذي يعرف بالإمكان لا بالواقعية ومن ثمة كمطلق في علاقة بذاته.

الوعي التأويلي بالمعرفة كوعي تجزيئي محدود ووضعي: كل هذا الذي سبق لا ينهي الغموض الذي يظل يحيط بما يسمى هنا معرفة بالكلي: هل هي محدّدة أم غير محدّدة، أي هل أن الكلي محدّد أم غير محدّد؟ إذا عرفناه على نحو محدّد لم نعرف إذن الجزئيات وسيكون علمها مفتقرا إلى علمها المسبق، أما إذا عرفناه على نحو غير محدّد فإننا لا نفهم بيسر كيف تكون هاهنا معرفة أصلا وكيف تؤسس معرفة بعدية وكيف لا تكون المعرفة البعدية الجزئية تكرارا أو مستحيلة؟ وهكذا الشأن إذا عرفنا الكلي بما هو الضمني والممكن: هل أن الجزئي غير محدّد فيه وهاهنا فلا إمكان لعلمه لأنه لا معرفة لنا سابقة به، أم أن الجزئي محدّد سلفا وهاهنا فلا معنى لمعرفة كلية سابقة وتظل الاستفهامات قائمة عن طبيعة علم محدّد سلفا ضمينا وعن كيفية حدوثه؟

في كل الحالات لا نتصور أن الفيلسوف سيخرج عن تصوره للقوة *puissance* في طريقة إدراكه معرفة الجزئي تحت الكلي أي أن تكون معرفة الجزئي معرفة بالقوة، وهاهنا إشكال. ذلك أن المعرفة غير المتحققة بالجزئي تعيدنا إلى الثنائية نفسها حيث معرفة الكلي ليست معرفة الجزئي نفسه وإلى رأس الإشكال الأول، إذ كيف يعرف الجزئي وهو غير معلوم من قبل؟ إن المسافة التي يضعها الفيلسوف بين الكلي والجزئي - والتي علتها الأولى التميز عن أفلاطون - هذه المسافة - التي تشرف الجزئي وحده بالوجود وتترك للكلي أن يكون علما فحسب - تترك الصعوبة معلقة.

وفي الحقيقة فإن الصعوبة كان أفلاطون قد تجاوزها بافتراضه معرفة الجزئي السابقة في النفس معرفة مكتملة. لكن الصعوبات الأفلاطونية بدورها معلومة فضلا عن رفض أرسطو الحل الأفلاطوني.

في كل الحالات فإن الإشكال الفلسفي يعود في كل مرة تفك فيها وحدة الواحد من جديد ونكون بصدد علاقة شئيين لا علاقة مطلقة للشئ بنفسه.

* صعوبات بشأن الجوهر :

أ- الجوهر والعرض: في الفصل الثاني من الباب الأول من كتاب المقولات يقسم أرسطو الأشياء إلى أربعة أقسام بحسب المحددين التاليين: كونها جواهر أو أعراض، كلية أو فردية، كونها لا توجد في موضوع أو توجد فيه، تقال عنه أو لا تقال عنه. في الفقرة 2 يزواج أرسطو بين هذه الصفات على نحو يسمح له بتقسيم الأشياء إلى أربعة:

- الجواهر الأول أو الجواهر الفردية Substances individuelles: وهي الأشياء التي "لا يمكن أن تكون في موضوع ولا تقال عن موضوع"⁽¹⁾. ومثال ذلك "الأفراد وكل ما هو رقميا واحد": إنسان - حصان - قلم - أرض - شجرة... فإن الحصان يوجد مستقلا عن الإنسان بمعنى أنه يمكننا الاستغناء عن تصور الإنسان ويوجد مع ذلك الحصان. ويمكن أن لا نفترض وجود شجرة ويوجد مع ذلك إنسان، الخ. فالجواهر الأول أو الجوهر الفرد يعرف بإمكان قيامه دون افتراض شيء آخر يقيّم وجوده. ولا يجب أن نفهم هنا من "إنسان" و"حصان" أسماء أنواع بل أسماء أفراد كـ "سقراط" و"أفلاطون" و"هذا الحصان" و"تلك الشجرة"، الخ. ولكن ذلك شرط واحد فقط للجوهر الفرد.

أما الشرط الثاني، فهو أن لا يقبل القول عن شيء آخر، والأمران مختلفان حسب أرسطو، إذ قد يكون الشيء قائما بنفسه ولكن قابلا للقول عن غيره أو العكس (كما سنرى بعد قليل). إن "إنسان" لا يقال مثلا عن موضوع آخر مثلما يقال الأزرق (فنعقول "القلم أزرق"). إننا لا نقول: "القلم إنسان" أو "أفلاطون سقراط" أو "هذه الشجرة تلك الشجرة". فالجواهر الفرد لا يحمل على غيره. هو إذن ليس قائما بغيره بما هو موضوع ولا يقال على غيره كمحمول. هو بكلمة، موضوع مستقل ولا محمول.

- الجواهر الثواني أو الجواهر الكلية substances universelles: وهي الأشياء التي "يمكن أن تقال على موضوع دون أن تكون مع ذلك في موضوع"⁽²⁾. فمن حيث أنها غير قائمة في موضوع غيرها فهي جواهر، ومن حيث أنها تقال عن غيرها، لا كما الجواهر الأول، فهي ثواني، ومن حيث أن الكلية وحده هو ما يحمل، فهي أيضا جواهر كلية. يضرب أرسطو على ذلك مثال "الإنسان" كنوع. فمن حيث أن "الإنسان" كلي هو قابل للحمل على جوهر فرد إذ نقول "سقراط إنسان"، الجزئي بالمقابل غير قابل للحمل. ومن حيث أن "الإنسان" لا يفترض "الحصان" ليوحد كمفهوم بل يمكن أن يقوم في الأذهان بذاته، فإنه لذلك جوهر. إن الأنواع التي يؤلفها الأفراد والأجناس التي تؤلف الأنواع جميعها حسب أرسطو جواهر

Aristote, Logique, Tome 1 – Catégories – Herméneia, trad. J. Barthélemy Saint - Hilaire, (1) Librairie de Ladrang, Paris, (date non trouvée), p. 56.

.Ibid., pp. 55-56 (2)

ثواني أو جواهر كلية لتمييزها بالشرطين التاليين: كونها تقوم في الذهن دون افتراض غيرها وكونها قابلة للحمل على غيرها وأنها لذلك كلية.

وقد يلتبس علينا الأمر هاهنا فتصور أن هذه الجواهر كقولنا "إنسان" غير قائم بذاته وهو لذلك عرض لا جوهر من جهة كوننا لا نتصور النوع دون الفرد، فنحن لا نرى مفهوما قائما بذاته بل نرى "سقراط" و"أفلاطون" أي أفرادا عنيين. لكن أرسطو ينبه إلى أن ذلك لا يفهم من جهة قيمومة / وجود "الإنسان" بل فقط من جهة حمله. ولا يمكننا أن نفهم ذلك إلا بالتخلص من الأفق الوضعي الذي تصدر عنه صعوبة الفهم الأنفة لأرسطو. فإن هذا الأفق لا يعد موجودا قائما بذاته غير الموجود الحسي. أما الموجود العقلي فهو قائم فقط بقيام الأول. إلا أن أرسطو لا يفرض على الموجود القائم بذاته أو الجوهر صفة الحضور الحسي بل يوسعه إلى الحضور العقلي. إنه ما يقوم حسيا بذاته وما يقوم أيضا عقليا بذاته أو مفهوما، أي بلغة أخرى، هو معا ما يحسّ دون حاجة لغيره وما يعقل دون حاجة لغيره، والأنواع والأجناس تعقل دون حاجة لغيرها. أما ما يحدث الإلتباس هنا، وهو كون الأجناس والأنواع (مثل قولنا "إنسان") تحمل على إنسان فرد ولا يتصور قيامها بذاتها في العقل، فذلك حسب أرسطو ليس إلا من حيث قابليتها للحمل لا من حيث قيامها ذاتة، إذ أن القيام بالذات استقلال في التعيين أو في التعقل، وذلك ما يوجد للأشياء المفهومية (الأجناس والأنواع) كما للأشياء الحسية (الأفراد). أما القابلية للحمل، فالآلية التي تحكمها مختلفة وهي كونها تقال على كثرة أو لا تقال إلا على فرد، والآلياتان تشتغلان حسب أرسطو باستقلال عن بعضهما ولا داعي للخلط بينهما. ولا يبدو أن التمييز هاهنا ممكن دون التحرر أيضا من وجهة النظر الوضعية في قراءة أرسطو، أي التخلص من اعتبار الجوهر حضورا ماديا وفهمه كاستقلال مفتوح على الحسي كما على العقلي.

- الأعراض الجزئية / الفردية accidents particuliers: وهي الأشياء التي "يمكن أن تكون في موضوع ولا تقال مع ذلك عن أيّ موضوع"⁽¹⁾. يقدم أرسطو على ذلك مثال "النحو" Grammaire و"البياض" blancheur. فالنحو يقوم في موضوع هو الذكاء البشري لكنه لا يقال على موضوع ما، فلا نقول مثلا: "فلان نحو" بل "فلان نحوي"، والأمر مختلف. هكذا شأن البياض الذي لا يقوم إلا في موضوع هو جسم ما: الورقة مثلا أو الجدار، الخ. لكنه لا يحمل على موضوع في قضية. فنحن لا نقول "الورقة بياض" رغم أن البياض قائم بها ولا "الحائط بياض" رغم أن البياض قائم به بل نقول "الورقة بيضاء" و"الحائط أبيض". والأمر مختلف بين الإسم nom والصفة adjectif حسبما يبدو من قول أرسطو. إنّ "البياض" و"النحو" إذن بصيغتهما هذه أشياء قائمة بغيرها مع أنها غير محمولة عليه. لكن ماذا يعني أن يكون "النحو" و"البياض" أشياء غير قائمة بذاتها أو قائمة بغيرها؟

يعني أرسطو أنّه بدون افتراض الذكاء البشري فنحن لا نرى قياما للنحو مستقلا. إن النحو هو ما أنتجه هذا الذكاء حول اللغة. كذلك بدون الجسم: الورقة مثلا أو الحائط لا نرى قياما للبياض، إذ البياض لا يستوي بنفسه مثل "الكأس" و"القلم" و"الجسم" و"الذكاء".

- الأعراض الكلية accidents universels: وهي الأشياء التي "يمكن في وقت واحد أن تقال عن موضوع وأن تكون في موضوع"⁽¹⁾ مثل العلم Science الذي لا يكون إلّا في موضوع هو الذكاء البشري ولكنه، على خلاف البياض والنحو، يقال عن موضوع مثل النحو فنقول "النحو علم". إنه لا يكون معا موضوعا قائم الذات أي جوهرًا، فهو عرض، كما لا شيء يمنع حمله على موضوع، فهو محمول وهو عرض. إنه محمول لكونه كلي يقال أيضا على ما سوى النحو فنقول "الرياضيات علم" و"الفيزياء علم"، الخ. إن أرسطو ينتبه هنا إلى أن الجزئي / الفردي الذي يخص شيئا ما لا يكون محمولا عليه بما أن هذا الحمل ربط لما ليس مرتبطا في حين أن الفردي مرتبط سلفا بموضوعه.

تترتب الكائنات عند أرسطو إذن بحسب درجة استقلاليتها (أو تبعيتها) ودرجة فرديتها (أو كليتها) على النحو التالي:

- الأشد وجودا هو الجوهر الفرد، وذلك لجوهريته أولا أي قيامه بذاته ولفرديته ثانيا أي عدم إمكان حمله على غيره.
 - الثاني هو الجوهر الكلي، لجوهريته أولا أي قيامه بذاته وإمكان حمله على غيره لخاصيته الكلية.
 - الثالث هو العرض الجزئي، لعرضيته أولا أي عدم إمكان قيامه بذاته ولكن أيضا عدم إمكان حمله على غيره الآتي من جزئيته.
 - الرابع هو العرض الكلي، لعدم إمكان قيامه بذاته كعرض وإمكان حمله على غيره لكليته.
- البنية المنطقية للقول في الجوهر: إن القرار الأرسطي بكون الأفراد جواهر أي "سقراط" و"هذا الحصان" و"تلك الشجرة".. هو نتيجة الاستدلال التالي: الجوهر هو ما لا يقال عن موضوع، الأفراد - "سقراط" و"هذا الحصان" و"تلك الشجرة".. لا تقال عن موضوع - الأفراد جواهر. بلغة أخرى فإن العلاقة بين "الأفراد" و"الجواهر" ليست علاقة ضرورية مباشرة بديهية بل هي علاقة تركيبية متوسطة وهي نتيجة الاستدلال الأنفي. إنها ليست محكومة بحضور موضوعها للوعى بل بالأحرى بالتناقض الذي يقوم بين الجوهر وبين ما ليس موضوعا فرديا وبالإنسجام الذي بين الجوهر والأفراد.

الطبيعة الوضعية للوعي بالجوهر: الملاحظة نفسها التي ذكرت من قبل، إذ بحكم الحالة غير المثالية للجوهر وحتى الطبيعة الفيزيائية له ثم بحكم الفهم الأونطولوجي لمبدأ التناقض،

(1) Ibid.

فإن أرسطو يتصور هنا حدوث انتقال فعلي مع مفهوم الجواهر باتجاه العلاقة المباشرة مع العالم. القول التأويلي في الجواهر كقول مطلق: نذكر هنا فقط بالقرار القار للفيلسوف بشأن الجواهر بما هو مطلق وموحد والذي يقابل به الفيلسوف التعدد الذي يفترضه أفلاطون لجوهرين مثالي وحسي.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي ووضعي:

- إن قول أرسطو (الجواهر لا يقال عن موضوع) مشيرا بذلك إلى الأفراد قول مشكل. إن "سقراط" كجواهر كما القلم (الفردى) لا يبدو فعلا ممكنا حملهما على موضوع. لكن تدقيقا بسيطا يكشف عن حالتهما كمحمولات. ألسنا نقول مثلا: "هذا سقراط" و"ذاك قلم" و"الرجل الذى درّس أفلاطون هو سقراط" أو "الرجل الذى يمشى فى الطريق هو سقراط" و"الشيء الذى فوق الطاولة قلم" الخ؟ ألسنا فى كل هذه الحالات نحول "سقراط" و"القلم (الفردى)" الى محمولات؟ أليس الجواهر قد تحول هاهنا لجهة "هذا" و"ذاك" و"الرجل الذى درّس أفلاطون" و"الرجل الذى يمشى فى الطريق" و"الشيء الذى فوق الطاولة" باعتبارها موضوعات؟ أتصور أن رد أرسطو كون "هذا" و"ذاك" و"الرجل الذى درّس أفلاطون" كل ذلك لا يسمى موضوعا. من ثمة فإننا مطالبون لقبول هذه النتائج بالتححرر من المسحة الوضعية التى لا ترى فى "هذا" و"ذاك" و"الشيء الذى فوق الطاولة" إلا محمولات باعتبار عدم تعيينها الفردى كشيء، أمّا إذا تحررنا من ذلك فإننا سندرك بيسر كيف يكون "سقراط" و"القلم" هى المحمولات. أليس شرط أن يكون الشيء محمولا - كما رأينا عند أرسطو - أن يكون كليا حتى يقال على الأفراد؟ أليس "سقراط" هنا هو من يتخذ هيئة الكلى حينما يمكننا القول "هذا سقراط"، "ذاك سقراط"، "الذى درّس أفلاطون هو سقراط"؟ كذلك "القلم" يتخذ هيئة الكلى حينما يمكننا القول "هذا قلم"، "ذاك قلم"، "الذى فوق الطاولة قلم"؟ أولا تصبح الأفراد هاهنا: "هذا"، "ذاك"، "الذى درّس أفلاطون"، "الذى فوق الطاولة"؟ تصدق هذه الاعتراضات على الجواهر الفردية كما على الجواهر الكلية / الثوانى. فى أدنى الحالات فإن أرسطو مطالب بأن يعلل كيف يحمل الفردى هذا الحمل إن لم يكن فى وجه له آخر كلى.

ليس هذا فقط، بل أن القلم (الفردى) قائم أيضا فى علاقات موجبة تنزع عنه فرديته كما جوهريته. ولكى أعتمد هنا تحليلات مستفادة من هيدغير للشيء، فإن القلم لا يقوم دون الورقة التى نكتب عليها. إنّ صناعته من الأصل لم تكن ممكنة إلا لأنّ صانعه كان من البداية يدرك الورقة التى ستنم الكتابة عليها وإلا فإنّ صناعته ستكون لاغية إذ لا جدوى منه آنذاك. بعدئذ فإنّ فهم القلم أى تصوّره غير ممكن لمن لا يدرك الورقة أو ما شابهها مما يكتب عليه، وهكذا دواليك بالنسبة لشبكة كاملة من العلاقات يقيمها القلم ولا يمكن قيامها خارجه لا وجودا ولا فهما له.

أيضا فإن الشيء قائم في شبكة من العلاقات السالبة التي تتعارض وفرديته وجوهريته. ولو عدنا إلى الصنف الأول من الأشياء أي الجواهر الأول / الجواهر الفردية وكون "القلم" (الفردية) وسقراط... - هذه الجواهر لا يمكن أن تكون في موضوع ولا تقال عن موضوع، فإننا نتساءل هنا: أليس تصورنا القلم (الفردية) ممكنا فحسب لأننا نسلبه / نميزه عن "ورقة" و"شجرة"، الخ؟ أليس ما نسميه بجواهر فردية أخرى مكونات علائقية سالبة للقلم؟ أليس القلم قائما إذن بأنه كائن سلبي في كل الموضوعات المماثلة له؟ إن قيام القلم مشروط بالعلاقة السالبة التي تضمن اسم القلم ضرورة سلبي ما (القلم لا الورقة مثلا). ويستحيل إطلاقا تصور القلم دون هذا الطابع العلائقي له الذي ينزع عنه أحقية التسمي بالجواهر. إن القلم ليس إذن جوهر فرديا كما رأى أرسطو.

- إن التمييز بين الجواهر الثواني والأعراض الجزئية غامض. فالجواهر الثواني جواهر من حيث قيامها بذاتها وثواني من حيث إمكان افتراضها الجواهر الفردية ومن أمثلتها الإنسان؛ أما الأعراض الجزئية فأعراض لأنها لا تقوم إلا بموضوع وهي جزئية من جهة استقلالها في الوعي بها ومثالها البياض.

لكن "الإنسان" نفسه كنوع ضربه أرسطو كمثال سابق يخص الجواهر الثواني أكد فيه على قيامه بذاته، لا قيام له بذاته بمعنى الحضور المادي إذ أن قيامه بذاته محض قيام عقلي وذلك هو بالضبط شأن "البياض" و"النحو". فإن هذين أيضا، رغم كونهما لا يقومان مثل "الإنسان" ماديا بذاتيهما، إلا أنهما يقومان عقليا دون حاجة الواحد منهما لموضوعات أخرى. فالبياض عقليا كمفهوم لا يحتاج جسما يقوم فيه بل فقط تميزا عن الألوان الأخرى يعطيه ماهيته تماما كما لا يحتاج الإنسان كنوع إلى سقراط ليقوم كمفهوم بل إلى تمييز عن أي حيوان آخر. فالبياض كما "الإنسان" يحتاج عقليا إلى فصل أكثر مما يحتاج إلى ربط وإلى استقلال عن غيره أكثر من قيامه بغيره. كذلك الشأن بالنسبة للنحو. فلكي ندركه عقليا ويقوم كوجود ذهني لا نحتاج معه إدراك الذكاء البشري بل فقط تحديده بفصله عن علوم أخرى. فلقد نحصل مفهوم النحو دون إدراك لأي مفهوم للذكاء البشري تماما كما هو الشأن مع إدراك مفهوم الإنسان دون معرفة بسقراط أو بأفلاطون. إن أرسطو يقرب هنا من وجهة النظر الوضعية التي تلافاها سابقا. هكذا، فإما أن يكون الفيلسوف مخلصا لتصوره الحسي / المادي (ذي المسحة الوضعية) للجواهر (أي لقيام الشيء بنفسه) فيسمي جوهر ما يقوم ماديا بنفسه، وهناك فلا يكون "البياض" و"النحو" جواهر كما لا يكون "الإنسان" الذي عدّه أرسطو أنفا جوهر، كذلك؛ وإما أن يكون تصوره للجواهر مركبا أيضا من وجه عقلي، وهاهنا فلن يكون "الإنسان" وحده جوهر بل أيضا "البياض" و"النحو" اللذان عدّهما الفيلسوف لا جواهر. هذا إذا علمنا أيضا من جهة أخرى أن أرسطو لا يفترض وجودا مثاليا أكثر من الوجود العقلي المفهومي لنفترض إمكانات أخرى

غير هذه. فلقد شدّد أرسطو كثيرا على رفضه التصوّر الأفلاطوني مرّات عدّة، وذلك معلوم. وواضح أن التعليل الأخير للتمييز لدى الفيلسوف يكمن في كون "البياض" لا يجد له وجه تعين بينما يجد ذلك للـ "إنسان" من خلال الأفراد العيينين الذين يمثلونه أي المصادر المركزية لوجود الفردي وعدم وجود الكلي.

- إن المسافة حتى بين عرض كلي وجوهر والتي تبدو الأكثر وضوحا لا تبدو على هذا النحو. إنّ "العلم" مثلا حسب أرسطو عرض كلي فهو يقال عن شيء ويكون في موضوع كما ذكرنا آنفا. لكن إلى أيّ مدى يكون العلم في موضوع كما هو شأنه أنّه في الذكاء البشري؟ لقد قلنا من قبل أن "القلم (الفردي)" مثلا هو الآخر في شيء - فضلا عن العلاقات السالبة التي هو فيها - وهو أيضا في وظيفة وفي كل الأشياء التي لا تكتمل صورة القلم إلّا بها. العلم نفسه، رغم وجوده في موضوع، الذكاء البشري، فإنّه يقوم بذاته بشكل كبير تماما كما يقوم "القلم". وبحسب المقاييس الأرسطية فإن "العلم" قائم متميزا وفي غير ما حاجة للشعور والعمل فضلا عن الموضوعات الأكثر بعدا. إنه إذن جوهر ما من هذه الجهة، فنحن لا نحمل "العلم" على "الكراس" و"الأبيض" و"الطفل"، الخ. كما أن "العلم" يحمل دائما على موضوع مثلما يحمل "القلم" حيناً ولا يحمل أحيانا. وبالجملّة فإنّ الشكوك الواردة آنفا حول العرض تظل هاهنا قائمة ويظل أرسطو مطالبا بأن يحدد موقع نظره: أهو يفكر من وجهة نظر حسية / مادية خالصة أم هو يزواج بينها وبين وجهة النظر العقلية بهذا الخصوص؟
ثمة في الجملة ملاحظتان أساسيتان:

- إن العرض لا يلبث أن ينكفى في كل مرة إلى جوهر إذا غيرنا أفق النظر إليه والعكس صحيح إذ ينكفى الجوهر إلى عرض.

- إنّ الجوهر والعرض ليسا من ثمة سوى تسميات لعلاقات لا لأشياء وأقانيم. يظل الجوهر والعرض كأسماء كلية ممكنة فحسب، أمّا على صعيد خروجها إلى فعل، فإن كلا منهما يكف عما هو إياه ليتحول الى ظهور، حدث يسمح بظهورات لامتناهية له. لكن ماذا يعني كل ذلك؟

من الواضح أن استعمالنا للفظ "ظهور" إنما هو لتخفيف الثقل الأونطولوجي الذي للفظ "جوهر". يبنّي مفهوم الجوهر على ثنائية وجود / عدم في معنى أن الجوهر إنما هو كذلك لحضوره المطلق وعدم قيامه بغيره أو بالأحرى لإعدام غيره من تعريفه بما هو معرف غير علائقي. الجوهر لهذا السبب يترك غيره ثانيا له ويجعل التفكير حوله تفكيرا حول أشياء متخارجة لا حول الشيء الواحد المطلق ونفسه. بالمقابل فإن ما اعترضنا به على أرسطو إذ يكشف عن خفة معنى الظهور يكشف معا عن تداخل الجوهر وغيره على نحو لم يعد معرّفا كوجود معدم غيره بل كحضور هو غياب غيره فحسب. لكن هذا يعني أن موضوع التفكير قد

تحول من الجوهر إلى العلاقة التي تضعه في وحدة وغيره بما هي الشيء بالمعنى الدقيق للكلمة وحيث تتحول الجواهر إلى أبعاد للشيء العلائقي الذي يتجلى كواحد مطلق معالق لذاته.

ب - القضية البسيطة والقضية المركبة: في الفصل VIII من كتاب العبارة، الفقرة 1 يعرف أرسطو القضية البسيطة كما يلي: "التأكيد البسيط أو السلب البسيط هو ذلك الذي يطلق شيئاً واحداً على شيء واحد، سواء كان معبراً عنه بشكل كلي أو غير معبر" (1). أمّا في الفقرة 2 فإنه يعرف القضية المركبة كما يلي: "إذا كان اسم واحد يصلح للتعبير عن شيئين، لا يمثلان فكرة واحدة، فليس ذلك إذن لا تأكيداً بسيطاً ولا سلماً بسيطاً" (2).

يقدم أرسطو أمثلة عن القضية البسيطة: كل إنسان أبيض، لا إنسان أبيض، بعض الناس أبيض، إلخ. كما يقدم أمثلة عن القضية المركبة: "إذا أخذنا لفظ "ثوب" للتعبير عن فكرتي الإنسان والحصان" (3)، فإن القضية "هذا الثوب أبيض" قضية مركبة. وتعليل أرسطو هو أنّ هذه القضية "إما أنّها تعبر عن أشياء متعدّدة، أو أنّه ليس لها معنى، لأنّه ليس ثمة إنسان هو حصان" (4). نفهم إذن أنّ القضية المركبة هي تلك التي لا يمكن لأجزاء موضوعها أن يكون الواحد منها هو الآخر، مثل أنّ الإنسان ليس حصاناً. أمّا القضية البسيطة فهي تلك التي يمكن لأجزاء موضوعها أن يكون الواحد منها الآخر مثل أنّ سقراط هو عينه أفلاطون (من حيث الإنسانية). لكن الفرق بين سقراط وأفلاطون كما بين أرسطو من قبل ليس فرقا نوعياً كالذي بين الإنسان والحصان المتتميان إلى جنس واحد هو الحيوان. إن الفرق بين سقراط وأفلاطون فرق عددي numérique أي بين رقم وآخر داخل النوع الواحد أي الإنسان. وحيث ثمة فرق نوعي فإننا ندرك فكرتين متباينتين (الإنسان - الحصان)، أمّا حيث ثمة فرق رقمي فإننا لا ندرك إلاّ فكرة واحدة (الإنسان: سقراط وأفلاطون). فالقضية البسيطة هي إذن القضية التي لا نجد صعوبة في جمع مركّبات موضوعها في فكرة واحدة تكون في الغالب نوعاً واحداً من الأشياء في حين أنّ القضية المركبة هي التي لا نجد صعوبة في جمع مكوّنات موضوعها على هيئة فكرة واحدة بل نضطر إلى تقسيمه، بما يعني تقسيم القضية كلها إلى قضايا جزئية لفهمها.

البنية المنطقية للقول في القضايا: إن أرسطو يتصور القضية "سقراط إنسان" قضية بسيطة بينما القضية "العين تنهمر" قضية مركبة. ذلك لأنّ "العين" تدل على أكثر من معنى بينما "سقراط" يدل على معنى واحد. لكن من البين أننا في كل الحالات بصدد استدلال منطقي ينطلق من أنّ القضية البسيطة لا تنقسم مركّباتها ومن أنّ قضية مثل "سقراط إنسان" هكذا شأنها،

(1) المصدر نفسه، ص 164.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 165.

من ثمة فهي قضية بسيطة. وهذا يعني أن التناقض / عدم التناقض هو الذي يحكم هذا القرار. الطبيعة الوضعية للوعي بالقضايا: الملاحظة نفسها بشأن البسيط الذي يغري بالعلاقة المباشرة به على خلاف المركب الذي قد تكون مركباته وسيطا إليه وبشأن الإشتغال الدائم لمبدأ التناقض أونتولوجيا. لا نجد إشارة تفيد قلق الفيلسوف من أن تكون علاقتنا بالبسيط تحول دونها المقولات المنطقية.

الوعي التأويلي الوضعي والقول التأويلي المطلق غير الوضعي:

- إن أرسطو يتصور البسيط محددًا على نحو نهائي وحاصلا على وضع مستقر وهكذا شأن المركب ومن ثمة الحدود التي بينهما. لكن الأمثلة التي يقدمها أرسطو مشكلة، فماذا لو استطاع لفظ "ثوب" أن يجمع الإنسان والحصان في فكرة واحدة، ولم يستطع بالمقابل لفظ "إنسان" أن يجمع في فكرة واحدة سقراط وأفلاطون؟ ماذا لو انقلبت النعوت بين الأجناس والأنواع؟ هل أننا ندرك فعلا فكرتين متباينتين بقولنا في المثال الأنف: "الثوب" وندرك فكرة واحدة بقولنا: "الإنسان"؟

من الغريب أن أرسطو يفترض لفظ الثوب للتعبير عن فكرتي الإنسان والحصان وقد كان بإمكانه، وهو الأوضح، أن يفترض ببساطة لفظ "الحيوان" أي الجنس genre. ونحن نفترض أن الفيلسوف أراد مثالا يكون فيه الموضوع غير قادر على دمج مركباته بإطلاق. ولقد يكون بدا له أن مفهوم "الحيوان" يدمج الإنسان والحصان في مشترك هو جنسهما الواحد: الحيوان، بينما لا يتبين بوضوح في مفهوم مفترض كـ "الثوب" أن نرى ماهية مشتركة للإنسان والحصان. ولكن محاولة أرسطو هنا يائسة من وجهين: الأول، أن لديه اعترافا ضمنيًا بأن مفهوم "الحيوان" لا يترك من مجال لفكرتين إذ يتعلق الإدراك هاهنا بـ "الحيوان" الذي هو فكرة واحدة جامعة للإنسان والحصان، ولا يتعلق الإدراك بالتنوعين منفصلين، أمّا الثاني، فإن وضع لفظ "الثوب" مكان لفظ "الحيوان" لم يغيّر من الأمر شيئًا، إذ أن قولنا "الثوب أبيض" إذا كان في اعتبارنا أن "ثوب" يعبر عن الإنسان والحيوان هو مثل قولنا "الحيوان أبيض"، إنما يتعلق الإدراك فيه بفكرة واحدة هي فكرة "ثوب" الجامعة كفكرة "حيوان" الجامعة ولا يتجه فيه الإدراك إلى الفروق بما يقتضي الحديث عن قضايا متعددة وقضية مركبة.

من جهة أخرى، فإن قولنا "الإنسان أبيض"، إذا سلمنا مع أرسطو بإدراك المختلف أو المركب داخل القضية، ليس مختلفا عن "الثوب أبيض" أو "الحيوان أبيض" من حيث أن سقراط وأفلاطون يطرحان الصعوبة نفسها (في علاقة بالنوع الإنساني) التي طرحها الإنسان والحصان (في علاقة بالجنس الحيواني). ذلك أنه مثلما لا يمكننا أن نتصور أن الإنسان حصان، فإنه لا يمكننا أن نتصور أن سقراط هو أفلاطون، وقد قلنا من قبل تجاوزا وتساوقا مع ما يفترضه أرسطو، إن هذا هو ذاك لكن بوضعنا بين قوسين (من حيث الإنسانية). فأرسطو يفترض أن

سقراط يكون أفلاطون للنوع المشترك بينهما وانحصار الفرق بينهما في فرق رقمي ولا يفترض أن الإنسان يكون الحصان للفرق النوعي بينهما لا مجرد الفرق الرقمي. إلا أنه من البين أن الأمر لا يختلف هنا وهناك، فالصعوبة واحدة ومخرجها واحد. الصعوبة في الحالتين أنه لا يمكن أن يكون حد الآخر (الإنسان الحصان أو سقراط أفلاطون) إلا من حيث مشترك آخر غيرهما: الجنس الحيواني أو النوع الإنساني.

هكذا، فإن "الإنسان أبيض" ليست بقضية أقل تركيباً من "الثوب أبيض" أو "الحيوان أبيض" إذا عرفنا التركيب كما يعرفه أرسطو، كما أن "الحيوان أبيض" ليست بقضية أقل بساطة من "الإنسان أبيض" إذا أخذنا في الاعتبار الافتراضات الآتية. أما تعريفات أرسطو فإنها قائمة على تحديداته التي في كتاب المقولات حول الفرد والنوع والجنس وبالأحرى حول الجواهر الأول والجواهر الثاني وما يمكن رده لبعضه البعض وما لا يمكن رده. في هذا الأفق يحدد أرسطو القضايا المركبة بما هي القضايا التي لا يمكن ردّ مركباتها بعضها لبعض على عكس القضايا البسيطة التي يمكن ردّ مكوناتها إلى مفهوم واحد بسيط. إن القضية المركبة والقضية البسيطة ليست أسماء لقضايا محدّدة وإنما لصفات مفهومية لا تنزل إلى التعيّن إلا لتشريع في الظهور المختلف ومعاودة الظهور كلّما ينكشف تركيب القضية البسيطة وبساطة القضية المركبة. إن هذه التساؤلات لا تفهم بالمرّة في معنى نهاية التركيب أو نهاية البساطة بحكم نهاية الحاجز الذي بينهما في مستوى الواقع، التحقق وبحكم إمكان تحوّل الواحد إلى الآخر. إنما تفهم هذه التساؤلات في معنى ارتفاع هذه النوعات عن الواقعية وتحولها إلى الممكنية أي تحولها من تميّزها النسبي إلى تميّزها المطلق حيث البسيط إمكانات ظهور لا تنتهي وهكذا المركب.

من السهل أن نفهم اليوم أن أيّ بسيط واقع هو كذلك في إحداثية جدّ محدّدة. إن الذرة بسيطة نسبة إلى المادة عامة. لكن الذرة مركبة بالنسبة إلى الإلكترونات والبروتونات وهكذا إلى ما لا يتناهى في الصغر كما في الكبر. إن هذا الوعي ينمو أكثر فأكثر في الفلسفة المعاصرة حتى الوضعية منها التي شرعت تجلياتها التالية في كل مرة في تطبيق واقعيته وفهم البسيط هاهنا باعتباره حالة رمزية أكثر مما هو شيء.

بعد ذلك فإن الملاحظات عينها التي سقناها بشأن الجوهر تصدق في هذا الشأن أيضاً. ج- القضايا المركبة ومشكل القسمة: في الفصل XI من كتاب العبارة يصف أرسطو القضايا المركبة والأسئلة المركبة محددا شروط صحة الجمع réunion والقسمة division فيها. سنقتصر قطعاً هنا على ما يعيننا. بين الفقرات 8 و 11 يتحدث الفيلسوف عن تقسيم القضايا / تقسيم المحمولات ومبدأ الصحة في ذلك. فقولنا "الإنسان أبيض" قضية يمكن تقسيمها إلى "إنه / سقراط إنسان" و"إنه / سقراط أبيض"، وبأكثر دقة "إنه (موجود / هو) إنسان"،

"إنه (موجود / هو) أبيض". والسبب حسب أرسطو في إمكان تقسيم القضية أي في إمكان إثبات الإنسانية لفلان بمعزل عن إثبات وجود البياض له هو عدم تناقض وجوده كإنسان مع وجوده كأبيض أي عدم تناقض البياض مع طبيعة فلان كإنسان. ذلك أنه إذا كان إثبات وجود الواحد مناقضا لإثبات وجود الثاني كان إثبات الواحد أو الآخر ممتنعا بحكم قيام النقيض في وجه هذا الإثبات، وكان لزاما عدم الإثبات تماما والإقتصار على التصور / المفهوم أو إثبات الواحد في حدود نسبته إلى الآخر والتخلي عن إثباته لذاته. هكذا يكون ممتنعا تقسيم القضية إلى قضايا مثبتة كلا على حدة.

المثال الذي يقدمه أرسطو هاهنا هو: "إنسان ميت"، هل يجوز تقسيم الأحكام بشأنه إلى "إنه (موجود) إنسان"، "إنه (موجود) ميت"؟ والجواب عند أرسطو: لا، "من الخطأ أن نقول عن إنسان ميت إنه إنسان"⁽¹⁾، والسبب (الآتي أساسا من طبيعة اللغة الإغريقية ربما المثبتة للوجود في الحمل *prédication*) يتمثل في أن إثبات وجود الإنسانية لفلان يستدعي وجود فلان ذاته في حين أن فلان هاهنا عدم بما هو ميت وبما الموت حسب أرسطو شكل من أشكال العدم. لذلك فإن إثبات وجود الإنسانية لفلان يتناقض مع كونه ميت / عدم: لا يمكن هاهنا إثبات وجود الإنسانية "إنه إنسان" لأن كونه ميت يمنع ذلك. لا مناص إذن من رفع الإنسانية لفلان عن الإثبات لما هو ميت والإقتصار على إثباتها في حدود الموت / العدم وعدّها وجودا مفهوميا فحسب. لكن هنا وهناك لا يمكن إثبات الإنسانية لفلان كقضية مفردة خارج حدود العلاقة المفهومية أي لا يمكن تقسيم "إنسان ميت" إلى "إنه إنسان" و"إنه ميت".

البنية المنطقية للقول في القضايا: إن القضية "إنسان ميت" لا يمكن حسب أرسطو قسمتها إلى "إنه إنسان" و"إنه ميت". يقوم هذا القرار الأرسطي على رفض تناقض يقطن القضية. ذلك أنه لما كان الموت يفهم كعدم حصلت المفارقة التي يثيرها السوفسطائيون، أي أن "فلان موجود (كانسان) معدوم (بما هو ميت)"، فهو موجود / معدوم. يستبعد أرسطو المفارقة / التناقض بتأكيد على أنه إذا كان فلان ميتا أي معدوما، فإنه ليس موجودا كإنسان.

الطبيعة الوضعية للوعي بالقضية: الملاحظة نفسها بشأن تصور الفيلسوف علاقتنا المباشرة بموضوعات التفكير.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي وضعي محدود والقول التأويلي كقول توحيدي مطلق غير وضعي: إنه لا يمكن فهم ما يقوله أرسطو في كل مرة إلا إذا انتبهنا إلى الإحالة على الوجود التي يحتويها الرابط *est* غير الموجود تماما في اللغة العربية، فإن أرسطو يفهم من الرابط كون "فلان موجود إنسانا" أي أنه إنسان موجود وأساسا أنه موجود - الوجود بمعنى الحضور الفيزيائي وحتى حيا.

(1) Ibid., §9, p. 184

إن حصر الرابط est في معنى الحضور الفيزيائي وحتى الحي هنا لا يفهمنا استخدامات أخرى جمة له في التعريف (المثلث - est - شكل هندسي ذو ثلاثة أضلاع) مثلا وفي مستوى العقلية عموما والمعرفة الرياضية وغيرها مما لا يحصى من القضايا ومستويات الوجود غير ذات الحضور الفيزيائي (الحمل ب est حول الكلي والكائنات اللغوية مثلا). يكفي أن نشير إلى كل مشروع هيدغير وتنوع معاني الوجود التي تتعارض برمتها وأشكال الحضور كما يريد أرسطو.

لذلك يبدو كلام أرسطو هنا على غاية من الشذوذ (كون إنسان ميت لا يقال عنه أنه إنسان بما هو كمي غير موجود وكونه إنسان هو كونه موجود كذلك). لا نود التفصيل كثيرا هنا إذ يكفي أن يتسلح الواحد منا بمختلف معاني الوجود حتى يرى الإمكانات الواسعة لقول الوجود على الميت وحتى على العدم إذ نقول "العدم هو" le néant est. لنلاحظ فقط إلى أي حد تمتد وضعية الفيلسوف.

بعد ذلك فإن قسمة القضايا تغدو ممكنة على غير ما تصور أرسطو وعلى ضوء وعي مختلف لمعنى "وجد" غير وضعي. هنا أيضا فإن معنى الوجود الذي يطابق الحضور المطلق ويقابله العدم تصدق بشأنه الملاحظات عينها التي سقناها آنفا.

د - الأسماء والأفعال:

* الإسم:

في الفصل الثاني من كتاب العبارة وبعد أن يعرّف أرسطو الإسم nom في الفقرات 1، 2، 3 مَعْلًا مكونات التعريف التي وضعها، ينبري في الفقرات 4 و5 لتعريف ما ليس إسمًا (محدّدًا) أو إسمًا بالمعنى الدقيق للكلمة. ليس إسمًا حسب أرسطو بالمعنى الدقيق للكلمة ما لا يشير إلى موضوع موجب ($\neq$ سالب) وفعلي ($\neq$ وهمي). ونعني بموضوع سالب "لا إنسان" مثلا كما في المثال الذي يضربه أرسطو: "لا إنسان ليس إسمًا لأنه ليس ثمة إسم يمكن أن ينطبق عليه"⁽¹⁾. إننا لا نجد موضوعا يشار إليه ب "لا إنسان" مثلما نجد موضوعا يشار إليه ب "إنسان" وب "سقراط" وب "قلم"، إلخ. وإذا كان "سقراط" يشير إلى موضوع موجب فإن "لا إنسان" يشير إلى "حصان" و"قلم" و"سماء"، إلخ. وهو لا يشير بذلك إلى شيء بما أنه، يقول أرسطو، يشير "إلى كل شيء، إلى الوجود وإلى اللاوجود". الوجود كالأمثلة التي ذكرناها واللاوجود ككلّ سلب لذلك يكون موضوعه في وقت واحد الأشياء وكل شيء وهو ما يسميه أرسطو الإسم اللامحدد nom indéterminé. أما ما نعنيه بموضوع وهمي فمن جنس قولنا

(1) .Herméneia, op. cit., pp. 150-151

"فيلونوس"، "فيلوني" (مثال يقدمه أرسطو) مما يسميه الفيلسوف بـ "حالة إسم" du nom cas. والمقصود، الإسم من حيث يتعد عن إشارته الأصلية إلى موضوع ويحقق تحوّلًا نحو نوع من الوهم والخيال. هاهنا، لا يكون الإسم لا محدّدًا كما في الحالة الأولى ولكنه يسمى حالة إسم إذ هو محدّد بشكل ما دون أن يكون ذلك على طريقة الإسم بالمعنى الدقيق للفظ. الفرق بين "الإسم اللامحدّد" (لا إنسان) وبين "حالة الإسم" (فيلونوس) هو إذن كون الأوّل معرّف بالسلب بما يعني عدم الإشارة إلى شيء ما، أما الثاني فمعرف بالإيجاب لكن على نحو ثانوي (≠ أصلي) بما يعني الإشارة إلى شيء محدد يكون فقط غير فعلي. لكن في الحالتين تغيب الإشارة إلى الموضوع الحقيقي للإسم بالمعنى الكامل للكلمة أي الموضوع الموجب أو المحدّد والفعلي (الأصلي). في الحالتين يحافظ أرسطو على لفظ "الإسم" (إسم لامحدّد - حالة إسم) منقضا منه مرّة خصوصيته الموجبة (المحددة) ومرّة خصوصيته الأصلية (الفعلية). وهو مع ذلك إسم لأنّ "تعريف هذه الألفاظ في كل ما تبقى هو نفسه تعريف الإسم"⁽¹⁾. "فالإسم اللامحدّد" كما "حالة الإسم" جميعا تحمل المركبات الأربعة للإسم في تعريفه. "إلا أن الفرق، يقول أرسطو بصدد حديثه عن حالة الإسم، هو أن هذه الألفاظ، متّصلة بأفعال الكون وكان وسيكون لا تعبر بعد عن شيء من الخطأ والصواب، في حين أن الإسم يعبر دائما عن شيء ما: مثلا، إذا قلنا: إن فيلون كائن أو غير كائن؛ لأنه لا الواحد ولا الآخر هو بعد صحيح أو خطأ"⁽²⁾. وإذا كان هذا معنية به حالة الإسم كما في المثال الأخير، فمن الواضح أنه يصدق أيضا على الإسم اللامحدّد، إذ أن قولنا "اللاورقة بيضاء أو غير بيضاء" فاقده للحكم عليه بالصحة والخطأ.

إن الإسم بالمعنى الدقيق للفظ إذن حسب أرسطو إنما هو اللفظ المشير إلى موضوع موجب وفعلي (أصلي). وإذا كان السلب (اللاتحدّد) واللافعلية (التحويل عن أصل) منقضا من كمال تسميته - فإنهما مع ذلك لا ييطانها إذ لا يجرؤ أرسطو على نزع لفظ الإسم نهائيا عما لا يكون محددا ويكون زيادة على ذلك محوّلًا، والسبب هو كون سلب الوجه الإيجابي للمسمى ليس فعلا عديميا حسب الفيلسوف بما أن "شيئا ما" يظل قائما كمسمّى. كذلك الشأن، فإن تحويل المسمّى الأصلي عن فعليته يظل محافظا على حالة ما من موضوعيته بما أنه هو الآخر ليس فعلا عديميا. في الحالتين يحافظ الإسم (كاسم لا محدّد وكحالة إسم)، على ما يهيئه لمعنى اتفاقي غير مخصوص بزمن تكون أجزاؤه فاقدة له (أي للمعنى والمقصود الحروف) أي ما يهيئه للحصول على تعريف الإسم.

(1) أي كونه دائما "لفظ يعني بالاتفاق شيئا ما دون تخصيص الزمن والذي لا جزء منفصل منه ذو دلالة في ذاته" فقرة 1، صص 150-151.

(2) Ibid.

* الفعل

في الفقرة 4 من الفصل الثالث من كتاب العبارة، وبعد أن يعرف الفيلسوف الفعل معللاً مكوناته (ف1، 2، 3)، ينبري في الفقرات 4 و5 لتعريف ما ليس فعلاً بالمعنى الدقيق والكامل للفظ. وعلى غرار ما فعل في حالة الاسم، يسمي الفيلسوف فعلاً لا محدداً *verbe indéterminé*، الفعل الذي "ينطبق أيضاً على كل شيء، على الوجود كما على اللاوجود"⁽¹⁾. الأمثلة على ذلك:

"إنه ليس في صحة جيدة" *Il ne se porte pas bien*، "إنه ليس مريضاً" *Il n'est pas malade*⁽²⁾. فنفي فعل المرض ونفي فعل الصحة لا يشير حسب أرسطو إلى موضوع بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ أننا نستطيع أن نرى مسمى بينا لـ "مرض" و"صح" وفق ما يظهر من علامات مرض أو علامات صحة، بل أننا نستطيع، إذا أردنا أكثر من ذلك، حتى أن نرصد حالة انتقال من المرض إلى الصحة برصد تلاشي علامات المرض وظهور علامات الصحة على شخص ما. فالفعل الموجب يكون محدداً موضوعه. لكن ما لا يمكن تحديده كفعل، برأي أرسطو، هو سلب أفعال الصحة والمرض مثلما رأينا مع الاسم وسلب الوجود. فاللفعل كما هناك اللاوجود لا يشير إلا إلى غياب موضوع محدد. "ليس في صحة جيدة" تشير إلى غياب الصحة الجيدة وقد يعني ذلك أن الموضوع مريض أو نصف مريض أو غيره من الحالات المتراوحة بين ذلك مما لا يتناهى وصفها. المهم أن المشار إليه لاشيء ويكون في الوقت نفسه شيئاً يعده أرسطو شيئاً ما لا محدداً. كذلك بالنسبة للفعل السالب للمرض. وهذا هو الوجه الأول من الفعل غير الكامل.

أما الوجه الثاني له فيحدده أرسطو في الفقرة 5 بما يسميه "حالة الفعل" *cas du verbe* على غرار ما أسماه من قبل "حالة الاسم". وكما هذه الأخيرة انزياح عن الاسم، كذلك حالة الفعل "تختلف عن الفعل من حيث أن الفعل يشير إلى الزمن الحاضر، في حين أن الأخرى تشير إلى أزمنة توابع"⁽³⁾. يقدم أرسطو أمثلة: "لم يكن في صحة جيدة" *Il ne s'est pas bien porté*، "سيكون في صحة جيدة" *Il se portera bien*، أي الماضي والمستقبل. فالفعل الماضي كما الفعل المستقبل لا يشير إلى موضوع إلا بقدر تبعيتهما للحاضر وبالنظر إليه. إن الماضي هو ما انقضى أمره، أما المستقبل فهو ما ليس بعد، وحينما يكون موضوعاً للفعل، فإن هذا

(1) Ibid., §4, p. 153.

(2) لتفهم هنا الترجمة العربية بما هي جمل فعلية تظهر في الفرنسية في فعل *se porter* وفعل الكون *est* وتظهر أكثر في الأصل الإغريقي حيث للصحة كاسم فعل مشتق (راجع المترجم، تعليقه على الفقرة 2، ص 152) ولكنها تبدو في العربية جملاً إسمية.

(3) p. 153.

الأخير لن يكون فعلا بالمعنى الدقيق والكامل للكلمة إذ الفعل ما موضوعه كامل التحقق وهو ما لا يكون إلا في الزمن الحاضر.

هكذا فإن الفعل حسب أرسطو، بالمعنى الدقيق للكلمة هو ما يكون موضوعه موجبا وحاضرا معا. فالفعل الموجب في الماضي والمستقبل ليس فعلا بالمعنى الكامل للكلمة والفعل الحاضر السالب كذلك ليس فعلا كاملا بل "فعل لاميحد". مع ذلك فإن أرسطو يسمي الفعل اللاميحد وحالة الفعل بعد فعلا لأنه "بالإضافة إلى دلالتها الخاصة، يقول أرسطو متحدثا عن الأفعال السالبة بما ينطبق أيضا على حالات الفعل، فإنها تشير إلى الزمن وتتعلق ضرورة بشيء ما"⁽¹⁾ أي أنه ينطبق عليها تعريف الفعل الذي حدده أرسطو في الفقرة الأولى من الفصل الثالث. فهي أفعال من حيث أن لها تعريف الفعل نفسه وهي ليست كذلك بالمعنى الدقيق للكلمة لأنها لا تشير إلى الحاضر حينا (حالات فعل) وتشير إلى الحاضر بشكل غير محدد أي لا تشير إلى الموجب أحيانا (فعل لاميحد).

حينما حدّد أرسطو التعريف العام للفعل في الفقرات 1، 2، 3 ثم حدد في الفقرات 4 و5 خصوصية الفعل التام أو الفعل بالمعنى الدقيق للكلمة والفعل غير التام، وذلك بتمييز "الفعل اللاميحد" و"حالة الفعل" عن الفعل، وبعد أن تبين أن الفعل ذو علاقة ضرورية بالموضوع أو بالشئ المشار إليه (ذلك معنى كون الفعل بالمعنى الدقيق فعل حاضر وموجب) أي بعد أن تبين أن من المكونات الأساسية للفعل الإحالة على موضوع، بما أن كمال التعريف متواز مع درجة حضور الموضوع بما يعني أن غيابه المطلق غياب لمفهوم الفعل نفسه - حينذاك استعاد أرسطو في الفقرة السادسة تحديد الفعل من أفق مختلف على ضوء علاقته بالموضوع. "فالأفعال إذا أخذت معزولة وفي ذاتها إنما هي أسماء وتعني موضوعا مخصوصا"⁽²⁾. فعل "جرى" مثلا *courir*⁽³⁾ إنما يترجم معنى فحسب، فكرة الجري إذ يكون معزولا عن أي زمن وعن أية صيغة له مخصوصة ولا يحتوي تأكيدا ولا سلبا لشيء ولا صحة ولا خطأ، وهاهنا معنى ناقص للفعل.

أمّا الأفعال إذا أدمجت مع غيرها، فإنها لا تضيف إلّا هذا الدمج نفسه للمعاني بعضها ببعض، "ولكن لا شيء يعبر بعد عن أن الشيء كائن أو غير كائن"⁽⁴⁾. إن كلّ ما أضيف هنا هو أن الفعل تميّز عن الاسم الذي تماثل معه في صيغة المطلق وبدون تحديد الزمن. فهناها يتميز الفعل بفعل الزمن الذي أدخل عليه دونما إشارة إلى تأكيد أو نفي / خطأ أو صواب.

(1) Ibid.

(2) Ibid., pp. 153-154.

(3) أنظر المترجم الفرنسي، تعليقه على الفقرة 6، هامش ص 153.

(4) Ibid., p. 154.

وأما الأفعال إذا خرجت عن ذاتها كلفظ (حيث المعنى فقط لها كالإسم) وعن علاقاتها الحملية الخالصة (لفظ / لفظ) واتخذت من علاقة لفظ / موضوع وجهاً آخر لها، آنذاك يصبح الفعل تأكيداً أو سلباً حول الكائن واللاكائن وقابلية للصحة والخطأ. وليس ذلك إلا لكون الفعل بلغ درجة أعلى من العلامات الدالة على الشيء الذي يحمل وحده حق القرار بشأن ما هو كائن وغير كائن إثباتاً ونفياً بالصحة والخطأ. إن أرسطو يبلغ حدّ قول يمكن معه التأويل أننا في النهاية "نأخذ الشيء وحده وحتى دون فعل"⁽¹⁾. يستفيد المترجم الفرنسي هنا من قول أرسطو: "الكون واللاكون ليسا قط علامة الشيء ذاته، إلا إذا عبرنا عن الكون في ذاته وفي كل انعزاليته [المقصود انفصاله عن الألفاظ]. فبداته ليس الفعل شيئاً"⁽²⁾. إن المعنى الكامل للفعل يكمن إذن هنا في هذه الدرجة الأخيرة من العلاقة بالشيء، حيث يتماهى الفعل بشكل ما مع الشيء ذاته وتبلغ طبيعته اللسانية أعلى درجة من العلاماتية للإحالة على الشيء. للفعل إذن ثلاثة مستويات تمثل ثلاث درجات في كمال تعريفه: الفعل بما هو معنى صوري غير مقيد بزمن، الفعل بما هو تخصيص صوري للزمن في حدود القضية، الفعل بما هو تعيين لموضوع / شيء يشير إلى الوجود واللاوجود.

يعالج أرسطو مسألة الإسم والفعل من خلال الأفق نفسه إذ ينتهي إلى تعريف متشابه أساسه وإلى التقسيمات نفسها لأنواع كل منهما:

- الإسم اللامحدد / الفعل اللامحدد: وهو الإسم السالب (لا إنسان) / الفعل الحاضر السالب (ليس في صحة جيدة).

- حالة الإسم / حالة الفعل: وهي الإسم المحوّل عن إشارته الأصلية (فيلونوس) / الفعل المتعلق بزمن تابع (الماضي / كان في صحة جيدة والمستقبل / سيكون في صحة جيدة) - الإسم بالمعنى الدقيق للفظ / الفعل بالمعنى الدقيق للفظ: وهو الإسم المشير إلى أصلي موجب (إنسان) / الفعل المشير إلى حاضر موجب (إنّه في صحة جيدة). إنّه الإسم / الفعل المعبر عن موضوع تام محدّد (موجب) أصلي (حاضر).

- الإسم / الفعل بالمعنى الدقيق إحالة: إن دخوله في القضية يحتوي تأكيداً وسلباً، حكماً بالوجود واللاوجود، صحة وخطأ، (الإنسان كائن غير عاقل: تأكيد للوجود العقل للإنسان، خطأ / الرجل (يوجد) في صحة جيدة: تأكيد لوجود الصحة للرجل ويكون صحيحاً أو خاطئاً حسب حالة الرجل). فالصحة والخطأ قرار أونطولوجي خالص لا منطقي.

إلاّ أنّه من الملاحظ أن أرسطو يوسع دائرة الحاضر الموجب إلى ما هو أبعد من المعطى المادي / الحسي، إلى المعطى العقلي أيضاً. فحضور الأجناس والأنواع هو الآخر حضور

(1) تعليق المترجم على الفقرة 6، ص 153.

(2) Ibid.

وإثباتها هو أيضا إثبات والأسماء والأفعال المتعلقة بها ينطبق عليها ما ينطبق على الأسماء والأفعال ذات الصبغة المادية / الحسية. ولكن من الواضح أنه أقل درجة باعتبارها جواهر ثواني / كلية. وهاهنا عنوان آخر مكوّن لتصنيف أرسطو الأسماء والأفعال، أي درجة الإحالة الفردية لها.

ثمة إذن الإعتبارات التالية:

- الإيجاب والسلب: الإسم / الفعل المشير إلى الإيجاب (قلم - يكتب) أكمل من المشير إلى السلب (لا قلم - لا يكتب).
- الحضور والغياب: الإسم / الفعل المشير إلى الحضور (الطفل يمشي) أكمل من المشير إلى الغياب (ماضي - مشى / مستقبل - سيمشي).
- الفردي والكلّي: الإسم / الفعل المشير إلى الفرد (سقراط) أكمل من المشير إلى الكل (الإنسان).

فالإسم الكامل بإطلاق / الفعل الكامل بإطلاق هو الذي موضوعه الفردي الحاضر الموجب أما الناقص بإطلاق فهو المشير إلى الكلّي الغائب السالب وبينهما تتراتب درجات عدّة. إن اللغة تبدو هنا كجملة من العلامات الإصطلاحية التي تكتسب دلالتها حسب درجة علاقتها بالموضوع. وهاهنا توافق بين الإعتبار العلاماتي أي الإصطلاحية ومكانة الموضوع. ذلك أن معنى علامة كونها ليست حضورا للشيء نفسه في اللفظ بل للفظ فقط واعتبار الشيء إمكانا من إمكاناته الرمزية التي تحمل بطريقة إعتباطية على الشيء. ولما كان شأن اللغة أنها إعتباطية (فارغة في ذاتها)، فقد كان من اللازم أن تكون إصطلاحية لتحقيق صلاحيتها الكلية (التواصل) وشيئية، أعني شديدة الإرتهان للشيء كمكوّن جوهرى لها.

على العكس من هذا فإن تقدير أفلاطون للغة بما هي ذات صلة طبيعية بالشيء (لا اصطلاحية) يؤدي معاً إلى الغاء فهمها كجملة من العلامات (إذ هي الشيء نفسه على نحو مثالي) وإلى الغاء الحاجة إلى علاقة ضرورية بشيء (مادي) خارج اللغة نفسها. اللغة هي الشيء نفسه لكن الشيء أوسع من دلالاته الفيزيائية بل إن هذه الدلالة مشتقة *dérivée*.

البنية المنطقية للقول في الإسم والفعل: الإسم والفعل بالمعنى الدقيق للكلمة هما المحدد والموجب والفردي. إن هذا القرار الأرسطي بحكم الربط الوثيق للمعرف بالموضوع العيني المباشر يغري هو نفسه بكونه قرار أنطولوجي لا منطقي تأويلي. لكن تدقيقاً في طبيعة القرار الأرسطي بهذا الشأن يكشف أن قرارات متوسطة قد تم اتخاذها أولاً بشأن معنى الموضوع والوجود بما هو فقط الموضوع الوضعي. من ثمة يصبح من التناقض أن يترتب المعنى الدقيق للإسم والفعل على الموضوع السالب أو على الموضوع الممكن.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي بالإسم والفعل: الملاحظة نفسها بشأن العلاقة المباشرة

بالموضوع الذي يبدو مباشرا للفكر.

الوعي التأويلي التجزيئي الوضعي المحدود والقول التأويلي التوحيدي المطلق غير الوضعي:

- لنأخذ الأمثلة نفسها التي قدمها الفيلسوف حول الاسم (إنسان/ سقراط) والفعل (إنه في صحة جيدة) وحالة الاسم (فيلونوس) والفعل (كان في صحة جيدة / سيكون في صحة جيدة) والاسم اللامحدد (لا إنسان/ لا سقراط) والفعل اللامحدد (ليس في صحة جيدة).
لنبدأ بالآخر: اللامحدد أو السالب. إن الفيلسوف يرى أن السالب من الفعل والاسم لا يشير إلى شيء. لا شيء يقابل "لا إنسان" أو "لا سقراط" عدا موضوعات لامتناهية لامحددة، إذن لا شيء محدد يشار إليه. إن الفيلسوف لا يقول بوضوح أن ليس ثمة شيء على الإطلاق يشار إليه بل فقط ليس ثمة شيء محدد كسقراط. لكنه إذ يطلق الحكم أن ليس ثمة شيء فإنه يكشف عن مصادره أن الوجود يحصر هنا في الوجود المحدد. إن السؤال هنا: هل يكون فعلا هذا السلب - لا إنسان - فاقدا للتحديد؟

لنر أي شروط يكون فيها قولنا "لا سقراط / ليس سقراط" ممكنا. لنفترض شخصين أحدهما يعرف سقراط والثاني لا يعرفه. نعرض شخصا غير سقراط على كل منهما ليحكما عن السؤال: هل هذا سقراط؟ إن الأول سيجيب بلا شك: هذا ليس / لا سقراط، أما الثاني فلا نتوقع أن تكون إجابته أكثر من: لا أعرف، بمعنى هذا غير محدد لدي إن كان سقراط أو غيره. في الحالتين فإن هناك نفيا أن يكون هذا الشخص هنا سقراط. في الحالتين هناك سلب "لا" لأن يكون هذا سقراط. غير أن أحد النفيين يعني: هذا غير محدد على الإطلاق إن كان سقراط أو غيره - بالنسبة لمن لا يعرف سقراط؛ أما الثاني فيعني: هذا - المحدد كلاسقراط - غير محدد بعد ذلك في الحدود المتبقية. لذلك ففي النفي المطلق حيث سقراط مجهول لا يمكن الحكم: "هذا ليس سقراط" بما أن إمكانية أن يكون سقراط واردة. إن النفي لذلك لا يتعدى معنى: لا يمكن الإقرار. أما في النفي النسبي الآنف حيث سقراط معروف فقد لاحظنا إمكانية الحكم: هذا ليس سقراط.

بالنسبة للحالة التي يمكن الحكم فيها: "لا سقراط" كنا ذكرنا أن من يحكم يمتلك أولا، بما هو يعرف سقراط، الحكم الموجب: هذا سقراط. هكذا فإن الحكم السالب: ليس سقراط، هو بالحروف الدقيقة للكتابة: "هذا سقراط - ليس". والمعنى أن الحكم السالب هو حكم موجب منفي. إنه ليس فاقدا للإشارة إلى شيء بل أنه مشير إلى شيء على نحو سالب وقد رأينا الفرق بين هذا الحكم وحكم يحتوي النفي المطلق حيث لا شيء فعلا يشار إليه. هكذا شأن الفعل السالب.

"إنه ليس في صحة جيدة" يحتوي بحسب أرسطو فعلا سالبا لا يقابله شيء يشار إليه.

هاهنا نصطدم مرة أخرى بالصعوبة: إذا كان الفعل السالب لا يشير إلى شيء، فكيف نفرق بين هذه القضية: "إن سقراط ليس في صحة جيدة" والقضية: "سقراط لم يحلق طويلا في الفضاء". ألسنا في الحالتين أمام فعل لامحدد أو فعل سالب؟ إذا افترضنا أن سقراط ليس في صحة جيدة، فإننا من المفروض أن نكون أمام فعلين سالبين دون أدنى تفريق. هناك فإن سقراط ليس فعلا في صحة جيدة كما أنه لم يحلق فعلا في الفضاء. مع ذلك فنحن نميز شديد التمييز بين القضيتين الأنفتين ونحشر الأولى في القضايا المعقولة وذات المعنى والتي يستوعبها تداول الخطاب بيسر في حين أننا نحشر الثانية في صف القضايا فاقدة المعنى وغير القابلة للإستيعاب داخل الخطاب. ألسنا إذن أمام نوعين مختلفين من الفعل السالب؟

إن الفعل السالب في الحالة الثانية - "سقراط لم يحلق طويلا في الفضاء" - مطلق السلبية. ذلك أن سقراط لا يتعلق به أصلا سلوك الطيران. وهاهنا فإن السلب لا يشير إلى شيء على الإطلاق. أما في الحالة الأولى - "سقراط ليس في صحة جيدة" - فإن الفعل السالب محدود السلبية بمعنى أن الإيجاب يقطنه على نحو ما. ذلك أن سقراط يتعلق به أن يكون في صحة جيدة أو مريضا. إن الصحة تنتمي / توجد لسقراط على خلاف الطيران. لذلك فإن نفينا الصحة عن سقراط متعلق بوجود ما لا بعدم كما في حالة نفي الطيران عنه وإلا لم نكن لنميز شكلي النفي. إن نفينا الصحة يرفده إقرار بها لسقراط: "يكون سقراط في صحة أو يوجد له أن يكون في صحة"، الشيء الذي لا يصدق على الطيران. إن القضية "سقراط ليس في صحة جيدة" تشير إذن إلى شيء موجب هو القرار الأولي بوجود الصحة لسقراط تسلبه على النحو التالي: "سقراط في صحة جيدة - ليس". إن هاهنا شيئا سالبا إذن وليس لاشيء. لكن ألا يعني ذلك أن الشيئية / الوجودية لم يعد يتأثر بها الموجب وأن تعريف الاسم والفعل على هذا النحو أصبح مستفهما بدوره؟

إن أرسطو يعتبر الاسم الحقيقي "سقراط" والفعل الحقيقي "في صحة جيدة". والسبب أننا هنا نسمي شيئا يشار إليه هو "سقراط" وآخر يمكن تشخيصه كونه "في صحة جيدة". غير أننا للتو كنا لاحظنا أن "لاسقراط" أيضا يشار إليه وهو وجود ما تماما كما أن "ليس في صحة جيدة" وجود ما بالمثل. وهو ما نهنا إلى أن المشار إليه حقيقة بالاسم ليس الموجود العيني، فنحن هنا أمام مشار إليه سالب بالتمام. لكن هل تكون الإشارة الموجبة نفسها إلى "سقراط" و"في صحة جيدة" إشارة إلى شيء ما آخر غير الموجود الموجب العيني أي هذا الذي نتصوره المشار إليه للوهلة الأولى؟

لنفترض مشارا إليه موجبا إسما - "هذا البيت" وفعلا - كونه "يحتوي سكانا" وكونه "يحتوي جدراننا". السؤال: لماذا يكون الفعل "البيت يحتوي سكانا" مشيرا إلى شيء بالمعنى الدقيق للكلمة في حين أن الفعل "البيت يحتوي جدراننا" يشير إشارة مريبة مع أننا نفترض أن

البيت يحتوي فعلا سكانا وهو يحتوي فعلا جدراناً؟ لماذا يكون الفعل الأول مكتملاً ومقبولاً والثاني مريباً ومرفوضاً؟

إن التدقيق الذي بحسبه احتواء البيت للناس احتواء ممكن بينما احتواؤه للجدران ضروري يحل اللغز. إن ما يشير إليه الفعل على نحو دقيق ليس مجرد الموضوع الموجب العيني، ذلك أننا في الحالتين هنا أمام موضوع هذا شأنه. إنما الإشارة الدقيقة الإشارة إلى الموضوع الممكن لا الضروري أعني الموضوع الذي ليس حضوره مطلقاً وإنما الذي يسامته سلبه وينسب حضوره ويضع الواحد والآخر كموضوع ممكن للتسمية. هكذا فإن ما ظنه أرسطو شرطاً للدقة والكمال في الإسم والفعل - كونه موجب وفردى عيني - يتبين أنه آت بالضبط مما يحتاط منه الفيلسوف - من السلب الذي يقطنه ويحرمه التعيين المطلق على نحو موجب. إن الإسم الكامل على هذا النحو والفعل الكامل هو الذي موضوعه الممكن أو موضوعه الـ"شيء ما" الذي ليس الظهور الموجب والسالب سوى بعده وليس الذي موضوعه الفعل المطلق، الإيجاب المطلق فذلك كما رأينا في السلب أو في الإيجاب ليس موضوعاً على الإطلاق. لكن ألا تنتهي إلى إرباك أخير لقرارات الفيلسوف بشأن حالة الإسم والفعل التي تقوم على تصور الفعل والحاضر أصلاً والممكن وغير الحاضر (الماضي والمستقبل) تبعاً له؟ إذا كان الحاضر أو الموجب ليس كما لاحظنا ما يمثل الموضوع الدقيق للإسم والفعل وكان ذلك مرتبها هو نفسه إلى أصل غير حضوري هو الممكن أو الـ"شيء ما"، فإن الإسم والفعل الكاملين هما المتمثلان بدقة للممكن في ترتيب السلب والإيجاب. أما الإسم المشتق والفعل الماضي والحاضر والمستقبل فكل ذلك يتساوى أمام الأصل المذكور ويتراتب بمقدار تمثله له أو نأيه عنه.

يؤكد تصور الفيلسوف للإسم والفعل وعيه بالشيء بما هو الحضور المطلق أي الوجود وكل ما يتبع ذلك من الفهم المثني للعالم. بالمقابل فإن الاعتراضات التي أبديناها تكشف أن الفهم الدقيق لما هو الإسم والفعل يشير إلى وضع غير واقعي للشيء بما يعني غير مثني في فهم الشيء وفهمه بالأحرى في أفق الممكن بما هو الواحد المطلق المعالق لذاته بحسب علاقات الغياب والحضور لا الوجود والعدم.

obeikandi.com

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

I- فرانسيس بايكون F. Bacon 1561 - 1626: الموضوع الإستقرائي التجريبي كحقيقة أونطولوجية في وعي بايكون ومنطقية في مستوى قوله / الموضوع الإستقرائي التجريبي كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يتهم فرانسيس بايكون في الأورغانون الجديد المنطق الأرسطي بعبزه عن إنتاج علم فعلي بالعالم. إنه يعرف العلم أولاً بما هو العلم التجريبي science expérimentale الذي بدأ يستحوذ على اسم العلم منذ كشف العلم القديم عن النواقص التالية:

- إنكشافه بما هو فرضيات خالصة hypothèses pures إثر تفاقم التناقضات والصعوبات فيه وخاصة منه ما يتعلق بالفيزياء والعلوم الأكثر عينية.

- إنكشاف العقم الشديد داخل العلوم اللاعينية في الوقت الذي بدأ البحث العلمي فيه يظهر نتائج باهرة.

على هذا النحو كان المنطق الذي هو آلة علم تبينت صورته وعقمه بدوره يظهر بالتساوي صورية عالية وعقما بالغاً. يصف بايكون المنطق الموروث عن أرسطو كآلة للعلم وصورة كلية للعقل بما هو دون القدرة على متابعة العلم في تمظهره التجريبي، العلم بما هو بمعنى ما استحداث جزئي لمنطق الظواهر الخاص. إن طبيعة المنطق الأرسطي كما ينبه إلى ذلك بايكون تقتضي ألا ننظر إلى الظواهر بما هي ظواهر وإنما فقط من خلال منظار التخيلات العقلية أي من خلال وسيط هو في القياس الحد الأوسط moyen terme.

الأنطولوجية: المعرفة الحق هي المعرفة الإستقرائية التجريبية.

تعليل: إن اعتراض بايكون الجوهري على المنطق الأرسطي إنما هو اعتراض على طبيعته الإستنباطية déductive التي قوامها القياس syllogisme، وهو لذلك، أعني هذا الاعتراض، يقابل بمعنى ما "منطق الوساطة" بـ "منطق المباشرة". يقول بايكون في هذا المعنى:

"إن ما نبحت عنه نخترعه ونحكم عليه بواسطة عملية واحدة للفكر؛ وإنه

ليس بحاجة في ذلك لوسيلة أو وسيط، فالعملية مباشرة، وكل شيء يحدث

هنا كما هو الشأن في الإحساسات، ذلك أن من طبيعة الإحساس في ما يتعلق

بموضوعاته المباشرة، أنه في الوقت الذي يمسك فيه بموضوعه يدرك حقيقته. غير أن الأمر مختلف تماما في ما يتعلق بالقياس الذي ليس برهانه مباشرا ويحتاج وسيلة. هكذا فإن اختراع وسيلة [لإدراك الشيء] والحكم على نتيجة البرهان، ذلك شيء آخر. ذلك لأن الفكر [في هذه الحالة] يجري هنا وهناك ليجد البرهان أو ليمتحنه"⁽¹⁾.

إن ما بدأ يتبين مع بايكون ولم يكن قد وجد طريقه للتفكير منذ أرسطو إذن أمران أساسيان: الأول هو أن "المنطق" ليس معزولا عن بناء العلم ذاته؛ والثاني أن المنطق ليس واحدا إذ تختلف العلوم. والأمران على صلة وثيقة. ذلك أن التطبيق المعتاد للمنطق الأرسطي أظهر المساحة الفارغة التي تمتد بين جملة القواعد الكلية والمبادئ وبين التظاهرات الخصوصية للأشياء. إن جملة هذه القواعد تصلح لبناء علم بشكل عام وفي ما هو مشترك لكل علم على الإطلاق. أما حينما يتعلق الأمر بمتابعة الظواهر في أكثر حضوراتها تعقيدا وتفرعا، فإن ضرورة إيجاد أشكال فرعية من المنطق تغدو لازمة.

قد يكون ذلك فعلا هو ما يجب أن نستشفه من سعي بايكون إلى تصريف المبادئ العقلية تصريفا مختلفا باختلاف الظواهر لا قارا قرار الفكر الخالص. وإذا أخذنا مثلا على ذلك مبدأ العلية، فإن بايكون يبين أنه لا يمكن ربط علاقة ضرورية بين الأسباب والنتائج في حدود العقل الخالص لأن التجربة تفشل هذا التوجه الكلياني بما تكشفه من علاقات متباينة للسبب الواحد بالنتائج وفق تباين المجالات⁽²⁾. إن العلاقة التي تقيمها النار كسبب ليست هي نفسها التي تقيمها العلة الصورية بشكل قار ومتجانس مع معلولها. إن العلة الفيزيائية (أي السبب) تحد من الهلامية التي تتسم بها العلة الصورية كما يؤكد بايكون:

"إن الفيزياء تعانق ما هو فضفاض في الأشياء، ما هو غير يقيني ومتبدل وفق طبيعة الذات وليس ما هو قار فيها"⁽³⁾.

المقصود هنا أن الفيزياء تتجه إلى ما هو فضفاض بالتحديد وما هو غير يقيني بالتأكيد وليس إلى ما هو أكيد فيها بشكل صوري لتأييده إعراضا عن الاختلافات الممكنة التي يفرضها وضعه الفيزيائي. لكن كيف نفهم ذلك والمنطق آلة خالصة لاستقبال الحقيقة التي تتح أصلا خارجه؟ أي معنى للقرارات الجديدة مع بايكون المتعلقة بمساوقة المنطق مع طبيعة الحقيقة المعنية والحال أن المنطق جهاز قار لاستقبال الحقيقة بإطلاق؟

F. Bacon, Œuvres de Bacon, trad. M. F. Riaux, Charpentier, librairie- Editeur, 1852, (1) p. 306.

(2) أنظر المصدر نفسه، ص 214.

(3) Ibid.

إن بايكون يجيب هنا بحكم سالب على ضمنيّات هذه الأسئلة. فلا الحقيقة العلمية قائمة بذاتها دون منطق ولا المنطق جهاز استقبال خالص وآلة معرفية مفرغة. إن استحالة إنتاج العلم دون تطوير للمنطق الأرسطي تعني لدى بايكون أن العلم في جوهره قضية منطقية وأن الموجود يترتب للعلم على نحو منطقي من الأصل أعني يتقدم للعلم كـ "ذي منطق" *ayant logique*، بل إن الأفضل أن نقول إنه يأتي مقترحاً بنفسه شكل إدراكه المنطقي. ذلك ما نفهمه من الفكرة الأساسية التالية لدى بايكون: إن القواعد المنطقية تالية للإستقراء الفيزيائي وهي لذلك قواعد الفيزياء نفسها يتمثلها العقل كما يوضح المترجم الفرنسي لأعمال بايكون الكاملة بقوله:

"إن الأسلوب الذي يشير إليه بايكون لتحصيل هذه النتيجة إنما هو الاستقراء، أعني فحص الوقائع وكل الشروط التي ترافقها ثم إزاحة ما هو عرضي منها وتنسيق الشروط الأساسية لإنتاج الوقائع في صورة قوانين لها. إن بايكون يوصي بعد ذلك بالثبوت من القوانين [المستخرجة]..."⁽¹⁾.

على هذا النحو ينبري بايكون لضرب أمثلة من هذه القوانين التي يسميها أيضاً أوليات *axiomes* والتي تخص الوجود بمعنى ما، لا الفكر الخالص مثل قولنا: "كمية المادة لا تزيد ولا تنقص" كأولية أثبتها الإستقراء الفيزيائي وتجد تأكيدها في مجالات أخرى كالسياسة والتولوجيا الطبيعية، الخ⁽²⁾. على هذا المنوال يبني بايكون الأورغانون الجديد بما هو ترتيب لأوليات يصنعها الإستقراء لا تثبتاً مسبقاً لقواعد فارغة يستنبط منها العالم. هكذا يتراجع تعريف المنطق كآلة للعقل يحصل بها العلم في إطار فهم كلياني للحقيقة ليكشف عن بداية مهمة في تفكيره كـ "حقيقة" وكـ "علم".

يميز بايكون جيداً بين منطق يقوم على "المبادئ" بطريق الحدود الوسطى ومنطق يرى ضرورة الإستفهام عن "المبادئ العقلية" وعن مآناها ووجه الضرورة المنطقية فيها. يقول في هذا الصدد:

"من البين أن فن الحكم بواسطة القياس ليس شيئاً آخر غير فن إعادة القضايا إلى المبادئ بواسطة الحدود الوسطى. أمّا في ما يخص المبادئ: فإننا ننظر إليها كأشياء متلقاة، ولا نضعها موضع استفهام؛ وأمّا في خصوص اختراع الحدود الوسطى، فإننا نسلّمها إلى حصافة العقول ونشاطها، العقول التي تترك حرة تماماً من هذه الجهة"⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 40

(2) Cf. Ibid., pp. 204–205

(3) Ibid., p. 307

إن بايكون يطرح هنا بشكل ما سؤال المشروعية، مشروعية المبادئ والحدود الوسطى، ثم يحتج على الإنتاج الحر للحدود الوسطى ويرجو ضمنا تأسيس المعرفة على ضرورة تفرض نفسها على النشاط الإعتباطي للعقل.

هكذا يعترض بايكون على الفهم السابق للمبدأ والضرورة ومن ثمة الحقيقة، أعني الفهم الذي يحدد هذه المفاهيم وفق موقعها الأسمى في هرمية hiérarchie الوجود. إن هذا الموقع الممنوح أرسطيا لها، ليس هو سر "ضرورتها" وحقيقتها كـ "مبادئ" حسب بايكون. لذلك لا يفهم بايكون تقسيم المعرفة إلى ميتافيزيقا وفيزيقا كما يفهمه أرسطو بما هو فرق بين "فلسفة أولى philosophie première" مؤسّسة وفيزياء مؤسّسة عليها اعتبارا لـ "شرف" الموجود الميتافيزيقي و"انحطاط" الموجود الفيزيقي. إنه بغير مقياس الأفضلية من مقياس إيتيقي éthique إلى مقياس إبستيمولوجي épistémologique يكون فيه الاعتبار الأساسي "للفعلي" و"المنتج" بدل "الثابت". يقول بايكون:

"لقد قسمنا الفلسفة الطبيعية إلى بحث عن الأسباب وإحداث للنتائج. ولقد أزعجنا البحث عن الأسباب في النظرية؛ ولقد قسمنا هذه النظرية إلى فيزيائية وميتافيزيائية. إنه ينتج عن ذلك ضرورة أن الفرق الحقيقي لهذين العلمين يجب أن يستمد من طبيعة الأسباب التي هي موضوع بحثهما. هكذا يزول كل غموض وكل تعمية، فالفيزياء هي ذلك العلم الذي موضوعه بحث [الشيء] الفاعل وبحث الطبيعة؛ أما الميتافيزيقا فهي بحث الصورة والغاية."⁽¹⁾

البنية المنطقية للقول في المنطق الجديد: ينطلق بايكون من التناقض الذي يحدثه المنطق الأرسطي في علاقة بالإنتاج الفعلي للمعرفة في معنى المعرفة التجريبية. إنه تناقض المبادئ الصورية والطبيعة المادية للمعلوم الجديد الذي بدأ الظهور في بداية الأزمنة الحديثة. وواضح أن السؤال من حيث الأصل سؤال منطقي.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: من الواضح أن بايكون يتصور أن مجاوزة المنطق الأرسطي الصوري أي منطق الوساطة نحو الأورغانون الجديد أعني المنطق النابع من الظواهر عينها - ذلك يضعنا في علاقة مباشرة مع العالم. إن تراجع مبدأ التناقض كمبدأ صوري برأي بايكون لا يترك من مكان لديه إلا للعلاقة المباشرة بالعالم.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد: التنبيه الطريف لدى بايكون هو أن منهج المعرفة يجب أن يكون حميما للظواهر المتعلقة بها ومن ثمة أن يكون استخدامه مضمون النتائج لأنه لا يتعلق بشيء غريب عنه. ثمة هاهنا ما يشبه لدى أرسطو الإستقراء التام. ذلك ما يتمثل لدى بايكون في جعل المنهج تاليا لعملية استقراء الظواهر. وهذا يعني أنه لا يمكن إلا أن يكون

(1) Ibid., p. 214

مهيأ على نحو ما هي الظواهر تماما.

إن ضبط المنهج بالظواهر يعني أن استعماله خارج الظواهر التي نبع منها أو المماثلة لها تماما استعمال باطل، ذلك أن الكلي هنا ليس سوى تعميم للظواهر المدروسة. واضح هنا قرار الفيلسوف بالتوحيد بين الصوري والتجريبي بما هو الأفق الذي يجد عنده الحل للإشكال الناجم عن فهم العقلي والمادي كجوهرين مختلفين. التوحيد يعني أيضا النظر إلى المعرفة في وضعها المطلق الجامع لحديه.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي محدود ووضعي:

- إن طبيعة العلم هي المفاجئة دائما بظواهر مختلفة. وإن من الخصائص الأساسية للمنهج قدرته على الاتساع للمختلف وذلك متفق مع مفهوم العلم نفسه كما رأينا في مفارقة مينون وكونه ليس علما للمعلوم.

- إن اقتصرنا على المماثل لمعرفة قد لا يتسع حتى أبعد من الظواهر المدروسة نفسها. لكن الظواهر المدروسة والتي سبق أن اشتق المنهج منها لا جدوى من معرفتها بالإضافة إلى أن اشتقاقها الأول لا يسمى علما بل معرفة محدودة.

- إن أبسط تعميم للمنهج حتى على المماثل رهن هو نفسه لقرار عقلي ما سبق سحب الثقة منه.

قد يبدو الأمر هنا أيسر حتى مما كان مع أرسطو لتبين وضعية الفلسفة التجريبية ومحدودية الموقع التأويلي الذي يتخذه. ذلك أن العقل لا يملك هوية تخصه غير ما ينتقل إليه من الحواس وما الكلي إلا تركيب للجزئيات. إن العلم نفسه، وذلك على خلاف أرسطو، ليس خاصة للعقل ولا جوهره الكلي المتسم به العقل، وها هنا مسافة شاسعة بين أرسطو والتجريبية. إن الشيء، الحق وجودا وعلما يحصر بشكل كامل في الموجود الحسي.

نلاحظ هنا اصطفافا مطلقا للجزئي والموضوعي مقابل الكلي والذاتي. لا تشير التجريبية الكلاسيكية إلى أي وجه للمعنى والوجود والحقيقة يكون لجهة العقلي والكلي. من ثمة لا تكافؤ بين الجهتين يسمح بتسالب متبادل بين العقلي والحسي وبتنسب الواحد واقعية الآخر. إن الجزئي أو الحسي يحتفظ بواقعيته دون أدنى تنسب ممكن لها. لكن في الوقت نفسه وبالنتيجة أيضا ينأى الكلي، العقلي نحو واقعيته كعدم.

إنها إذن بوضوح الثنائية وجود / عدم التي تحكم وعي بايكون وترجم وعيه الوضعي بالعالم، وجود الحسي وعدم سواه بما يعني فهم العالم على هيئة أقنومين متخارجين وكل ما يتبع ذلك من صعوبات فلسفية. ينتهي تفكير الفيلسوف عند الوقوع من جديد بين جوهرين: الحسي الذي يدور حوله مجمل التفلسف والعقلي الذي يوضع خارج دائرة التفلسف. ها هنا تعدد للجوهر ومن ثمة الوقوع دون تحصيل المطلق.

II - رونييه ديكارت 1650 - 1696 R. Descartes: الكوجيتو كحقيقة أونطولوجية في وعي ديكارت ومنطقية في مستوى قوله / الكوجيتو كتأويل مطلق توحيدي وممكن للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعيه به:

الإشكال: تناقض استدعاءات الحقيقة مع طبيعة العالم الخارجي. العالم الخارجي بتوصيف ديكارت مصدر اللايقين بحكم قابليته للتحويل من خلال الوسائط نظرا لطبيعته غير المباشرة لنا.

الأطروحة: الحقيقة حقيقة الذات، الأنا أفكر.

تعليل: يبحث ديكارت عن الوضع الذي ينسجم مع استدعاءات الحقيقة ويتنفي فيه التناقض الأنف. إنه يفكر لذلك على غرار بايكون ضد الوسائط في المعرفة التي تحول دون العلاقة الفعلية بالعالم. لكن العلاقة المباشرة مع العالم لا يجدها ديكارت في المضي إلى العالم نفسه بل في العودة إلى الحميمية القصوى للذات / للعقل. على هذا الأساس يترتب معنى الوجود لدى ديكارت ويترتب المنهج ومصادر المعرفة. سنكتف عرضنا للفيلسوف في جملة من الأفكار المركزية على النحو التالي:

1- منهج المعرفة الإدراك المباشر:

- عرض منطقي من مقالة الطريقة:

لا يعرف المنهج هنا كقواعد للتطبيق بل كقواعد لسلوك العقل لنيل أهدافه. من ثمة مؤلفا ديكارت قواعد لقيادة الفكر Règles pour la direction de l'esprit ومقالة الطريقة Discours de la méthode. يصوغ ديكارت في المؤلف الأخير القواعد الأربع التالية للفكر:

"الأول ألا أقبل قط أي شيء كصحيح ما لم أعرف بالبدهة أنه كذلك [...]" وألا أفهم شيئا بإحكام إلا ما يتمثل لذهني بالوضوح الكافي والتميز وما لم أجد أي مناسبة لوضعه موضع شك.

الثاني أن أقسم كلا من الصعوبات التي أعالجها إلى ما أمكن من جزئيات [...].

الثالث أن أقود أفكارني بشكل منظم بادئا بالموضوعات الأبسط والأيسر معرفة، لأصعد شيئا فشيئا، كما الصعود في الدرجات، حتى معرفة [الأشياء] الأكثر تعقيدا [...].

والأخير أن أقوم في كل ذلك بإحصاءات شاملة كافية ومراجعات واسعة

أكون بها آمناً أنني لم أغفل شيئاً.⁽¹⁾

من الواضح أن القواعد الثلاث الأخيرة أدرجت لخدمة القاعدة الأولى ذات الصلة المباشرة بمشكل المعرفة، أعني تعريف هذه الأخيرة بما هي بدهية ووضوح وتميز. أمّا القاعدة الثانية (التقسيم division) فلا تهدف إلاّ لبلوغ العناصر الأولية الواضحة والتمتيز، في حين تتعلق الثالثة (التنظيم ordonnance) بمعرفة المعقد كتركيب للواضح والتمتيز، وتهدف القاعدة الأخيرة (المراجعة révision) إلى التثبت من أن الواضح والتميز قد عم كل موضوع المعرفة. لنفكر حول القاعدة الأولى بما هي قاعدة المعرفة بامتياز.

إن مشكل ديكارت ليس مشكل القواعد الخاصة والعامة، القريبة من التجربة أو البعيدة عنها وإنما هو مشكل القواعد الأكثر مباشرة أو الأكثر توسطية. إن الخلفية الواضحة لديكارت هي كون المعرفة المتوسطة مرتبهة دوماً إلى يقين العنصر المتوسط لا إلى ذاتها. هذا وإن الفاصل الذي يفصلها عن المعرفة المباشرة يجعل منها معرفة أكثر احتمالية لكونها مخترقة بإمكانية عدم المعرفة. أما المعرفة المباشرة فهي على العكس بيئة بذاتها غير مخترقة بإمكانية عدمها.

على هذا النحو نجد لدى ديكارت إجراء أكثر جذرية بشأن المنطق وهو أن هذا الأخير يمتلك صرامته في المعطيات الأكثر وضوحاً وبدهية للذات. لكن ما الفرق هنا بين هذا وبين المنطق الأرسطي حيث مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع هي المعطيات الأكثر بدهية ووضوحاً للعقل؟

يكنم الفرق في أن قواعد الفكر الديكارتية مقصودة بها الذات بما هي بنية الوجود ذاته أو لنقل بما هي باعتبار يقينها الخاص قرار بشأن الوجود نفسه وهو ما لم يكن عليه الشأن مع أرسطو. فديكارت يستبعد القياس الأرسطي مثل بايكون مشدداً على عقمه كما في نقراً:

"بالنسبة إلى المنطق فإن قياسته ومعظم تعليماته الأخرى تصلح لتفسير

الأشياء المعروفة للغير [...] ورغم أنها تحتوي حقا قواعد كثيرة صحيحة جدا وجيدة، فإن ثمة مع ذلك أخرى عديدة مختلطة بها، إمّا مضرّة أو غامضة"⁽²⁾.

إلاّ أن ديكارت لا يعترض مثل بايكون على فراغ المنطق بربطه بالتجربة رغم أنه لا ينفي ذلك تماماً إذ يربط مثلاً، في معرض حديثه عن إعادة بناء الأفكار الموروثة على أسس جديدة، هذه الإعادة بالتجربة والملاحظة. يقول ديكارت:

"بهدم كل آرائي التي رأيت هشاشة تأسيسها فإنني قمت بملاحظات

(1) 49-R. Descartes, Discours de la méthode, Librairie Larousse, Paris, 1969, pp. 47

(2) Ibid., p. 46

متنوعة ولجأت إلى تجارب عدة كانت لي سنداً من ثمة لتأسيس آراء أخرى أكثر يقيناً⁽¹⁾.

غير أن ديكارت يعيد التجربة نفسها إلى يقين الذات، أعني إلى الوضوح والتميز مثلما يشهد على ذلك تأخر إدراك العالم الحسي في تأملات ميتافيزيقية Méditations métaphysiques (التأملات 5 و6) كما التحليلات الدقيقة التي يقدمها ديكارت في المباحث الثلاثة التي كانت مقالة الطريقة مقدمة لها، أعني مبحث انكسار الضوء Dioptrique ومبحث الظواهر الجوية Météores ورسالة في الهندسة⁽²⁾ Géométrie.

يربط ديكارت بشكل وثيق بين الحقيقة، الوجود، من جهة وبين الوضوح ويقين الذات من جهة ثانية إلى حد حصر المجموعة الأولى في الثانية كما نقرأ في قوله:

"ليس ثمة على الإطلاق في قولنا: "أنا أفكر، أنا إذن موجود" ما يؤمنني أنني أقول الحقيقة، سوى أنني أرى بوضوح أنه لكي نفكر، يجب أن نوجد [...] إن الأشياء التي ندركها بوضوح شديد وتميز كلها صحيحة."⁽³⁾

لا يبدو أن الوضوح والتميز يتركان هنا من معنى للخروج (على الطريقة المنطقية الأرسطية) من مقدمة (أنا أفكر) إلى نتيجة بواسطة القياس (أنا موجود). فالأمر كما يوضحه ديكارت نفسه، أمر أبعد من فراغ القواعد المنطقية. يقول مشدداً على لفظ "principe" لا على لفظ "précèpte":

"إنني أحكم بأنني أستطيع أن أتقبل [هذه الحقيقة: أنا أفكر، أنا إذن موجود] دون تردد بما هي المبدأ الأول للفلسفة الذي أبحث عنه."⁽⁴⁾

وينبه أندريه روبينييه André Robinet إلى "فرق بين قواعد (منطقية) وأوليات (أخلاقية) ومبادئ (ميتافيزيقية)"⁽⁵⁾. فديكارت يقصد بالمعرفة الواضحة هنا مبدأً بمعنى تحققاً عقلياً للوجود نفسه على هيئة يقين لا قاعدة تقود إليه على نحو قياس منطقي.

- عرض ميتافيزيقي من تأملات ميتافيزيقية:

* التأمل الثاني: إن الحقيقة الأولى التي يقرها ديكارت "أنا أفكر، أنا موجود" لا يفهمها الفيلسوف كقياس منطقي حيث يعتمد العقل على وسائط (الحدود الوسطى) تماماً كما هي

(1) Ibid., p. 60

(2) أنظر النص الذي نعتمه هنا من مقالة الطريقة بالفرنسية بداية من ص 114 وما بعدها.

(3) Ibid., pp. 66-67

(4) Ibid., p. 66

(5) "Différence entre précèptes (logiques), maximes (morales) et principes (métaphysiques)", (5) p. 66.

ليست نتاج ملاحظة أو تجربة. إن الأمر يتعلق بالأحرى بإدراك واضح ومباشر وعلى نحو حدسي "للوجود" داخل "الأنا أفكر" نفسه والتي هي معرفة إستنباطية.

* التأمل الثالث: إن إدراك الوجود الإلهي إنما يكون بالنور الطبيعي حالما أفحص فكرة اللامتناهي التي لا يمكن أن تكون صورتها ككائن متناهي ولكن صورة كائن لامتناهي هو الله. إن فكرة الله لا نبلغها بواسطة الاستدلال وتسلسل الأسباب ولكن بواسطة الإدراك المباشر شأن الذي ينظر في المرأة فيرى الشيء نفسه الذي تعكسه بواسطة فعل واحد.

* التأمل الخامس: إن المنهج لا يكمن هنا في المضي إلى الوجود وإنما فقط في فحص الماهية، التعريف مع التسليح بالمعيار التالي: "إن كل ما نراه ينتمي بوضوح وتميز إلى الشيء ينتمي إليه فعلا". هكذا فإن الوجود الإلهي يعطى بمجرد أن نرى حدسيا في ماهيته بوضوح وتميز - نرى وجوده.

* التأمل السادس: إن المنهج هنا رغم تعلقه بالأشياء المادية فهو مماثل للمنهج المعتمد في التأمل الثالث المتعلق بالوجود الإلهي. إننا نجد في ساحة العقل عناصر ليست له: الإنتاجية ومقاومة الأشياء لنا. ثمة إذن ما يكون شرطا لها خارجيا. هاهنا أيضا فإن اكتشاف العالم ليس نتيجة استدلال وإنما نتيجة حدس مباشر يرى في "استحالة أن أكون سببا" سببا آخر غيري. أما معرفة العالم أي تطابق علمي مع الخارج (الموضوعية) فهي تمر عبر توافق الملكات كمنهج أي عبر ما تسكن إليه ملكاتنا ولا تتناقض بشأنه دون أن يكون في ذلك استدلال وتوالي أسباب.

2- ملكة المعرفة هي العقل وأداته الفهم:

- عرض منطقي من مقالة الطريقة:

إن معرفة الحسي نفسه شرطها الفكر. نكتفي بتأكيدات ثلاثة نسوقها تباعا والهدف دائما التشديد الديكارتي على تفسير العالم الحسي بمعطيات الفكر الأولية:

- التأكيد الأول:

"لقد كنا علمنا بشكل كاف أن النفس هي التي تشعر، وليس الجسد: لأننا نرى أنها حينما تغرق في وجد ما أو تأمل عميق، فإن الجسد كله يمتكث دون شعور، في الوقت الذي يكون ثمة موضوعات متنوعة تلامسه"⁽¹⁾.

إذا كان الجسد هو الذي يدرك فلماذا لا يدرك بتلهي النفس عنه؟ هو ذا سؤال ديكارت الذي يجعله يسعى إلى البحث عن الكيفية التي تتم بها عملية المعرفة انطلاقا من ديناميكية النفس ذاتها.

- التأكيد الثاني:

(1) Ibid., p. 114

"يجب أن نفكر الشيء نفسه حول الصور التي تتشكل في دماغنا والتي نلاحظ أن الأمر بشأنها يتعلق فقط بمعرفة الكيفية التي تستطيع وفقها أن تعطي الوسيلة للنفس كي تحس بكل الخصائص المتنوعة للموضوعات المتعلقة بها وليس بمعرفة الكيفية التي يكون بها لهذه الخصائص في ذاتها مماثلها. تماما كما أن الأعمى، [...] إذ يمس بعصاه أجساما ما، فإنه من الأكيد أن هذه الأجسام لا ترسل إليه شيئا آخر سوى أنها، إذ يحرك عصاه بشكل مختلف وفق الخصائص المختلفة التي فيها، تحرك بالوسيلة نفسها أعصاب يده، وبعد ذلك الأمكنة التي تنحدر منها الأعصاب في دماغه: وهو يعطي الفرصة لنفسه كي تحس بالخصائص المتنوعة للأجسام بقدر ما يوجد من تنوع في الحركات المحدثة بواسطتها في دماغه." (1)

إن الشيء الفيزيائي حسب ديكارت أو المحسوس لا ينتقل إلى الدماغ ليدرك على هيئة مثل أو شبه له *ressemblant* أي بصورة تمثلية وإنما هو يدرك على هيئة أخرى تماما تخص الدماغ نفسه وطبيعته تماما كما أن الأعمى لا يدرك بعصاه شيئا ينتقل إليه كتمثل ولكنه يدرك نظير ذلك لديه كحركات تخصه في دماغه ذاته والتي يسميها ديكارت، عوضا عن "صور *images*", "علامات *signes*".

• التأكيد الثالث:

"يجب أن نعتبر أن ثمة أشياء أخرى غير الصور تستطيع أن تثير فكرنا، كالعلامات والألفاظ مثلا التي لا تماثل الأشياء التي تعنيها بأي شكل" (2).

إن العلامات هنا هي الطريقة الخاصة لحضور الأشياء في الذهن والتي لا صلة لها بالأشياء ذاتها إلا على النحو الذي نفهم فيه الشيء بما هو "شيء الذهن" نفسه لكن دون أن نتصور ذلك على نحو ما تقوله المثالية الباركلية مثلا والتي لا تخص ديكارت في شيء. إن ديكارت يشدد هنا على أن الفكر مؤسس للشيء نفسه بطريقته الخاصة وذلك بقدرته على خلق نظائر لشيئته في العلامات والألفاظ. إلا أن ذلك يعني في الوقت نفسه القدرة على تفسير الشيء كيقين للذات.

تمثل عودة ديكارت إلى اليقين الذاتي أي الكوجيتو *cogito* الأفق الذي ينكشف لنا عنده جوهر الاعتراض الديكارتية على تاريخ المنطق. فديكارت إذ يحدد المعرفة إدراك مباشر، يعبر عن المشكل المعرفي بما هو مشكل وساطة يمكث في غياب المدرك ذاته قاعدة غير موثوقة

(1) Ibid., Documents, p. 116.

(2) Ibid.

للمعرفة. ولما كان اليقين بالذات هو الحقيقة الأساسية للمعرفة، فإن كل الحقائق والضرورات المنطقية مدركات متوسطة médatisés أي فاقدة للضرورة في ذاتها. لذلك يشكك ديكارت حتى في العلم الرياضي رغم ما هو عليه من صرامة عالية. إن اليقين المباشر للذات هو الذي يفسر حسب ديكارت كيف تكون مبادئ العقل وقواعده ضرورية وهي الفاقدة لإدراك مباشر لها باعتبار غرابتها عن الذات المدركة في خالصية إدراكها.

يفسر ديكارت في مناسبات متفرقة كيف يكون الكوجيتو في وضوحه وتميزه شرطاً لكل معرفة ليست من جنسه وذلك بتوسط هذين الحدين. إن المعرفة الواضحة والتمتية حسب ديكارت هي كذلك لوقوعها في حدود يقين الذات بشكل يكون معه إدراكها في الأصل إدراكاً لهذا اليقين. ذلك ما يفهمه ديكارت من معرفة فطرية إذ يقول مثلاً مبيناً العلاقة الوطيدة بين معرفة العالم والمعرفة الفطرية ومعرفة النفس أو يقين الذات:

"لقد لاحظت بعض القوانين التي بثها الله في الطبيعة والتي طبع عنها مفاهيم في نفوسنا والتي بعد تفكر كاف فيها لن نشك بأنها لم تدرك على وجه الدقة في كل ما ثمة وما يجري في العالم"⁽¹⁾.

إن ديكارت يقيم هنا تعامداً بين معرفة العالم والمعرفة الفطرية من جهة وبين هذه الأخيرة ومعرفة النفس من جهة ثانية. فمعرفة العالم تتم بتفكر كاف في المبادئ الفطرية وهذه تكتسب فطريتها من المعرفة البدئية للنفس. إن النتيجة التي ينتهي إليها تحليل ديكارت هي أن معرفة أشياء العالم تفترض بالأكادة معرفة النفس مثلما نقرأ في هذه الفقرة التي تؤكد تبعية الأولى للثانية:

"بالنسبة إلى الأفكار التي لدي حول أشياء أخرى كثيرة خارج ذاتي، كما حول السماء والأرض والنور والحرارة وآلاف الأشياء الأخرى، [...] إذا كانت صحيحة فإن ذلك لتبعيتها لطبيعتي بما هي ذات كمال ما."⁽²⁾

- عرض ميتافيزيقي من تأملات ميتافيزيقية:

* التأمل الثاني: إن معرفة العالم هي في المعنى الدقيق للكلمة معرفة للأنا بما هو فكر لا بما هو مخيلة ولا بما هو حس. يقدم ديكارت للتدليل على ذلك مثال قطعة الشمع morceau de cire:

إننا نتصور في الأول أن معرفتنا بها معرفة بواسطة الحواس organes des sens لونها وحجمها وشكلها ورائحتها والصوت الذي تحدثه إذ نقر عليها. يقترح ديكارت أن نقر بها من

(1) Ibid., p. 74

(2) Ibid., p. 68

النار. إن ما يحصل هو كون خصائصها الحسية تتلاشى فلا شكلها يمكث على حاله ولا حجمها ولا لونها ولا رائحتها. مع ذلك فإننا نظل نعرف قطعة الشمع ونشير إليها بما هي كذلك. إن معرفتنا بها هنا ليست إذن معرفة حسية بما أن كل شروط المعرفة الحسية قد تلاشت. كيف عرفناها إذن؟

إن المخيلة imagination هي التي بواسطتها ندرك أن هذا الشيء الذي أذاخته النار كان للتو قطعة شمع. لقد أصبحت قطعة الشمع شأنًا للماضي وغابت هيئتها التي عرفناها عليها للأول. لكن المخيلة هي بالضبط ملكة إدراك الشيء في غيابه. إننا لا ندرك هنا خصائص حسية لكننا نتخيل كل ذلك بأن نصنع لها صورة في أذهاننا نعرف بواسطتها الشيء حتى بعد تلاشيهِ. مع ذلك فإن ديكارت ينيه إلى صعوبة في معرفة قطعة الشمع تتعدى حتى المخيلة. لنر أي شيء بالضبط نعرفه حينما نعرف هذا الموضوع. لنفترض أننا قلبنا قطعة الشمع على كل وجوها والأوضاع التي يمكن أن تتخذها، ألسنا في كل مرة نشير إليها بما هي قطعة الشمع؟ لنفترض أكثر من ذلك أننا غيرنا شكلها وحجمها آلاف المرات، ألسنا في كل ذلك نشير بعد إليها بما هي قطعة الشمع؟ أليس هذا يعني أن ما عرفناه هو قطعة الشمع في كل وجوها الممكنة التي هي لامتناهية وبكل الخصائص الممكنة التي يمكن أن تكون لها والتي هي أيضا لامتناهية؟ أليست معرفتنا بها إذن معرفة للامتناهي؟ أليس الشيء في تعريفه الأقصى هو اللامتناهي؟

ها هنا بالضبط لا نستطيع أن نعلل معرفتنا بالمخيلة. إن المخيلة هي فحسب ملكة إدراك المتناهي لأنها ملكة إدراك الشيء بواسطة الصورة، والصورة التي كونها محدودة ومتناهية. إننا نستطيع أن نكون صورة عن شكل هندسي ذي ثلاثة أضلاع أو أربعة أو حتى عشرة بصعوبة أكبر وكلما زاد عدد أضلاعه زادت الصعوبة. لكننا نعجز تماما عن تكوين صورة عن هذا الشكل إذا صارت أضلاعه آلافًا ثم إذا افترضنا شكلا هندسيا لامتناهي الأضلاع. إن اللامتناهي لا يمكن أن يكون موضوع إدراك للمخيلة لأننا لا يمكن أن نحصله في صورة بما الصورة وضع حدود للشيء واللامتناهي لا حدود له. كيف إذن نعرف اللامتناهي؟

إن اللامتناهي موضوع فقط للتصور concevoir، للفهم comprendre، والتعقل intellection، وتلك النشاطات شأن للعقل raison، للفكر esprit، للذهن entendement لا للمخيلة.

إن معرفة الشيء ومن ثمة معرفة العالم هي إذن معرفة بواسطة العقل. لكن العقل هو الملكة الوحيدة التي تنتمي لنا لا إلى العالم. إن الحواس تنتمي للعالم لأنها لا تكون إلا إدراكا لموضوع خارجي تماما كما أن المخيلة تنتمي إلى العالم لا إلينا بحكم أن التخيل يحتاج صورة تكون ماثلة أمامنا في المخيلة وليست شأنًا خالصا للذات. إن ما هو شأن للذات فحسب هو العقل الذي لا يحتاج في إدراكه أي خارج يقوم عليه لا موضوع حسي ولا حتى صورة تتخيل.

إننا في الإدراك العقلي لا نواجه شيئاً ماثلاً أمامنا بقدر ما نكون في مواجهة للعدم ذاته. إن هذا يعني أننا هنا ندرك ذاتنا لا شيئاً آخر غيرها. لذلك كان الإدراك في حقيقته إدراكاً لذواتنا بما هي الفكر نفسه وكان الإدراك إدراك الفكر لنفسه وقد خلت من وجهه الموضوعات.

* التأمل الرابع: في هذا التأمل المتعلق بالخطأ يؤكد ديكرت أن الخطأ يقع في مجاوزة الإرادة *volonté* للذهن *entendement*. إن هذا يعني أن الحقيقة بالمقابل تكمن في العودة إلى الذهن واحترام حدوده.

* التأمل السادس: إن دليل وجود العالم الخارجي لا يقوم على الحواس التي كانت موضع شك في التأمل الأول. ذلك أن الحواس لا تنقل إلا أفكار الأشياء دون حكم عليها بالوجود. هكذا الشأن بالنسبة للمخيلة التي تعطي الصور دون حكم بالوجود. إن الفكر وحده هو مصدر الحكم بالوجود بما هو مصدر العلية.

3- الوجود يقين لا حضور:

- عرض منطقي من مقالة الطريقة:

إن كل ما سبق لا يتأكد لدينا بالوضوح الكافي إلا إذا انتبهنا إلى التحول الذي طرأ مع ديكرت على معنى الوجود ودور اليقين. فديكرت كما يتبين من المقالة قد أحدث نقلة هائلة في تصور ما يوجد إذ لم يعد الوجود يعني مثلما هو الشأن طوال تاريخ الفلسفة الحضور *présence*. فالتأكيد على الوضع المشكك للعالم الحسي كما للمعرفة العقلية دليل على أن الحضور لم يعد مقياساً للموجودية وأن الموجود قد بدأ يأخذ وضعاً له في اليقين لا في الحضور. لذلك تقدر الذات على إثبات وجودها عن طريق يقين خالص "أنا أفكر، أنا إذن موجود" *Je pense, donc je suis* في حين لا تقدر المحسوسات على إثبات ذات الوجود عن طريق حضورها الشديد.

هكذا فإن يقين الذات الديكارتية هو يقين الوجود ذاته وقواعد قيادة الفكر هي في الآن نفسه قواعد إثبات الوجود وقد صار شأننا من شؤون يقين الذات. ليس المنطق هنا قواعد فارغة لمعرفة حقيقية أو تحصيل علم يقع خارجاً عن المنطق ذاته وإنما هو الحقيقة ذاتها والعلم بعينه. نستطيع أن نتأكد من هذه العلاقة الوطيدة منطق / علم أو منطق / حقيقة لدى ديكرت من خلال افتراض جدلي لغياب قواعد المنطق الذي لا يؤدي فحسب إلى غياب معرفة بحقيقة هي قائمة دون القواعد ذاتها بقدر ما يؤدي إلى غياب الحقيقة ذاتها بما هي يقين الذات كما أكدته ديكرت بامتياز خاص عن كل تاريخ الفلسفة.

- عرض ميتافيزيقي من تأملات ميتافيزيقية:

* التأمل الأول: يشخص ديكرت المشكل الفلسفي الأساس بما هو مشكل التفكير إنطلاقاً من المعطيات الخارجية (الخارجة عن الذات) أي إنطلاقاً من العالم. يتمثل المشكل

على وجه الدقة في أن العالم يقع على مسافة من التفكير ومن ثمة فإن علاقتنا به على هذا النحو ليست مباشرة كما يبدو لنا. إن المسافة تعني أننا نتلقى الأشياء عن طريق وسائط وليس على نحو مباشر. لكن ذلك يعني على الفور أن الحقيقة رهن للثقة في الوسائط التي تظل مهزوزة. إن كل التأمل الأول من تأملات ميتافيزيقية المعنون "في الأشياء التي نستطيع أن نضعها موضع شك" هو عرض لمصادر المعرفة ولعلة الشك فيها وذلك على النحو التالي:

- المعرفة المتلقاة *réçue*: وهي التي نخضع لها ضرورة دون إرادة منا لأنها تبدأ حتى قبل وعينا بها.

- إعتراض: هذه المعرفة موضوع اعتراض واضح التبرير لما يلحق هذه المعرفة من خرافات وآراء خاطئة وغلبة للسمع على الاستدلال العقلي.

- المعرفة الحسية *sensible*: وهي المعرفة التي تبدو الأكثر يقينية وبداهة ووضوحا.

إعتراض: لكن هذه المعرفة خداعة كما هو شأن الأشياء الكبيرة ترى عن بعد أو بشكل جانبي شديدة الصغر.

- المعرفة اليومية *quotidienne*: وهي تبدو أكثر يقينية حتى من الأولى لشدة قربها منا ومباشرتها ووضوحها مثل كوني الآن بصدد كتابة نص عن ديكارت وغير ذلك من الأوضاع المحيطة بي. إن ديكارت يقول إن هذه المعرفة لا يشك فيها إلا مخبول.

إعتراض: لكن هذه المعرفة أيضا موضوع شك فلسفي. ذلك أن شدة البداهة ليست دليلا على أن الأشياء حق. ففي النوم تصور أن ما نعيشه أثناء الأحلام حقيقة لا ريب فيها. إننا لحظة النوم لا نستطيع أن نشك البتة أننا في واقع فعلي لا في حلم.

- المعرفة العقلية *rationnelle*: وهي صنفان: الأفكار التي هي صورة الواقع، والمعطيات البسيطة (الإمتداد والشكل والعدد والحجم والزمان والعلوم المشتقة منها كالرياضيات).

إعتراض: لكن الإرادة الإلاهية يمكن أن تظهر لنا العالم على عكس ما هو عليه فعليا. وحتى إذا لم يكن الله ليفعل ذلك بحكم أنه لا يفعل الشر فإن فرضية أخرى هي فرضية الشيطان الماكر تظل ممكنة ويظل من ثمة إمكان تضليلنا قائما.

هكذا فإن النتيجة التي يقرها ديكارت في الأخير هي أنه لا معرفة حسية كانت أو عقلية بأشكالها المختلفة هي بمنأى عن الشك فيها.

المعرفة الخارجية / المتوسطة مصدر شك: في كل هذه الأشكال من المعرفة تتبين حتمية الشك. ذلك لأن ثمة في كل مرة تدخلا لعامل ثالث يمنع بلوغ الموضوع. ففي المعرفة المتلقاة تتوسط ذوات أخرى بيننا وبين الموضوع أي الذين رروا هذه المعرفة على شكل رأي. أما في المعرفة الحسية فتتوسط موضوعات حسية أخرى تكون عائقا أمام العلاقة الحرة مع الموضوع مثل المسافة وموقع الموضوع من العين والحواس التي تعدل في طبيعة الموضوع وغيرها. وفي

المعرفة اليومية تتوسط تجارب أخرى تضع الموضوع اليقيني موضع ارتياب. وأما في المعرفة العقلية فتتوسط كائنات يفترض العقل تدخلها (الإرادة الإلاهية، الشيطان الماكر..).

إن كل موضوع يكون إذن خارجيا بالنسبة للذات العارفة قابل للتحوير في المسافة المكانية أو الزمانية أو الشكلية التي تفصله عن الذات.

* التأمل الثاني: إن أول يقين يرجح بعد شك ديكارت في كل ما هو غير الذات إنما هو يقين الذات نفسه أو الكوجيتو: "أنا أفكر، أنا موجود". لكن ما يقره الكوجيتو من وجود هنا لا يشير إلى الحضور العيني وإنما إلى اليقين. الدليل على ذلك أن ديكارت يكتشف وجوده في الفكر حتى قبل أن يتأكد من طبيعته ما إذا كان فكرا أم جسما.. أي قبل أن يحدد حضوره. يقول ديكارت: "أنا كائن، أنا موجود، ذلك صحيح ضرورة في كل مرة أعلنها أو أتصورها في فكري. لكنني لا أعرف بعد بالوضوح الكافي ماذا أكون، أنا المتيقن من أنني موجود"⁽¹⁾.

إن الحقيقة التي تثبت كيقين ليس موضوعا مغايرا للذات، ولكنها الذات نفسها التي تشك وتفكر. لقد لاحظنا من قبل أن كل موضوع آخر هو موضوع شك إذا علمنا أنه "بين الفكر وموضوعات الفكر ثمة مسافة مهما أردناها صغيرة حيث يمكن أن يتدخل الشك"⁽²⁾. إن اليقين يعني إذن غياب المسافة بين الذات والموضوع وذلك هو عينه معنى التفكير.

* التأمل الثالث: إن إثبات الوجود الإلهي هنا لن يكون قطعا نتيجة حضور عيني لله. الوجود الإلهي هو هنا يقين عقلي. يتمثل الدليل على وجود الله في ما يلي:

- إن لدينا من بين الأفكار التي نحملها فكرة اللامتناهي.
 - الفكرة ليست مجرد تمثيل وإنما هي صورة، مرآة تعكس الشيء نفسه.
 - إننا لا نستطيع أن نكون من تعكسه فكرة اللامتناهي بما أننا كائن متناهي.
- إذن، فإن ثمة مصدرا آخر لهذه الفكرة هو الكائن اللامتناهي الذي تعكسه الفكرة وهو الله نفسه. أخيرا فالله موجود.

يتقرر الوجود الإلهي في حدود العقل كيقين. لكن اليقين لا يعني بالمرّة أن الحقيقة هنا قد أصبحت محض تمثيل وحالة نفسية. اليقين يعني التأكد الذاتي الخالص من أن موضوعا خارجيا قائم بذاته وباستقلال عنا.

* التأمل الخامس: الدليل مجددا على وجود الله بما هو يقين عقلي وبحسب ما يسمى الدليل الأونطولوجي على وجود الله على النحو التالي:

- لكل شيء ماهية ووجود.

(1) Descartes, Méditations métaphysiques, Antoine-Augustin Renouard, date d'édition non trouvée, p. 56.

(2) A. Vergez, commentaire, in Méditations métaphysiques, Nathan, 1983, p.15

- إلى ماهية الله تنتمي كل صفات الكمال.
- إن الوجود واحدة من صفات الكمال إذ من النقص أن يكون كائن كامل منقوصا وجودا.

- الله ككائن كامل بحسب الماهية لا ينقصه وجود. الله إذن موجود.

* التأمل السادس: إن وجود الأشياء المادية نفسها الذي يبدو الأكثر قابلية ليكون صنوا لحضورها هو الآخر معرف باليقين العقلي الخالص. إنه يكفي كما يؤكد ديكارت دوما أن نرى شيئا بوضوح وتميز كي نتأكد من وجوده. كيف يكون هذا معيارا لمعرفة وجود العالم المادي؟
- إنني أرى بتميز أنني أفكر وأرى بوضوح في بعض تمثلاتي كتمثلي للحركة - أرى الإمتداد.

- لا يمكن أن يكون هذا من منتجات فكري لأنني أجد لدي ملكة إحساس منفصلة في حين أن الإحساسات التي أجدّها فاعلة ومنتجة بالإضافة إلى أنها تكون أحيانا ضد إرادتي ورغم أنني، فكيف إذا كانت من صناعي أن تكون هكذا؟

لا بد إذن من عالم خارجي غيري هو الذي يحتوي الإمتداد ويفرض نفسه علي.
البنية المنطقية للقول: إن الإستفهام الذي نوجهه هنا يتعلق بالإنتباه إلى أن "أنا أفكر" حكم ومن ثمة يتعلق به ما يتعلق بطبيعة الحكم. إن الحكم قرار بحمل شيء على شيء وسلب محمول آخر عنه أو هو ترجيح حمل على حمل آخر من حيث أن المحمولين ممكنان على الموضوع. لكن الترجيح لا يتم إلا إذا توفرت علة ذلك وهي بلا منازع الموضوع الذي يجعل محمولا ضروريا دون الثاني. إن الحالة التي لا يفترض فيها موضوع ما يظل القرار مستحيلا أو هو يظل ممكنا فحسب. ثمة إذن موضوع أكيد هو الذي يحملنا في حدود الفكر نفسه على القرار "أنا أفكر" وإلا ظل الحكم ممكنا فحسب. بلغة أخرى إن علينا أن نفترض أن هاهنا موضوعا قبالتنا هو عملية التفكير التي يقوم بها الآن والتي تبرر وحدها الحكم مثلما يبرر أي موضوع الحكم وإلا ظل معلقا كممكن فحسب. السؤال هنا فقط تساوقا مع مفترضات ديكارت هو عما إذا كان من الممكن أن يكون هذا الموضوع الذي لا مفر منه للفكر، أن لا يكون قبالة الفكر بل أن يكون الفكر نفسه.

لكننا هاهنا نعود إلى الخيارات نفسها: إما أن لا يكون الموضوع قبالة الفكر، على مسافة ما من الفكر وهو القول نفسه أن ليس للفكر موضوع، وفي هذه الحالة فإن القرار "أنا أفكر" لن يكون ضروريا بل ممكنا فحسب؛ وإما أن يكون الموضوع قبالة الفكر، وهاهنا يكون الحكم ضروريا ويمكننا تعليل ما لم نستطع تعليله في الأول. ولأننا هنا أمام حكم يتخذه الفيلسوف "أنا أفكر" يجب أن تتوفر فيه شروط الحكم فإنه لا مناص من افتراض موضوع يقوم قبالة الفكر أثناء حكمه "أنا أفكر". ألا وإن الطرافة في هذا السياق أننا مضطرون لمضاعفة الذات، الفكر

ليكون على مسافة من نفسه ويكون ذاتا وموضوعا على نحو معقول.

لكن المسافة المكانية تقتضي أيضا المسافة الثانية المذكورة أعلاه، المسافة بين المقدمات والنتائج أي المسافة الزمانية. ذلك أن ما تبين من أن المعرفة تتم في مسافة أكيدة بين الفكر والموضوع، يستدعي مرة أخرى كل شروط المعرفة المتوسطة أي المقدمات بما هي جملة التعريفات والقواعد التي يكون بها شيء يفكر وبعد ذلك النتائج التي يبلغها الفكر ليقرر أنه يفكر.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: على خلاف ذلك فإن وعي الفيلسوف يذهب إلى أن الـ"أنا أفكر" ليس حكما بشأن موضوع يقابلنا على مسافة ما وفي النهاية على هيئة استدلال. إنه يرفض أن يقدم الكوجيتو على هيئة قياس (أنا أفكر وكل مفكر موجود، إذن أنا موجود). الأنا أفكر برأيه معرفة مباشرة أو حدسية بالمعنيين التاليين: كونها لا ينفصل فيها موضوع عن الفكر ولا تنفصل نتيجة فيها عن مقدمات.

بعد ذلك فإن المنطق الذي شأنه الإشتغال بحسب التناقض حول ممكن العالم هو ما أعرض عنه ديكارت كما أعرض عنه بايكون من قبل ليتخذ مكانه "قواعد قيادة الفكر" التي ليست قواعد معرفة للعالم بل قواعد سلوك تستدعي العالم للمثول المباشر أمام العقل في الحدس العقلي.

القول التأويلي كقول مطلق وتوحيدي: يعترض ديكارت بالدرجة الأولى على نوع المعرفة القائم على تحصيل الموضوع كحدث خارج الذات أي على التخرج القائم بين الذات وموضوع المعرفة. إن جوهر الإعتراض إذن إنما هو على الطبيعة المثوية لفهم العالم (هنا ثنائية الذات والموضوع) أي تصور الذات والموضوع كشيئين لا كعلاقيتين للشيء نفسه. من ثمة فإن ما يستهدفه ديكارت من خلال الأنا أفكر إنما هو مجاوزة هذه الثنائية أي مجاوزة التصور الإثني للعالم. وإذا لا يكون الموضوع حضورا قائم الذات بل يقينا للذات فإن قمة القول الديكارتية هاهنا توحيد الشيء موضوع التفلسف عبر مجاوزة فهم الذات والموضوع ضمن ثنائية وجود / عدم وتصورهما وفق ثنائية غياب / حضور ومن ثمة تحويل العلاقة الإشكالية إلى علاقة للشيء بنفسه أي في النهاية إلى سلوك مطلق.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي وضعي محدود: لكن ديكارت نفسه لا يبدو أنه يفلح في بلورة هذه المعاني المقصودة لديه أصليا. إنه فضلا عن كونه يترك العالم ثانيا عن الفكر الخالص مثلما سيكون نقد هوسرل له فإن الفكر الخالص نفسه أعني القرار الخالص "أنا أفكر" لا نجد لدى الفيلسوف ما يمنع تخارج الذات والموضوع داخله هو نفسه. ذلك أننا هنا أيضا بمواجهة حكم هو ككل الأحكام أعني بما يستدعيه من موضوع للحكم يكون على مسافة ما من الذات / الفكر وبما يترتب عليه من إشكالات سبق ذكرها.

لا نملك تعليلا متينا ضد هذا غير كون ديكارت لا يرى أن ثمة ما يستحق أن يسمى موضوعا خارجيا ومسافة بين الذات والموضوع عدا المسافة الحسية والموضوع الحسي. إن المسافة داخل الذات بين الفكر وذاته كموضوع والتي لاحظنا كل شروطها آنفا، ذلك لا يجد له ديكارت من تشخيص غير كونه معرفة مباشرة لا تتوفر فيها خصائص المعرفة العادية. إنه إذن الوعي الحسي ذلك الذي يمتد لدى ديكارت إلى حدود الفكر ليحكم الفيلسوف بمقتضاه على خصوصية معرفة الذات وكل النتائج الفلسفية المترتبة عنها.

أما إذا تبين أن الحكم "أنا أفكر..." حكم شبيه بأي حكم آخر من حيث أن الموضوع هو دائما على مسافة لا مناص منها مع الذات، فإن كل الشكوك التي أوردها الفيلسوف من قبل تغدو صائبة أيضا في هذا المستوى.

III - لايبنتز Leibniz 1646 - 1750: العلاقة التحليلية / الهوية كحقيقة أونطولوجية

في وعي لايبنتز ومنطقية في مستوى قوله / العلاقة التحليلية / الهوية كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعني به:

1- الإشكال المركزي:

صيغة الإشكال: تناقض اليقين / العلم مع العلاقات الخارجية بين الأشياء أي مع اعتبار الجواهر حدودا قطعية بين الأشياء. إن العلاقات الخارجية بين الحدود وتصور هذه جزرا منفصلة بعضها عن بعض لا محتواة بعضها في بعض، يجعل من المستحيل تبرير العلم بمجرد علاقة خارجية للأشياء لا تتبع من عمق الروابط بينها لأن الوحدة هاهنا تغدو مستحيلة. إنه بلغة أخرى التناقض بين استقلال الأشياء بجواهرها وبين قيامها في وحدة فعلية هي عنوان العلم واليقين والحقيقة...

الأطروحة: الحقيقة علاقة تحليلية بين الأشياء / علاقة هوية. إن لايبنتز لا يفهم العلم مثلما يرى بباكون في وثق المنطق بموضوع تجريبي يكون له وحده حق تقرير الصيغة المنطقية الممكنة له ولا مثلما يرى ديكارت في العودة إلى اليقين الأول للذات وإنما في احتواء المحمول المنطقي prédicat داخل الموضوع sujet. وهو ما يستدعي لا قبول اليقين الأولي للذات أي بداياتها بل تحليلها والبرهنة عليها على قاعدة الإحتواء المذكور والمعبّر عنه بـ "نظرية الهوية théorie de l'identité".

يصدر قرار لايبنتز بشأن العلاقة التحليلية عن صعوبات يخلفها ديكارت متعلقة بعدم كفاية دخلنة، تذييت الحقيقة وجعلها شأنًا للأنا أفكر حتى ينشأ العلم. إن الفكر حسب لايبنتز إذا اكتفى بتأمل الحقائق المباشرة ظلت العلاقة الخارجية مع الموضوع قائمة حتى داخل الأنا أفكر وظلت الأحكام احتمالية. من ثمة كان تصور لايبنتز الفكر كجهد تحليلي يؤسس انتماء المحمولات ضرورة إلى الموضوع.

تعليل: يعرف لايبنتز فلسفته كمعالجة لإشكال قديم جديد. إنه قديم قدم أفلاطون وأرسطو اللذين يؤكد أولهما على أن الوجود الحق للكلي بينما الوجود الجزئي عرضي وغير حقيقي، وثانيهما على أن الوجود الحق للجزئي وما الكلي إلا علم وفكرة. لكن هذا الإشكال جديد جده هوبز الذي يتخذ منحى أرسطو تحت تأثير العلم التجريبي الصاعد حاملا الوجود الحق على الجزئي والفردى والشخصي بينما لا يتعدى الكلي لديه كونه إسم nom. من ثمة تسمية هذا التوجه بالإسمية nominalisme. يقول هوبز:

"من بين التسميات فإن البعض خاص ومحدود بشيء ما؛ هكذا إسم بيار وجون، هذا الإنسان، هذه الشجرة والبعض يشترك فيها عدد كبير من الأشياء. هكذا الشأن مع إنسان، حصان، شجرة والتي كل واحدة منها، وهي تشكل تسمية واحدة، ليست أقل شأنا من كونها إسم لأشياء متعددة وخصوصية؛ وبالنظر إلى مجموع هذه الأشياء فإننا نسمي ذلك الكلي. ليس ثمة البتة كلي في العالم بعيدا عن التسميات، ذلك لأن الأشياء المسماة كلها فردية وشخصية"⁽¹⁾.

إن لايبنتز يعرف هكذا فلسفته بما هي تفكير حول الوحدة والكثرة مثلما نقرأ في رسالة له إلى الملكة صوفي شارلوت Sophie Charlotte بتاريخ 8 ماي 1704:

"هي ذي في كلمات قليلة كل فلسفتي... إن كل ما هنالك هو مثل ما هنا. وهذه الأخرى إن الطبيعة جميلة لأنها تختلف".

كيف يضع لايبنتز إذن على صعيد واحد كون الأشياء متعددة بما يقتضي من قطيعة حتى بين جواهرها وكونها في الوقت نفسه واحدة؟ السؤال بلغة أخرى أيضا: كيف يكون الجوهر جوهر الشيء المفرد بإطلاق ويكون معا كل شيء سواه؟

لقد قدم لايبنتز حلا في البداية لم يصمد لديه طويلا. ففي أطروحة الباكالوريا التي كتبها تحت تأثير هوبز والتي عنوانها حول مبدأ التفرد Sur le principe de l'individuation (1663)، يبين الفيلسوف أن التفرد يقع في الأشياء العينية بما هي الحقيقية بينما تقع الوحدة والكلية في المعرفة حيث تترجم الأشياء في علامات موحدة تكون إعتباطية. وواضح أن هاهنا ترجيحاً للإتجاه الإسمي على العقلاني المثالي.

لكن الفيلسوف ما لبث أن أنجز خطوة حاسمة باتجاه تعديل الكفة بين طرفي المعادلة. ففي عام 1666 كتب بحثا قصيرا بعنوان حول الفن التوليقي Sur l'art combinatoire حيث منح الكلي والوحدة الثقل الأونطولوجي نفسه الذي للجزئي والمتفرد. وفي عام 1677 كتب مقالة بعنوان حوار حول ارتباط الكلمات والأشياء Dialogue sur la connexion des mots

(1) T. Hobbes, Leviathan, Forgotten books, 2008, pp. 17-18

et des choses et نبه فيه إلى أن العقل لا يمتلك فقط وظيفة صياغة العلامات المجردة على نحو اعتباطي بل هو الأشياء عينها. فالحقيقة الرياضية أو الهندسية كلية فعليا لا في مستوى العلامات فحسب بالنسبة للإنسان، فهي واحدة عند الإغريق واللاتين والألمان. وحتى إذا كانت العلامات اعتباطية فإن هناك تناسبا ما يظل قارا بينها وبين الأشياء هو الذي يجعل تغيير العلامات غير مضر بطبيعة المعادلات الرياضية مثلا إذ تظل العلاقة بين المقدمات والتنتاج قارة. وهذا يعني أن هناك شيئا كليا فعليا غير اعتباطي يفرض نفسه هو في المستوى نفسه وفعلية الجزئي.

الأسس الفلسفية لتفكير الوحدة والكثرة:

1- الجوهر: إذا كان مفهوم الجوهر يقابل العرض عند أرسطو كما أن كل جوهر يتعارض مع الجواهر الأخرى - فالنفس جوهر والجسد جوهر آخر عند ديكارت - فإن ذلك مصدر لإشكالات حسب لايبنتز أهمها: كيف يمكن إقامة علاقة بين هذه الجواهر المتفرد كل منها في جوهريته وفهم تفاعله مع الآخر وتقومه به وكذا بين الجواهر والأعراض وهي المختلفة جميعا؟ لأن القنوات مفقودة بين جوهرين كالنفس والجسد (إذا عددهما جوهرين) فإن ديكارت يقترح لحل المشكل فكرة جوهر ثالث يكون وسطا بين النفس - الفكر والجسد - الإمتداد. أما مالبرانش فقد حل المعضلة بنظرية المناسبات ومقتضاها أن الله يولد أفكارا في النفس بمناسبة حركة المادة. في كل هذه المحاولات فإن التغيير لم يطرأ على فهم الجوهر نفسه بل على شكل معالقة الجواهر بعضها لبعض. لكن الأمر مختلف مع لايبنتز.

لقد اتجه هذا الأخير لمفهوم الجوهر نفسه بالتعديل أعني إلى المفهوم الذي ظل جاثما منذ أرسطو: الجوهر بما هو المميز بإطلاق لشيء ما وبما هو بالدقة أثلاف محدد للخصائص المادية. إن لايبنتز يقلب هذا المعنى ليصبح الجوهر الوحدة الكاملة التي تحمل في الوقت نفسه الشيء وغيره من وجهة نظر الشيء وتحمل تاريخه كاملا ماضيا وحاضرا ومستقبلا. يقول لايبنتز:

"بالنسبة لي أنا فإنني أفسر علاقة النفس بالجسد بشكل طبيعي بواسطة مفهوم الجوهر أو الكائن المكتمل عامة الذي يحمل كون حالته الحاضرة هي دائما نتيجة طبيعية لحالته السابقة لأن طبيعة كل نفس هي التعبير عن الكون"⁽¹⁾.

لكن إذا كان الجوهر مكتملا، فأين يمكن أن نتصور وجوده؟ هل نجد له نظيرا في المادة؟ في كتابه المونادولوجيا La Monadologie يشير لايبنتز إلى كون الجوهر، لكي يكون مكتملا أي حاملا لمختلف الأعراض وعاكسا الجواهر الأخرى، فإنه يجب أن لا يكون ماديا / فيزيائيا لأنه لا وجود لوحدة كهذه فيزيائيا. إن الجوهر لذلك تعيين ميتافيزيقي للكائن يصفه

(1) رسالة إلى أرنولد Arnauld بتاريخ 1687.

لا يبنيتز بكونه "بلا امتداد ولا هيئة ولا انقسامية ممكنة" (المونادولوجيا). هو إذن بسيط لا مركب. كجوهر بسيط يسميه الفيلسوف موناد monade. لكن هذه الصفات لا يجد لها لا يبنيتز من يحملها غير حالة روحية هي الفعل لا مجرد الحضور الممتد الذي هو صفة المادة. يقول الفيلسوف:

"من المستحيل أن نجد مبادئ وحدة حقيقية في المادة وحدها أي في ما ليس إلا منفعلا passif، بما أن كل شيء ليس فيه إلا تجميعا أو كومة من الأجزاء إلى ما لانهاية... إذن لنجد هذه الوحدات الفعلية فإني مجبر على أن أسارع إلى نقطة واقعية ونشطة بمعنى ما... لنصنع كائنا تاما"⁽¹⁾.

الجوهر إذن وجود مكتمل، ميتافيزيقي، بسيط، وهو فعل لا انفعال. مكتمل: يعني أنه لا يحتاج إقامة علاقات خارجه بما يعني ذلك من مشكل توحيد الجواهر المختلفة بما أن كل شيء يقع داخله؛ ميتافيزيقي: أي غير ذي حضور مكاني أو غيره بما أن التعين يمنعه أن تتحد فيه الصفات المتضادة للجواهر؛ بسيط: لأن المركب لا يكون جوهرًا أي قائمًا بذاته فالمركب قائم بأجزائه ومرتهن لها منحل بانحلالها؛ فعل: لأن هذه الحالة القوية الحركية وحالة الحياة هي وحدها ما يمكن أن يستأثر بالصفات الآنفة.

هكذا يصبح مفهوم الجوهر قادرا على أن يجيب عن السؤال المركزي بشأن علاقة الجواهر ووحدة الكثرة: إذا كانت النفس جوهرًا (والجواهر وحدة تحمل العالم كله)، فإن معنى ذلك أنها وحدة والجسد. أي فرق يمثك إذن بين الإثنين وأي معنى لمشكل العلاقة بينهما؟ إن لا يبنيتز لا يصور النفس والجسد كما لو أنهما جوهران، فإن النفس وحدها جوهر بينما الجسد ظهورها. النفس هي وحدة الروحي والمادي معا والجسد أو المادة إمكان لدى النفس فقط. إنها إذن الشيء نفسه في وضع القوة (النفس) ووضع الفعل (الجسد) والعلاقة بينهما هي علاقة الشيء نفسه في حالة الإمكان، علاقته بظهوراته لا علاقة شيئين متخارجين. إن المعنى هنا حسب لا يبنيتز أننا لا يمكن أن ننجز مصالحة بين وحدة وكثرة إلا أن نغير تماما مفهوم الكثرة إلى كونها الواحد متخارجا عن ذاته. إن المصالحة لا تتم هنا بين جوهر وآخر (أ) وب) بل بين الجوهر ونفسه (أ) و(أ) أي بين وضعين له في حالة الممكن وحالة التجلي على هيئة واقعة فيزيائية. وبمثال مقرب فنحن لا يمكن أن نفهم العلاقة بين جوهر هو مثلا قطعة من الحديد وشجرة كيف يرتبط أحدهما بالآخر، لكننا يمكن أن نفهم العلاقة بين بذرة وشجرة.

(1) Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps, 1695: "Il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini..."

والسبب أنه في الحالة الأولى لا جوهر واحد يجمع قطعة الحديد مع الشجرة أي لا وجود ممكن للشجرة في قطعة الحديد بينما في الحالة الثانية ثمة جوهر موحد للبذرة والشجرة هو الذي يفسر العلاقة بينهما أي انتقال الواحد إلى الآخر.

2- الانسجام المسبق *harmonie préétablie*: هذا المفهوم يشغل بشكل متواز مع مفهوم الجواهر. فإذا أدركنا مشكلة في تواصل الجواهر *la communication des substances* فإن لا يبنيتز ينبه - بالإضافة إلى ما نبه إليه أولا من أن الجوهر بالمعنى الدقيق للكلمة هو وحدة الأشياء من وجهة نظر محددة - ينبه أيضا إلى أن هذه الوحدة هي شرط الانسجام القبلي للجواهر بشكل تكون معه كل علاقة بعدية لجوهر بآخر مسطرة مسبقا. النفس والجسد يكونان إذن أولا في علاقة مسبقة في الوضع الممكن للعالم. كل منهما يعرف الآخر حسب قوانين مشتركة لهما. لذلك فحين يتعلق الأمر بالجمع بينهما في العالم الفيزيائي فإن ذلك لن يكون صعبا بحكم انسجامهما المسبق. يقول لا يبنيتز:

"يجب أن نقول إذن أن الله خلق النفس أولا أو أي وحدة حقيقية من هذا القبيل بشكل يجب أن ينشأ لها كل شيء في عمقها الخاص، بعفوية كاملة بالنظر إلى نفسها، ومع ذلك بتوافق كامل مع أشياء الخارج... إن هذه الصلة المتبادلة المنتظمة سلفا في كل جوهر من جواهر العالم هي ما ينتج ما نسميه تواعلا والذي يصنع وحده وحدة النفس والجسد"⁽¹⁾.

إن لا يبنيتز بهذا الشكل لم يعد بحاجة إلى تحويل جوهر إلى آخر، تحويل المادة إلى فكرة مثلما يفعل المثاليون والعقلانيون أو تحويل الفكرة إلى مادة مثلما يفعل الحسيون والتجريبيون. فلا يبنيتز يحافظ على الطابع المختلفة للجواهر بما تضمنه وحدة عليا ميتافيزيقية لهما. وإذا لا يحول الفيلسوف أحد الجواهر إلى الآخر حتى ينسجم معه ويبنى لهما بدل ذلك وحدة مسبقة فإنه يجعل حركاتهما البعدية محافظة على اختلافها ومشتغلة بشكل موحد ومنسجم. يضرب لا يبنيتز مثالا لذلك موسيقيين يشتغلون كلا على حدة لكن ضمن وحدة عليا لا يرتهن فيها جوهر إلى آخر:

"أخيرا لكي أستعمل مقارنة فإني أقول أنه بالنظر إلى عدد من الموسيقيين الذين يؤدون أدوارهم بشكل منفصل، ويتموقعون بشكل لا يرى بعضهم البعض وحتى لا يسمع بعضهم البعض البتة لكنهم يستطيعون مع ذلك أن يتوافقوا بشكل كامل إذ يتبعون كل التعليمات الخاصة به بشكل يجد فيه من يستمع

(1) Ibid.

إليهم جميعا إنسجاما بديعا وحتى أكثر غرابة مما إذا كان هناك ارتباط بينهم"⁽¹⁾.

البنية المنطقية للقول: يدور تفكير لايبنتز حول التناقض المتمثل في عدم كفاية العلاقة الخارجية بين الأشياء على تعليل الوحدة بينها المعرف بها العلم والوجود الحق.

إن لايبنتز يحول العلاقة الخارجية للجواهر إلى علاقة داخلية عبر التعديل التالي لمفهوم الجواهر: الجوهر ليس ما يميز شيئا عن غيره بل هو ما يميز طريقة احتواء شيء لآخر عن طريقة احتواء أخرى. هكذا فالجواهر لا يفصل شيئا عن غيره بل هو يفصل علاقة عن غيرها. بلغة أخرى الجوهر هو الوجود كله من وجهة نظر أو من وجهة نظر أخرى. الجوهر لا يرسم فرقا بين شيء وآخر بل بين علاقة وأخرى. إن التناقض الذي كان متمثلا في كيفية تعالق شيتين متخارجين يحل بكون الشيء لا يعالق غيره بل يعالق ذاته في وضع ثان لها.

البنية الوضعية للوعي: إن لايبنتز الذي يحمل المنطق مهمة احتواء الأونطولوجيا يذهب به هذا الإجراء بالذات إلى تصور أن الأونطولوجي حاضرا على نحو مباشر وأن علاقتنا به مباشرة. إنه الإجراء نفسه الذي شهدناه منذ أرسطو حتى بايكون وديكارت والمتمثل في حرمان المنطق من الاستقلال باقتدار يخصه وموضوع أي من الإشتغال فقط على أونطولوجيا ممكنة. إن الأونطولوجي نفسه يحضر حسب لايبنتز فلا يبقى للمعرفة غير الدور التحليلي الذي يعني بوضوح الحضور الأصلي والمباشر للشيء وعدم الحاجة إلى إضافته تركيبيا كما لو أنه غير مباشر لنا.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد غير الوضعي: يعترض لايبنتز على ما يمكنه لدى ديكارت علاقة خارجية في بنية الشيء لا يطويها الكوجيتو. إن لايبنتز يميز بين أن تطوى المسافة بين الذات والموضوع وبين أن تطوى المسافة بين الموضوع والمحمول في الشيء. وبلغة أدق فإنه لا يكفي أن يكون الموضوع مباشرا للذات حتى يكون الحكم ضروريا ويكون من ثمة القول علميا. يجب أيضا أن يكون المحمول محتوي في الموضوع. من ثمة فإن الموضوع نفسه يجب أن لا يحمل خارجيا على الذات بل أن يكون حاصلا على أساسه في الذات وأن يخرج على نحو تحليلي منها. وإذا لم يكن ديكارت نفسه قد أغفل ذلك على نحو ما فإنه كما لاحظنا من قبل قد وقع في تخارج جديد للذات والموضوع هو بحسب لايبنتز بسبب التصور الستاتيكي لعلاقتها. لذلك كان رهان مفهوم الجوهر بما هو مفهوم ديناميكي عند لايبنتز هو تحويل علاقة الإحتواء إلى فعل وإلى نشاط ممكن بيني وحدة الطرفين يتمثل في فهم الجوهر كنفس يكون الجسد حالة من حالاتها.

لقد لاحظنا أن لايبنتز بهذا الإجراء يكون قد نقل الإشكال الفلسفي من علاقة طرفين يتبادلان الوجود والعدم إلى الشيء نفسه موحدا ومطلقا هو النفس كجواهر في علاقيتين ثابتيهما

(1) Lettre à Arnauld, avril 1687

الجسد يكون فيهما الشيء تبادلا للغياب والحضور.

الوعي التأويلي كوعي وضعي تجزئي محدود: إن الفيلسوف إذ لم يحدث هذه النقلة إلا بحرمان الجسد من الجوهرانية ومن ثمة شل قدراته على أن يشكل جهة سلب فعلي للنفس فقد وجد نفسه من جديد بمواجهة الحضور المطلق للنفس أي الوجود الذي يقابله العدم، عدم الجسد الذي يظل فعليا قائما كطرف ثان خارج النفس مستعيدا كل إشكالات الوجود المشوي التي وصفناها من قبل. من ثمة كان نقد كانط للعلاقة التحليلية والبحث عن المحمول في علاقة تأليفية. إن النقد الكانطي للاينيتز يبين إلى أي مدى تكون العلاقة التحليلية علاقة عقيمة وبحاجة من ثمة إلى تحويلها إلى علاقة تأليفية.

إن لاينيتز لم يفكر إلا بأحد إمكانيين: أن تكون العلاقة داخل الحكم تركيبية حول موضوع عيني فيزيائي أو أن تكون تحليلية منطقية ميتافيزيقية غير مؤكدة بموضوع. ولما كانت العلاقة التركيبية احتمالية فقد لجأ لاينيتز إلى فهم الشيء، الحقيقة كعلاقة تحليلية. لا يفترض الفيلسوف أن يكون الموضوع ممكنا في حدود العقل نفسه ومن ثمة أن تكون العلاقة تأليفية وتستبعد الصعوبة التي سيثيرها كانط حول عقم الحكم التحليلي.

2- إشكالات تابعة - السلب والإيجاب:

الإشكال: يفكر لاينيتز صعوبة هي التالية: إن جوهرين أي قوامين متميزين لأشياء ما يكون بفعلها كل منهما سلبا فعليا للآخر، فرضية لا يمكن قبولها. يجب بالأحرى أن يكون جوهر واحد هو الإيجاب وأن يكون الثاني أي سلبه ملحقا به أو إمكنا من إمكانياته؛ بالمقابل لا يجب أن يكون السلب فاقدا لقوام فعلي أي أن يكون محض حضور إسمي لا يصلح مقوما فعليا للجوهر. ثمة إذن صعوبة: يبحث الفيلسوف عن مقام للسلب لا يكون إسميا فحسب لكن دون أن يكون له قوام فعلي يخصه. إنه يبحث عن مقام للسلب يكون فيه والإيجاب في وحدة متناغمة توافقا مع المفهوم الأساس لدى الفيلسوف: الجوهر.

الأطروحة: السلب بحسب لاينيتز يجب أن لا يكون النفي الذي هو ضرورة غير الإيجاب ولا يمكن أن يشكل وحدة وإياه. ولأنه لا يمكن أن يكون بالمقابل الإيجاب عينه بل "ليس ما" في وحدة معه فإن الفيلسوف يفهم السلب بما هو النقص manque وبما هو الصفر zéro فحسب.

تعليق: يصدر تصور لاينيتز للسلب والإيجاب كما يصف بعض الشراح عن وعي بأفضلية الإيجاب على السلب:

"Tous les termes simples sont compatibles, parce qu'un terme simple ne peut enfermer de négation; tout terme négatif est nécessairement complexe".⁽¹⁾

إن الحد الموجب وحده يكون بسيطا أي موحد المعنى وواضحا، أما الحد السالب فمركب ومن ثمة غير موحد وغير واضح.

كما يصدر تصور لايبنتز عن وعي تيولوجي بالفرق بين الله والعالم وما يسامته من ثنائيات مثل: الكمال والنقص والتحقق والحرمان. فالله هو الإيجاب والفعل والكمال والوجود بينما الأشياء هي السلب والحرمان والنقص والعدم. من ثمة كان الإيجاب المعرف الأوحد للشيء وكان السلب في أفضل الحالات محمولا مشكلا. لنقرأ أولا هذه الخلاصة المكثفة قبل أن نصف الإشكال ونرى قرار لايبنتز بشأنه:

"Leibniz établit un parallèle constant entre l'origine des nombres avec 1 et 0 et l'origine des choses à partir de Dieu et de Rien, mais aussi à partir des couples: perfection-limitation, "actualisé" et "privé d'acte"... Mais quelque effort que fasse Leibniz pour en faire une réalité négative, on voit que le rien, le négatif reste un symbole ... M. Fichant fait observer que Leibniz refuse de faire du Néant un principe absolu qui entrerait en opposition avec l'Etre absolument positif-Dieu. Ce serait tomber dans le manichéisme".⁽¹⁾

هاهنا وصف غير صريح لحرج لدى لايبنتز: إن الفيلسوف لا يستطيع أن يجعل من السلب وجودا حقا أي وجودا يتعدى مجرد الأسماء. إن ذلك يتعارض والمصادرة الأساسية هنا كون السلب عدم. وإذا كان الفيلسوف قد حمل الوجود الموجب على الله فقط، فإن غير الله بما هو في الأصل سلب يمتلك هكذا وجودا يضاهاى الوجود الإلهي إذ يعرف كمقابل له، وتلك مشكلة تيولوجية خطيرة. لذلك على لايبنتز أن يحرم السلب من كل وجود فعلي ويحتفظ له فحسب بمقام غير فعلي. غير أن المقام غير الفعلي للسلب لا يعني أن الفيلسوف يدافع عن مقام إسمي له فهذا بدوره مشكل. إن الفيلسوف يبحث للسلب عن واقعية ما أو عن "واقعية سالبة". ذلك لأن محض وجود إسمي للسلب لا يعلل علاقة له "فعلية" بالإيجاب ودورا له فعليا أكيدا لدى الفيلسوف:

"Cette détermination par le négatif ne mène à rien, car il n'est possible de former un être réel positif à partir d'une simple impossibilité ou incapacité logique".⁽²⁾

إن على لايبنتز إذن أن يبحث عن مقام للسلب لا يكون فيه فعليا أي وجودا يضاهاى الوجود الموجب (تفاديا للخطورة التيولوجية المذكورة آنفا وحتى لصعوبة فلسفية حول كيفية وجود موجب للسلب)، لكنه يحتفظ بفعلية ما له (لتعليل مكانة له ما غير إسمية):

2003, p. 201.

C. Gaudin, Origine et radicalité, in L'actualité de Leibniz: Les deux Labyrinthes, éd: (1) Dominique Berlioz, Frédéric Nef, Stuttgart: Steiner, 1999, pp. 49-50.

.Jean-Pierre Coutard, Le vivant chez Leibniz, L'Harmattan, 2007, pp. 289-290 (2)

"et s'il ne s'agit pas d'une simple négation verbale (*verbotenus negatio*), alors c'est la négation de quelque chose de positif, de quelque chose qui s'affirme dans sa différence permanente propre. Chaque individu trouve sa raison dans un élément *intrinsèque et positif* par lequel il se différencie de tout autre".⁽¹⁾

إن السلب "هو سلب شيء ما موجب، شيء ما يتقرر في فرقه الخاص القار". ليس السلب هنا إسميا بما هو "سلب شيء ما موجب" لا سلب خالص، كما أنه ليس شيئا آخر، واقعا آخر مقابل الإيجاب حتى نقع في الصعوبات المذكورة آنفا وإنما هو سلب الإيجاب. ثم إن هذه الوحدة للسلب بالإيجاب هي ما يجعل تعريف الشيء بالفرق الداخلي عن غيره ممكنا. إن هاهنا كثيرا من الغموض: ما معنى "سلب الإيجاب"؟ أي ما طبيعة الوحدة بينهما؟ وكيف يترجم ذلك في التفرد الذي للشيء أي تحديده كفرق عن غيره؟

يبدو أنه من الممكن أن نفترض أن الإيجاب وحده الفعل وأن السلب هو حالة الفرق التي له عن غيره بمجرد كونه إيجاب وفعل وتلك حالة لا تقتضي واقعية للسلب خارج الإيجاب كما هي ليست وضعاً إسمياً للسلب الذي لا يكون مقابلاً للإيجاب بل في تركيب معه:

"Si le néant... n'entre pas en opposition, c'est qu'il entre en composition. Et M. Fichant démontre logiquement qu'il n'y entre qu'à titre d'"élément neutre", c'est-à-dire comme produit de la soustraction d'une unité quelconque à elle-même, opération logico-algébrique"⁽²⁾.

هاهنا توضيح طريف لمعنى السلب. ذلك أن السلب في معنى النفي لا يكون في وحدة أو تركيب مع الإيجاب بل في تقابل ضروري. لذلك يشير السلب هنا إلى معنى المحايد neutre أو الصفر على الوجه الأدق والذي افتراض وجوده واحدا والشيء لا يحدث مشكلا مثلما يحدثه افتراض النفي. يتعلق الأمر كما في التوضيح أعلاه بعملية الطرح soustraction. إن الكمية 5 مثلا إذا طرحت من نفسها 5 - 5 فإن النتيجة ستكون 0. إن الصفر هنا لا يناقض ال5، بل يساوي المجموع السالب لها مع نفيها. إنه في وحدة معها أكثر مما هو في تعارض. لذلك هو في الوقت نفسه سلب وهو عيني لا إسمي، الشيء الذي يبحث عنه الفيلسوف من قبل.

البنية المنطقية للقول في السلب: التناقض الذي يحدثه السلب هو المتمثل في كونه يجب أن لا يكون ذا قوام فعلي خارج الإيجاب لأن ذلك مخل بمفهوم الجوهر، كما أنه يجب أن يكون ذا فعلية ما وأن لا يكون إسميا لأنه هناك لا يكون مكونا فعليا للشيء ويظل مفهوم الجوهر على حالته الأرسطية بما هو تميز مطلق.

يجد لا يميز في تحويل السلب من كونه نفي إلى كونه حاجة وفراغ ووضع صفر للكائن - يجد المخرج ليكون السلب في الوقت نفسه غير الإيجاب أي قوام ما آخر متميز عنه لا

(1) Ibid., pp. 289-290

(2) C. Gaudin, op. cit

محض وضع إسمي له، ولكن أيضا في وحدة والإيجاب لا في تعارض مهدد له.
الطبيعة الأنطولوجية للوعي بالسلب: الملاحظة نفسها بشأن وعي الفيلسوف أن احتواء
الأنطولوجيا في المنطق يجعلنا في علاقة مباشرة وقضاياها، هنا سؤال السلب.
القول التأويلي كقول مطلق وتوحيدي: يحافظ لا يبين على قرار له بأن السلب بمعنى
النفي لا يكون ذا حضور فعلي كالإيجاب. ولتلبية حاجة فلسفية مقابلة بحضور عيني للسلب
فإن الحيلة تكمن في أن السلب الفعلي يكون على هيئة الصفر أو الحاجة. إنه بذلك يتحد
والإيجاب ويحصل على تعين. لكن التوحيد يعني في الوقت نفسه حصوله على هيئة مطلقة.
الوعي التأويلي بالسلب كوعي وضعي تجزيئي محدود: إن لا يبين بواسطة القرار الأنف
يكون قد أحدث ما يلي:

أخذ بالسلب بمعنى "النفي" كالسلب بمعنى "المحايد أي الصفر" على نحو مغلط وترك
الإشكالات قائمة لأن هاهنا نوعين من السلب مختلفين لا يضطلع الواحد منهما بدور الآخر.
ذلك أن السلب بمعنى الصفر كما في العملية أعلاه هو حجم جديد مختلف لكنه غير مناقض
للحجم الأول أو هو الفراغ الذي يتركه انسحاب حجم موجب مثل الفراغ الذي يتركه انسحاب
شخص حميم لديك بعد وجود طويل معك. وبالتأكيد فإن ما يتركه ليس العدم المطلق بل
شيء ما لكنه غير موجب، شيء سالب يترجم في شوق مثلا. أما السلب بمعنى النفي فهو
كون الحجم الأول إذ يوضع يعترض على وضعه على نحو ينقض وجوده ولا يتركب معه في
حجم جديد (سالب) وذلك أمر آخر.

لكن السلب بالمعنى الذي يضطلع به الصفر يتحرك دوما في حدود مبدأ عدم التناقض
أي في حدود الفصل الذي وضعه أرسطو بين الشيء ونفيه. غير أن ذلك لا يسهم في حل
الإشكالات المترتبة عن هذا الوعي بعدم التناقض وكون التناقض نفسه أي سلب الشيء على
نحو نفيه، ذلك بعد منه أيضا يجب تعليقه.

هكذا فإن فهم الفيلسوف للسلب يعود إلى إقرار الحضور المطلق للإيجاب حيث يظل
العدم ثانيا مهددا بكل الإشكالات الناتجة عن وضع مثوي كهذا في فهم العالم ووضع غير
مطلق.

IV - كانط Emmanuel Kant 1724 - 1804: الأنا المتعالي كحقيقة أنطولوجية في
وعي كانط ومنطقية في مستوى قوله / الأنا المتعالي كتأويل مطلق وتوحيدي وممكني للكائن
وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

1- الإشكال المركزي:

صيغة الإشكال: ينطلق كانط من التناقض القائم بين مطلب العلم / الحقيقة / الضرورة
وبين التفكير في غياب موضوع ما. إن التفكير حيث لا موضوع سند له يترك الخطاب في

حدود الإحتمال والإمكان المنطقي فحسب إذ لا شيء يؤكد فرضية دون الأخرى. لكن التفكير أيضا على الموضوعات الجزئية اللامتناهية وذات الطابع الإحتمالي لا يمنح العقل حق القول الضروري والكلي بما الإحاطة بها تتجاوز إمكانات الذات. وإذا كان العلم معرّفا بالمقابل عند كانط بالضرورة ومنها بالكلية فإن الغياب المطلق للموضوع تماما كما الموضوع العيني اللامتناهي يتعارض بجلاء ومطلب العلمية. يصبح الرهان بعد ذلك في البحث عن الموضوع لكن الذي ينأى عن لاتناهي الجزئي واحتماليته.

الأطروحة: إن مجاوزة الوهم والإحتمالية في المعرفة إنما يجده كانط في وثق التفكير إلى الموضوع ومن ثمة رسم حدود للتفكير هي حدود التجربة الممكنة. هاهنا يفك التناقض أعلاه حيث ينسجم العلم بما هو بحث عن الضرورة مع التفكير حول الموضوع الذي يحسم وحده الإحتمال والظن. ولما كان المطلوب على وجه الدقة موضوع محدد يكون في مستطاع العقل فإن الموضوع المتعالي هو ذلك الذي يجد فيه كانط حل التناقض الموجه ومن ثمة الإنسجام بين مطلب العلمية وموضع العلمية.

تعليل: يعرف المشروع الكانطي جملة بما هو فلسفة نقدية critique. إن العنوان المميز لدى كانط هو بلا منازع النقد Critique الذي يتجلى من خلال عناوين الكتب الأساسية لكانط: نقد العقل المحض Critique de la raison pure، نقد العقل العملي Critique de la raison pratique، نقد ملكة الحكم Critique de la faculté de juger. لتركز اهتمامنا توافقا مع طبيعة بحثنا حول نقد العقل الخالص.

أ - ما "نقد العقل الخالص"؟

ما النقد؟ ما العقل الخالص؟

نرغم من البداية أن استعمال لفظ النقد لدى كانط استعمال مغلط. إن المعنى الذي تذهب إليه دراسات متخصصة أحيانا فضلا عن الوعي العمومي بكانط هو المعنى الأكثر شيوعا في استعمال اللفظ: النقد بما هو "تعرض لسلبيات ما في فكر أو سلوك". إن أقصى ما يبلغه التدقيق بشأن النقد لدى كانط هو التفريق بهذا الصدد بين نقد "بناء" وآخر "هدام" ووضع النقد الكانطي في الخانة الأولى. لكن هذا التدقيق لا يمس في شيء جوهر التعريف إلا أن نعتبر التمييز بين هدام وبناء هكذا شأنه.

لنفترض الآن أن المعنى الذي للنقد هو هذا المعنى الأكثر شيوعا ولنر ما إذا كان ذلك يتفق وموضوعه - العقل الخالص. لنفترض إذن أن "نقد العقل الخالص" هو "كشف سلبيات العقل الخالص". إن ذلك يستدعي أن يكون "العقل الخالص" جهة سلبية لدى كانط.

- هل "العقل الخالص" جهة سلبية؟

العقل الخالص هو العقل غير المختلط بالمعطيات الخبرية، العقل كما هو دون إضافة

ليست من طبيعته أو العقل نفسه. العقل غير الخالص بالمقابل هو العقل مضافا إليه شيء ليس من طبيعته، العقل مشوبا بالمعطيات الخبرية⁽¹⁾. إن العقل المشوب، المختلط بمعطيات غير عقلية هو بحسب كانط عقل لا يكشف عما هو العقل بدقة. إنه لا يخول لنا معرفة ما إذا كان ما نحن بصدد معرفته من منتجات معرفية هو من شأن العقل ذاته أم من شأن ما هو مختلط به من معطيات غير عقلية. إن العقل الخالص بالمقابل أي الخالي من كل معطيات ليست من طبيعة العقل نفسه، ذلك ما يسمح بمعرفة أدق بالعقل وإمكاناته. لكن أي شيء يقصده كانط هنا، هل هو معني بتقية العقل أم أن مشغله الفلسفي شيء آخر؟

إن كانط يبين عن المشكل الفلسفي الأساس لديه منذ يعلن في مطلع تصدير الطبعة الأولى لنقد العقل الخالص أن العقل مسيج بأسئلة لا يستطيع الخلاص منها ولا الإجابة عنها:

"La raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine"⁽²⁾.

إن العقل مهدد لذلك بالوقوع خارج حدوده بما وضعه الأصلي أنه قائم على شفا الإندفاع خارجها. لكن ماذا يعني أن يقع العقل خارج حدوده غير أن يفكر ما لا يستطيع تفكيره وأن ينتج بذلك الوهم ويقتحم ميدان الميتافيزيقا؟

إن كانط، بعد أن يصف الحرج الذي يحيط طبيعيا بالعقل بما هو مدفوع بأسئلة تتجاوز طاقته على الإجابة، يعرف الميتافيزيقا بما هي السقوط في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة بما يتعدى إمكان العقل المحصور في التجربة وبما يعنيه من خوض خارج حدود العلم. يقول كانط:

"إن الميدان Kampfplatz الذي تجري فيه هذه المعارك بلا نهاية يسمى الميتافيزيقا"⁽³⁾. إن المهمة تصبح إذن منع العقل من الوقوع خارج حدوده أو إلزام العقل حدوده. وإن العلم ليس شيئا آخر غير استعمال العقل في حدوده. لكن هل يمكن التثبت من حدود العقل

(1) لكي يميز كانط العقل الخالص عما سواه فإنه يقيم تدقيقات مفهومية أساسية. "الخبري" empirique هو المستقى من معطيات تجريبية؛ "الخالص" pure هو غير المستقى من أي معطى تجريبي؛ "القبلي" a priori هو السابق للتجربة؛ "البعدي" a posteriori هو ما يأتي عن طريق التجربة؛ "القبلي الخبري" a priori empirique هو الذي أصله تجريبي ويستغني عن التجربة بعد ذلك؛ "القبلي الخالص" pure هو الذي لا يحتاج التجربة على الإطلاق.

بالطبع فإن الخالص بإطلاق أو القبلي الخالص هو مقصد الفيلسوف إذ يتحدث عن العقل الخالص.

(2) Kant, Critique de la raison pure, trad., A. Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F., 4^e ed. 1993, p. 5.

(3) Ibid.

وإمكاناته دون تحصيل العقل ذاته بما يعني تنقيته من كل ما يربك تعريفه؟ أليس التثبت من حدود العقل مهمة مستحيلة إذا ظل العقل مختلطا بمعطيات خبرية ليست منه بحكم أننا هاهنا لن ندرك ما إذا كانت منتجات العقل خاصة به ومخبرة عن إمكاناته الفعلية أم هي إمكانات غيره مما هو مختلط به؟

إذا كان ذلك هو فعلا ما هو معني به كانط، فإن العقل الخالص يغدو مطلبا لدى الفيلسوف لا العكس. يفهم كانط العقل الخالص في معنى العقل على نحو دقيق والذي تجليته تبين عن إمكاناته الفعلية ومن ثمة عن مستطاعه وحدوده، الشيء الذي لاحظنا أعلاه أنه مهمة الفيلسوف بامتياز.

"العقل الخالص" إذن هو العقل المنقى من المعطيات الخبرية التي تغطي حقيقته فتمنع قياس قدراته والذي تبين قدرات العقل بتجليته تسمح بمعرفة مستطاعه ومجال استعماله ومن ثمة التزام العلم وتجنب الديالكتيك. لكن بهذا الشكل هل يغدو من معنى لكون "نقد العقل المحض" هو "كشف سلبات العقل المحض"؟ من الواضح أن العقل المحض ليس جهة سلبية بحسب كانط حتى تكون موضوعا للنقد بهذا المعنى.

- هل يكون العقل موضوعا للنقد أصلا؟

إن هذا الاعتراض يتأكد أيضا من جهة ثانية. ذلك أن "نقد العقل" إذا كان يعني "كشف سلبات العقل" فإن هاهنا أحجية مفادها أنه لا معنى لكشف سلبات شيء ما. إن الأشياء ليست بما هي أشياء موضعا لسلبات. إن هذه لا تكمن في الأشياء ذاتها بقدر ما تكمن في استعمال الأشياء. إن العقل بما هو جملة من القواعد أو بما هو ملكة لا يحتوي سلبات لتتقد، فهاهنا وجود محايد للعقل. يبدأ النقد عند أول استعمال للعقل فنصف بالسلب استعمال ملكة العقل في ميدان غير ميدانها ونصف بالإيجاب عكس ذلك. هكذا فإن "نقد العقل" يصبح ممكنا فقط إذا قصدنا به "نقد استعمال العقل".

غير أن فهم نقد العقل بهذا المعنى لا يفسر بوضوح لماذا يعتني كانط كثيرا بصفة الخالص التي يلحقها به. إن العنوان يكشف أن الفيلسوف يؤكد بالدرجة الأولى على صفة الخالص في العقل قبل أن يؤكد بدرجة ثانية على طبيعة استعمال العقل سيما وأن الإستعمال الخاطئ للعقل كما لاحظنا من قبل نتيجة لعدم احترام حدود العقل وعدم التثبت من قدراته الذي هو الشأن الأول لتجلية العقل الخالص.

إن العقل الخالص كمطلب ورهان إذ لا يبدو إذن أن النقد المتعلق به يشير إلى التعرض لسلبات ما فيه، فإنه يستدعي مراجعة مفهوم النقد ذاته: هل من معنى آخر ممكن للنقد بعد أن استوفينا الافتراض الأول لتفسير العنوان، أعني معنى يتفق والعقل الخالص؟ وعلى نحو أدق إذا كان المشكل المتعلق بالعقل الخالص هو تجليته واكتشافه وفصله وتمييزه عما ليس إياه،

فهلا يكون النقد هو بالضبط هذه التجلية والتمييز؟

الحقيقة أن كل سلوك الفيلسوف في نقد العقل المحض هذا شأنه، أعني تمييز العقل المحض عن المعطيات الخبرية وحتى عن العقل النابع منها أو العقل الخبري. إضافة إلى ذلك فإن لفظ النقد في الألمانية kritik تماما كما في الفرنسية critique والعربية "نقد" يعني التمييز والفصل. ولعل تسمية المال نفسه نقدا هو لكونه تتميز به الأشياء بعضها عن بعض بمنحها هذه القيمة أو تلك. الأدق إذن أن يكون "نقد العقل المحض" "تمييز العقل المحض" بما يستهدفه بعد ذلك من رهانات فلسفية تتفق تماما وهذا المعنى للنقدية.

ب- العقل صور فارغة لا قدرة على إنتاج المعرفة:

إن السؤال هنا بشأن العقل وقد أبعدناه عن كل ما ليس هو وحاصرناه في محضيته يغدو: فيم يتمثل العقل؟ ما هو على وجه الدقة، ما هي مكوناته؟ إنه السؤال الذي انطلقا من الإجابة عنه يصبح تحديد إمكانات العقل متاحا.

إن العقل الذي يجده كانط قبالة تفكيره هو العقل كملكة إنتاج معرفي مجرد مثلما هو شأن الاتجاهات العقلية أو العقل كحالة سلبية أو عدم مطلق مثلما هو شأن التجريبية وخاصة مع هيوم. في الحالتين ورغم المساحة الواسعة بين الاتجاهين ثمة مشترك هو التالي: لا فاصل بين العقلي والحسي وإنما تواصل يسمح لدى العقلانيين برد الحسي للعقلي كما هو الشأن مع لايبنتز ويسمح لدى الحسيين برد العقلي إلى الحسي كما لدى هيوم.

يعترض كانط على لايبنتز في رده الحسي إلى العقلي تماما كما لا يوافق هيوم في رده العقلي إلى الحسي. إنه يقطع الطريق من البداية إذ يفصل العقلي عن الحسي كما الفصل بين طبيعتين لا ترد إحدهما إلى الأخرى. يتجلى الفصل بوضوح بمناسبة مناقشة ما يسميه كانط بالأمفيبولوجيا amphibologie (الإلتباس) لدى لايبنتز.

إن كانط هو الذي يعيد التذكير بالفرق قبالة ما يطرحه التواصل اللايبنتزي من إشكالات تفتح أمام الفكر باب الخوض في الميتافيزيقا دون حدود. ففي الملحق المعنون "حول التباس مفاهيم التفكير..."، من الكتاب الثاني من القسم الأول من نظرية العناصر من نقد العقل المحض، كتب كانط، بعد أن عرف "الإلتباس المتعالي Amphibologie transcendante" بما هو "دمج لموضوع الفاهمة الخالصة مع الظواهر"⁽¹⁾ - كتب:

"إنه لغياب طوبيقا متعالية كهذه، وبالتالي، لالتباس مفاهيم التفكير، فإن الشهير لايبنتز قد أسس نسقا فكريا للعالم، أو بالأحرى اعتقد معرفة الطبيعة الداخلية للأشياء، وذلك بعدم مقارنة الموضوعات جميعها إلا بالفاهمة

وبالمفاهيم الصورية المجردة لتفكيرها⁽¹⁾.

تمثل الأمفيولوجيا التي يصفها كانط هنا في دمج لايبنتز دور الحساسية في دور الفاهمة بشكل صارت معه هذه الأخيرة منتجة للموضوع الحسي بمثل ما فعل لوك Locke في الأمفيولوجيا المضادة ونسب التفكير إلى الحس. "لقد عقل لايبنتز الظواهر بمثل ما حول لوك كل مفاهيم الفاهمة إلى حسية"⁽²⁾. إن كانط يصنف لايبنتز مع كل تاريخ المنطق الصوري رغم رفض لايبنتز نفسه هذا المنطق وادعائه الإفلات منه. أمّا المؤاخذه الأساسية لكانط على لايبنتز فهي عدم انتباهه إلى فرق جوهري للحساسية عن الفاهمة.

لا يمكن حسب كانط اعتبار الفرق بين المعقول والمحسوس مجرد فرق درجة بل هو فرق نوعي أصلي أعني غير قابل فيه الواحد للرد إلى الآخر. ويؤكد كانط ذلك لهدفين متكاملين: سحب حق التفكير من العقل الذي يستأثر مع لايبنتز بمهمة الحس؛ سحب حق الموضوعية من الحس دون عودة إلى العقل. يقصد كانط هنا أن لكل من العقل والحس دوره الذي لا يمكن أن يضطلع به الآخر. إلا أن هذا الفرق الجذري لا يدركه كانط إلا من حيث هو تكامل وليس من حيث وجه تعارضه الممكن. فالمفهوم concept يضطلع بدور الكلية والضرورة في المعرفة في حين يضطلع الحدس intuition بدور الموجود (الإحتمالية والجزئية). ولأن المعرفة هي وحدة الجزئي والكلّي، فإن العقل (بالأحرى الفاهمة) والحس (أو الحساسية) هما وجهها المعرفة بما هي مضاعفة الطبيعة.

لذلك ينأى كانط بالمقولات عن أي معطى حسي وعن أي إنتاج للمعرفة كما ينأى بالشيء عن أن يكون موضوع معرفة قبل تدخل المقولات لتأهيله لذلك. إن المقولة الكانطية الشهيرة "إن مفاهيم بدون حدود فارغة وإن حدودا بدون مفاهيم عمية"⁽³⁾ تعني استحالة أن تكون المقولات معنية بإنتاج المعرفة دون استقبالها حدودا حسية.

إن كانط بهذا التعريف للعقل كصور خالية يكون قد تفرد مقابل تقليد يعرف العقل كقواعد إنتاج معرفة ويضم (أعني هذا التقليد) الفلاسفة من أفلاطون إلى لايبنتز. وإنه انطلاقا من هذا التعريف للعقل تترتب القرارات الكانطية بشأن المعرفة واللامعرفة وبشأن مبادئ المعرفة.

ج - الفهم الكانطي للمعرفة:

* ملكات المعرفة:

يقسم كانط الملكات المعرفية إلى: العقل *raison*، الفاهمة *entendement*، الحساسية

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 238.

(3) "Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts aveugles." Ibid., p. 77

sensibilité. الحساسية هي ملكة الإحساسات، وبالأحرى هي ملكة منفعة لاستقبال الإحساسات sensations أو الحدوس الحسية intuitions sensibles؛ الفاهمة هي ملكة المفاهيم concepts أو المقولات catégories، وهي الملكة الفاعلة للحكم، بتطبيق المفاهيم على الحدوس الحسية؛ العقل هو ملكة الأفكار idées، أعنى ما ليس تعينا حسيا وما لا يمكن تطبيقه على تعين حسى: فكرة الله، خلود النفس، الحرية.

يشرح كانط شأن الحساسية تحت عنوان "الإستيتيقا المتعالية" أي كيفية استقبال الحدوس الحسية في القوالب الصورية للزمان وللمكان؛ كما يشرح شأن العقل تحت عنوان "الديالكتيك المتعالي" أي استخدام العقل في ما ليس من مهامه أعنى إنتاج المعرفة بما لا يؤدي إلا إلى فرضيات جدلية غير قابلة للترجيح؛ ويشرح الفيلسوف ما يتعلق بالفاهمة تحت عنوان "التحليلية المتعالية" معرفا إياها بما هي ملكة الحكم علة المعطيات الحسية. إن الجزء الأهم والذي تقع فيه المعرفة إذن هو المتعلق بالفاهمة ومقولاتها وعلاقتها بالحساسية وقدرتها على الحكم.

إن المقولات مجرد صور formes للفاهمة معدة فحسب لاستقبال الحدوس وذلك ما يسمى معرفة connaissance في حين يسمى استخدامها الخالص تفكيرا ⁽¹⁾ penser. إن كانط يسحب من الفاهمة القدرة على قيامها الذاتي بما أن الحدوس جزء مكوّن لمعرفتها وبما أن المعرفة هي الإمتداد القائم بين المقولات والحدوس الحسية.

ثمة إذن: العقل وهو ليس ملكة معرفة على الإطلاق؛ الحساسية وهي ملكة منفعة لاستقبال الإحساسات دون حكم فهي أيضا لا تعرف؛ الفاهمة وهي ملكة الحكم لكن انطلاقا مما توفره الحساسية من مادة للحكم وهي الحدوس الحسية. الفاهمة هي إذن الوحيدة التي تتعلق بها دور المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة. لكن الفاهمة كما هو واضح ليست ملكة إنتاج حر للمعرفة مثلما هو شأن العقل دائما في تاريخ الفلسفة حيث المعرفة والتفكير شيء واحد وإنما هي ملكة - طرف في المعرفة حيث الطرف الآخر الحساسية.

*** من العلاقة المنطقية بالوجود إلى العلاقة مع الوجود ذاته أو من السؤال الإبستمولوجي إلى السؤال الفينومينولوجي - مشكل الموضوعية:**

إنه بالتعريف الأنف للملكات المعرفية ولما هي المعرفة يتبين أن بنية المشكل المعرفي قد تغيرت على النحو التالي:

إنه حيث لم يميز تاريخ الفلسفة حتى لا يميز بين المعرفة والتفكير وتصور أن العقل (بلا تمييز واضح للملكات) هو ملكة إنتاج حر للمعرفة بما يعني قدرته على ذلك وفق مبادئه

(1) يقيم كانط هذا التمييز في تصدير الطبعة الثانية:

"... nous pouvons au moins penser ces mêmes objets comme choses en soi, quoique nous ne puissions pas les connaître (en tant que tels)" Ibid., p. 22.

الخاصة وبمنأى عن التجربة الممكنة - هاهنا فإن فاصلا ظل قائما بين المعرفة من جهة وبين الوجود أو الحقيقة من جهة ثانية. ولأنه في هذا الفاصل يستطيع العقل أن ينتج معرفة لا تكون منسجمة وحقيقة الوجود (بحكم أن لا علاقة مباشرة بين عملية إنتاج المعرفة وبين الموضوع المعرفي)، فإنه من الواضح أن ثمة مشكل تطابق بين المعرفة والوجود هو ما يسمى عامة بمشكل الموضوعية.

مع كانط حيث لم يعد للعقل أن يكون ملكة إنتاج حر للمعرفة وحيث العقل باسمه المعرفي الدقيق هو الفاهمة التي شأنها الإشتغال على الإحساسات، فإن الوضع الآنف لقيام المعرفة مقابل الوجود قد انتفى ومن ثمة مشكل الموضوعية بصيغته التابعة له. إن كانط لا يطرح السؤال عما إذا كان ما ينتجه العقل من معرفة معزولا مطابقا للوجود أم لا، لأن الفيلسوف من حيث الأصل لم يقرر إنتاجا حرا للمعرفة هو شأن للعقل دون أن يكون الوجود طرفا فيه.

ثمة إذن تحول في مفهوم المعرفة نفسها من كونها شأن منطقي خالص إلى كونها في الوقت نفسه شأن أنطولوجي ومن فهم أقنومي لها إلى فهم علائقي. بوجه كانط إعتراضا أساسيا إلى كل تاريخ المنطق مفاده أن مجمل محاولات تأسيس المنطق بداية من أرسطو كقواعد للفكر خالصة للمعرفة مرورا ببايكون أي المنطق كقواعد خصوصية في الموضوع نفسه وديكارت في اعتبار المنطق قواعد الفكر الأولية البديهية الحاملة للشيء نفسه ولا يميز حيث المنطق هو الشيء نفسه بما هو البرهنة السابقة على احتواء المحمول في الموضوع - كل هذه المحاولات تضرر رغم محاولة الوصل بين المنطق والوجود إقرارا أوليا بإستحالة الرد الفعلي للواحد إلى الآخر.

إن الدرس الذي ورثه كانط من تاريخ المنطق لا يفتأ يؤكد إستحالة إقامة علاقة فعلية بين المقولات المنطقية والقواعد وبين موضوعها كشيء خارجي عنها. لكنه لا يفتأ يؤكد إمكان التأسيس المنطقي للموضوع ذاته. وهكذا فإن تاريخ المنطق إلى حدود كانط لم يجرؤ على طرح السؤال الأكثر صعوبة: كيف يكون المنطق على صلة بالموضوع الخارجي ذاته عوضا عن الموضوع المنطقي / الوجود المنطقي مهما كانت درجة أكادته؟

يشكل انتباه كانط إلى ما يمكن تسميته بالطابع العلائقي للمعرفة الأساس الأول لفهم الأفق الجديد للمنطق. ما معنى العلائقية relationnisme؟ أي معنى للمعرفة، للذات، للموضوع كأمياء علائقية وكيف يكون ذلك شرطا لتراجع سؤال الموضوعية؟

ليس ثمة حسب كانط شيان هما الذات والموضوع / المعرفة والوجود يطرحان مشكل تطابق بينهما، ثمة بالأحرى شيء واحد بمكونيه العقلي والحسي اللذين يطرحان مشكل تركيب بينهما. لندقق هذا الفرق:

إن الفرق بين العقلي والحسي لدى كانط فرق بين عنصرين مختلفين يؤلفان معا شيئا واحدا: العقلي هو العنصر الصوري الكلي في الشيء والحسي هو العنصر العيني الجزئي فيه. أما تأليفهما فيعطي الشيء نفسه موحدا. لم يكن هذا شأن الفرق بين المعرفة والوجود لدى ديكارت مثلا ولا يبنيتز حيث الفرق فرق بين قوام أول مكتمل للشيء معرفيا وقوام ثان مكتمل للشيء وجوديا أي معرفة عقلية وأخرى مكتملة التعريف أيضا حسية. في الحالة الأولى فإن الأمر يتعلق بتركيب عنصرين للحصول على الشيء كاملا، أما في الحالة الثانية فيتعلق الأمر بمقارنة شيئين للترجيح بينهما. وإذا كانت النتيجة في حالة المقارنة هي إما المطابقة أو غير المطابقة أو ما شابه ذلك فإنه في حالة التركيب لا معنى للمطابقة أصلا، إن المعنى إلا لإنجاز التركيب أو التخلي عنه.

في حالة إنجاز التركيب تحدث المعرفة. لكن ما يحدث من معرفة ليس إنتاجا لها أولا لتدخل بعد ذلك في علاقة مقارنة للتطابق أو عدم التطابق مع الوجود. إن لحظة المعرفة هي عينها لحظة الوجود بما أن المعرفة لا تكون إلا حينما تتركب المقولات مصدر الحكم مع الحدودات قاعدة الوجود. هكذا فإن المعرفة بما هي حالة الوحدة بين العقل والوجود، لا تترك بحدوثها وضعها خارجها يسمى وجودا لي طرح سؤال التطابق أي الموضوعية. أما في حالة عدم إنجاز التركيب بين المقولات والحدوس فإن المعرفة لا تحدث أصلا حتى يطرح سؤال الموضوعية حولها.

* المعنى الجديد للموضوعية objectivité:

يتصور كانط أن تاريخ الفلسفة لم يجد السبيل لجعل المعرفة / المنطق مؤسسا فعليا للوجود نفسه. إن كل ما أدركه هذا التاريخ أن يحول الموجود إلى كائن مفهومي كما هو الشأن مع العقلانيين والمثاليين أو أن يطيح نهائيا بقوام المنطقي ليكون انعكاسا باهتا للموجود الحسي كما هو الشأن مع الحسنيين والتجريبيين.

إن لا يبنيتز مثلا إذ يرد الموضوع إلى المنطق فإنه يؤكد الصعوبة التي مفادها أنه لا يمكن الحفاظ على الموضوع الحسي وترتيب علاقة جدية للمنطق به. على هذا النحو يخطئ كانط لا يبنيتز في عدم أخذ الفرق بين المحسوس والمعقول مأخذ الجد وفي اعتباره المحسوس درجة من درجات المعقول. بحسب كانط فإن المحسوس والمعقول لا يمكن ردهما الواحد إلى الآخر. لكن الفصل التام بينهما هو السبيل لإدراك تأسيس فعلي للمعرفة للوجود ذاته دون رده إلى المفهوم.

يزعم كانط قدرة المنطق الترنسندنتالي وحده على الاضطلاع بما لم يستطعه حتى لا يبنيتز، أعني الحفاظ على الفرق الجذري بين العقل والحس وعلى الوحدة بينهما في آن معا. يقول كانط:

"إن فلسفة لايبنتز و وولف قد حملت وجهة نظر خاطئة عن كل البحوث حول الطبيعة وحول أصل معرفتنا، وذلك بعدم اعتبارها الفرق القائم بين الحسي والعقلي إلا كفرق منطقي، في حين أنه فرق ترنسندنالي بشكل واضح وأنه لا يتعلق فقط بوضوحهما أو غموضهما، وإنما يتعلق بأصل هذا الوضوح وذاك الغموض ومضمونه، بشكل لا تكون معه معرفتنا بطبيعة الأشياء في حد ذاتها، بواسطة [الأصل] الأول، فقط غامضة، ولكن [بالأحرى] معدومة، فإنه بمجرد تخلينا عن تكويننا الذاتي، فإن الموضوع المتمثل بواسطة الخصائص التي يحملها عليه الحدس الحسي تفقد أصلا ولا يمكن أن توجد في أي جهة، بما أن هذا الشرط الذاتي هو الذي يحدد على وجه الدقة صورة هذا الموضوع كظاهرة"⁽¹⁾.

الفرق الترנסندنالي بين الحسي والعقلي هو الفرق بين الشيء وشرط إمكانه أعني شرط إمكان وجوده - العقلي كشرط إمكان للحسي عينه - أما الفرق المنطقي فهو الفرق بين مستويين من الوجود حسي وصورى لا يكون فيه الواحد شرط وجود للآخر بل شرط معرفة فحسب. إن الفرق الترנסندنالي عوض الفرق المنطقي والموضوع الترנסندنالي عوض الموضوع المنطقي هو الذي يجد فيه كانط إمكان التعليل الجاد لعلاقة أمتن للعقل بالوجود. يتعلق السؤال هنا لا بمعرفة فحسب بل بشرط هو الحصول القبلي للموضوع في الذات. هكذا فإن السؤال الكانطي بشأن المنطق يعد قفزة مهمة نحو أفق للمنطق نصفه كما يلي:

إن الطابع المنطقي الواضح للأونطولوجيا الليبنتزية مؤسس على قاعدة تيولوجية بدأت تفقد مكانتها مع كانط أي فكرة الإله وما وافقها من الإنسجام المسبق *harmonie préétablie*. ذلك أن الإرتجاج الذي أصاب هذا الشكل من التفكير كما أصاب فكرة الضمان الإلهي *garantie divine* لديكارت تحت إغراءات التحليل العلمي (الموضوعي ≠ الذاتي) وضع المنطق المعلل تيولوجيا موضع إخراج كبير حول ضعف تخريجاته أمام بهجة العلم الصاعد وتقنياته الصارمة. لقد تحول التعليم اللابنتزي للموضوعية كمسألة مركزية في المنطق إلى لون من الذاتية التي تستعيد الإشكالات نفسها لتاريخ المنطق وتسأل عن الأفق الأكثر جذرية لفهم العلاقة المركزية منطق / وجود.

إن الإنسجام المسبق يشير إلى أن علاقة الذات والموضوع بنفسها غير قادرة على تبرير الموضوعية وتشير إذن إلى حدودهما المغلقة إذا تناولنا الأمر في حدود حضورهما الخارجي. هاهنا نفهم كيف يكون التساؤل الكانطي باتجاه فهم علائقي للذات والموضوع بداية قطع فعلي للمنطق مع التعليلات التيولوجية الكلاسيكية وكيف يطرح كانط السؤال المنطقي لأول مرة على

(1) Ibid., p. 69

قاعدة إبستمولوجية خالصة.

إننا نقرأ عادة مفهوم المعرفة الترنسندنتالية كأول محاولة إبستمولوجية خالصة لتعليل الموضوعية. ذلك أن كانط يسعى إلى أن يحصر في حدود الذات والموضوع نفسيهما إمكان المعرفة. فالعقل أو بالأحرى الذهن المجهز بالمقولات الفارغة يلتقي الحدوس لتكون المعرفة هذا الإمتلاء للمقولات. إن كانط يشدد على رفض أي مصدر آخر للمعرفة يخرج عن هذين الحدين:

"بدون الحساسية لن يعطانا أي موضوع وبدون الذهن لن يُفَكَّر شيء"⁽¹⁾.

ليس العقل شيئاً وراء المقولات أعني العقل في بعده المعرفي كما ليست الحدوس شيئاً وراء ما تحمله الحساسية. المعرفة هي إمكان العقل المحدود بالظواهر *phénomènes*. فنحن "لا نعرف قبلياً من الأشياء إلا ما نضعه نحن فيها بأنفسنا"⁽²⁾. هكذا فإن العقل لا يحتاج ضماناً إلهياً ولا انسجاماً ما قبلياً لأنه لا يعرف موضوعاً خارجاً بالمرة وإنما يعرف ذاته كظاهرة، أي يعرف ما تعليله قائم سلفاً.

إن التفرس في المقترح الكانطي بشأن الموضوعية يكشف عن حيلة واضحة يتخذها الفيلسوف يقصي بها نهائياً جوهر المشكل بما هو مشكل تطابق ذات / موضوع، إذ لا موضوع بالمعنى الذي أحدث المشكل في الأول. فالظاهرة ليست سوى العقل نفسه من جهة تموضعه أو الموضوع من جهة إمكانه كعقل. وفي كل الحالات ليس هذا سوى العقل يعالّق ذاته. أما الشيء أو الموضوع بالمعنى الذي يطرح تقليدياً المشكل فذلك ما يسميه كانط الشيء في ذاته *chose en soi* وهو ما يخرج عن حدود العقل ولا يمثل جهة من جهات المعرفة. يقول كانط: "إن الموضوعات ليست على الإطلاق معروفة لدينا في ذاتها"⁽³⁾.

إن الظاهرة كشأن للحساسية وللإستعمال التجريبي للفاهمة لا يجد فيها الفيلسوف الشروط الكافية للموضوعية. ذلك أن الموضوع لا يتمثل بصورة واحدة لأن تحدّده يقوم في العلاقة وطبيعة العلاقة مختلفة باختلاف شكل ظهور الشيء وطريقة تموقع الذات. إن "الموضوعي" كلاسيكياً ينقلب هكذا مع كانط إلى "ذاتي" بما هو ظاهرة. أمّا الذاتي الكلاسيكي، أي جملة مقولات الفاهمة، فإنه يشتغل لدى كانط في الإتجاه المقابل تماماً. ذلك أن ما يبقى مقابلاً للظاهرة كـ "شيء في ذاته" هو ما يجد فيه كانط الأساس للحديث عن "موضوعية" الشيء والتي، إذ لا يستطيع الحدس التجريبي أن يضطلع بها، فإن المقولات وحدها هي التي يجد فيها الفيلسوف الصنو الحقيقي لـ "الشيء في ذاته" أي للإقرار بموضوعية الموضوع كما نقرأ

(1) Ibid., p. 77

(2) Ibid., p. 19, Préface, 2ème édition: "Nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes".

(3) Ibid., pp. 60-61

في هذه الفقرة:

"حينما تتمثل لنا الحواس شيئاً ما كما يظهر فحسب، فإنه يجب مع ذلك أن يكون هذا الشيء أيضاً شيئاً في ذاته وموضوعاً لحدس غير حسي أي للفاهمة، أي أنه يجب أن يكون هنالك معرفة ممكنة حيث لا توجد أي حساسية والتي لها وحدها حقيقة موضوعية بإطلاق، في معنى أنه بها تتمثل الأشياء كما هي في حين أن الأشياء في الإستعمال التجريبي لفاهمتنا، هي على العكس ليست معروفة لنا إلا كما تظهر"⁽¹⁾.

إن كانط يقارب هنا شديد المقاربة بين "الشيء في ذاته" أي بمعنى ما "الموضوعي بإطلاق" والفاهمة أي "الذاتي بإطلاق". ألا وإن كانط يعد الذاتي بإطلاق موضوعياً بإطلاق. إن تحليل العلاقة بين المنطق والوجود يجدها كانط في إنفتاح التساؤلات المنطقية على الموضوعات نفسها وعدم امتلاك الموضوعات للتحديد في ذاتها. إن انفعال الموضوع بطريقة تموقع الذات له تشير إلى استفهام جذري حول معنى الذات والموضوع ومعنى الموضوعي. ذلك أن اعتبار الموضوع فاقدًا للتحديد بذاته كموضوع وكون المعرفة مكون أساسي له، ذلك يجعل الموضوع شيئاً غير الحضور الذي يقوم في وجه الذات إذ الذاتي أخرى بالموضوعية لدى كانط لتتقلب النعوت على النحو التالي:

إن ما يأتي من الحضور كهذا الشيء الكيفي أو ذاك إنما هو الذاتي أي ما يتمثل للذات من الشيء بينما الموضوعي هو الكلي والضروري في الأشياء الذي لا يأتي إلا من العقل. الموضوعي إذن أي الموجود الحق في الشيء هو العقلي المنطقي فيه بينما الذاتي هو الحسي فيه.

لكن كيف يستطيع كانط أن يبلغ هذا الحد من فهم المنطقي كمكون للوجودي ومن تحويل الموضوعية من تطابق للعقل مع الشيء إلى حالة العقل نفسها التي في الشيء؟

* الشيء كظاهرة والموضوع الترنسندنتالي:

التحول الذي طرأ على بنية المعرفة مع كانط مضاعف لجهة المعرفة وجهة الشيء: أما من جهة الشيء فإن هذا قد انقسم إلى شيء في ذاته وشيء لنا حيث الشيء لنا بما هو الظاهرة هو الشيء كما تؤسسه فعلياً الذات لا فقط الشيء المعرفي؛ وأما من جهة المعرفة فإن العقل ليس مساحة للمنطق العام بل للمنطق الترنسندنتالي المتضمن للشيء نفسه قبلها.

- الشيء كظاهرة:

- معنى أول للظاهرة:

(1) Ibid., p. 224

أحد التعريفات التي يقدمها كانط للظاهرة هو كالتالي:

"إننا نسمي ظاهرة الموضوع اللامحدد للحدس التجريبي"⁽¹⁾.

ولقد كان كانط واضح من قبل هذا الحدس بقوله:

"إن انطباع موضوع ما، بما نحن منفعلون به، على ملكة التمثل، إنما هو الإحساس، والحدس الذي يتعلق بالموضوع بواسطة الإحساس يسمى تجريبيًا"⁽²⁾.

ليست الحدوس intuitions هنا بالشيء نفسه وإنما التلقي الذي تقوم به الحساسة للموضوع. ولما كانت الحساسة لا تستقبل الشيء إلا حسب صورها القبلية، الزمان والمكان، فإن كانط يسمي موضوع معرفة الذات ظاهرة phénomène (ويقابلها النومان noumène) بدل كونه موضوع. إن الظاهرة تشير هنا إلى تحدد الموضوع لدى الذات لا إلى محمول خاص بالموضوع مثلما يعلق المترجم الفرنسي لنص كانط موضحا:

"إن محمولات الظاهرة يمكن أن تحمل على الموضوع نفسه، في علاقة بحواسنا؛ مثلا، اللون الأحمر أو رائحة الزهرة"⁽³⁾.

إن الظاهرة في الجزء الخاص بـ "الاستيتيقا المتعالية transcendantale Esthétique"، هي ترجمة للفظ الألماني Erscheinung الذي يجعل للذات نصيبا وافرا في بناء الموضوع. إلا أن هذا بالذات ما يجعل افتراض أن تكون محمولات كاللون والرائحة متعلقة بالموضوع في ذاته افتراضا وهميا يعبر عنه كانط بلفظ الظاهر Schein, apparence أي الشيء الذي نحمله على الموضوع "الخارجي" وهو قائم في الأصل في علاقتنا به. هكذا يقلب كانط ثنائية ظاهر / باطن ليعتني بالفرق بين الظاهرة والظاهر والهدف هو التأكيد على الموضوع كظاهرة أي كعلاقة أكثر منها شيء قائم بذاته.

- معنى ثان للظاهرة:

لكن هذا المعنى ليس الوحيد الذي يعطيه كانط للظاهرة، ذلك أنه في "التحليلية المتعالية Analytique transcendante"، القسم الأول من "المنطق المتعالي" يقدم معنى للظاهرة مختلفا نسبيا عن الذي أورده في "الاستيتيقا المتعالية Esthétique transcendante" وذلك في معرض تفريقه بين الاستعمال المتعالي للمفهوم والاستعمال التجريبي له. في الأول كانت المناسبة هي التفريق بين الحساسة والفاهمة، أما هنا فيتعلق الأمر بالتفريق داخل الفاهمة نفسها

(1) "On nomme phénomène l'objet indéterminé d'une intuition empirique". Ibid., p. 53

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 74

بين استعمالين لها. هاهنا يقول كانط مجددا عن الظواهر إنها "موضوعات تجربة ممكنة objets d'une expérience possible"⁽¹⁾ بما هي موضوع الاستعمال التجريبي للمفهوم مميزا إياها عن "الأشياء بعامة وفي ذاتها choses en général et en soit"⁽²⁾ بما هي موضوع للإستعمال المتعالي للمفهوم.

هنا وهناك الظاهرة هي مستطاع الذات في موضوعاتها، ما للحساسية أن تحصله من موضوع ما ومن ثمة ما للفاهمة أن يكون موضوعا لتجربتها الممكنة. يقابل ذلك الشيء في ذاته في الوجه المتعلق بالحساسية والنومان في الوجه المتعلق بالفاهمة.

- الموضوع الترنسندنتالي:

إن الشيء وقد أصبح ظاهرة أصبح إذن شأننا للذات وقابلا من ثمة لأن يجد شرط إمكانه قبليا في الذات بما أن الذات لا تعرف موضوعا غريبا عنها قائما خارج حدودها. لكن أن يكون للموضوع إمكان قبلي في الذات هو أن تكون الذات حاصلة، قبل أي علاقة مع الموضوع، على الموضوع بشكل ما على نحو عام أو ما يسميه كانط موضوع بعامة objet en général يكون شرطا لأحكام تأليفية قبلية وهو السؤال الأساسي لدى الفيلسوف: كيف تكون أحكام تأليفية قبلية ممكنة؟

إن الأحكام كما نعرفها قبل كانط هي إما أحكام تحليلية قبلية بواسطة مبدأ التناقض وهي عقيمة ليست هي رهان كانط أو أحكام تأليفية بعدية منتجة لكنها جزئية واحتمالية لا تصلح عنوانا للعلم. "أحكام تأليفية قبلية" تعني إذن معرفة فعلية وكلية لا يؤمنها إلا موضوع بعامة يكون ممكنا قبليا.

يجب أن لا نفهم من موضوع بعامة تمثلا ما للموضوع بل إمكان فحسب في حدود القواعد المنطقية هو موضوع فهم. ذلك أن الوعي التمثلي représentatif لعلاقة الذات بالموضوع يلقي بالموضوع دائما في قبضة الذات. لذلك فإن كانط إذ يلجأ إلى المقولات الخالصة للفاهمة، فإنه يفهم من ذلك خروجا عن التمثلية التي تحدد علاقة الذات بالموضوع في ما يمكن اقتناصه على نحو اعتباطي إذ المقولات - أبعد من كونها زاوية نظر للعقل - هي بنية العقل ذاته وطريقة وجوده نفسه التي تتعدى سيطرته. هكذا فإذا كان الموضوع في المقابل هذه صفاته، أعني تجاوزه لسيطرة الذات وتعلقه بالوجود بدل مجرد المعرفة، فإن كانط يجد في التصور المفهومي conceptuel لعلاقة الذات بالموضوع القاع الذي تترتب فيه ممارسة موضوعية للذاتي. إن هذا القاع لعلاقة الشيء بالذات هو، أكثر من الطبيعية المتمثلة représentée، الطبيعة المفهومة للشيء أي المنطقية وفق لوحة المقولات التي يحددها كانط

(1) Ibid., p. 217

(2) Ibid.

في نقد العقل المحض كما يلي:

لوحة المقولات⁽¹⁾

1.

الكم
وحدة
كثرة
جملة

3.

الإضافة

ملازمة وقوام (الجوهر والعرض)
سببية وتبعية (سبب ومسبب)
الاشتراك (الفعل المتبادل بين الفاعل
والمنفعل)

2.

الكيف
نفي
حصر

4.

الجهة

إمكان — إمتناع
وجود — لا وجود
ضرورة — مصادفة

إن كانط يضع لوحة المقولات هذه كما يصرح هو نفسه في مقابل لوحة المقولات الأرسطية التي يحمل عليها مؤاخذات أهمها⁽²⁾:

- أن أرسطو لا يتبع أي مبدأ *principe* في اشتقاقها بل يضعها كما تبدو له.
 - هكذا فهي ليست واضحة لديه حتى في عددها إذ يحصرها في عشر، ثم يضيف خمس مقولات أخرى.
 - أن المقولات الأرسطية ليست كلها مقولات الفاهمة، فمنها ما هو متعلق بالحساسية الخالصة، مثل المتى *quando* والأين *ubi* والوضع *situs* والقبل *prius* والمعا *simul*، ومنها ما هو تجريبي أصلا كالحركة *motus*.
 - أن من المقولات الأرسطية ما هو مشتق لا أولي مثل الفعل *actio* والإنفعال *patio*.
 - أن عددا من المقولات الأولية مفقود تماما.
- تعتبر المؤاخذة المتعلقة بعدم خالصية المقولات الأرسطية وتعلقها بالتجربة والحساسية، أهم مؤاخذة لكانط الذي لا يرى في هذه المقولات إلاّ صنوا للمنطق العام *logique générale*

(1) Ibid., p. 94. هاهنا ترجمة موسى وهبة لنقد العقل المحض، مركز الإنماء القومي، ص 89.

(2) Cf. Ibid., p. 95.

أي لإعادة التمثلات إلى مفهوم. أمّا "المنطق المتعالي، كما يوضح كانط، [فإنه] يرشد إلى أن نعيد إلى المفاهيم، لا التمثلات، وإنما التأليف الخالص للتمثلات"⁽¹⁾. يشير التأليف الخالص إلى علاقة قبلية للمقولات بموضوعها رغم كونها مقولات خالصة بل ربما بسبب كونها خالصة. فكانط كما رأينا يردد دائما أنه كلما اقتربنا من الموضوع كلما ابتعدنا عن الموضوعية لوقوعنا هناك في التمثلية التي تبعد الموضوع عن تصوره كموضوع وتعلقه بطريقة مخصوصة لمتوقع الذات له. أمّا الاقتراب أكثر من الذات فيفهمه كانط كعودة إلى أصل التمثلات نفسها وحيث هي ممكنة كمفاهيم، أي "كتأليف خالص للتمثلات".

إن المقولات الأرسطية برأي كانط بقدر ما تتعلق بالحساسية وبالموضوع التجريبي لا بالفاهمة، بقدر ما تحصل الموضوع في هذه المناسبة الخاصة أو تلك وعلى هذا النحو الجزئي أو ذاك وبالجملة وفق هذه العلاقة الإعتباطية أو هاتيك العلاقة، أي بقدر ما لا تدرك الموضوع بما هو موضوع. إنها تدرك بشكل ما صورته التي تتيحها الصور المنطقية التي يتسلح بها العقل لأن هذه الصور لا تتعلق أرسطيا بموضوع قبلي بل بترتيب المعرفة فحسب. إن الطبيعة الصورية للمقولات وأصلها التجريبي أمران يتفغان تماما في قراءة كانط للمنطق الأرسطي. وبالمقابل فإن العودة للمفاهيم الخالصة للفاهمة (≠ الأصل التجريبي) يفتح على الموضوعية (≠ الصورية) وذلك إذ يكشف عن فراغ فيها يحيل ضرورة إلى موضوع هو مقوم أساسي لها. إن كانط يؤكد سواء تعلق الأمر بالمفهوم الأول أو الثاني للظاهرة على أن المقولات المحددة في اللوحة السابقة إنما تملك امتيازها على المقولات الأرسطية بتعلقها القبلي بالظواهر مثلما نقرأ في قوله:

"إننا لا نستطيع أن نعطي لأي من هذه المقولات تعريفا [واقعيا] [...]"

دون أن نعود إلى شروط الحساسية وبالتالي إلى صورة الظواهر التي يجب أن تنضبط لها، كما تنضبط إلى موضوعاتها الجزئية."⁽²⁾

إن المقولات المحددة أعلاه مسماة هنا واقعية في المعنى الذي يضبطه كانط نفسه أي التي تمتلك موضوعا قبليا لا يبقى معه للمعرفة البعدية أي إضافة تأليفية تذكر. لا يبقى سوى إضافة تحليلية هي بتعبير فينومينولوجي ظهور ما هو موجود سلفا في المعرفة نفسها. هكذا يصبح الموضوع الخارجي لأول مرة طرفا فعليا في تأسيس المنطق أي يكون المنطق مؤسسا للشيء ذاته، والأمر واحد. ذلك أن الموضوع كظاهرة يسمح بالتعاطي معه قبليا والتعاطي معه من الأساس باعتبار الفرق غير الجوهرية بين المقولات المنطقية والظاهرة موضوع العلم. إن الظاهرة كموضوع للمعرفة ممكنة قبليا دون أي تخوف من اللاموضوعية.

(1) Ibid., p. 93

(2) Ibid., pp. 218-219

يسمى كانط الحضور القبلي للموضوع كظاهرة في الذات معرفة ترنسندنتالية *transcendantale* والمنطق المتعلق بها منطقاً ترنسندنتالياً *logique transcendante*.

إن المنطق الترנסدنتالي ليس المنطق الصوري الخالي من موضوعه بل منطق الموضوع كظاهرة أي منطق المقولات الضرورية والكلية كتأسيس موضوعي للمعرفة وحيث الموضوعية تصبح الخاصة الأكثر حميمية للذات. بهذا المعنى تمتلك المقولات المنطقية صلتها بالموضوع ذاته ويصبح المنطق أونطولوجيا على قاعدة غير تيولوجية. وهي المرة التي تصير فيها ندية المنطق للأونطولوجيا ندية فعلية.

2 - إشكالات تابعة:

الإشكال: تناقض السلب (تعارض الآراء) وخاصية العلمية حيث السلب هدم للآراء بعضها لبعض (جدل) وفقدان لليقين بينما العلم تفاعل منتج للآراء وبناء لليقين على نحو ما. الأطروحة: التفريق بين السلب / التعارض حول موضوع ما وبين التسالب الفاقد لموضوع له. إنه في الحالة الثانية فقط يكون السلب عديمًا وهدامًا بينما في الحالة الأولى فإن التسالب منتج وبناء لليقين العلمي.

تعليل: في محاولة لإدخال مفهوم الحجم السالب في الفلسفة *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, يميز كانط بين التقابل المنطقي *opposition logique* الذي لا موضوع عيني له والتقابل الواقعي *opposition réelle* الذي يجري حول موضوع فيزيائي. إن السلب في التقابل الأول "عدم مطلق" لأن المتسالبات تهدم إحداها الأخرى، أما في التقابل الثاني فإن السلب "شيء ما" لأن المتسالبات تؤسس إحداها الأخرى. السلب في التقابل الأول خروج عن قواعد المنطق بينما هو في التقابل الثاني حركة بعد في حدود المنطق:

"ce zéro est quelque chose"⁽¹⁾, "'manque" pensable et calculable" pour la contrarété; "la contradiction ... Ne pouvant donner lieu qu'à un "rien" bien plus nul que le zéro physique"⁽²⁾, "impensable... il fait exploser les conditions logiques de toute pensabilité"⁽³⁾.

إن نوع التقابل الأول هو الذي نجده في القسم الديالكتيكي (الديالكتيك المتعالي) من نقد العقل المحض أما النوع الثاني فهو الذي يتعرض له الفيلسوف بشكل موسع في هذا المؤلف من المرحلة ما قبل النقدية. يقدم كانط أمثلة عديدة على التقابل الواقعي الخلاق.

Pierre Verstraeten, "Sartre/ Kant/ Hegel De la contrarété à la contradiction, quelques itinéraires du négatif", in Hegel aujourd'hui, Vrin, 1995, p. 142. (1)

.Ibid., pp. 142-143 (2)

.Ibid., p. 143 (3)

نقرأ لدى أحد الشراح الأمثلة التالية ونهتم أكثر بتعليقه عليها:

"Simultanéité des opposés: "La force motrice d'un corps d'un coté et un effort égal du même corps dans une direction opposée ne sont pas contradictoires, et comme prédicats sont possible *en même temps* dans un corps"; appartenance des opposés à un champ commun: tous deux sont des forces (ou bien, dans le cas de l'avoir et de la dette, des quantités, ou, dans le cas du plaisir et de la douleur, des affects). C'est là la structure logique de la contrarité"⁽¹⁾.

إن القوة الدافعة لجسم يمكن أن تقابل في الجسم نفسه بقوة مضادة مساوية وتكون الحصلة لا انهداما للقوى المتعارضة وللجسم بل استقرارا للجسم مثلا. إن هاهنا فعلا وفعلا معاكسا في الشيء نفسه وفي الوقت نفسه ومع ذلك لا نتيجة سالبة وإنما شيء ما فعلي يولد من التقابل وهكذا بالنسبة للأمثلة الأخرى. لا يسمى هذا التقابل هنا تناقضا contradiction بل تضادا contrarété. وإذا كانت خاصية التناقض أن المتقابلات فيه لا يجمعها مشترك، فإن خاصية التضاد أن المتقابلات يجمعها مشترك يشغل التقابل لإرساله. التضاد هو إذن "حل تسوية أو تأليف عيني"⁽²⁾. وإنه بالإمكان أن نميز التناقض بما هو تقابل الأفكار الخالصة أي التقابل الهدام الذي حصيلته العدم عن التضاد بما هو التقابل ذي الموضوع العيني والذي حصيلته شيء ما. ولكي يميز كانط بين نوعي السلب من خلال المنطق، فإن السلب في التضاد حيث إمكان اجتماع المتقابلات يختلف عنه في التناقض حيث عدم إمكان اجتماعها من جهة تعلق الثاني بالرباط copule برمته وتعلق الأول بالمحمولات prédicats فقط أي تحرر الرباط من السلب. يميز الفيلسوف بين حكم سالب لامتناهي jugement négatif infini وحكم لامحدد متناهي jugement indéfini fini⁽³⁾:

"Il faut insister sur la façon dont Kant ici comprend le "négatif"; la négation n'est pas mise en œuvre par un jugement négatif mais par un jugement indéfini; la différence de ces deux types de jugement consistant en ce que le premier fait porter la négation sur la copule (S n'est pas B), et le second sur le prédicat (S est non B). On pressent le sens de ce que le "est" soit libre de négation: c'est ainsi qu'il peut être le genre commun des termes disjoints, selon le sens de la "contrarité", ou encore la "sphère" à laquelle appartiennent les opposés. C'est quand le "est" lui-même est affecté de négation, donc dans le jugement négatif, qu'il devient inapte à être une instance rassembleuse d'opposés, et qu'alors la négation pourrait bien ne jamais conduire à détermination, se perdant dans l'ineptie rapsodique du n'importe quoi"⁽⁴⁾.

.Ibid., p. 142 (1)

.Ibid., p. 142 (2)

.Cf. Ibid., pp. 147-148 (3)

.Ibid., p. 148 (4)

غير أننا نلاحظ هنا أن اجتماع المتضادات لا يجب أن يفهم كتجاوز لمبدأ التناقض للفرق الذي ذكرناه بين التناقض والتضاد. لكن التناقض أيضا لا يمكن أن نقر بصده بتجاوز لمبدأ التناقض لأنه يحتل وضعاً سالباً فحسب. أما الوضع الذي يمكن أن يكون موجبا لاستعمال التناقض فهو على العكس الإستعمال المنطقي لمبدأ عدم التناقض المتعلق بالممكن. وفي كل الحالات فإن مبدأ عدم التناقض لم يتم المساس به:

"Les contraires, Kant l'a précisé, ne sont pas des contradictoires, le principe de non-contradiction est donc intact et non-transgressé. Son champ d'application est simplement restreint: il est condition de possibilité de toute pensabilité logique, mais non condition suffisante de la pensée spécifiquement physique".⁽¹⁾

البنية المنطقية للقول:

- يصدر تفكير كانط عن التناقض الذي يقوم بين مطلب العلمية أعني الضرورة واليقين وبين التفكير بمنأى عن الموضوع أي دون موضوع سند يحتكم إليه الخطاب حيث الوقوع في القول الجدلي والتفكير الإعتباطي أو التفكير انطلاقاً من الموضوع الجزئي اللامتناهي الذي لا يمكن إحصاؤه.

- يزيع كانط هذا التناقض بإعادة الفلسفة إلى التفكير على قاعدة موضوع يكون ترانسندنتاليا يضمن من جهة سندا للتفكير ومن جهة أخرى حالة كلية له بما يحفظه من الجدل والتفكير الإعتباطي الناجمين عن غياب موضوع محدد للتفكير.

الطبيعة الوضعية للوعي: إن كانط يتصور الموضوع بما هو الموضوع الحسي ذي الأساس القبلي والذي تكون العلاقة به فقط مثوله المباشر أماناً لا الحضور الممكن أمام مبدأ التناقض. إن هذا المبدأ نفسه كدليل على الوعي غير الوضعي لا يجد مكانه لدى كانط مثلما سنرى بشكل أوسع. من ثمة فإن كل تفكير الفيلسوف منصب على الموضوع في أضيق معانيه الوضعية المباشرة والمحددة.

القول التأويلي كقول توحيد مطلق وغير وضعي والوعي التأويلي كوعي غير تويدي محدود ووضعي: ينطلق كانط مما يجده ثنائية متوترة وحادة بين الإمكانيات الوضعية للعقل والطموح الميتافيزيقي له. وإذ لا يجد الفيلسوف من وحدة تجمع الوضعيين فإنه يجد على العكس تنافياً بينهما يحتفظ فيه كل طرف بالوجود وبغيره كعدم فيه بما يعني وضع العلاقة المطلوبة بين شيئين متخارجين تماماً.

يستهدف كانط توحيد الشيء موضوع التفكير مع الأساس المعرفي له لكن على نحو يعرض فيه نهائياً عن العلاقة الإيجابية للعقل بالميتافيزيقا ويقصر العلاقة على الفيزياء. إنه بهذا

(1) Ibid., p. 142

الإجراء يخرج كانط العقل من وضعه اللاعلاقي الذي يتصور أن العقلانية برمتها واقعة في شراكه تماما كما يخرج الموضوع من وضعه اللاعلاقي الذي يتصور أنه خاصة التجريبية، يخرجهما جميعا إلى وضع علاقي للعالم. يتخلص العقل هكذا كما الموضوع التجريبي من تصورهما ككائنين مستقلين وواقعين مطلقيين يمثل كل منهما نفسه كوجود والثاني كعدم. إن العلاقة بين العقل والشيء بما هي علاقة بين الفاهمة والظاهرة تغدو علاقة للعقل بنفسه أكثر مما هي علاقة للعقل بغيره، وهي الفكرة التي ستجد صياغتها الأجل مع هيغل، أعني الوعي بالحق كتوحيد ومن ثمة كمطلق.

يمثل التمشي الذي يتخذه كانط لهذا الغرض في "نقد العقل الخالص" أي تمييز العقل والإبانة عنه هو نفسه دون اختلاط يسيء فهمه، ذلك من أجل معرفة قدراته الحقيقية. حينما يتجلى العقل الخالص يؤدي فحص ملكاته إلى أنه مكون من العقل وهو ليس ملكة معرفة بل ملكة أفكار ثم من الحساسية وهي ليست ملكة حكم ومعرفة أيضا بل ملكة استقبال الإحساسات لوضعها أمام الفاهمة للحكم وبعد ذلك الفاهمة التي هي الملكة الثالثة وهي مصدر الحكم. يؤدي فحص قدرات الفاهمة إلى إدراك أنها جملة من الصور الفارغة لاستقبال الحدوس الحسية لا ملكة لإنتاج المعرفة. من ثمة فإن ما يكون معرفة إنما هو إلزام الفاهمة بحدود المعطيات الحسية دون المضي أبعد ناحية الميتافيزيقا حيث لا شيء يصدق أحكامنا ولا يتميز حكم من ضده ولا يستقر قول كقول كلي.

هكذا فإن الفاهمة بفراغها علائقية حتى يتحقق امتلاؤها تماما كما أن الحدوس الحسية بعماؤها علائقية حتى تثيرها الفاهمة. إن الحق لذلك هو الكل / الكلي لا هذا الجزء / الجزئي أو ذاك، بمعنى الهوية وبمعنى المطلق إذا استبقنا مفاهيم لهيغل.

غير أن تنبيه هيغل الصارم للمطلق إشارة واضحة إلى أن كانط بدوره لم يفعل غير إعادة إنتاج الفروق الأزلية بين الذات والموضوع وبين السلب والإيجاب وبين الكلي والجزئي، ومن ثمة غير الوعي الجزئي غير التوحيدي بالعالم.

V - هيغل Hegel 1770 - 1831: الروح المطلق كحقيقة أونطولوجية في وعي هيغل ومنطقية في مستوى قوله / الروح المطلق كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعيه به:

الإشكال: يفكر هيغل التناقض الذي يظهر بين العلم بما يعني اليقين والضرورة والمطلقية من جهة وبين الإدراك المحدود للشيء من جهة ثانية. إن الإدراك المحدود للشيء عامة يقدم الشيء غير مدخول بضده ومن ثمة معرضا لهجوم ضده ونفي مطلقيته وحقيقته المحدودة أي للتناقض بما يعني أخيرا فقدان العلم.

الأطروحة: ينسجم مفهوم العلم بحسب هيغل مع تحويل المتناهي / المحدود والمنزل

أي المجرد إلى لا متناهي / لامحدود وكلّي أي إلى تعين بسلب تناهيه وجزئيته. غير أن ذلك يعني الزمن temps كعنصر أساس في تكوين الشيء ومن ثمة التاريخ. يحسم مفهوم التاريخ إذن بما هو حركة الشيء نحو التعين ككلّي وسلب التجرد الجزئي - يحسم التناقض المائل أعلاه. **تعليل:**

- 1- عناوين أساسية: سواء في كتابه فينومينولوجيا الروح أو في علم المنطق فإن هيجل لا يفتأ يؤكد على قرارات كبرى أهمها:
 - الجزئي وجوده متناقض.
 - لا حل للتناقض إلاّ في الكلّي. الكلّي وحده الحق.
 - الكلّي نتيجة وليس معطى مباشراً فهو تاريخ وحركة اكتمال في الزمن تسلب جزئية الجزئي وتحفظه مسلوباً.

مسار السلب الذي يتعلق في كل مرة بالجزئي حتى تعين الكلّي هو ما يسميه هيجل بالديالكتيك وهذه الطريقة في تحصيل الحق هي المنطق الديالكتيكي. اللحظة الأولى التي يكون فيها الشيء جزئياً ومعزولاً عن غيره وعن الوعي به هي ما يسمى لحظة الشيء في ذاته أي لحظة لا مسافة تفصل الشيء عن ذاته بل هو قائم كهوية مطلقة؛ اللحظة الثانية حيث الشيء يسلب لجزئيته ويصبح غيره أي جزئياً نقيضاً هي لحظة الشيء لذاته أي لحظة يخرج عن ذاته ويعاين ذاته في مسافة؛ اللحظة الثالثة حيث الشيء يكتشف نفسه في اللحظتين الموجبة والسالبة أي في الجزئيين هي لحظة الشيء في ذاته ولذاته أي لحظة ينكشف كوحدة اللحظتين ويتعين ككلّي.

- 2- المباشر / الجزئي متناقض **contradictoire** ومجرد **abstrait** - المتوسط / الكلّي / المطلق وحده متعين وغير متناقض:

الموضوعات المباشرة لوعينا - هذا الحاسوب وتلك الشجرة وذلك الجبل... موضوعات متناقضة ومجردة بحسب هيجل. لنقرأ أولاً ما كتب الفيلسوف:

"il n'y a pas d'objet ou l'on ne puisse trouver une contradiction, c'est-à-dire deux déterminations opposées et nécessaires, un objet sans contradiction n'étant qu'une pure abstraction de l'entendement qui maintient avec une sorte de violence l'une des deux déterminations et s'efforce d'éloigner et de dérober à la conscience la détermination opposée qui contient la première"⁽¹⁾.

كل موضوع هو موضوع متناقض في المعنى التالي: كونه معرض لقول مضاد حوله. إن الموضوع الذي تشير إليه القضية "القلم فوق الطاولة" موضوع متناقض حسب هيجل بدليل أن تغيّر وضع القلم إذ نضعه في المحفظة يجعلنا نحمل قولاً مضاداً عليه: "القلم في المحفظة"

(1) Hegel, Logique (de Hegel), Tome second, trad. A. Véra, Librairie philosophique de Ladrance, Paris, 1859, pp. 25-26.

/ "القلم ليس فوق الطاولة". غير أن ذلك يعني أن القضية "القلم ليس فوق الطاولة" متعلقة أيضا بالقلم لامحالة. ثمة هنا إذن تعينان متعارضان حملا على القلم: "القلم فوق الطاولة / القلم ليس فوق الطاولة". إن أي موضوع هو لذلك موضوع ممكن ضده، وهو لذلك متناقض. كل قضية أي كل تعيين لموضوع لا يكون ضرورة إلا وضده ممكن. هي ذي الحالة الدقيقة لتوصيف الأشياء أو هذا هو الوضع المتعين للشيء. ماذا نسمي إذن الحالة التي ندرك فيها الشيء معزولا عن ضده أي دون سلب ونقض؟

إذا كانت الحالة المتعينة للشيء كونه قائم في علاقة ضرورية وسلبه، فإن الشيء معزولا عن ضده قائما على نحو مستقل كإيجاب مطلق هي حالة غير متعينة أو هي حالة مجردة بحسب ما يوضح هيغل أعلاه. ولأن هذه الحالة غير حقيقية بمعنى ما أي غير قائمة فعليا ليكون تصورهما متاحا ببسر، فإن إدراكها لا يكون حسب عبارات الفيلسوف إلا بـ "عنف" و"جهد" من الذهن يقضي فيه الإمكان المضاد ويعزل الموضوع عن سلبه.

واضح إذن أن حالة الموضوع معزولا عن سلبه أي كجزئي قائم في ذاته ليست حالة فعلية للأشياء وإنما هي حالة ينشؤها الذهن بعنف وجهد. هي لذلك حالة تخص الذات ولا تتعلق بالتعين الدقيق للموضوع. وهي من ثمة حالة لا تكون متاحة إلا متى اتخذت الذات مسافة عن الموضوع وتعاطت معه عن بعد بطريق التمثل والتجريد.

الموضوعات المباشرة للوعي إذن على هيئة وقائع معزولة عن إدراك لكلي يحتويها، مجردة أولا في معنى أن المتعين هو وحدتها وسلبها وثانیا في معنى أنها موضوع تمثّل ذاتي يخص الذهن. هكذا فإن المجرد يقع حيث تقع الثنائية بحكم أن التعين هو للكلّي لا للثنائية. فمثلا لحظة "الوعي الحسي conscience sensible" في فينومينولوجيا الروح هي لحظة إدراك مجرد بحكم تحصيل المطلق فيها على نحو ثنائية تمثلية لم يدرك خلالها المفهوم concept أي الوحدة الحقيقية أو الهوية التي هي حقيقة الوعي الحسي أو ما يظهر لأول وهلة كـ "ذات" في مواجهة "موضوع". يقول هيغل بعد أن يصف الوجه الموجب لليقين الحسي بما هو المعرفة الأكثر غنى والأكثر حقيقية كما تظهر أولا - يقول:

"إن هذا اليقين ذاته يعطى في الواقع مع ذلك بما هو الحقيقة الأكثر تجريدا والأكثر فقرا. إنه لا يعلن حول ما يعرف سوى كونه: إنَّه؛ وحقيقته تحتوي فقط وجود الشيء؛ أمّا الوعي فهو، في يقينه، [قائم] فقط كأنا خالص؛ أو إنني هنا فقط كهذا خالص، والموضوع هو الآخر، قائم فقط كهذا خالص"⁽¹⁾.

إن الذات والموضوع هنا يقوم الواحد منهما في وجه الآخر ملتفا فقط حول ذاتيته الخالصة متمثلا للآخر على شكل نقيض لا يدركه داخليا على نحو محايث بل على نحو

(1) Ibid., pp. 147-148

خارجي مجرد أو على هيئة "ظن".

بالمقابل فإن "المطلق وحده حق أو الحق وحده مطلق" ⁽¹⁾ كما يقول هيغل. المطلق هو وحده الوضع غير المتناقض للشيء لأنه في حالة المطلق لا حكم مضاد يظل مقابلاً للشيء. إن الكلي لا يسمى كذلك إلا حين يكون قد احتوى كل الأحكام المتضادة واستوى كوحدة لها غير قابلة هي بدورها لحكم مضاد جديد. وفي المثال الذي ذكرناه أعلاه فإن الوضع الوحيد غير المتناقض للقلم هو كونه كلي / مطلق يكون على هذا النحو أو ذاك، هنا أو هناك أي حاملاً لكل التعينات الممكنة له بداخله. لكن هذا التعين للمطلق هو نتيجة لحركة زمانية تسلب الجزئيات يحكمها منطق مخصوص: المنطق الديالكتيكي.

3 - المنطق الديالكتيكي **logique dialectique**: لقرأ هذا النص من علم المنطق يقدم

فيه هيغل فكرة ضافية عن المنطق الديالكتيكي قبل التعليق عليه:

"L'idée logique offre, au point de vue de la forme, trois aspects:

- 1- Elle est l'idée logique *abstraite*; c'est la logique de l'entendement;
- 2- Elle est l'idée *dialectique*, ou la logique de la raison négative;
- 3- Elle est l'idée *spéculative*, ou la logique de la raison positive.

Ces trois faces de l'idée logique ne constituent pas trois parties distinctes et séparées, mais ce sont les trois moments de toute réalité logique, c'est-à-dire de toute notion et de toute vérité. On pourrait les considérer séparément et les ranger toutes sous le premier moment, l'entendement; mais alors on ne les saisirait pas dans toute leur vérité.

Ce n'est que par anticipation et, pour ainsi dire, historiquement que nous donnons ici le plan et la division de la logique.

a) La pensée, en tant qu'entendement, s'arrête à des déterminations immobiles et à leurs différences; et ces abstractions limitées, elle les considère comme ayant une existence indépendante et comme se suffisant à elles-mêmes.

b) Ces déterminations finies se suppriment elles-mêmes et passent dans leur contraire. C'est là le moment *dialectique*.

...la dialectique réside dans la nature propre et vraie des déterminations de l'entendement, ainsi que du fini et des choses en général. Le mouvement de la réflexion consiste d'abord à aller au-delà de ces déterminations isolées pour les lier entre elles. Mais, après avoir établi des rapports entre elles, on les isole de nouveau, et on leur accorde, dans cet état d'isolement, une valeur absolue. La vraie dialectique est.. ce passage immanent et progressif d'un terme à l'autre, passage ou la finité et l'imperfection des déterminations de l'entendement se montrent ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme contenant leur propre négation.

.Ibid., p. 133 (1)

Le propre de toute chose finie est de s'annuler elle-même.

c) Le moment *spéculatif* ou de la raison positive saisit l'unité des déterminations dans leur opposition. C'est l'affirmation qui contient leur conciliation et leur passage à une autre détermination.

1- La dialectique a un résultat positif, parce qu'elle a un contenu déterminé, ou, parce que son vrai résultat n'est pas le néant vide et abstrait, mais la négation des déterminations réfléchies...

2- Ce produit, vraiment rationnel, bien qu'il soit l'œuvre abstraite de la pensée, est en même temps un tout concret, parce qu'il n'est pas l'unité simple et purement formelle, mais l'unité de deux déterminations différentes⁽¹⁾.

هاهنا عرض بلسان الفيلسوف لما هو المنطق الديالكتيكي. نلخص الأفكار الأساسية

قبل تفصيلها:

- المنطق الديالكتيكي ثلاثي التركيب.

- المركبات الثلاثة له لا تتناقض مكانيا بل تتراتب زمانيا، تاريخيا على شكل لحظات.

- اللحظات الثلاث هذه خصائصها:

اللحظة الأولى - اللحظة المجردة وهي لحظة التعينات الثابتة، المستقلة بعضها عن بعض

والمحدودة / المتناهية.

اللحظة الثانية - اللحظة الجدلية وهي لحظة تنافي التعينات المتناهية وتحولها إلى

أضدادها. ذلك أن من طبيعة المتناهي أن ينفي نفسه. هذا الفعل السالب هو فعل ربط التعينات المعزولة.

اللحظة الثالثة - اللحظة التأملية / النظرية وهي لحظة موجبة لوحدة الأضداد أي التعينات

ونفيها. هي ليست لحظة عدم néant، فراغ بل لحظة سلب négation. هي لحظة التعين (لا بمعنى التجسد فهي مجردة) بما هو تعين مفهومي.

هكذا فإذا كانت الثنائية أو التخارج بما هو شرط المعرفة التمثيلية هو المعنى الدقيق

للمجرد، فإن حركة التعين هي بالأساس حركة نفي التخارج الذي يخفي الهوية حتى تتعين،

أعني الهوية بما هي روح التخارج المذكور. كيف يتم ذلك؟ إن ذلك يتم وفق بروز تناقض

في التخارج وحركة هذا التناقض في ما يسميه هيغل بالديالكتيك ويسمي المنطق الذي هذا

شأنه المنطق الديالكتيكي.

تبدأ الحركة الديالكتيكية إذن بإقرار أول يسمى في موضع آخر أطروحة *thèse* ويتعلق

بالوضع الأولي للمعرفة متخارجا عن الوجود المائل أمانا كموجود. هاهنا الوجود "مباشر

(1) Ibid., pp. 1-5

وبسيط وغير متعين"⁽¹⁾. الوجود قائم هنا بدون توسط، في ذاته، كهوية مجردة وعلى نحو لامتناه. لكن الوجود الذي يمثل أولا كوجود يكون بما هو كذلك قد نفى نفسه: "إن هذا الوجود الخالص ليس إلا التجريد الخالص، ومن ثمة السلب المطلق، الذي هو، منظورا إليه في حالته المباشرة، اللاوجود"⁽²⁾. يأتي الإقرار العكسي إذن باللاوجود من رحم الإقرار الأول. وتسمى اللحظة الثانية لحظة الطباق anti-thèse. إن هذه اللحظة لا تشبه الأولى من حيث بنيتها. فإذا كانت الأولى نتيجة المباشرة، فإن الثانية لحظة تفكيرية réflexive تذهب إلى أبعد من المعطى الأول إلى نوع من العمق الذي لا يدرك في البداية.

هكذا نجد أنفسنا أمام إثبات ونفي بشأن الوجود يشيران إلى الشيء نفسه وبالأحقية نفسها بما يمنع أي نتيجة غير وحدتهما: "إن حقيقة الوجود واللاوجود توجد، بالنتيجة، في وحدة كلا الإثنين، وهذه الوحدة هي الصيرورة devenir"⁽³⁾. هكذا يتم الإنتباه إلى أن المقصود ليس هذا الإقرار الموجب أو ذاك الإقرار السالب وأن المطلق ليس واحدا من الأشياء بقدر ما هو حركة الظهور نفسها التي بإقرارها الأول ثم الثاني كنفى للأول تؤكد الإقرار الأخير كنفى للنفي negation de la négation ينتهي إلى لحظة تكون فيها الأطروحة والطباق ممكنين على حد سواء وهي لحظة التركيب synthèse.

الصيرورة هي في آن معا هوية اللحظتين السابقتين وهي هنا تعين لما هو من البداية قائم كمجرد. إن الدرس الذي يكشف عنه المنطق بما هو دياكتيك هو كون الإثنينية في فهم الشيء أي تخارج الذات والموضوع تناقض بالضرورة يؤدي بدوره إلى نفي الثنائية وإقرار المطلق أو الروح المطلق حيث تتحقق المعقولة بتعيين العقل أي اللاتناقض. لكن ذلك "لا يعني أن الوجود واللاوجود ليسا إلا واحدا بإطلاق، وإنما يعني أنهما يستدعيان أحدهما الآخر...أنهما يوجدان محتويان في الصيرورة"⁽⁴⁾. هكذا يربط هيغل بين الوجود بما هو صيرورة وبين العقل بما هو منطق هذه الصيرورة:

"إن نظام الذهن صيرورة، وبما هو هذه الصيرورة، فإنه المعقولة. إنه في هذه الطبيعة لما هو موجود، أعني لما يكون في وجوده مفهومه، تتمثل بعامّة الضرورة المنطقية؛ إنها وحدها العقلي وإيقاع الكل العضوي، وهي أيضا معرفة بالمضمون أنه مفهوم وماهية - أو هي وحدها النظري - إنها الهيئة المتعينة المتحركة بذاتها تتحدد على نحو بسيط، ولذلك فهي ترتفع إلى الصورة المنطقية

(1) Ibid., p. 10

(2) Ibid., p. 12

(3) Ibid., p. 15

(4) Ibid., note 2 du traducteur, p. 15

وهي الصورة المنطقية في ماهويتها؛ إن وجودها المتعين - هناك ليس إلا هذه الحركة، وهو بشكل مباشر وجود منطقي - هناك"⁽¹⁾.

ليست الضرورة المنطقية هنا ضرورة صورية يفرضها مبدأ عدم التناقض ولكنها على العكس ضرورة يفرضها التناقض نفسه الذي يقطن حركة الوجود بما هو حياة المفهوم ذاته. إن هيغل يشدد هنا على المضمون المشترك للمفهوم والماهية ويراهن على فهم للعقل لا بما هو "مقولات" ولكن بما هو وجودها وطريقة اشتغالها نفسها حيث وحدة المقولة والشيء وحيث العلاقة لا تتحدد كتطبيق application بل كحركة تجلي الشيء نفسه كمطلق. إن المنطق هو روح هذه الحركة بما هو اللحظات الثلاث الأنفة المحكومة بالتناقض وحل التناقض في الكلي.

4 - التناقض مقصد هيغل الأساس لا التضاد:

لا بد أن ندقق هنا شيئاً على غاية من الأهمية: إن الجزئي بحسب هيغل ليس فقط متضاداً بل متناقض. إن المقوم الأساس للمنطق الديالكتيكي ليس بقصد هيغل مجرد التضاد بل التناقض رغم أن التمييز بين المفهومين لدى الفيلسوف مشكل⁽²⁾. أحد الدلائل المهمة على ذلك أن هيغل لا يوافق حتى على محاولة كانط الشهيرة بشأن التناقض الواقعي المتضمن منح التناقض بعداً منتجاً على خلاف التناقض المنطقي الذي عرفه تاريخ الفلسفة. إنه يصنفه بعد تضاد ويطلب التناقض رأساً.

لا يوافق هيغل على التسوية التي يقوم بها كانط بين المتقابلات بالسلب والإيجاب باللجوء إلى التضاد وتجنب التناقض. لذلك فإن تفكيره بشأن السلب موجه في جزء واسع منه بحسب بعض الشراح ضد كانط في نصه ما قبل النقدي الذي ذكرناه آنفاً:

"Quand Hegel pense la contradiction, en un sens qu'il prétend original, c'est dans une grande mesure contre la doctrine kantienne de l'opposition réelle, telle qu'elle trouva son développement dès l'écrit pré-critique *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*."⁽³⁾

إن التسوية التي ينجزها كانط، رغم إخراجها السلب من الحالة السلبية التي له في تاريخ الفلسفة أي من العدم المطلق الذي يترجمه الديالكتيك المتعالي ومنحه مكانة في الشئانية بأن صار حجماً مكوناً للأشياء، فإنها برأي هيغل (أعني هذه التسوية) قد احتفظت بالسلب في الحدود الواسعة للاسلب أعني لعدم التناقض بما أن التضاد إخراج مختلف لعدم التناقض.

(1) Ibid., p. 114.

(2) يشير شراح كبار لهيغل إلى أن الفيلسوف لا يميز التضاد عن التناقض. ذلك ما سننبه إليه في موضع آخر من هذا البحث أثناء الحديث عن مبدأ التناقض. نشير فقط هنا إلى أن هيغل وإن كان يميز مفهومياً الحدين فإن الأمثلة التي يشغل عليها وممارسة التفكير لديه لا تذهب في الاتجاه نفسه.

(3) Pierre Verstraeten, op. cit., p. 141.

إن هيغل لا يفترض لذلك أن تفكير السلب في حدود توافقه والإيجاب يغير شيئاً من الوضع التاريخي له الموسوم بهيمنة الإيجاب عليه وهيمنة عدم التناقض. لذلك يفكر هيغل السلب خارج التسوية التي أنجزها كانط كسلب مطلق أي حيث ينقض الإيجاب بدل التوافق معه:

"En la contradiction, l'opposition est absolue [...] En la contrariété, les deux termes, extrêmes d'un même genre, ne se nient pas entièrement l'un l'autre: le point et l'intervalle sont tous deux quelque chose de *spatial*, l'Un et le Multiple quelque chose de *numérique*. En allant de l'un à l'autre, je ne vais pas d'une thèse à une antithèse, et j'aurais, si je sais m'y prendre, le droit de dire que le sujet est à la fois un et multiple, tout et partie, etc., sans transgresser le principe de contradiction".⁽¹⁾

لذلك فإن هيغل ينشغل لدى كانط بما لا ينشغل به كانط نفسه بل على العكس يزيحه إلى الالفلسفي بما هو ديالكتيك وبما هو لا يقدم في أحسن الحالات إلا صلاحية مفهومية / منطقية لا أنطولوجية. لذلك فإذا كان كانط قد قدم الفاهمة *entendement* أي تطبيق المفاهيم على موضوعاتها وأخر العقل *raison* ذا الإستعمال المحض للمفاهيم، فإن هيغل يعيد الإستعمال النظري للعقل إلى الريادة ويمنح الديالكتيك الدور الموجب بامتياز.

الذين يعتبرون القول الهيغلي في المنطق هو الأهم في تاريخه، فذلك لأنهم يرونه كأول اعتراض موجب لنقض المبادئ الأرسطية التي لم تهتز بشكل كبير إلى حدود كانط. نغني هنا افتراض التناقض أو عدم الهوية. لقد أنهى هيغل هكذا تعريف العقل الذي وضعه أرسطو كألة للمعرفة. ذلك أن قواعد العقل مقصودة في الأساس بما هي الأدوات السليمة من التناقض التي بها نجلي موضوعات المعرفة المتناقضة. أما مع هيغل، فإن العقل نفسه مجهز بإمكان تفاوت طبيعته إذ يواجه العالم أي بتعارض معقولاته تعارضا لا يكون معه جهازا من المبادئ الصورية بل حالة وجودية للعقل هي حالة المطلق.

5 - المطلق بما هو وحدة السلب والإيجاب ووحدة الكلي والجزئي ووحدة المنطق والوجود / المطلق كتاريخ:

هاهنا تدقيق ليس حرفيا لهيغل نقدمه على النحو التالي للمطلق:

إن الجزئي حسب هيغل - بما هو متناقض - ينحل وفق حركة زمانية في الكلي بما هو لحظة الوحدة لجميع اللحظات. هناك ينحل أيضا التناقض في الكلّي الذي - لتحقيقه بعد القيام بتجربة الجزئي / العيني - يكون، بعبارة هيغل، "كلّيا عينيا *universel concret*". إن الكلّي هاهنا لا يحفظ وجودا موجبا للجزئي وإنما هو - بقيامه بتجربته - يسلبه وجوده الجزئي ويحفظه على نحو سالب. ثمة هاهنا وحدة للجزئيات أي للشيء وسلبه، لكن في الوقت نفسه

Gérard Lebrun, La patience du concept: essai sur le discours hégélien, Gallimard, Paris, (1) 1972, p. 268.

حيث تفقد الجزئيات جزئيتها تنحفظ مسلوقة في وحدة والكلية أو بالأحرى ككلية، وهاهنا وحدة للكلية والجزئي. بيد أنه هنا أيضا حيث الكلية ليس وجودا بل تعين منطقي ومفهومي فإن وحدة أخرى تتحقق للشيء مع الذات / مع المنطق.

في كل ذلك فإن ما يشار إليه أولا بشأن الحدود المتناهية التي تنحل في الكلية كونها حدود على درجة من الإنفتاح على المطلق:

"إن طبيعتهما السائلة تجعل منهما في وقت واحد لحظات للوحدة العضوية حيث لا يدخلان في الصراع، بل يكون الواحد منهما ضروريا مثل الآخر، وهذه الضرورة متساوية تنتهي إلى تكوين حياة الكل"⁽¹⁾.

وثانيا بشأن المطلق كونه نهاية لحركة الحقيقة ونتيجة لمسار حي لا لازمة من لوازم التمثل المجرد المباشر:

"لأن الشيء غير مستنفذ في نهايته ولكن في تنفيذه، كما أن النتيجة ليست الكل الفعلي، ولكنها انسجام مع صيرورتها؛ إن النهاية في ذاتها هي الكلية الفاقدة للحياة مثلما الميل هو الاندفاع البسيط الفاقدة بعد لفعليته، والنتيجة العارية هي الجثة التي يتركها وراءه"⁽²⁾.

الحق إذن هو المطلق / الكلية / الوحدة وهو نتيجة لا معطى أي سؤال التاريخ / الزمان. بشأن المطلق فإن هيغل حينما يقول أن "كل ما هو عقلي فعلي وكل ما هو فعلي عقلي"⁽³⁾ فإنه لا يقصد بالعقلي العقل الأرسطي الذي نجده إلى حدود كانط، وإنما قوة السلب التي هي حالة الوجود ذاتها بما هي عقل أي المنطق بما هو روح الوجود، كما أنه لا يقصد بالفعل الواقعي بل ما هو في الواقعي إمكانا لسلبه. هكذا فإن هيغل يطوي المسافات بين المنطق والوجود ومنها بين المنطق كآلة وبين العلم الذي "عرضه على نحو دقيق إنما ينتمي إلى المنطق، أو هو نفسه بالأحرى المنطق. ذلك لأن المنهج ليس شيئا آخر سوى بناء الكل القائم في ماهويته الخالصة"⁽⁴⁾. ليس المنطق هنا صورة وإنما امتلاء أصلي للمفهوم أي مضمون ما أصلي هو الهوية.

إن وحدة العقلي والفعلي هي المفترض الفلسفي الأول لدى هيغل عوضا عن المنطق في تعريفه العام. ذلك ما ترجمه أولوية فينومينولوجيا الروح كمقدمة للنسق الهيجلي أو جزء أول

(1) Ibid. p. 69

(2) Hegel, Phénoménologie de l'esprit, trad., Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993, p. 70.

(3) Hegel, Principes de la philosophie de droit, Préface

(4) Phénoménologie de l'esprit, op. cit. pp. 105–106

يكون المنطق والطبيعة والروح جزءه الثاني. فهذه الحلقات الأخيرة من النسق بما هي العلم نفسه محكومة بمفترض أساسي هو صيرورتها إلى الوحدة التي تشكل مضمون الجزء الأول من النسق مثلما نقرأ في قول هيغل:

"إن هذه الصيرورة للمعرفة بعامة أو العلم، إنما هي ما تمثله هذه الفينومينولوجيا للروح، بما هي الجزء الأول من نسق هذا العلم نفسه [...]. ولكي نبلغ العلم بالمعنى الدقيق للكلمة، أو لكي نخلق عنصر العلم، ما هو مفهومه الخالص، فإنه مطروح عليه [العلم] أن يشق بكبد طريقا طويلا"⁽¹⁾.

هو ذا فقط، أعني المفترض المؤسس للعلم نفسه، ما يجعل ممكنا كل بناء علمي تمثلي يقوم في ثنائية ما. ذلك أن التحديدات الميتافيزيقية مفارق / محايث، مطلق / نسبي، إلخ. إنما هي لدى هيغل ظهور العقل نفسه أي ما هو موثوق سلفا إلى أساس منطقي. لا يفهم العقل هنا كموقف attitude أو رؤية vision لما هو المطلق والنسبي بل كحركة ظهور الوجود الواحد للعقل والعالم. إن المشغل الهيجلي الممتاز هو هذه الوحدة بالذات للعقل بالعالم وليس أي مصالحة ميتافيزيقية بين الموضوعات مثلما كان الشأن طوال تاريخ الميتافيزيقا.

يتوج هيغل هكذا كل المسار النقدي الذي بدأ ضد العقل الصوري بالتأكيد على أن لا شيء يمكن أن يتقرر صوريا إلا على نحو مباشرة وتجريد لا يمتلك تأكيده إلا بعد حركته الديالكتيكية للتعين. تعني هذه الحركة لدينا هنا الكشف عن المفترض التعيني لما يبدو للوهلة الأولى كفرضية عقلية. وها هنا يبلغ المنطق درجة قصوى في اعتبار تعينه. يمكن القول أنه مع هيغل لا يعد المنطق إلا جملة مفترضات فاقدة لضرورتها الخاصة إلا أن تمتلك ذلك بفعل تحققها. ذلك ما نقرؤه في نقد هيغل لما يسميه بالصورية التي يصم بها لوحة المقولات المنطقية الكانطية والإشارة الخاصة بصدها إلى ضرورة تضمين الحدس لها إذ يقول:

"إنه أيضا وبشكل مباشر عقب رفع الثلاثية الكانطية المتحصل عليها بعد فقط بواسطة الغريزة والتي هي بعد هامة وغير مفهومة - عقب رفعها إلى دلالتها المطلقة، تكون قد بنيت في الوقت نفسه من ثمة الصورة الحقيقية في مضمونها الحقيقي ويكون مفهوم العلم قد انكشف. وإن استعمالا كهذا لهذه الصورة ليؤخذ كشيء علمي، هذا الاستعمال الذي بواسطته نرى هذه الأخيرة تنحدر بدونه إلى رسم فاقد للحياة، إلى خيال في المعنى الدقيق للكلمة ونرى التنظيم العلمي ينحدر إلى لوحة. - هذه الصورية..."⁽²⁾.

(1) Ibid., p. 89

(2) Ibid., p. 107

إن ما يسميه هيغل هنا "المضمون الحقيقي" في مقابل "الصورة الحقيقية" لدليل أولاً على أن الفيلسوف لا يرى ما يعده كانط شرطاً للموضوعية كافياً، أعني المقولات الترنسندنتالية. فهيجل يصنف كل ذلك تحت إسم الصورية مشيراً إلى أن "المضمون الحقيقي" يمكنه غائبا عن المفهوم الكانطي الذي لم يدرك ضرورة تجربة الاغتراب في الحدس إلا على نحو ستاتيكي، أي لم يدرك ضرورة تجربة التحقق الأصلية. هكذا يفتح هيغل الباب لسخرية لم تنته من المبادئ الأرسطية التي تضرب بأواخرها إلى حدود كانط الذي لم يترجم وعيه الترنسندنتالي وعياً موازياً بالتاريخ.

إن كانط نفسه إذ لم يتبّه إلى أن الشيء بدل كونه حصول بدئي مباشر هو حركة تكتمل في نهاية مسار ما كنتيجة - فقد ظلت الثنائيات المشكلة معلقة لديه. إن العالم بظل آخر لدى كانط متمثلاً في الشيء في ذاته وإن المطروح حسب هيغل هو تعليل علاقة العقل بالموضوع ككل، الموضوع بما هو واحد، وهو ما يعني إقصاء ثنائية الظاهرة / الشيء في ذاته بمعناها الكانطي لفائدة علاقة الهوية التي يتنظمها المنطق الديالكتيكي لا الترنسندنتالي، كل ذلك بإدخال الزمن في بنية التفكير.

على هذا النحو فإن التعارض الذي يقيمه كانط هو ما يصبح لدى هيغل وضعاً من داخل الشيء نفسه لنقيضه. إن هيغل يتأول كل ثنائية بما هي ثنائية سلب / إيجاب ليدفع بالمعارضين نحو الوحدة unité. فالظاهرة والشيء في ذاته، مثل كل ثنائية، يضعهما الفكر "الواحد قبالة الآخر كشيء موجب وشيء سالب، هذا وإن وجودهما هو بالأحرى أن يوضعا كلاوجود وأن يتنافيا في الوحدة"⁽¹⁾. إن اللفظ الذي يستخدمه هيغل للتعبير عن حالة وضع الشيء نقيضه هو Gegensatz، وهو مركب تقاربه الترجمة الفرنسية بلفظ op-posé الذي هو ذاته مركب من op، Gegen وposé، (proposé)، Satz. إن هيغل يقدم أمثلة جملة عن العلاقة الوطيدة بين الشيء ونقيضه، بين الظاهرة والشيء في ذاته في الفصل الثالث من فينومينولوجيا الروح المعنون "قوة وذهن، الظاهرة والعالم فوق - الحسي". نقرأ مثلاً:

"إن العقوبة ليست عقوبة إلا في الظاهرة، أمّا في ذاتها أو في عالم آخر، فهي نعمة للمجرم"⁽²⁾.

إن كانط لا يجد في ما هو "في ذاته" سوى سلب قاطع في وجه الإيجاب الذي يقع كظاهرة. ما لا يحصله الذهن هو كانطياً ما لا ينتمي إليه إطلاقاً وما يجب إخراجه لذلك من دائرة المعقول.

يفهم هيغل من المنطق الترنسندنتالي القصور الذي لا يزال يلزم المنطق في ميله الدائم

(1) Ibid., p. 201.

(2) Ibid.

إلى تعريف نفسه صوريا حتى في أقصى درجات اعترافه بوضعه غير "الصوري" أو الموضوعي (من الموضوع) بما هو منطق ترنسندنالي. على خلاف ذلك المنطق الديالكتيكي الذي يصبح ماهية الفلسفة نفسها. يقول هيغل متحدئا عن وحدة لحظات الروح بما هي في الأخير منطق وفلسفة في آن:

"إنها لا تتجزأ قط في تعارض الوجود والعلم، ولكنها تمكث في بساطة العلم، إنها الحق في صورة الحق، وما تنوعها إلا تنوع المضمون. [أمّا] حركتها، التي تنتظم في هذا العنصر إلى حد الكل، فهي المنطق أو الفلسفة النظرية"⁽¹⁾.

6 - الثنائية الجديدة (المجرد والعيني / الكمون والظهور) أو تراجع الإبستمولوجيا وإشكالاتها وتقدم الفينومينولوجيا:

واضح أن هيغل كما يعلن في تصديره لـ فينومينولوجيا الروح يغادر الثنائيات الملازمة تقليديا لفهم الفلسفة كمعرفة مثل الخطأ والصواب، المطابقة وعدم المطابقة، الذات والموضوع، الخ. حيث تتجلى المعرفة كعلاقة جامدة بين حدين يجدانها على نحو مباشر وحيث لا يتفق المطلق وهذه القسمة. إن الثنائيات الجديدة التي يستحدثها هيغل، هي ثنائية البداية والنهاية، المجرد والعيني، الشعور والمفهوم، المباشرة والاكتمال، تلك التي تقصد وجود المعرفة لا المعرفة ذاتها، أي تحقيقها وهي القائمة أصلا كمطلق مباشر ومجرد. لم يفهم تاريخ الفلسفة سوى هذا المطلق المباشر الذي ينكشف على نحو حقيقة ميتة. أما وقد آن الأوان برأي هيغل لنذكر أن تفكير الحلول في لحظة واحدة أي في المكان حيث كل حد يقف قبالة الآخر عاجزا عن معالقلته الفعلية بل فقط على نحو تمثلي خارجي - أن هذا التفكير يجب طي صفحته نهائيا لفائدة قسمة الشيء إلى لحظتين (تخارج وتداخل / تجرد وتعين...) لا إلى حدين.

إن كل القضية يلخصها هيغل في مشكلة تحقق المطلق وفق حركة سلب محددة تنقل الكل البدئي من حالة المجرد. هكذا فإن القضية الكلاسيكية المسماة قضية الموضوعية والتي تجد مشروعيتهما في القسمة المكانية للعالم تكف عن التمثل كنهاية ومقصد للفعل المعرفي لتصبح فرضية العقل الأولى، والأصح أنها تصبح المصادرة التي منهما يبدأ تفسير المعرفة. إن هيغل ينهي بهذا الإجراء مشكل المعرفة كمشكل مكاني ليقترح المشكل برمته علم نحو جديد كمشكل زمني temporel. بأي معنى نفهم مشكل المنطق كمشكل زمني؟

نفهم المعرفة مع صعود الذاتية الحديثة باعتبارها مشكلا إبستمولوجيا مدخولا بكثير من التيلولوجيا. نعني بالمشكل الإبستمولوجي ذلك الذي يقوم على غرابة أصلية للمنطق عن العالم وعلى المعرفة كمشكل مطابقة adéquation أي بالدرجة نفسها عدم مطابقة non adéquation

(1) Ibid., p. 98

أو مشكل صحة وخطأ ينتهي بفصل الواحد عن الآخر أو تصور اجتماعهما كحالة تناقض contradiction مثلما يبين هيغل بخصوص المعرفة الفلسفية:

"بقدر ما هو لصيق للرأي ذلك التعارض بين الصواب والخطأ، فإن الرأي قد تعود أيضا، بالنسبة إلى نسق فلسفي متعين، أن ينتظر إما قبولاً أو رفضاً، وفي تفسير لنسق كهذا أن يرى فقط إما الواحد أو الآخر"⁽¹⁾.

بالمقابل فإن الهوية بما هي انتماء أصلي للوجود إلى المنطق قد جعلت المشكل الإستيمولوجي برتمه بدون مبرر. لذلك لا بد من مهمة أخرى للمعرفة يكون الخروج من المجرد إلى التعين أساسها أي من وضع لعلاقة المنطق بالوجود إلى وضع آخر يفارق وحيد هو طبيعة الهوية الأولى وطبيعتها الثانية. لقد لاحظنا من قبل مع كانط بداية واضحة للفينومينولوجيا لديه. لكن هذا التفكير لا يمكن حسب هيغل أن يبلغ ذاته إلا بفهم زماني للفينومينولوجيا. إن الفرق الزماني هو هنا فرق الشيء عن نفسه بين لحظة بدئية ولحظة العود. هذه الفكرة أعني فكرة علاقة الشيء بذاته في تموضعه هي التي ستشكل أفق تفكير هيغل. غير أن الشيء في ذاته يظل لدى كانط مشكلاً آخر. ففي إطار فكر بدأ يتخذ طريقه ضد الميتافيزيقا، من الصعب أن يفهم الشيء في ذاته إلا على نحو مشكل يولد بحل المشكل الأول. إن الشيء في ذاته نفسه ليس بحسب هيغل سوى العقل ذاته يرى ذاته في الظاهر والباطن ليستقر في المطلق إذ ليست الظاهرة والشيء في ذاته سوى الشيء نفسه منظورا إليه من جهة ما هو لنا وما هو في ذاته مثلما يوضح هيغل:

"إن الباطن أو الماوراء غير الحسي [...] يأتي من الظاهرة [...] إن ما فوق الحسي هو الحسي والمدرّك موضوعاً كما هو في الحقيقة."⁽²⁾

لا يجب أن نفهم "ما هو في ذاته" هنا أو "ما هو كذلك" كمقابل للعقل بل بما هو "موضوع posé" هو كذلك بالنسبة إلى العقل نفسه رغم تحدده السالب. هكذا فإنه من الصحيح أن العقل حسب هيغل لا يتجاوز حقا حدوده بل يرى دائما ما هو إياه. غير أن ما هو العقل ليس الظاهرة فقط، وليس العقل ما يدركه العقل فقط على نحو موجب بل أيضا ما لا يدركه بما هو سلب المعرفة. على هذا النحو فإن هيغل يستعيد بمعنى ما صعوبة الموضوعية لأنه يتجاوز الظاهرة والشيء في ذاته ليدمج هذا الأخير نفسه في المشكل الفلسفي على خلاف إقصاء كانط له. إن استعادة الشيء بكلية يضعنا من وجهة نظر الإشكال الكلاسيكي أمام التساؤل عن الكيفية التي يفهم بها هيغل مشكل العلاقة بين الذات الموضوع، بين العقل والعالم.

(1) Ibid., pp. 68-69.

(2) Ibid., pp. 187-188.

يدو هيغل هنا وكأنه يدمج كانط مع الفكر السابق أعني علاقة الذات بالموضوع مع علاقة الذات بذاتها. فالتفسير الهيجلي لمشكل الموضوعية لا يهرب إلى علاقة محدودة للعقل بنفسه تاركا الموضوع خارجا بل يمد العقل إلى حدود الموضوع ذاته ليصبح والعالم شيئا واحدا. ليس العالم من ثمة سوى العقل في حالة اغتراب بما هو ما يضعه العقل نفسه كحالة تخص الفلسفة دون غيرها كما يشير هيغل بقوله:

"إن الفلسفة بالمقابل لا تأخذ في الاعتبار تحديدا ل ماهويا ولكنها تأخذ ذاتها من حيث هي [تحديد] ماهوي؛ فليس المجرد أو اللافعلي هو عنصرها ومضمونها، وإنما الفعلي، ما يوضع بنفسه ويحيى في ذاته، الموجود - هناك في مفهومه"⁽¹⁾.

إن هيغل يصور "الموجود - هناك" بما هو بعد تجل للعقل. هكذا فالعقل لا يدرك في أشد الأشياء غرابة عنه شيئا غريبا بالكامل بل يدرك ذاته المغترية والتي تعود في التركيب الديالكتيكي إلى ذاتها أي إلى لحظة المطلق وتلك هي لحظة المعرفة وقد أصبح العقل فيها يدرك كل شيء بما هو نفسه الكل. نجد لدى هيغل ميلا للقول أن العقل لا يعرف غيره وهذا وجه رفضه لطريقة التفكير الماقب - كانطية وذلك وجه تأييده لكانط. غير أن العقل لا يعرف ذاته إلا كآخر، وذلك وجه اعتراضه على كانط. فالعقل لا يعرف سوى ذاته لكن في ممارسة إغترابية أكيدة.

البنية المنطقية للقول: يفكر هيغل لحل التناقض القائم بين العلم / اليقين / الضرورة وبين اعتبار ذلك حالة مباشرة لوجود الكائن. ذلك أن الوضع المباشر يفهم كوضع تخارج بين الذات والموضوع وبين الإيجاب والسلب وبين الكلي والجزئي أي وضع غياب العلاقات الضرورية بين الأشياء وحالتها التجريدية.

يجد الفيلسوف حالة الضرورة والتعين للكائن في الوضع غير المباشر له حيث يصبح كل طرف غيره، الذات والموضوع واحدا والسلب والإيجاب واحدا والكلي والجزئي واحدا. يوضح الفيلسوف ذلك أكثر بكون الحركة الديالكتيكية هي حركة سلب التخارج وتحويل الواحد إلى الآخر حتى تعين المطلق الذي يحتوي اللحظات الجزئية في عنصرها الكلي. إن كل هذا قول منطقي يقوم على:

- الاستدلال: مثلا: الوضع المباشر للأشياء وضع تخارج - التخارج موضوع للضرورة / الالاقين - إذن اليقين / الضرورة في التوسط / حركة التسالب أي هو نتيجة.
- مبدأ التناقض: إنسجام شكل القياس وعدم تناقض المقدمات والنتائج..
- المعطيات كموضوع للتأويل: الوضع المباشر للأشياء وضع تخارج - التخارج

(1) Ibid., p. 104.

موضوع للاضرورة / اللايقين..

الطبيعة الأونطولوجية للعوي: لا يتصور هيغل أنه بصدد قول تأويلي للعالم على مسافة منه وبحسب إمكانات المقاربة المنطقية. على العكس فالفيلسوف لا يرى المنطق من حيث الأصل أداة للعقل بل حركة العقل نفسه بما هو روح الشيء أي في الأخير حركة الشيء نفسه. من ثمة فإن الفيلسوف لا يتصور العلاقة بالعالم علاقة بمنطق ما حوله. إنها بالأحرى علاقة بالشيء نفسه الذي يكون واحدا وأدوات معرفته. من ثمة تصور هيغل أن الفلسفة نفسها ليست تفكيراً حول الممكن إنشاء للنسق بما يستدعيه من منطق ومن عدم تناقض كمبدأ حكم بل تفكير حول الواقع والمتحقق بعد اكتماله.

القول التأويلي كقول مطلق وتوحيدي وغير وضعي: ينطلق هيغل من التخارج الذي يصم به تاريخ الفلسفة والقائم بين الذات والموضوع والحقيقة والخطأ والكلي والجزئي. إن كانط نفسه لا يعنى من هذا الحكم إذ يترك مقابلاً لما هو في حدود العقل أعني الشيء نفسه بكل ما يستتبع ذلك من إشكالات.

يستهدف هيغل إذن مجاوزة التخارج الذي ميز الفلسفة إلى حدود كانط. يشكل مفهوم التاريخ الآلية التي يجدها هيغل لتحويل العلاقة الإشكالية الأساس إلى علاقة للشيء بنفسه. إن التخارج الذي نجده بين الذات والموضوع هو لحظة التجريد التي يتصف بها الشيء / المطلق / الواحد / الحق. حينما يتعين المطلق في نهاية حركته التاريخية فإن ما يتعين حسب هيغل هو تحويل العلاقة الخارجية إلى علاقة للمطلق بنفسه. واضح أن نهاية المسار الديالكتيكي هي الوحدة بين الثنائيات التي لم تكن في بداية المسار ومن ثمة المطلق الذي يتمثل في اجتماع كل العناصر الممكنة للكائن. غير أن ذلك يعني أيضاً مجاوزة الحضور الجزئي للجواهر وقيام وضع علائقي ممكن لا وضعي.

العوي التأويلي كوعي تجزيئي محدود ووضعي: مع ذلك فإن هيغل نفسه يظل موضوعاً لاستفهامات جديدة حول ما قصده هو نفسه:

- أليس المنطق كما يصوره هيغل هو بعد صورة العقل الخاصة لكون المطلق هو أولاً وبالذات مطلق العقل الذي إذ تتناقض وجوه علاقته بالعالم يعود إلى نفسه ويقدم ما هو عليه أصلاً دون أن يكون للعالم دور فعلي في صياغة المنطق؟

إن المنطق يبدو هنا وقد سعى إلى الموضوع نفسه بكلية بدل سعيه إلى الظاهرة كما هو شأن كانط. غير أن هيغل لا يرى في العالم غير شرط لظهور ما ليس هو أعني العقل أو المنطق بما هو آخر عنه أو لنقل أن العالم شرط سالب لظهور العقل الذي يفهم أبداً فهما صوراً بروح أرسطية حتى لا تزال حاضرة لدى هيغل. أليس المنطق الهيجلي الذي يظهر بدوره كمنطق عقل خالص بما يعني أيضاً كأداتية ما - أليس بحاجة بعد إلى دور موجب للعالم في صياغته حتى

يبلغ فعليا حقيقته كعلم؟

- بأي معنى يتناقض الشيء، الجزئي حتى يكون التاريخ ممكنا؟

إن هيغل يصور حمل الكلّي لمحمولين جزئيين بالسلب والإيجاب - هذا أ، هذا لا =ب - كتناقض. لكنه بالإمكان أن نتبين صعوبة اعتبار الأمر تناقضا. ذلك أن الفرضية التي بحسبها يشير الـ"هذا" (الكلّي) في كل مرة إلى شيء مختلف فرضية قائمة. وإذا لا تشير محمولات متعارضة إلى الشيء الواحد من الجهة نفسها في الوقت نفسه أو إذ تشير إلى المختلف، فإنها لا تتناقض. يجب إذن لكي يكون تناقض أن يكون الموضوع، الكلّي لدى هيغل واحدا من الجهات المختلفة أي واحدا بإطلاق وأن لا يكون الفيلسوف قد ترك أي فرصة لاختلاف الموضوع. بقي فقط أن نفهم أو أن نتأول لم لم ير الفيلسوف الاختلاف البين في الموضوع على نحو يجعل التناقض غير ضروري؟ كيف أصبحت ممكنة الواحدية المطلقة للموضوع لدى هيغل؟

- الفرضية الأولى أن الكلّي يجب أن يكون محددا لا ممكنا. إن الممكن يسمح في كل مرة بظهور مختلف يجعل التناقض غير مبرر. لكن الحقيقة أن تحلدا كهذا هو من شأن الجزئي لا الكلّي. إن هذا الكتاب (الجزئي) هو ما يتناقض أن يكون مفتوحا ومغلقا في الوقت نفسه. أما الكتاب (الكلّي) فلا يتناقض أن يكون في شكل هذا الكتاب الجزئي مغلقا وذاك مفتوحا، ذلك أن الكلّي قابل في كل مرة لتصريف ممكن مغاير وذلك لرحابته التي لا نجدها في الجزئي والذي بتفرده لا يحتمل إلا أحد محمولين. هكذا فلّكي يتناقض الكلّي يجب أن يحصل على الواقعية التي للجزئي، الشيء الذي يبدو غريبا. من ثمة السؤال: أي معنى إذن للواحدية المطلقة للكلّي فلّتناقضه إذا لم يكن لواقعيته بحصوله خاصة على خصائص الجزئي؟

- الفرضية الثانية أن الواحدية المطلقة التي للكلّي تكمن في الوضع الماهوي أو المفهومي له (مقابل الوجودي). إن المفهومي هو ما يكون تناقضه مطلقا. فإذا كان لا يتناقض على نحو مطلق أن يكون "هذا الكتاب مفتوحا" و"ذاك مغلقا" (وجودا)، فإن "انفتاح الكتاب" يتناقض أن يكون "انغلاقه" على نحو مطلق (مفهوما). ذلك أن الوجودي إذ يسمح باختلاف الزمان والجهة والمكان يترك الفرصة قائمة دوما لتتأى المحمولات عن التناقض. أما الماهوي إذ يتعلق بالشيء من حيث وحدة الزمان فيه والجهة أي من حيث وحدته المطلقة، فإنه لا يسمح إلا بأحد ممكنين ويعد حملهما على الشيء معا تناقضا. يجب إذن أن يكون هيغل يتحدث في مستوى المفهومي حتى يكون تناقض الكلّي ممكنا.

لكن الأمر لدى كانط مشكل من الأساس من جهة عدم التمييز بين المفهومي والمنطقي مثلما سنشرح بشكل موسع⁽¹⁾، فكيف لا يكون كذلك لدى هيغل؟ إن الخلط الذي يقوم به كانط بين المفهومي والمنطقي يستعيده هيغل ليجد نفسه، إذ نميز هذين المستويين، بين أمرين: إما

(1) الكتاب الثاني، القسم الأول، الفصل الثاني.

أن يكون الكلي فالتناقض المتعلق به في المفهومي أو في المنطقي وتكون النتيجة كما يلي:
إذا كان الأمر متعلقا بالمفهومي فإن هاهنا حقا تناقضا متمثلا في أن افتراض أ لا يحتمل
معه بالمطلق افتراض لأ. من ثمة تصور وحدة المتناقضات وتصور خروج النقيض من داخل
نقيضه بما أن المسافات التي تسمح بتصور تخارج المحمولات معدومة. لكن المفهومي الذي
هذا شأنه لا علاقة له بقرار أونطولوجي. إن المفهومي كما لاحظنا مع كانط لا يتعدى حد
التعريف الذي يتميز بالكامل عن الوجود ولا يشير إليه إطلاقا. لذلك فمن غير الدقيق تماما أن
يحمل هيغل المفهومي مهمة أونطولوجية ليست من شأنه وليست بغائبة عن الفيلسوف نفسه.
هاهنا نفهم أن الأمر قد لا يكون إذن متعلقا بالمفهومي وإنما بالمنطقي.

إذا كان متعلقا بالمنطقي فإن هذا يكون حقا قادرا على الإضطلاع بمهام أونطولوجية.
المنطقي هو إمكان أونطولوجي لا كما هو شأن المفهومي. لكن المنطقي لا تكون له الخاصية
الأنفة التي للمفهومي، فإن افتراض أ يحتمل معه افتراض لأ ومن ثمة فإن النقيض لا يخرج
ضرورة من داخل نقيضه مثلما هو الشأن في المفهومي. وذلك ما يدل عليه أن العلاقة هنا تنسب
بعبارة "في وقت واحد" لأن اختلاف الزمن والجهة وغيرها قائم في المنطقي تماما كما في
الأونطولوجي وإن كان على نحو كلي. إن التناقض هنا وكل رهاناته تغدو غير دقيقة ومشكلة.
نفهم إذن أن هيغل يأخذ المفهومي والمنطقي مأخذا واحدا الشيء الذي يسمح له من جهة
بالقول بتناقض الشيء تناقضا داخليا وضروريا وهو ما يسمح المفهومي بالتفكير به، ويسمح له
من جهة ثانية بالقول بدور أونطولوجي للتناقض وهو ما يسمح به المنطقي. غير أن الفروق التي
ذكرناها تجعل قرار هيغل الأساس بالتناقض، إذ يقوم على جمع عناصر من مستويات للشيء
متباعدة، قرارا غير دقيق ومن ثمة رهان التاريخ لديه برمته.

نفهم إذن أن ما يتحكم بوعي هيغل ليس المفهومي بل المنطقي الذي حقيقته حبل
بالأونطولوجي. إن ما يتحكم فعلا هو إذن الأونطولوجي وهو أمر غريب أن يقال بشأن هيغل.
إنه تقريبا الشيء عينه الذي كان قد تحكم من قبل بوعي كانط، أي العلم الذي يعني وضع
الأونطولوجي موضع الحكم ويعني علامة أولى على الوعي الوضعي الضمني للفيلسوف من
خلال علاقة المفهومي والأونطولوجي.

أما العلامة الثانية فنجدها في الوعي الهيجلي بالسلب. لقد لاحظنا بشأن أرسطو أن مركزية
مبدأ عدم التناقض تتناسب تماما ووعيه الأونطولوجي بالعالم. فهل أن القول بالتناقض يتناسب
عكسا لدى هيغل مع وعي لا أونطولوجي له بالأشياء؟

إن هيغل لا ينسب التناقض إلى الكلي ذاته، إنما يتعلق التناقض باللمحظات الجزئية له. أما
الكلي أو الحق فيعرف على العكس بنهاية التناقض. إنه بالإمكان حتى تأول تناقضات الجزئي
وانحلالها في الكلي على نحو ما يرفض أرسطو التناقض ويستقر لديه عدم التناقض. إننا نفترض

من ثمة أن الأمر لا يتعلق بتحول في بنية الشيء مع هيغل بقدر ما يتعلق بالتحول في حيثيات إنجازه. لكن إقرار ذلك يعني أن هيغل يترجم على طريقته شروط التناقض: الشيء كفعل، وحادية الموضوع، الإيجاب كإحداثيات مثلى.

لقد لاحظنا وحادية الموضوع وحتى المطلقة مع هيغل ونأي الفيلسوف الواضح عن افتراض الاختلاف المتعلق بالكلي. إن مساحة الممكن التي تسمح بالاختلاف تضيق لفائدة الضروري بمثل ما لاحظنا ذلك مع كانط. إن الفلسفة نفسها بحسب هيغل ليست دراسة ما يجب أن يكون بل هي دراسة ما هو كائن فعلا. يواصل هيغل هكذا قرارا لأرسطو بعلوية الفعل على القوة. يظهر ذلك بجلاء في عدم اعتراف الفيلسوف بقوام للماهوي والتفكير انطلاقا منه ومن ثمة في تحويله إلى أونطولوجي باعتبار مركزية الأخير. بعد ذلك فإن السلب نفسه الذي يبدو أن هيغل قد خلق به الفرق مع أرسطو لا يبدو غير إخراج جديد لمركزية الإيجاب. إن القرار الأرسطي هنا هو بعدم إمكان اجتماع النقيضين. لكن عدم إمكان ذلك هو عينه ما يجعل الحركة ممكنة من الجزئي إلى الكلي عند هيغل. بلغة أخرى إن الحركة تحصل لمنع حصول التناقض وليس لحصول التناقض. لذلك فإن علاقة السلب والإيجاب تظل نفسها أعني عدم إمكان اجتماعهما. وهذا يعني التصور الأرسطي نفسه للسلب كعدم ومن ثمة للإيجاب كوجود أو ما يستأثر وحده بصفة الوجود.

إنها القرارات الأرسطية نفسها بشأن الشيء، الحق كفعل وكواحد وكإيجاب، ومن ثمة العودة إلى وعي مثنوي غير توحيدي فاقد لمطلبه الأساس - المطلق ولطبيعته الممكنية غير الوضعية.

VI - هيدغير Heidegger 1889 - 1976: الوجود Être كحقيقة أونطولوجية في وعي

هيدغير ومنطقية في مستوى قوله / الوجود Être كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يفكر هيدغير التناقض الذي تشير الذاتية / العقلانية بين الحقيقة الكلية والضرورية والواحدة التي نختلفها للشيء وبين الاختلاف الفعلي لطرق قول الشيء واحتماليته أي التناقض بين تصور الشيء كموجود étant وبين فقدانه الهوية كما يوحي به الشيء نفسه التي تسمح بهكذا افتراض له.

الأطروحة: يجد الفيلسوف إمكانية فك التناقض بتصور الشيء خارج قبضة العقل / الذات كأرضية للوحدة والكليّة والضرورة والتفكير، بدلا من ذلك، انطلاقا من الشيء نفسه. هكذا يجد هيدغير الإنسجام بين التعدد الذي يظهر في الشيء وبين تعريفه لا كموجود بل كوجود être. تعليل: يعد هيدغير الاسم الثاني الأبرز في الفينومينولوجيا بعد هوسرل المؤسس الصريح

للمذهب⁽¹⁾. نقول الصريح لأن جذور الفينومينولوجيا قد تعود إلى هيغل وقد تكون ضاربة إلى حدود كانط⁽²⁾.

(1) الفيلسوف الألماني أدوموند هوسرل Edmund Husserl كتب في مقترن القرنين 19 و 20 (نهاية القرن 19 والنصف الأول من القرن 20)، ويعدّ أب المدرسة الفينومينولوجية. الفينومينولوجيا *phénoménologie* أو الظواهرية أو الظاهراتية مدرسة فلسفية معاصرة فكرتها المركزية هي التالية: إن الأشياء لا توجد (= لا تمتلك هويات مستقرة = لا تمتلك حضوراً) خارج العلاقات التي تقيمها مع غيرها - مع الوعي مثلاً عند هوسرل. فالعلاقات أو الظهورات ليست إضافات ثانوية *additions secondaires* إلى جواهرها وماهياتها، بل إن العلاقات أو الظهورات مكوّن أساسي لـ "جواهر" الأشياء و"ماهياتها" أو إن هذه الأخيرة ليست سوى "علاقات" و"ظهورات". فهذه "الورقة" ليست ماهوياً وجوهرياً "ورقة" (أي في ذاتها) وإنما هي تظهر هنا "ورقة" وهناك تظهر على نحو آخر. يعدّ هيدغير وميرلوبونتي تلاميذ هوسرل من الفينومينولوجيين الأكثر شهرة.

(2) من الصعب ألا نعود بتعريف الفينومينولوجيا إلى كانط لكن من الصعب أن نعود به إليه في آن معاً. رأينا أن كانط هو آخر حلقة من حلقات التصور الإستيمولوجي للمعرفة أعني المعرفة كعلاقة متخارجة للذات بالموضوع. غير أن كانط لم يكن آخر الحلقات إلا ليحمل البذرة الأولى لحلقات لاحقة من التصور الفينومينولوجي. ليس هذا ضرورياً قطعاً، غير أن الوضع لدى كانط هكذا شأنه. لنقل إن كانط لم يفتح العصر الفينومينولوجي إلا على شكل ممكن تأويلي، أعني على نحو يمكن أن تصرف فيه الظاهرة *phénomène* باتجاه الفينومينولوجيا كما يمكن أن تمكث في أحضان الإستيمولوجيا.

الظاهرة بتعريف كانط هي كما ذكرنا في مناسبة سابقة إمّا "الموضوع اللامحدد لحدس حسي" أو "موضوع تجربة ممكنة". ثمة اتجاهان لفهم هذا التعريف. الأول إتجاه إستيمولوجي يفهم الظاهرة بما هي موضوع على نحو جديد يظل قائماً في وجه الذات. الفرق الوحيد بينه وبين الموضوع التقليدي هو تحدد هذا مطلقاً خارج الذات وتحدد الظاهرة كموضوع خارج الذات نسبياً. ليس هاهنا إلا فرق درجة. أما جوهر الفهم الإستيمولوجي للموضوع كمقابل للوعي فيظل واضحاً مع كانط من خلال الفصل الحاد الذي يقيمه بين الحساسية، ملكة الحدس الحسي، أي استقبال المعطيات الحسية وبين الفاهمة، ملكة التفكير، أي تحديد المعطيات المستقبلية، ومن ثمة تحديد مشروعه من البداية بأنه يندرج بعد ضمن المشاريع المعرفية الكلاسيكية. الإتجاه الثاني فينومينولوجي لا يعنى بفارق الدرجة بين الموضوع التقليدي وبين الظاهرة بل يعتني بما يتأوله كحدث نوعي من خلال تصور الموضوع كظاهرة. ليست الظاهرة هنا سوى تجلي ممكن الموضوع في مستطاع الذات. وهاهنا ليست الظاهرة بموضوع خالص كما ليست بذات خالصة وإنما هي ظهورهما معاً. إنه المعنى الذي لا يكون فيه العقل معداً للتطبيق بل للظهور. هكذا يصوغ كانط حسب هذا التأول البواكير الأولى لفينومينولوجيا المعرفة. أوليست الفينومينولوجيا هي رفض التحدد الذاتي للشيء دون علاقة بالوعي؟ أوليست الفينومينولوجيا هي الظهور بدل الحضور؟

لا يبدو مع ذلك أن ثمة تشديداً كبيراً على كانط في التأريخ للفينومينولوجيا. فإن الإنهماك الإستيمولوجي يبدو عقبة كؤوداً أمام نسبة كانط إلى المدرسة الفينومينولوجية. يؤكد هذا أن كانط نفسه لم يضع اللفظ في حرفيته موضع تفكير مثل هيغل. إن الفينومينولوجيا إهتمام مركزي لدى هيغل يتبدى أساساً في فينومينولوجيا الروح. فهاهنا يظهر بشكل واضح الكف عن المعرفة كمشكل

تفكير وتطابق ليفتح هيغل أفق المعرفة بما هي "وجود المعرفة" أو المعرفة بما هي كذلك. إن الفرق الأساسي الذي أحدثه هيغل يتمثل في الإلتباه إلى عدم جدوى كل محاولة معرفية على نحو إبستيمولوجي. إن المعرفة كإبستيمولوجيا تخطئ دائما هدفها أي الشيء نفسه. يمثل إحتجاج هيغل نقدا للوساطة médiation التي تخترق كل الفهم الحديث للمعرفة وقصدا للشيء في وجوده ذاته.

إن الهوية التي ذكرنا آنفا إذ تعني وحدة الذات والوضوع، تعني الشيء من حيث علاقته الأصلية بالذات. ولما كانت هذه العلاقة هي كل ما ثمة في شأن الشيء ومعرفته فإن ظهور الهوية هو ظهور الشيء نفسه أي ما يوجد بما هو كذلك وما لا يكون إلا نتيجة. يقول هيغل:

"إن الفلسفة، وأساسا في [ما يتعلق بها] من عنصر الكلية الذي يحتوي في ذاته الجزئية، وأكثر ممّا هو الشأن في العلوم الأخرى، يتجلى فيها أنه في النهاية أو في النتائج الأخيرة يتم التعبير عن الشيء نفسه، حتى ماهيته الكاملة [...] أمّا في التمثيل العام بالمقابل [...] فإننا مقتنعون بصدده أننا لا نملك بعد الشيء نفسه."

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit. p. 68.

هكذا يمكن أن نحدد بعض السمات الأولية للفينومينولوجيا باعتبارها العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع وباعتبارها لا تتحدد كمعرفة بل كظهور لما هو أصلا محدّد كمعرفة.

كل ذلك يعني بالنسبة لهيغل أن الفينومينولوجيا علم science، علم ظهور الروح أو علم تجربة الوعي. ليس للعلم هنا المعنى الوضعي للفظ ولكن المعنى الفينومينولوجي الذي هو كلية الشيء ذاته بما هو المطلق أو الهوية، علما وأن هيغل يميز داخل العلم نفسه بين حالتين تميزه بين الفينومينولوجيا والمنطق. إنه يسمي علما من جهة النتيجة التي ينتهي إليها المسار الديالكتيكي وقد حول موضوعاته إلى مستوى الكلي بما هو "إضافتنا التي بها ترتفع سلسلة تجارب الوعي إلى المسار العلمي".

Ibid., p. 144.

إن الكلي يأتي هنا على شكل "نتيجة تحتوي ما تتضمنه المعرفة السابقة من صحيح."

Ibid., p. 144.

ها هنا يقابل العلمي ما لم ينقله الوعي إليه ككلي، أعني الجزئي ويقابل بمعنى ما "تجربة الوعي" بما هي من هذا الوجه اشتغال في عنصر الجزئي وبما هي لذلك فقط "طريق نحو العلم". غير أن هيغل لا يرى من هذه الجهة فحسب تجربة الوعي وإنما أيضا من جهة كونها حركة ظهور للروح، للجزئي نفسه من جهة انتمائه إلى الكلي. في هذه الحالة يقول هيغل:

"إن هذا الطريق نحو العلم قد كان هو ذاته علما ووفق مضمونه هو، نتيجة لذلك، علم تجربة الوعي"

Ibid., p. 145.

ها هنا يساوي العلم كل تجارب الوعي التي لا تنفك عن النتيجة والتي كما يؤكد هيغل لم تكن ممكنة كعلم إذا لم تكن تجربة الظهور نفسها علما.

إن كلمة علم science تقال هنا في مقابل كلمة فلسفة philosophie الغامضة والتي تعني استخدام العقل كمنتج موجب للمعرفة حول الموضوعات الفيزيائية أو الميتافيزيقية. ليس العلم هنا النشاط التفكير لبلوغ "الصحيح" أو الحق vrai. ذلك أن الحق ليس نتاج تفكير بل نتاج تجربة ظهور محدّدة. وها هنا إقتداء واضح بكانط الذي بدأ في نقد العقل المحض تشريعا لمفهوم العلم وإعتراضا

على مفهوم الفلسفة. يقول متحدثا عما يجب أن يكون علما جديدا:
"من كل ما سبق تنتج إذن فكرة علم خاص يمكن أن يصلح لسند العقل المحض".

Critique de la raison pure, op. cit., p 46.

إن كانط يتعد هنا عن لفظ فلسفة غير أنه يستعيده شريطة أن يفهم كهذا العلم الخاص، علم نسق المفاهيم. يقول كانط:

"إن نسق مفاهيم من هذا النوع يسمّى فلسفة متعالية."

Critique de la raison pure, op. cit., p 46.

ليس للفظ "فلسفة" هنا معنى إنتاج نسق معرفي ولكن معنى الإستعمال المنهجي (المنهجي لدى كانط ما تضبطه "النظرية المتعالية للمنهج"، القسم الكبير الثاني لسند العقل المحض، أعني اشتغال عناصر المعرفة وفق الممكن الذي تفترضه دائما كما لا يمكن لمواد بناء بيت أن تبني أكثر من ممكن البيت (cf. Ibid. p 489). للمفاهيم، أي التفكير في حدود ممكن عناصر المعرفة بما هي عامة المفهوم والموضوع، وتلك خاصية العلم.

نذكر بأن السؤال الكانطي حول الميتافيزيقا هو: كيف تصير الميتافيزيقا علما؟ وذلك إقتداء بالفيزياء التي عبرت عن إمكانها كعلم. وهاهنا رفض للصورة التقليدية التي تظهر عليها الميتافيزيقا كديالكتيك أي كتفكير عقيم بصفتها فاقدة لموضوع أكيد. لم يعد ممكننا الحديث بداية من كانط إلا عن جملة العلاقات الموضوعية التي يكون العلم بها ممكنا، أعني التحرك ضمن ممكن الحركة. تلك هي روح العلمية التي ورثها هيغل. إن هيغل لا يقصد بالعلم ما يقصده كانط أعني المعرفة ذات الموضوع وإنما المعرفة الموثوقة سلفا إلى ما هو موضوع لها. وهاهنا يذهب هيغل أبعد من كانط في شد التفكير إلى موضوعه. فإن تعريف كانط يظل برأي هيغل حاملا لنوع من الإعتباطية أكيدة مادامت الذات تقابل موضوعها عن بعد وتتحرك وفق الصدفة في تحصيله. ذلك ما يفسره هيغل بشكل موسع منذ بداية مقدمته لفينومينولوجيا الروح.

يحافظ هيغل مع ذلك على فهم مطلب العلمية كنقيض للميتافيزيقا. إلا أننا نذكر هذا اللفظ هنا تجاوزا بصدد الحديث عن هيغل الذي لا يكاد يذكره ويذكر بدلا منه مفاهيم "الكلي المجرد" و"المطلق المجرد" و"التمثل الكلي" وغيرها مما يترجم فهما مختلفا للميتافيزيقا. ذلك أن هذا اللفظ لم يعد يعني منذ كانط، وقد ذكرنا ذلك آنفا، المفارق (في ذاته) بل ما يتجاوزنا، بمعنى أنه المفارق بالنسبة إلى إمكانيات محددة للذات وذلك واضح منذ أول جملة في تصدير الطبعة الأولى (1781) لسند العقل المحض حيث التنبيه إلى طبيعة العقل كأصل للميتافيزيقا. ذلك ما يواصله هيغل من خلال المفاهيم آنفة الذكر إذ لا تظهر الميتافيزيقا لديه إلا كهيئة محددة للروح نفسه أو للمطلق، هيئة لا تملك تعيينها إلا عبر اغترابها كتاريخ histoire الضمانة الوحيدة للموضوعية لدى هيغل على خلاف كانط.

هكذا لفينومينولوجيا كعلم هي أولا وبالذات اعتراض على الميتافيزيقا كفلسفة وكتفكير غير ذي ضمانات دقيقة. إن ما كان غالبا على الظن قبل كانط هو أن قواعد المنطق هي الضمانة الأساسية لسلامة التفكير وإمكان إنتاج المعرفة بصورة قبلية وبفعل العقل نفسه. غير أن الجزء الخاص من نقد العقل المحض بالديالكتيك الترنسندنتالي dialectique transendante يكشف إلى أي حد تكون مبادئ العقل الخالصة عاجزة عن تكوين مرفأ آمنا للتفكير. ذلك أنها تعطي الأطروحة ونقيضها دون

يميز هيدغير فينومينولوجياه عن فينومينولوجيا هوسرل على النحو التالي: إنه يشخص

أي اقتدار ذاتي منها على ترجيح الدليل أو الدليل المقابل (أنظر القسم 2 من نقد العقل المحض، "الدialeكتيك المتعالي"، كتاب 2، فصل 2، "مفارقات العقل المحض").

إن الدرس الذي يلقيه نقد العقل المحض هو أن المعرفة لا تقوم في حدود طرف واحد هو العقل وأن وجود طرف تتأكد فيه فرضيات العقل كالتجربة أمر لا مناص منه من أجل معرفة علمية. هكذا يصرف هيغل فينومينولوجيا الروح. فلأن العلمية هي بالأساس علاقة ما يتأكد فيها من جهة ما هو فرضية فحسب في الجهة المقابلة، ولأن الميتافيزيقا هي بتعريفها الجوهرية وجود في العلاقة، فإن الفينومينولوجيا كعلم هي اعتراض مبدئي على الميتافيزيقا. ولكن العلاقة تعني بدرجة ثانية إسهام كل أطراف المعرفة في تحديد الشيء بما يعني ظهور الممكن أو الشيء ذاته في قيامه الأصلي أو الشيء في كلبته وبأوسع تجلياته. وإذا كانت الميتافيزيقا على العكس إقتصارا على أحد الظهورات كمطلق، فإن الفينومينولوجيا إعتراض آخر على الميتافيزيقا. إن الكلي universal يدمج الميتافيزيقا نفسها ك لحظة من لحظات نمو الروح، لحظة اغتراب. غير أن الكلي يعني في مستوى ثالث نهاية التمثل كأسلوب في تحصيل المطلق. فهو يعني ظهور الشيء نفسه.

غير أن هيغل لا يشدد كثيرا على مفهوم "الشيء نفسه" رغم حضوره بشكل أو بآخر لديه ورغم التقاء فينومينولوجياه مع فينومينولوجيا هوسرل على الأقل في أدنى تعريفاتها. إن مشكلة هيغل الأساسية هي اليقين أي مكافحة الوضع المجرد المطلق الذي هو قائم بدءا. لذلك كان الظهور أو تجربة الظهور هو الشغل الأكثر أهمية في فينومينولوجيا هيغل. غير أن هذه المصادرة بالذات على قيام المطلق سلفا وإغفال السؤال حول السعي الموجب إليه هو ما يعدّه هوسرل شرط انفلات الشيء المقصود. إن هيغل يعتني فقط بالمحدد بما هو الجزئي كمشكل أساسي في الفلسفة غير أنه لا ينتبه إلى أنه يأخذ الكلي كمصادرة غير مستفهمة interrogé non يمكن أن تفرض نسقا من الحقيقة كالذي اعتاده كل تاريخ الفلسفة كنشاط خالص للذات.

هكذا فإن فهم الفينومينولوجيا فقط كمشكلة ظهور غير مصحوبة بتحقيق دقيق مما هو موضوع الظهور قد يوجه الفينومينولوجيا ضد نفسها. لذلك تتأخر مع هوسرل مشكلة الظهور وتتقدم مشكلة الشيء ذاته كأق فعلي للفينومينولوجيا. الفينومينولوجيا عند هوسرل هي "حق الأشياء ذاتها". إن "الشيء ذاته"، "الشيء نفسه" chose même كلمة تقال ضد تاريخ الفلسفة بما فيها المحاولة الهيغلية في تعريف الفينومينولوجيا كظهور واعتبارها محاولة فينومينولوجية في حدود العقل الخالص. حينما يفهم هوسرل الفينومينولوجيا الهيغلية كفينومينولوجيا ضد نفسها، فإنه يقصد بذلك ضرورة تساوي مطلب الفينومينولوجيا كتجاوز للإستيمولوجيا والممارسة الفينومينولوجية كظهور للروح. إن الحفاظ على الكلي في حدود الوعي لا يعيد إلا إنتاج الإستيمولوجيا بشكل موهم بالفينومينولوجيا. لا يمكن حسب هوسرل أن نتحدث عن تجاوز فعلي للإستيمولوجيا إلا بوضع حد لسلطة العقل الخالص وترك المجال للشيء نفسه. غير أن ذلك يعني حسب هوسرل إزاحة التحدّد العقلي القبلي المطلق لأجل تحرير الشيء ذاته. تشير القصدية في هذا السياق إلى تسليم العقل الأمر لما يأتي داخل علاقة القصد من شيء. إن هذا التراجع للعقل لفائدة القصدية يفيد نوعا من العدمية الأصلية للشيء تجعله قادرا على الإبتان بحرية أي بذاته وبما هو كذلك. هكذا تصبح الفينومينولوجيا أكثر منها ظهورا نوعا من الحدوث من فراغ العقل للشيء بما هو علاقة غير مقررة سلفا.

فينومينولوجيا هوسرل باعتبارها بعد فينومينولوجيا عقلية يقع فيها الشيء أولاً لجهة الذات ثم يدخل في علاقة مضافة إلى جوهره الذي يظل بعد عقلانياً مع هوسرل. إن العلاقة ليست بعد هاهنا مكوناً للشيء بل عنصر خارج عنه. وإن هوسرل لا يمكن أن يصنف بسهولة خارج الذاتية ولكن ربما في نهاياتها كآخر إمكانية ذاتية / عقلانية في قول اللاذاتية / اللاعقلانية⁽¹⁾.

إن هوسرل يضع بهذا الاجراء الفينومينولوجيا في تعارض تام مع الميتافيزيقا باعتبارها المحدد بشكل مفارق للشيء ذاته. وإذا كان الكلبي الهيجلي يستوعب الميتافيزيقا، فإن الشيء نفسه الهوسرلي يقصدها كتنقيض جوهرى له.

هو ذا المعنى الذي يرسمه هيدغير منذ مطلع كتابه الكبير وجود وزمان Sein und Zeit حيث يقرن تماماً بين نسيان الوجود كموضوع أمثل للفينومينولوجيا وبين استفحال الميتافيزيقا. تحدد الفقرة السابعة من كتاب هيدغير الأساسي مفهوم الفينومينولوجيا بما هي "إعطاء حق للأشياء ذاتها" *droit aux choses mêmes*. الظاهرة *phénomène*، الجزء الأول من "فينومينولوجيا" يعني ما يظهر الذي يقابله ما يختفي. أما الجزء الثاني من "فينومينولوجيا" أي "لوجيا" *logie* من *logos* فيعني لدى الإغريق لا التفكير بالمعنى الموروث عن التاريخ الميتافيزيقي للفلسفة، بل يعني أن نرى *voir* ثم نري *-faire voir* الشيء دون إضافة ليست من طبيعته. اللوغوس في أصله الإغريقي لغة أكثر منه فكر أي مساحة يظهر فيها الشيء بدل تحصيله بواسطة المفهوم. لوغوس يعني في الأصل أن يتبين الشيء بنفسه *se montrer par lui-même* حيث تعني الحقيقة إغريقياً *aléthéia*.

(1) إنه في الأفق الإشكالي نفسه للذاتية يفكر هوسرل السؤال الفلسفي في لحظته الأشد لاذاتية كما يتجلى في بحوث منطقية *Recherches logiques* أو في أفكار موجهة *Idées directrices*. ثمة فرق أساسي بين هيجل وهوسرل نلخصه كما يلي للتوضيح: إذا كان هيجل يفهم من فينومينولوجيا الروح أو ظهور المطلق مجرد خروج العقل بتوسط العالم من الكمون إلى التجلي وهو قائم سلفاً بتمامه كعقل قبل أي نشاط دياكتيكي، فإن هوسرل يقصد بفينومينولوجيا لحظة ظهور العالم للوعي أي حدوث الوعي والعالم معاً كمحدد لماهية العقل ترانسندنتالياً بما أن "كل وعي هو وعي بشي ما"، أي وعي قصدي *intentionnel* لا مكان فيه للوعي مفرداً.

إذا تحدثنا عن العقل كما يفهمه هيجل وقطعا كل التاريخ السابق له، فإننا لن نسمي الفينومينولوجيا بالنظر إليه خروجاً للعقل بل حدوثاً *advenir* له في العلاقة مع العالم أو الظهور بمعنى الحدوث. إن المنطق بمعنى صورة العقل كما تنقرر إلى حدود هيجل ليس فينومينولوجيا إلا من حيث هو حدوث في البين بين *l'entre deux*. كيف يتحدد المنطق بما هو حدوث العقل أو وقوع القصدي وهما المعنى الواحد للظهور مع هوسرل؟

قلنا إن القصدي هي الحدث الأول لدى هوسرل. وذلك يعني أن المنطق في دلالة المقررة إلى حد هيجل كشأن للعقل قد تأخر بشكل واضح أعني قد فقد بعض السيادة التي تمتع بها طويلاً. وذلك حدث رفيع الدلالة في تدعيم موضوعية أكثر جذرية للمنطق. نقصد هنا ما يعده هوسرل مأخذاً أساسياً على المنطق السابق له والذي يمكن حصره في قولنا: المنطق الموجب *logique positive*. إن المنطق برأي هوسرل يظل مشكلاً بما هو مدرك من حيث وجهه الموجب. ذلك أن صفته "العقلية" تقدم العالم دوماً في صورة منفعل أي في صورة مقرر له سلفاً ما يفرضه العقل. إذا افترضنا الفرق الذي

المشروع القار/سؤال الوجود:

تقرر حتى في فلسفة الهوية بين المنطق وموضوعه، بين العقل والعالم، فإن المنطق بصفته الكلاسيكية كمنشأ موجب يحتوي قطعاً "تحريفًا"، مهما كانت طبيعته غامضة، لموضوعه.

ثمة تساوق بين التصور غير القصدي للعقل ومن ثمة للمنطق المتأكد حتى هيغل وبين الطبيعة الموجبة للمنطق. ذلك أن العقل برأي هوسرل يظل يملك حرية النشاط الذي يفرض على موضوعه ما ليس منه مادام لم يوثق بشكل أصلي إلى الموضوع الذي يمتلك بهذا الإجراء حق تقرير المنطق بدوره. إن القصدية تعني معارضة التعريف الفصلي distinctif للعقل ورفض الطبيعة الموجبة لنشاطه وهو ما يعني التفكير بأكثر جذرية في علاقة المنطق بالفينومينولوجيا. كيف يحدّد هوسرل المنطق كمنشأ سالب؟

إن المنطق في تعريفه القار منذ أرسطو إلى هيغل يؤكد لنفسه نوعاً من السيادة لم يفلح حتى التوجه التجريبي في نقضها. ذلك أن النقد الباكوني مثلاً كموقف تجريبي من المنطق، رغم حصره القواعد المنطقية في العلاقة الخصوصية بالتجربة، إلا أن المنطق هنا أيضاً رؤية vision أي تمثل عقلي يكون لتمثل الموضوع التجريبي وإنتاج القاعدة الملائمة له السيادة الكاملة فيه. غير أن هذا لا يعني سوى سيادة المنطق نفسه. إن الفاصل الذي يعزل العقل عن العالم في التصور التجريبي يترك للعقل حرية رغم غموضها في تمثل الموضوع وصياغة القاعدة على قياسه، هذا من جهة. أما من جهة أخرى، ومن موقع عقلاني، فإن التجربة نفسها، كما بين كانط، تجد سندها في القرارات الترنسندنتالية للعقل ولا تجد تبرير خاصياتها الكلية والضرورية إلا انطلاقاً منه.

إن الماضي منذ لايبنتز وكانط إلى ما هو أبعد من التجربة والعقل الصوري إضاءة أساسية في تاريخ المنطق على الحقيقة التي بدأت أخيراً تشتد مع الفينومينولوجيا بدرجات متفاوتة: ليس المنطق ما يتقرر صورياً لا بالنظر إلى تجربة محددة ولا في وحدة غير قصدية بموضوعه وإنما ما تقرره العلاقة القصدية نفسها كأساس ضروري للمنطق. تعني القصدية أن يسلب عن العقل بشكل جذري حق التصرف كمنطق. إن المنطق حسب هوسرل يتقرر في العلاقة الأصلية كقصدية لا كهوية هيغلية. لذلك فإن اكتمال المنطق يبدو لدى هوسرل أكثر أصالة منه لدى هيغل بما أن المطلق لا يفهم هنا كأصل قبلي بل على العكس كحدث علائقي إذا اعتبرنا العقل الخالص بما هو حدث يتبع العلاقة التي تتخذ أولاً وضع نقص أصلي في العقل الخالص وقصد أولي لموضوعه. ثم إن الحالة الظهورية للقصدية تكشف، مترجمة عن القصدية كأصل، عن تحدد في الآن لمنطق ليس بذئ تحدد من قبل. إنه هاهنا فقط يأتي المنطق مزاناً لما هو أولاً قصدية.

يحدّد هوسرل لحظات المنطق الأساسية بما هي، بناء على ما تقدّم، أولاً فعل ردّ réduction للشيء إلى المعطيات الأولية للعقل لا بما هي معطيات سابقة في العقل مفرداً بل بما هي لاحقة لما تقرر في علاقة العقل بالعالم. ليست العناصر الأولية للوعي هنا بعناصر معرفة بل هي عناصر الشيء ذاته. ذلك أن الرد يتخذ من العلاقة القصدية دليلاً الوحيد في معرفة مكونات الوعي، ثم هو يزيل عنها محمولاتها الموضوعية objectives المتعلقة بالموضوع ليبلغ نواتها الترنسندنتالية أي القصدية في معناها الخالص pur. يقوم الرد على اعتبار التواصل في فهم الشيء بين وضعه كشيء للوعي ووضعها كشيء موضوعي. ويعني هذا الاعتبار أن المرور من الشيء الموضوعي إلى "شيء الوعي" ليس عبوراً من شيء إلى آخر، وإنما عبور من شيء واحد إلى عمقه في الوعي.

يطرح هيدغير سؤال الوجود question de l'être لينهي أي تحدد ممكن للشيء قبل

حينما نذكر هذا المعنى لدى هيغل، فإن الهوية، إذ تشير إلى تمام أنطولوجي بين العقل والعالم، تحافظ على الإنغلاق fermeture الخاص بالعقل باعتبار الفرق الجوهرى بين الإنسانى (الروحى) والعالم. لذلك فإن هيغل يحافظ رغم محاولاته الإعناء بالشيء كواحد، على إثنية بين "شيء العقل" الذى هو وحده الشيء المنطقى و"شيء العالم" الذى يفلت من إمكان التعاطى معه كموضوع فعلى للمنطق. لذلك نرى هيغل يفقد الموضوع / العالم خاصيته كموضوع / كعالم إذ يحمله إلى وضعه الجديد فى عالم العقل. الهوية ليست إذن قاعدة للرد بما أن الشيء فيها بعد شيئان. أما القصديّة فهي قاعدة للرد الفينومينولوجى لاعتبار الفرق المؤسس داخل الشيء الواحد.

إن النص الذى يعلل فيه هوسرل ظاهرة الزمن مثلاً، أعني دروس حول فينومينولوجيا الوعى الحميمى بالزمن، يكشف بوضوح التحول الجدى فى علاقة المنطق بالوجود. ذلك أن هوسرل لا يعلل الزمن باعتباره شيئاً نصوغ عنه وعياً يكون زمنياً وإنما الزمان نفسه هو حركة الوعى القصديّ بواسطة الإحتفاظ retention والاستحضار präsentification والانتظار attente. إن المهم لدى هوسرل هو أن الزمن ليس الشيء الموضوعى القائم بذاته لا ولا الشيء النفسى مثلما يصوره سانت أوغسطين Augustin Saint أو برينتانو Brentano إذ تتم التضحية هنا وهناك بمكون أساسى من مكونات الزمن إما وجوده أو إمكان تعليله. لكى يتم الحفاظ على الأمرين معا يجد هوسرل فى قصديّة الوعى المرتكز لذلك. فالوعى بالزمن ليس فكرة عنه أو انطباعاً نفسياً بقدر ما هو امتداد أصلى له فى عمق ذاته. فى هذا الإمتداد يجد هوسرل النشاط الفعلى للوعى بما هو ذاته بناء للشيء نفسه خلافاً للأشكال السابقة فى فهم الوعى كمقابل أصلى للعالم.

الرد réduction هو اللحظة الفينومينولوجية الأولى إذن لدى هوسرل. اللحظة الثانية هي البناء constitution. إن المراكز النظرية لهذه اللحظة هي قطعا المراكز النظرية للحظة الأولى، أعني التصور التواصلى للوعى بالعالم. إن المثال الذى يقدمه هوسرل فى النص آنف الذكر، مثال المقطوعة الموسيقية mélodie، يعلل فيه هذه الأخيرة بما هي تشكيل يقوم به الوعى، إذ لحظاته الموضوعية هي إما لحظة انقضت (ماضى) أو لحظة بعد لم تحدث (مستقبل) أو لحظة معزولة فى الحاضر. وفى كل الحالات لا يمكن للمقطوعة الموسيقية أن تعلل وجودها بوضعها الموضوعى / الواقعى. غير أنها ليست أيضاً وعياً مجرداً وتخليلاً لأن ذلك لا يعللها كشيء بل فقط كفكرة. هكذا فإن الوعى بما هو قصديّة تدخل فعلى فى بناء الشيء إنطلاقاً من المعطيات الترنسندنتالية التي تم رده إليها.

إن الظهور مع هوسرل يأخذ شكل إحداث فعلى للشيء فى علاقة الوعى بموضوعه، وهو ما لم يفكره هيغل. ذلك أن "الشيء" الهيجلي وعى خالص برأى هوسرل. إنه يمتلكه سلفاً ويتنظر فقط من خلال اغترابه فى العالم ظهوره فى معنى مجرد خروجه إلى الحضور، التعيين concrétisation لكن ليعود كشيء خالص للعقل لا يكشف عن علاقة فعلية للمنطق بالعالم. إن تحول الشيء إلى بناء، تشكيل يعدّ الحدث الأبلغ فى تاريخ المنطق وبالأحرى فى تاريخ انتقاله من تقنية إلى علم.

- الفينومينولوجيا الهوسرلية كأقصى حدث منطقي ممكن:

إن هذا التعريف بالذات الفينومينولوجيا هو ما خلق الفرق الواضح بين المنطق والفينومينولوجيا. وإذا كان ممكناً مع التعريف الهيجلي الحديث بعد عن منطق، وكان حديث هوسرل آخر حديث عن المنطق، فإنه بداية من هيدغير وميرلوبونتي قد حسم الأمر نهائياً بالسلب من هذا السؤال. لم يكن هذا

العلاقة نفسها. إن الحل حسب هيدغير يكمن في البحث عن وضع للشيء لا يتحدد فيه هنا أو هناك، في الذات أو في الموضوع، وذلك معنى الوجود الذي هو برأي الفيلسوف العدم نفسه أو

الحسم ممكنا مع هوسرل بحكم ما يحافظ عليه الفيلسوف من دور للوعي في تفكير المسألة المنطقية. صحيح أن هوسرل قد ذهب أبعد من هيغل في رفع الفينومينولوجيا إلى مشكل للشيء ذاته. لكن هوسرل يفهم الشيء ذاته بعد في حدود الوعي القصدي. والأهم أنه يفهم القصدي في حدود الوعي لا الوعي على أرضية القصدي. صحيح أن الشيء لم يعد مع هوسرل موضوعا ملقى في وجه الوعي وأنه بناء عقلي. غير أنه بهذا الإجراء ذاته يبلغ هوسرل التفكير بشكل أقصى درجة ارتهان غير مسبوقة للشيء، أعني ارتهانه للوعي.

يفهم هوسرل للوهلة الأولى وكأنه أحدث الفرق الكبير مع تاريخ الذاتية كميثافيزيقا. ذلك أن الإعتبار التواصل للوعي مع العالم لم يفكره هيغل إلا على نحو هوية سابقة تحفظ الإمتياز التام للعقل عن موضوعاته. أما هذا التواصل كقصدي فإنه يحمل العقل خارج ذاته المغلقة ليترك للموضوع حق تحديد ما العقل إياه. وهاهنا إغراء شديد بالخطوة الهائلة التي أحدثها هوسرل ضد تاريخ الذاتية. لكن ألا يكون قصد الشيء درجة أقصى في توسيع سلطان الوعي أبعد حتى من هيغل؟

إن هوسرل لم يكن ذاك الذي عرّف الوعي بانشغاله الكلي فحسب مثل هيغل وترك للموضوع تميزه كموضوع لا تطاله كلىنة universalisation الكلي. فإن العقل لدى هيغل لا يمتد إلا إلى ذاته التي عبر اغترابه يعود إليها في شكل تحقق دون أن يطال غير العقل ذاته. ثم إن هوسرل لم يكن ذاك الذي، إذ مد العقل قصديا باتجاه الشيء، قد ترك للشيء إمكان دور موجب يضع حقيقة العقل الخالصة موضع استشكال مثلما هو الشأن لدى هيدغير وميرلوبونتي. يتخذ هوسرل على العكس مكانا بين هيغل وهيدغير لا زمنيا فقط بل مفهوميا. ذلك أنه يمد الوعي خارج حدوده الخالصة ليلتهم الوعي حتى الموضوع ذاته في حالته المستمرة كموضوع.

إن قولنا "في حالته المستمرة كموضوع" نقابل به الأمر لدى هيغل حيث يمتد الوعي خارج ذاته لا ليرد الموضوع ذاته إليه وإنما فقط ما هو كلي منه. أما قولنا "يمتد الوعي خارج حدوده" فنساوي به ما يحدثه هيغل من توسيع كلاسيكي للعقل بما يعني المحافظة التامة عليه. جملة ذلك تعني امتداد سلطان العقل إلى ما لم يكن يظنه هيغل خاضعا للرد إلى الوعي: موضوع الوعي كتشكيل ترنسندنتالي. وبكلمة نقول إن قصدي الوعي مع هوسرل لا تعني انفتاح العقل على متطلبات الموضوع، العالم، الوجود، وإنما تعني بالعكس إتساع العقل لالتهام أوسع مساحة من الموضوع. فبعد الموضوع كفكرة (أرسطو وديكارت)، الموضوع كظاهرة (كانط) والموضوع ككلي (هيغل) يأتي الموضوع كهذا الشيء نفسه (هوسرل). وبعد التفكير في الموضوع (أرسطو وديكارت) وتأسيسه قبليا كمعرفة (كانط) واستيعابه كتجربة وعي (هيغل) نصل إلى تشكيله كامتداد للوعي (هوسرل). لهذا السبب قلنا إن فينومينولوجيا هوسرل هي أقصى حدث عقلاني أي منطقي.

إن المنطق إذن مع هوسرل وهو يعانق هنا الشيء نفسه لم ينفك عن تحديده وصياغته الكلية بل إنه قد عمق ذلك على نحو بات معه الشيء نفسه عقلا بأقصى مما أنجز هيغل وعلى نحو أصبح المنطق نفسه فيه شكلا من أشكال الميثافيزيقا أي أبعد ما يكون عن الشيء نفسه في الوقت الذي يسعى فيه طوال تاريخه إلى ردم الهوة بينه وبين العالم. هو ذا جوهر نقد هيدغير.

الممكن. يميز هيدغير الوجود être عن الموجود étant. الثاني هو الأشياء الوضعية: هذا الشيء أو ذاك، أما الأول فهو نمط ظهور هذه الأشياء، الممكن الذي يقطعها. إن ممكن الشيء ليس تحديدا حاصلا له، بل الحيوية التي له إذ يعالقي هنا وهناك فيكون الشيء نفسه هذه العلاقة ذاتها. الوجود لدى هيدغير هو السؤال الأخطر الذي لا تلبث الفلسفة أن تخفيه إن ظهر وذلك بسبق الموجود عليه. الموجود هو هذا القلم وتلك الفكرة وذلك القول مأخوذ فيه كل شيء محددا déterminé ومثبتا fixé في الزمان والمكان والمفهوم. المحدد هو هنا المطلق على نحو ما. ليس المطلق فقط ما يدعى تقليديا ما وراء méta. فهذا ليس إلا واحدا من تجليات المطلق الذي قد يأخذ شكلا لازمانيا كما يأخذ شكلا زمانيا. "الدوغمائية" dogmatisme بمعنى تثبيت حقيقة داخل العالم والكلانية totalitarisme مثلا مطلقات زمانية، وهكذا شأن التقنية technique وغيرها.

يمكن أن يعرف المطلق إذن بما هو تثبيت شيء ما دون حركته اللامتناهية وتوقيفه دون تدفقه غير القابل للضبط. إن هذا المعنى لم يفهم من قبل بحكم الفرضية القاسية للتصور المفارق للمطلق أي تصوّر الزماني كنقض جذري له أو تصوّره كنسبي. هكذا فقد صار من الممكن فهم الموجود كمطلق. يقابل هذا الوجود Sein / être الذي يعرفه هيدغير كتدفق لا يضبط للممكنات. يكمن جوهر تعريف الوجود إذن في الإمكان possibilité واللاتحدد indétermination. تفيد هذه المفاهيم إنفتاح الوجود وثرأه بعيدا عن قبضة العقل في مقابل تحدده كموجود تحديدا يشكل تجليات بسيطة له لا تشير إليه بدقة. هكذا فإن الفينومينولوجيا لدى هيدغير هي "فينومينولوجيا أونطولوجية"، ينأى فيها الوجود عن كل تحديد مسبق يمنحه العقل ويسلب عن الشيء أي ماهية سابقة له متحيزة هنا أو هناك، على نحو يصبح فيه الشيء الظهور نفسه، حدوث العلاقة قبل أي عقلنة لها.

الكتاب العمدة للفيلسوف أعني وجود وزمان والذي نشر عام 1927 يحدد فيه هيدغير سؤال الفلسفة بما هو سؤال الوجود منذ الإغريق لكنه تحول باكرا إلى سؤال الموجود أي الحضور. إنه الكتاب الأساس الذي يكشف فيه عن المعنى الذي يخصه للفينومينولوجيا بما هي "عودة للأشياء نفسها" وبما هي "إمكان" وبما هي "فهم العلاقة كالشيء نفسه" من خلال طرح سؤال الوجود أو بالأحرى تعميق الوعي به. ولأن الوجود هو الإمكان / الغياب / العدم بمعنى من معانيه، فإنه لا يلفي مثل الموجود ملقى هناك. إنه يستوجب لتحصيله كائنا لاحضوريا يدرك الغياب وليس ذلك إلا شأن الكائن الإنساني، لا بما هو ذات sujet تتمثل وتمفهم، بل بما هو دازاين Dasein، أي كائن منفتح دائما على الممكن وخارج عن ذاته وحميم للعدم في آن. لذلك يكون الكتاب في جزئه المنشور على النحو التالي:

الجزء الأول: تأويل الدازاين كزمانية وتفسير الزمان كأفق متعالٍ لسؤال الوجود.

قسم 1: التحليل الأساسي الأولي للدازيين.

قسم 2: الدازين والزمانية.

لكن للكتاب في أصل المشروع قسما ثالثا غير منشور بعنوان: "الزمان والوجود"، ثم إن له جزءا ثانيا يحتوي عودة إلى تاريخ الفلسفة. يعد القسم غير المنشور دليلا على فشل échec المشروع في المرور من سؤال الدازين إلى سؤال الوجود وعلى السقوط على نحو ما في ما كان المشروع كله يكافحه: الوجود، الذاتية، التحدد، العلاقة كإضافة خارجية لما هو محدد سلفا، أي بكلمة في الميتافيزيقا من جديد.

تعد كتابات هيدغير اللاحقة محاولات متكررة لتجاوز الفشل بتعميق الوعي بالوجود وبالفيونينولوجيا وبالميتافيزيقا معا.

يندرج نص ما الميتافيزيقا؟ لعام 1929 ضمن سياق تعميق الوعي بالميتافيزيقا لتجاوزها. يحتوي النص إعادة تعريف للميتافيزيقا بعد كشف الصيغة التي تتفق وسؤال الوجود للإحتفاظ بها والصيغة التي لا تتفق وسؤال الوجود لإبعادها بعد الوعي بهذه وتلك:

- الصيغة التي لا تتفق وسؤال الوجود: علم "الموجود بما هو موجود مأخوذا في كليته". ليست الميتافيزيقا هنا تتجاوزا فعليا للموجود نحو الوجود، بل تتجاوز للموجود الجزئي إلى الموجود الكلي والظاهر إلى عمقه والمتعدد إلى الواحد، إلخ، أي أنها انتقال من موجود إلى آخر. إن ما يعوقها عن الانتقال عن الموجود نهائيا، إنما هو فهمها للموجود كحضور مطلق واعتبار الغياب، السلب ضدا للموجود. وحسب هيدغير ف "إن الميتافيزيقا التقليدية تدرك عدم على نحو عدم موجود"، أي أن عدم لا يدرك بما هو كذلك، بل كمحمول سالب على الموجود. إذن فالأصل هو الموجود، الحضور، إلخ.

على هذا النحو ظلت الميتافيزيقا تتنقل بين الموجودات لتكون بذلك ضد طبيعة أساسية فيها هي تجاوز الموجود كجوهر لها يجب استثماره.

- الصيغة التي تتفق وسؤال الوجود: إن هيدغير يثمن كائط الذي بالنسبة إليه الميتافيزيقا "طبيعة إنسانية" جوهرها عدم ورفض الموجود، الحضور: "إن حقيقة الميتافيزيقا قائمة في هذا العمق السحيق"⁽¹⁾، وتلك هي ماهية الإنسان، أعني عدم.

على هذا النحو فإن موقف هيدغير من الميتافيزيقا هو في الوقت نفسه موقف منها بما هي تصور حضوري للعالم يتمثله العقل ويفهمه ويطوقه في منطق من جهة، وبما هي جوهر الدازين من جهة ثانية. لذلك كانت مهمة الفيونينولوجيا تجاهها مجاوزة مخصصة في معنى الرفض لإعادة التأسيس:

(1) "la vérité de la métaphysique réside en ce fond abyssal", "Qu'est ce que la métaphysique?" in Questions I, II, Gallimard, 1968.

"Une pensée qui pense la vérité de l'Être ne se contente plus de la métaphysique; mais elle ne pense pas pour autant contre la métaphysique. Pour parler en image, elle n'arrache pas la racine de la philosophie. Elle en fouille le fondement et en laboure le sol. La métaphysique demeure l'élément premier de la philosophie... la métaphysique est dépassée"⁽¹⁾.

يطل سؤال الوجود إذن على الميتافيزيقا برأس لرفضها وآخر لإعادة تأسيسها على قاعدة فينومينولوجية.

الفينومينولوجيا كاعتراض على المنطق:

لما كانت الميتافيزيقا معرفة بما هي تطويق العالم في حضور ومن ثمة تمثل ذهني ومفهوم منطقي، فإن الفينومينولوجيا أعنى سؤال الوجود يتجه رأسا لمواجهة الجهاز المفهومي الذي تمثلت فيه الميتافيزيقا ومواجهة المنطق. يعرف هيدغير المنطق كما يلي:

"الـ منطق" يفهم الفكر كتمثل للموجود في وجوده، وجوده الذي يعطاه التمثل في [الخاصية] العامة للمفهوم"⁽²⁾.

هكذا فإن السؤال الأهم حول المنطق يمكث معلقا حسب هيدغير:

"ولكن ماذا عن التفكير حول الوجود نفسه، أي حول الفكر الذي يفكر حقيقة الوجود؟"⁽³⁾.

إن سؤال المنطق موجه، كما يوضح هيدغير دائما، بسؤال الفكر عامة والذي يحيل بدوره على سؤال الوجود الذي ينبت فيه باختلاف تجليات ذلك عبر أطوار التفكير الهيدغيري سواء على نحو قصدية للدازين أو انسحاب للوجود. لقد وجدنا مع هوسرل بداية واضحة لهذه الفكرة لكن الفيلسوف كان يوجهها نحو دعم أقصى للمنطق أعني فكرة أولية القصدية على المنطق. هذا الانقلاب الأساسي هو الذي يترجمه هيدغير في أولوية الوجود على المنطق.

إن هذا يعني بشكل واضح اهتزاز الأساس المتين الذي بني عليه المنطق الحديث كبديل عن الميتافيزيقا. ذلك أن بداية تشكل المنطق الحديث في الأورغانون الجديد مع بايكون تبين مركزية الإنشغال بالموجود بلغة هيدغير أي بالتحدد والضبط والحصر كاعتبارات جوهرية في المنطق. إن اهتمام بايكون بالموضوع التجريبي وديكارت باليقين (المحدود) بالذات وكانط بحدود العقل ولايبنتز بيقين الفكرة التحليلية وهغل بالتعيين التاريخي وهوسرل بالعناصر الأولية للمعرفة، كل ذلك دليل ساطع على أن أفق المنطق الحديث هو أفق التحدد أي بلغة هيدغير أفق الإعتناء بالموجود هاهنا بشكل جديد.

(1) Ibid., p. 26

(2) Heidegger, "Lettre sur l'humanisme", Q III, Gallimard, 1966, p. 129

(3) Ibid

إن التعريف الجديد للشيء مع هيدغير بما هو بالمعنى الدقيق للكلمة وجوده أي لاتحدده، يعني أن كل الإهتمام المنطقي الحديث هو بشكل جلي إهتمام بغير الشيء نفسه أو هو إهتمام يقع بعيدا عن الشيء أي إهتمام ميتافيزيقي. إن الحضور ميتافيزيقا بمعنى مفارقة الشيء ذاته من حيث هو امتداد لا يحصيه حضور مفرد من حضوراته ومن حيث أن أفضل تعاط معه هو التعاطي المباشر الذي يترك له فرصة الإنسياب بذاته دون أي توسط آخر.

هكذا يكون سؤال الوجود بما هو سؤال الشيء نفسه لا سؤال التمثلات المكونة عنه متعارضا مع الرهانات الصورية للمنطق. ولأن الوجود ينأى عن كل سلوك مفهومي فإن سؤال الوجود ينتهك المنطق كما يقول هيدغير:

"إن فكرة "المنطق" نفسها تذوب في دوامة استفهام أكثر أصالة"⁽¹⁾.

يشكل المنطق حسب هيدغير تناجا من نتاجات الوعي التمثلي بالعالم. ذلك أنه أولا إهتمام بالموجود بما هو حضور، وهو ثانيا تمثل عن بعد وفق آليات هي بالضرورة مسبقة، للموجود. لا يمكن أن يكون المنطق لذلك إلا:

- معتقلا للشيء في بعض إمكاناته الضيقة أي مفارقا له في شئيته الحميمية.
- ملزما لشئية الشيء وفق فرضيات ليست من طبيعته.

على هذا النحو يتساقط المنطق لدى هيدغير والميتافيزيقا الحديثة. ذلك أن الميتافيزيقا قد انتهت لتعريفها الأدق بما هو حضور *présence, ousia* بعدما فهمت طويلا بما هي محض "ماوراء"، في الوقت الذي يتنبه المنطق نفسه فيه إلى توجهه الآخر بما هو حضور يقابله الإنفتاح *ouverture* بعدما تأكد طويلا كتحديد يقابله الإعتباط وكضبط وصرامة عقليين. إذا كان المنطق لا ينتمي إلى الفينومينولوجيا إلا على شكل ميتافيزيقا، فكيف تتحدد الفينومينولوجيا في علاقتها بالميتافيزيقا؟

إن الأثر الهيدغيري لا يحتوي حتى تصنيفا في المنطق مثلما هو الشأن إلى حدود هوسرل. ثمة فقط بعض الكتابات التي تتعلق بالمنطق سواء بشكل مباشر أو من خلال نسبتها إلى فيلسوف ما. أما ما يتعلق بالإهتمام المباشر بالمنطق فإن هيدغير لا يخصص لذلك تصنيفا قائم الذات، وإنما يتعرض من حين لآخر خلال إهتمامه الفينومينولوجي لمسائل منطقية لا يتجاوز تفصيلها بعض الفقرات المتناثرة خلال الأثر الفلسفي الذي لم يقصدها رأسا. وأما ما يتعلق بالإهتمام غير المباشر فإننا نجد بعض الإعتناء بمن كتبوا حول المنطق لكن غايته الأساسية ليست النفاذ من ذلك إلى تأسيس لموقف منطقي وإنما على العكس وضع المنطق موضع إستفهام جذري.

يمكن أن نعدّد لذلك على سبيل الذكر أطروحة الدكتوراه لعام 1913: حول مذهب

(1) Ibid., p. 65

الحكم في علم النفس *La doctrine du jugement en psychologie* وأطروحة التأهيل لعام 1915 تأليف في المقولات والدلالة لدى دونس سكوت *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* ثم نص 1929 حول منطق لايبنتز الأسس الميتافيزيقية للمنطق مستقاة من لايبنتز. *Les fondements métaphysiques de la logique issus de Leibniz* والتصنيف حول أميل لاسك Emile Lask لعام 1910 وغير ذلك مما لا يعد تصنيفا في المنطق على عادة الفلسفة مثل تصنيف هوسرل بحوث منطقية *Recherches logiques* أو تصنيف هيغل أو كانط أو بايكون أو أرسطو. إذا كانت كل هذه التصنيفات تضاهي الكتاب الفلسفي الأول لدى كل فيلسوف مثل الكتب المنطقية لأرسطو (التحليلات...) التي تضاهي كتاب الميتافيزيقا وكتاب الأورغانون الجديد لبايكون الذي تفوق شهرته تصنيفات بايكون الأخرى وكتاب علم المنطق لهيغل الذي يضاهي أهمية فينومينولوجيا الروح وكتاب المنطق لكانط الذي يضاهي نقد العقل المحض وكتاب بحوث منطقية لهوسرل الذي تفوق أهميته كل التصنيفات الأخرى لديه - إذا كان الأمر كذلك، فإنه لا شيء يضاهي لدى هيدغير كتابه العمدة وجود وزمان أو حتى يقارب به من التصنيفات المنطقية المذكورة.

بعد أن يحدد هيدغير سؤال الفلسفة الأساسي بما هو سؤال الوجود *Question de l'être* ينبري للتساؤل عن الطريق المؤدية إليه والذي يحدده في ما يسميه بالأونطولوجيا الأساسية *Ontologie fondamentale*. ثمة هاهنا تشابه ملحوظ للوهلة الأولى بين هذا التمشي الهيدغيري وبين أي تمش فلسفي كلاسيكي. ذلك أن هيدغير يبين هنا عن شيء مثل "الخيوط الهادي" و"الطريقة" و"المنهج" وفي النهاية "المنطق". ثمة هنا وهناك بحث عن أساس يجعل المطلب ممكنا: موجود / منطق، وجود / أونطولوجيا أساسية. غير أنه لا الوجود هو الموجود ولا الأونطولوجيا الأساسية هي المنطق.

إن موضوع الأونطولوجيا الأساسية ليس العقل كما هو موضوع المنطق وإنما الإنسان ككل بما هو دازاين *Dasein*. هذا اللفظ مركب من *là*, *da* أي هناك و *sein*, *être* أي وجود. وإذ يعني الوجود - هناك، *l'être-là* إنه يستعيد فكرة هوسرل عن الوعي القصدي. لكن كيف لا ينتهي هيدغير إلى ما ينتهي إليه هوسرل من "منطق أقصى" أعني كيف ينتهي هذا الإجراء المماثل لإزاحة المنطق؟

إن هيدغير يستعيد حقا القصدي معرفا إياها بما هي "أن يكون لنا شيء ما مرجعا"⁽¹⁾. غير أن القصدي هنا ليست قصديدة الوعي إلا بما هي مستفهمة جذريا عن وجه إمكانها كقصديدة. وما إمكانها إلا تعالي *transcendance* الذات الأصلي أي وقوعها خارج ذاتها وقيام الإنسان

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J. F-Courtine, Gallimard, 1985, (1) p. 376.

ككائن - في - العالم être-au-monde:

"A titre de structure relationnelle propre au comportement du sujet, elle [l'intentionnalité] n'est pas quelque chose d'immanent au sujet, et qui, après coup, aurait besoin de transcendance, mais la transcendance, et par là l'intentionnalité, font partie de l'essence de l'étant qui se comporte intentionnellement"⁽¹⁾.

غير أن هذه البنية الأساسية للدازين ليست بدورها ممكنة إلا على قاعدة الزماناتية temporalité كبنية أولى للدازين⁽²⁾.

إن الممارسة التأويلية التي يقوم بها هيدغير ليست مألوفة بالمرة بالنسبة لنا نحن الذي تعودنا التفكير بنائية النظري / العملي، المنطقي / الوجودي. ذلك أن كل تحليلات وجود وزمان إذ تنطلق من أي موضوع أونطي تتأوله على النحو السابق إلى حدود الزماناتية. لا يستطيع المنطق حسب هيدغير أن يستقر أمام جهود البحث عن شيء بهذا الاسم. ذلك أنه لا شيء بهذا الشأن إلا ويفترض شرط إمكان condition de possibilité له حتى ينتهي التأويل إلى البنية الأصلية للدازين: الزماناتية.

لم يكن هذا النوع من التحليل مألوفاً إلى حدود هوسرل للتمييز القاطع الذي ترسمه الفلسفة بين النظري والوجودي، ومن ثمة توقع اكتفاء النظري بتعليل نفسه بنفسه. والأهم في هذا التمييز توقع امتياز النظري كتابع من توابع الفكرة المهيمنة عن امتياز الروحي على الجسدي. والنظري يفهم هنا كنوع من الروحي الذي يمتلك حتما علوه الخاص على الوجودي. ثمة إذن لدى هيدغير إنقلاب جذري في هذه الحدود بالذات بما يجعل كل المصادرات المهيمنة ترتج. إن هيدغير ينفذ إلى لون من الفراغ يكشفه داخل الخطاب العقلي / المنطقي يبنى عن عجز عن القيام بذاته. وهو ما يمكن تلخيصه في الفكرة التالية: إن الخطاب المنطقي يمتد إلى ما ليس هو ويقرر حوله ما ليس هو - في تحديده الظاهر، المباشر - أهلاً له. وذلك شكل لا تنتهي حلقاته عند موجود محدد.

لا يجد هيدغير من تعليل لهذه الظاهرة / المشكل إلا اللجوء إلى آخر نقطة ممكنة في علاقة الكائن أي في علاقة تجلياته المختلفة. ولا يجد هيدغير هذه النقطة، نقطة الوحدة العليا، إلا في انتحاح أصلي للذات على الموضوع، هو الحقيقة الزماناتية للدازين. على هذا النحو يبدأ هيدغير في إزالة الحرج التاريخي المتعلق بالفرق بين طبيعة المنطقي (المجردة) وطبيعة الوجودي (العينية). إن هذه الثنائية نتيجة للعجز الدائم عن إلقاء نقطة التقاء أصلية تكون أساساً للحدين. لكن هيدغير يجد في الزماناتية المبرر للجمع بين أقصى درجات المجرّد وأكثر درجات

(1) Ibid., pp. 376-377.

(2) نقصد طبعا الفصل الثاني من القسم المنشور من وجود وزمان، "دازين وزماناتية".

العينية. وإذا لم يكن ممكناً أن نجد من قبل على أرضية العقل التواصل الواضح مع الوجود بحكم فارق الطبيعة، فإن الزمانات ليست طبيعة محددة على هذا النحو النظري أو ذاك النحو الوجودي. وإن هيدغير ليجردها عن كل التحديدات إلى الدرجة التي يصير فيها ممكناً برأيه الحديث بشكل متساو عن كل ما ينتمي إلى الإنسان كدازاين.

على هذا النحو كانت الزماناتية الشرط الممتاز الذي يجده هيدغير لينسبه بكل إطمئنان إلى الأنطولوجيا الأساسية باعتبارها شرط تحصيل الوجود بعامته. وإذا كان الوجود يشمل بالإطلاق كل تجلياته العينية والمجردة وكل ما يقال عنه "هو" est فإن الزماناتية تفهم أيضاً في أوسع دلالاتها. إن قولنا نهاية الثنائية مع الإنسان كدازاين يجب أن يؤخذ في معناه الأكثر شساعة وأن تفهم العلاقة الممكنة لذلك بين أبعد نقطة في العقل وأبعد نقطة مقابلة في الوجود. هكذا يصبح ممكناً أن نفهم كيف يستطيع هيدغير أن يرد خطاباً منطقياً بكل سماته التجريدية إلى الزماناتية كأساس وجوداني existential وكيف يكون مشروعاً التفكير بالأنطولوجيا كأساس للمنطق رغم الفارق الشاسع بينهما. ولما كان المنطق كما ذكرنا لا يجد مبرره القوي فيه، كان يمكن رؤيته على نحو وجوداني أنطولوجي. وهاهنا نستطيع أن ندرك تأويل هيدغير للعقل كأونطولوجيا بشكل أكثر وضوح. ذلك أن تحليلات وجود وزمان تفضي إلى قرار صريح أن ليس المنطق سوى التراثي الأونطي الذي يوهمنا في البداية بشئ قائم الذات هكذا اسمه. على هذا النحو يجد غياب المنطق الذي رأيناه في البداية غياباً شكلياً، مبرره في غياب نظري محدد وتجد الفينومينولوجيا تعريفها في مستوى ثان كلامنطق، لا في معنى ضد المنطق illogique وإنما في معنى الإعراض عن المنطق وعدم الإهتمام به أو حتى اللاتعلق بالمنطق. وقد يقابله في الفرنسية non logique. غير أن هذا المستوى في تقابل المنطق والفينومينولوجيا ليس الأخير. ذلك أن المنطق وقد انكشف عمقه كأونطولوجيا قد ترك الكلمة نهائياً لقرار الأنطولوجيا. ماذا تستطيع أن تقرر الأنطولوجيا بشأن المنطق؟

يقصد هيدغير بالزماناتية البنية الأكثر فراغاً التي تعين الدازاين كعدم أصلي néant originel. لا تحتوي هذه البنية أي تحدّد يقبل الصياغة في قضية منطقية. فـ "الإنسان كائن في العالم" l'homme est un être-au-monde قضية ليست كالفضايا. فإذا كانت القضية "القلم أزرق" و"الورقة بيضاء" قضية تحدد الكائن على حالة ما نقيضها مستحيل، وبما هي صحيحة نقيضها خطأ أو العكس، فإن "الإنسان كائن في العالم" قضية لا تحدد وضعاً يقال عنه صحيح وأنه يقضي ما سواه. إنها قضية تحدّد ممكناً يكون عليه الإنسان أو انفتاحاً أصلياً قابلاً للتحديد على نحو ما. وتشكل الزماناتية كعدم أس هذا الإنفتاح.

يربط هيدغير ربطاً وثيقاً بين العدم والحرية كما في قوله:

"إن الأساس يدين بـ "عدمه" إلى كونه متولد عن حرية متناهية"⁽¹⁾.

فالعدم يعني هنا إنعدام التحديد القبلي لماهية الإنسان كدازاين. ألا وإن الحرية هي في الجهة الأخرى الفعل وفق اللاّتحدّد أي التحرك في عدم ما. إنما الدّازاين في بنيتة الأساسية إذن حرية. غير أن الحرية هي بشكل قار شأن إنساني في الوقت الذي يكون فيه القانون أو المنطق سمة الوجود الطبيعي. إن المنطق منذ أرسطو هو آلة العلوم بمعنى آلة الصياغات القارة constante للحقيقة وذلك يعني أيضا موضوعاتها القارة⁽²⁾.

بقي هنا المستوى الآخر الذي تحدث فيه الفينومينولوجيا فرقتها عن المنطق. ذلك أن الحرية أو الوجود كعدم غير مضبوط بمنطق مسبق وهذا يعني إختلاف اتجاه حركة الوجود. إن وجود وزمان لا يكشف مثل هذا الإلحاح غير أن الكتابات التالية له بدأت تدرك أن الوجود هو، أكثر من مجرد عمق للموجود، حركة ظهور واختفاء لإحداث الفرق الأنطولوجي عن الموجود. على هذا النحو يتبدى الوجود كحركة انسحاب دائمة أمام ظهوراته التي لا تستقر إلا ليعاد خلقها بشكل مختلف. كانت هذه محاولة من هيدغير لتجاوز المشكل الذي ظل قائما في المرحلة الأولى من تفكير الفيلسوف والمتمثلة أساسا في وجود زمان. تتمثل المشكلة في أن الوجود

(1) "Ce qui fait l'être-essentiel", QI, op. cit., p. 156"

(2) لم يكف المنطق منذ الحدث الأرسطي عن التعرف في علاقة بالعلم سواء كآلة أو كعلم هو نفسه مثلما بينا ذلك. لذلك كانت العلوم هناك معرفة دائما بقرار (استقرار) موضوعها. فالميتافيزيقا علم بل علم أسمى لدرجة ثبات موضوعها برأي أرسطو والفيزياء علم لثبات موضوعها كجوهر substance والرياضات لثباتها الصوري والسياسة علم من وجه إمكان صياغة الكلي فيها والأخلاق علم للسبب نفسه وهكذا. فإن العلوم إما لإنسانية أو إنسانية، وفي الحالتين هي علوم من جهة ثبات موضوعها وإمكان صياغتها صياغة كلية إذ لا علم إلا بالكلي، يقول أرسطو. هكذا فإن القرار الأرسطي الأول بشأن المنطق بما هو لصيق لتعريف العلم، هو في حقيقة الأمر قرار بشأن الثبات أي قرار ضد الحرية. يتجلى هذا التحديد للمنطق بشكل أكثر جلاء في الفكر الحديث. ذلك أن النقد الشديد الذي لقيته العلوم الكلاسيكية الموروثة قد كشف الفرق بين علم إنساني وعلم لا إنساني. ويعد الفصل الديكارتي بين الفكر esprit والمادة matière ترجمة للإشكالات التي اعترضت صياغة العلم على أسس متينة أي قارة بفعل عدم التمييز بين الإستحداث الإنسانية الحر لعلم ما وبين الموضوع الأكيد له مستقلا عن الإنسان كإرادة. يصبو ديكارت إلى إزاحة الروح الإحيائية عن العلم. وليس ذلك ممكنا إلا بإماتة موضوع العلم وثبتيته بما يعني فصل العلم نهائيا عن الحرية وهكذا فصل المنطق عن الحرية. إن موضوع العلم أي المنطق في النهاية بما هو الظاهرة عند كانط، وهذا الموضوع بما هو الاحتواء القبلي للمحمول في الموضوع مع لا ينيئز أو بما هو الهوية وهذا الموضوع بما هو المطلق مع هيغل أي العلاقة المحددة أصلا للذات بالموضوع، كل ذلك وغيره دليل على قرار حداثي شامل مفاده أن العلم هو علم بالضرورة وأن المنطق يجد أساسه الوحيد في الضرورة، أي في تعارض صارخ مع الحرية. هاهنا يتأكد جديا في مستوى ثالث نهاية المنطق وفق التحديد الأنف للفينومينولوجيا كإفصاح حر للدازاين عن نفسه.

يتجلى كحضور وهو المعرف أولاً بالاحضور.

تتميز المرحلة الثانية من فكر هيدغير بنوع من لاستقرار الوجود بسبب خلق المختلف. غير أن المنطق في المقابل مشروط إلى حد كبير باستقرار موضوعه كما رأينا من خلال كل تاريخ المنطق. إن هذا لا يستطيع حسب هيدغير أن يلاحق الوجود في حركة اختلافه اللامتناهية أو هو لا يستطيع أن يلاحقه إلا لينقلب على نفسه. ثمة هنا على العكس نوع من "اللامنطق" لكن هذه المرة لا في معنى غيابه فقط بل في معنى مخالفة المنطق illogique مع التحفظ على هذه الكلمة.

إن المنطق لا يمكن أن يكون والفينومينولوجيا على خط واحد حسب هيدغير لسببين أساسيين على الأقل: الأول هو أن المنطق نوع من الوهم الذي يتراءى لنا في الأول والذي يؤدي تأويله إلى الأونطولوجيا كشرط إمكان لا يعلل الحدث المنطقي إلا به. هاهنا غياب أول للمنطق. أما الثاني، فإن التعريف الآخر للوجود مع هيدغير بما هو الفرق الأونطولوجي للوجود عن الموجود، يقدم الوجود كحركة ظهور لامتناهية ومختلفة وهو ما لا يستطيع المنطق حصره.

الفينومينولوجيا كتأسيس للمنطق بحسب اللاهوية:

الحقيقة أن هيدغير نفسه لا يتأول اعتراضه على العقل والحقيقة بما هو اتجاه عديمي. إنه على العكس يعرض سؤال الوجود كاستجابة أفضل لمطالب العلم. هكذا فإن الفيلسوف يصور كل تاريخ المنطق بما هو تاريخ العقل التمثلي أي تاريخ اللامنطق. يقول هيدغير:

"إذا أردنا قلب الاعتراضات، وهو ما هو بالتأكيد عقيم، فإننا نستطيع أن نقول بصدق أكبر أيضاً: أن اللاعقلانية، بما هي رفض للعقل الحسابي تسود بطريقة غير معلومة ودون اعتراض عليها في الدفاع عن "المنطق" بما أن هذا [الأخير] يظن أنه يستطيع أن يتلافى تأملاً حول اللوغوس وحول ماهية العقل الحسابي الذي له في ذاته أساسه"⁽¹⁾.

إن المنطق هنا هو اللاعقلاني، اللامنطقي بما هو زعم للقدرة على تحصيل "المنطقي" في مجرد العقل الحسابي ودون الخوض في ماهية اللوغوس. وإنه من الطريف فعلاً أن الوعي بالمنطق هو الطريق الأكيد لإنهاء جدليا والدخول في اللامنطق. ثمة هنا فرضية جد طريفة خلال تفكير الأساس وهي أن المنطق قد يفهم بشكل أفضل في إعراضه عن العقل وعن المنطق ذاته أو في تجليه اللامنطقي نفسه. نعني هنا الخروج عن تمثلية العقل الحسابي بما هي أصل الوهم الذي طبع تاريخ المنطق كما يوضح جان بوفريه Jean Beaufret حول القراءة الفينومينولوجية لمبدأ العلة:

(1) "Lettre sur l'humanisme", op. cit., p. 129

"إن هجوم اللامعقول يأتي من كون العقل قد أفرغ تدريجيا من معناه الحقيقي بأن صار حساييا بشكل خالص جدا"⁽¹⁾.

إن اللامعقول يأتي إذن من عدم انغراس العقل في أصله الأونطولوجي. هكذا فإن الأساس هو بمعنى ما البحث عما هو مستقل عن اعتباطية الوعي. إن الإضافة التي يقدمها هيدغير هنا والتي هي شرط إتهامه بخروجه عن الإشكالية المنطقية هي أنه يعلن لأول مرة خلافا لهوسرل وهغل من قبل أن التأسيس الحقيقي للعقل لا يتم بالبقاء فيه بل بالخروج عنه. يقول هيدغير متحدثا عن الحمل *prédication* بما هو خاصية للحكم شأن العقل:

"لكي يكون ممكنا، فإن الحمل يجب أن يجد مكانه في فعل إظهار لا يكون له هو ذاته خاصية حملية. إن حقيقة القضية متجذرة في حقيقة (في كشف) أعلى في أصلها، في حالة ظاهرة للموجود ما قبل - حملية والتي سنسميها حقيقة أونطية."⁽²⁾

إن كل بحث عن الأساس داخل حدود الوعي يحوله هذا الأخير إلى وعي خالص يحتاج بدوره أساسا غيره. وإن السبب الأساس في هذا هو ما يكشف عنه العقل في تعريفه من استقلالية مؤكدة عن العالم وإمكان نشاطه الحر بما يعني اللامؤسس. ثمة لذلك حاجة حسب هيدغير أكبر للبحث عن الأساس خارج حدود سيطرة الوعي. ذاك ما يقصده كتاب وجود وزمان منذ البداية بإثارة سؤال الوجود كأساس للموجود.

وبما أن الإتهام الأساس موجه للعقل فإن علينا أن نتأول أولوية سؤال الوجود على الموجود لا بما هي أولوية على الميتافيزيقا في معناها العام بل في معناها العقلي المنطقي المخصوص. يفهم هيدغير الوجود بما هو غير القابل للرد إلى العقل *irréductible à la raison*، المستقل والمهيمن بمعنى ما. إذ بما هو لوغوس بالمعنى الإغريقي للكلمة، فإن هذا "اللوغوس [...] لا المنطق ولا الديالكتيك، الناتجان عن الميتافيزيقا يستطيعان أن يحتملا ماهيته"⁽³⁾.

إن الوجود لذلك هو المؤمن لنشاط ضروري صارم للعقل وهو بمعنى ما محافظة أخرى على المنطق لا سقوطا في هوة اللامنطق كما نقرأ في هذه الفقرة من رسالة في الإنسانية:

"أن نفكر ضد "المنطق" فذلك لا يعني الدفاع عن اللامنطق، ولكن فقط

العودة في تفكر [المنطق] إلى اللوغوس وإلى ماهيته"⁽⁴⁾.

إن هيدغير لا ينفي هنا أن يكون للمنطق مكان ما شريطة ألا يفهم كجملة قواعد صورية

(1) Le principe de raison, Préface de J. Beaufret

(2) "Ce qui fait l'être-essentiel", op. cit., p. 96

(3) Contribution à la question de l'être", QI, op. cit., p. 230

(4) Lettre sur l'humanisme", op. cit., p. 129

بل كوجود تلك القواعد ذاتها بما هو العمق الأكثر ضمانا لضرورتها. أوليس الوجود هنا هو شرط بناء المنطق في تمام معناه، الوجود بما هو شرط الضرورة والصرامة والمنطق بما هذا تعريفه؟

بقي أن نوضح هنا بعض الغموض الذي ظل يسيطر على قراءة فينومينولوجيا هيدغير كقطع مع المنطق لكي تكتمل الصورة التي نريد تأكيدها هنا لهيدغير كصاحب انشغال منطقي أساسي وفهم له متين. الغموض الأول هو أن هيدغير ينسب اللامنطقي إلى المنطق نفسه في ممارسته غير القائمة على أساس أنطولوجي. وهذا الغموض يجعلنا نبعد هيدغير عن مشاغل هوسرل وهيجل وغيرهم. لكننا نذكر بأن المنطق الذي يرفضه هيدغير هو الذي يتخذ من العقل الفاقد لأساسه مرتكزا له. ولذلك فهو عينه اللامنطق إذا ابتعدنا عن ادعاءات مبدعيه. الغموض الثاني هو أن هيدغير يتصور المنطق ممكنا فقط خارج الحدود الكلاسيكية للعقل. وهذا غريب عن التصور التقليدي للمنطق. غير أنه من السهل فهمه. فهيدغير يقصد أن المنطق اشتغال عقلي وفق الأساس المهيمن وهو ما لا نلفيه إلا في مجال يتعدى سيطرة الوعي.

لهذا السبب كانت كرونولوجيا فكر هيدغير سعبا متواصلا لاكتشاف هذا الأكيد الذي يفرض نفسه على اعتباطية الوعي. فكتاب وجود وزمان يسجل تهافتا واضحا إذ يتحوّل الدازاين فيه إلى ذات مشابهة لأي ذات كلاسيكية يرتدّ فيها كل ما افترضه هيدغير في الأول كسلب للوعي إلى نوع من "الوعي الوجوداني الخالص" الذي يضيع خلاله الوجود المقصود أصلا بالسؤال وهو السبب في فشل مشروع 1927 عن بلوغ مقصده. تمثل المرحلة الثانية من تفكير هيدغير محاولة للإستجابة إلى المطلب الأساسي لمسألة الوجود. فهيدغير قد انتبه بشكل مبكر إلى ضرورة تمتين السلب négation لتحرير سؤال الوجود من قبضة الوعي. أخذ ذلك في البداية شكل سلب داخل الأنطولوجيا الأساسية نفسها، ثم لما تبين فشله أخذ صورة السلب في طبيعة الوجود كانسحاب أصلي. هكذا فإن هيدغير لم يكف عن البحث عن أساس للوعي وليس نمو فكره إلا نمو لفكرة الأساس التي تكتشف في كل مرة لنفسها استقلالية أفضل وهيمنة أكبر على العقل الخالص أي تأصيلا أكبر له في الوجود أو بكلمة أدق في الضرورة الحق بما هي انصياع للاهوية.

البنية المنطقية للقول: ينطلق هيدغير من معطى الاختلاف الذي تتقدم على هيئته الأشياء سواء في الظاهرة أو في الخطاب كمعطى عيني ومن تصور ذهني أو قاعدة تأويلية تفيد أن الاختلاف دليل على اللاهوية التي تقطن الأشياء ليقوم الإستدلال على أن الشيء عدم ما أو وجود.

يتركب القول الهيدغيري إذن من معطيات تقوم بدور المقدمات في الإستدلال ومن ثمة من استدلال بحسب مبدأ التناقض ومن إدراك للشيء على هيئة نتيجة في الإستدلال لا على

هيئة تحصيل مباشر للشيء موضوع القرار.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: الملاحظة التي أوردناها من قبل بشأن هيغل تصدق بعمق أكبر على هيدغير. ذلك أن الفينومينولوجيا بتعريفها أصلا كعودة إلى الأشياء ذاتها تفترض إلغاء الوسائط نهائيا مع العالم. إن مفهوم الوجود برأي هيدغير يشير إلى نفي أي علاقة بالمنطق والتمسك فقط بالعلاقة المباشرة بالعالم. لقد لاحظنا نقد هيدغير الشديد للمنطق بما هو وسيط وسلطة ومن ثمة الانتصار الواضح للمباشر.

القول التأويلي كقول للمطلق والواحد والممكن / الوعي التأويلي كوعي للجزئي غير التوحيدي والوضعي: لقد لاحظنا من قبل أن هيدغير يعترض على وعي العالم انطلاقا من الموجود ومن ثمة على نسيان الوجود. الموجود يعني المتعين ومن ثمة الموحدة هويته والمتطابق؛ الوجود يعني غير المتعين ومن ثمة غير القابل لتحصيله في وحدة له وتطابق. الوجود كما رأينا هو عينه العدم وهو أيضا الممكن. إن هذا الوعي بالكائن هو الذي يجعل تعليل الاختلاف ممكنا بما يتوفر عليه من مرونة تسمح له بالظهورات غير المتطابقة. غير أن الممكن بخصايته هذه يحتل موضع المطلق وإن كان على نحو عديمي. غير أن الأسئلة تظل معلقة على النحو التالي:

- يرى كثير من شراح هيدغير أن الصعوبات ظلت تلاحق الفيلسوف بشأن الخروج من الذاتية حتى نهاية تفكيره. لقد حاول الفيلسوف أولا هذا الخروج في كتابه وجود وزمان وفشل المشروع. تمثلت المحاولة في التصور الجديد للذات كدازاين. يختلف الدازاين عن الذات بكونه لا يقوم بمعزل عن العالم. إنه كائن-في-العالم. الدازاين لذلك ليس شيئا بل هو بنية بما يعنيه من كونه علاقة. إن هيدغير يبحث هكذا عن تخليص الذات من الحضور المطلق بتنسيبها بواسطة سلبها أي بتحويلها من جوهر إلى علاقة. لكن المشكل أن العلاقة كما يقترحها هيدغير هنا تتحول هي الأخرى إلى حضور جديد، حضور موسع لكنه حضور. بعد ذلك توالى المحاولات وفي كل مرة ينقلب سؤال الوجود إلى سؤال الذات. إن الصعوبة التي ظلت تلاحق الفيلسوف تتمثل في كونه لم يدرك الطريق للخروج من الحضور، حضور الأنا وكونه ظل ينتقل من حضور إلى آخر مختلف. يتمثل المشكل في كل مرة في تصور للسلب غير جذري ينكشف أنه حضور جديد وأنه لذلك معرف في أفق الحضور أو الإيجاب.

- صحيح أن الفيلسوف يعترض على الوعي غير الجذري بالسلب والذي لا يجد له مكانا في الوجود ذاته بل فقط في حدود الوعي ولا يجد له قواما يخصه بل يعالجه من خلال الإيجاب. إنه يسعى بالمقابل لرؤية السلب كسلب وتجذيره في الوجود ذاته.

لكن هيدغير نفسه يقع في مطبات مشابهة: وعي السلب من جديد من خلال الإيجاب وتحويل التجذير المطلوب للسلب إلى عدمية. ذلك أن الفيلسوف لا يستثمر ما ينجزه بشأن

السلب بما هو أيضا ذو نمط وجود يخصه لا يفضل عنه الإيجاب. إنه يفهم هذا الوجود أيضا للسلب كحضور في وجهه الآخر يهدم الإيجاب. إن قولنا "الطقس حار" كقضية نفترضها صحيحة إذ نقابلها بالقضية "الطقس ليس حارا / بارد" كقضية نفترضها خاطئة، فإن خطأ هذه الأخيرة يجب أن لا يفهم إلا كحقيقة هو الآخر، والتعليل أن الطقس ينتمي إليه في وجوده الحرارة والبرودة على حد سواء أعني أن الخطأ ينتمي هو الآخر إلى الشيء ويوجد له. لكن ذلك يعني أن ما افترضناه في الأول قضية صحيحة يهدم بحكم أن القضية المقابلة هي أيضا صحيحة. وهكذا فإنه لا يمكننا إقرار أي من القضايا لأن مقابلهما ممكن الصحة هو الآخر. لا يمكن في النهاية إلا إقرار العدمية كحقيقة.

إن التساؤل عما يجعل هيدغير يتهادم لديه إيجاب الشيء وسلبه يجد إجابته في نمط الوجود الواحد الذي يمنحه الفيلسوف لهما مع أن بداية تفكيره كانت غير ذلك. إننا لا نستطيع أن نفهم كيف يهدم السلب الإيجاب إذا كانا يحافظان على نمطي وجود مختلفين. وهذا يعني أن هيدغير لا يتصور السلب في نهاية التحليل إلا على نحو نمط وجود الإيجاب أعني الحضور. هكذا فإن هيدغير يواصل فهم علاقة الذات والموضوع وعلاقة الإيجاب والسلب في حدود الأفق نفسه للحضور المطلق أو الوجود - بحسب العبارة التي اخترناها هنا - الذي يقابله العدم أعني وجود طرف وعدم الثاني بما يترتب عن ذلك من إشكالات ودون أن يفلح الفيلسوف في منح الأطراف المختلفة للإشكال حق القيام المتكافئ الذي يمكن أن يحدث الفرق في تأويله. هذا يعني أن العدمية إذ لم تصنع الفرق بصناعة جديدة للإشكال فذلك لأنها الوجه الآخر للوعي الوضعي نفسه.

من الغريب أن نفترض أن تكون العدمية، حيث الإعتراض المطلق على كل شكل من أشكال الحضور، أن تكون هي بدورها شكلا من أشكال الوضعية التي تعرف أصلا بالحضور. إن الفرضية التي نطرحها هنا للتفكير هي التالية: إن العدمية هي النتيجة الضرورية للوضعية. إن هيدغير يعرف الكائن بالعدم حينما لا يجد له تعريفا وضعيا صلبا يمكن أن يصمد أمام التحليل الفينومينولوجي لبنيته. إن الفيلسوف يحلل مثلا الذات مرورا بالبنى الأساسية للدازين حتى الزماناتية كتعريف للإنسان. لكنه يعد الزماناتية عدما إذ تأتي خاصة عقب تفكيك التحديدات الموجدية للإنسان أو الحضورية. وهذا يعني أن هيدغير يسمي الإنسان عدما لأنه لا يجد له تحديدا أونطيا أعني ماهية حضورية ما مثلما عهدنا ذلك مع تاريخ الفلسفة. إن سلوك الفيلسوف إذن كان على النحو التالي: مادام الإنسان ليس ماهية حضورية، ليس موجودا بالمعنى الوضعي فإنه إذن عدم. وها هنا اعتراف بأن المعنى الوضعي للوجود هو الإحدائية التي يحكم بها الفيلسوف على ما يوجد وما لا يوجد. والأهم بإطلاق أن الفيلسوف ينسب الموجدية في الأصل إلى الحضور وإلا يكون العدم.

إن ما يدعم هذا الافتراض كون ما يحمل عليه الفيلسوف صفة العدم أي الزماناتية هو عينه ما يسميه أيضا الوجود والإمكان. وذلك يعني أنه ليس على وجه الدقة العدم كما نتصوره للوهلة الأولى. إن ما يؤكد ذلك كون هيدغير يميزه صراحة عن العدم المطلق. لذلك فإن ثمة مجالا واسعا لتفكير موجب للوجود لا يؤدي ضرورة إلى العدمية. مع هذا فإن العدمية هي التأويل الوحيد الذي وجدته هيدغير بعد مجاوزة الوجود. وتلك إشارة واضحة إلى أن معنى الوجود يستأثر به في النهاية الوجود وأن الممكن رغم تمييز الفيلسوف له عن العدم المطلق، يعود إلى العدم بدل عودته إلى الوجود. إنها حاكمية الوجود، الحضور المهيمنة لدى هيدغير بكل إشكالاتها المتعلقة بها وأساسا العودة إلى القسمة غير التوحيدية للعالم ومن ثمة التجزيئية والوضعية.

VII- الفلسفة التحليلية - مثال فريجه (1848 - 1925) وراسل (1872)

- الموضوع **objet** كحقيقة أونطولوجية في وعي فريجه وراسل ومنطقية في مستوى قولهما / الموضوع **objet** كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: تفكير التناقض الذي يثيره افتراض المعنى مرتبطا بالموضوع أو منفصلا عنه. ذلك أن افتراض الانفصال يجعل تعليل مصدر المعنى غامضا لدى راسل كما أن افتراض الارتباط يجعل تعليل التنوع الذي للمعنى غامضا لدى فريجه.

الأسطورة: التناقض الذي يثيره ارتباط المعنى بالموضوع يجعل فريجه يجد انسجام القول بتميز المعنى عن الموضوع، أما التناقض الذي يثيره انفصال المعنى فيجعل راسل يجد انسجام القول في ربط المعنى بالموضوع.

تعليل: في كتابات منطقية وفلسفية *Ecrits logiques et philosophiques* وفي الفصل المعنون "معنى وإحالة" *Sens et dénotation*، يميز فريجه بين المعنى *Sens* والإحالة *dénotation*. ورغم أن فريجه لا يعتبر المعنى إنتاجا حرا للفكر وإنما هو يتم بالنظر إلى مرجع، إلا أنه يميز تمييزا واضحا بين المعنى والإحالة وذلك استجابة لحل صعوبتين على الأقل:

- صعوبة قضايا الهوية *propositions d'identité*: تتمثل الصعوبة في أننا نجد معاني متعددة دون أن تكون الإحالات كذلك. فمثلا نحن نسمي أفلاطون "تلميذ سقراط" كما نسميه "أستاذ أرسطو"، وهنا معنيان مختلفان. فإذا كان لكل معنى إحالة تخصه، فإنه من المفروض أن تكون الإحالة المقصودة بعبارة "تلميذ سقراط" مختلفة عن الإحالة المقصودة بعبارة "أستاذ أرسطو". إلا أن واقع الحال ليس كذلك لأن هذين المعنيين يدلان على شخص واحد هو أفلاطون. لذلك فإنه يجب أن لا يكون المعنى مشروطا بالإحالة بل أن يمتلك نوعا من القوام الخاص المتميز عن الإحالة، وهذا داع أول للتمييز بين المعنى والإحالة.

- صعوبة الإحالات الفارغة *dénotations vides*: ذلك أننا نتحدث عن أشياء ونزعم فهمها في الوقت الذي لا نجد شيئاً قبالتها تحيل إليه. إننا نتحدث عن "دائرة مربعة" وعن "العنقاء" ونقول هذا وهم وذلك مستحيل، لكننا في كل مرة نقول أننا نقصد شيئاً وأننا قبالة معنى ما. إننا نتحدث عن "الفراغ" نفسه وعن "العدم" ونزعم أننا نفهم شيئاً ما. فإذا كان المعنى يدل على إحالة، فأى شيء إذن تحيل إليه العبارات الألفية وهي حاملة لمعان مؤكدة؟ إن هاهنا داع ثان لتمييز المعنى عن الإحالة.

يقرر فريجييه أن المعنى لا يأتي من الإحالة بل من الفكر وإلا كان علينا أن نجد إحالات بعدد الأشياء التي نفهمها. إلا أن ذلك لا يعني جعل المعنى إنتاجاً حراً للفكر، وإنما المعنى يتحدد من جهة أخرى ضرورة بالإحالة التي له. لذلك ينتهي فريجييه إلى قرار وسطي طريف: المعنى هو طريقة تمثل الفكر للشيء، وذلك يجعل للفكر نصيباً في إنتاجه وللشيء نصيباً آخر وإن كان نصيب الفكر أوفر.

راسل:

في مقاله لسنة 1905 من كتابات منطق فلسفي *Ecrits de logique philosophique* يوجه راسل نقداً مباشراً لفريجييه. فإذا كان هذا الأخير يقول مميزاً المعنى عن الإحالة:

"Tout signe ou groupe de signes a un sens et une dénotation"⁽¹⁾.

فإن راسل يقول على خلاف ذلك مشدداً أن لا معنى إلا وله إحالة:

"Connaître le sens d'un nom, c'est savoir à qui il s'applique"⁽²⁾.

تقوم نظرية المعنى أو الدلالة *signification* عند راسل على أن اللفظ أو القضية يجب أن يتوفر فيه شرطان للحصول على معنى:

- أن يشير إلى موضوع ما.

- أن يحتمل الخطأ والصواب أي أن يكون له قيمة صدق *valeur de vérité*.

إن الخاصية الثانية تقوم على الأولى لأن الخطأ والصواب إنما يكونان ممكنين بالنظر إلى مرجع، إن بالتطابق معه أو بالتعارض.

صعوبة بوجه راسل: إذا كان المعنى مرتبطاً بضرورة بإحالة، فإن على راسل أن يعالج الصعوبة التي كان فريجييه قد فصل من أجلها، إضافة إلى علل أخرى، المعنى عن الإحالة. كيف يحافظ راسل إذن على ربط المعنى بالإحالة فيجد لمعان مثل "دائرة مربعة" *cercle carré* و"ملك فرنسا الحالي" *l'actuel roi de France* إحالات أو كيف يعللها كذات معنى دون أن

Frege, "Sens et dénotation", in *Ecrits logiques et philosophiques*, trad., C. Imbert, Paris, (1) seuil, 1971, p. 31

Russell, "De la dénotation", in *Ecrits de logique philosophique*, Trad. Jean Michel Roy, (2) PUF, 1989, p. 405.

يكون لها إحالة وقد قرر أن الإحالة شرط المعنى والصحة والخطأ؟

يقترح راسل ما يسميه بنظرية الوصف *théorie des descriptions* لحل المعضلة. خلاصة موقف راسل أن العبارات الملغزة هنا لا تمتلك إحالات في ذاتها، فمعنى في ذاتها وإنما هي تمتلك ذلك بشكل غير مباشر كوصف لعبارات أخرى تملك الإحالة المباشرة والمعنى المباشر. إن الشيء يكون له معنى إذن على نحوين: نحو مباشر كما هو شأن إسم العلم *nom propre* بما هو مفرد ومتعين؛ ونحو غير مباشر حيث المعنى يشير بالوصف إلى اسم العلم. إن قولنا "شكسبير" مثلاً يملك معناه من إحالته على شخص مفرد ومتعين هو شكسبير نفسه. أما قولنا "كاتب ماكبيث" (وهو شكسبير) فلا يشير إلى شيء بنفسه وإنما يملك معناه من الإحالة على شكسبير، أي على نحو وصف. وهكذا شأن قولنا "دائرة مربعة" فإن معناه لا يأتي من موضوع فعلي يقابله تشير إليه العبارة إذ ليس ثمة في العالم موضوع هو دائرة مربعة. إنما يأتي المعنى من وصف العبارة بالوساطة شيئاً آخر يشير هو مباشرة إلى موضوعات شخصية هو الدائرة والمربع. والأمر نفسه مع المثال الذي اشتغل عليه راسل طويلاً: "ملك فرنسا الحالي أصلع *l'actuel roi de France est chauve*". فواضح أن ليس ثمة حالياً ملك لفرنسا تحيل إليه القضية مباشرة. إنها لذلك تصف بدرجة ثانية ما تحيل إليه القضايا المكونة لها بدرجة أولى أي في النهاية الموضوعات الفردية: الحالي *l'actuel*، ملك *roi*، فرنسا *la France*، أصلع *chauve*. إن هذه العبارات هي التي تحيل على شيء فعلي وتحمل المعنى: ظرف أو شخص أو بلد أو صفة والقضايا التي تتعلق بها مباشرة، أما القضية برمتها فلا تحيل ولا تحمل المعنى وتمتلك الصحة والخطأ إلا على نحو وصف⁽¹⁾.

على هذا النحو يقسم راسل القضايا نفسها بعد ذلك إلى تلك التي تحيل على نحو مباشر والتي تحيل على نحو غير مباشر. يسمي الأولى بالقضايا الذرية *propositions atomiques* وهي القضايا البسيطة التي تحيل إلى الموضوع الفردي مباشرة والثانية بالقضايا الجزيئية *propositions moléculaires* وهي المركبة من الأولى وتحيل بالتوسط على الأشياء. إن القضية موضوع السؤال أعلاه: "ملك فرنسا الحالي أصلع" مركبة من قضايا ذرية مثل: "يوجد على الأقل ملك لفرنسا *il y a au moins un roi de France*" وغيرها من القضايا الجزيئية الممكنة...

أما تقنية الحصول على القضايا الذرية فهي التحليل *analyse*. لذلك يسمى نوع الفلسفة الذي يضطلع به راسل وآخرون بالفلسفة التحليلية⁽²⁾.

(1) يقسم راسل بعد ذلك الوصف إلى نوعين: وصف محدد *(l'auteur de description définie)* ووصف لامحدد *(description indéfinie)* (un auteur de Macbeth). لا نعتني هنا كثيراً بتفاصيلات من هذا القبيل.

(2) لا نعتني هنا كثيراً أيضاً بمدى استقرار فكر الفيلسوف على هذه القرارات. لكننا نجمل القول فيها باستقرار العصب الأساسي لفكره مع اختلافات أكيدة لا تثير إشكالات ظاهرة. ثمة شبه إجماع لدى

البنية المنطقية للقول: يتعلق الأمر هنا بالمعنى والتناقض الذي يحدثه افتراضه مستقلا عن الموضوع حيث لا نجد آنذاك سنداً يمنحه المعنى، لكن أيضاً التناقض الذي يحدثه افتراضه مرتبطاً بالموضوع حيث تنوع المعنى لا نجد له سنداً في الموضوع المرتبط به. يقوم القرار على استدلالات منطقية تثق المعنى حيناً بالموضوع انسجاماً مع شروط المعنى وذلك واضح لدى راسل وتميز المعنى أحياناً عن الموضوع توافقاً مع التنوع الذي يكون للمعنى كما بين فريجييه.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: هنا أيضاً فإن وضع الموضوع العيني موضع تفكير يغري الفلسفة التحليلية بعلاقة مباشرة مع العالم. لكن قبل ذلك فإن تحول السؤال تماماً من المنطق أي الإشتغال وفق مبادئ ما كالتناقض مثلاً، لإنشاء تصور عن العالم إلى فلسفة اللغة حيث لا تفكير موجب لإنشاء تصور حول العالم بل تفكير سالب للثبوت من احتواء اللغة لموضوع (وضعي)، كل ذلك يعني العودة إلى العلاقة الأشد مباشرة مع العالم. نشهد هنا مغادرة للتفكير أصلاً بما هو سلوك في الممكن لتحصيل معرفة غير قائمة سلفاً إلى اللغة بما هي تفكير ناجز متعين أي علاقة قائمة بين اللغة والعالم نحله فقط. إن فلسفة اللغة تترجم إصراراً غير مسبوق على الواقع والمتعين والقائم والمباشر.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي وضعي والقول التأويلي كقول مطلق ممكن:

- يفصل فريجييه المعنى عن الإحالة لعلل أهمها: خشية جعل الموضوع موضوعات متعددة بعدد المعاني المتعددة له؛ خشية منح المعاني المتناقضة فالمستحيلة موضوعات. لنأخذ هاتين النقطتين واحدة واحدة.

النقطة الأولى: إن فريجييه يفصل المعنى عن الإحالة لكوننا إذا افترضنا ارتباط المعنى بالإحالة كان علينا أن نجعل لـ "تلميذ سقراط" موضوعاً مختلفاً عن "أستاذ أرسطو" في حين أن الموضوع هنا واحد وهو أفلاطون.

شرح راسل على أن التطورات اللاحقة تعميم لنظرية الوصف. ففي مشاكل الفلسفة *Problèmes de la philosophie* وفي الفصل الثاني عشر "الصحيح والخطأ" *Le vrai et le faux* يعرف راسل الاعتقاد الصحيح بما هو الاعتقاد الذي "يكون له واقعة توافقه والخطأ هو الذي لا يكون له واقعة توافقه... إن العقول لا تخلق الصحيح والخطأ، إنما تخلق اعتقادات... وما يجعل اعتقاداً صحيحاً إنما هو الواقعة".

وفي مرحلة متأخرة من تفكيره، في دلالة وحقيقة *Signification et vérité* يقول راسل في الفصل 16 "صحة وخطأ" *vérité et fausseté*:

"La signification d'une phrase est identique à la manière dont se détermine sa vérité et sa fausseté. Une phrase n'a de signification que si une telle détermination est possible".

يبقى راسل هكذا وفياً لمبدأ أن المعنى مرتبط بالموضوع وبظروف الصحة والخطأ.

يستطيع الواحد منا أن يدرك بسهولة أن فريجييه حشر نفسه في زاوية من أحد خيارين: إما أن يكون للمعاني الأنفة موضوع متميز بمثل ما أفلاطون موضوع وإما أن لا يكون لها موضوع هكذا شأنه وتكون شأنًا للفكر. ولما لم يكن ممكنا حسب فريجييه أن نجعل للمعاني المذكورة موضوعات فلم يبق إذن إلا أن نجعلها شأنًا للفكر وأن نفصل المعاني عن الإحالات. إن فريجييه لا يفكر بفرضية ثالثة ممكنة مفادها أن المعاني تحيل أي هي مرتبطة بموضوع ممكن. إن أفلاطون الذي تحيل إليه المعاني ليس موضوعا مفردا محددا مقصيا من ثمة للمعاني الممكنة حوله. إن أفلاطون الذي يبدو موضوعا مفردا متناهايا إمكان محض لعلاقات لامتناهية يتساوى فيها "أفلاطون" و"تلميذ سقراط" و"أستاذ أرسطو". إن كل هذه معاني تحيل إلى علاقة بالموضوع الممكن. وإذا لا نكون أمام موضوع مفرد محدد أي أمام موضوع واقعي بل أمام إمكان علاقات، فإن المعاني يمكنها أن تحيل جميعا إلى الموضوع دون أن نكون ملزمين بتقطيع الشيء إلى واقعات متعددة الشيء الذي كان يخشاه فريجييه. إننا لا نكون ملزمين من ثمة بفصل المعنى عن الإحالة بما أن الداعي إليه قد انتهى وهو واقعية المعاني، فنحن أمام موضوع من البداية ممكن.

النقطة الثانية: إن فريجييه يفصل المعنى عن الإحالة خشية نسبة الوجود إلى المعاني المتناقضة فالمستحيلة مثل "دائرة مربعة" والأشياء الوهمية. حينما يكون المعنى شأنًا للفكر فإننا لا نضطر لمنح موضوع للمعاني المستحيلة والوهمية. يفهم فريجييه من إحالة أو موضوع يمنح إلى المعاني المتناقضة والوهمية الموضوع المتعين بالمعنى الفيزيائي للكلمة. وواضح أن المعاني المتناقضة لا تحتل أن يكون لها موضوع بهذا المعنى. من ثمة فصل المعنى عن الإحالة.

إن فريجييه كما رأينا في النقطة السابقة لا يرى إلا أحد أمرين: إما أن تكون للمعاني المتناقضة والوهمية موضوعات عينية أو أن تكون شأنًا للفكر أي أن لا تكون لها إحالة تخصها. لا يفترض فريجييه أن يكون لهذه المعاني نمط آخر للوجود. إن نمط الوجود الوحيد عند فريجييه هو المتعين الموجب. لكن التنبيه الذي نقوم به هنا في كل مرة يتمثل في أننا نشير إلى السلب تماما كما نشير إلى الإيجاب وأن الموضوع الحق هو أولا الممكن لا الفعل. لكن الممكن نفسه ليس الموضوع الأخير. إن غير الممكن نشير إليه أيضا كموضوع ما ونحمل عليه المعنى. هكذا فإن الموضوع في نهاية المتابعة يمتد إلى الممكن والمستحيل معا. إننا نجد أنفسنا مباشرة أمام المطلق كموضوع فعلي يكون قبالة الفكر هو الذي يمنح المعنى لـ "دائرة كبيرة" و"دائرة مربعة" على السواء أي للامتناقض والممكن كما للمتناقض والمستحيل.

هكذا فإذا كان عدم وجود موضوع للمعاني المستحيلة يؤدي عند فريجييه إلى فصل المعنى عن الإحالة وجعله شأنًا للفكر، فإن تحويل وعينا بالموضوع بما هو الممكن ثم المطلق أصلا

أي تحويل وعينا بالممكن فالمطلق بما هو موضوع فعلي، ذلك يجعلنا نصل المعنى بالإحالة دون إشكال تطرحه المعاني المستحيلة.

- إن فريجي نفسه يسمح بإمكان التفكير المختلف بموضوع غير حاضري حينما يعتبر المعنى علاقة بين الفكر والشيء أو شأنًا للفكر بالنظر إلى الشيء أو وجهة نظر للشيء. المهم في كل هذا أن الصعوبات التي اعترضها الفيلسوف مردها الوعي نفسه بالعالم. إن الصعوبة الأولى مثلاً (تعدد الشيء بتعدد صفاته إذا افترضنا ارتباط المعنى بالإحالة) خلفيتها الأساسية واقعية الشيء التي لا تتسع لمعاني متعددة إلا لتشظي الشيء إلى أشياء. تتأتى الصعوبة من أن كل معنى يقوم في وجهه الآخر كحضور مطلق / وجود حيث يكون الثاني عدماً له والعكس صحيح. الوجه الأبعد للصعوبة يكمن في فهم الموضوع إما على نحو حضور مطلق له أو أن لا يكون موضوع. لا مكان هنا إلا لفهم مثنوي للشيء يفقد فيه الواحد وتكون فيه الأشياء على هيئة أقانيم متخارجة.

الصعوبة الثانية (الوقوع في وجود المعاني المستحيلة والمتناقضة إذا افترضنا ارتباط المعنى بالإحالة) هي الأخرى تنبع من الوعي الواقعي بما هو وجود شيء ما. يفترض الإشكال أن يكون موضوع الإحالة متعيناً جسيماً. وهذا يعني أن فريجي يجد نفسه بمواجهة أحد أمرين إما أن يفترض معاني بلا موضوع أي في مواجهة العدم أو أن يكون الموضوع الحضور المطلق له.

وواضح أن هذه قسمة مثنوية للعالم لا تفي بحاجة الإشكال إذ تفتت وحدة الموضوع فتمكث مطالب الإشكال متخارجة بعضها عن بعض. لقد لاحظنا بالمقابل أن المعالجة إذ تنأى بالموضوع عن الواقعية توفر له حقيقته الموضوعية وفي الوقت نفسه تحرره من الوضع الوضعي له.

- إن فصل المعنى عن الإحالة إذا أمكن حل الصعوبات الأولى بواسطته، يواجه صعوبات جديدة يتولى راسل حلها بربط المعنى بالإحالة. أهم الصعوبات هنا هي المتعلقة بإمكان المعنى دون موضوع فعلي.

- الربط الذي يقوم به راسل بين المعنى وقيمة الصحة - كون الشيء له معنى إذ يكون صحيحاً أو خاطئاً، يبدو مشكلاً. ذلك أن الحكم بالصحة والخطل نفسه لا يتم إلا إذا كان المعنى محدداً بتعال ما عن هذه الظروف. لنأخذ مثلاً حكماً بأن "الطقس حار". إن قراري بأن معنى القضية مرتبط بأن هناك طقساً حاراً أو بارداً يجعل القضية صحيحة أو خاطئة، يطرح حوله السؤال التالي: كيف أمكن إطلاق الحكم إذا لم يكن المعنى محدداً سلفاً، معنى أن يكون "الطقس حار"، أي القضية التعريفية التالية: إذا كان الطقس على هذا النحو فهو حار أو بارد؟ ولنفترض العكس، أن المعنى غير محدد سلفاً وواجهنا حالة الطقس للحكم فإن هذا

الحكم يكون فاقدا للأساس، إذ كيف نحكم على ما لا نمتلك علمه سيما وأن الحكم أصلا قرار والقرار لا يملكه من لا يملك معايير الحكم.

- يقوم الربط بين المعنى وقيمة الصحة على ما تأكد لدى راسل أن كليهما مشروط بموضوع. فاللفظ الخالي من الإشارة إلى موضوع لا يكون له معنى تماما كما أن انعدام الموضوع يمنع القضية من قيمة الصحة. لكن هاهنا فرق شاسع بين نوعين من الموضوع يأخذهما راسل كواحد: الموضوع شرط المعنى والموضوع شرط الصحة والخطأ. أما الأول فهو الذي لا يحتوي مقارنة للمعنى به مطابقة أو مناقضة أي سلوكا إقراريا بل فقط سلوكا إنشائيا يوجه فيه لفظ نحو موضوع ما للمرة الأولى ويستدعي ذلك إخراج اللفظ من اللاتحدد أو اللالوجهة إلى تحدد ووجهة ما. أما الموضوع شرط الصحة والخطأ فهو الذي يقارن به معنى ما مطابقة أو مناقضة أي يحتاج سلوكا إقراريا تعود فيه علاقة وثقت أولا بين لفظ وموضوع على ذاتها. إن العلاقة التي نكون بصدها في حالة المعنى هي القائمة بين الموضوع واللفظ أما في حالة قيمة الصدق، فإن العلاقة تقوم بين كل هذه العلاقة الأولى ومقارنتها بذاتها ثانية.

- لأن الموضوع في حالة المعنى موضوع إنشائي لكونه غير مسبوق بتحدد بل هو يتحدد للمرة الأولى، فإنه لا يقتضي ضرورة أن يكون فيزيائيا أو وضعيا بمعنى عام. إنه من الممكن إنشاء علاقة بين اللفظ وموضوع وهمي أو عديمي بالقدرة نفسها التي يمكن بها إنشاء علاقة مع موضوع فيزيائي. إنه يكفي منح اللفظ وجهة ما وإخراجه من وضع اللاتحدد.

- بقي أن راسل يتحفظ على أن تكون الموضوعات الوهمية أو المتناقضة موضوعات كما رأينا أعلاه وأنها لذلك تحمل المعنى كوصف لموضوعات أخرى تكون فعلية. لكن وقد تبينا أن الموضوعات متساوية في وضعها الإنشائي وهي متميزة فقط في العودة عليها بالإقرار صحة وخطأ، فإنه لا دقة أن يكون موضوع متميزا عن آخر في الوضع الإنشائي للأشياء أي أن يكون معنى مباشرا وآخر بالوساطة.

بالجملة فإن راسل لا يعتني بالشيء في وضعه الممكن ووضعه المفهومي. إن وضعية راسل تبدو أكثر وضوحا مما هو الأمر في التجريبية الكلاسيكية. لكن اللعل التي أدرجنا من أجلها أفلاطون نفسه تحت الوعي الوضعي تجعلنا لا نسمي وضعية راسل من الجهة التي سمي بها كذلك في تاريخ الفلسفة والتي سمي بها نفسه أيضا. إن وضعيته ليست بالضبط لاتخاذ الموضوع الحسي مرجعا فقد كان أفلاطون يتخذ المثال مرجعا وأدرجناه مع ذلك ضمن الوعي الوضعي. إن وضعية راسل إنما هي للقرارات المنطقية الوضعية لديه:

الموضوع هو الموجب والفعل والفردى. إن الموضوع غير الفردى تماما كما الموضوع السالب والموضوع الممكن، كل ذلك لا يعد موضوعا إلا بقدر وصفه للموضوع الفردى المتركب منه أو الموجب أو الفعل. إن السلب والإمكان والكليات كل ذلك لا يمثل شيئا

يمكن موازنته ومقابلاتها. من ثمة كان الفصل واضحا لدى راسل بين الموجب والسالب وبين الفردي والكلبي وبين الوهمي والفعلي. وذلك ما يمنح قرارات الفيلسوف واقعية مطلقة بما يستتبع ذلك من قسمة للعالم ومن كل النتائج التي تلحقها مثلما لاحظنا من قبل. لكننا نلاحظ جيدا بالمقابل أن تأويلا غير وضعي للكائن ومن ثمة غير تجزيئي يمنح إمكان تفكير مغاير.

VIII - الفلسفة المعاصرة جملة: مجاوزة الميتافيزيقا *dépassement de la métaphysique*

/ العدمية كمشغل أنطولوجي في الوعي المعاصر ومنطقي في مستوى القول الفلسفي /
مجاوزة الميتافيزيقا / العدمية كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: لا يختلف الإشكال هنا من جهة عموده الفقري عن الإشكال كما صاغه هيدغير كنموذج للفلسفة المعاصرة - لا يختلف إلا اختلاف درجة ونمط ظهور. في كل مرة يقوم الاختلاف أمامنا ليتناقض مع وعي العالم كذي هوية ما ولتأوله من ثمة في الاتجاه نفسه الضد - ميتافيزيقي / العدمي. يختلف الفلاسفة فقط في تعيين موضع الميتافيزيقا وتنتهي الفلسفة في كل مرة إلى السقوط من جديد في المطب نفسه للميتافيزيقا أي في اللاعدمية من جديد مع أن منطلق التأويل واحد وحتى هدفه واحد. الصعوبة هي إذن بشكل قار: كيف نضع على صعيد واحد اللاهوية التي يتقدم بها إلينا العالم مع وعينا به كذي هوية ما؟
الأطروحة: العدمية هي الاسم الأدق لوعينا المعاصر بالعالم والتعريف الأوفى لمجاوزة الميتافيزيقا.

تعليل: تواجه هذه الأطروحة ادعاء صارخا مفاده أن صفة العدمية لا تبدو هنا على غاية من البدهية. ذلك أن أحد العناوين الأساسية مثلا للعدمية فقدان المعنى المترجم خاصة في العبثية. غير أن أحد أهم النعوت التي نطلقها على الفلسفة المعاصرة بالمقابل هي ولادة المعنى محل الحقيقة. من ثمة فإن تعليلنا لعدمية الوعي المعاصر يتخذ هنا هيئة المكافحة التالية للفرضيات: هل نحن نشهد اليوم (هل نحن نعيش عصر) نهاية / ضياع / موت المعنى أم أننا، على العكس من ذلك، نشهد (نعيش عصر) بداية / استواء / ولادة المعنى؟

وهذا الإشكال مشروع جدا من جهتين على الأقل: جهة التداول العمومي للخطاب حول المعنى وجهة المرجعية الفلسفية. أما من الجهة الأولى، فإن الحديث عن فقدان المعنى تماما كما عن قيامه يجد مكانه على حدّ السواء في زفرة اليائسين من الحياة يتلقفون بقية أنفاس قبل القرار الأخير وفي سكينه العقلاء تقصر حكمتهم عن حكم يميزون به جيّد الأشياء عن رديئها ويتخذون به لأنفسهم قبل غيرهم أرضا قرارا يثبّتون لهم فيها أصلا نحو قبلة في السماء (فقدان المعنى) وفي لذّة العوالم الشخصية بأهدافها ومعاييرها وقيمها وهذا الاستقرار المبهت

لحياة تهاوت فيها الحقيقة مستوية مع ذلك بعد على سوقها (قيام المعنى)⁽¹⁾؛ وأما من الجهة الثانية، فإن الحديث عن الوضع المضاعف للمعنى نهاية ولادة هو ما ترجمه مساحات واسعة من فكرنا المعاصر فضلا عن الظواهر التاريخية المصاحبة له (حروب، نسب انتحار، أمراض نفسية، اتساع هوة الخلاف حول كل المفاهيم المتداولة دوليا وعلى صعيد التشكلات الجهوية وفرديا: الحق، الشرعية (الدولية)، الإرهاب، المقاومة، التقدم، الخ؛ وبالمقابل المعاني الجديدة والمتولدة دوما).

لا أشير بقولي "مساحات واسعة من فكرنا" بخصوص "فقدان المعنى" فقط إلى ألبار كامى A. Camus مثلا أو غيره ممن لا يصنفون كلحظات للتاريخ الرسمي للفلسفة رغم الأهمية العالية لذلك التي تدعم الوضع الأول للمعنى، نهاية المعنى، وإنما أشير أساسا إلى أعمدة الفكر الفلسفي المعاصر منذ شرع اللساني دي سوسير F. De Saussure في طرد المعنى من دائرة الاهتمام العلمي باللغة ورفع ذكر البنية Structure اللسانية حتى هيدغر الثاني خاصة وفوكو A.Foucault وداريدا J. Derrida وما يمكن تسميته بالقتال الشرس للمعنى كحالة أخيرة من حالات الميتافيزيقا التي عرفت الفلسفة اليوم بمجاوزتها.

كما أشير بقولي "مساحات واسعة من فكرنا" بخصوص "ولادة المعنى"، أي الوضع الآخر له، إلى فلسفة اللغة المعاصرة والفينومينولوجيا ومنعرجها الهرمينوطيقي (التأويلي) خاصة ولكن أيضا قبله مع هوسرل E. Husserl وهيدغر الأول وميرلوبونتي M.Merleau Ponty ثم ريكور P. Ricœur، كما أشير إلى ما هو خارج هذه التقاليد وما هو داخلها على نحو آخر مثل هابرماس J. Habermas ودولوز J. Deleuze.

إن مساحات واسعة من الفكر الفلسفي المعاصر تشدد إذن على نهاية المعنى لا تقل عنها شساعة مساحات أخرى تشدد على ولادة المعنى كما أن تجليات مختلفة للخطاب العمومي تكشف عن الوضع الأول للمعنى لا تقل عنها أصالة تجليات أخرى تكشف عن الوضع الآخر له. هكذا، فإن الإشكال الذي نحن بصده إشكال مشروع بلا منازع.

إننا ما نرمي إليه هنا إثبات موقف قبالة الإشكال الأنف هو التالي: إن ما نشهده اليوم نهاية للمعنى بترجمات مختلفة على صعيد الواقع الفلسفي، أما ولادة المعنى فلا أثر لها إلا إذا نظرنا في الممكن الفلسفي أي في الأفاق المفتوحة للتفكير والعناصر المتاحة لذلك لا في الواقع الفلسفي. أما ما نسميه النهاية الواقعة للمعنى فهي ذات تعريفين: نهاية صريحة للمعنى

(1) هاهنا فقرة ذات صياغة أدبية مخصصة نادرا ما أعتمدها في الكتابة الفلسفية. وإنها لمقصودة كي يتفق المبني والمعنى: المعنى المعيش أو المعنى الظهوري الذي يخرج من قبضة المفهوم الفلسفي ويمتد أوسع منه (لنراجع هيدغر مثلا في مقارنته حول الشاعر هولدرلين Hölderlin أو حول "أصل العمل الفني") والصياغة البيانية الأدبية التي تسمح بإدراك المعنى خارج المفهوم (زفرة اليائسين، يتلقفون أنفاسا... إلخ).

ونهاية للمعنى في ثوب الولادة أي ولادة مغشوشة له.

هذا الموقف يختلف عن آخر أكثر شيوعاً يرى أن ما نسميه بنشأة المعنى مكان الحقيقة يؤخذ بتسليم تام ببداية ما نقصده به، أعني كولادة فعلية للمعنى على نحو ما نفهم عموماً من اللفظ بما هو هدف وقيمة، إلخ.

تقوم الأطروحة هاهنا على التنبيه إلى النقطة التالية: إن مفهوم "المعنى" يستعمل على نحو مغلط، فإن المعنى الذي نقول أنه ولد اليوم مكان الحقيقة هو مضمون آخر تماماً له تحت الاسم نفسه، وإنه لمضمون يعني بالضبط عكس ما نفهمه وتداوله ونقصده ونطلبه حينما نقول: "إنه عصر المعنى" آمليين بذلك أن نستعيز به عن الحالة السلبية لفقدان المعنى.

I - مسلكية التعليل ومخططه: يقوم التعليل هنا على التفريق بين دالتين للمعنى مختلفين بل متعارضتين أي على التنبيه إلى ما يسميه أرسطو بالمتفقة أسماؤها⁽¹⁾ Homonymes. ولما يتبين الفرق سيتبين التعليل في استعمال اللفظ على عكس ما يشار به إليه. هنالك سيكون بالإمكان اكتشاف المضمون الفلسفي الواحد الذي يثوي خلف إيهام بالاختلاف، أعني: نهاية المعنى، بتقلب القول على وجوه عدة. بالإضافة إلى تدقيق مفهوم "المعنى"، سندقق مفهوم "الفلسفة اليوم / المعاصرة" قبالة الفلسفة المسماة "حديثة" و"قديمة"، تماماً كما نضبط مفهوم "الحقيقة" قبالة مفهوم "المعنى" ليتبين أي معنى نقصده بتراجع الأولى لفائدة الثاني.

أما مخطط التعليل فلا يتجاوز الأمرين التاليين: تفصيل مكونات الإشكال المطروح ثم التفكير حوله. وإنني لأصوغ هذه المهمة في ثلاثة أسئلة مركزية هي بالحقيقة صعوبات ثلاث تمثل، في الوقت نفسه، خطوات التحليل الثلاث:

- بأي معنى نقول إننا نعيش حالة من فقدان / ضياع / نهاية / موت المعنى في الفلسفة المعاصرة؟
- بأي معنى نقول إن "المعنى" قد اعتلى عرش التفكير الفلسفي بدون منازع مكان الحقيقة في الفلسفة المعاصرة؟
- بأي معنى نقول إننا نشهد هذين الوضعين للمعنى في عصر واحد وأحياناً لدى الفيلسوف الواحد⁽²⁾ وأحياناً داخل النص الواحد وأحياناً في الجملة الإستدراكية الواحدة؟

II - معالجة الصعوبات:

1- الصعوبة الأولى: بأي معنى نقول إننا نعيش "نهاية المعنى" في الفلسفة المعاصرة؟

(1) Aristote, Logique: Catégories-Herméneia, op. cit., pp. 53-54.

(2) يقسم شراح هيديغير مثلاً تفكير الفيلسوف إلى مرحلتين: مرحلة "معنى الوجود" Sens de l'être ومرحلة "حقيقة الوجود" Vérité de l'être. إن سؤال "المعنى" هو الذي يعرض في الكتابات الأولى "الحقيقة" المهيمنة في تاريخ الفلسفة، لكن سؤال المعنى يتهاوى بدوره منذ الثلاثينات.

مبلغ المعالجة: إنَّ منتهى ما نريد إثباته بمعالجة هذه الصعوبة - وهو ما نسجّله من البدء لتسهيل متابعة التحليل - إنّما هو التالي: إنّ نهاية المعنى في الفلسفة المعاصرة إنّما هي الاسم الآخر للتعارض الكلّي بين مفهوم المعنى وأُسسه ورهاناته ومفهوم الفلسفة المعاصرة وأُسسها ورهاناتها على نحو يجب معه أن ينتهي الأول إذا ولدت الأخيرة.

أ - مفهوم المعنى: إنّ حصر دلالات المفهوم ليس مطلباً فلسفياً من الدرجة الأولى بالنسبة لنا، وإنّما المطلب هاهنا كشف جهة المفهوم، مفهوم المعنى، التي تعني الفلسفة من خلال دلالات كبرى يتردّد فيها مشترك يمّس الفلسفة. إنّ اللّغة العربيّة تقدّم لنا دالتين بارزتين على الأقلّ دون المضي إلى الإشتقاقات التي قد لا تحصى مثل العناء والعناية، الخ. نقصد بالدالتين البارزتين: القصد intention (أو المقصد destination)⁽¹⁾ والدلالة signification حينما نقول "معنى اللفظ" أو "معنى الخطاب" قاصدين دلالة اللفظ أو "دلالة الخطاب". أمّا اللّغة الفرنسيّة فتزيد على المعاني التي يحملها لفظ Sens (معنى) معاني الإتجاه direction والإحساس sensation، حينما نقول مثلاً sens du mouvement (إتجاه الحركة) ونقول organes de sens (الحواس).

ثمة على الأقلّ أربع دلالات للمعنى نستطيع إضافة الكثير لها، لكنّها دلالات مركزيّة كافية لتقديم الخيط الهادي إلى وضع المعنى على طرف من الضديّة والفلسفة المعاصرة: القصد والدلالة والإتجاه والحسّ. إنّ ما يعني الفلسفة من هذه التعريفات للمعنى خصائص ثلاث على الأقلّ تتعارض جذرياً مع طبيعة الفلسفة اليوم:

- التحديد détermination والتثبيت fixation للأشياء على نحو هويات identités وجواهر substances⁽²⁾: تحديد قصد للسلوك واتجاه للحركة ودلالة للفظ وطبيعة للشيء وتثبيت ذلك على شكل هوية تصبو إلى المطلقية أو جوهر قار.

- الفصل séparation والتمييز distinction (بين الهويات المحدّدة والمثبتة) ونشأة القيم valeurs (القيم المعرفية: خطأ / صواب؛ القيم الأخلاقية: خير / شر؛ القيم الفنيّة: جمال

(1) يقول طرفة بن العبد في معلقته الشهيرة:

إذا القوم قالوا من فتى خلت أني عنت فلم أكسل ولم أتبلّد
 "عُنت" هاهنا بمعنى قُصدت.

(2) المقصود بالتحديد وضع حدود للشيء في هيئته أو زمانه أو مكانه أو في ذلك معاً. فالطاولة تحديد لإمكان هو الخشب. أمّا الخشب فإنّه إمكاني من جهة قابليته أن يكون طاولة أو كرسيّاً أو باباً أو نافذة أو غير ذلك. إنّ الخشب ليس تحديداً لذلك من هذه الجهة وهو لذلك أكثر غنى من الطاولة التي تثبت بمجرد تحديدها وتمتلك هوية قارة أي خصائص تميزها فتفقد الغنى والحرية والانفتاح على وضع آخر ممكن مثلما هو حال الخشب الذي يفتح على هويات لا تنتهي.

/ قبح)، وفي كلّ ذلك المعنى واللامعنى).

- الإحداثيات repères والمعايير critères والأسس fondements والأعماق fonds.

إنّ هذه الخصائص مترابطة على نحو علّي Causal (يؤدي فيها الواحد إلى الآخر) كما يلي: إنّ تثبيت شيء أو تحديده على شكل هوية أو جوهر هو في الوقت نفسه تمييز له عن غيره، عن حالة أخرى وهوية أخرى يقصّيها عنه. فتثبيت هذا الخشب كطاولة هو بالضبط إقصاء كلّ الهويات الأخرى عنه (كونه كرسي أو باب، الخ). إنّ إثبات الخشب كـ "طاولة" هو عينه نفي لـ "كرسي" عنه. ويبيّن أن فصلاً ينشأ هاهنا بين إثبات affirmation ونفي Négation وهي أول بوادر نشأة القيمة. فإنّ ما يثبت للشيء مكوّنًا جوهره أو هويته يصبح صواباً Vrai بينما يصبح خطأ Faux ما يُنفي عنه. ينشأ هاهنا إذن الفرق بين خطأ وصواب، وهكذا شأن كل القيم التي تبدأ حيث يبدأ التحديد / الإثبات / إقرار هوية أو جوهر للشيء فينفضّل ما تمّ نفيه على شكل قيمة مضادة. لكن أيّ داع لنشأة المعايير والإحداثيات والأسس بعد ذلك؟

إننا نبني القوانين الكلية للمعرفة والسلوك، أي المعايير والإحداثيات حينما نكون بصدد تحويل وضع ما جزئي للمعرفة والعمل إلى حالة كليّة. ذلك إن عدم صياغة الإحداثيات والمعايير قد يسمح بحمل قيمة ما على هذه الظاهرة الجزئية أو تلك كصحيحة أو خاطئة، نافعة أو ضارة، لكنه لن يسمح بتحويل هذا التعاطي إلى خطاب كلي نشخص فيه على نحو سليم الظواهر المماثلة ولا بتحقيق تواصل يتجاوز خلاله الفرد ذاته نحو الآخر واستدامة هذا كلّ.

إنّ الأسس والمعايير تنشأ إذن ثالثاً لرفع القيم الجزئية إلى مستوى الكلي Universel.

ثمّة إذن روابط متينة تشدّ الخصائص الثلاث التي ذكرناها الواحدة إلى الأخرى، أعني الخصائص المحيطة بالمعنى والمميّزة له، أو لنقل المشكّلة لبنيته والتي قلنا إنها وجه المعنى الذي يعني الفلسفة: تحديد هويات وتمييز قيم وصناعة معايير. وبحسب هذا التحليل فإنه لا يمكن تصوّر "معنى" خارج هذه الشروط. لهذا كان المعنى صنواً للفلسفة منذ أفلاطون بما هو صنو، على وجه الدقة، للهوية والقيمة والمعيار.

ب - الفلسفة المعاصرة / الفلسفة اليوم: يقصد بـ "فلسفة معاصرة" philosophie contemporaine مرحلة تاريخية من عمر التفكير الفلسفي ذات خصائص نظرية محدّدة تجد تجلياتها الأولى لدى الفيلسوف الألماني ف. نيتشه Nietzsche وتحتوي هيدغير وميرلوبونتي وفوكو وريكور وداريدا ودولوز وغيرهم...⁽¹⁾.

(1) يتم تمييز هذا النمط من التفكير عن نمط تفكير قديم يذهب من أفلاطون وأرسطو حتى الكندي والفارابي والغزالي وابن رشد إذ نتحدث هنا عن "الفلسفة القديمة" antique وعن نمط تفكير يبدأ مع ديكارت R. Descartes ويشمل لايبنتز Leibniz وسبينوزا Spinoza وكانط Kant وهيغل Hegel ويسمى "الفلسفة الحديثة" moderne.

يتميز نمط التفكير المعاصر برفض كل مركزية (مركزية العالم أو مركزية الذات)⁽¹⁾ لفائدة اللاتحدّد والحركة والتميّز والاختلاف كموضوع جديد أعني معاصر للفلسفة التي خلعت بدورها رداءها القديم - الحديث كـ "فلسفة" لتصبح "تفلسفا" philosopher مع هيدغير⁽²⁾. أما إذا أردنا أن نكون أكثر وضوحا في تمييز الفلسفة المعاصرة وعلى نحو يفتح على ما يهّمنا بصدّد سؤال المعنى، فإننا نعيّن الخصائص المركزيّة للفلسفة القديمة - الحديثة باختلاف الموضوع هنا وهناك (عالم - ذات). وسواء تعلّق الأمر بأفلاطون وأرسطو أو بديكارت وهيغل، فإن الفلسفة المعاصرة تنظر بعين واحدة إلى مشترك ستقده جملة هو التالي: (ميزات الفلسفة القديمة - الحديثة):

- الصياغات النهائية للأشياء على هيئة نسق Système خطيه الهادي جواهر أشياء العالم وروابطها أو مقولات العقل وقوانينه.
- التقسيم القيمي للأشياء على هيئة ثنائيات يفصلها جدار متين: خطأ / صواب، خير / شر، رفيع / وضع، إلخ.
- صناعة المقولات الكلّية والقوانين واتجاهات الحركة والأسس المطلقة للمعرفة والتاريخ المشكّلة لقواعد النسق.

إن ما نسميه بـ "الفلسفة المعاصرة" هو الرفض المباشر لهذه النقاط على النحو التالي (خصائص الفلسفة المعاصرة):

- الإمكان **possibilité** بدل التحدّد (الحصول كواقع): إن الأشياء بنظر الفكر المعاصر (العالم - الذات - العقل - الألفاظ - المشاعر...) بأوسع دلالة للشيء لا تتميّز بهويات / جواهر قارّة متطابقة ونهائية وإنّما الأشياء إمكانات تتميّز بعدم الحضور أكثر مما تتميّز بثقل حضورها. إن الغياب **absence** والفراغ **vide** والنقص **manque** والعدم **néant**، كل ذلك يقطنها على نحو أصلي ويجعل "هويتها" الوحيدة الممكنة هي عدم امتلاك هوية أو هي التحفّز الدائم للتغيّر ورفض "هويتها" التي تقرب منها كلّ مرّة ولا تطابقها. لنقرأ أمثلة على ذلك: هيدغير: "إن الوجود هو الأكثر قربا. هذه القرابة **proximité** تبقى مع ذلك بالنسبة للإنسان

(1) يتميز نمط التفكير القديم باعتبار العالم **monde** الخارجي (العالم المادي: فيزياء؛ العالم ما بعد الفيزيائي: الميتافيزيقا؛ عالم الإنسان: لغة، أخلاق، سياسة...) هو موضوع التفلسف. إن كل شيء يفهم هنا كموضوع خارج عن الذات وكجزء من العالم المستقل عنها وذو التحديد الذي يخصّه والقوانين الخاصة به حتى الإنسان نفسه ومعارفه وسلوكاته. أما نمط التفكير الحديث فيتميّز باعتبار الذات **sujet** أو العقل **raison** الموضوع الأمثل للفلسفة. وعلى العكس من الاتجاه القديم، فإن العالم الفيزيائي نفسه والميتافيزيقي يفهمان انطلاقا من الذات / العقل.

(2) راجع المحاضرة التي أُلقيت عام 1955 بفرنسا: "ما الفلسفة؟"، "Qu'est-ce que la philosophie?", trad. K. Axelos - J. Beaufret, in QII, op. cit.

ما هو قائم كالأشدّ تراجعاً [انسحاباً]"⁽¹⁾.

سارتر: "سيكون من المستحيل مثلاً أن نعرّف الوجود كحضور présence، بما أن الغياب absence يكشف الوجود أيضاً، بما أنّه أن لا نكون هنا ne pas être-là، هو أيضاً وجود"⁽²⁾.
ميرلوبونتي: "إن العالم هو هذا الذي أدركه، ولكنّ قربه المطلق، بمجرد أن نعالجه ونجرّبه يصبح أيضاً بشكل غير مفسّر، مسافة لا يمكن طيها distance irrémédiable"⁽³⁾.

- "إن العالم] ليس فقط مجموع الأشياء التي تقع أو يمكن أن تقع تحت ناظرينا، ولكن أيضاً حيّز إمكانها وانسجامها compossibilité"⁽⁴⁾.

- "لقد آن الأوان لنسجّل أن الأمر يتعلّق بـ قابلية انعكاس réversibilité على وشك الحصول imminente دائماً وغير متحققة واقعا أبدا jamais réalisée en fait. إن يدي اليسرى هي دائماً على وشك أن تمسّ يدي اليمنى التي هي في حالة مس للأشياء، ولكن ذلك لا يبلغ قط المطابقة؛ إنّها تنكسف s'éclipse لحظة الحصول"⁽⁵⁾.

داريدا: "إنّها لعبة الحضور والغياب وانفتاح ouverture هذه اللعبة"⁽⁶⁾.

- "إنّه الحد limite غير القابل لتحصيله للشبه presque"⁽⁷⁾.

- "إنه القدوم avènement المتواصل للحضور"⁽⁸⁾.

هذه العبارات لبعض أكبر الفلاسفة المعاصرين تتحدّث عما هو العالم أو الوجود أو الشيء أو الحقيقة بالنسبة لفلسفتنا اليوم، وإنّها لتقول الشيء نفسه بأشكال عدّة: إن العالم أو الوجود ليس هوية محددة حاضرة على نحو مطلق. إن ذلك ليس سوى حضور غير مطلق شرطه الغياب، ووجود شرطه اللاوجود (سارتر)، وهو مسافة لا نظويها فتتحقق أي هو الممكن الذي هو دائماً على وشك الوقوع ولا يقع إلا لتراجع وينكسف (ميرلوبونتي)، وهو لعبة حضور وغياب مفتوحة على الإطلاق دون نهاية يتحقق فيها شيء ما يكتمل فيشار إليه بالاسم الكامل. إنه على العكس شبه (شيء) في حركة قدوم للحضور وليس في وضع حضور (داريدا).

إن هذه "الورقة" التي أكتب عليها يجب أن لا يطلق عليها اسمها هذا "ورقة" بكل هذا الحضور والكثافة لتركيبها ودلالاتها تماماً كما يجب ألاّ ترى لها ماهية قارة ودور مطلق

(1) Heidegger, "Lettre sur l'humanisme", op. cit., p. 102

(2) Sartre, L'être et le néant, Gallimard, 1943, p. 15

(3) Merleau Ponty, Le visible et l'invisible, Gallimard, 1964, p. 23

(4) Ibid., p. 29

(5) Ibid., p. 194

(6) J. Derrida, De la grammatologie, les éditions de minuit, 1967, p. 347

(7) Ibid., p. 358

(8) Ibid., p. 371

لا يرتدّ بحسب الذين كنا بصدد ذكرهم من الفلاسفة. إن هذه "الورقة"، بالقدر الذي تحضر فيه هويتها واسمها كـ "ورقة" أي بقدر ما يوجد لها ذلك، يقطنه غياب أكيد وعدم لا ريب فيه. فإنه يمكن بسهولة أن نأخذ "الورقة" من يد تلميذ أو أستاذ يسميها هكذا ويسند إليها هوية خاصة هي كونها "شيء ما يكتب عليه" لنسلمها إلى من له فيها مأرب آخر (تاجر مثلاً) حتى نرى كلّ شيء يتغيّر: وظيفتها وماهيتها تماماً كما اسمها. إن الهوية الثانية والإسم اللذان حصلت عليهما "الورقة" أو ما يسمى بالورقة يبيّنان حقاً أن الهوية الأولى لها لم تكن حاضرة présente وموجودة existante إلا والغياب والعدم يقطنانها في صورة الهوية الثانية الممكنة والمتربصة بها عند أول تبديل لعلاقتها بين ذات وأخرى مثلاً. هكذا نفهم بشكل أفضل قول هيدغير وسارتر آنفاً.

إن تسميتنا للورقة ورقة إذن يجب أن تأخذ مسافة من المسمى فلا نطأ بكل ثقلنا على التسمية ظناً منا أن الاسم قار لمسمى قار، بل يجب أن نلامس الأشياء بخفة حتى يسهل التخلّي عن "هوية" وتغيّبيها وإعدامها حينما تتقدم أخرى. إن هذا هو معنى عبارات "المسافة" و"على وشك" و"الإنكساف" التي ذكرها ميرلوبونتي ومعنى عبارات "لعبة الحضور والغياب وانفتاحها" و"الشبه" و"القدم" التي ذكرها داريدا.

هو ذا معنى أن خاصيّة مركزية للفلسفة اليوم هي الإمكان، اللاتحدّد، الحضور أو الوجود الذي يقطنه غياب أو عدم.

- تهاوي الثنائيات القيّمة لفائدة أنماط الوجود modes d'être والظهورات apparitions والأذواق goûts: مثلما رأينا من قبل العلاقة الوطيدة بين "التحديد وتثبيت الهويات" من جهة وبين "نشأة القيمة" من جهة ثانية، فإن العلاقة أيضاً وطيدة بين "عدم التحديد والانفتاح على الممكن" وبين "تهاوي القيم". إن عدم تحديد "قطعة خشب" - صناعة - على هيئة "طاولة" وأخذها بما هي كذلك يجعل إمكان أن تكون "طاولة" أو "كرسي" سيّان. فلا اعتبار "الطاولة" صحيح و"الكرسي" خطأ ولا العكس مادامنا لم نحدد قطعة الخشب على هذا النحو أو ذاك. إن الصّحّة والخطأ لا ينفصلان قديم الواحدة عن الأخرى. ففي الإمكان وحيث اللاتحدّد لا تتحدّد القيم ولا تمايز. هذا وجه من وجوه تهاوي الثنائيات القيّمة.

أما الوجه الثاني، فهو المتمثّل في كون النظر إلى الممكن، اللامحدّد واعتباره "الموضوع" الأجدر بالتفكير من المتحقق والمحدّد، يؤدي إلى اكتشاف الهويات اللامتناهية التي تقطن الشيء - الممكن. فإن "الخشب" ليس مثل الطاولة المتحققة حاملاً لهوية واحدة هي كونها طاولة يقابلها الخطأ إذا أسندنا إليها اسماً غير هذا أي هوية أخرى. إن "الخشب" حامل لهويات عدّة: كونه "طاولة" (ممكنة) وكونه "كرسي" (ممكّن) وكونه "باب" (ممكّن) الخ. وهكذا فليس ثمة هوية واحدة للخشب صحيحة وغيرها خاطئ (الطاولة صحيحة مثلاً والكرسي خاطئ) - لا

يوجد شيء من هذا القبيل - بل ثمة هويات تتساوى فيها الصّحة والخطأ، فتصريف الخشب إلى "طاولة" صحيح، لكن تصريفه إلى كرسي أيضا صحيح آخر.

إن الثنائية القيمية - هذا صحيح وذاك خاطئ - تنحلّ إلى وحدة للقيم تصرف إلى "هذا ظهور / حدث وذاك ظهور آخر / حدث آخر".

ذكرنا في العنصر السابق مثال "الورقة". إن هذا الشيء إذا نظرنا إليه من جهة كونه محدّد، متحقّق، ناجز، فإنه لن يكون إلا صحيحا إذا سمّيناه ورقة، خاطئا إذا سمّيناه غير ذلك؛ أما إذا نظرنا إليه من جهة كونه لامحدّد، ممكن التحديد حسب العلاقات التي يقيمها، غير ناجز، فإنه لن يقع داخل ثنائية صحيح / خاطئ، أعني أنه إذا سمّى أحدهم - تلميذ مثلا أو أستاذ يحتاج هذا الموضوع للكتابة عليه - هذا الشيء "ورقة"، فإنه ليس خطأ أن يسميه آخر - تاجر مثلا يستعمله استعمالا مختلفا - اسما مختلفا ويهبه هوية مختلفة حسب وجهة النظر التي تخصّه. ليس ثمة هاهنا اسم لهذا الشيء صحيح - ورقة مثلا - وغيره خطأ، بل ثمة تصريفات عدّة تتساوى فيها القيم (صحة / خطأ): هذا صحيح من هذا الأفق وذاك صحيح من ذلك الأفق. لذلك قلنا إن الثنائيات القيمية تهاوت لفائدة أنماط الوجود التي كلّها ممكنات ولفائدة الظهورات والحدوثات التي تتأى عن التوصيف القيمي. لنقرأ هذه الأمثلة من الفلسفة المعاصرة: هيدغر: "إن اللا-حقيقة non-vérité يجب، على العكس، أن تشتقّ من ماهية الحقيقة [...] لأن الحقيقة واللاحقيقة [...] تنتمي الواحدة إلى الأخرى [...] إن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يحصل إذن على مكانه الأصلي إلا في اللحظة التي تمكّن فيها النظرة السابقة للماهية المكتملة للحقيقة من أن تستوعب في انكشاف هذه [الأخيرة] التفكير حول اللاحقيقة"⁽¹⁾.

دولوز: "إن منطق المعنى مدعوّ ضرورة إلى أن يضع بين المعنى واللامعنى نوعا أصليا من العلاقة الجوانية، نمط حضور مشترك coprésence"⁽²⁾.

إن الخطأ واللامعنى والسلب عموما ينظر إليها هاهنا كمكوّن وكشرط وجود للصواب والمعنى والإيجاب بشكل عام. وإذا كانت الفلسفة منذ أرسطو تقيم حدّا فاصلا، حاجزا متينا بين هذه الثنائيات - إذا وجد أحدهما كان الآخر معدوما -⁽³⁾ وكانت بذلك تصوّر حديها

(1) Heidegger, "De l'essence de la vérité", QI, Op. cit, p. 179.

(2) J. Deleuze, Logique du sens, Les éditions de minuit, 1969, p. 85.

(3) يقول أرسطو مثلا في كتاب العبارة: "إذا كان الجميع بصحة جيّدة، فإن الصحة ستوجد والمرض لن يوجد قط؛ وهكذا فإذا كانت جميع الموضوعات بيضاء، فإن البياض سيوجد والسواد لن يوجد" 3S.

(Aristote, Logique: Catégories, section III, chap. 11) op. cit., p. 122.

إن أرسطو يعتبر المتضادات متقابلة تقابل وجود / عدم لاتقابل وجود / وجود آخر مثلما أصبح الحال مع الفكر الفلسفي المعاصر. إن أرسطو يتصوّر أنه إذا وُجد شيء ما لشيء كإيجاب، كصواب، كمعنى، أعدم وجهه الآخر كسلب، كخطأ، كلامعنى، ولا يمكن أن تُجمع هذه الثنائيات كهوية واحدة للشيء

كهويتين متعارضتين، فإن الفلسفة اليوم تدفع إلى أقصاها فكرة هيغل⁽¹⁾ عن الهوية الواحدة للثنائيات بشكل لا يتعارض معه الخطأ والصواب، اللامعنى والمعنى كـ "هذا موجود" و"ذاك معدوم"، وإنما كـ "هذا موجود" و"ذاك موجود آخر / مختلف". فالخطأ واللامعنى والسلب هي أيضا أنماط وجود مغيرة للشيء الصواب، الموجب وذى المعنى. إن الخطأ صواب آخر واللامعنى معنى آخر والسلب إيجاب آخر قائم للشيء بالقيمة نفسها التي للصواب، وبكلمة موجزة، ليس هاهنا هويتان متعارضتان: سلب / إيجاب، لامعنى / معنى، خطأ / صواب، إلخ، بل هوية واحدة ذات وجهين سلب وإيجاب، لامعنى ومعنى، إلخ، أو ذات نمطي وجود كلاهما صواب ما ومعنى ما، ذات ظهورين أو تجليين لا يتميزان قيميا بل يختلفان فحسب في شكل التجلي أو الظهور أو الحدث، لذلك قلنا إنه قد تهاوى التمييز القيمي في الفلسفة المعاصرة.

- اندثار المعايير / الأسس لفائدة الظواهر phénomènes والحدوثات événements والأشياء نفسها choses mêmes: إذا كان التمييز القيمي يستدعي مثلما ذكرنا من قبل، صناعة معايير تحوّل الأحكام الجزئية إلى علم كلي، فإن تهاوى هذا التمييز يؤدي قطعاً إلى نهاية الحاجة إلى صياغة المعايير. ذلك أن هذه الأخيرة تجد شرط وجودها في الحاجة إلى تمييز الخطأ عن الصواب، الخير عن الشر، أما في غياب هذه الحاجة كما وصفنا في العنصر الأنف، فإن الحاجة للمعايير تندثر تماماً ولمقومات الأشياء بشكل عام، أي للأسس والأعماق التي تكمن وراء الظواهر لتبها قيمة ما. لنقرأ الأمثلة التالية:

هيدغير: "إن الأساس fondement يدين بـ "عدمه" son "né-ant" إلى كونه يأخذ وجوده من حرية متناهية [...] ولكن لأنها على وجه الدقة هذه القاعدة base، فإن الحرية هي هاوية abîme الواقع الإنساني"⁽²⁾.

دولوز: "إن المناقشات discussions هي، في أقل ما يقال عنها، أنها لا تدفع العمل بما أنّ المتخاطبين لا يتكلمون أبداً عن الشيء نفسه [...] إننا لسنا أبداً على الأرضية نفسها [...] إن الفلسفة تخشى المناقشات، إن لها أبداً شيئاً آخر تفعله"⁽³⁾.

وأن تُعدّ وجوها مختلفة للشيء نفسه وأنماط وجود له متساوية القيمة.

(1) يعدّ هيغل الفيلسوف الحديث الأول الذي رفض الحدود السميكة التي وضعها أرسطو بين القيم وقرب الثنائيات إذ عدها تجليات لهوية واحدة. ورغم نقد الفلسفة المعاصرة لكثير مما تصوّر هيغل، إلا أن ذلك عُدّ إنجازاً للتطوير أكثر مما هو للرفض (انظر مثلاً Heidegger, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit., p. 31).

(2) Heidegger, "L'être-essentiel d'un fondement ou "raison"", QI, op. cit, trad. H. Corbin, p. 156.

(3) J. Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, Les éditions de minuit, 1991, pp. 32-33.

ج - نتيجة: لقد قلنا آنفا (أ - مفهوم المعنى) أن المعنى يجد شروطه في:

- صناعة الهويات والتحديدات.
- تمييز القيم بعضها عن بعض.
- الصياغتها الكلية للمعايير والأسس.
- ثم قلنا في مرحلة ثانية (ب - الفلسفة المعاصرة) أن الفلسفة اليوم تعرّف ك:
- رفض للهويات والتحديدات، فهي فلسفة الممكن.
- تهاوٍ للتمييز القيمي.
- إندثار للمعايير والأسس بفقدان الحاجة إليها.

على هذا النحو فإنه من البين أن الفلسفة المعاصرة لا تمثل بالمرّة أرضية لترعرع المعنى مثلما كانت الفلسفة طوال تاريخها منذ أفلاطون قديما وحتى هيغل في العصر الحديث. وعلى هذا النحو أمكن القول في هذا الوجه الأوّل للمداخلة أن الفلسفة اليوم هي فلسفة قتل المعنى، نهاية المعنى وفلسفة الأبواب المشرعة نحو العبثية absurdité. لكن هذا الوجه للمسألة ليس الوحيد مثلما ذكرنا في الأوّل. لنر كيف نفهم الوجه المقابل تماما.

2 - الصعوبة الثانية: بأيّ معنى نقول إن "المعنى" قد اعتلى عرش التفكير الفلسفي اليوم مكان الحقيقة؟

مبلغ المعالجة: إن منتهى ما نريد إثباته في هذه المعالجة - وهو أيضا ما نسجله من البدء لتسهيل متابعة التحليل إنما هو التالي: إن المعنى أقدر على متابعة الحالة الجديدة للعالم اليوم كممكن، غير متميزة قيمه على نحو حدّي، فاقد للأسس والمعايير المتجاوزة له كظاهرة - ذلك إذا قلنا المعنى على وجه آخر لإعادة تعريفه (فإن تعريفه الأوّل متعارض مع الوضع الجديد للعالم).

أ - التعريف الآخر للمعنى: كثير من الدراسات المعاصرة تحشر تحت الاسم الواحد للمعنى مضامين له هي على غاية من الاختلاف بل هي متعارضة تماما. ذكرنا في الأوّل أننا نتخبط هنا في الدفاع عن فكرة مفادها أن المعنى اسم متفق homonyme بعبارة أرسطو (اسم واحد لأكثر من مضمون). فإن المضمون الذي للفظ "معنى" حينما نقول: "إن المعنى قد حلّ محلّ الحقيقة" ليس هو نفسه مضمون اللفظ حينما نقول: "إننا نعيش حالة من فقدان المعنى". إن المضمون مختلف تماما مثلا بين نصوص هوسرل وهيديغير وميرلوبونتي ودولوز وأخرى لداريدا وفوكو وغيرها لفيتغنشتاين وراسل، إلخ.

إن المعنى الذي نقول اليوم أنه ولد مكان الحقيقة ليس هو الذي حددناه في الأوّل كمعنى انتهى أي الإتجاه والقصد والدلالة، وإنما هو ما نصوغه بصعوبة ونقاربه على النحو التالي: إنه ما يفهم فحسب ويعبر عنه من حدوث، من ظهور لحظي لعلاقة ما ممّا لا يمتلك أي قرار أي

وجود (بالمعنى العام) أو حضور خارج، سابق عن تلك العلاقة وذلك الحدوث أو الظهور. لتتابع هذا التعريف من خلال بعض المرجعيات الفلسفية لنرى إلى أي مدى يختلف تعريف المعنى عما رأيناه في الأوّل وبأي معنى نقول إن المعنى - بهذا المعنى - قد ولد اليوم مكان الحقيقة.

ب - أمثلة:

هوسرل: كثير من الإشكالات استحثت تفكير هوسرل في نهاية القرن 19 وشكلت الخلفية النظرية لنسقه حتى النهاية، سنعود فقط إلى أحدها، وهو ما يمسّ مباشرة ما نحن بصدد: إشكال المعنى. سنعود على وجه الدقة إلى أحد النصوص المبكرة في تفكير الفيلسوف بهدف أن نضع أمام ناظرينا الفرق بين الحقيقة والمعنى، وليكن دليلنا السؤال التالي: كيف تعجز "الحقيقة" برأي هوسرل عن تلبية مطالب فلسفية ويقدر عليها المعنى؟

كتب هوسرل عام 1894 نصّا بعنوان: "موضوعات قصدية" *objets intentionnels* عالج فيه إشكالا أوّلا على النحو التالي: "إذا كان كل تمثّل *représentation* يتمثّل موضوعا *objet*، فإن ثمة حقا لذلك لكل واحد موضوعا، إذن: فإن كل تمثّل يوافقه موضوع. ولكنه يصدق من جهة أخرى، كحقيقة لا ريب فيها، أن ليس يوافق كل تمثّل موضوع، وأنه ثمة، لكي نتكلم مثل بولزانو Bolzano "تمثّلات بلا موضوع" *représentations sans objets*. ذلك أنه من البين مثلا أن لا موضوع يوافق هذا التمثّل "مربع دائري" *carré rond*؛ وإننا لمؤكدون أيضا من ذلك في التمثّلات التي من نوع الإمبراطور الفرنسي الحال *L'Empereur français actuel*، إلخ. إنه يبدو، من خلال هذا، أننا نستطيع بالتأكيد أن نعطي لكل تمثّل دلالة *Signification*، ولكن ليس لكل علاقة مع شيء ما موضوعي *Objectif*"⁽¹⁾.

هذه الفقرة تلخص صعوبة دفعت هوسرل إلى الرحيل نحو أفق المعنى وتتمثل في ما يلي: "إن كل تمثّل يوافقه موضوع" معناه أن كلّ فكرة في أذهاننا لشيء ما يفهم منها شيء يسمى مقصدا، تستوجب حضور شيء ما على هيئة موضوع: فكرة قلم، سماء، إنسان، حركة، إلخ، أي "حقيقة" ما خارج الفكرة أو خارج معناها الذي في أذهاننا. بالمقابل فإننا إذا لم نفترض لفكرة ما، لمعنى ما حضورا خارجا عنها تحيل إليه أي "حقيقة" ما، ما كنا نستطيع تحليل الفكرة نفسها أو المعنى الذي لنا في الأذهان. مثلا، إن الكلمة المتكونة من الحروف ك - س - ج - ع - غ - لا تمتلك معنى لدينا ولا تحمل فكرة عندنا إذ نطق بها لأنها لا تحيل إلى "موضوع" خارج عنها أو حقيقة ما خارجها مثلما هو شأن لفظة "قلم" أو "طاولة"، إلخ. فقول هوسرل "إن كلّ تمثّل يوافقه موضوع" معناه بشكل جديد أن كلّ فكرة لدينا لها

(1) E. Husserl-K.Twardowski, Sur les objets intentionnels (1893-1901), Vrin, 1993, pp. 279- 280.

معنى ما، تحليل إلى شيء ما أو حقيقة ما وإلا لما كان هناك فكرة أي معنى ما أو تمثّل. إن لفظ تمثّل représentation هو بالفرنسية لفظ مركّب من re أي ثانية أو مرة أخرى و présentation أي استحضار أو عرض. التمثّل هو إذن "إعادة الاستحضار" بما يعني أن ثمة استحضاراً أولاً هو أن نكون بحضرة الشيء ذاته كموضوع أو حقيقة ما خارج الذهن وهناك بعد ذلك استحضار ثان له في الذهن كفكرة وذلك معنى التمثّل. وبما أن هذا الأخير هو استعادة لحظة ثانية، فإنّه يستوجب ما يجب استعادته أي اللحظة الأولى أو الموضوع الذي يوافق التمثّل. هي ذي الفكرة الأولى التي يقصدها هوسرل في بداية الفقرة: إن التمثّل (= إعادة استحضار شيء في الذهن = أن يكون لدينا فكرة شيء ما = أن يحصل لنا معنى شيء - فكرة ورقة، حيوان، طريق - إلخ)، يستوجب / يوافقه موضوع (= شيء حاضر خارج الذهن وخارج التمثّل = حقيقة ما = ما يحيل إليه اللفظ - حضور ورقة، حيوان، طريق، إلخ). فإذا لم يحصل ذلك لم نقدر على التمثّل أصلاً أي على تحصيل فكرة عن شيء ما ومعنى له متميّز.

لكن هوسرل يعترض على هذا القرار الأوّل ليصنع الإشكال. يقول أعلاه: "لكن... ليس يوافق كلّ تمثّل موضوع... ثمة... تمثّلات بلا موضوع". والمقصود أن عبارة مثل "مربع دائري" لا يمكن أن نجد لها أي موضوع، أي وجود، أي حضور مثلما هو شأن القلم أو غيره، فهي عبارة متناقضة أصلاً إذ لا يمكن أن نجد مربعا دائريا، فهاهنا عبارتان تنفي إحداهما الأخرى. ليس ثمة إذن موضوع لهذه العبارة أو حقيقة ما حاضرة لها. إن ما نشير إليه مستحيل وعدم، ومع ذلك نحن نفهم ذلك ونتمثله في أذهاننا ولدينا فكرة حاصلة على نحو ما لهذا الشيء الذي لا موضوع له ولا حضور له ولا وجود له. وهكذا شأن عبارة "إمبراطور فرنسا الحالي"، فإنه ليس لفرنسا إمبراطور اليوم إذ هي جمهورية ذات نظام رئاسي وقد ولى زمن الإمبراطورية في فرنسا. ليس ثمة هاهنا موضوع = حضور ما = وجود حقيقة ما لشيء هو "إمبراطور فرنسا اليوم"، ومع ذلك نحن نفهم ونتمثل في أذهاننا ولدينا فكرة ومعنى عن هذا الشيء. ففي هذين المثالين - "مربع دائري" و"إمبراطور فرنسا الحالي" - ثمة تمثّل لشيء، لكن لا موضوع له. ثمة إذن "تمثّلات بلا موضوع" على عكس ما كنا رأينا في البداية. لذلك كان من اللازم أن نجيب عن هذا السؤال: كيف نعلّل تمثّلات = أفكارا = معاني هي لدينا لا موضوع = لا حضور = لا وجود لها، وقد رأينا من قبل أن التمثّلات توافقها دائما موضوعات؟

يجيب هوسرل في نهاية الفقرة أعلاه: "إننا نستطيع أن نعطي لكل تمثّل دلالة signification ولكن ليس لكل علاقة مع شيء ما موضوعي objectif. إذا كتبنا بطريقة أخرى هذه العبارة فسنقول: "إن كثيرا من التمثّلات في أذهاننا لها معان فقط، بمعنى دلالات هنا، لكن ليس لها أي حضور أي وجود أو موضوع أو حقيقة خارج المعنى". إننا إذا اقتصرنا على فكرة أن لكل تمثّل موضوعا أو شيئا موضوعيا وحصرنا أنفسنا في هذه الحدود، ما كان لنا أن نفهم كمّا هائلا

من تمثلاتنا مما لا موضوع له، أما إذا مضينا إلى مستوى المعنى فسيكون بإمكاننا حلّ جميع إشكالات التمثّل التي تطرح علينا. ذلك أن لكلّ شيء معنى، ما له حقيقة وما ليس له حقيقة، ما يوجد وما لا يوجد، فإن مستوى المعنى أعلى من مستوى الوجود أو الحضور، وهو أرحب وأقدر بذلك على الإضطلاع بالمهام الفلسفيّة الكبرى. لذلك يتجه تفكير هوسرل صوب المعنى في النص الذي ذكرناه والذي يحمل هذا الاسم في عبارة "موضوعات قصديّة" المختلفة عن "الموضوعات الموضوعيّة" إن صحّت العبارة أي القائمة خارج وعينا وقصدنا وخارج المعنى.

هيدغير: إن السؤال المركزي لديه هو سؤال الوجود être الذي أعلن هيدغير نسيان تاريخ الفلسفة له والحاجة بذلك لاستعادته منذ أوّل جملة في عمدة كتبه وجود وزمان [1927]: "إن سؤال الوجود question de l'être قد سقط اليوم طيّ النسيان"⁽¹⁾. ومعنى أنه "نسي هنا هو كونه طرح منذ الفلسفة الإغريقية [أفلاطون وأرسطو] ووقع الإنحراف عنه إلى سؤال آخر ليس المطلوب الأوّل للفلسفة: سؤال الموجود étant. ثمة إذن فرق حاسم لدى هيدغير بين الوجود être والموجود étant، "فالموجود" هو هذا القلم وذاك الكتاب وتلك الشجرة وتلكم الشمس وهاتيك السماء، أي كلّ شيء محدّد، مثبت في مكان وزمان وهيئة أو لنقل في هوية قارّة⁽²⁾. لذلك يمضي "الموجود" إلى أبعد من هذه المحددات الفيزيائية، إلى الفكرة، فكل أفكارنا المحددة ونظرياتنا "موجودات"، وهكذا مشاعرنا المحددة، إلخ. أما "الوجود" فهو ما ليس محددا في كلّ ذلك، وهو الممكن المفتوح دائما على لامتناه من التحديدات، هو الإمكان الذي لذاك الكتاب أو الكتاب كإمكان أن يكون، أن يظهر مفتوحا أو مغلقا، في هذا المكان أو ذاك، مقروءا على هذا النحو أو ذاك، وقبل ذلك، الإمكان الذي للأشياء أن تصنع كتابا أو كراسا أو أي شيء، وقبل ذلك كلّ، إمكان الوجود عامّة أن يتجلّى على نحو كتاب أو شمس أو فكرة أو شعور، الوجود هو في كلّ مرّة الإمكان المفتوح المتحفّر للتحدّد لا هذا التحدّد أو ذاك. إن الوجود هو أيضا نمط ظهور موجود ما. فهذه الورقة (مثال سابق) هي شيء محدّد على نحو ما ومن تلك الجهة هي "موجود"، لكنها إذا ظهرت لي كورقة وظهرت لغيري كهوية أخرى، فإن هذه الظهورات أنماط "وجود" لها لا كشيء "موجود".

وبكلمة، فإن الوجود يختلف عن الموجود من جهة أن هذا الأخير هو كلّ وجه ثبات، قرار، حضور، تحدّد للشيء وأن الوجود، بالمقابل، هو كلّ وجه إمكان، غياب، عدم تحدّد، إنفتاح للشيء. هذا الاختلاف هو ما لم تنتبه إليه الفلسفة في تاريخها حسب هيدغير، لذلك خلطت بين الوجود والموجود ونسيت الوجود أي الإنفتاح والإمكان لفائدة الموجود أي الثبات والتحدّد والإنغلاق. على هذا النحو، ولأجل وضع الحدّ الفاصل بين الوجود والموجود لإحياء

(1) Heidegger, Être et Temps, trad. , F. Vezin, Gallimard, 1986, p. 25

(2) راجع حديثنا السابق عن "التحديد" و"الثبوت" و"الهوية".

سؤال الوجود، فإنه لا بد، حسب هيدغير من طرح السؤال عما نعنيه بالوجود الذي تسبب عدم طرح السؤال عن معناه في الخلط بينه وبين الوجود: "إن سؤال معنى الوجود *Sens de être* يجب أن يطرح؛" "إن السؤال الذي يستدعي الطرح هو سؤال معنى الوجود"⁽¹⁾.

إلا أن السؤال عن معنى الوجود، بسبب الاختلاف المذكور بين وجود وموجود، وبما هو سؤال عما لا يمتلك حضورا وامتدادا ما وثباتا وقرارا وهوية معينة - بما هو كذلك - لا يملك أي كان طرحه، وإنما يستوجب كائنا من جنسه يكون قادرا على التعاطي مع عدم الحضور أو الغياب أو اللاتحدد أي كائنا "حقيقته" اللاتحدد والإمكان، وذلك هو شأن الإنسان الذي يسمى دازاين *Dasein* عند هيدغير والذي يفهم ما لا يتحدد في الأشياء وما هو غير حاضر أي معناها، وهو الكائن الذي ينتمي إليه بنويافهم المعنى: "إن فهم الوجود *Entente de l'être* هو نفسه محدد لوجود الدازاين"⁽²⁾.

إن سؤال المعنى، معنى الوجود، يطرح عند هيدغير لأن الوجود لا يحضر، لا يتحدد، لا يتميز، ولا نحصل عليه كـ "حقيقة" ما هنا أو هناك نتطابق معها، وإنما هو يتجلى ويفهم لدى كائن يذهب بفهمه وبحكم طبيعته غير الحاضرة إلى ما هو أبعد من الوجود الحاضر، يذهب إلى اللاحضور، الالوجود القائم فقط كمعنى، لذلك نقول أن سؤال المعنى يولد لدى هيدغير⁽³⁾.

ها هنا إذن مثالان من الفلسفة المعاصرة [هوسرل وهيدغير] نبيين من خلالهما بأي معنى يولد سؤال المعنى مكان سؤال الحقيقة. إن سؤال "الحقيقة" إذا فهمناه كسؤال الشيء الحاضر، المحدد، الموجود، المتحيز، مكانا وزمانا وهيئة، لم يكن قادرا على أن يفسر لنا ظواهر جمّة: ظاهرة التمثلات التي لا موضوع لها عند هوسرل (المستحيلات مثل "المربع الدائري" وهي أشياء نفهم معناها لكنّها لا توجد أصلا لأنها متناقضة من الأساس - الأوهام مثل "ملك فرنسا الحالي"، وهي أيضا أشياء نفهمها ولا حضور لها أصلا) - هذه التمثلات توجد فقط كمعاني لا كحقائق، أي كحضورات هنا أو هناك؛ ظاهرة الوجود الذي يحيط بكل موجود عند هيدغير ولا حضور له أصلا كـ "حقيقة ما" وإنما هو معنى فحسب.

إن المعنى وحده هو الذي نلفي فيه خصائص العالم الجديدة: الإمكان، الانفتاح، الاختلاف، الثراء، التغير، أي كل ما لا يمكن ضبطه في تحديد نهائي وميّت، وهو ما لا يستطيع أن يضطلع به مفهوم "الحقيقة". على هذا النحو نفهم الوجه الثاني لهذا التعليل، كوننا نعيش

(1) Ibid., p. 28

(2) Ibid., p. 36

(3) من الجدير بالذكر أن هيدغير أكد على "معنى الوجود" *sens de l'être* في المرحلة الأولى من تفكيره ليرحل عنها في مرحلة ثانية إلى "حقيقة الوجود" *vérité de l'être*. وتلك إشكالية تخص هيدغير لا نريد التطرق إليها هنا. ولنكتف بما يفيدنا حول ولادة سؤال المعنى.

عصر ولادة المعنى. فكيف نفهم الآن هذا الوضع المتوتر للمعنى؟

3 - الصعوبة الثالثة: بأي معنى نقول إننا نشهد هذين الوضعين للمعنى في عصر واحد؟ ذكرنا أولاً أن المعنى قد قضى نحبه في الفلسفة المعاصرة بحكم أنه تحديد لقصد أو اتجاه أو دلالة أو لشيء ما بعامته، هوية ما، وأن الفلسفة اليوم بما هي فلسفة إمكان وانفتاح واختلاف، هي رفض للتحديد، تحديد الأشياء على شكل هوية. ولكننا ذكرنا ثانياً أن المعنى قد ولد اليوم بما هو ما يفهم كعلاقة لحظية *momentanée* مما لا حضور له وذلك متسق تماماً مع طبيعة العالم المعاصر كعالم غير حضوري، عديمي على نحو ما، يقع فحسب في مستوى ائتلاف وتعلق لعناصر سرعان ما تتحلل إلى العدم.

السؤال الذي يواجهنا بهذا الصدد هو التالي: هل أن هذين القولين متعارضان بخصوص المعنى أم أنهما وجهان للقول نفسه؟

يؤكد القول الأول نهاية المعنى بنهاية شروط إمكانه: تحديد اتجاهية للأشياء (ألفاظ، سلوكات) على نحو هويات وتثبيتها، أما القول الثاني فيؤكد ولادة المعنى خارج هذه الشروط، بل حتى تساوقا مع الوضع المضاد لها: إنعدام التحديدات للاتجاهات والهويات. إن المعنى بمعناه الثاني توطيد لهذا الوضع، وهو لذلك تكريس لغياب المعنى، بمعناه الأول. لذلك قلنا أنه مضمون آخر تماماً للمعنى وأن هاهنا اتفاقاً في الاسم (إسم واحد ومضمون مختلف). وإذا كانت ولادة المعنى بالمعنى الثاني تأكيداً لنهايته بالمعنى الأول، فإنه يجدر القول أن ولادة المعنى هاهنا هي أيضاً نهاية له ثانية وفي ثوب مختلف. وتلك هي الفكرة التي نشدد عليها كأطروحة هاهنا: إن المعنى الذي نتحدث عنه في خطابنا العمومي نهاية وبداية والذي نرجو أن يملأ عدمية حياتنا المعاصرة ليس هو عينه الذي ولد اليوم بعد أن حددنا الفرق بين المفهومين للمعنى. إن المعنى الذي نقصده هو الذي شهدنا نهايته صراحة أولاً وشهدنا نهايته ثانياً لكن في ثوب الولادة وتحت اسمها. نحن إذن لسنا أمام نهاية للمعنى وولادة له بل أمام نهايتين إحداهما صريحة وأخرهما غير صريحة. لنكتشف هذه الفكرة الغريبة من خلال فيلسوف يولد معه المعنى ينتحر مع ذلك داخل المعنى الذي ولد: دولوز Deleuze وكتابه منطق المعنى *Logique du sens*. ليكون دليلنا هنا الإجابة عن السؤال التالي: كيف تكون ولادة المعنى هي عينها نهاية المعنى الذي نقصده عموماً، وكيف يكون ما ولد من معنى صياغة "مغشوشة" ومربية وخطرة؟ يعرض دولوز في كتابه المذكور عدداً مما يسميه مفارقات *paradoxes* نقدّم منها ثلاثاً تمسّ مباشرة بموضوعنا:

- مفارقة القضية: وتمثل في التساؤل عن "موقع" المعنى بين القضية والأشياء التي تحيل إليها. مثلاً هل أن معنى "القلم أزرق اللون" قائم في هذه القضية، في هذا القول ذاته أم في الشيء الذي يحيل إليه: القلم أزرق اللون (كموضوع)؟ إن الافتراضين يطرحان صعوبات،

كما يطرحان ضرورات للقول بهما. فإذا أخذنا القضية - أو أي كلام - لوحده دون الإحالة على شيء ما لم نجد فيه معنى (من لا يحمل "القلم" عنده إحالة على شيء ما هو "قلم" و "أزرق اللون" إحالة على شيء ما هو الزرقة لا يحمل قولنا "القلم أزرق اللون" عنده معنى). لا بد إذن من شيء تحيل إليه القضية وتتميّز به عن أي قضية أخرى ويتميز به صدقها من كذبها لتحمل معنى. لكن بالمقابل، لا نستطيع أن نشير إلى شيء ما بأنه "قلم أزرق اللون" إلا إذا كنت أحمل قبلا معنى "قلم أزرق اللون". لنفترض أننا لا نعرف معنى "قلم" ومعنى "الزرقة" ومعنى "قلم أزرق"، فإننا لن نستطيع الإشارة إلى شيء ما بأنه "قلم أزرق اللون" حتى وإن كان كذلك فعليا. إن القضية إذن تستوجب شيئا ما تحيل إليه لتمتلك معنى وإلا ظلت فاقدة له أو بلغة أخرى، إن المعنى يكمن في الشيء الذي تحيل إليه القضية التي هي بدونه فاقدة له. لكن أيضا ليكون الشيء حاملا لمعنى، يجب أن يكون المعنى سابقا له في القضية حتى يكون ممكنا الحكم عليه بهذا المعنى، بأن "القلم أزرق اللون" مثلا. وهكذا "فإننا وافقون في دائرة cercle هي دائرة القضية cercle de la proposition" (1).

يقول دولوز واصفا هذه المفارقة: "إن المعنى هو، بلا انفصال، القابل للتعبير عنه exprimable أو المعبر عنه exprimé الذي يخص القضية، وهو محمول الظروف état de choses. إنه يدير وجهها نحو الأشياء ويدير آخر نحو القضايا" (2).

إن هدف دولوز من وصف هذه المفارقة هو تأكيد أن المعنى، إذ نبحت له عن موقع (أين يوجد؟)، فإننا لا نجد له أي موقع، لا في الأشياء التي نتحدث عنها (وقد بينا الحاجة إلى وجوده قبل ذلك فينا نحن) ولا فينا كذوات (وقد بينا الحاجة إلى الأشياء ليكون لخطابنا معنى). إن كلاً من هذه الأطراف يلقي بالمعنى نحو الآخر. لذلك فإن دولوز يعقب: "ولكن [المعنى] لا يندمج أبدا مع القضية التي تعبّر عنه تماما كما لا يندمج مع الظروف أو الخاصية التي تشير إليها القضية. إنه الحدّ الفاصل frontière بين القضايا والأشياء. وإنه لفي هذا المعنى "حدث" évènement [...] إننا لا نتساءل إذن عما هو معنى حدث: فالحدث، إنما هو المعنى نفسه" (3).

إن لفظ "حدث" هو في اللغة العربية من "حدث" أي حصل بعد إن لم يكن. وحينما تكون المعاني أحداثا فذلك يعني أنها غير قائمة قبل حدوثها، غير ناجزة مسبقا، غير متحيّزة هنا أو هناك في القضايا أو في الأشياء. إنها قبل حدوث علاقة الأشياء بالقضايا وخارجها عدم بشكل ما كمعنى لكنها وجود مطلق كحقيقة.

- مفارقة المعنى: وتتمثل أولا في كون المعنى هو في الوقت نفسه معنى لشيء،

(1) Deleuze, Logique du sens, op. cit., p. 27

(2) Ibid., p. 34

(3) Ibid

لموضوع ما وشيء أو موضوع لمعنى آخر. فمثلاً لأحمل معنى على الورقة وأقول: الورقة بيضاء، يجب أن أفهم قبل ذلك معنى أن يكون شيء ما أبيض، ومعنى أن تكون ورقة بيضاء. لكن ليتّم ذلك يجب أن أدرك معاني سابقة عن كلّ ذلك حينما أحدد معنى أن تكون ورقة ما بيضاء، أي حين أقول مثلاً: "تكون ورقة ما بيضاء إذا حمل عليها لون أبيض". وهنا يجب أن أحدد معنى "حمل" ومعنى "بياض"، إلخ. بواسطة معاني سابقة وذلك إلى ما لانهاية. يقول دولوز: "إذا افترضنا قضية proposition تشير إلى ظروف état de choses، فإننا نستطيع أن نأخذ معناها دوماً بما هو المشار إليه désigné المتعلقة به قضية أخرى"⁽¹⁾.

إن سرّ هذه العودة اللامتناهية إلى معنى سابق يكمن حسب دولوز في أن ضبط القضية أو تحديد معنى أمران مختلفان زماناً (أحدهما يسبق والآخر يعقب). لذلك إذا أردنا ثانياً إيقاف العودة اللامتناهية إلى معنى سابق يجب أن نوحّد لحظة ضبط القضية وتحديد المعنى. يقول دولوز: "هناك طريقة لإزالة هذه العودة إلى اللامتناهي: وهي أن نضبط القضية، أن نثبتها لحظة استخراج المعنى ذاتها"⁽²⁾.

لكننا في هذه الحالة لن نستطيع أن نضبط قضايا إقرارية إثباتاً أو نفياً، لأن كل إثبات أو نفي (القلم أزرق - القلم ليس أزرقاً) يستدعي فهماً سابقاً إلى ما لانهاية لمعنى "قلم"، "أزرق"، "حمل موجب"، "حمل سالب"، إلخ. يقول دولوز في هذا الاتجاه: "إن المعنى ينتج إيقافاً suspension للإثبات affirmation كما للنفي négation"⁽³⁾. يجب أن نبني قضايا هاهنا لا نفي فيها ولا إثبات، من نوع: "القلم - الزرق"، "الوجود الأزرق للقلم"، "هل القلم أزرق؟" أي "الصيغة المصدرية infinitive أو الفاعلية / المفعولية participiale أو الإستفهامية interrogative"⁽⁴⁾. في هذه الصيغة نحن نضبط معاً في لحظة واحدة قضية ومعنى دون ما حاجة إلى العودة وراء إلى ما لا يتناهى، لكنه معنى ناء عن الإقرار نفياً أو إثباتاً. إن قولي "زرق القلم" أو "الوجود الأزرق للقلم" ليس فيه إقرار بشيء بل مجرد تحديد لمعنى الألفاظ المتألّفة: "زرق"، "قلم"، إذ لا يوجد معنى "قلم أزرق" قبل تركيب هذين اللفظين، وإنما المعنى والقضية يولدان معاً بغير ما حاجة للعودة إلى معنى سابق إلى ما لانهاية.

إن القضية "الوجود الأزرق للقلم"، إذ لا تقرّ شيئاً، فهي لا تحتاج إلى ما يقوم عليه الإقرار، أي معنى سابق ولكنها تدور حول نفسها في معنى بينها وبين الأشياء. إن المعنى لا يذهب إلى أبعد من المفهوم لإقرار وجود ما وإنما هو يستعيد أو يكرّر ما هو تصوّر عاطل

(1) Ibid., p. 41.

(2) Ibid., p. 44.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

في علاقة بالأشياء. لذلك يسمي دولوز هذا الوضع "مضاعفة عقيمة" *dédoulement stérile* أو "تكرار جاف" *réitération sèche* إذ لا تحمل القضية هنا معنى جديدا سوى ما هو ملقى بين الشيء والقضية: "الوجود الأزرق للقلم"، "زرقة القلم". إلا أن دولوز يعدّ هذا مفارقة. بأي معنى؟ أين تكمن المفارقة؟

يجيب دولوز: "إن المعنى، وهو المستخرج من القضية، هو مستقل عنها، بما أنه يكفّ عن نفيها وإثباتها"⁽¹⁾. والمقصود هنا أن المعنى هو من جهة غير قائم إلا داخل القضية ومن خلالها في الحالة التي نتحدّث عنها (مثلما ذكرنا آنفا بغاية الرجوع اللامتناهي إلى معنى سابق) - المعنى هنا موجود بشكل ما بحكم تشكّله من معطيات للقضية موجودة: الزرقة - القلم، إلخ، فلو افترضنا عدم القضية بما هي إشارة إلى أشياءها لم يحدث معنى؛ لكن من جهة أخرى، فإن المعنى لا يشير إلى أي وجود وليس له أي وجود بما القضية هنا لا نفي فيها ولا إثبات لشيء. إن المعنى لا يتجاوز مستوى اللغة أو التصرّو (مقابل التصديق بلغة ابن سينا)⁽²⁾. إن المعنى قائم إذن بين كونه موجود بشكل ما بحكم تحدده من خلال وجود القضية وعناصرها، لكنه غير موجود بحكم حصوله في مستوى التصرّو فحسب وعدم تعلّقه بنفي أو إثبات، وهذه مفارقة. إذا كان المعنى ينأى عن النفي والإثبات وعن الوجود، فإن هاهنا منبأ لمفارقة أخرى بخصوص المعنى يصفها دولوز على النحو التالي: "إن المعنى يمكث هو نفسه تماما بالنسبة لقضايا متعارض"⁽³⁾. والمقصود هنا أن قولنا مثلاً "القلم أزرق" يحمل المعنى نفسه والقول "القلم ليس أزرق" أي معنى "زرقة القلم". فهاهنا معنى واحد محايد *neutre* يتمّ تصريفه في وقت واحد في قضايا متعارضة تماما. يسمّي دولوز ذلك مفارقة المحايدة *neutralité*، فإن المعنى لمحايدته يقال على نحو متناقض، وهو المعنى نفسه.

هاهنا تتجلى مفارقة أخرى في المعنى: ليس فقط تصريف المعنى على نحو متناقض في اتجاهات متعارضة ولكن أيضا تعلّقه بموضوع متناقض ومستحيل كما في عبارات: "مرّبع دائري"، "مادّة بلا امتداد"⁽⁴⁾. فهاهنا معاني وعبارات نفهمها لكنها مستحيلة الوجود، إذ لا وجود لمرّبع دائري ولا لمادّة بلا امتداد. إن المعنى يشير هنا إذن إلى "أشياء" لا شيءية لها. يقول

(1) Ibid., p. 45

(2) يميز ابن سينا بين التصرّو والتصديق: التصرّو هو مجرد حدوث معنى في الذهن كقولنا "القلم"، "الزرقة"، "الإنسان"، "العلم"، أما التصديق فهو إثبات شيء أو نفيه للتصرّو كقولنا "القلم أزرق"، "الإنسان كائن عاقل". وإذا كان التصديق يحتوي وجود شيء نفيًا أو إثباتًا للتصرّو، فإن التصرّو لا يشير إلى أي وجود، بل إلى معنى فحسب.

(3) Logique du sens, op. cit., p. 46

(4) أمثلة ذكرت آنفا في سياق آخر.

دولوز: "إن القضايا التي تشير إلى موضوعات متناقضة contradictoires لها هي نفسها معنى" (1).
ويسمي دولوز هذا الوضع "مفارقة المحال absurde أو الموضوعات المستحيلة impossibles".

- مفارقة اللامعنى non-sens: وفحواها أن "اللامعنى يخلق إعطاء للمعنى donation du sens" (2). كيف يأتي المعنى من اللامعنى ويوفّر هذا الأخير شرطه؟

إن معنى لفظ "ورقة" إذا أردنا موقعه في حدود أفق ما ذي معنى، أي شيء ما ذي معنى أو لغة ما ذات معنى، لم نجد له من علاقة إلا بما لا معنى له. لتتأكد من هذا الأمر: إن لفظ ورقة كلغة لا يحمل المعنى في الأصل، إذ هو لا يختلف كمعطى لساني عن "ورقة" أو "كتاب" أو أي تركيب آخر للحروف. فإذا لم نصف إليه "شيئا ما"، "موضوعا ما" يشير إليه اللفظ لم نجد به من معنى. وبلغة أخرى فإن اللفظ نفسه - دون موضوع - هو لا معنى. هل أن المعنى آت إذن من الموضوع؟ لنفترض الورقة كشيء، كموضوع، دون تسمية لها، هل سنجد بها المعنى الذي نقصده بقولنا "ورقة"؟

إن الاسم الذي نطلقه على الشيء إنما هدفه تحديد الشيء وتمييزه. فأصل تسميتنا للورقة مثلا هو "هذه ورقة وليست قلما"، "هذه شجرة وليست طريقا"، إلخ. لكن هذا يعني أن الشيء قبل أن يطلق عليه إسم هو بالنسبة لنا غير محدد وغير مميز عن غيره، إذ يتساوى وجود "شجرة" و"طريق" و"قلم"، إلخ. فكلها "شيء ما" مدغم ودون تميز وتحدد. إن الإسم وحده هو الذي يخرج الشيء من كونه "شيء ما" إلى كونه "شيء محدد": ورقة، قلم، إلخ.

إن الشيء ليس هو الآخر إذن حامل المعنى بما هو بدون اسم "شيء ما" وإنما الإسم هو الذي يبدو هنا من بيده المعنى. إلا أننا قلنا من قبل أن الإسم بلا شيء يحيل إليه، لا معنى له. هكذا فإن الإسم في ذاته بلا معنى، لكن الشيء في ذاته هو الآخر بلا معنى، إلا أن مجموع الإسم والشيء يشكل معنى. أليس مجموع اللامعاني إذن معنى؟ أليس اللامعنى هو الذي يعطي المعنى؟ (3).

إن دولوز يشير إلى أمثلة كثيرة من سياقات مختلفة: أليست الحروف (أ، ب، ت، ك) فاقدة للمعنى الذي لـ "كتاب" أو هي لامعنى بالنسبة له ومع ذلك فمجموعها يشكل معنى كتاب؟ أليس "البيت" مجموع أحجار وحديد وأشكال وغيرها من العناصر التي لو أخذنا كلاً منها معزولا وزدنا عزله إلى أجزائه الصغرى لم نكن لنجد معنى البيت في أي منها، إذ هي لامعنى نسبة إلى البيت، ومع ذلك فإنها إذا جمعت ألّفت معنى البيت؟ أليس المعنى مرة أخرى مكّونا من اللامعنى؟

(1) Ibid., p. 49

(2) Ibid., p. 87

(3) راجع المصدر نفسه، ص 84.

لنحاول أن نستجمع هذه الأفكار لنرى كيف يرد المعنى: مقابل ماذا يقال؟ أين يكمن؟
أي هدف منه وما المقصود به؟

إن المعنى لا يكمن في القضية: "الشجرة وارفة الظلال" كلغة أو كمعرفة ولا في الظروف: "الشجرة وارفة الظلال" كشئ، وإنما يكمن في الصلة الحادثة بينهما (المفارقة الأولى) كما لا يكمن في القضية مشيرة بالنفي أو الإثبات إلى الأشياء بل هو سابق عليها أو مستقل عنها أي غير موجود في الأشياء، لكنه لا يأتي إلا في / من قضية مشيرة إلى أشياءها وهو المعنى نفسه في قضية تقول الشئ وأخرى تقول ضده وهو معنى أي لفظ مشير إلى شئ لا شيء له في حالة المعاني بلا موضوعات (المفارقة الثانية) وهو معنى أي اتجاه ما ومضمون ما جوهره اللاتجاهية واللامضمونية أي اللامعنى (المفارقة الثالثة).

ليست هذه هي السمات الوحيدة للمعنى لكن هذه تنبئنا إلى حد كبير عما هو المعنى عند دولوز. لنراجع هذه السمات ولنحصرها أكثر:

- المعنى طبعه اللاوجود أو اللاتحيز في جهة ما، جهة القضية أو جهة الأشياء.
- المعنى جوهره اللامعنى.

لنكتف بهاتين الصفتين للمعنى ولنفكر حولهما: المعنى غير قائم في جهة ما (ذات عارفة - موضوع معرفة) أي غير موجود؛ المعنى أصله اللامعنى. بين هنا أن هاتين الصفتين تتعارضان مع ما ذكرنا في الأول عن شروط المعنى: التحدد أو تثبيت جهة ما دون غيرها؛ تميز ما هو معنى عما ليس معنى. وإذا كان هذا الفصل / التمييز يستدعي معيارا له، فإن الصفة الثالثة للمعنى عند دولوز تصبح استنتاجا: المعنى لا أساس آخر له، لا معيار لتحديده كمعنى. ولكي نبقى في انسجام منهجي مع الطريق الذي سلكته المداخلة نستعيد صفات المعنى عند دولوز على النحو التالي:

- المعنى لا جهة له / المعنى غير موجود: إن المعنى، حسب المفارقات التي وصفها دولوز، لا يمتلك تحددًا، إتجاهًا ما إلا لينفيه بتحدد آخر أو اتجاه مغاير وليتعالى عن كل تحديد. فقولنا "برودة الطقس" كمعنى هو نفسه إذ نقول "الطقس بارد" أو "الطقس غير بارد" إذ أن عناصر المعنى في الحاليتين هي نفسها: "البرودة" و"الطقس". إن المعنى غير قائم في إحدى هذه الجهات دون الأخرى وإنما هو قائم في كل هذه الجهات معا، لذلك لم يكن المعنى محدد الاتجاه. إن قولنا "الباب مفتوح" و"الباب غير مفتوح" ذو معنى واحد هو انفتاح الباب. إن هذا المعنى لا يمكن تحديده في اتجاه دون أن يكون الاتجاه المقابل أيضا قابلا لتحديده نحوه. لذلك كان المعنى نائيا عن التحديد والتثبيت.

- المعنى جوهره اللامعنى: قلنا من قبل أن المعنى، إذ يتصف أولا بالتحديد، فإنه يتصف ثانيا بالتمييز القيمي بما أن تحديد أ هو سلب لـ لا أ أو لـ ب. ولما كان المعنى هاهنا عند دولوز

غير قابل لتحديد اتجاه له إلا لئفيه باتجاه آخر ممكن، فإنه لا يمكن نشوء تمييز قيمي على هذا الأساس: معنى صحيح/ معنى خاطئ، معنى/لامعنى.

- المعنى حدث لا معيار لتقييمه: لما كان دولوز يرفض تمييز المعنى إلى معنى / لامعنى على غرار الحقيقة، وكان حدوث المعنى هو عينه "حقيقته" - لا طبيعة هذا الحدث أو مضمونه - فإن المعيار يصبح هذا الحدث عينه إذ لا حاجة لمعيار آخر للفصل القيمي. إن دولوز يرفض إذن أن يكون المعنى تحديدا أو تثبيتا لمضمون ما للخطاب أو لاتجاه ما للسلوك أي تمييزا له على نحو "شيء" موجود. وهكذا، ولأن المعنى لا وجود له، فإنه لا يحتوي فصلا قيميا لسلب عن إيجاب فيه وهو لا يثبت معيارا للحكم عليه. إنه لذلك مساو لما نفهمه عادة كـ "لامعنى". وإذا كان علينا أن نحتفظ له باسم "المعنى" كما يفعل دولوز، فإن ذلك ممكن بشرط التوضيح الأساسي التالي:

إن المعنى ليس أن يكون لخطابنا مضمون معرفي حق (مقابل مضمون غير حق) ولحياتنا مضمون وجودي وهدف حق (مقابل هدف غير حق) مثلما نقصد عادة بقولنا "معنى" (للكلام وللحياة). إن المعنى ليس مضمونا على الإطلاق فكل المضامين بصده سواء، وإنما المعنى هو قاعها العدمي الواحد الذي تتساوى فيه كل المضامين أي كل الإتجاهات التي تحدث وتتعلم دون هدف أو حقيقة أخرى غير حدوثها نفسه تماما كما يقول الشابي في قصيدته عن الطفولة:

نبني فتهدمها الرياح فلا نضج ولا نشور

إن ما بينه الطفل الصغير من قصور بواسطة التراب ليس الهدف منه أي مضمونه ومعناه أن يُسكن ليحمينا من الحرّ والقرّ، وإنما الهدف أي المضمون والمعنى هو البناء ذاته، أي حدوث البناء أو البناء كحدث، بمعنى ظهوره إلى العيان وحصول الشكل نفسه كغاية بحدّ ذاتها دون مضمون أبعد من ذلك. وهكذا، فإن هدم البناء لا يثير مشكلا بما أن الهدف منه ومعناه يكون قد حصل وانتهى لمجرّد حدوثه وظهوره للعيان، والدليل أنه حتى وإن لم تهدم الرياح هذا البناء، فسيستبارى الصغار أنفسهم في أيّهم الأقدر على هدمه في نهاية المطاف.

إن دولوز يَصوّر لنا المعنى مثلما يَصوّر لنا الشابي في البيت المذكور بخصوص الطفل الصغير في علاقته ببنائه. وكما أنه ليس ثمة فرق لدى الصغير بين بيت يبنيه يكون متينا وآخر غير متين وبيت جيّد ونافع وآخر غير جيّد وغير نافع وبيت حق وآخر باطل - بما أن كلّ البيوت سواء فهي جميعا من تراب ومآلها الهدم وكلّ معناها أن تحدث وتهدم - كما أنه ليس ثمة فرق هاهنا، فإنه لا فرق، لدى دولوز، بين معنى وآخر إذ أنها جميعا مصنوعة من اللامعنى أي من العدم ومآلها إليه تماما كبيوت الصغار صنعت من تراب ومآلها إليه. ليس لمعنى فضل على آخر ولا على اللامعنى، فإن قمة المعنى فيه أن يحدث دون غاية ولا دلالة ولا مضمون

آخر غير هذا الحدوث ثم ينهدم ليحدث غيره، تماما كما أن قمة المعنى في بيوت الصغار أن تحدث بلا هدفية ولا مضمونية أخرى غير حدوثها نفسه ثم تنهدم. أليس ما يسميه دولوز ولادة للمعنى - أليس هو عينه اللامعنى؟ ألسنا نشهد نهاية المعنى تحت اسم الولادة؟ أليست نهاية المعنى أي العدمية هي المعرف الأمثل للتفلسف المعاصر؟

البنية المنطقية للقول: إن بنية هذا القرار العدمي هي في كل مرة على نحو ما رأيناها مع هيدغير من قبل تناقض منطقي يحدثه هجوم النفي على الإثبات وتفكك الهوية المفترضة وانحلال العلاقات الضرورية: إن ال"لا"، ال"ليس"، السلب ينتهك الشيء بشكل لا يمكن معه الإقرار له بهوية، اللاحقيقة تنتهك الحقيقة واللاوجود ينتهك الوجود، وبشكل أوسع إننا لا نكاد نحصل على حضور للشيء. إن ما نكون في كل مرة بمواجهته معطيات منطقية مفادها عدم حصول الأشياء على حضور، هوية، الشيء الذي يساوي دليلا على عدميتها. وهكذا نلقي بالعالم مباشرة في العدم.

واضح أننا كما رأينا مع هيدغير بصدد تأويل للعالم انطلاقا من جملة من العلامات، المعطيات التي تشكل قاعدة للإستدلال على عدمية العالم وطبعا قاعدة الإستدلال في ذلك مبدأ التناقض.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي العدمي المعاصر: الملاحظة نفسها بشأن هيدغير تتجلى هنا بطرق شتى. الثابت في كل الحالات أن أي نأي عن هذا أي المباشر سواء إلى ما وراء يختفي خلفه أو إلى منطق يعلو عليه، كل ذلك هو موضوع الهدم والتجاوز الذي تتسلح به الفلسفة المعاصرة. وذلك يعني أن وعي العلاقة المباشرة هو الشغل الأساس للفلسفة المعاصرة أي الوعي الأونطولوجي بالعالم.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد الممكن / الوعي التأويلي كوعي بالجزئي غير التوحيدي الوضعي: تتمثل عدمية الفلسفة المعاصرة التي رأيناها من خلال سؤال المعنى وبالذات من خلال نهاية المعنى - تتمثل في النقد الشديد لتصور الكائن كحضور موجب على هيئة هوية وإدخال السلب في تعريف الكائن إلى الحد الذي يصبح فيه موضوع التفكير الأمثل عند هيدغير وسارتر وميرلوبونتي وداريدا ودولوز وغيرهم. من ثمة القرار العدمي بشأن الأشياء. مثلما رأينا مع هيدغير، والأمر يتكرر بأشكال مختلفة، فإن رفض الوعي بالكائن في حدود قسمته إلى جوهرين موجب وسالب ووعي السلب كمكون توحيدي للإيجاب، رغم ما يفضي إليه من وعي عدمي، يكشف عن صفات هذا العدم نفسه بما هي التوحيد ومن ثمة المطلقية والممكنية. تختلف المداخل لهذا القرار العدمي بين فيلسوف وآخر: مع دولوز لا قوام للمعنى يخصه غير حدوثه في العلاقة قضية - شيء. وهو لا يمتلك حضورا موجبا بل يتساوى فيه السلب والإيجاب وهو معنى لشيء لا شئية له في حالة المعاني بلا موضوعات وهو معنى للامعنى

نفسه. في كل الحالات فإن المعنى ينأى عن الشيئية لأن سلبا ما يلاحقه. مع ميرلوبونتي فإن ما نراه لا يستوفي الكائن لأن ما لا نراه مما هو مكون له يضع الوجه الحضوري من الإدراك موضع استفهام. وهكذا في كل مرة يواجه الكائن سلبه على نحو يفتح على قرار عديم بشأنه. لكن هذا التأويل للعدم الذي يظهر جليا في القول يعارضه على صعيد الوعي تأويل وضعي جزئي للكائن. إن السؤال هاهنا هو التالي: بأي معنى ينتهي إدخال السلب إلى بنية الكائن ضرورة إلى قرار عديم بشأنه؟

إننا نجد أنفسنا أمام الملاحظات عينها التي أبديناها بصدد هيدغير من قبل والتي تبين عن التأويل الوضعي للعالم في الفلسفة المعاصرة:

- لقد كان من المفروض أن تؤهل الفلسفة وعيا بالسلب وفق نمط وجود يخصه، أي السلب كسلب لا كإيجاب يكون بعده وضع السلب غير مفض ضرورة إلى نقض الإيجاب أي إلى العدمية بما أننا لا نكون آنذاك بصدد تناقض والذي شرطه نمط وجود واحد للأشياء وعلاقة واحدة ووقت واحد.

- غير أن ما حصلنا عليه أن افتراض السلب يؤدي في كل مرة إلى تناقض والإيجاب الذي يواجهه فالى قرار عديم بشأن الشيء كما لاحظنا مع الأمثلة المختلفة للفلاسفة المعاصرين.

- النتيجة أن السلب الذي أهله الفلسفة المعاصرة لم يحصل على نمط الوجود الذي يخصه كسلب بل يجب أن يكون قد فهم وفق نمط الوجود نفسه الذي للإيجاب حتى يكون افتراضه مفضيا إلى عدمية بشأن الشيء.

الملاحظات نفسها التي أبديناها بخصوص هيدغير تصدق هنا أيضا باختلاف شكل إخراجها في كل مرة، أعني بداية من الواقعية المقلوبة في العدمية حتى المعادلة غير المنصفة التي بين أطراف الإشكال والتي تنتهي من جديد إلى نقطة البداية للوعي الأونطولوجي الوضعي بالأشياء.

obeikandi.com

خلاصة/تاريخ الفلسفة كتاريخ للقول المنطقي والوعي الأونطولوجي/تاريخ الفلسفة كتاريخ للقول التأويلي المطلق التوحيدي غير الوضعي وللوعي التأويلي المحدود التجزيئي الوضعي

ما سعيينا إلى استيضاحه خلال العرض الأنف لتاريخ الفلسفة هو جملة من القرارات نستذكرها كالتالي:

- التفاوت بين القول الفلسفي (بما هو البنية التي يكون عليها أي خطاب فلسفي) والوعي الفلسفي (بما هو مقصد الفيلسوف وفهمه المخصوص للقول الفلسفي). ما سعيينا إلى استيضاحه هنا هو التفاوت الذي يخترق هذا التاريخ بين طبيعة القول الفلسفي الذي يشير إلى أن العالم منطقي وأن الأونطولوجيا منسحبة عنا وبين طبيعة الوعي الفلسفي الذي يرى علاقتنا المباشرة بالأونطولوجيا أعني بالشيء.

- التفاوت داخل التأويل نفسه بين مستوى القول الذي يعين في كل مرة الحق في المطلق وفي التوحيد والوضع الممكن للكائن وبين مستوى الوعي الذي يقع فيه الفيلسوف في الجزئي أي في بعد من الأبعاد يتخذه جوهرًا ومن ثمة في غير التوحيدي وفي الوضعي. - الفرق بصدد إشكال ما بين التفكير بحسب الوجود والعدم المهيمن على الوعي الفلسفي أو بحسب الجوهر - هنا، وبين التفكير وفق الغياب والحضور كإمكان جديد في الوعي بالأشياء أو وفق الدلالة المطلقة والممكنة للجوهر.

- تنوع نمط الإشكالات بحسب أبعاد الكائن ومكوناته: إن كانت إشكالات المكان أو الزمان أو المفهوم؛ إن كانت متعلقة بالممكن والفعل، السلب والإيجاب، الكلي والجزئي، الصوري والمضموني...
ثمة إذن:

الوعي الفلسفي بما هو في كل مرة وعي أونطولوجي يتصور نفسه في علاقة مباشرة مع الشيء نفسه لا مع مجرد معطياتنا الذهنية عنه والعلامات التي يتقدم بها إلينا. المنطقي هنا يفهم هو نفسه باعتبار دوره الأونطولوجي أي باعتباره أداة تحصيل الأونطولوجي عينه.

القول الفلسفي بما هو في كل مرة قول منطقي عن العالم أو هو ذو بنية منطقية تتعاطى مع العالم بما هو جملة من العلامات التي تشير إليه وجملة من الآليات التي يشتغل وفقها العقل. بعد ذلك فإن الشيء نفسه لا يأتي إلا كشيء منطقي أي كإمكان أونطولوجي.

في حدود القول الفلسفي نفسه فإن التأويل ممكن في اتجاهين مختلفين:
القول التأويلي كقول للمطلق والتوحيدي والممكن. ذلك أن القول يتجه صوب توحيد حدود الإشكال على نحو ما بحسب النظر إليها لا كجواهر بل كمكونات للمطلق بما هي حضورات بعضها لبعض غيابات بعضها عن بعض.

الوعي التأويلي كوعي بالجزئي وغير التوحيدي والوضعي بما هو في كل مرة تأويل يحشر الشيء في وجه من وجوهه الممكنة وفق آليات محددة يهيمن فيها الأشد حضوراً ويغني من ثمة بحضوره عن النظر أبعد إلى الشيء كاملاً: إما العقلي أو الحسي، إما الموضوع أو الذات، إما الحضور الموجب أو العدم، إما المكان أو الزمان...

لنستعد هذه الأفكار المركزية بشكل مكثف قبل أن نواصل التفكير بشأنها.

I- تاريخ الوعي الفلسفي كتاريخ للوعي الأونطولوجي:

القرار هنا أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الوعي بأن علاقتنا بالعالم هي علاقة أونطولوجية بالشيء (نفسه) وليست علاقة منطقية به أي علاقة بمعطياتنا عنه وبعلاماته التي يتقدم بها إلينا. لكن هذا يعني، كي تزداد الصعوبة تعقيداً، أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الوعي بالـ"هذا" ورفض تصور العالم بما هو شيء ما "وراء" هذا.

هذا القرار يتعارض تماماً مع القراءة المهيمنة لتاريخ الفلسفة بمضمونها التالي: إن العودة إلى الأشياء وربط المنطق بالشيء / مجاوزة الصورية ومن ثمة العودة إلى هذا ومجاوزة الماوراء / الميافيزيقا عودة متأخرة في تاريخ الفلسفة (بدأت مع الحداثة واكتملت مع الفلسفة المعاصرة). بحسب هذه القراءة فإنه بداية من كانط في الجملة بدأنا نتخذ مسافة من الماوراء الذي هيمن على الوعي الفلسفي ونكتفي بفهم العالم في حدود هذا. إن الأشياء لم تشكل موضوع التفكير إلا متأخراً. إن المثال الأفلاطوني تماماً كما أننا أفكر الديكارتي كل ذلك نأي واضح عن العلاقة المباشرة بالشيء.

لكن ما نود التأكيد عليه بالمقابل أن تاريخ الفلسفة بمثاله الأفلاطوني تماماً كما بذاته الحديثة جملة، في أقصى درجاته صورية ونأياً عن العالم إلى الماوراء أو في وجهه الحسي التجريبي المادي هو في كل مرة نفسه: وعي مباشر بالشيء أي بالعلاقة المباشرة بالأونطولوجيا، لا يختلف كل ذلك إلا في إخراجه العقلاني مرة والتجريبي أخرى، الذاتي مرة والموضوعي أخرى... لتتابع هذا الموقف الغريب من خلال المادة التي لدينا عن تاريخ الفلسفة ولنكتف بالابتداء من أفلاطون:

أفلاطون:

إن كل الوعي الأفلاطوني بحسب هذه القراءة هو وعي بالشيء نفسه وبهذا تماما كما هو الوعي الحديث والمعاصر. إن أفلاطون لا يؤهل منطقا (صوريا) على غرار أرسطو، أعني معرفة للعالم على مسافة، منطقا قد يجعلنا نفترض أن وعي الفيلسوف يتجه صوب المنطق لا صوب الشيء نفسه. إنه يؤهل ما يسميه بالديالكتيك أي أدبا مخصوصا في التخلص من الحسي والإرتقاء نحو المثال بتوسط الرياضيات. لا يتعلق الأمر هنا بمجرد معرفة بل بتهذيب للنفس ينقلنا حذو الشيء نفسه حيث العلاقة المباشرة به. إن مقصد الفيلسوف الواضح إذن هو الشيء نفسه. أما الإعتراض بأن الفيلسوف يفكر من غير هذا الموقع فاعتراض من وجهة نظر حسية مخصوصة يستطيع أفلاطون نفسه أن يصممها بالنأي المطلق عن الشيء بما الشيء الحق حسب أفلاطون هو المثال.

أما النقد الذي وجه إلى أفلاطون وهو ما بدأه هو نفسه بشأن كيفية معالقة المثال للمحسوسات، فإنه ينتهي إلى البحث عن محاثة للمثال وعن تأهيل للحسي كمكون جوهري للشيء على خلاف أفلاطون، لكن دون أن يمس ذلك من القرار الأول باستهداف أفلاطون للشيء نفسه.

أرسطو:

يدفع أرسطو هذا التفكير إلى الحد الذي يحصر فيه الشيء في الجوهر الفرد. إن الماهية والكلي وكل ما ليس الجوهر الفرد هو بحسب أرسطو محض معرفة لا ينتمي إلى تكوين الشيء نفسه أي إلى وجوده. إن الشيء يعرف بما هو جوهر فرد استجابة لإشكال مختلف عن الإشكال الأفلاطوني وهو المتعلق بكيفية حمل وجود فعلي على الشيء لا محض وجود مثالي. هاهنا أيضا المستهدف هو الشيء، ما تغير فقط هو تعيينه لدى أفلاطون في الثابت (المثال) ولدى أرسطو في القائم بذاته (الجوهر). إن مقام المنطق لدى أرسطو بما هو منطق أونطولوجي كما سنرى يؤكد عناية الفيلسوف المباشرة بالشيء والوضع التابع للمنطق بالنسبة إليه.

بايكون:

لكن بايكون لا يجد في الجوهر غير إحدى المقولات الصورية. إن الإشكال نفسه الذي فكر من خلاله أرسطو مقابل أفلاطون هو الذي يفكر من خلاله بايكون مقابل أرسطو أعني البحث عن وجود فعلي للشيء. يكمن الشيء حسب بايكون في الخصائص الحسية أي الوجه التجريبي من الموضوعات. هاهنا أيضا فإن اعتراض بايكون على الصورية ليس بداية غير مسبقة للوعي بالشيء / بالأونطولوجي. وإذا كنا قد لاحظنا أن مشغل الشيء وتحصيله المباشر هو موضوع الوعي الأساس لدى أفلاطون وأرسطو فإن الجديد هاهنا أيضا لدى بايكون ليس شيئا غير التعيين المختلف للشيء هذه المرة في موضوع التجربة. من ثمة إعادة بناء المنطق

انطلاقاً من الموضوع التجريبي كمنطق استقرائي ويبقى القرار بقصد الشيء نفسه وتوهم العلاقة الأونطولوجية مع العالم حاسماً بل وأشد عمقاً لدى بايكون.

ديكارت:

هكذا نقراً أيضاً إعتراض ديكارت على كل تاريخ الفلسفة بما هو تعيين للشيء مختلف في الآنأ أفكر. إن ما يدفع ديكارت إلى ذلك كما لاحظنا من قبل هو الإشكال المتمثل في عدم إمكان الإعتراف بالشيء في حدود وجوده الخارجي. إن خاصيات من نوع الضرورة واللامتناهي لا توجد في الشيء الخارجي. من ثمة فإن الفيلسوف يجد حل الصعوبة في وعي الشيء بما هو الذات المفكرة نفسها دون أدنى التخارج. يكشف ديكارت بهذا الإجراء عن موقف أن الشيء في معناه الدقيق هو المباشر بإطلاق استبعاداً لكل مركزية للمنطق.

لايبنتز:

لكن لايبنتز لا يستقر لديه تعيين الشيء في مجرد الآنأ أفكر. ذلك أن الشيء إذا لم يكن في حدود الفكر نفسه علاقة منطقية تحليلية بينه كموضوع وبين محمولاته، لم يكن ليحصل على يقينته وضرورته ويظل الإشكال نفسه. لذلك يعين لايبنتز الشيء بما هو شيء منطقي = ميتافيزيقي أو بما هو علاقة تحليلية. إن لايبنتز يقدم الآلية التي يكون بها ممكناً أن يكون الشيء حضوراً فعلياً في الذات وتكون الأونطولوجيا حضوراً مباشراً في المنطق. ورغم أن لايبنتز يغري كثيراً بوعي منطقي بالعالم إلا أنه من الضروري التنبيه إلى أن الأونطولوجيا ليست هاهنا في وضع انسحاب بالنسبة للمنطق بل إن العكس هو الصحيح، كون المنطق بحالة استقدام واستحضار للأونطولوجيا عينها في حدوده على نحو يكرس الوعي المباشر نفسه بالعالم.

كانط:

غير أن كانط الذي يفكر من خلال الإشكال الذي مفاده أن تعريف الشيء في حدود العلاقة المنطقية أي كشيء منطقي ذلك يحرمه يقينته ويحتفظ به كشيء إفتراضي، يعين الشيء في العلاقة القائمة بين العقل والموضوع. يخالف كانط العقلانيين في اعتباره الموضوع مكوناً جوهرياً للشيء كما يخالف التجريبيين في اعتباره العقل مكوناً جوهرياً أيضاً للشيء. إن كانط وهو يحرم المنطق من دوره المنطقي الخالص الذي يضطلع به مبدأ التناقض كما سنرى ويؤهل مبادئ قبلية للموضوع يؤكد الوعي المستمر لتاريخ الفلسفة بالشيء وبالعلاقة المباشرة به بقوة أكبر.

هيجل:

مع هيجل قد يتراءى لنا أن الفلسفة تتجاوز الوعي بالشيء بما هو المباشر والهذا. غير أن تدقيقاً بسيطاً يبين أن ما يعترض عليه الفيلسوف هو المباشر الحسي الذي يقع في الأصل

خارج العقل وعلى مسافة منه ويقوم دون تجربة حميمية معه. لكن المباشر الحسي بما هو خارج بالنسبة للعقل يكشف أن المشغل الأساس لهيغل هو المباشر للوعي والحاضر بإطلاق في المفهوم. وإذا يضع الفيلسوف موضع إشكال الفلسفة إلى حدود كانط وفيشته وشيلينغ من جهة فهم الشيء بما هو شيء مباشر أو شيء قائم لاتاريخيا أي دون أن يكون الزمن مكونا جوهريا له، فإنه يحل الإشكال بتعيين الشيء بما هو شيء تاريخي لكن بتأكيد الوعي المباشر بالشيء من جديد أعني المباشر للوعي حيث المنطق ليس شيئا غير قانون حركة الأونطولوجي نفسه نحو التعيين.

هيد غير:

مع هيد غير ينتهي تماما تعيين الشيء على نحو موجب كفكرة أو كموضوع حسي، كذات أو كموضوع. إن هذه نتيجة لحل الإشكال المتمثل في صعوبة حصر الشيء في جهة حضورية من جهات الوجود. يتمثل الحل على وجه الدقة في التعيين العدمي للشيء واعتبار العدم "الهوية" الجديدة للعالم. لكن هيد غير يعد هذا القرار الإجراء الأهم للتقدم نحو الأشياء ذاتها. إن تعريف الفينومينولوجيا لديه كما لدى هوسرل يكشف عن الإتهام الذي يوجهه لتاريخ الفلسفة بما هو تاريخ التوجه إلى غير الشيء نفسه، إلى الوسائط العقلية التي تتوسل بها إليه والتي بلغت أوجها مع الذاتية / العقلانية الحديثة. الشيء المقصودة هنا العودة إليه هو الممكن موضوع الاختلاف الذي تباشره بطرق مختلفة الفلسفة المعاصرة ذات الخاصية العدمية، لكنه على عديمته شيء (عدمي) لا منطق.

راسل:

كنا قد لاحظنا هنا أن الموقف السالب من التفلسف الموجب وتحول الفلسفة من فلسفة للعقل منتجة إلى فلسفة تحليلية للغة، ذلك يعني القطع النهائي مع الوسائط العقلية التي تتوسل بها إلى الشيء واللجوء إلى العلاقة الأكثر مباشرة به وهي اللغة. لا يتعلق الأمر هنا فقط بتحويل العقلي إلى نتيجة للتجريبي بل أبعد من ذلك برفضه جملة بما هو إنتاج ممكن للمعرفة. السلوك التحليلي يعني أن نعود إلى ما في اللغة من أونطولوجيا تقررت لا أن نسعى إلى ممكن غير متقرر بعد وغير مباشر لنا نصيب حوله أو نخطئ.

ثمة إذن في تاريخ الفلسفة وعي قار بالشيء، بالأونطولوجي بما هو موضوع التفكير أي بالعلاقة المباشرة بالعالم أو بفهم الشيء بما هو هذا. إن كل ما يختلف هاهنا إنما هو موضع تعيين الشئبة / هذا من المثال الأفلاطوني حتى العدم في الفلسفة المعاصرة. لا شيء يمكن أن يسمى هاهنا "وراء" عدا كون هذا / المباشر يختلف من مباشر حسي إلى مباشر عقلي إلى مباشر روحي.

إن المباشر يغلب في كل مرة رغم وضوح البنية المنطقية للخطاب لكوننا لا نتصور بيسر

أن تكون قراراتنا المعرفية نتيجة مطابقة مع مقدماتنا لا نتيجة مطابقة للشيء. إن الشيء هو ما يغري في مستوى الوعي بكونه الحكم مع أن بنية القول تنطق بغير ذلك.

II - تاريخ القول الفلسفي كتاريخ للقول المنطقي لا الأونطولوجي:

كل قول فلسفي مثاليا كان أو ماديا، ذاتيا كان أو موضوعيا، وضعيا كان أو عدما حتى في أقصى علاقته المباشرة بالشيء أو بالأحرى في أقصى وعيه أنه في علاقة بالشيء لا بمعرفتنا حوله واستدلالاتنا عليه، هو في علاقة حصرية بالعلامات والرموز والآثار المشيرة إلى العالم أي في علاقة منطقية وسائطية بالعالم.

نذكر أن القول المنطقي هو القول الذي سماته الأساسية:

- الطبيعة الإستدلالية للقول المنطقي للسلوك المعرفي أي تركبه من مقدمات ونتائج. هاهنا الطبيعة الإستدلالية للقول الفلسفي.

- توفره على معطيات مفككة للتأليف هي العلامات المشيرة إليه وعلى شيء منطقي.
- الإشتغال وفق تناقض المعطيات / العلامات وانسجامها لا وفق حضور الموضوع.
واهنا الطبيعة الإشكالية للقول الفلسفي.

يقابل القول المنطقي القول الأونطولوجي الذي سماته بالمقابل:

- الإدراك المباشر للموضوع.
- حضور الشيء نفسه.
- مطابقة الخطاب مع الشيء نفسه الحاضر.
لنستعد تاريخ الفلسفة إذن مستهدين هاهنا التثبت من البنية المنطقية لقولنا الفلسفي:

السوفسطائية:

لقد رأينا من قبل أن القرارات العدمية بشأن الوجود في السوفسطائية إنما يحض عليها تناقض ما: تناقض رأي وآخر حول موضوع ما يعني أنه إسمي فحسب، وهكذا تناقض فرضية وأخرى أو مفهوم وآخر.

هاهنا تشابه بين السوفسطائية صعوبة ومعالجة وبين الفلسفة المعاصرة. إن الصعوبة التي تعالجها السوفسطائية تكمن في التناقض الذي تجده أي أطروحة وبين الطابع الوضعي المفترض للشيء.

بالمثل فإن المفترض السوفسطائي بالمقابل يتمثل في التخلص من التعليل الوضعي للعالم وتعريفه بما هو عدم. إن فرضية العدم تحل الإشكال بما أنها التأويل الوحيد الممكن للتناقض. إن الأمر لا يختلف هنا كثيرا عما لاحظناه بشأن هيدغير. ثمة كالعادة منطلقات هي الاختلاف وتصور أن انعدام الوحدة يعني انعداما للشيء وبنية إستدلالية للقول ونتيجة مفادها أن الحقيقة عدم. الفرق فقط أنه مع السوفسطائية تتجلى بوضوح الطبيعة المنطقية للقرار

السوفسطائي بحكم الطبيعة اللغوية أصلا للمدرسة.

أفلاطون:

قلنا أن ما دعا أفلاطون في البارمنيد إلى فصل الصور أي القول بنظرية المثل تناقضات أهمها التناقض الذي قدمه زينون والمتمثل في أن الكثرة تستدعي أن تكون الأشياء في الوقت نفسه متماثلة وغير متماثلة. ولا يكمن التناقض كما رأينا في أن الشيء يحمل التماثل وعدمه أو الأمام والخلف بل في كون التماثل يكون عدم التماثل والأمام يكون هو الخلف. وذلك ما يفترضه زينون أي الحضور المطلق للمفهومي، الماهوي داخل الأشياء = كون التماثل يناقض عدم التماثل (تناقض أسماء أي مفاهيم) وليس في كون الأشياء المتماثلة تناقض كونها غير متماثلة (تناقض محمولات). نفهم أيضا أن التناقض لا يكون في المفاهيم ذاتها إذ هي لا تناقض بل التناقض فقط في معاملة المفهومي معاملة الوجودي. لذلك فإننا إذ فصل الماهوي عن الوجودي، يمكن للشيء أن يكون متماثلا وغير متماثل بلا تناقض، لأنه يشارك في التماثل وعدم التماثل دون أن يكون التماثل عينه اللاتماثل.

بمعاملة المفهومي معاملة الوجودي إذن يصبح التماثل عدم التماثل، وهاهنا تناقض. تتمثل شروطه في أن الشيء نفسه يكون ولا يكون في الوقت نفسه تحت العلاقة نفسها، إلخ. أما المعالجة التي يقوم بها الفيلسوف فتتبع العلاقة أعني تعددها على نحو لا يكون فيه التماثل عدمه في المفهوم ويكون في الوجود. بعد ذلك فإن العلاقة الوجودية تتنوع هي نفسها وتكون الكثرة متماثلة من جهة (صورتها مثلا) وغير متماثلة من جهة أخرى (مادتها مثلا أو لونها)، كما يكون الشيء أمام شيء أول وخلف شيء ثان. هكذا فإن فك وحدة العلاقة التي للشيء (والتي هي أحد شروط التناقض) وتعيد العلاقات له تفك شروط التناقض.

لقد لاحظنا من قبل أن هذه القضايا لا تتناقض: "أن يكون الشيء متماثلا هو أن يكون كذا" (ماهية) - "هذه الأشياء غير متماثلة" (وجود). ليس هاهنا تناقض، بل على العكس تكامل حتى. ذلك أن السلب نفسه الذي في القضية الثانية لا يكون ممكنا إلا لأن الماهية أو المعنى أي القضية الأولى مفترضة بداخله.

لكن من الواضح أن مبدأ التناقض لم يشتغل هنا إلا حول مادة له أي معطيات أهمها: إن الكثرة تستدعي القول بالتناقض (موقف زينون) - إن الكثرة موجودة (موقف أفلاطون). وحتى وإن كانت هذه نفسها افتراضات وكانت هي بدورها نتيجة استدلال غيرها وترجم تصورا للأشياء ولم تكن معطيات مباشرة وموضع إجماع، فإنها في كل الحالات المعطيات الوسيطة التي ستنقلنا إلى النتيجة على هيئة استدلال كالتالي:

القول بالكثرة يستدعي القول بالتناقض - هناك كثرة على نحو ما

افتراض الوحدة متصلة بالكثرة هو مصدر التناقض

إذن الوحدة منفصلة عن الكثرة (عالم المثل)
هكذا فإن القول بالمثل بما هو نتيجة لاستدلال منطقي إنما هو إمكان منطقي لا حضور
أونطولوجي.

أرسطو:

يعالج الفيلسوف الإشكال الأفلاطوني المتعلق بفصل الكلي، الماهية وما يطرحه من
صعوبات / تناقضات المشاركة. لا يعترف أرسطو بالفصل على غرار أفلاطون حتى يواصل
طريق الفيلسوف في البحث عن سبل المشاركة. إنه يسعى ليجد مكانا للكلي في حدود
الإنساني. لقد لاحظنا من قبل أن الحل الأفلاطوني يبحث عن أفق له في الإمكان بدل الفعل.
يكمن الحل الأرسطي في اعتبار الجزئي وحده وجودا واعتبار الكلي معرفة. الكلي يشتق فقط
من وجود هو للجزئي.

واضح أن الحل الأرسطي يكمن في مخالفة نمط الوجود بين طرفي التناقض، وجود
أونطولوجي ووجود معرفي. لكن هذا التمييز يسامته حتى فصل مكاني على غرار أفلاطون بما
أن أحد الطرفين وهو الكلي يستأثر به العقل أما الثاني فهو خارج العقل، في العالم. من ثمة
فإن أرسطو لم يحدث فرقا نوعيا مقابل أفلاطون عدا إعادة إنتاج صعوبات الفصل على أرضية
إنسانية. يبقى فقط أنه إذا أخذنا الإنساني كإحداثية موحدة فإن الجديد في المعالجة إنما هو
في ما ذكرناه آنفا من تصور الكلي والجزئي كنمطي وجود مختلفين، وذلك يحل التناقض.
هنا أيضا لا يشتغل مبدأ التناقض إلا على معطيات يستدل بها على الشيء نفسه. المعطيات
هي هنا: الكلي لا يكون مستقلا عن جوهر ما - الحق هو القائم بذاته (جوهر). إنه هذه هي
المعطيات التي يتوسط بها القرار الأرسطي بشأن الجوهر على نحو استدلال كالتالي:

الكلي لا يكون مستقلا عن جوهر ما

الحق هو القائم بذاته (جوهر)

الحق لا يكون محمولا على جوهر (مثل) بل هو جوهر

هي ذي صورة القول الأرسطي في الجوهر وهي صورة منطقية يكون فيها القرار الأساس
بشأن الجوهر إمكان منطقي لا شيء بالمعنى الأونطولوجي.

بايكون:

إلى هذا الحد فإننا قد لا نتصور مشكلا في أن مبدأ التناقض هو الأعلى. ذلك أن
أرسطو بالذات هو من رفع شأنه صراحة. لكن التحفظ يظهر خاصة لدى التجريبية الحديثة
حيث الإعتراض الظاهر على المبادئ الأرسطية. هاهنا يبدو أن عدم التناقض ليس المتحكم
بفلسفة ما وإنما الحضور المباشر للموضوع نفسه.

لكن بايكون وهو يعترض على أرسطو إنما يعترض على التناقض التالي الذي يظهر له من

خلال أرسطو: تناقض الصورية التي تتسم بها المبادئ الأرسطية والكلانية التي لها مع الفعلية التي للموضوعات المطلوب معرفتها والتنوع الذي تتميز به. بالمقابل فإن ما يستقر عنده تفكير بايكون إنما هو موافقة العلم مع موضوعاته. إن الإستقراء الذي يعني أن مبادئ المعرفة ليست سوى الصياغة العقلية للظواهر الجزئية، ذلك ليس بدوره سوى الحل الذي يجده الفيلسوف للتناقض الآنف.

لا يمكن إذن أن لا يكون عدم التناقض هو المتحكم بالقرار الفلسفي ويكون على العكس الموضوع نفسه صاحب السيادة مثلما يوحي به كون بايكون تماما كما هيوم وراسل يرفضون التوسط للموضوع بمبادئ عقلية ما وينحازون إلى علاقة مباشرة به. هنا أيضا فإن التناقض هو المتحكم بالقرار الفلسفي مع بايكون.

وذلك يعني أن الأمر يتعلق بمعطيات يشتغل عليها مبدأ التناقض هي مثلا: التجربة مصدر معرفة منتجة - العلم يعرف بإنتاجيته، ليكون الإستدلال:

التجربة مصدر معرفة منتجة

العلم يعرف بإنتاجيته

العلم هو التجريبي

وتكون من ثمة النتيجة "شيئا منطقيا" لا شيئا أونطولوجيا كما يترأى خاصة مع المدرسة التجريبية.

ديكارت:

الصعوبة التي يصدر عنها تفكير ديكارت هي التناقض بشأن العلم بين اليقين كمطلوب وبين المعطى الخارجي كموضوع للايقين. فلأن المعطى الخارجي يتخذ مسافة من الذات فقد كانت الإمكانية مفتوحة لتدخل الوسائط التي قد تربك المعرفة وتثقلها بالشك والإحتمالية بما يتناقض مع مفهوم العلم والضرورة واليقين. من ثمة العودة لتحصيل اليقين داخل الذات. هاهنا بالمقابل يجد الفيلسوف كل شروط اليقين الذي يأتي من المعرفة المباشرة أي معرفة الذات لذاتها وذلك يتفق مع المطلب الأساس ويفك التناقض أعلاه.

ثمة إذن معطيات متناثرة ينطلق منها التفكير: المعرفة الوافدة من خارج الذات موضوع شك - العلم هو اليقين. بعد ذلك فإن الإستدلال هو الكفيل بتحويل هذه المعطيات إلى قرار معرفي:

المعرفة الوافدة من خارج الأنا أفكر موضوع شك

الشيء الحق موضوع يقين

الحق موضعه الأنا أفكر

مع ديكارت فإن الأمر أوضح ما يكون أننا بصدد قرارات منطقية لكون القرار الأونطولوجي

هو أولا موضوع شك عند ديكارت كما في التأمل الأول من تأملات ميتافيزيقية أو هو متأخر إذ يرد في التأمل السادس من التأملات وتابع للقرار المنطقي.

لايينيتز:

ينطلق لايينيتز من صعوبة متمثلة في التناقض الذي يقوم بين العلم، اليقين من جهة وبين العلاقة الخارجية للأشياء وأساسا العلاقة موضوع - محمول. إن العلاقة المتخارجة للأشياء تقدم بين يدي العقل شيئين غريبين الواحد عن الآخر. إن هذه الغرابة لا تجعلنا ندرك أي ضرورة في الأحكام بل محض أحكام احتمالية لا يقطنها يقين ومن ثمة لا تستحوذ على اسم العلم. بالمقابل فإن العلاقة الداخلية للمحمول والموضوع والتي يصف بها الفيلسوف طبيعة الجوهر هي التي تحتوي الضرورة وشرط العلم ومن ثمة تنسجم ومطلب لايينيتز وتفك التناقض. إن منطلق الفيلسوف معطيات غير متألّفة هي أساسا كون: العلاقات الخارجية بين الأشياء احتمالية - العلم شرطه العلاقات الضرورية. من ثمة كانت بنية القول إستدلالية ضرورة على هذا النحو مثلا:

العلاقات الخارجية بين الأشياء احتمالية

العلم شرطه العلاقات الضرورية

العلم في العلاقات الداخلية للأشياء (التي تمثلها الموناد)

الموناد ليست هنا شيئا آخر عدا كونها شيء منطقي لا أونتولوجي بالنسبة للفيلسوف وإن كانت تشير إلى العالم خارج حدوده المنطقية.

كانط:

الصعوبة التي يفكر انطلاقا منها كانط هي المتمثلة في التناقض القائم بين تعريف العلم أو اليقين وبين غياب الموضوع والإقتصار على اشتغال العقل وفق مبدأ التناقض خالصا كما هو شأن العقلانية الديكارتية مثلا أو الإشتغال على موضوع جزئي احتمالي. إنها الصعوبة الناجمة عما خلفه ديكارت من تجريدية للفكر استعاضها لايينيتز وعالجها على طريقته كما رأينا. بالمقابل فإن وثق المعرفة بالموضوع الترنسندنتالي يوفر الشرط لتخليص المعرفة من الجدلية ومنحها الضرورة في صياغة أحكامها والكلية بما يتفق ومفهوم العلم ويحل التناقض الذي انطلق منه الفيلسوف.

يفكر كانط انطلاقا من معطيات أهمها: التفكير في عدم الموضوع تفكير جدلي وحول الموضوع الحسي احتمالي - العلم معرفة غير جدلية. إن كانط بعد ذلك يتصرف وفق سلوك إستدلالي على النحو التالي مثلا:

التفكير في عدم الموضوع تفكير جدلي وحول الموضوع الحسي احتمالي
العلم معرفة غير جدلية

إذن العلم في تفكير الموضوع المتعالي.
إن الموضوع المتعالي هو هنا قرار منطقي بما هو نتيجة لاستدلال.

هيغل:

الصعوبة كما يطرحها هيغل تتمثل في التناقض بين مطلب العلم من جهة بما يعني الضرورة واليقين وبين الوضع المباشر، الأولي، اللاتاريخي للأشياء من جهة ثانية. إن الوضع المباشر للأشياء بما هو وضع غير مختبر بعد ومتخارجة حدوده بعضها عن بعض هو وضع غير فعلي، صوري وهو وضع احتمالي، الشيء الذي يتناقض ومفهوم العلم كما يراه هيغل. بالمقابل فإن التاريخ بفعل السلب الذي يرفع به الجزئي إلى مقام الكلي ومن ثمة ينهي أي إمكان خارجه يهدده بالنفي ويضعه موضع احتمال - بفعل ذلك يمنح التاريخ المعرفة شروط العلمية المطلوبة ويحل التناقض أعلاه.

واضح أن هيغل يجد نفسه أمام معطيات أهمها: الحضورات المباشرة للأشياء (أي بدون فعل تسالب) متخارجة وغير يقينية. إن القرار الهيجلي بشأن التاريخ لا يكون من ثمة إلا نتيجة لاستدلال انطلاقاً من مثل هذه المعطيات:

الحضورات المباشرة للأشياء (أي بدون فعل تسالب) متخارجة وغير يقينية
العلم في الضرورة واليقين
العلم نتيجة فعل تسالب (تاريخ)

واضح أن تصور الحق بما هو تاريخ قرار منطقي ويقع فقط في حدود الاستدلال.

هوسرل:

الصعوبة هنا في التناقض بين العلم بما هو الضرورة واليقين كمطلب وبين الذاتية أو التزام الفكر الخالص بما ذلك موضع الإحتمال واللايقين. يتمثل التناقض على وجه الدقة في أن الضرورة واليقين علاقة يؤكد فيها طرف غيره وبالذات يؤكد فيها الشيء نفسه الفكر الخالص في حين أن هذا الأخير لا علائقي أي لا موضع فيه لأن تؤكد أطراف بعضها البعض، لا موضع فيه على العكس إلا لطرف واحد هو الفكر ذاته يكون لذلك غير مؤكد. إن "الوعي كوعي بشيء ما" أي الوعي / الأنا الترنسندنتالي والفينومينولوجيا "كعودة إلى الأشياء نفسها" ذلك يجعل ممكناً بناء اليقين بما يتفق ومطلب العلم ويفك التناقض.

إن هوسرل ينطلق من معطيات أهمها: التعريف الخالص للوعي شرط للإعتباطية - العلم تفكير وفق الضرورة. بعد ذلك فإن بنية قوله تمضي إلى الاستدلال:

التعريف الخالص للوعي شرط للإعتباطية

العلم تفكير وفق الضرورة

العلم في تعريف الوعي كوعي ترانسندنتالي (بشيء ما)

إن الأنا الترنسندنتالي / الوعي الترنسندنتالي ليس ككل مرة سوى قرار منطقي وهو حائز بالتالي على حضور منطقي واضح.

هيدغير:

الصعوبة هنا في التناقض الذي يعلو من جديد بين العلم / الحق ذو الطبيعة الإختلافية وبين الشيء نفسه في حدود الوعي الترنسندنتالي كما عرفه هوسرل. لا جديد في الصعوبة عدا اعتبار ما تصوره هوسرل الشيء نفسه شأنًا بعد للفكر وتعويض الوعي بمقولة الوجود. ورغم الإعراض الهيدغيري عن المنطق ومبادئه كمبدأ التناقض إلا أن هذا الأخير هو الذي يحض تفكير الفيلسوف للخروج من التناقض الذي ورث عن هوسرل وتحصيل الإنسجام بين مطلب العلم وما يوفره مفهوم الوجود من قاعدة لذلك.

إن هيدغير ينطلق من جملة من المعطيات مثل: الشيء طبيعته الإختلاف - الإختلاف / غياب الوحدة يعني غياب / عدمية المختلف. ذلك ما يجعل من قول هيدغير قولاً إستدلاليا بالضرورة على هذا النحو مثلاً:

الشيء طبيعته الإختلاف

الإختلاف / غياب الوحدة يعني غياب / عدمية المختلف

الشيء ليس هوية بل عدم = وجود (بالمعنى الهيدغيري)

إن الوجود رغم حركته المعارضة تماماً للمنطق هو نفسه كقرار نتيجة لاستدلال منطقي وهو من ثمة (رغم تصور هيدغير أنه بمواجهة الوجود نكون بمواجهة الشيء نفسه) حضور منطقي لا غير.

راسل:

تمثل الصعوبة التي يعالجها راسل في التناقض القائم بين المعنى أي بين تعريفه من جهة وبين افتراضه قائماً في ذاته منقطعاً عن العلاقة مع الشيء. إن ما يدعو راسل لوثق المعنى بالموضوع وبقيمة الصدق إنما هو التناقض الذي نجده إذ نفترض المعنى على غير هذا النحو أي دون افتراض موضوع للخطاب. ذلك أن المعنى يشير إلى اتجاه ما للفظ يمنحه إياه مضمون ما عيني يحصل عليه فيحدده. وفي غياب موضوع يشير إليه اللفظ فإن هذا التحدد يمتنع. إن تعريف المعنى على هذا النحو يتناقض وقيام معنى دون موضوع.

هكذا فإن تفكير الفيلسوف الوضعي لا ينطلق في كل مرة من الموضوع ذاته التجريبي. إن هذا الموضوع ذاته نهاية لقرار بعدم التناقض يجده العقل في الموضوع. ولنفترض أبسط قرار حسي نتصور أنه محكوم بالموضوع الحسي نفسه: "هذا كتاب فلسفة". لنفترض الآن أننا لا نمتلك معرفة مسبقة عن هذا الشيء وأنه غير مشتبه مع شيء آخر نفبه عنه، إن القضية لن تكون هناك ممكنة على الإطلاق. هكذا فإن قولنا "هذا كتاب فلسفة" هو في الأصل: "هذا

شيء ذو صفات كذا وكذا، وما يكون كذلك فهو كتاب فلسفة، إنه إذن من التناقض أن لا يكون هذا الشيء كتاب فلسفة". إن الموضوع التجريبي نفسه متحكم به أيضا هو الآخر وليس معطى يفرض نفسه. لذلك قلنا أن ليس الموضوع التجريبي ذاته من يمتلك القرار حتى في المعرفة الأشد وضعية. إنما يمتلك السيادة في كل مرة القرار بالتناقض وعدم التناقض.

هنا أيضا ينطلق راسل من معطيات مثل كون المعنى هو: حصول اللغة على دلالة ما تشير إليها - إشارة اللغة إلى موضوع تمنحه دلالة. بعد ذلك فإن الأمر يتعلق باستدلال نفترضه كالتالي:

المعنى هو حصول اللغة على دلالة ما تشير إليها
إشارة اللغة إلى موضوع تمنحه دلالة
المعنى في إشارة اللغة إلى موضوع

هكذا فإننا نزعم قاسما مشتركا يتحكم بكل تاريخ الفلسفة على التباين الشديد لمدارسه بين مثالية وتجريبية وذاتية وموضوعية ووضعية وعدمية. إن الخطاب الفلسفي برمته قول منطقي عن العالم بمعنى إستدلالي يقوم على معطيات يهتدي بها العقل لا على الشيء نفسه الأونطولوجي مهما كان الإغراء الذي يغري به في كل مرة موضوع ما كونه موضوع مباشر. بعد ذلك فإن العقل يقرر موقفه من العالم لكن على هيئة نتيجة أي على هيئة "شيء منطقي". إن المبدأ المتحكم بالفلسفة في كل ذلك هو التناقض وعدم التناقض. وإن فلسفة ما لا تزال ترفض صورة تفترضها للعالم ما أظهرت تناقضا في بنيتها وإنها لتستقر عند عدم التناقض والإنسجام الذي تجده في الخطاب لا عند مباشرة الشيء نفسه.

III- القول التأويلي كقول للمطلق التوحيدي غير الوضعي، الوعي التأويلي كوعي بالجزئي غير التوحيدي الوضعي:

بما أن القول الفلسفي منطقي فحسب مثلما رأينا فإن كل القرار الفلسفي يكمن في قوته المنطقية التي تعني انسجام معطياته وفق مبدأ التناقض. هاهنا كنا قد لاحظنا في كل مرة أن كل التأويلات التي قدمت للعالم منذ الفلسفة الإغريقية قد وقعت في التناقض وذلك بسبب طبيعتها الوضعية. لنراجع باقتضاب تاريخ الفلسفة بشأن الصعوبات التي يقع فيها القول الفلسفي كل مرة وبشأن الخلفية الوضعية لذلك مستهدفين الإجابة عن السؤال التالي: ما السر وراء التهافت المتكرر للفلسفة عن بناء وعي دقيق بالشيء يجمع أطرافه ويقدم تأويلا منسجما له؟ لماذا تعيد الفلسفة في كل مرة إنتاج الصعوبة التي انطلقت منها؟

إن الإجابة التي نود التذليل عليها هي كون الفلسفة تسقط في كل مرة دون بلورة الأمر المهم التالي: بناء التوحيد الذي يعني البناء المطلق للشيء والذي لا يكون بدوره إلا إذا حصلنا وعيا بالشيء كممكّن لا ككائن وضعي. يعني السقوط فهم العالم على هيئة متعددة الأقسام، فهم

العالم بما هو جواهر متعددة ومن ثمة تحصيل الكائن في حالة جزئية من حالاته تكون بالمثل حالة وضعية. ويعني الفلاح فهم كل الإشكال الفلسفي وحلوله بما هو علاقات للشيء بنفسه. إن كل الصعوبة التي تعترض تاريخ الفلسفة أن تفهم العلاقة أعني المسافة بين الشيء ونفسه. وإن كل التاريخ الذي مررنا به لا يملك في الجملة إلا أحد أمرين: أن يفهم موضوع الفلسفة كشيء موحد مطلق الحضور أو أن يدرك الموضوع العلائقي لكن أطراف العلاقة فيه هي الشيء وغيره. في الحالتين تنهال الإشكالات الفلسفية تترى والتي بنيتها القارة في كل مرة كالتالي:

- واقعية الحدود أي تعيينها بالنسبة لبعضها البعض في ثنائية وجود / عدم.
- المثنوية في فهم الشيء أو تصور العالم كشيئين / كأفانومين لكون ذلك النتيجة الضرورية لوعي المعطيات كوجود وكواقع.

- المحدودية والتناهي في تصور الشيء بما لا يفي باستدعاءاته.
- فهم الكائن فهما وضعيا تجزيئيا محدودا.
مقابل ذلك فإن بنية المعالجة التي تقابل هذه هي كالتالي:
- ممكنية الحدود أي تعيينها في ثنائية حضور / غياب.
- التوحيد في فهم الشيء أو تصور العالم كمحمولات / كعلاقات / كأبعاد / كوجود للشيء نفسه الذي يفهم كشيء توحيدي لا كجواهر.

- وعي الشيء ككائن ممكني توحيدي مطلق بمعنى غير هيغلي.
1- مراجعة عامة لتاريخ الفلسفة: هاهنا تأكيد للتفاوت بين القول التأويلي التوحيدي غير الوضعي وبين الوعي التأويلي الوضعي وغير التوحيدي من خلال مراجعة للإشكال العام لكل فلسفة انطلاقا من أفلاطون:

أفلاطون:

يفكر أفلاطون انطلاقا من التناقض الذي يحدثه افتراض الشيء / الحق في الحسي أعني صعوبة تحصيل وحدة الشيء في التغير. لذلك يفصل الفيلسوف الشيء بما هو الثابت والكلي عن الحسي كجزئي ومتغير. إن الهدف إذن الذي من أجله فصل الفيلسوف الصور هو الحفاظ على الطبيعة المطلقة التوحيدية غير الوضعية للحقيقة. إن التأويل الأفلاطوني للعالم يتجه إذن بوضوح صوب هذا الفهم للشيء رغم أن الممارسة الفلسفية وما أسميناه بالوعي والقصد لا يسعفه بذلك.

ذلك أنه في الوضع الأول للوصل كما في الوضع الثاني للفصل تنهال التناقضات: تناقض الثابت والواحد مع المتغير والمختلف. لقد لاحظنا أن سبب التناقض الواقعية التي يتميز بها تصور هذين الحدين بما يعني فهمهما كأشياء وجواهر لا كمحمولات للشيء الواحد. يؤدي ذلك إلى وجود الواحد على حساب الثاني الذي يحال إلى عدم ويضحي التواصل مستحيلا.

لندقق جيدا بأي معنى يعود الإشكال نفسه للواجهة: إن منطلق الفيلسوف معالجة الإشكال الناجم عن تحليل وحدة الثابت والمتغير، المتماثل وغير المتماثل.. وكونهما مكونات للشيء نفسه. حينما يفصل أفلاطون الحدين غير القابلين للتعايش في حيز واحد كي يتعايشا على مسافة بحسب المشاركة فإن الأسئلة نفسها تعود حول كيفية هذه المشاركة: هل يظل الكلي واحدا، آنذاك فلن يتابع الكثرة أم هل يتعدد، وهناك لن يظل كليا؟ يتبين هكذا أن إجراء الفصل الذي قام به أفلاطون لم يلامس جوهر الصعوبة التي هي كالتالي:

- تصور الصور والمحسوسات كواقعتين قائمتي الذات، كجوهريين = أقنومين، كشيئين متغيرين.

- يؤدي ذلك إلى فهم العلاقة بينهما كعلاقة بين شيئين مختلفين، متخارجين بما يعني استحالة معالقتهما وذلك ما يتمثل في صعوبات المشاركة.

- ينتهي الأمر إلى عدم بلوغ الشيء نفسه أي مطلق الشيء والوقوع في محدودية الوعي به بما يعني فشل المحاولة وفسح المجال لتفكير مختلف.

لندقق أكثر في النقطة الأولى - الأساس: ما معنى تصور الصور والمحسوسات كواقعتين قائمتي الذات، كجوهريين = كأقنومين، كشيئين متغيرين؟ ذلك معناه أن إمكان التفكير بطرف واحد ووعيه دون الآخر أي على نحو مطلق ودون نسبة إلى الثاني. غير أن هذا بالضبط ما يساوي الوقوع في اجتراء الحق وتصوره تصورا وضعيا غير توحيدي. إن أفلاطون يقع من جديد في الحدود نفسها الإشكالية التي انطلق منها. وإذا شئنا أن نتصور الأفق التوحيدي الذي كان على أفلاطون أن يتخذه فإن السؤال الذي يوجه إلى الفيلسوف هو التالي:

هل يكون من حيث الأصل ممكنا تصور المثل بدون عينات حسية؟ إن اعتراضنا هنا هو أن الوحدة والكثرة لا يمكن افتراضهما إلا في نسبة الواحدة إلى الأخرى. إن تجربة بسيطة لتغيير النسبة تغير هوية كل منهما تماما كما أن افتراضهما في غير نسبة ينزع عنهما الهوية بالكامل. إذا افترضنا ذلك فإن القرار الثاني هو أن كلا من أطراف الإشكال يحمل الآخر على نحو ما وليس خلوا منه وقائما بذاته. هذا يعني أن الآخر هو من هذه الجهة أو تلك غياب فقط في الطرف المقابل وليس عدما بما يعني أن كل طرف هو حضور مخفف وليس حضورا مطلقا أو وجودا. لكن ذلك يعني في الأخير أن الشيء لم يعد لجهة واحد من الأطراف الوضعية بل هو وحدة غير وضعية هي التي تستأثر بالوجود وبالمطلق. ذلك ما لم يتبينه أفلاطون وكان عدم الوعي به شرطا في الصعوبات المتتالية لدى الفيلسوف وحتى في المحاولة الأرسطية اللاحقة.

أرسطو:

حينما يستعيد أرسطو الإشكال الأفلاطوني فإنه ينشغل رأسا برأب الهوة التي أقامها أفلاطون بين العالمين المثالي والحسي. إن ذلك يعني في وجهه المنطقي الذي يهمننا هنا

مجاورة وعي العلاقة كعلاقة كائنين إلى وعيها كعلاقة في حدود الشيء الواحد. إن أرسطو إذ يحول الوعي بالشيء إلى الجوهر (والعرض) فإنه يقطع الطريق عن مشكلة المشاركة نهائيا في مستوى الوجود لأن حقيقة الشيء تتحول إلى موضوع محايث وحامل للأعراض. أما في مستوى المعرفة فإن الكلي يتحول إلى شأن إنساني بما هو شأن للعقل لا لإدراك المثل. هنا أيضا يفكر أرسطو برأب الهوية بين الكلي والجزئي وبين الذات والموضوع وبتحويل الحدود من أشياء إلى محمولات للشيء نفسه. في الحالتين فإن ما يستهدفه الفيلسوف هو من جديد التوحيد الذي لم ينجح أفلاطون في بلورته وسقط دونه في فهم مثوي للعالم، التوحيد وكل ما يعنيه من وعي مطلق بالشيء وغير وضعي.

لكن الفيلسوف يقع من جديد في تصور مثوي للعالم حيث الإستقطاب الحاد لديه بين جوهر وآخر ومشكل التواصل بين الجواهر والحدود بين كلي (صوري) وجزئي (عيني) ثم بين الإيجاب الذي لا يتوانى الفيلسوف في فهمه كوجود وبين السلب الذي يفهمه كعدم. من جديد إذن يضع أرسطو الفلسفة في مواجهة عالمين مختلفين أو شيئين يشكلان حقيقة العالم بتجلياتهما المتعددة بما يعني ذلك من صعوبات معلومة.

إن الجوهر حسب أرسطو لا يكون كذلك إلا لانتفاء قيامه بغيره. يفهم أرسطو من ذلك أن علاقة جوهر بآخر هي علاقة تعادم أعني علاقة موجود بعدمه. لا يتصور الفيلسوف أن قمة الجوهرية والقيام بالذات لا تكون هي نفسها إلا في وحدتها بالتبعية للآخر. بعيدا عن علاقة التوحيد هذه فإننا سنكون بمواجهة قول عن الجوهر في اللانسبة أي قول مطلق فاقد للمعنى وقابل لمعنى غير الجوهر إذا تغيرت نسبته. لكن الوعي بأن الجوهر نفسه يقال في نسبة محددة إلى اللاجوهر يعني أن هذين الحدين ليسا قائمين في ثنائية وجود / عدم بل في ثنائية غياب / حضور، الشيء الذي يعني أخيرا أيضا الإشارة إلى الشيء الحق كالموضوع التوحيدي لا الجوهر.

بايكون:

إن بايكون وهو يعد الكلي نتيجة إستقرائية إنما يفكر مباشرة ضد أرسطو لتوحيد العالم / الشيء موضوع التفلسف. إن قرار الفيلسوف هنا واضح أن أي علاقة بين حدين متخارجين هي علاقة بين شيئين مختلفين لا يمكن فهمهما. لذلك فإن الدلالة المنطقية لكون الكلي الذاتي نتيجة إستقرائية للموضوع إنما هي كونه وجه ثان / بعد ثان / محمول للشيء نفسه الذي يقع أولا على نحو جزئي في حدود الموضوع وثانيا على نحو كلي في مستوى الذات. واضح هنا أيضا المسعى التوحيدي للفيلسوف والمطلق وغير الوضعي رغم أن الموضوع الذي يجري حوله التفكير هو الموضوع الوضعي نفسه أعني التجريبي.

غير أن بايكون بهذا الإجراء عينه لتوحيد الشيء يعيد إنتاج الإشكال. إنه يفهم الشيء

/ الحق على هيئة وحدة مطلقة تكون قاعدتها الموضوع، وهو بهذا الإجراء يكون قد أنهى الاختلاف المكون الآخر للشيء وأنهى إمكان المعرفة التي لا تعلل كفعل إلا لمسافة ضرورية بين حدودها، أعني بأن يكون للكلي / للذاتي هوية ما تخصه غير التي تقررت داخل الجزئي. ولأن الكلي مكون بنوي ضروري للشيء فإن محاولة إلغائه بتحويله إلى الحضور المطلق للجزئي يخلق وضعاً مثنوياً جديداً للشيء بين وجود الجزئي وعدمية الكلي بما يلحق ذلك من صعوبات.

بحسب هذا الاعتراض فإن بايكون لا يتبته إلى أن قراره التجريبي بضم الكلي إلى الجزئي ووعيه كملحق به وكنتيجة لاستقراء الجزئي هو ممكن فحسب لقرار في الاتجاه المقابل يكون الكلي أساسه. لنفترض الإستقراء التالي: الدواء صالح للجسم 1، .. للجسم 2، .. للجسم 3 (جزئي)، إذن هو صالح لكل جسم (كلي). إن التعميم هنا لا يسمح به الإستقراء الذي يسمح فقط بالحكم على الحالات التي شملها الإستقراء. إنه القرار العقلي وحده الذي يرفع الإستقراء إلى حكم كلي. من ثمة فإنه من المستحيل أن يضم الكلي إلى الإستقراء ومن الضروري أن تكون له هوية تخصه حتى يمكن تعليل الكلية والضرورة في العلم. هناك إذن جهتان ضروريتان لولادة القانون. غير أن الجهتين لا يمكن تعريفهما كشيئين يشكل كل منهما جوهرًا قائم الذات وإلا أمكننا تعليل الشيء العلمي في حدوده، وهو مستحيل كما لاحظنا. إن الواحد منهما لا يقوم إلا بالثاني على نحو تكون فيه علاقتهما بحسب الغياب والحضور وعلى نحو يشيران فيه من ثمة إلى كونهما محمولان لمطلق يحملهما.

ديكارت:

إن ديكارت يفكر التخارج الذي طبع تاريخ الفلسفة العقلي منه والمثالي، الحسي منه والتجريبي، التخارج بين الذات والعالم الذي يشكل موضوع تفكيرها. يتصور الفيلسوف أن العجز التاريخي للفلسفة عن بناء اليقين ومن ثمة العلم إنما مآته قيام موضوع التفكير كثن / كأخر في وجه الذات، ومن ثمة إمكان تدخل الوسائط لإرباك المعرفة. هكذا فإن مسعى ديكارت الأساس هو إلى توحيد الموضوع والذات بضم الأول إلى الثانية. إنه الإجراء نفسه الذي اتخذه بايكون لكن بقلب المعادلة ناحية الذات في حين كانت مع بايكون لجهة الموضوع. ليس العقل / الكلي هو ما يضم إلى الموضوع بأن يكون نتيجة إستقرائية، إنما الموضوع هو الذي يضحي قراراً عقلياً أي يقينا لا حضوراً خارجياً بحسب ديكارت. هاهنا تغير لموضع الوعي بالحق لكن القول التوحيدي يظل نفسه أعني رفض تصور الشيء تصوراً مثنوياً يكون كل حد فيه من حدوده جزئياً ومنقوصاً وحاصلاً على طبيعة جوهرانية وضعية له. إن الكوجيتو على العكس، بضم الموضوع إليه، يكون قد تهيأ على نحو توحيدى ومطلق واتخذ حالة غير وضعية = علائقية.

غير أن الصعوبة نفسها التي اعترض بها على بايكون كمثال للتجريبية هي التي يعترض بها على ديكارت كمثال للعقلانية: كون الحق / الشيء ينتهي إلى حضور مطلق أو وجود للذات يقابله عدم للموضوع أعني عدم حصوله على قوام يخصه. إن النقد الهوسرلي وهو الأظهر في هذا الاتجاه يكشف إلى أي مدى يكون الحضور المطلق للفكر الخالص منقوصا بعده الثاني، الشيء ولا يكون من ثمة هو الآخر إلا بعدا من أبعاد الشيء نفسه الذي لا يكون إلا علاقة أصلية بين الفكر والشيء.

التعريف العلائقي للوعي كما يقدمه هوسرل يعني بوضوح أن التعريف الدقيق للفكر لا يكون إلا في النسبة التي له مع الشيء وبالنظر إليه. إن فرضية تعريفه كجوهر تغدو من البداية مستحيلة أعني كموجود قائم الذات في الانسبة. أما تعريفه العلائقي الضروري فيعني أن الفهم الدقيق لما هو الفكر إنما هو تصويره والشيء في علاقة غياب / حضور لا وجود / عدم بما يعنيه ذلك من أن الموضوع الأبعد للإهتمام ليس الفكر نفسه بل التوحيد الذي يسميه هيغل فيما بعد بالهوية، هوية العقل والعالم. قد يعترض هنا بأن العلاقة التحليلية (أنا أفكر أنا موجود) لا تحتاج الشيء لتحلل على قاعدته. لكن التحليل نفسه إذا لم يوثق فيه أصليا التفكير إلى الوجود ما كان يمكن أن نجد المبرر للإستنتاج. فهنا أيضا ليس الفكر قاعدة التحليل بل الأساس الذي ضم الفكر إلى الوجود هو القاعدة.

لا يينيتز:

إن لا يينيتز يعمق القرارات العقلانية لديكارت باكتشاف ما يظل متخارجا لدى ديكارت نفسه: الشيء بين كونه موضوع وكونه محمول. إن ديكارت بمعالجته الموضوع في حدود الذات يظل الشيء غير مؤكد لديه بحكم التخارج الذي لم ينتبه إليه ديكارت بين الموضوع والمحمول. هاهنا فإن لا يينيتز يكتشف وضعاً مثنوياً للشيء من جديد يعيد إنتاج الإشكالات على صعيد آخر.

إن قرار لا يينيتز بالعلاقة التحليلية أي بالإحتواء التحليلي للمحمول في الموضوع الذي يضطلع به مفهوم الموناد هو الإجراء التوحيدي الذي يقوم به الفيلسوف. الموناد بتعريفها كجوهر يحتوي كل محمولات الكائن السابقة واللاحقة ويكون صورة للعالم في كليته هو معنى التوحيد الذي قصده لا يينيتز ومن ثمة معنى المطلق الذي هي واضحة هنا طبيعته غير الوضعية بما أن الجوهر عند لا يينيتز وصفة ميتافيزيقية للكائن لا فيزيائية.

لكن الإعتراضات التي قامت في وجه ديكارت هي التي يقوم هنا مثلها بشكل مختلف نسبيا حيث يستدعي الموضوع الخارجي والعلاقة التأليفية.

ذلك أن العلاقة التحليلية والوحدة المنطقية توهم في الظاهر أنها قائمة بذاتها. لكن تدقيقا بسيطا مثلما رأينا مع الـ "أنا أفكر أنا موجود" يكشف أن تحليل الوجود انطلاقا من الفكر لا

يكون إلا لأن ارتباطا أصليا قائم بين التفكير والوجود وأن التحليل يمتلك معناه من التوحيد الذي يجمعه والتأليف. إنه الإعتراض الذي يقوم في كل مرة بوجه الذاتية، والشأن نفسه مع كانط.

كانط :

إن التشخيص الذي يقوم به كانط للمشكل الفلسفي هو المتمثل في الإعتبار المطلق للعقل أعني في تصرفه بدون حدود هي له طبيعيا. يؤدي ذلك إلى مشكلات مضاعفة: العلاقة التي يسعى العقل لبنائها بينه كمحدود وبين الميتافيزيقا كوضع يتعدى حدوده، وهابها علاقة خارجية بين شيئين غير متجانسين تبوء بالفشل؛ العلاقة التي يقصر العقل دونها ولا يعتني ببنائها بينه وبين الموضوع، وهابها يتصور ذاته كحضور مطلق يقابله العدم المطلق للموضوع. لا يتجاوز الوعي الفلسفي حسب كانط أن يكون إذن واقعا في قبضة التصور المشوي للشيء الذي يمنح أطراف الإشكال واقعية بينة تعسر بسببها معالقتها أو في قبضة الحضور المطلق للعقل مرة وللموضوع أخرى.

إن مسعى كانط لفك الارتباط بين العقل والميتافيزيقا وربطه بالمقابل بالموضوع يعني من جهة القرار المنطقي في الوقت نفسه أمرين: مجاوزة العلاقة الجوانية للعقل بنفسه على نحو ما عرفناه مع ديكارت ولايبنتز، الشيء الذي يعني إبقاء الموضوع ثانيا خارج الذات؛ مجاوزة العلاقة الخارجية للذات بالموضوع التي ظلت تحكم تاريخ الفلسفة، والتي تفترضهما كأقنومين متخارجين، وبناء العلاقة الداخلية للشيء بنفسه سيما وأن الموضوع الذي يلزم به الفيلسوف العقل ليس شيئا ما خارجا بقدر ما هو ظاهرة أي مستطاع العقل من الشيء أو العقل في تخارجه عن ذاته. إن قرار كانط أننا "لا نعرف من الأشياء قبلها إلا ما نضعه نحن فيها" تنبيه واضح إلى أن العلاقة المعرفية يجب أن تكون من جهة خروجها عن العقل نفسه نحو الأشياء لكنها لا تكون من جهة ثانية إلا بين العقل ونفسه أي علاقة مطلقة من جهة احتوائها على كل حدود الشيء (الذات والموضوع)، توحيدية من جهة مجاوزتها للتصور المشوي للحق، غير وضعية من جهة أن هذه المطالب لا يحتملها إلا وضع للكائن يسميه كانط بالترنسندنتالي.

لكن هذا التأول الكانطي للكائن يعود هو نفسه إلى نقطة الإنطلاق، أعني إلى تصور غير توجيدي للذات والموضوع ومنه إلى وعي تجزيئي بالشيء ومن ثمة وضعي. ذلك أن الشيء في ذاته يظل بالنسبة لكانط خارج إمكانات الذات التي تنكفى من جديد على طبيعتها الخالصة لتستعيد الإشكالات نفسها.

هيغل :

إن الإعتراض الهيجلي على نمط التوحيد الكانطي يكشف مرة أخرى الواقعية الجديدة التي يصنعها الفيلسوف ومن ثمة التخارج بين الأشياء وعودة الإشكال. إن كانط يترك ثانيا بحسب

هيجل الشيء في ذاته على نحو يسمح بحصول العقل على حضور مطلق أي على واقعية مقابل واقعية الشيء بما يستتبع ذلك من صعوبات معلومة. لذلك كان اعتراض هيجل على كل تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ الوعي الثنائي بالعالم والذي يستدعي بحسب الفيلسوف فلسفة الهوية. إن مجاوزة المشكل يجد لها هيجل إمكانا في تحويل السؤال إلى شأن للتاريخ يتناقض فيه الجزئي الذي يتجلى كل مرة كثنان بعضه عن بعض لينحل في المطلق والوحدة والهوية والكلية العيني. إن المطلق والهوية كمجمع للذات والموضوع وللسلب والإيجاب والكلية والجزئي لا يجد محله بحسب هيجل إلا لجهة المفهوم. إن كل المسار الديالكتيكي وعمل السلب والإحتفاظ بالكلية خلاله، كل ذلك وضعه الوحيد الممكن هو الفكر، الروح وهيئته الوحيدة الممكنة هي المفهوم لا التعين الفيزيائي للأشياء. إن التعين نفسه عند هيجل، وذلك أمر مغلط أحيانا، ليس تعينا فيزيائيا بل تعين روحي مفهومي. من السهل جدا إذن أن نتبين لدى هيجل أكثر من غيره تأويل الحق بما هو المطلق والواحد وغير الوضعي.

غير أن هيجل نفسه يكشف عن مثنوية جديدة سببها الواقعية التي يتميز بها الكلية نفسه وتحوله من ثمة إلى حد من حدود الإشكال حيث الحد الثاني الاختلاف. إن نقد هيدغير وأدورنو لهيجل ومن ورائه القرار المعاصر جملة باللاهوية، بالاختلاف يبين إلى أي مدى تكون الهوية الهيجلية طرفا جديدا في الإشكال بتمثلها كحضور مطلق يقابل الاختلاف. من جديد لا يبدو أن الحل ممكن دون التخفيف من الحضور المطلق للهوية أي تخفيف الوجود إلى حضور على نحو يكون فيه الاختلاف مجرد غياب في الهوية لا عدم. غير أن ذلك يفتح على وضع توحيد للهوية والاختلاف هو الأفق الأدق للتفلسف.

هيدغير / التفلسف المعاصر:

لقد لاحظنا أن منطلق تفكير هيدغير والوعي المعاصر جملة بالعالم هو الاختلاف وتناقض ذلك مع القول بالهوية. ذلك معناه أن المنطلق هو تصور المختلفات على هيئة جواهر متعارضة وفي الوقت نفسه فهم الاختلاف جملة والهوية كحدود متقابلة وفق ثنائية وجود / عدم أي وعيها كأشياء وأقانيم متخارجة لا كمحمولات للشيء نفسه. من ثمة كان قرار هيدغير بالطبيعة العدمية للشيء المتمثلة في سؤال الوجود سعيًا واضحًا لتعليل الاختلاف / التناقض أي بحثًا له عن قاعدة / عن وحدة يفسر على أساسها أي هوية جديدة يرد إليها المختلف وإن كانت عدمية رغم ما يبدو من سعي الفيلسوف للخروج عن الهوية. العدم، مثلما رأينا من قبل مع السوفسطائية والملاحظات نفسها تكرر هنا تقريبا، تنحل داخله الحدود بين المختلفات التي يفترضها الوعي بالجوهر. من ثمة فإن العدم بافترضه فهما للكائن غير جوهراني، ينفي الطبيعة الوضعية للكائن وينفي المثنية في تصور العالم ويترجم وعيا توحيديا ظاهرا بالكائن. غير أن ذلك يعني أيضا أن العدم باتساعه كممكن لكلية المختلف وتوحيدها داخله يكون قد حصل

أيضا على الوعي به كمطلق. ذلك هو محتوى القول التأويلي لدى هيدغير الذي يتوجه يوضح صوب مطلق الكائن وصوب فهمه التوحيدي غير الوضعي.

غير أن هيدغير نفسه يرتد بدوره، بحسب النقد اللاحق له، إلى قسمة مثوية جديدة تجعل الوجود نفسه (المفترض كونه حالة عدمية) جوهرًا جديدًا نظرًا لدرجة التعيين الضرورية للوجود التي يحافظ عليها هيدغير. من ثمة مثلاً النقد الذي يوجهه داريدا بوقوع هيدغير نفسه في القول بهوية ما يعيد إليها المختلف. هذا يعني تحرك الفيلسوف بعد في أفق البحث عن الوحدة على طريقته التي ستعيد من جديد التوتر بين الهوية والاختلاف إلى النقطة نفسها وستستعيدها الفلسفة في كل مرة تكتشف فيها هوية ثاوية / ميتافيزيقا لمجاوزتها.

من الواضح هنا أن مسعى الفلسفة ضمن هذا التاريخ المعاصر لها، بما هو في الجملة مسعى لحل التوتر القائم بين الهوية التي تكنى بها الميتافيزيقا والاختلاف الذي ينسب إلى اللاميتافيزيقا (حله باستبعاد الهوية بالكامل) - هذا المسعى هو إذن مسعى للحفاظ على طرف واحد في النزاع القائم أعني الاختلاف. ومن حيث يبدو أننا بصدد مسعى لمجاوزة الواحد فإن النهاية هي الاختلاف وحده الذي لاستبعاد الهوية يتعين كحضور مطلق، كوجود حيث الهوية عدم وحيث العودة أخيراً للوعي نفسه بالعالم ولنقطة انطلاق الفلسفة برمتها.

إن التعيين المطلق للاختلاف يطرح السؤال عن الكيفية التي يكون بها اختلافاً في وضعه غير المنسب بالهوية أي في غير علاقة توحيدية تمنحه وحدها المعنى. ومثلما استدعى الأمر مع هيغل تخفيفاً لحضور الهوية للتفلسف من موقع الأفق التوحيدي لها مع الاختلاف فإن الأمر يستدعي هنا تخفيفاً لحضور الاختلاف بغاية التفلسف من موقع الأفق التوحيدي له مع الهوية.

فريجييه وراسل:

هاهنا إخراج يفترض غير عديمي للفلسفة المعاصرة موضوعه سؤال المعنى: هل أن مصدره الموضوع أم الفكر؟ فبحسب فريجييه لا يمكن أن تكون الإحالة نفسها مصدر المعنى وإلا تعدد الموضوع لكون المعاني متعددة بشأن الشيء الواحد كما أن المعاني المتناقضة والمستحيلة لا يمكن تحليلها إذا افترض الموضوع مصدر المعنى. ثمة ما يدعو للقول إذن أن المعنى هو إلى جهة الفكر أقرب. لكن بحسب راسل فإن المعنى لا يمكن إلا أن يكون مرتبطاً بقيمة الصدق. أي بموضوع متعين يكون قابلاً للصحة والخطأ. ذلك ما يمكن التأكد منه بافتراض لفظ دون أي إحالة، فإنه سيكون لامحالة فاقداً للمعنى. في الحالتين يستدعي الأمر الموضوع كما يستدعي الفكر لتعليل المعنى. والصعوبة تعترض الاتجاه الأول كما الاتجاه الثاني في التعليل، تماماً كما أن أفق التفكير يتجه صوب حالة توحيدية ومطلقة لا تمنح الواقعية للفكر ولا للموضوع أي حالة غير وضعية رغم أن الأمر يتعلق بمدرسة وضعية في مقصدها التأويلي لكنها غير وضعية في قولها التأويلي.

بخصوص الوعي / القصد الوضعي فإن الإشكالات نفسها تعود هنا بحكم أن الوعي يتعلق كالعادة بقرار غير توحيدي.

2- مراجعة بحسب أمثلة من الموضوعات: هاهنا تأكيد للتفاوت بين القول التأويلي التوحيدي غير الوضعي وبين الوعي التأويلي الوضعي وغير التوحيدي من خلال مراجعة لبعض الإشكالات الجزئية للفلسفة:

مثال 1 - الكلي والجزئي:

* تاريخ الإشكال: نصف هنا المصير الوضعي الذي يقع فيه تاريخ الفلسفة في كل مرة بشأن هذا الإشكال. نرتب تاريخ الإشكال والمعالجة على النحو التالي:

- الفصل وصعوبات التواصل communication: يقدم أفلاطون الكلي والجزئي، الكثرة والوحدة، المثال والمحسوسات كحدين منفصلين séparés الواحد عن الآخر: المثال أو الوحدة أو الكلي مكانه عالم غير العالم الحسي المتغير، أما هذا العالم فهو مكان المحسوسات والكثرة والجزئي.

إن ما دعا أفلاطون إلى فصل هذين العالمين هو كما رأينا صعوبة تعايشهما أي وجودهما معا. إن افتراض وجود الوحدة معا والكثرة يعني أحد الأمرين: إما تلاشي الوحدة وتشظيها في الكثرة / الجزئيات / المحسوسات وإما انصهار الكثرة / الجزئيات المحسوسات في الوحدة / الكلي / المثال. لا مناص لذلك من فصل العالمين.

هاهنا تنشأ الصعوبات الخاصة بالكلي والجزئي بما هما حدان منفصلان: إنها صعوبات التواصل أو المشاركة participation بلغة أفلاطون. تسمى النظرية الأفلاطونية هاهنا بنظرية المثل والمشاركة أي نظرية فصل المثال / الوحدة / الكلي عن المحسوسات والبحث عن طرق مشاركة الكثرة في الوحدة أي طرق التواصل بينهما كحدين مختلفي الطبيعة تماما.

- الوصل وصعوبات التعايش coexistence (أرسطو - الفلسفة الحديثة): إن الاعتراض على أفلاطون أي على نظرية فصل المثال عن المحسوسات والبحث عن طرق العلاقة بينهما، ذلك ما بدأ باكرا مع تلميذه أرسطو. يتصور هذا الأخير أنه لا مناص من تجاوز التصور الفصلي الأفلاطوني أي لا مناص من تصور ما للتعايش ومن وضع المثال والمحسوسات / الكلي والجزئيات على صعيد واحد.

إن أرسطو الذي رفض أن يفصل المثال عن المحسوسات كان عليه أن يعلل كيف يوجدان معا. ولأن المثال لا يوجد مع المحسوسات في تعايش سلبي إلا بحيلة ما، فقد كانت حيلة أرسطو كما يلي: إن الكلي ليس وجودا كالجزئيات، إنه ليس سوى علم إذ المحسوسات / الجزئيات وحدها موجودة. من ثمة قرار أرسطو أن لا علم إلا بالكلي ولا وجود إلا للجزئي. إن الكلي والجزئي يتعايشان هنا معا ولا ينفصلان مثلما هو الشأن عند أفلاطون، لكن ذلك لا يتم

إلا بأن يأخذ كل من حدي العلاقة طبيعته الخاصة: الكلي طبيعته العلم والجزئي طبيعته الوجود. لكن الفلسفة الحديثة لم تر في الحل الأرسطي إلا افتراضا للصعوبات نفسها التي بينها أفلاطون. ورغم أن أرسطو تصور تجاوز الصعوبات الأفلاطونية بإزالة المثال إلى كلي قائم في الفكر، كلي معرفي، فإن الفلسفة الحديثة عامة تعرف علاقة الكلي بالجزئي عند أرسطو بما هي علاقة حدين منفصلين تماما كما هو الشأن في علاقة المثال بالمحسوسات عند أفلاطون. لذلك يوصف الكلي الأرسطي حديثا بما هو كلي صوري formel يقابله على نحو منفصل الجزئي الذي يستدعي تعليل علاقته به مثلما استدعى الأمر عند أفلاطون تعليل ذلك.

تشدد الفلسفة الحديثة عموما على تجاوز الصورية التي للكلي الإغريقي وعلى تحقيق تعايش فعلي بين الكلي / الوحدة من جهة والجزئي / الكثرة / المحسوسات من جهة ثانية. نكتفي هاهنا بذكر تجليين مهمين لعلاقة التعايش أو محاولة المعيشة: انهدام الكلي لفائدة الجزئي مع المدرسة التجريبية، وانصهار الجزئي في الكلي في الفلسفة العقلانية وخاصة في المثالية الألمانية مع هيغل.

يبين دافيد هيوم D.Hume الفيلسوف التجريبي الأنجلزي في كتابه محاولة في الذهن البشري Essai sur l'entendement humain، أن العقل ومقولاته الكلية ومبادئه ليست سوى تركيبات لعناصر جزئية نتوهم كليتها عن طريق تكرارها وعن طريق العادة habitude التي نألفها عنها وهي في حقيقتها عناصر جزئية لا نستطيع تجاوزها لصياغة مبدأ كلي. إن مبدأ العلية causalité مثلا الذي نتصوره مبدأ كلياً إنما هو حصيلة تجارب جزئية: "حركة هذا الجسم تنتج حرارة" و"حركة ذاك الجسم تنتج حرارة" إذن "الحركة تسبب حرارة" "le frottement fait la chaleur" (قانون كلي).

إن هيوم لا يتصور أن صياغة هذا القانون الكلي ممكنة على نحو فعلي. إن الكلية ليست سوى توهم يأتي عن طريق العادة. لذلك يطرح هيوم سؤالاً طريفاً الهدف منه الكشف عن استحالة مبدأ كلي أو قول كلي يتجاوز ما هو متاح في المعطيات الجزئية التي تمت ملاحظاتها: "هل تشرق الشمس غدا؟" le soleil s'élèvera-t-il demain. إن حكمنا بأن الشمس ستشرق غدا هو بحسب هيوم حكم يتجاوز المعطى الجزئي الذي لدينا اليوم وأمس، إلخ، وهو يقوم على وجود "كلي" يسمح لنا بالذهاب إلى أبعد مما هو واقع في الجزئيات. إلا أنه لا كلي فعلي يسمح لنا بالمرور إلى أبعد من المعطيات الجزئية. فلا وجود في الكلي إلا لما هو متاح في الجزئيات. لذلك فإن الكلي هو ما تتم التضحية به لفائدة الجزئي عند التجريبيين. على العكس من ذلك، فإن العقلانيين يضحون بالمعطيات التجريبية / الجزئية لفائدة المعطى الكلي. لدى هيغل فإن الجزئي متناقض وجوده كما بينا من قبل. إنه لذلك يتنافى حتى ينحل في الكلي الذي ينأى وحده عن التناقض فيستقر من ثمة كلامتناقض لكن كحامل في ذاته كل

التناقضات.

- صعوبات الاعتراف بالوجود / وجود الكلي - الكوني والجزئي - الخصوصي: إن الفلسفة المعاصرة بعد الصعوبات الكبرى التي كشفتها الفلسفة الحديثة بخصوص التعاش - شرعت منذ نيتشة في وضع الكلي نفسه تماما كما الخصوصي موضع استفهام. إن النقد المعاصر للهوية أو للتطابق منذ نيتشة مرورا بهيدغر حتى فوكو ودريدا ودولوز، هذا النقد كخاصية للفلسفة اليوم بما هي نقد للميتافيزيقا كان يتوجه معا إلى كل تجليات الهوية في الكلي كان أو في الخصوصي، أعني الهوية بمعنيها: المشترك بين الأشياء والمميز لكل شيء.

إن الكلي المشترك بين الأشياء هو ما نقدته الفلسفة المعاصرة انطلاقا من فكرة مفادها أن ليس ثمة في الأشياء هوية كلية يستقبلها الجميع بالكيفية نفسها وليس ثمة مقاييس / معايير كلية لفهم العالم والحكم عليه. ثمة على العكس تجليات مختلفة ووجهات نظر مختلفة. إن "رجل الطاولة" تسمى هكذا رجلا لكنها هي نفسها تسمى "عصا" إذا انتزعت ليضرب بها أحدهم وهي تسمى "وتدا" إذا استعملت لتشد بها خيمة، وهكذا. إن هذا الشيء ليس له هوية كلية، وإنما هو "فراغ" و"إمكان" يأخذ في كل مرة تحدا يسمى هوية مخصوصة له. إنه يحصل في كل مرة على وظيفة مختلفة تماما كما على اسم مختلف. تسمى الفينومينولوجيا ما يحصل عليه الشيء في كل مرة يبني فيها علاقة جديدة مما لا جوهر / لا ماهية وراءه إلا "الفراغ" / "الإمكان" - تسمى ذلك ظاهرة phénomène ويسمى ذلك في اتجاهات فلسفية غيرها - كما نجده لدى دولوز "حدثا" événement. هنا وهناك - الشيء كـ "حدث" أو كـ "ظاهرة" - ذلك يعني أن لا هوية كلية للأشياء وإنما لها هويات ممكنة بعدد ظهوراتها أو حدوثاتها.

إن ذلك يعني بالمثل أن ليس للشيء خصوصية / هوية مخصوصة. إن ما نزع أنه "هوية" هو في كل مرة ما تمزقه العلاقات الممكنة لينقلب إلى غيرها. ذلك ما تستعيده الفلسفة المعاصرة بقولها، بطرق مختلفة، أن الأشياء علاقات relations لا جواهر substances أو ماهيات Essences.

وكما لا نتحدث اليوم عن هويات كلية أو خصوصية، لا نتحدث اليوم عن معايير كلية للحقيقة. إن حديثنا عن حقائق متعددة تخص كلامنا أو بالأحرى عن معاني sens لا حقائق vérités هو ما يجعل من اللغو أن نبحث عن معايير مشتركة بيننا. إن المعايير المشتركة تعني أن بيننا حقيقة مشتركة لتتفق حولها، إلا أن ذلك غير مسلم به مثلما رأينا. لذلك فلا معنى لمعايير كلية نصوغها بحكم أن خطابنا يتوجه إلى الشيء الذي يخصه، من الجهة التي هي له حقيقة دونما حاجة إلى اتفاق مع الآخرين حولها ودونما حاجة إلى النقاش حولها، فالفلسفة نفسها ليست إقناعا ونقاشا غايته الكلي وإنما هي ركون كل منا إلى ما هو له حقيقة دون غيره.

ليس ثمة إذن - في فكرنا الفلسفي المعاصر - هوية كلية تتفق عليها وليس ثمة لذلك حاجة لمعايير كلية، فنحن نشغل بالإختلاف لا بالكلّي. ليس ثمة بالمثل خصوصي إلاّ وهو فاقد لخصوصياته / لهويته بحكم طبيعته العلائقية relationnelle.

* العلاقات الممكنة:

- صعوبات وأطروحات ومفاهيم بشأن "الخصوصي":
- إن "الخصوصي" إذا أخذ بما هو "هوية" ما محدّدة لفرد أو جماعة داخل دولة، لشعب أو حضارة ما في إطار إنساني كوني - إذا أخذ كذلك، كانت احتمالات العلاقة بالكوني في أهمّها:

• الإنغلاق عن الكونية: إن ضبط الهوية بـ "تصور ما للكون متناه"، "بعقائد ما تخصها"، "بثقافة ما تعد ثقافة تلك الهوية"، "بجغرافيا ما"، أو "بملكية ما للأشياء" - كل ذلك يجعل صلة الهوية بالكوني بين حدين كلاهما صعب بالنسبة إليها: إمّا أن تنكسر على أرضية الكوني إذ تلاقي هويات غيرها (تفقد تصوراتها وعقائدها وثقافتها...) أو أن تحافظ على ذلك وتوصد أبوابها عن الكوني.

إلاّ أنّ كلّ هذه النعوت سليمة إذا كان الكوني بحدّ ذاته موجبا (عادلا في تصوره للهويات - تعبيرا عن المشترك الإنساني...) لكن ماذا لو كان الكوني سالبا (طاغية على صعيد تقسيم الثروة المشتركة - شرسا في فرض خياراته - تعبيرا عن سلطة هوية هي الأقوى...)، ألا يصبح انغلاق الهوية أمرا موجبا؟ ألا يستحق حتى تسميته بشكل آخر؟

• الاستقلالية والتمييز: إن تحدد الهوية هاهنا يكشف عن وجه آخر موجب: فأن يكون لجماعة ما، لأمة ما تصوّر يخصّها للأشياء وثقافة مميّزة وجغرافيا تعرّفها، ذلك ما يجعل إمكان الدفاع عن نفسها ممكنا حينما يستأسد الكوني ويكشف عن وجه شرس. إن "المقاومة" إحدى الميزات الأساسية للهوية حينما يكون لها تحديد ما لتصوراتها وللمكان الذي يخصها ولثقافتها، أي "انغلاق" ما على ذاتها لا يسمح بالفاذ إليها بيسر.⁽¹⁾

إن عدم تحدد الهوية هاهنا على هيئة تصوّرات ما وثقافة ما يفتح الباب لإعدامها أمام الهيمنة المطلقة للكوني. لنر الإمكان الآخر الذي يكونه "الخصوصي".

- إن الخصوصية إذا أخذ بما هو لاهوية معينة أي بما هو تصورات وثقافة غير محدّدة لفرد ما أو جماعة ما أو حضارة ما أو بما هو ثقافة ما تنبناها صوريا (شكليا) دون إصرار فعلي

(1) يس من الغريب لذلك، بل إنه من الواضح أن الهويات الأكثر انغلاقا هي بشكل ما الأشدّ قدرة على مقاومة الهجومات الشرسة للكوني (قبل 1956 كان بورقيبة يدافع عن الهوية التونسية بكلّ محمولاتها القومية والدينية وهو ما تغيّر تقريبا بالكامل بعد 1956. إن الدّفاع عن الهوية هناك شرط أكيد لمقاومة الإستعمار التي تستدعي (أعني المقاومة) فرقا وتميّزا وأن نكون "آخر"، هوية أخرى غير الهوية الإستعمارية).

عليها - إذا كان الأمر كذلك، كانت احتمالات العلاقة بالكوني في أهمها:

• قابلية التطويع وفقدان الذات: إن الهوية / الخصوصية التي لا تضبط لنفسها ثقافة أو جغرافيا أو غير ذلك مما يمكن وصفه بـ "تحددات الهوية"، أي التي تعرّف نفسها كـ "فراغ" ما أو محض إمكان - هذه الهوية تمتلك قابلية لتطويعها بالمعنى السلبي لتوظيفها لفائدة هوية أخرى شرسة أو لفائدة كلي شرس. إن شرط الدفاع عن أرض أو ثقافة معدوم لدى هوية هكذا شأنها بما أن الدفاع / المقاومة يعني خصوصية ما محدّدة بامتلاكها (أرض - ثقافة) أي ذاتا ما وذلك ما هو معدوم من الأصل. إن شأن هوية كهذه هو لبس أي لبوس يعرضه الكوني والتلون بكل لون يقترح.

من الواضح هاهنا أيضا أنّ فراغ الهوية هو ما يجعل المتسمين به أفرادا كانوا أو جماعات أو حضارات أكثرهم عجزا ورفضاً للدفاع / المقاومة وأكثرهم قابلية واستعدادا للتطويع والتوظيف من جهة هويات أخرى ومن جهة كوني ما. لكن أليس فراغ الهوية هذا هو، في وجهه الآخر "الهوية المفتوحة"؟

• الانفتاح على الكوني والقدرة على التأقلم: إن الخصوصية غير المسيّجة بعقائد نهائية وتصوّرات وثقافة محدّدة على نحو مطلق، أي الهوية ذات الفراغ المذكور أعلاه هي الهوية الأقدر على التعاطي مع غيرها بسلاسة كما مع الكوني الذي يقترح في كل مرة ما يفاجئ الهويات الخصوصية.

إن الهوية ذات الفراغ وعدم التحديد النهائي لطبيعتها لا تخشى التخلّي عمّا لديها بصدد علاقة ما مع الكوني لأنّها لا تعرّف نفسها من الأصل بعناصر هي لها مطلقا كما أنّها لا تخشى الحصول على عناصر جديدة بما أنّها لا تعرّف نفسها من الأصل على نحو مانع / مانع لغيرها من النفاذ إليها. إن مزيّة الفراغ الذي تعرّف به هذه الهوية هو عدم منعها من تجاوز ذاتها كما من استقبال ذات أخرى ممكنة أي عدم منعها من الإنفتاح على الكوني وامتلاك القدرة على الحركية والتأقلم.

ليس للخصوصي إذن تصريف واحد ممكن في مفهومه والأطروحات المحيطة به:

- الخصوصية هو ما يغلق الهوية على ذاتها ويمنعها من الإنطلاق نحو الكوني.
- الخصوصية هو ما يميّز هوية عن غيرها ويمنع تجاوزها.
- الخصوصية هو الفراغ الذي يجعل الهوية عرضة للإستخدام.
- الخصوصية هو الممكن الذي يجعل الهوية مفتوحة على الكوني.
- صعوبات وأطروحات ومفاهيم بشأن الـ "كوني":
- إن "الكوني" إذا أخذ بما هو "هوية ما كونيّة" أي جملة من التصوّرات والمعايير المحدّدة لمجموعة بشرية ما تضم أفرادا أو للإنسانية برمتها التي تضم شعوبا وحضارات - إذا

أخذ على هذا النحو، كانت احتمالات العلاقة بالخصوصي في أهم ما يذكر منها:

• سلطة على الخصوصي تهيمن على الاختلاف الثقافي: إن تحديد الكوني (معايير - تصوّرات للعالم، أي مضامين معرفية وأخلاقية وجمالية) يضعه بين إمكانين على الأقل: إما فرض المضامين المحددة على الهويات الحرة فتنتهي إمكانية الإبداع فيها. هاهنا يحترم الكلي لكن الخصوصيات لا تحترم إمكاناتها الخلاقة؛ وإما أن يكف الكوني عن أن يكون غطاء للخصوصيات ليسمح لها بالحركة، وهاهنا تفتقد الكونية تماما. إن مفاجآت الخصوصي لا يمكن أن يلاحقها هاهنا الكوني بتحديدده وانغلاقه على كونية ميتة.

من الممكن أن يكون الكوني هاهنا حالة مفارقة تفرض نفسها على جميع الهويات كما يمكن أن يكون "عولمة" لإحدى الهويات المخصوصة كما يبين بودريار وهنتغتون مثلا. إن العولمة هنا أو -بتحفظ- العالمية هي نشر هوية خصوصية، لون مخصوص بجماعة ما، بحضارة ما على العالم برمته والزعم أنه لون إنساني كوني. ولأنّ الهويات / الخصوصيات طبعها الاختلاف، فإن الهوية المعولمة ستأخذ شكل السلطة والعنف. ولكن أليس الوجود الكوني المحدد هو، من الجهة الأخرى، شرط وجود المشترك؟

• أرضية / قاع / أساس ضروري لتواصل الهويات: إن تحديد لغة مشتركة، تعريفات مشتركة للأشياء وحتى فهم واحد لها بين أفراد جماعة ما أو بين مجموعات حضارية مختلفة، ذلك هو الشرط الأساسي للتواصل بين خصوصيات لا شيء يسمح لها وفق تجربتها الخاصة، بالوجود المشترك عدا ما تضبطه من قنوات اتصال وما تحدده من أرضية توضع عليها جميع الهويات. إن فلسفة اللغة المعاصرة برمتها بحث عن هذا المشترك كفهم للعالم وكتعريفات وكلغة وغير ذلك ممّا يشكل شروط التواصل والوجود الكلي. نذكر هنا هابرماس والحاجة إلى كلي (تواضعي) للتواصل والحكم المشترك والعيش المشترك.

إن ضبط الكلي من هذه الجهة - ضبط معايير ومفاهيم وأهداف... - ذلك مطلب ضروري كأرضية وأساس للتواصل والتعايش أي للوجود الكلي / الكوني. لكن الكلية المحددة على هذا النحو ليست فقط مطلبا وإنما هي أيضا وضع وأمر قائم. إن ما يسمّى بالعقل الكوني شأن لم ينته كليا في فلسفتنا المعاصرة (أعني المعارف الكلية والصحيحة، الرياضية مثلا...) رغم الوعي الجديد الذي أصبح لدينا بالأشياء.

إن الأرضية التي تشكّل وجودنا المشترك سواء فهمناها كمطلب نبني اتفاقا أو كحالة نعيشها على نحو ما عقليا وأنطولوجيا، هي تحديد ضروري للهوية الكلية. لكن ماذا لو كان عكس ذلك شرطا للوجود المشترك، أعني لو كان "فراغ الهوية الكلية" لا تحديدها هو شرط الوجود الكلي / الكوني؟

- إن الكوني إذا أخذ هو الآخر بما هو "فراغ في الهوية الكلية"، أي بما هو خال

من ضبط تصورات ومعايير أو مضامين بشكل عام - إذا أخذ على هذا النحو، فإن العلاقة بالخصوصي لن تخلو من احتمالات نذكر أهمّها:

• الحصول على مساحة للتعايش: إن الكوني إذ لا يتخذ هيئة محدّدة في المعايير والتصورات ويقدم نفسه كفراغ ما لملئه، فإنه بذلك يمتنع عن أن يكون سلطة على الهويات / الخصوصيات ويصبح على العكس مساحة حرّة لتواجد الخصوصيات كما نجد مثلاً لدى تودوروف ووعي الكوني بما هو مساحة للإعتراف / الإحترام / قبول الآخر... إن تعايش الأفراد والثقافات لا يكون إلا إذا لم يملأ الكوني بمضمون (حضاري أو سياسي أو إيديولوجي...) محدد يمنع المضامين الأخرى من التواجد، أي إلا إذا عدّ الكوني فضاءاً للتواجد لا غير. لكن أليس هذا التعريف للكوني مشكلاً من وجه آخر؟ أليست عدمية الكوني / فراغ الكوني فرصة، لا للإحترام والتعايش بل لإمكان تسلط الأقوى في غياب قوّة ملزمة للكوني معايير وتصورات؟ أليس فراغ الكوني شرطاً لعدم إمكان التواجد معا (إنعدام التواصل)؟

• غياب إمكان التواصل / التواجد معا: إن غياب الكوني - المحددات المشتركة تصورات ومعايير، غياب لأساس التواصل والتفاهم والحكم والمحاسبة، أي لأساس التعايش. في الوقت نفسه فإن هذا الغياب يخول للهوية الأقوى ملء الفراغ وفرض لون الخصوصي كوني (العولمة).

* أهم الإشكالات: من خلال المفاهيم والعلاقات المتقدمة يمكن أن نرصد أهم الحدود الصعبة التي يجب أن يكون عليها كلّ من الكوني والخصوصي وأن يتلافى الوقوع فيها في آن واحد (الإشكالات):

- إن الخصوصي لا يسمّى كذلك (لا يكون خصوصياً) إلا إذا احتفظ لنفسه بهوية / تحديد ما يميّزه، مقاومة ما لغيره، لكن هاهنا يجب أن يسقط في انغلاق ما عن غيره، عن الكوني.

- إذا تجاوز الخصوصي انغلاقه / عرّف نفسه بـ "فراغ" ما فيه، بالإنفتاح، كان عرضة للتطويع من جهة الكوني وخسر خصوصيته التي تتميّع متلوّنة بكلّ لون.

- إن الكوني من جهته إذا كان أفقاً رحباً / إنفتاحاً على كلّ الخصوصيات الممكنة، كان مهدّداً بأن لا يكون شيئاً على الإطلاق / أن يكون فراغاً مطلقاً - عدماً (= إنعدام أساس التواصل وتلاعب الهويات به).

- إذا اتخذ الكوني هوية (معايير - تصورات محدّدة) سيكون أساساً صلباً للوجود المشترك للهويات، لكنّه سيخسر حتماً انفتاحه واتساعه لمفاجآت الخصوصي.

الإشكالات هاهنا هي إذن كالتالي:

• كيف يحافظ الخصوصي على تميّزه دون انغلاق عن الكوني؟

- كيف ينفتح الخصوصي على الكوني دون ضياع لتميّزه / لخصوصيته؟
- كيف ينفتح الكوني على الخصوصيات دون سقوط في العدمية؟
- كيف يحافظ الكوني على "هويته" / على تحديدات ما له دون انحسار على متابعة الخصوصي أو تسلّط على حركيته وثرائه؟

* القول التوحيدي والوعي غير التوحيدي: إن المفاهيم الممثلة لحدود الإشكال هنا - الكلي والجزئي - والتي لا يكون أحدها إلا على حساب الآخر، كما لا يكون وصلها إلا على حساب فصلها والعكس، ثم لا يكون فهمها العلائقي إلا على حساب جوهريتها والعكس - كل ذلك يشير إلى مطلب قار بالتوحيد ينفرط في كل مرة في مصير مثنوي للكائن على النحو التالي: ثنائية الكلي والجزئي؛ ثنائية الوصل والفصل؛ ثنائية الوعي العدمي بهما والوعي الجوهري.. إننا نتصور في كل مرة أن التوحيد يقع في مستوى المقصود والوعي به وذلك ما ينتهي إلى محدودية الشيء تضعه ضمن ثنائية جديدة مشكلة. لذلك فإن التنبيه القار هنا لدينا أن التوحيد يقع ضروريا في مستوى القول ذاته الذي لا يشتغل من الأصل ضمن ثنائية وجود / عدم بل بحسب علاقات الحضور / الغياب. إن كل المسعى الفلسفي مع الفصل الأفلاطوني لهذه الحدود ثم الوصل الذي بدأ مع أرسطو وظل يرتد على نفسه حتى الفلسفة الحديثة وأدى إلى القرار العدمي المعاصر مطلبه القار في كل مرة هو اتفاق ما لحدود الإشكال لا تصور إمكانا له خارج تبديل كامل للثنائية الأولى في التفكير بالثنائية الثانية.

هنا فقط حيث يكون مطلب الحدود المتعارضة مطلب المحمولات حول الجوهر الواحد المطلق غير الوضعي، يمكن أن نفكر الإشكال بشكل جيد.

مثال 2 - الذات والموضوع:

مع أفلاطون يتمثل الإشكال بهذا الصدد في كيفية إدراك المثل. والصعوبة على وجه الدقة تكمن في أن الصور في ذاتها تنأى عن أن تكون موضوعا لمعرفتنا التي لا تعدو الموضوع الحسي. أما المعالجة الأفلاطونية فتتمثل في الديالكتيك كمنهج أي في ترقّي النفس حتى المثل. واضح أن الفيلسوف يستشعر الصعوبة الناجمة عن تصور المعرفة حالة أولية للعقل بما يعني حالة صورية تظل في وضع تخارج وموضوعها. الديالكتيك هو إذن الحيلة التوحيدية التي يجدها أفلاطون لردم الهوة بين الذات والموضوع. غير أن التوحيد يعني كما نلاحظ في كل مرة مجاوزة النقص الذي يكون للذات أو الموضوع على حدة أو هو يعني المطلق. هذا الوضع العلائقي الذي يطلبه الفيلسوف والذي يخرج فيه العقل من واقعيته بواسطة الديالكتيك هو ما نسميه بعد ذلك بالوعي غير الوضعي.

غير أن فرضية المثال كموضوع مفارق تستعيد طرح الصعوبة من جديد منذ أرسطو أعني صعوبة العلاقة مع المثل والسقوط من جديد في الوعي غير التوحيدي وملحقاته.

لذلك فإنه مع النقد الأرسطي للمثل كيف الإشكال عن أن يكون بحثا عن حميمية مع موضوع مفارق. إن الحل الذي يجده الفيلسوف للمشكل الأفلاطوني الأول - الكلي والجزئي بتفكيره من خلال الجوهر، ذلك يحول الإشكال إلى علاقة للمعرفة بالجوهر بدل المثال. لقد رأينا أن الكلي يتعلق بالمعرفة في حين يتعلق الوجود بالجزئي وأنه لا علم إلا بالكلي. لا نجد لدى أرسطو مشكل فرق في الطبيعة بين العقل والعالم كما لدى أفلاطون أو الفلسفة الحديثة حتى يكون المشغل التقريب بينهما. الإشكال هنا يتمثل فحسب في أن أدوات الإدراك - المبادئ والمنهج - قد لا تتهياً على نحو يؤدي إلى الشيء. من ثمة كان التفكير بشأن الترتيب الأمثل لذلك المؤدي إلى الشيء. إن أنسنة المثال هي أقصى القرار الفلسفي التوحيدي الذي يتخذه أرسطو.

لكن النقد الفلسفي الحديث لأرسطو يكشف إلى أي مدى تتعد صورة العقل الأرسطية عن الأشياء على نحو يعود فيه الإشكال من جديد لتعليل العلاقة بين العقل والوقائع تحت مسمى مشكل الصورية. إن بداية التفكير الحديث تتجه رأساً صوب رأب الصدع الذي خلفه أرسطو بين الذات والموضوع أعني الخلل في التوحيد والوعي غير الوضعي بالمطلق. يلتقي بايكون مع أرسطو من حيث تصور الإشكال كإشكال تقنيات معرفة. لكن من خلال نقده لأرسطو، يبنى بايكون الأورغانون الجديد بما هو ترتيب لأوليات يصنعها الاستقراء لا تثبيتاً مسبقاً لقواعد فارغة يستنبط منها العالم. هكذا يتراجع تعريف المنطق كآلة للعقل يحصل بها العلم في إطار فهم كلياني للحقيقة ليكشف عن بداية مهمة في تفكيره كـ "حقيقة" وكـ "علم". إن العقل الذي ينشأ من خلال سلوك إستقرائي ومن خلال علاقة حميمية بالظواهر هو المقترح التوحيدي الجديد الذي ينهي به بايكون الوعي المشوي الجزئي والوضعي لأرسطو. غير أن الفيلسوف بهذا الإجراء عينه لتوحيد العقل بالظواهر يكون قد ترك استقلالية العقل خارج هذه الوحدة واستعاد من جديد الحدود نفسها للإشكال.

إن ديكارت ينهي تماماً هذا المسعى نحو الموضوع ويقلب مركز الاهتمام إلى جهة الذات. يفترض الفيلسوف أن الموضوع غير قادر على الإضطلاع بمهمة التوحيد والصعوبات التي خلفها بايكون مثال على ذلك، وأن الذات قادرة على العكس على الإضطلاع بالموضوع. مع ديكارت يصبح المشكل مشكل موضوعية. يختلف ديكارت عن بايكون من حيث ثقة الثاني في التجربة وتشكيك الأول في كل معرفة لا تتخذ من يقين الذات مرتكزاً للتفكير. إن قواعد قيادة الفكر لدى ديكارت ليست مجرد قواعد خصوصية للعلم تتعاطى مع اختلافات التجربة الممكنة وإنما هي وضع جذري للتجربة موضع استفهام وعودة إلى الحقائق الأولية للذات. ترتكز قواعد المنطق الديكارتي إذن لا على التحدد بالتجربة الضامنة بل على الوفاء للمعطيات الأولية الأكثر مباشرة.

هكذا فإن قواعد الفكر الديكارتي لا يمكن أن تقرأ بصفتها قواعد صورية مثلما نتحدث عن المنطق الأرسطي لأن مبرر الصورية مفقود لدى ديكارت أعني الذات الفارغة التي يقوم في وجهها الموضوع لحظة الفعل المعرفي. إن المعرفة بحسب ديكارت ليست علاقة للذات بموضوع خارجي بل اكتشاف للموضوع داخل الذات. وذلك أمر لا بد من الإنتباه إليه رغم وصفنا الديكارتية بأنها تتحرك بعد وبشكل أكثر حدة أحيانا في أفق العلاقة الميتافيزيقية ذات / موضوع مثلما تعودنا مع النقد الهوسرلي لديكارت⁽¹⁾.

من الواضح أن المنطق قد فقد بشكل هائل صفته المعرفية كتقنية لتحصيل الحقيقة / الوجود / العلم. إن ديكارت يذهب إلى حد أبعد مما رأيناه مع بايكون ضد أرسطو لتحويل الوجود إلى قرار منطقي. ولأن الموضوع يتحول مع ديكارت إلى يقين بدل كونه محض حضور فإن الفيلسوف يفترض أنه ينجز هنا مهمة توحيدية نادرة في تاريخ العلاقة بين الذات والموضوع. غير أن النقد اللاحق لديكارت وأشهره النقد الهوسرلي يكشف إلى أي مدى يكون العقل الذي تصوره ديكارت محملا بموضوع - يكون عقلا خالصا، الشيء الذي يعني من جديد بقاء الموضوع خارج حدود الذات بكل ما يعنيه من استعادة المثوية بين الذات والموضوع وملحقاتها الإشكالية.

إن الاشكال الذي يطرحه لايبنتز يندرج ضمن السياق نفسه لنقد الصورية. غير أنه يختلف عما عليه الأمر مع بايكون وديكارت في تعيين موضع الصورية بدقة. إن لايبنتز لا يفهم المسألة مثلما يرى بايكون في وثق المنطق بموضوع تجريبي يكون له وحده حق تقرير الصيغة المنطقية الممكنة له ولا مثلما يرى ديكارت في العودة إلى اليقين الأول للذات وإنما في احتواء المحمول المنطقي prédicat داخل الموضوع sujet. وهو ما يستدعي لا قبول اليقين الأولي للذات أي بداياتها بل تحليلها والبرهنة عليها على قاعدة الإحتواء المذكور والمعبر عنه بـ "نظرية الهوية théorie de l'identité".

يصف لايبنتز نوعا من المنطق ليس هو بدايات الذات المفردة ولكنه بعد شأن للذات. إن الإحتواء المنطقي للمحمول في الذات هو افتكاك واضح لقرار المنطق من الذات الخالصة ويقينها. غير أن هذا القرار المنطقي نفسه شأن للذات. يلزمنا لايبنتز بالتفكير في مفهوم للشيء مخصوص هو الشيء المنطقي أو شيء المنطق. وذلك قرار أقصى بإلغاء تقنية المنطق وغايته

(1) ان الكتاب الرائد لهوسرل في هذا السياق تأملات ديكارتية يقصد نقد الوعي الخالص لدى ديكارت باعتبار أن "كل وعي هو وعي بشئ ما". إن النقد يشير بالضبط إلى غياب العلاقة الأصلية للوعي بالشئ. فلدى ديكارت غرابة بعد للذات عن الموضوع. غير أن ذلك لا ينفي كون ما يحدث كمعرفة هو اكتشاف للموضوع في الذات. وذلك يعني أنه رغم الفرق البين بين ديكارت وهوسرل فإن ثمة حدا من الأفق المشترك يتمثل في الإعراض عن القسمة المألوفة معرفة / وجود إلى بداية تفهم المعرفة كوجود.

المعرفية الخالصة ليصير الوجود ذاته. غير أن ذلك يتم معا في الإتجاه المقابل، أعني في الإتجاه الذي يتحول فيه الوجود إلى المنطق على حدّ القراءة الرائجة للايبنتز حسب كوتيرا Couturat. إن العلاقة التحليلية هي التي يجد فيها لايبنتز الوحدة بين المنطق والوجود.

لكن ألا تبدو العلاقة بعد بين المنطق والوجود "منطقية" بالمعنى الذاتي السيكولوجي للكلمة؟ أليس اعتبار الشيء الخارجي بقيامه المستقل، شرطا لازما لمنطق للوجود أكثر جذرية؟ ألسنا من جديد أمام خرق واضح للتوحيد؟

يعبر المنطق الترنسندنتالي مع كانط حقا عن هذا الهم الذي يحشر لايبنتز في الخانة نفسها مع ديكارت ولكن أيضا يرجع الجميع إلى أرسطو. ثمة اعتراض أساسي يوجهه كانط إلى كل تاريخ المنطق مفاده أن كل محاولات تأسيس المنطق بداية من أرسطو كقواعد للفكر خالصة للمعرفة مروراً ببايكون أي المنطق كقواعد خصوصية في الموضوع نفسه وديكارت في اعتبار المنطق قواعد سلوك الفكر تجاه الشيء نفسه ولايبنتز حيث المنطق هو الشيء نفسه بما هو البرهنة السابقة على احتواء المحمول في الموضوع - كل هذه المحاولات تضمّر رغم محاولة الوصل بين المنطق والوجود إقراراً أولياً باستحالة الرد الفعلي للواحد إلى الآخر.

يختلف كانط عمّا وصفنا سابقاً من محاولات منطقية باكتشاف إمكانية الرّبط الفعلي بين المنطق والوجود، الربط القائم بذاته وذلك ما يلخصه مفهوم "المنطق الترنسندنتالي" الذي هو في وقت معا صورة العقل القبلية والموضوع الخارجي (كظاهرة). ذلك هو الإخراج الكانطي للتوحيد. لكن أليس الوجود الذي صار واحداً والمنطق هو بعد وجود للمنطق أعني، بما هو ظاهرة، موضوع خاص بالعقل؟ أليس الشيء في ذاته chose en soi بعد خارجاً عن الشأن المنطقي؟ أليس كانط يواصل على طريقته كل الحدود التي صنعتها الذاتية منذ ديكارت؟

ذلك جوهر الإعتراض الهيجلي على كانط. إن فرضية الترنسندنتالي هي بحق محاولة جادة للخروج بالمنطق من تقنيته الأرسطية وهي جادة لأنها تطرح على المنطق الدور الأكثر صعوبة، أن يفسر ما ليس هو أي الموضوع الخارجي تفسيراً إبستمولوجياً خالصاً. لكن كانط إذ يطرح التحديد الأهم كسؤال وكمهمة يحيد عنه في الإجابة والتعليل. إن المطروح حسب هيجل هو تعليل علاقة المنطق بالموضوع ككل، الموضوع بما هو واحد، وهو ما يعني إقصاء ثنائية الظاهرة / الشيء في ذاته بمعناها الكانطي لفائدة علاقة الهوية التي ينظمها المنطق الديالكتيكي لا الترنسندنتالي.

إن المنطق يبدو هنا وقد سعى إلى الموضوع نفسه بكلية بدل سعيه إلى الظاهرة كما هو شأن كانط. لكن هذا يجعل هيجل يتصور أنه قد بلغ أوج التوحيد الذي ظلت تلاحقه الفلسفة بلا جدوى. إن العقل لا يترك موضوعه ثانياً بل يقوم بتجربة الموضوع على نحو يستقر معه في النهاية في وحدة فعلية معه أي في وضع المطلق مثلما نجده في القرارات الواضحة للفيلسوف.

غير أن هيغل لا يرى في العالم غير شرط لظهور ما ليس هو أعني العقل أو المنطق بما هو آخر عنه أو لنقل أن العالم شرط سالب لظهور المنطق الذي يفهم أبدا فهما صوريا بروح أرسطية حتى، لا تزال حاضرة لدى هيغل. أليس المنطق الهيجلي الذي يظهر بدوره كمنطق عقل خالص بما يعني أيضا كأداتية ما - أليس بحاجة بعد إلى دور موجب للعالم في صياغته حتى يبلغ فعليا حقيقته كعلم؟ أليست تجربة العالم تجربة عقلية للعالم لا تجربة العالم نفسه؟ حقا إن المنطق وهو يعانق هنا الشيء نفسه لم ينفك عن تحديده وصياغته الكلية بل أنه قد عمق ذلك على نحو بات معه الشيء نفسه عقلا بأقصى مما أنجز كانط وعلى نحو أصبح المنطق نفسه فيه شكلا من أشكال الميتافيزيقا أي أبعد ما يكون عن الشيء نفسه في الوقت الذي يسعى فيه طوال تاريخه إلى ردم الهوة بينه وبين العالم. إضافة إلى ذلك فإن إصرار الفيلسوف على الهوية المطلقة بين العقل والعالم، من حيث يفترض أنه نهاية توحيدية هو بالمقابل يصنع ثنائية جديدة بين الهوية نفسها وبين اللاهوية ويخرق التوحيد. على هذا النحو كان النقد المعاصر لهيغل بمواصلته طريق الذاتية الحديثة وعدم العودة إلى الأشياء نفسها (النقد الفينومينولوجي)، وكذا النقد المعاصر للهوية ونسيان الفرق / اللاهوية (نقد أدورنو لهيغل). يفكر هوسرل السؤال المنطقي في لحظته الأكثر عمقا برأيه كما تتجلى في بحوث منطقية. ثمة فرق أساسي بين هيغل وهوسرل نلخصه كما يلي لتوضيحه: إذا كان هيغل يفهم من فينومينولوجيا الروح أو الظهور المطلق مجرد خروج العقل بتوسط العالم من الكمون إلى التجلي وهو قائم سلفا بتمامه كعقل قبل أي نشاط دياكتيكي، فإن هوسرل يقصد بفينومينولوجيا ظهور العقل والعالم معا بما أن "كل وعي هو وعي بشي ما"، ظهورهما كت تحقيق للقصدية نفسها لا العقل مفردا.

إن الظهور مع هوسرل يأخذ شكل إحداث فعلي للشيء في علاقة الوعي بموضوعه، وهو ما لم يفكره هيغل. ذلك أن "الشيء" الهيجلي وعي خالص برأي هوسرل. إنه يمتلكه سلفا ويتنظر فقط من خلال اغترابه في العالم ظهوره في معنى مجرد خروجه إلى الحضور، التعين concretisation لكن ليعود كشيء خالص للعقل لا يكشف عن علاقة فعلية للمنطق بالعالم. إن تحول الشيء إلى بناء، تشكيل يعدّ الحدث الأبلغ في تاريخ المنطق وبالأحرى في تاريخ انتقاله من تقنية إلى علم. يتصور هوسرل أن كل الخروقات في علاقة التوحيد التي خلفتها الذاتية يمكن رؤها على هذا النحو حيث يولد العقل من رد الموضوعات نفسها وتشكيلها لا من تجربتها العقلية الخالصة مثلما تصور هيغل.

لكن هيدغير يوجه لهوسرل النقد نفسه الذي ظل يوجه للذاتية الحديثة من حيث أن فينومينولوجيا هي بعد فينومينولوجيا وعي خالص يقترح هيدغير مقابلاها فينومينولوجيا أنطولوجية. يتجلى هذا المشغل لدى الفيلسوف مثلا في نص ما الميتافيزيقا؟ لعام 1929 والذي

يوازي فيه بين المنطق والميتافيزيقا إلى حد القدرة على تقرير السيادة الشرعية للـ "منطق" في الميتافيزيقا. مقابل ذلك فإن هيدغير يعرض نهائيا عن المنطق لفائدة الوجود أي الأونطولوجيا وسؤال الشيء نفسه في سياق الأفق التوحيدي القار. يتصور الفيلسوف أنه بهذا الإجراء يكون قد بلغ أقصى تفكير ممكن لتوحيد الذات والموضوع وبناء المطلق.

لكن اعتقال المنطق في الأونطولوجيا وتصور الأونطولوجيا حضورا مرجعيا وإن كان على هيئة الممكن، قد شكل موضوع النقد الذي وجه إلى هيدغير نفسه باعتبار احتفاظه ببقية ميتافيزيقا تعيدنا إلى صعوبات جديدة بين الأونطولوجي والمنطقي. إن نقد داريدا مثلا يكشف إلى أي مدى يجب تحرير اللغة من ثقل الأونطولوجيا بما يعني استمرار الوعي غير التوحيدي وصعوباته مع هيدغير.

لكن داريدا نفسه ومجمل الفلسفة المعاصرة ذات العناية الخاصة بمجاوزة الميتافيزيقا توضع، بهذا الإجراء نفسها أمام ثنائيات جديدة لا نهاية لها أهمها القاع العدمي للعالم الذي لا يكون قاعدة للتعليل ونهاية الأسس مقابل الحاجة القارة للتعليل والتأسيس.. إن القرارات العدمية من حيث يتصور التخلص من موضوعاتها وتحقيق التوحيد دونها هي صناعة لجهة سالبة تظل طرفا من الإشكال وتخرق التوحيد.

كل هذا التاريخ بما هو تاريخ التقدم نحو الشيء بإذابة المنطق في الشيء حتى الإعراض عن المنطق لفائدة الشيء هو ما نسميه بتاريخ سيادة الأونطولوجيا وهيمنة الوعي الأنطولوجي بالعالم على فهم العلاقة بين الذات والموضوع.

مثال 3 - الإيجاب والسلب:

الضد هو المعنى الأشد وضوحا للسلب. لكن لما كان الضد عدما لضده مطلقا وكان مقابله من ثمة وجودا مطلقا، وكان مطلب أفلاطون البحث عن وجود للسلب أو سلب يكون له وجود لمكافحة السوفسطائي، فقد رفض الضد كهذا السلب. لقد لاحظنا من قبل أن السلب لدى أفلاطون بما هو الغير هو إيجاب آخر وليس سلبا على الوجه الدقيق. إن الفيلسوف يقصد بهذا التغيير في دلالة السلب البحث عن وضع توحيدي له والإيجاب، الشيء الذي لا يمكن أن يفني به السلب في معنى الضد.

غير أنه بهذا الشكل فإن الفيلسوف من حيث أراد استبعاد الوضع المشنوي بهذا الصدد يجد نفسه بوجه السلب الذي لم يتخذ تجاهه فعليا أي إجراء وحافظ أفلاطون من ثمة على وضعه الإشكالي وغير التوحيدي.

لا يختلف أرسطو عن أستاذه في أن السلب بمعنى الضد يظل المقابل المطلق للإيجاب وأن الوجود هو فقط إلى جهة الإيجاب أما السلب فعدم مطلق. لكن أرسطو لا يعتمد الحيلة الأفلاطونية نفسها بترويض السلب على هيئة آخر. إنه يمنح السلب معنى لكنه سالب وعدمي.

من ثمة فإنه يحتفظ بالحق في حدود الوجود الموجب الذي يجد وحدته ومطلقه في استبعاد السلب.

غير أن أرسطو يجد نفسه هنا في مواجهة ثنائية السلب والإيجاب من جديد حينما نقرؤه بعين حديثة: كيف يكون معنى لإيجاب مطلق دون الوعي بسلبه؟ إن إقصاء السلب كعدم يضعنا أمام وضع مثنوي للكائن لا يجد حله لدى الفيلسوف أي وضعاً غير توحيدي.

إن فهم لا يبنيتز السلب بما هو المحايد أو الصفر شبيه بفهم أفلاطون له كغير ويكشف عن الصعوبة الناجمة عن وعي السلب كثنان أي وعياً غير توحيدي. هنا وهناك يتحاشى الفيلسوف أن ينسب للسلب وجوداً إلا أن يتأوله كوجود آخر هو الغير مثلاً أو الصفر.

إنه الأفق الأفلاطوني نفسه لوعي السلب تقريباً والأفق نفسه في التعاطي معه.

مع كانط يختلف الأمر حيث يبدو أننا نجد حدثاً جديداً وأن الفيلسوف يقدم البرهان على وجود فعلي للسلب. إن "الحجم السالب" هو بحسب كانط حجم فعلي تماماً كالـحجم الموجب. هاهنا لا ينظر إلى السلب من إحدائية الإيجاب مثلما عهدنا ذلك مع أفلاطون وأرسطو ولا يبنيتز. إن السلب وجود على طريقته كسلب. ذلك ما يجده كانط إذ يتعلق الأمر بسلب موضوع أو السلب الواقعي. أما إذا تعلق الأمر بالفكر فإن السلب لا يكون إلا عدماً للإيجاب.

لكن كانط لا يستثمر هذا الوعي بالسلب لفائدة وعي جديد بالشيء. إن المتحكم بوعي الفيلسوف يظل فهم السلب كعدم والإيجاب كوجود. ذلك أن الوجود السالب في نهاية تحليله يفهمه الفيلسوف كوجود بالمعنى المعلوم للإيجاب. هاهنا أيضاً عودة مختلفة للوعي الأرسطي بثنائية السلب والإيجاب ولطريقة التعاطي معها أي للوعي نفسه بالتوحيد والنهاية نفسها بخرقه. من ثمة كان النقد الهيجلي لكانط بشأن السلب من الجهة المعهودة للنقد أي من حيث كونه توسعة للإيجاب لا غير. إن هيجل لا يستأنف تفكير السلب بعد كانط من خلال مفهوم الحجم السالب بل على العكس من خلال الإستعمال الديالكتيكي له حيث المعنى الدقيق للسلب حسب هيجل. إن الأمر شبيه بما رأيناه لدى أفلاطون مع الضد والغير ولدى لا يبنيتز مع النفي والصفر. في كل هذه الحالات ينأى الفيلسوف عن السلب بالمعنى الدقيق له إلى إيجاب في هيئة السلب والسبب عدم تصور وجود فعلي للسلب بالمعنى الدقيق له. إن هيجل، وهو يقرأ كانط بهذا الشأن، يرى أن الأخير لم يفكر السلب نفسه على غرار كل تاريخ الفلسفة الذي يفكر السلب من جهة الإيجاب. لذلك يقلب هيجل الديالكتيك الكانطي ذا المعنى السلبي العقيم إلى ديالكتيك منتج بما يعني أنه يبحث للسلب نفسه عن فعلية.

لا يبحث هيجل عن تسوية بين السلب والإيجاب تكون حتماً بالتضحية بسلبية السلب لفائدة الإيجاب. إن هيجل يحتفظ للسلب نفسه بدور فعلي. يكمن هذا الدور في أن الهدم الذي

يقوم به السلب تجاه الإيجاب وهو هنا الجزئي هو في وجهه الآخر إثبات للكلّي. يفترض أن الكلّي حالة وحدة للسلب والإيجاب بما هو نتيجة عمل السلب في الإيجاب وحالة مطلق لا يبقى معها سلب خارج عنها.

لكن الكلّي الذي ينهي بتعيينه كل سلب يظل خارجه يقع مثلما رأينا في ملاحظة سابقة عرضة للاهوية وللحاجة لسلبه من جديد وهو شأن كل الفلسفة المعاصرة. إنه يجد نفسه من جديد في وضع الجزئي والوضعي وغير التوحيدي.

إن هيدغير ينبه من جديد إلى أن كل تاريخ الفلسفة بما فيه هيغل وهوسرل لا يفهم السلب إلا في حدود الفكر. إن الوجود لا يتصور أن يكون ميدانا لغير الإيجاب، أما الفكر فلكونه غير الوجود يتفق مع السلب كنمط من عدم الوجود. لذلك كان كل شغل هيدغير ومن بعده سارتر تجذير السلب في الوجود عينه. إن الـ"لا" التي في الخطاب = في الفكر، لا تكون ممكنة إلا لظهور السلب، العدم في الوجود عينه أي إذا كان الشيء نفسه محتويا لها في وجوده وهذا يعني أن ينأى تعريف الوجود عن الحضور ليكون محتملا لسلبه، الشيء الذي يعني أن يكون توحيديا. لكن المشكل الذي ظل يلاحق هيدغير نفسه حتى النهاية هو عدم القدرة على تنفيذ هذا الهدف وذلك لانقلاب السلب كسلب في كل مرة إلى سلب للإيجاب أو إلى سلب لنا، الشيء الذي يعني من جديد الإعراض عن السلب الفعلي والخلق المتواتر للمسافة بين السلب والإيجاب أي المشكل المستمر لعودة الوعي غير التوحيدي.

3 - تاريخ الفلسفة كحركة للوعي الأونطولوجي نحو وعي منطقي بالعالم:

لنحاول الآن أن ندقق حركة تاريخ الفلسفة في مستوى القرار الواعي نفسه من الطبيعي الحسي (المدارس الطبيعية) إلى العقلي والمثالي (الفيثاغورية وبارمنيد مثلا...) إلى وعي كل ذلك كموضوعي (أفلاطون وأرسطو...) لتحرك منه إلى الذاتي (الفلسفة الحديثة) ثم الوعي من جديد بالكل كجوهراني لمغادرته إلى العدمي (الفلسفة المعاصرة):

- من الواضح أن الأمر يتعلق بحركة من الأشد ثقلا أونطولوجيا إلى الأخف. وإذا قارنا الطبيعي الحسي الذي ابتدأت به الفلسفة تاريخها (الماء - الهواء - الذرات...) مع العدم الذي ختمت به تاريخها لتبينا المسافة الشاسعة بين الحدين. أما بين هذا وذاك فإن الفلسفة قد شرعت في التخفيف قليلا قليلا من ثقل الحد الأول على هيئة عقلي (موضوعي) والذي هو أخف أونطولوجيا من الحسي (الموضوعي) لكنه أثقل حضورا من الذاتي الذي عرف تاليا في الفلسفة الحديثة. بعد ذلك فإن الذاتي نفسه الأخف حضورا من الموضوعي هو في الإحداثية الأخرى للعدمي أثقل أونطولوجيا منه. بكلمة فإن الحسي الموضوعي أثقل من العقلي الموضوعي، لكن العقلي الموضوعي أثقل من الذاتي (غير الموضوعي). غير أن الذاتي أثقل كموجب من العدمي الذي يحصل على الدرجة القصوى من الخفة الأونطولوجية.

- إن السوفسطائية التي تأتي تاريخيا لتربك المشهد في الظاهر يمكن فهمها على النحو التالي: إنها تأتي بعد تجربة الحسي الموضوعي ثم تجربة العقلي الموضوعي ثم لتشكيل هي نفسها الوعي بمشكل الموضوعية وتنقل التفلسف إلى الذات باكرا ثم لتعي على الفور مشكل الذاتية الموجبة لتنتهي بسرعة عند العدمية، وتكون قد قطعت المسافات نفسها على نحو أسرع فقط دون إرباك للمشهد.

- إنه من السهل بعد ذلك أن ندقق هذه الحركة أكثر بما هي حركة من الوعي المكاني إلى وعي زمني ثم إلى وعي هيئي بالعالم. ذلك أن بداية الفلسفة كحسية وعقلية موضوعية هي بداية مكانية في معنيي المكان الحسي والعقلي. بعد ذلك فإن الانتقال إلى الذاتية مغادرة واضحة للمكان إلى الزمان حيث يصبح العالم لا موضوعا عينيا قائما بين الهنا وهناك بل لحظة تفكير واستدلال قائمة بين القبل والبعد. بعد ذلك فإن مغادرة الذاتية نفسها ومن ورائها مغادرة التعين الموجب والطبيعة الجوهرانية للعالم إلى العدم هي مغادرة للزمان نفسه لا إلى لحظة أخرى بل إلى هيئة أخرى للعالم تختلف عن هكذا هيئة.

إنه بكلمة الوعي الجلي بضرورة تخفيف العالم إلى منطقي الذي بدأ يتخذ مكانا كعنوان "للفلسفة الأخيرة".

خلاصة القسم الأول:

خلال هذا العرض لتاريخ الفلسفة الذي تابعناه بحسب أهم الفلسفات من جهة أهم الإشكالات والموضوعات، على نحو كلي مرة ومن جهة عناوين تفصيلية مرة أخرى، فإن ما سعيينا إلى تأكيده مما أعلن من البداية هو كالتالي:

- أن كل فلسفة هي ضرورة قول منطقي إستدلالي حول العالم، الشيء الذي يعني وقوعها على مسافة من العالم وفي وضع غير مباشر منه. لم نجد فلسفة على الإطلاق مما عرضنا إلا وهي قرار إستدلالي بحسب التناقض وعدم التناقض.

- أن كل فلسفة بالمقابل تقدم نفسها ضرورة كوعي مباشر أونطولوجي بالعالم ولا تتصور أنها بصدد قرار تأويلي منطقي تجاه العالم. حتى القرار التأويلي المعاصر هو قرار غير تأويلي من جهة تصوره العدم كحقيقة غير محتملة غيرها بل فقط لكل الاحتمالات العدمية داخلها.

- أن كل فلسفة مما رأينا واقعة بشكل متواتر على مدى تاريخ الفلسفة في التأويل الوضعي للكائن (أي وعيه كشيء واقعي). بعد ذلك فإن الواقعية، لكونها لا تحتمل اجتماع بعدين معا، تقدم الكائن مجزأ أطرافه ومن ثمة محدودا في كل جزء على حدة أي فاقدًا لكلية الكائن.

- أن حركة تاريخ الفلسفة حركة نحو الوعي التوحيدي المطلق غير الوضعي بالكائن،

وأن نهايات الفلسفة وعي متقدم بصعوبات الوضعية والفهم غير التوحيدي وغير المطلق للعالم.

- بحسب متابعة كلية لتاريخ الفلسفة فإن البدايات طبيعية خارجية مكانية، بيد أن النهايات زمانية وحتى أبعد من الزمان نفسه أي هيئية ومفهومية.

- بحسب متابعة جزئية للإشكالات فإن تاريخ الفلسفة هو أولا تاريخ التقدم في الوعي بمركزية السلب (بعد أن كانت البدايات تصوره كعدم يقابل الإيجاب كوجود مطلق صارت النهايات تصوره كغياب مقابل للحضور فحسب حيث يقع الجميع في حدود الوجود)؛ تاريخ الفلسفة هو ثانيا تاريخ التقدم في توحيد الذات والموضوع حتى صار الوعي بالواحد في آن معا وعيا بالثاني (يتمثل ذلك في التقدم أولا نحو استيعاب الموضوع في حدود الذات ثم نحو انفتاح الذات على الموضوع)؛ تاريخ الفلسفة هو ثالثا تاريخ التقدم في الوعي بكون الكلي عيني أكثر مما نتصور لكن أيضا أن الجزئي لاعيني أكثر مما نتصور وأن وجوه الغيابية أشد موضوعية حتى من وجوه الحضورية.

بكلمة، فإن تاريخ الفلسفة هو تاريخ التقدم في الوعي بأننا بصدد كائن مطلق واحد وغير وضعي يعالق ذاته وأن الكلي والجزئي والسلب والإيجاب والذات والموضوع، كل ذلك ليس أشياء متقابلة بل علاقات للشيء نفسه مفهوما بما هو جملة من الحضورات والغيابات. لتتابع الآن تاريخ الفلسفة بحسب نماذج من موضوعاته وإشكالاته لنؤكد ما نحن بصدده من قرارات.

القسم الثاني

- نماذج من التفكير الفلسفي بحسب مسائل فلسفية:
- من المباشرة إلى الرمزية / من التجزيئي المحدود الوضعي إلى الواحد المطلق الممكني / من التفكير وفق الوجود والعدم إلى التفكير وفق الغياب والحضور / من التعيين إلى الإمكان

تمهيد القسم الثاني:

لقد لاحظنا في القسم الأول بشأن مطلب الفلسفة غير الوضعي أن كل فيلسوف إذ ينطلق من إشكال أي من تناقض ما يكون شرطه الواقعية التي تتميز بها حدوده، فإنه يصبو إلى أفق للمعالجة يكون غير وضعي ويكون توحيدا في المعنى الذي تنسجم فيه حدود الإشكال. مع ذلك فإن الوعي الوضعي المهيمن يخون الفيلسوف أثناء الممارسة ليعود الإشكال في كل مرة. الأفق العام إذن الذي تصورته الفلسفة لحل الصعوبات أعني الذي بدا مناسبا لحل التناقضات والحصول على وعي منسجم هو الأفق غير الوضعي لفهم العالم. نعني بالأفق غير الوضعي ذاك الذي يبدأ التخفيف من ثقل العالم ويدخل الغياب في الوعي الضروري بالأشياء: تراجع المباشر إلى الغياب كغير مباشر، تراجع الواقعي إلى غيابه في الممكن، تراجع الجوهر إلى غيابه في العلاقة إلخ. إن هذا المسعى لم يتخلف منذ أفلاطون الذي كما رأينا كان يصبو إلى منح المثل وضعيا غير وضعي على خلاف ما تصوره في البداية، وضعيا للمثل في النفس لتخليصها من واقعيتها مصدر الإشكالات. إن ما يختلف فقط خلال تاريخ الفلسفة هو درجة إفصاح الفيلسوف عن مطلبه غير الوضعي ودرجة وعي فلسفة ما به. واضح أن الفلسفة المعاصرة ذات الخاصية العدمية، وهي تواجه الحضور المطلق للهويات، تعبر أكثر من غيرها عن وعي أفصح بمشكل الواقعية وعن مطلبها الصريح المتعلق بوضع غير وضعي للأشياء. لذلك، ولتعبيرها الأدق كفلسفة متأخرة زمانيا عما أسفر عنه تاريخ الفلسفة برمته من حاجات، نأخذ أهم الأمثلة عن وعي الفلسفة بضرورة الأفق غير الوضعي من الفلسفة المعاصرة دون أن يغني ذلك عن الالتفات إلى تاريخ الفلسفة كله.

المهم التنبيه إلى أن الأفق الذي ظل يراود الفلسفة دون جدوى كالأفق الذي تفك عنده التناقضات هو الأفق غير الوضعي أو أفق الممكن. يتعلق الأمر في هذا القسم بمراجعة ثانية لتاريخ الفلسفة بحسب نماذج من مسائل محددة، والهدف تبيان الوضع الوضعي للإشكالات والوضع غير الوضعي لأفاق المعالجة في كل مرة يتعلق فيها الأمر بإشكال ومعالجة. واضح هكذا أننا نواجه في هذا القسم على نحو موسع إشكالات تفصيلية تكشف بدقة أكبر عن إخراجات الوعي الوضعي وعن الأفق الذي ما انفكت الفلسفة تنحته للخروج منها.

إحراجات الوعي المباشر بالعالم ووعي العالم كغير مباشر/الرمزية والأونطولوجيا المنسحبة

حينما تثقل الأونطولوجيا كاهل الوعي فإن مساحة الرمزية تنقلص إلى الزاوية التي نصادف فيها من حين لآخر تغيباً للأونطولوجيا الحاضرة في الأصل بإطلاق. إن الرمزية لا تكون هاهنا غير حدث طارئ، ضيقة مساحته وقليل الأهمية. غير أن تقدم الذاتية في الفلسفة الحديثة مضاف إليها تفتت الأونطولوجيا في الفلسفة المعاصرة قد كشف عن وضع متقدم للرمزية يبلغ بها حد الوضع الأصلي للعالم. إن حديثنا على نطاق واسع عن "الأشكال الرمزية" حتى تسمي الفلسفة نفسها بها كما نرى لدى كاسيرر (فلسفة الأشكال الرمزية)، ذلك يشير إلى هذا الوضع الأصلي للرمز الذي بدأ يشق طريقه في الفلسفة.

ما نتجه إليه رأساً هنا بالتأكيد هو أن تقدم الرمزية تعبير عن وعي بالعالم أصبح يخفف بلا هوادة من ثقل المباشر وينتبه إلى أننا بمواجهة تراجع للأونطولوجيا أكثر من تقدمها وغياب للعالم أكثر من حضوره، ثم التأكيد بعد ذلك على أن للرمزية نفسها أزمة تكمن في صعوبة التفكير بحسب وعي خالص بالرمز وفي الانقلاب السريع للرموز إلى أشياء. من ثمة تأكد الرمزية كضرورة تأتي من أصالة الفراغ الذي يكتسح وعينا بالعالم والخطر المسامت بانقلابها في كل مرة إلى أونطولوجيا أي سلطة ومن ثمة التدابير التي يجب اتخاذها للحيلولة دون ذلك والحفاظ على أصالة الرمزية تساوقاً مع أصالة الغياب.

I - الرمز كضرورة:

ليس هدفنا هاهنا وصف الضرورة التي تتسم بها الأشكال الرمزية ووصف سلطتها وتعداد أشكال الأولى والثانية. الهدف تفسير وجه الضرورة والسلطة الذي للرمز، أعني الكشف عن الشروط التي تجعل صناعة الرموز/ الوسائط سلوكاً محتملاً ثم عن الشروط التي إذا التأمّت تحول الرمز إلى سلطة. الهدف هنا أن نعمق الوعي بالرمزية وأن نقدم إضاءات على المسألة ندركها بها من جهة المفاهيم الفلسفية الكبرى (العقل، المخيلة، الفهم، التمثل، الغياب، الحضور، الشيء نفسه، العلاقة المباشرة / غير مباشرة، إلخ). لا فقط من جهة استخدامها وتجلياتها المعرفية والسياسية، الفردية والحضارية حيث يمكن أن تغيب شروط إنتاجها وفق

أهم المفاهيم الفلسفية.

أ - مفهوم الرمز: بأي معنى نسمي شيئا ما رمزا؟

يقال الرمز أولاً بمعنى مخصوص ويقال ثانياً بمعنى عام. أما المعنى المخصوص فهو الذي نجده مثلاً عند هيغل الذي يميز الرمز *Symbol* عن العلامة *signe*. ففي نص الجماليات *L'Esthétique* يعرف هيغل الرمز بما هو "علامة خاصة"⁽¹⁾. في العلامة بمعنى عام "تكون العلاقة التي تربط العلامة بالشئ الذي تدل عليه، علاقة إعتباطية"⁽²⁾. أما في الرمز فالعلاقة ليست إعتباطية، "فالأسد يوظف كرمز للشهامة، والثعلب كرمز للحيلة، والدائرة كرمز للخلود [...] بيد أن الأسد والثعلب فيهما الصفات التي من المفروض أن يعبرا عن معناها"⁽³⁾. في العلامة بمعنى عام لا نجد هذه الخاصية إذ أن لفظ "قلم" لا يحمل ضرورة بداخله ما يحيل إليه مثلما يحمل لفظ "الأسد" بداخله معنى الشجاعة التي يحيل إليها.

لكن الرمز يقال بمعنى عام أيضاً ليذهب إلى ما هو أبعد حتى من العلامة. نقصد بالرمز هاهنا المعنى الهيجلي الموصوف أنفاً: العلاقة الضرورية بين العلامة والمشار إليه (الأسد / الشجاعة، الثعلب / الدهاء...) كما نقصد به العلامة بمعنى أوسع سواء كانت لغة أو إحداثيات كعلامات الطريق أو غيرها ونقصد به أيضاً الإشارات باليد أو بقسمات الوجه أو بحركة العين، إلخ. ثم التعبيرات الجسمانية (رقص...) والإنجازات المادية (آلهة الإغريق، الأهرام، المعابد والآثار التاريخية بعامة...) والآثار الفنية (نحت، رسم، موسيقى...) ورؤى العالم (أسطورة، علم، دين، فلسفة...) ثم الأشياء نفسها التي لا نسميها عادة رموزاً بل مجرد أشياء سواء كانت أشياء مادية كالإنجازات التكنولوجية رمز تقدم العقل البشري والإقتدار لديه أو أفعال تاريخية كالحروب رمز تغلغل الشر بعد في النفس الإنسانية ثم المقاومة رمز الإصرار على الحق مثلاً، إلخ. وبعد ذلك أشياء الطبيعة نفسها أي الكائنات وحركتها مما هو رمز لعقل وقوة في العالم قد نعللها على أي نحو كان لكن أي تحليل لا يكون إلا إقراراً بها.

ليس الرمز إذن / الأشكال الرمزية، مجرد التعبيرات الصورية / المفهومية عن الحقيقة المفترضة على نحو وضعي (اللغة، الصورة، الرؤى المختلفة) وإنما هي أيضاً التجليات المادية / الشئئية / الوضعية للحقيقة غير الوضعية. هناك على الأقل خطان هما على قدم المساواة في تعريف الرمز:

- المفهومي / الصوري كرمز للمادي / الوضعي / الشئئي: اللغة، الإشارات، الصور،

الرؤى...

(1) Hegel, *Esthétique*, textes choisis par Claude Khodoss, PUF, 1970, pp. 30-32

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

- المادي / الوضعي / الشئ كرمز للمفهوم / الصوري: الأشياء الطبيعية والأفعال التاريخية والإنجازات المادية.

إذا أردنا أن نجعل القول على شكل تعريف، فإن الرمز في معناه العام هو كل ما يشير/ يحمل رسالة إلى شيء ما غيره (على نحو صوري / مفهومي، إلى شيء ما وضعي أو على نحو وضعي، إلى شيء ما مفهومي). إننا نسمي شيئاً ما رمزا بمقتضى احتوائه على إحالة في أوسع دلالة ممكنة ضرورية كانت أو اعتبارية، مفهومية كانت أو مادية، طبيعية كانت أو تاريخية، معرفية كانت أو عملية. هو ذا المقصود هنا بـ "الرمز".

قد يعترض بأن المعنى المعاصر لا يفهم من الرمز ما هو رمز لشيء وراءه بل الرمز هو عينه الشيء. لكن هذا لا يغير من الأمر شيئاً. ذلك أن الرمز لا يسمى كذلك إلا لإشارته إلى شيء ما ولو كان العدم نفسه. في كل الحالات فإن غير الرمز قائم لامحالة إن في صورة شيء أو في صورة العدم.

ب - تعليل ضرورة الرّمز: بأي معنى يكون الرمز ضرورة؟

* العلاقة المباشرة بالعالم والعلاقة غير المباشرة: تكون الموضوعات التي نتعاطى معها على نحو معرفة أو على نحو نفع مادي أو على نحو ذوق فني أحياناً موضوعات مباشرة وأحياناً أخرى موضوعات غير مباشرة. إن معرفتي بأني أكتب نصاً عن الرمز معرفة مباشرة، أما معرفتي بأن صديقي الغائب عني الآن يفعل كذا أو كذا فهي معرفة غير مباشرة. وهكذا فإن معرفتي بأن الشمس مشرقة الآن معرفة مباشرة أما معرفتي بأنها ستشرق غداً - كما في مناقشة هيوم الشهيرة - فإنها معرفة غير مباشرة. لكن الأمر يصدق أيضاً على علاقة النفع، فإن هذا القلم قد أكتب به كما هو الحال الآن وأحقق استفادة مباشرة به، كتابة هذا النص وقد يستفيد غيري بهذا النص نفسه لا بالقلم استفادة غير مباشرة بالقلم وقد أستفيد مباشرة بنور الشمس والأوكسيجين كما قد أستفيد بالنباتات وبغيرها من آثار النور والأوكسيجين غستفادة غير مباشرة بهذه الأخيرة. وهكذا الشأن بالنسبة للذوق الفني، فإن المتعة الفنية قد تكون متعة تتناسق الألوان نفسها والأصوات أو الأشكال بغض النظر عن طبيعة الموضوع المتمثل كما بدأ الفن يفهم بداية من يومغارتن Baumgarten كما قد تكون متعة لقيمة الموضوع المتمثل إن كان سامياً أو لم يكن كما كان الفن قبل القرن 17 عموماً حيث كان مرتبطاً بالمقدس أكثر من ارتباطه بالنشاط الفني نفسه. إن الفن في وضعه الثاني - الفن لشروط الفنية التي فيه - يبدو كعلاقة مباشرة بالفن أما في وضعه الأول فإن قيمته الفنية تأتي من علاقة غير مباشرة به وبتوسط المقدس.

ثمّة إذن موضوع مباشر للمعرفة والنفع والذوق كما ثمة موضوع غير مباشر، وهكذا تكون أنواع العلاقات. فإن العلاقة بالموضوع الأول مباشرة وبالثاني غير مباشرة. إن أسلوب التعاطي نفسه ينقسم على هذا النحو إلى أسلوب يتفق والعلاقة المباشرة وآخر يتفق والعلاقة

غير المباشرة. ذلك أن معرفة المباشر هي الحواس إذا كان مباشرا حسيا (رؤية - سمع - لمس...) أو الحدس الحسي intuition sensible كما وصفه كانط في الإستيتيقا المتعالية من نقد العقل المحض، وهي الحدس العقلي intuition intellectuelle إذا كان المباشر فكرة واضحة بذاتها كما وصف ديكارت في التأملات معرفة الذات ثم الله ثم الماهيات، إلخ وهي الحدس الروحي intuition Spirituelle إذا تعلق الأمر بإدراك ما ليس حسيا وما ليس قابلا للتمثل العقلي représentation والمفهمة conceptualisation كما يرى الصوفية.

في هذه الحالات الثلاث على شدة تباينها يكون للمعرفة المشترك التالي: الحدس / المباشرة immédiateté. ثمة هنا استحضار للشيء نفسه أو بالمثل حضور لديه، وهو مختلف عن الإدراك غير المباشر أو الإدراك بالوساطة. إن الموضوع غير المباشر حيث العلاقة غير مباشرة به لا يدرك بالحدس وإنما بالإستدلال كما ذكر أرسطو في التحليلات الثانية⁽¹⁾. وبالمثل فإن المعرفة غير المباشرة في المستوى العملي أي المعرفة التي لا نطلع عليها بأنفسنا تتم بواسطة كائن ما ينقلها.

في الحاليتين ثمة هاهنا وسيط ينقل لنا ما لم نطلع عليه بأنفسنا وما لم ندركه مباشرة. وإذا كان للمعرفة المباشرة أدواتها المذكورة أعلاه، فإن أداة المعرفة غير المباشرة النظرية الاستدلالية إنما هو العقل Raison أما العملية فالرواية.

لنسجل إذن أنه في العلاقة المعرفية المباشرة يحضر الشيء نفسه المعني بالعلاقة في حين أن العلاقة غير المباشرة تحضر فيها الوسائط التي تحل محله: المقدمات prémisses إذا تعلق الأمر بالإستدلال، المحدث وناقل الخبر إذا تعلق الأمر بالرواية، الرموز إذا تعلق الأمر عموما بتعيين الأشياء والتعاطي معها.

* شروط نشأة الرمز: إن التمييز بين موضوع مباشر، علاقة مباشرة من جهة وموضوع غير مباشر، علاقة غير مباشرة من جهة ثانية قد ترجم في النهاية إلى تمييز بين الإدراك بحضور الشيء نفسه والإدراك بالوساطة / بالرموز.

إن ذكر لفظ الرمز هاهنا كمساو للفظ الوسيط وهو ما نسمي به الرموز عموما أعني الوسائط، إنما هو للتنبيه إلى أن الرموز لا تنشأ إلا كوسائط وهذا يعني على الفور أنه حيث تكون العلاقة مباشرة مع الأشياء لا نحتاج رموزا. يقول أورتيق: "ما هو أكثر مباشر هو آخرما يمكننا التعبير عنه"⁽²⁾. إن التعبير يبدو فاقدا للجدوى حينما نكون في يوم مشرق جدّا بشكل لا يبعث على أي ريب ثم تقول لأحد شاهد ذلك: "إن الشمس مشرقة". إن اللغة هنا لاغية

(1) Aristote, Organon, IV Les Seconds analytiques, trad., J. Tricot, Vrin, Paris, 2000, p. 1

أنظر تعليق المترجم والتمييز بين الحدس الحسي أو العقلي وبين الإستنتاج بالقياس ومنه البرهان.

(2) E. Ortigues, Le discours et le symbole, Ed. Seuil, 1962, pp. 13-14

بحكم أن الشيء نفسه ظاهر بما لا يحتاج وساطة في حين أن اللغة وسيط لا ينشط إلا في غياب الشيء ذاته.

لنقل إذن أن نشأة الرموز مشروطة على وجه الدقة بغياب العالم وبكون أشيائه تنأى عن الحضور، وحتى ما نزعّم أنه حضور قد يحول دون هذا الربط بين الرمز والغياب ويرد هذه الفرضية، فإنه أيضا غياب إذ العالم لا يأتي على نحو مباشر قط. إن الرموز تعبير عن المساحة الغائبة من العالم وبقدر ما تتكاثر وتنوع، فإنها تكشف عن اتساع دائرة الغياب والمساحة الغائبة من العالم أو الوجه غير المباشر له.

ج - أشكال غياب العالم وأنواع الرموز / وظائفها: نفهم الآن أنه حيث هناك رمز فإن هناك غيابا ما للشيء أو للمرموز إليه يأتي فيه الرمز للوساطة أو للرسالة. إلا أن وظيفة الرمز تختلف باختلاف نوع الغياب ونوع علاقتنا به:

* غير المباشر / الغائب بإطلاق / بطبعه: إننا نتحدث هنا عن أشياء مثل:

- اللامتناهي / المطلق: إن تعريف المطلق ينأى به عن الحضور بذاته في زمان محدد ومكان وهيئة. إنه لذلك لا يدرك - إذا علمنا أن الإدراك إدراك للنسي فحسب - إلا من خلال وساطة النسبي. يشير ديكرات في التأمل الثاني إلى أن ثمة فرقا بين إدراك المحدود (مثلث - مربع - شكل ذو 10 أضلاع...) وبين إدراك اللامحدود (شكل هندسي لامتناهي الأضلاع). إن الأشكال الأولى نحصلها بواسطة المخيلة imagination، نتخيلها on l'imaginer أي بنبي صورة عنها، أما الشكل الأخير، اللامتناهي فإننا نحصله بواسطة العقل raison، الفكر esprit، نفهمه on le comprend. وإذا كنا في الحالة الأولى نحصل في أذهاننا الشيء المقصود، المثلث نفسه مثلما تأتي الحواس بالشيء نفسه، فإننا في الحلة الثانية لا نحصل في أذهاننا المطلق نفسه إذ هو لا يدرك مثل المثلث ومثل القلم. إن ما نحمله فقط هو علامات عليه، رموز، مفاهيم، كلام مترابط يدل عليه أو يأتي به إلينا. إن الطبيعة اللاحاضرة للمطلق، النائية أصلا عن التحدد تجعل تحصيله أو معالقاته ممكنة فحسب على نحو رمزي أي بوسائط هي اللغة وترتيبها والمفاهيم وتحديداتها والتي هي غير المطلق نفسه وإنما دلالات عليه.

حينما نتحدث عن الدين التوحيدي فإن هذا الذي أسميناه لغة ومفاهيم وترتيبات تدل على المطلق هو ما يسمى آيات تشير إلى أشياء ثلاثة على الأقل: النص المقدس بما هو آيات والعالم (الشمس - الأرض - النباتات...) بما هو آيات والأحداث التاريخية أيضا بما هي آيات. في كل مرة يحضر المطلق على شكل رموز تفصح عنه لكنها لا تتماهى معه.

- الأشياء المفهومية: نتحدث هنا عن أشياء لاحاضرة لها لا بسبب لا تناهيا / مطلقيتها بل بسبب طبعها المفهومي مثل: الحرية، العدالة، الشجاعة، الدولة، إلخ. إن استحالة عرض هذه المفاهيم وتحصيلها والتعاطي معها على نحو ما تعرض الأشياء الجسمية وتحصل

ويتعاطى به معها، ذلك يفضي إلى تمثيلها رمزيا: تمثال الحرية في أمريكا أو الرموز الشهيرة للميزان (رمز العدالة) والأسد (رمز الشهامة) والدائرة (رمز الخلود) والثعلب (رمز الحيلة) مثلما رأينا أعلاه مع هيغل. إلا أن المعنى الموسع للرمز الذي بيناه في الأول يسمح بأن نسمي حتى السلوكات العادلة والحرّة والشجاعة والطيبة والخبيثة رموزا للعدل والحرية والشجاعة، إلخ. إن الذي لا يميز بين الناس بسبب قرابة دموية أو خوف أو طمع أثناء قسمة ما نسميه عادلا. إلا أننا لا نقصد أن هذا السلوك هو العدل بل إننا نقول في الأصل أنه دليل على عدل من قام به أو دلالة عليه أو رمز له كما نسمي من يقدم في المعركة شجاعا. إننا لا نقصد أن سلوكه هو الشجاعة بل دليل على الشجاعة أو رمز إلى الشجاعة التي تظل ثابته في المفهوم لطبعها المفهومي، وهكذا الشأن مع الأشياء المفهومية.

إن الدولة شخصية مفهومية، أما المؤسسات المجسّدة ماديا والمترجمة في قوانين وسلوكات عطاء وأخذ ومجازاة ومعاقبة وجيش وشرطة وسيارات... كل ذلك ليس هو الدولة وإنما هو الدلائل عليها أو رموزها. إن الدولة في وجهها "الحسي" هذا مجرد "علامات" عليها كما يقول بيردو Burdeau في كتابه الدولة، ويكفي التجاوز، تجاوز الحدود أو تجاوز القانون، لنذكر أنّ هاهنا دولة بين العلامات دون أن تكون هي العلامات نفسها.

- المستحيل/ المتناقض/ السلب المطلق/ العدم المطلق: إن قولنا "دائرة مربعة" cercle carré كما في المثال الذي يقدّمه هوسرل في نصه المذكور سابقا "موضوعات قصدية"، لا يشير إلى شيء بل فحسب إلى معنى sens، إلى قصد intention أي إلى موضوع قصدي يرمز إليه مفهوم ولفظ. إننا نملك التعاطي مع الشيء نفسه حينما يتعلق الأمر بشيء ذي حاضرة ممكنة (صحن دائري الشكل أو جهاز التلفزة مربع الشكل أو حتى دائرة ومربع مرسومان على الورق أو متمثلان في المخيلة كلا على حدة)، لكننا لا نملك التعاطي مع الشيء نفسه حينما يتعلق الأمر بدائرة مربعة باعتبار أن هاهنا عدما بالكامل. إننا نملك هاهنا معنى فحسب ومفهوما ولفظا أي تركيبا ما للغة وتهية ما للفكرة على نحو يدلّ على هذا العدم المطلق.

- الإنسحاب الأصلي للعالم / الوسائط الضرورية: إن ما يتبقى مما يمكن أن يكون أونطولوجيا أي وضعاً مباشراً للعالم يحصده هو الآخر الغياب بحكم استحالة حضور الشيء بوجهنا على النحو الذي نصور عادة. لقد نبه هيدغير في أحد كتابات الشباب إلى أن العالم الذي يبدو أماناً مباشراً هو في الحقيقة ملقى على مسافة جد بعيدة منا وأن حواجز بيننا وبينه تحول دون تحصيله بلا وسائط، حواجز من طبيعته النائية عن المباشرة ومن طبيعتنا الحاملة لمسبقات تخصها ومن طبيعة المسافة التي بيننا. هكذا فإنه لا يمكننا إلا أن نشير إلى العالم بوسائط لا أن نبين عنه ذاته. يقول هيدغير: "إن الواقع لا يستطيع كما هو، أن يتبين، ولكن دائما

أن يشار إليه فقط"⁽¹⁾. أمّا بتعبير آخر لبنفينيست فـ "إنه لا علاقة مباشرة بين الإنسان والعالم ولا بين الإنسان والإنسان، لا بد في ذلك من وسيط، أي ذلك الجهاز الرمزي"⁽²⁾. يصف كاسيرر Cassirer ذلك تحت إسم الرمزية symbolisme وفي أفق الثقافة culture. الثقافة هنا هي كل الإنتاجات الإنسانية التي ليس العقل سوى واحد من أسسها الممكنة وليس الوحيد إذ ثمة أيضا المشاعر وغيرها. لذلك يعرف كاسيرر اللغة مثلا على النحو التالي:

"Primarily language doesn't express thoughts or ideas, but feelings and affections"⁽³⁾.

وإذا كانت الأفكار والتصورات تشير إلى واقع قبالتها فإن المشاعر والإنفعالات لا تجد قبالتها أي واقع محدد لأنها تصنع واقعها الخاص. هكذا ينأى الواقع ذاته المباشر بالكامل عن أن يتموضع للذات:

"No longer can man confront reality immediately, dit Cassirer; he cannot see it, as it were, face to face"⁽⁴⁾.

إن الواقع يصبح هكذا حدثا يأتي مع التحولات الثقافية عوضا عن حالة متعينة مستقلة عن الإنسان المعرف بدوره كـ "حيوان رامز" "*in animal symbolicum*"⁽⁵⁾. لهذا التعريف للإنسان ينقلب الواقع نفسه الذي يوافقه إلى رمزي:

"man, poursuit Cassirer, lives not merely in a broader reality; he lives, so to speak, in a new *dimension* of reality"⁽⁶⁾.

كحيوان رامز فإن الإنتاجات الثقافية للإنسان هي على الوجه الأدق رموز لا أشياء. يفسر الفيلسوف الفرق بين الرمز symbole والعلامة signe على النحو التالي:

"Signals and symbols belong to two different universes of discourse: a signal is a part of a physical world of being; a symbol is a part of the human world of meaning"⁽⁷⁾.

إننا نجد العلامة لدى الناس الأقل تعلما تماما كما لدى الحيوانات مثلما هو شأن كلب بافلوف Pavlov الذي يستطيع أن يتصور الغذاء برن الجرس كعلامة عليه. غير أن العلامة تمكث هنا حضورا ميتا لإشارتها الجامدة والفقيرة:

(1) "La doctrine du jugement en psychologisme", p. 90, in *Traité des catégories et de la signification* chez Duns Scott, trad., Florent Gaboriau, Gallimard, 1970, p. 11.

(2) .E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 28–29

(3) .Ernst Cassirer, *An essay on man*, Yale university press, 1970, p. 25

(4) .Ibid

(5) .Ibid., p. 26

(6) .Ibid., p. 24

(7) .Ibid., p. 82

"A sign, dit Cassirer, or signal is related to the thing to which it refers in a fixed and unique way"⁽¹⁾.

على خلاف ذلك فإن الرمز الذي يحمل فقط على الإنسان لا نجد له أي إحالة واقعية محددة.

"A symbol, dit aussi Cassirer, is not only universal but extremely variable"⁽²⁾.

* غير المباشر / الغائب نسبيا / في علاقة:

- الغائب بطبعه: إننا نتحدث هنا عن الغائب في علاقة لكنه الحاضر في أخرى مثل:
• القوة puissance والإمكان possibilité: ما ليس بعد فعلا acte وتحققا مما نسميه قوة أو ما هو بعد مستقبل avenir هو بالتأكيد فاقد للحضور. إن علاقتنا به لا يمكن أن تكون علاقة به كشيء أو به هو نفسه وإنما فقط علاقة به ككلمة أو كجملة أو كفكرة عنه تشير إليه أعني كرموز نتوسط بها إليه إلى حين تحققه وخروجه إلى الفعل. إن ما نسميه بالخيال العلمي science fiction سواء تعلق الأمر بإنتاج سينمائي أو مسرحي أو مخططات لمشاريع مستقبلية إنما هي رموز لواقع لم ينجز بعد كما تشكل المخططات المعمارية رموزا تشير إلى ما سيصبح بإنجازه شيئا لكنه بعد غياب.

إن الممكن possible الذي يختلف عن القوة puissance بما هو تحقق لكنه بحالة كمون والذي لا تحصي تجلياته apparitions لأن الكمون هو دائما أعلى من كل ظهوراته manifestations - هذا الممكن توصف الأشياء بصدده ويشار إليها دون امتلاكها أي حضور يذكر وإنما تسمى بغيابها على هيئة رموز لغوية. إننا نقول إن اقتراب الأرض إلى الشمس أكثر يؤدي إلى استحالة الحياة على ظهرها ونقول مع اينشتاين حول تجربة الأخوين التوأم (أحدهما يمكث على الأرض في حين يسير الثاني بسرعة الضوء) أن الثاني يعود إلى الأرض ولم يمض عليه إلا زمن يسير من عمره في حين يمضي الزمان طويلا على أخيه وغير ذلك مما لا تجلي له بل فحسب فرضيات علمية. إن ما نصفه هنا واقع ممكن فلا الشمس اقتربت من الأرض على النحو الذي ذكرنا ولا حركة جسم بسرعة الضوء (300.000 كلم / ث) ممكنة دون فقدانه جسيمته وتحوله إلى طاقة. ومع ذلك فنحن نتعاطى مع ما ذكرنا كحقائق، فإن لم تكن متجسمة فيما هي رموز فحسب. إن الممكن بما هو تحقق / شيء لا حضور له، لا يمكن التعاطي معه إلا بالإشارة الرمزية إليه أي صياغة الشيء (الغائب) في رمز، لذلك ينحو العلم نفسه هاهنا إلى البناء الرمزي.

إلا أن الممكن كما تفهمه الفينومينولوجيا ليس واقعا كامنا وإنما هو عدم néant. لذلك

(1) Ibid., p. 36

(2) Ibid.

فإن التجليات التي له ليست إشارات لواقع / شيء ما يظل نفسه خلفها. إن التجليات هي الشيء نفسه. أمّا إذا كان هذا الأخير علامة على شيء، رمزا لشيء غيره، فإنه ولا ريب رمز للعدم الذي يصدر عنه وإنه يشير إليه ويدل عليه بمجرد أن نكتشف الطابع العدمي لما نسميه الشيء نفسه المتجلي أو الظاهرة phénomène. إن اختلافه في كلّ ظهور جديد عن ذاته رمز لقاعه اللامحدّد و"ماهيته" كعدم. هي ذي الحالة الطريفة في مسألة الرمزية التي يوضع فيها بشكل غريب على صعيد واحد الرمز والشيء ذاته ويصبح الحديث بشأن الرمز غامضا.

• السلب négation: إذا كان الشيء الموجب - هذا القلم أزرق، الأرض تدور، الذرة تحتوي داخل النواة البروتونات والنيوترونات وخارج النواة الألكترونات، إلخ. - يدرك بذاته كشيء، فإن الشيء السالب - هذا القلم ليس أحمر، الأرض ليست ساكنة، إلخ. - بما هو فاقد للحضور الذي يحرمه الإتيان نحونا بذاته أي المثل أمامنا هو نفسه، يجعل إدراكنا له بواسطة ما نمثّله به، حضوره اللغوي والمفهومي أي صياغته الرمزية. قد يتعلّق الأمر هنا بالسلب بالمعنى الزماني، ما تحوّل إلى ماض كما يذكر ابن جني: "قد يحتاج في كثير من الأحيان إلى ذكر ما لا يمكن إدناؤه أو إحضاره كالقاني"⁽¹⁾.

- الغائب حدوثا:

• غير المؤلف (لتوليفه): تعدّ أمثلة الكهف لأفلاطون مثالا عن الإستخدام التعليمي didactique للرمزية أي لتقريب ما ليس مألوفاً، وهو هنا بالطبع المجرد، المثل الأفلاطونية ذات الطبيعة العقلية. وإذا كان المبتدئ في العلم، أي ما سوى الفلاسفة الذين بلغوا درجة التعاطي المباشر مع المثل العقلية، غير قادر على التعاطي مع المثل نفسها وإنما فقط على التعاطي مع الحسّي، وإذا لم يكن الحسّي مقصوداً بذاته بما أن الحق والخير والجمال مثل، فإن الحسّي يضطلع بدور الوسيط للمثال أو الرمز الدالّ عليه والذي نحصل فيه "الأشياء" المثالية نفسها وطبيعتها علاقتها. فالشمس خارج الكهف رمز لمثال الخير المضيء والكهف رمز للعالم الحسّي المغلق على حقائقه الحسية، إلخ.

هكذا الشأن في كل سلوك تعليمي يكون فيه الطفل عاجزاً في البداية عن التجريد. إننا نقدّم له لذلك الأعداد على هيئة رموز خشبية أو بلاستيكية كما نقدّم له الأسماء على شكل صور ممثّلة لأشياء، إلخ. هنا أو هناك فإن الحقائق المعرفية عصية على الحصول المباشر في متناول العقل لكنها تصبح ممكنة لديه شيئاً فشيئاً بالدربة أو التريّة من خلال تجربة الحسّي حتى النهوض أخيراً بالعقلي نفسه.

ثمة حالة من المعرفة تكون الحقيقة عصية فيها لا على العقل فحسب بل أيضاً على اللغة فيصعب قولها باللغة المتداولة التي دأبت على تسمية المدرك فقط حساً أو عقلاً. إننا

(1) ابن جني، الخصائص، جزء 1، ص ص 44 - 45.

نقصد الفرضية الصوفية عن معرفة روحية حدسية تنأى عن العقل. وتزعم الصوفية أن اللغة المشكلة على العالمين الحسي والعقلي ليست قادرة على أن تطال حقائق العالم الآخر (الروحي) حيث الحاجة إلى لغة جديدة. ولما كان ذلك متعذرا وغير مفيد لإبلاغ الحقيقة، فإن الأمر ينتهي باللجوء إلى اللغة المستعملة ومسمياتها على أن تؤخذ جميعها على نحو رمزي. إن قصة "حي بن يقطان" لابن طفيل مثال جيد عن ذلك.

• المتفكّر من الذات (للسيطرة عليه): يحدد بنفينيست Benveniste للغة عددا من المزايا أهمّها أن "اللغة هي النظام الرمزي الأكثر اقتصادا"⁽¹⁾، فهي تخلصنا من صعوبة الإحاطة بالمادي أو بالأشياء نفسها وهي المتكثرة التي لا يمكن إحصاؤها والمتلاشية التي لا يمكن استدامتها. إن اللغة بواسطة رموزها تمكننا من رفع الجزئي المتكثر إلى كلي موحد والمتناهي إلى مستدام في العلامات. إنها "تفعل الكثير بالقليل"⁽²⁾ وإن اللفظ "يغني بذكره عن احضار (الشيء) إلى مرآة العين... أقرب وأخف وأسهل"⁽³⁾.

• الغامض المدغم (لتمييزه وإبانته): أحد الأدوار التي يذكرها ابن جني للغة تتمثل في "الإبانة عن الأشياء المعلومات (بأن) يضعوا لكل واحد منها سمة (= رمزا) ولفظا، إذا ذكر عرف به ما مسماه ليمتاز من غيره"⁽⁴⁾. يفترض هنا أنه بدون تسمية تكون الأشياء مشتركة في الوجود. إن التسمية سمة أي علامة مميّزة لشيء عن آخر وهو معنى الرمز هنا.

• البعيد (لتقريبه): إن أفضل مثال هنا هو ربما وسائل الإعلام، هذه الوسائط التي تقرب الحوادث بين مكان وآخر سواء عن طريق الصوت أو الصورة أو عن طريقهما معا أو عن طريق الكتابة.

- غير المباشر / الغائب إختيارا = المغيب: نقصد هنا الفعل الإرادي لإلقاء الأشياء في الغياب والإحتفاظ بها على هيئة رموز لغرضين على الأقل:

- فكري: مثلما تشير كتب الصوفية خاصّة إلى الحقيقة التي لا يمكن الإفصاح بها للعامة خشية الضلال باعتبار إمكانية انزياح فهمهم عن المعنى العصي أصلا عن الفهم إلا للخاصّة مثلما يقول الغزالي:

فصار ما صار مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر
وربما نجد في الإشارات والتنبيهات لابن سينا ذلك التعبير بالإشارة أو بالرمز المخفي أكثر من المبين.

(1) E. Benveniste, op. cit

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن جني، المصدر السابق.

(4) المصدر نفسه.

- سياسي: إن أبرز مثال عربي قديم هو بلا ريب كليلة ودمنة لابن المقفع. فإن الحقيقة السياسية تختفي هنا وراء رموز الحيوانات خشية الأذى السياسي.

في الحالتين، خشية الزلل المعرفي أو خشية الأذى السياسي، فإن الحقيقة السياسية أو المعرفية تختفي لتحضر الرموز. لكن الاختفاء هنا إرادي طوعي لا مثلما كان الشأن في الأول مع الغياب لما هو بطبعه غياب واختفاء كالمطلق والمستحيل والمفهومي أو في الثاني مع الغياب النسبي لحالة في الموضوعي أو لخاصية في الذات.

أما إذا أردنا أن نضع مختلف وظائف الرمز تحت عناوين كبرى فإنه بالإمكان أن نحصر ثلاثة منها:

- تقريب الشيء تعليما أو تبسيطا أو إبانة أو تنسيبا أو استحضارا أو تجلية.
- رفع الشيء إلى مستوى الكلي زمانا أو شرفا تخلصا له من محدودية الجزئي والوضعي ولاتناهي.

- إخفاء الشيء خشية الزلل المعرفي أو الأذى السياسي.

في كل الحالات يشتغل الرمز دوما على عدم المباشر إما لتقريبه إذا كان مستهدفا أو لإبعاده إذا كان ساذجا وغير مستهدف أو لمواراته إذا كان حضوره الجدي مقلقا.

إذا كان المستهدف في المعرفة والعمل يتخذ ضرورة مكانا في الغياب وكان المستهدف يتعدى ما هو حاضر من ساذج ضرورة وكانت الحاجة ضرورية لإخفاء الشيء أحيانا في الغياب، فإن الرمز الذي هذه وظائفه يصبح ضروريا أيضا.

إن السؤال: لماذا نعامل العالم على هيئة طرف غير مباشر؟ لماذا لا نقع في كل مرة على المباشر وننهي نشأة الرموز أصلا؟ يجد الإجابة عنه في كون صلتنا بالمباشر شبه مستحيلة بما أن العالم ينأى عنا في الغياب بكل الأشكال بدلا من المثلث أماننا في الحضور. إننا إذن في مواجهة ضرورية مع الرمز لاستحالة المواجهة مع الشيء.

II - الرمز كسلطة: بأي معنى يكون الرمز سلطة؟

1 - سلطة الحضور وقدرة الرمز: أجد من المهم هنا أن أستعير فكرة لهيدغير مفادها أن تاريخ الفلسفة منذ أعلن موضوعه الأمثل، سؤال الوجود، سقط في سؤال الموجود Seinde, étant أي في تمثلات عقلية ذاتية له وتصورات عنه أما السؤال نفسه فقد سقط في النسيان حسب أول جملة في مقدمة كتاب وجود وزمان الشهير. إن الشيء نفسه selbtsache حسب هيدغير ظل غائبا عن الفلسفة التي انشغلت رأسا بما يمكن أن نستحضره منه على هيئة نظرية أو فكرة أو تمثيل. إن هذه الفكرة لهيدغير تشير إلى عمق العلاقة التي نحن بصدها بين الشيء وعلاماته أو الوسائط التي ترمز إليه. إن الرمز على حد ما بينا آنفا لا يشتغل إلا في غياب الشيء المرموز إليه، إنه دليل على الغياب. إلا أن الصعوبة هنا كون الرمز قد يشتغل على نحو سيء

لهذه الخاصية نفسها فيحل محل الشيء نفسه لشرطين:

الأول هو أن غياب الشيء يمثل فرصة للرموز كي تحتل مكانة وترى كما لو أنها هي المقصودة رأسا وذلك اعتمادا على آلية سميت لدى هيدغير بالنسيان oubli، نسيان الشيء نفسه. إن النسيان فرصة كي يجلب الرمز إليه بحضوره كل الإهتمام.

أما الشرط الثاني فهو كون الرمز لا ينقصه من جهة بنيته وعناصره وفوائده المعرفية أو العملية ما للشيء نفسه من عناصر وفوائد. إن الرموز المعاصرة (الصورة مثلا) تمتلك القدرة على تمثيل الأشياء نفسها الى الحد الذي نتوهم فيه أنها هي الشيء المقصود بعينه. إنها إمكانات الإغراء بالشيء نفسه التي للرمز والتي وصفها هيدغير أيضا على طريقته بما هي إغراء الموجود بأنه هو الوجود.

ثمة اذن سلطة للحضور على الغياب وللتذكر على النسيان ثم قدرة للرمز على استحضار الشيء وتمثل أدواره وحقيقته الكاملة. لكن ألا يظل مع ذلك ممكنا أن تزيج الذات هذه السلطة بقدرة العقل على التمييز بين الشيء والرمز وتجنب إغراءات الرموز؟

2 - سلطة التخيل وصعوبة التعقل: التخيل كما نقصده هنا هو المعرف عند ديكرات في التأمل الثاني من تأملات ميتافيزيقية بما هو بناء خيال أو صورة image عن شيء ما بواسطة المخيلة imagination. قد يكون المتخيل موضوعا حسيا (القلم) أو مفهوما (المثلث) أو حتى مختلعا (إنسان ذو رأسين). يقابل ذلك التعقل أو الفهم compréhension / intellection. إن التخيل إدراك أدنى من الفهم، فنحن قد نقدر على تخيل مثلث وأكثر من ذلك مربع وبصعوبة أكبر شكلا ذا عشرة أضلاع، لكننا لا نقدر قطعاً على تخيل شكل هندسي ذي 100.000 ضلع ثم على لامتناهي أضلاع. إننا فقط نفهم / نتعقل ذلك. يشغل التخيل اعتمادا على صورة مثلما تعتمد الحواس على المحسوس الذي بدونه وبدون الصورة يتوقف الإحساس كما يتوقف التخيل. لكن الفهم لا يشغل اعتمادا على شيء ما قبالته، إنه يواجه أمامه العدم نفسه فيعتمد على ذاته باستقلالية عن الدعم الخارجي. ويبين هنا أن التعقل هو في آن معا أعسر من التخيل بما هو لا يطلب دعما خارجيا من صورة، وهو لذلك شأن للمقتدرين الذين يبنون ضرورة خاصّة بهم في حين أن التخيل شأن عمومي بما هو الأيسر.

من الممكن أن ندرك الصلة الوثيقة بين تقدم الحضور على الغياب في العنصر الأول ويسر التخيل أمام التعقل في العنصر الثاني. ذلك أن التخيل نشاط يعتمد حضورا ما أمامه لصورة في حين أن التعقل أو الفهم نشاط في غياب الشيء.

إن الطبيعة الحضورية للرمز تجعله عرضة للحلول محل الشيء نفسه كما تجعله في الوقت نفسه عرضة للتمثل / التخيل الأيسر على السلوكي المعرفي والأكثر عمومية. لذلك، أعني لغلبة الحضور (الذي للرمز) ولهيمنة التخيل تتقدم الرموز على الأشياء ذاتها وتغلب أمام

غياب هذه الأخيرة التي تسقط في النسيان ويستدعي بلوغها تعقلا / فهما ليس في متناول العموم. هكذا يكون الرمز سلطة أعني سلطة الحضور الذي لديه على غياب الشيء نفسه وهيمنة التخيل الذي يحوز عليه، على فهم / تعقل الشيء نفسه.

3 - أشكال السلطة: إذا كانت السلطة، سلطة الرمز متمثلة في إمكان حلوله محل الشيء نفسه لحضوره ولقابليته للتمثل أي ليسر التعاطي معه، فإن هذه العلاقة تختلف أشكالها ودرجاتها. يمكن أن نعدد هذه الأشكال حسب درجات هي التالية:

* سلطة الرمز كحاجز دون الشيء نفسه / الحقيقة: في كتابه الضحك *Le rire* يصف برغسون دور اللفظ، ما عدا اسم العلم *nom propre*، بأنه يدل على الجنس *genre*، أي على أعم ما في الشيء مهما دقائقه وخواصه. إنه لهذا السبب يحجب الشيء ذاته سواء الخارجي (موضوعات فيزيائية) أو الباطني (موضوعات الشعور). إنه ليس في مستطاع اللفظ أن يرمز إلى الشيء بكل تفاصيله، فإن خاصية أساسية له العمومية، وبدل الإبانة والإظهار فإنه يخفي "العميق" و"الدقيق" في الشيء. هو إذن سلطة تحول دون الشيء نفسه في عمقه.

* سلطة الرمز كتحويل / إفساد للشيء نفسه / للحقيقة: في كتابه ما بعد الخير والشر *Par delà le bien et le mal* يصف نيتشه دور اللغة بما هو تحديد سابق لسلوك التفكير. إن الفلسفة لا تكون على هيئة ما تفكر بل على هيئة ما نتكلم. إن ما ظنت الفلسفة طويلا - مع ديكارت مثلا - أنها علامات بريئة، أعني الرموز اللغوية، تنقل الفكر كما هو، ذلك ما أصبح لدى نيتشه صاحب السلطة الأولى على الفكر، فإن قوالب اللغة هي الأطر والحقائق المحددة سلفا لما نتصور أنه الحقيقة المستقلة عنها⁽¹⁾.

لقد انتبه هيدغير خلال ما يسمى بالمرحلة الثانية من تفكيره، إلى خطورة اللغة بصدد سؤاله عن التحرر من الميتافيزيقا. لقد كانت محاولته الأولى تقتض مضاد ذلك في كتابه وجود وزمان إمكان هذا التحرر بالعودة المباشرة إلى الوجود وإلى البنى الأساسية لوجود الدازاين - الإنسان مفتوحا على الوجود. لكن فشل هذا المشروع الأول (1927) نبه الفيلسوف إلى أن اشتغاله ظل محكوما لتجاوز الميتافيزيقا بلغة الميتافيزيقا نفسها وأن اللغة هاهنا ليست رموزا خالية من السلطة وإنما هي مضامين رسختها ميتافيزيقا الحضور أي مضامين حضورية أونطية تعوق عن بلوغ الوجود اللاحضوري. اللغة تقدم تصورا للعالم قبل أن تفكر فيه، ترصفه في قوالب وتنتهي ثراءه وتجمد حيوته.

* سلطة الرمز كتحويل مطلق للشيء نفسه / للحقيقة - الرمز كحضور مطلق: يشكل ما يسمى في الدين التوحيد بالوثنية مثلا صارخا عن الرمز الذي يحول بالكامل المطلق إليه. إن آلهة الإغريق والمصريين القدامى وأصنام مكة استحضار تخيلي للمطلق يستحوذ على غيابه

(1) أنظر أيضا جورج مونان *Clef pour la linguistique* (مترجم: مفاتيح الألسنية).

التعقلي ليحل محله بالكامل فيصبح الرمز هو ذاته الإلاه مالك العلم والقوة والوجود الحق. والشأن نفسه مع الرموز الإجتماعية والسياسية.

في كتابه الرمز والسلطة يميز بورديو السلطة الرمزية عن السلطة المادية. أما الثانية فهي ما يمتلكه صاحب السلطة فعليا من مال أو قرار هو مصدر سلطته وأما الأولى فهي ما يصدر عنه من قرارات وتصورات وحقائق وتوجهات وكل ما يصنعه بعيدا عن السلطة المادية من عالم إضافي يعدّ رمزيا. ورغم أن السلطة الرمزية امتداد للسلطة المادية ويشق طابعها كسلطة منها، إلا أنها تتمادى إلى حدّ الانفصال بخصوصياتها فتحول السلطة المادية عبر آليات الإخفاء والقلب والتجاهل. إن التحويل يقوم هنا على نوع من محو وإنساء السلطة المادية الفعلية إلا في حدود كونها سلطة وكوننا نعتقد فيها، أما حجمها وامتدادها وطبيعتها فتلك تحديدات تصبح الآن من مهمة الرموز المصنوعة. قد تنشئ الرموز عالما جديدا بالكامل للسلطة المادية ومختلفا بالتمام، إنه السلطة الرمزية التي لا تحتفظ من الأولى بغير كونها موجودة وكون هناك سلطة.

III- أفق التحرّر: كيف نمك الرمز / كيف لا يملكنا الرمز؟

حرصنا هاهنا واضح على الجمع بين وجهي الإمكان الآنفين بصدد الرمز (ضرورة وسلطة) بدل الفصل (ضرورة أم سلطة)، وذلك مكنم الإشكال. إن الرمز ليس ضرورة بشكل منفصل عن آخر هو به سلطة حتى نفصل هذا عن ذلك مرّة وإلى الأبد ونحسم الإشكال، وليس ضرورة الآن وسلطة في آن آخر حتى نلتقط آتات الضرورة ونلقي بأنات سلطته عنها، وليس ضرورة هنا وسلطة هناك حتى نفصل مكان سلطته عن مكان ضرورته ونحتفظ بما نريد منه. إن الأمر أعقد من ذلك كإشكال.

إن الرمز ضرورة من الجهة نفسها وللشروط نفسها التي هو بها سلطة والعكس صحيح وطبعاً في اللحظة نفسها يكون فيها هذا وذاك. ذلك أن الطابع الحضورى للرمز وقابليته للتمثل في غياب الشيء نفسه هو عينه الضرورة بما هو وسيط لا نبليغ الشيء نفسه إلا عن طريقه وهو عينه السلطة وفي اللحظة نفسها لاقتداره على الحلول محل المرموز إليه والإغراء بكونه الشيء نفسه / الحقيقة.

هكذا يكفّ السؤال عن التحرر من سلطة الرمز عن أن يكون سؤالاً عن الفصل بين وجهه الأول والثاني للانتصار إلى أحدهما إما برفض الأشكال الرمزية ما أمكن باعتبار طبيعتها السلطوية أو بإقرارها دون تحفظ لضرورتها. إن السؤال يتحول إلى سؤال عن الموازنة الدائمة بين وجهي الرمز، بين الاحتفاظ بالرموز ومواجهة سلطتها، أي عن البحث عن سلوك مضاعف تجاه موضوع هو أصلاً مضاعف.

إن المقترح الذي نزعم أهمية التفكير فيه مركب على النحو التالي: مراقبة حضورية الوسائط وتقوية تجربة الشيء نفسه النائي في الغياب. أما مراقبة حضورية الوسائط فتستوجب

قياس درجة الحضور نسبة إلى الوعي السائد أي نسبة إلى نشاط العقل والمخيلة. إن ضعف العقل مثلاً لدى جماعة ما وتقدم المخيلة يستوجب إضعافاً لحضور الرموز تقليصاً من عددها أو تخفيضاً من حدتها أو تضيقاً من حجمها. إنه بالإمكان التفكير بصدد الصورة بالتخفيض من نصاعتها وعدم استعمال الألوان الباهرة وبصدد الرموز المسموعة التقليص من حدة الأصوات وارتفاعها وحتى من عدد مرّات تعوّداتها، وهكذا. إن هذه الإجراءات تهدف على اختلافها إلى أمر واحد ومحدد: التخفيف من حضور الرموز وثقلها الذي قد ترجح به على الشيء نفسه فتحل محله. أو لنقل بعبارة أخرى التخفيف من شيئية الرموز للحفاظ على رمزيتها وعلى شيئية الشيء وحده.

لكن المراقبة الدائمة تعني أيضاً إمكان التوسيع من حق استخدامها ومن عددها ومن درجة حضورها إذا انتهت معاناة العقل لدى جماعة ما إلى إقرار تقدمه الملحوظ على المخيلة وعدم قدرة الرموز بالدرجة الآتية على التسلط عليه. بالإمكان آنذاك العودة على كل ما تم حضره وضبطه لرفع الحضر عن أقدار مناسبة منه وفك القيود بقدر مدروس، إلخ.

إنه من المهم هنا وهناك وفي كل مرّة أن تظل مساحة الغياب واللاشيئية أو العدمية بينة في الرموز بحساب العقل الذي يواجهها وأن تظل فتحتها على الشيء نفسه واضحة وإشارتها إليه بينة، أعني الشيء الذي هي وسيط إليه. ومن الواضح أيضاً أن وجه الغياب والعدمية في الرموز يجب أن يكون كبيراً بالمعنى الفيزيائي للفظ بحجم كبر التمثيل إذا طغى كما يمكن تقليص هذا الوجه إلى الإشارة اللطيفة إذا تقدم العقل والفهم على التمثيل⁽¹⁾.

وأما بخصوص النقطة الثانية، تجربة الشيء نفسه، فإنه من الضروري استحضار الشيء نفسه أو الحضور عنده، أي السعي إليه بالقدر الذي نغيب فيه الرموز ونفك أنفسنا من أسرها والهدف إبلاغ الشيء نفسه أقصى حضور ممكن والرموز أقصى غياب ممكن تفقد بعده - إذا زادت عليه - طبيعتها الرمزية ومن ثمة أداء مهمتها الضرورية كرموز.

ثمة هاهنا آليات لتنفيذ هذه المهام نذكر منها:

- تقوية السلوك التعقلي وإضعاف السلوك التمثيلي، أي تقوية ملكة الفهم على حساب

(1) قد تكون هذه إضاعة لفهم التشديد الذي كثيراً ما بلغ درجة الحضر على الأيقونات les icones سواء في المسيحية أو في الإسلام ولكن أيضاً لفهم الاختلاف داخل الإسلام نفسه بين لحظة وأخرى. إن من خصائص التصوير الإسلامي عدم إبانة الوجوه المصورة بدقة وخصائص فيزيائية عدّة كما من خصائصه المساحات الفارغة أي خفة الموضوع المصور التي تبلغ درجة النأي به إلى نوع من الفن الحديث غير المحاكي. إلا أن لحظات أخرى من عمر الفن الإسلامي تشهد موجة من حركة التصوير دخلت عن طريق الفرس والروم وغيرهم مثلما نجد في قصير عمرة في الأردن للخليفة الأموي كما في المنمنمات التي تحمل حتى صور الأنبياء. لعلّ تعقل المطلق المتقدم آخر الخوف من الصور. وإذا ظل التردد إزاءها فلمكوث هيمنة المخيلة بوجه العقل.

المخيلة بما يعنيه من تقوية القدرة على التحليل والتركيب والإستدلال وحضور الذات الفاعلة مقابل القدرة على التمثل / التخيل أي ملكة التقبل والذات المنفعلة.

- تنشيط الذاكرة باتجاه الشيء نفسه الغائب أصلا وراء الرموز. يستدعي الأمر حضورا مكثفا للشيء في الذاكرة وحتى مؤرقا ينبه في كل مرة إلى ما يمكن أن تغمره كثافة الرموز بالنسيان، أي أن ثمة دائما شيئا مرموزا إليه مهما أغرى حضور الرموز بشيئيتها هي.

لنأخذ مثال الرموز السياسية ولنأخذ مفهومها أساسيا هاهنا: الدولة. إن الدولة كما رأينا تتجلى في رموز هي المؤسسات والقوانين والبوليس ورئيس الدولة والأحزاب ونقاط الحدود، إلخ. إن الإعتداء على مؤسسة أو على رجل أمن هو في النهاية اعتداء على الدولة المتمثلة هنا في رمز كما أن احترام زي الشرطي احترام للدولة بكل مكوناتها، وهذا طريف كما نرى. لكن المؤسسة التي تجور والشرطي الذي يعتدي والمسؤول الذي يسرق ويخترق القوانين، كل أولئك يكفون على الفور عن أن يكونوا رموزا للدولة، فهم هاهنا يمثلون أنفسهم أكثر مما يمثلون الدولة ولربما نرفع ما نسميه بالحصانة عنهم لمحاسبتهم. يمثل رفع الحصانة والمحاسبة تحولا للرموز من كونها كذلك أي مشيرة إلى الشيء نفسه، الدولة، إلى صيرورتها أشياء بذاتها لا تحيل إلى الدولة، أعني خيانة الرموز لما هي رموز له واستئثارها بالشيئية بدل الشيء نفسه حقا: الدولة. بالمقابل، فإن عدم المحاسبة وتركيز سلوكات الرموز الخارقة للقانون ثم بعد ذلك، وهو الأدهى، تطويع القانون نفسه باستفتاء مزور لتثبيت الرموز بانتخابات مزورة واضفاء الشرعية التامة على كل السلوكات بما أن القانون أصبح ينص عليها، كل ذلك هو تحويل فاضح للرمز إلى الشيء نفسه. حينما تصبح الدولة الرئيس (L'état c'est moi) والشرطي والحزب، إلخ، وتصبح طموحات هؤلاء وسلوكياتهم وتحديداتهم للحق والباطل والخير والشر والجميل والقيح هي المرجعية المثلى للدولة لا العكس (الدولة المفهومية مرجعية للحكم على الجميع)، آنذاك يأخذ الرمز بشكل حاسم مكان الشيء نفسه ويستحوذ على الحضور المطلق.

يصبح من الملح هاهنا تنشيط الذاكرة أولا بالتنبيه إلى أن هذا الذي تحول إلى الشيء نفسه، إلى الدولة إنما هو رمز لا غير. إنه مجرد إشارة يمكن تغييرها وهي حتما آيلة إلى ذلك حين تبقى الدولة؛ ثم التذكير ثانيا بأن الشيء نفسه هو الدولة المفهومية القابعة في الغياب والتي يوشك تضخم الرموز أن ينسينا إياها. إلى جانب الذكرى يتم تشغيل آلية التحليل والتركيب والنقد والإستدلال أي آلية الفهم والتعقل لاستحضار المفهومي الثاوي خلف الرموز وتكتيف هذا الحضور المفهومي حتى ترى الدولة مفهومها تماما كما ترى الرموز الحسية وأكثر. في الوقت نفسه يجب أن تتحرك إجراءات الرقابة للتخفيض من سطوة الرموز ومن اشتغال المخيلة، فك الوثائق بين الرموز والدولة نفسها بكشف محدودية الرموز أمام اتساع دلالة الدولة وكشف المساحات الفارغة في الرموز مما لا يمكنها الإضطلاع به ومما ينتمي إلى مفهوم الدولة كالشيء

نفسه ومما تضطلع به الرموز خلافا لما هو مرسوم في مفهوم الدولة. الهدف في كل مرة هو كشف المسافة الفاصلة بين الرموز والدولة وكسر التطابق الذي ترعّمه الرموز مع الدولة. من المهم المضي حتى إلى إجراءات جد بسيطة: كسر مجهولية الرموز التي تحفظ عليها قداسة ما وتنشط المخيلة لإنتاج الأوهام حول قداسة السلطة، كسر الحواجز الإسمتية (القصور) والحديدية (السيارات الفخمة) ونزول رموز الدولة إلى الحياة اليومية وتكثيف الإبانة والحديث عن بساطتهم ونقصهم وحاجتهم وضعفهم وغير ذلك مما يهدف إلى تحجيمهم في مجرد رموز تعلق الدولة المفهومية عليهم وعلى غيرهم. إن من شأن كل ذلك أن يقلص نشاط المخيلة التي تشط فحسب في الغياب أو في المجهول. أما إذا أغلق هذا الباب بفعل سيطرة الحواس على كل ما هو الرمز الذي تجلّى كموضوع حسي بنواقصه ولم يترك مجالا لصناعة قداسة موهومه حوله، فإن الحضور المخفف للرموز يترك المجال مباشرة لنشاط العقل الذي يمضي حتى الشيء نفسه المفهومي: الدولة، وذلك طبعاً بآليات التحليل والتركيب والإستدلال والفهم جملة. إن الصعوبات نفسها وآفاق المعالجة نجدها بشأن المسألة الإلاهية في الدين.

إن الكائنات فيزيائية كانت أو تاريخية بما هي آيات، رموز للحقيقة الإلاهية قد تستحوذ على معنى الألوهية بما يسمى دينياً بالشرك. إن الشرك هو تحول الرموز عن وظيفتها كرموز لتصبح الشيء نفسه الإلاهية. إن "الذكرى" آلية أساسية للتنبيه إلى أن الآيات / الرموز، مهما هيمنت وعلت درجة حضورها، فإنها لا تتعدى رمزيتها لتحتل مكان الشيء نفسه وإن هذا الأخير يظل مختلفاً عما رمز له به وأنه هناك قائم مهما بلغت درجة نسيانه. تعضد هذه الآلية بآلية مراقبة للرموز التاريخية خاصة كي لا تتضخم فتنشط المخيلة باتجاه صناعة القداسة للرموز على حساب الشيء نفسه الإلاهية⁽¹⁾.

على هذا النحو يمكن الحفاظ على المسافة بين الأونطولوجيا المنسحبة في الغياب وبين العلامات ذات القيمة المنطقية ومنع هجوم الأولى على الثانية ومن ثمة الحفاظ على البنية المنطقية للعالم كما أشار إليها وعينا الفلسفي الراهن.

(1) إن الخطاب الإسلامي يحجم الرموز جميعاً الفيزيائية منها (و لله يسجد من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً) والتاريخية، الإنسان عموماً الذي يهون الدين من شأنه (أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين (يس 77) / وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً (مريم 9) ...) وحتى الرسل (وما محمد إلا رسول (آل عمران 144) / ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام (المائدة 75) ...). إنه يسخر من الذين يتغنون تضخيم الرموز (وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق (الفرقان 7))، وهو بالجملة يخفف من حضورها ليضعف المخيلة وليفصح المجال للعقل (أولى الألباب - لقوم يعقلون - لقوم يفقهون - لقوم يتفكرون) صنو الشيء نفسه الإلاهية.

obeikandi.com

الفصل الثاني

إحراجات الواقعية (تعين العالم) ووعي العالم كغير متعين (كممكن) / التفكير وفق الحضور والغياب ووفق التوحيد (علاقة الواحد بنفسه) - نماذج من التفكير الفلسفي

إن تاريخ الفلسفة ليس خلوا من الوعي بالواقعية كشرط للتناقضات ومن ثمة الخروج منها إلى أفق الممكن كأفق للمعالجة. إن تاريخ الفلسفة برمته لا ينفك ينتبه في كل مرة إلى ضرورة تفكير الإشكالات في أفق غير وضعي. لقد رأينا كيف يخرج أفلاطون بالمثل من واقعية تخصصها إلى وضع لها روحي فكري إنساني تقترب فيه من نوع من الإمكان والقوة. بعد ذلك رأينا كيف تنأى الفلسفة الحديثة عن الواقعية التي ميزت تاريخ الفلسفة القديمة لتدشن عصرا ذاتيا عقليا منطقيًا ينأى عن الحضور الخاص بالموضوع ليتخذ مكانا له في اليقين بدل الحضور. بعد ذلك رأينا كيف تذهب الفلسفة المعاصرة ذات الطبيعة العدمية إلى أبعد مدى في رفض الواقعية. لمر من خلال أمثلة دقيقة ومتفرقة كيف تفكر الفلسفة على مدى تاريخها هذا الأفق الآخر غير الوضعي لتفسير العالم:

I - إخراج الفرضية الوضعية للزمان والتأويل غير الوضعي له - مثال من كتاب "الطبيعة" لأرسطو:

هدفنا من هذا العرض لتاريخ مفهوم الزمان هو تبين الحركة التي عرفها مفهوم الزمان من الواقعية إلى الممكنية في حدود أرسطو نفسه. وهذا يعني حركته من أرضية إشكالية وملغمة بالصعوبات (كيف تكون اللحظة الواقعية قابلة للإمتداد لتشكيل الزمان والحال أن اللحظة التي تقع لا تلبث أن تنحلّ في العدم؟ إنها مشكلة تعين الكلي كمجموع للحظات الجزئية) إلى أفق يصبح فيه حل الصعوبات ممكنا حيث يكف الزمان عن أن يكون لحظاته الواقعية كما يكف عن أن يكون كليا صوريا ليصير ممكن إنتاج اللحظات.

هدفنا من هذا التفكير حول وضع الزمان لدى أرسطو هو تبين أمرين أساسيين: الأول الوضع الإشكالي للزمان في تفكير الفيلسوف؛ والثاني القرابة الشديدة بين الصعوبات الأرسطية

وأخرى جد راهنة حول الزمان تنسب خاصة إلى الفينومينولوجيا والتي فحوها الوعي الممكني بالزمان لا الواقعي. الهدف من النقطة الثانية تأكيد وحدة الأفق الذي تفكر فيه الفلسفة موضع الحلول على مدى تاريخ الفلسفة.

إن ما يبدو أكثر هيمنة بشأن وضع الزمان لدى أرسطو هو التعريف الهادئ له كـ "عدد للحركة". غير أن النص الأرسطي لا يبدو على هذه الحالة من الهدوء إلا بقدر ما نصر مسبقا على انسجام مفترض له. نبين هنا أولا أن القول الأرسطي متوتر بشأن وضع الزمان. نفهم بعد ذلك هذا التوتر بما هو إحراجات يجدها الفيلسوف في نسبة الزمان إلى أحد "واقعتين"، "واقعية الحركة / واقعية العالم" أو "واقعية النفس / واقعية الذات". إننا نستخدم عبارات مثل "واقعية، ذات، عالم" لنشير مباشرة إلى الفينومينولوجيا ونقد "الواقعية الساذجة" réalisme naïf وصعوبة نسبة الزمان إلى "الذات" أو إلى "الموضوع" كما هو مفصل بشكل في فينومينولوجيا الوعي الحميمي بالزمن لهوسرل مثلا أو بشكل آخر في القسم الثاني من الجزء المنشور من وجود وزمان لهيدغير والمعنون "زماناتية ودازاين". إن وضع أرسطو وهوسرل على صعيد واحد بشأن الزمان ليس غريبا عن الدراسات الفينومينولوجية. لنقرأ مثلا وجها من هذه القربى:

"Tous deux [Aristote et Husserl] toutefois s'accordent sur ce que le temps n'est pas un étant indépendant, pas un objet (présent) quoique aucun temps ne puisse cependant être donné sans objets [...] Comment dès lors est-ce à présent possible que la conception husserlienne du temps soit redevable simultanément aux analyses d'Aristote et d'Augustin"⁽¹⁾.

على هذا النحو تبدو لنا المعالجة الأرسطية للزمان وعيا مبكرا بصعوبات فينومينولوجية لكن طبعا على نحو غير فصيح.

إننا نبين في مرحلة أولى أن مصدر التفكير الأرسطي بشأن الزمان في كتاب الطبيعة، بما هو معالجة للشكوك الريبية التي تفترض، لنقدها، الزمان "واقعة فيزيائية"، شبيه بمصدر الوعي الفينومينولوجي لهوسرل بالزمان مثلا، أعني الإعتبار "الواقعي" للزمان، المشخن بالإشكالات. أما في مرحلة ثانية، فإننا نبين أن الأفق الفينومينولوجي لتفكير الزمان بالنأي به عن الواقعية نحو موضع وسط بين الذات والموضوع هو عينه الأفق الأرسطي من خلال الكشف عن النهاية الإشكالية لوضع الزمان لدى أرسطو والنأي به عن انقسامية الموضوع كما عن صورة النفس.

1 – أصل التفكير الأرسطي في الزمان كمشكل "واقعية": الشكوك الريبية على الزمان

Edmund Husserl, Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps: 1893-1917, (1) Introduction de Rudolf Bernet, trad., Jean-François Pestureau, Jérôme Millon, 2003, p. 24.

وتعريفه الأرسطي كـ "عدد":

أ - الشكوك الربّية على وجود الزمان أو صعوبات بشأن محمولات الزمان⁽¹⁾ وفكرة الوجود الغامض له: من المهم أن ننبه هنا إلى أن منطلقا أساسيا، فمصدرا أساسيا بعد ذلك لتفكير أرسطو في الزمان هو الشكوك الربّية حوله. يعرض أرسطو هذه الشكوك في الكتاب الرابع من الطبيعة⁽²⁾، الفصل XIV على النحو التالي:

"Ainsi, l'une des deux parties du temps a été et n'est plus; l'autre partie doit être et n'est pas encore. C'est pourtant de ces éléments que se composent et le temps infini et le temps qu'on doit compter dans une succession perpétuelle. Or, ce qui est composé d'éléments qui ne sont pas semble ne jamais pouvoir être regardé comme possédant une <réalité substantielle> [...] Mais l'instant, le présent n'est pas une partie du temps"⁽³⁾.

إذا كان الزمان مجموع الماضي والمستقبل وكان الماضي معدوما والمستقبل غير قائم، إذن فالزمان معدوم، ذلك هو الموقف الربّي. لكن الحاضر الذي لا يرد في بداية القولة يستدرك عليه في النهاية بكونه ليس جزءا من الزمان. بأيّ معنى؟
نقرأ أولا:

"Le tout doit se composer de la réunion des parties. Or, il ne parait pas que le temps se compose de présents, d'instant"⁽⁴⁾.

إن الزمان لا يبدو قابلا لأن يتكوّن من الحضورات، الآتات. لم يوضح السبب هنا، لكن اليّن من خلال النص أن الآتات متقطعة بعضها عن بعض متفردة في حين أن الزمان طبعه التواصل. ليس الزمان إذن مجموع الحضورات، الآتات لأننا لن نحصل بهذا الجمع إلا على
آن - آن لا على زمان.

ثانيا: إذا افترضنا وجود الحاضر / هذا الآن، فهل سيكون "واحدا؟ هل يبقى دائما

(1) نستعير هذه التشخيص من غولدشميدت الذي يقسم الصعوبات بشأن الزمان لدى أرسطو إلى صعوبات تخص وجوده وأخرى تتعلق بماهيته يفصلها العنصر الموالي.

(2) 221b-Aristote, Physique IV, 217b 29

لا يتجاوز هذا المقال حدود هذا الموضوع من كتاب الطبيعة مع وعينا، كما يشير إلى ذلك غولدشميدت بـ "أن نظرية الزمان تتجاوز في الواقع الكتاب IV من الطبيعة، حيث لها مع ذلك موقعها الطبيعي"، Victor Goldschmidt, Temps physique et temps tragique chez Aristote, Vrin, 1982, ..p. 7

(3) Aristote, op. cit., 217b 29-218a, §§2, 4

(4) Ibid., 218a, §4

متماهيا وثابتا؟ أم أنه متغير ومتغير بلا انقطاع؟⁽¹⁾. هذا التساؤل هدفه طبعاً تأكيد رفض وجود الحاضر، لذلك فإن الإجابة ستكون بإثبات استحالة أن يكون الآن الحاضر متماهيا وثابتا أي واحداً كما استحالة أن يكون متغيراً بلا انقطاع:

إنه لا يكون متغيراً بلا انقطاع لأنه آنذاك لا يمكن "للآنات المتتالية (...)" أن توجد في وقت واحد الواحدة مع الأخرى، بما أن السابق يجب دوماً أن يتلاشى ضرورة. والحال أنه ليس من الممكن أن يكون الآن متلاشياً في ذاته⁽²⁾. إن تلاشي الآن يجعل من المستحيل وجود الزمان الذي يتكون من هذه الآنات. يجب إذن أن يثبت الآن. لكن ثبات الآن يعني تعايش السابق منه واللاحق أي الآنات التي هي "لا متناهية العدد (...)" ولكن هاهنا استحالة⁽³⁾. ففي هذه الحالة "يجب الآن أن نقبل أن ما حدث منذ عشرات السنين معاصر لما يحدث اليوم"⁽⁴⁾. إضافة إلى ذلك فإن حدّ "الآن" نفسه يتعارض مع استمراره وثباته. إن الإستمرار يعني انعدام الحدّ limite للشيء في حين أن الآن معرّف أصلاً بحدوده من الجهتين. وهكذا فإن الآن لا يكون أيضاً واحداً، ثابتاً ومتماهياً.

ولكي نلخص فإن الآن لا يكون متغيراً، إذا افترضنا وجوده طبعاً، فإن ذلك يعني تلاشيه فيكون الزمان مجموع المتلاشيات، وهذا غير سليم. يجب أن يثبت الآن إذن. لكن الآن لا يمكن أن يثبت، فذلك ليس من تعريفه أصلاً بما هو ذو حد / نهاية، وإذا ثبت كانت الآنات مجتمعة في النهاية، وهذا غير قائم. النتيجة هي أن افتراض وجود الآن الحاضر خطأ من الأساس. لا وجود للآن / الحاضر. لا وجود إذن للزمان إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حاضر.

إن الوقوف عند هذا الحد لا يمثل بذاته إشكالاً، إذ قد ينتهي الأمر إلى رفض وجود الزمان وتلك فرضية يعي أرسطو أن التسليم بها يحسم السؤال على نحو سلبي وغير إشكالي. غير أن ثمة ما يدعو إلى الإقرار بإشكال، كون وجود الزمان يفرض نفسه على نحو ما كما يوضح غولدشميدت:

"A voir les choses ainsi, la question serait vite résolue, mais le véritable problème vient de ce que le temps existe "à peine et d'une manière obscure"⁽⁵⁾.

(1) Ibid., §5.

إن لفظي "متماه" و"ثابت" إضافة للنص الإغريقي من جهة المترجم الفرنسي لإعادة القوة إلى العبارة الإغريقية، أعني لعبارة الواحدun'.

(2) Ibid., §6.

(3) Ibid.

(4) Ibid., §7.

(5) V. Goldschmidt, op. cit., p. 12.

يتمثل الإشكال إذن في قيام الزمان بين دواعي للإقرار بوجوده رغم غموضها وأخرى لسلبه أكثر وضوحا إذ تعتمد أشد المعطيات بداهة. إن الأمر يتعلق أكثر من ذلك حتى بإثبات محمولات للزمان رغم عدم وضوح طبيعة الوجود نفسه:

"Quoiqu'il en soit de son mode d'existence, le temps est une chose divisible et continue; il est infini et l'on peut en considérer une portion délimitée"⁽¹⁾.

لنجمل بكلمة صعوبات وجود الزمان في كون المحمولات المتعلقة به لا يتفق بعضها مع بعض وأنها تنافي (البعد ينفي القبل، التواصل ينفي الإنقسام، اللامتناهي ينفي المحدودية...) على نحو يجعل وجود الزمان متأزما دون أن يمنع ذلك أننا نسلم بوجود له غامض.

ب - صعوبات بشأن ماهية الزمان والتعريف الأرسطي له كعدد: إن الصعوبات المتعلقة بوجود الزمان تفضي بالفيلسوف إلى مناقشة متقدمة تخص ماهيته. وبين أن أرسطو ينتبه إلى أن للصعوبات وجها أبعد من مشكلة محمولات يصعب اجتماعها في الزمان، وجه يتعلق بطبيعة الزمان نفسه، ما هو؟ بلغة أخرى، فإن تنافي المحمولات ليس أكيدا إلا لأن مفترضا ما لماهية الزمان يشوي وراءه. نجد لدى غولدشميدت إشارة طريفة إلى ما يسميه بصعوبة غير مصاغة عند أرسطو بشأن واقعية للزمان تتحكم بالصعوبات كلها:

"Si les apories sur l'existence portent déjà sur les attributs du temps, c'est parce que la difficulté majeure, mais non formulée, vient de ce que les attributs sont référés à une chose qui posséderait une substantialité physique [...]. Or le temps ne possède pas une telle substantialité, et c'est ce que vont mettre en évidence les apories sur son essence"⁽²⁾.

هاهنا تنبيه إلى أن الصعوبات الأنفة يشوي وراءها، أو بالأحرى هي مشروطة بتعريف للزمان كـ "جوهر فيزيائي" أي بـ "واقعية" ما له⁽³⁾. إن أرسطو ينبري هكذا للتفكير بشأن ماهية للزمان يتخلص فيها من "الجوهريانية الفيزيائية" أو "الواقعية" التي عسرت نسبة المحمولات المتعارضة إليه.

* الزمان ليس الحركة لكنه مشروط بالحركة:

إن أحد شروط الشكوك على الزمان ربطه بالحركة. ذلك أن الحركة لا تلتئم "أجزاؤها" الماضية والمقبلة، فهي إما ماض متلاش أو مستقبل غير قائم بعد. فإذا كان الزمان واحدا والحركة، فإن الشكوك على الزمان تثبت من جهة ثباتها للحركة. لهذا السبب يشرع أرسطو في الفصل XV من الكتاب IV في الفصل بين الزمان والحركة كخطوة أولى لإنقاذ من الشكوك الربيبية.

(1) Ibid., pp. 15-16.

(2) Ibid., p. 16.

(3) لنستذكر هنا بالضبط التشخيص الفينومينولوجي لمشكل الزمان كمشكل "واقعية".

بعد إشارته إلى أولئك الذين اعتبروا الزمان نفسه حركة الكون والذين اعتبروه كرة العالم باختلاف هذه الإشارات حسب الشّراح ما إذا كانت إلى أفلاطون أم إلى غيره، فإن أرسطو ينبري لتمييز الزمان عن الحركة وعن كرة العالم نفسها⁽¹⁾. من دواعي التمييز "أن كل تغير (كل حركة) هو إما سريع أو بطيء؛ لكن الزمان ليس بهذا ولا بذاك. إن البطيء والسريع يتحددان بالزمان المناسب؛ يكون سريعاً ما يقوم بحركة كبيرة في وقت قصير؛ بطيئاً ما يقوم بحركة ضعيفة في وقت كبير"⁽²⁾. لا يمكن على هذا الأساس أن يكون الزمان الحركة نفسها أو العالم نفسه بما أن ما يحمل على الحركة لا يحمل على الزمان وبما أن مسافة ما بينهما تسمح بقياس الحركة بالزمان مثلما يسمح الفاصل بين المتر وقطعة القماش بقياس الثاني بالأول. لكن هل يعني ذلك أن الزمان معرّف بقوام له مستقل تماماً عن الحركة؟ هل من زمان بمنأى عن الحركة؟

* لا زمان إلا بالحركة:

إن أرسطو يستدرك في الفصل الموالي (فصل XVI) على النحو التالي:

"Le temps ne peut exister sans changement; car nous-mêmes, lorsque nous n'éprouvons aucun changement dans notre pensée, ou que le changement qui s'y passe nous échappe, nous croyons qu'il n'y a point eu de temps d'écoulé"⁽³⁾.

يشير أرسطو إلى مثال الذين ينامون زمناً طويلاً (مثل أهل الكهف عندنا)، فإنهم إذ يفيقون "يصلون اللحظة السابقة بال لحظة اللاحقة ولا يجعلون منهما إلا لحظة واحدة بإزالة كلّ اللحظات المتوسطة التي لم يدركوها"⁽⁴⁾. إننا لا نسمي زماناً إذا اللحظات التي لم ندرك فيها الحركة أثناء النوم مثلاً، فإن الزمان لصيق بالتمتع والتغير والحركة.

نحن إذن أمام خاصيتين للزمان شبه متعارضتين: لا زمان إلا بالحركة، لكن الزمان ليس الحركة. ولنأخذ قول أرسطو نفسه:

"Ainsi, il est incontestable également et que le temps n'est pas le mouvement, et que sans le mouvement le temps n'est pas possible"⁽⁵⁾.

هل ثمة تخالف هاهنا في القول؟ كلا، فإن الحركة كما يقصدها الفيلسوف هنا ليست هي عينها الحركة المشار إليها أعلاه. لقد أشارت الحركة التي نأى أرسطو بالزمان عنها إلى حركة العالم نفسه، كرة العالم، أما هنا فإن الحركة التي يوثق الزمان إليها إنما هي الحركة نفسها

(1) Cf. Ibid., pp. 16–19

(2) Aristote, op. cit., 218b, §7

(3) Ibid., §1

(4) Ibid., §1. "في القرآن: ﴿... قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضُ يَوْمٍ...﴾ (الكهف 19)؛

﴿... قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضُ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةً عَامٍ...﴾ (البقرة 259).

(5) Ibid., 219a, §1

خالصة من النسبة إلى العالم كما يشير غولدشميدت:

"Du temps, défini par la sphère, puis par le mouvement de la sphère, on passe enfin au temps défini par le mouvement seul"⁽¹⁾.

* الزمان شيء ما للحركة / عدد الحركة:

إن الوضع الذي يجده أرسطو مناسباً للزمان والذي سيبحث له عن حدٍّ أدقّ هو أن الزمان شيء ما للحركة⁽²⁾ بما هو ليس الحركة نفسها وليس غيرها تماماً. إن أرسطو يحده على النحو التالي:

"Le nombre du mouvement par rapport à l'antérieur et au postérieur (...) Donc, le temps est une sorte de nombre"⁽³⁾.

بأي معنى يكون الزمان عدداً للحركة بحسب القبل والبعد؟ إن أرسطو يفهم الزمان (بما هو عدد للحركة) كما يفهم العدد 5 بالنسبة لأشياء نعدّها (صفحات الكتاب مثلاً) باختلاف تام طبعاً لهيئة المعداد والعد. وبين أن الصفحات ليست هي نفسها العدد 5، فإننا نستطيع أن نفصل هذا العدد لنعدّ به 5 أقلام أو غيرها⁽⁴⁾.

يتمثّل الفرق فحسب بين الزمان كعدد للحركة والعدد 5 للأقلام في أن هذا الأخير عدد لأشياء مكانية لا يسبق فيها الواحد الآخر ضرورة وإن كان ذلك ممكناً دون أن يؤثر على تعريف العدد. إن الـ 5 عدد للأقلام بحسب الفرق المكاني، الفاصل المكاني، الحدّ المكاني، الذي يميّز شيئاً ما هنا عن آخر هناك. أما الزمان فعدد للحركة بحسب الفرق الزماني، الفاصل الزماني، الحدّ الزماني، الذي يميّز لحظة ما (قبل) عن أخرى (بعد). وكما أنه من اللازم لتكون أشياء المكان موضوعاً للعدّ، أن يفصل كل منها بحدّ limite يصير به واحداً وما بعد الحدّ ثانياً، كذلك فإن الأشياء الزمانية تفصل بحدّ تتميز به أجزاء الزمان إلى قبل وبعد لتكون موضوعاً للعدّ. هذا الحدّ يسمّى في الزمان بالآن instant، "إن الآن حدّ"⁽⁵⁾ يقول أرسطو، ولأنه حد فإنه يميّز شيئاً عن آخر، لحظة عن غيرها لينشأ العدد.

لكن هاهنا غموضاً بالغاً يحيط بالتعريف الأرسطي يكمن أساساً في الوضع المخرج للزمان بما هو مشروط بالحركة وليس في الوقت نفسه بالحركة. "مشروط بالحركة" يعني، مبدئياً على الأقلّ، كونه يمتلك "عينية ما" مهماً تأينا بالحركة نفسها عن العالم واتجهنا إليها كحركة، وكونه غير تابع للذات، للنفس؛ "ليس بالحركة" يعني تبعيته للنفس على نحو ما مثلما

(1) Goldschmidt, op. cit., p. 19.

(2) Cf. Aristote, op. cit., §2. Aussi Sandy Torres, Les temps recomposés du film de science-fiction, L'Harmattan, 2004, p. 18.

(3) Aristote, Ibid., 219b, §§ 7-8.

(4) Cf. Ibid., chap. XVII, 220a, §8. Le nombre dix compte dix chevaux et autres choses.

(5) Ibid., p. 312.

نقرأ في عديد الإشارات⁽¹⁾.

إن الوضع الغامض الذي انتهى إليه أرسطو بشأن وجود الزمان يكشف عن صعوبة حادة لا يبدو ممكنا حلها مع الحفاظ على المفترض القائم لمفهوم الزمان. لذلك فإن السؤال يتقلب إلى سؤال عن الماهية، ماهية الزمان. لنر إذن أي إخراج يطرحه التعريف الأرسطي للزمان، وليكن ذلك بتقصي حدي الوضع الذي له على النحو التالي:

بأي معنى يكون الزمان مشروطا بالحركة؟

بأي معنى لا يكون الزمان مرتعنا للحركة، شأننا للنفس ربما؟

أي فهم ممكن لوضع الزمان إذن؟

2 - التعريف الأرسطي للزمان كـ "عدد الحركة" بما هو تعريف إشكالي:

أ- الحركة شرط الزمان: ثمة أمران للإستفهام في التعريف الأرسطي (الزمان عدد الحركة بحسب القبل والبعد): "العدد" و"القبل والبعد". ويتعلق الأمر هاهنا بتشديد أرسطو على أن العدد تماما كما "القبل والبعد" ليسا محمولين على الزمان إلا لكونهما أصلا محمولات للحركة. إن المقصود بالعدد أمور عدة يصطفي منها أرسطو أولا المعنى العيني له مثلما يشير المترجم الفرنسي في تعليقه على القول التالي:

"Mais comme le mot *Nombre* peut se prendre en deux sens, puisque tout à la fois on appelle nombre et ce qui est nombre et numérable, et ce par quoi l'on nombre, le temps est ce qui est nommé, et non ce par quoi nous nombrons; car il y a une différence entre ce qui nous sert à nombrer et ce qui est nommé"⁽²⁾.

بحسب توضيح المترجم الفرنسي فإن التمييز هاهنا يقوم بين العدد العيني والعدد المجرد:

"Ce qui est nommé, c'est le nombre concret - ce par quoi l'on nombre, c'est le nombre abstrait"⁽³⁾.

إن العدد المقصود في تعريف الزمان ليس العدد المجرد بحسب عبارة المترجم أي العدد الذي تضيفه النفس على الحركة إذ لا يكون له هنا تحدد في الحركة نفسها. العدد المقصود كـ "العدد العيني" ليس ما به نعد (ce par quoi nous nombrons) أي النفس / الذات وإنما هو المعدود (ce qui est nommé). إنه إذن حميم للحركة قبل أن يكون حميما للنفس. لكن هذا يستدعي أن نتبين أن ما يعد أي القبل والبعد متوسطا بالآن الذي يميّزه، حميم هو بدوره للحركة. يقول أرسطو:

"L'antériorité et la postériorité du temps sont dans le mouvement, ce qui est

(1) Cf. par exemple *ibid.*, chap. XVI, 219a, §6

(2) *Ibid.*, 219b, §9. Cf. aussi 220b, §4

(3) Cf. note sur §9

bien aussi être du mouvement en quelque sorte"⁽¹⁾.

يعلّق المترجم على هذا بقوله:

"L'antérieur et le postérieur dans le temps dérivent de l'antérieur et du postérieur dans le mouvement"⁽²⁾.

ليس القبل والبعد إذن مقومين للزمان إلاّ على نحو مشتق حسب العبارة التي اختارها المترجم للتأكيد على عينية القبل والبعد مثلما أكدنا من قبل على عينية العدد بما هو المعدود. إن القولة الآنفة لأرسطو توازي تماما بين تقويم القبل والبعد للزمان وكونهما شرط وجوده وتقويمهما للحركة وكونهما مقوم لوجود الحركة نفسها. لكن القبل والبعد للزمان ليسا ممكنين إلاّ لكون الحركة مقومة بهما أصلا.

وتماما كما لم يكن العدد قائما لجهة النفس التي تعد وإنما هو المعدود (العيني)، فإن القبل والبعد ليسا لما تقدم شأنًا خالصا للنفس وإنما هما "عينان" إذا التزمنا الصفة الآنفة نفسها للعدد. لنقرأ مرة أخرى تأكيد أرسطو:

"Sans doute l'antériorité et la postériorité se rapportent primitivement au lieu; et, dans le lieu, elle se distinguent par la situation. Mais comme dans la grandeur, il y a également antériorité et postériorité, il faut qu'il y ait aussi l'une et l'autre dans le mouvement"⁽³⁾.

المقصود هنا كما يوضح المترجم مرة أخرى أنّه "إنما تلاحظ القبلية والبعديّة في المكان، أما النقاط الأولى التي يقطعها المتحرك فهي السابقة وأما النقاط الأخيرة فهي اللاحقة"⁽⁴⁾. ثم إن أرسطو يعطف القبلية والبعديّة التي في الحركة على القبلية والبعديّة التي في الحجم "بالوضع المتتالي لمختلف أجزاء الجسم"⁽⁵⁾. والمعنى هو أنه بحكم الحدود التي للجسم / للمتحرك وكونه متناهيًا ببداية ونهاية، فإن حركته تقتضي ضرورة قيامه بمكان ثم بمكان ثان بحكم تنافيه وعدم إمكان قيامه في المكان كله دفعة واحدة. وهكذا فإن الحركة تقتضي ضرورة قبلا وبعدا لاقتضاء الجسم أصلا، بحكم طبيعته كحجم، لذلك. وهكذا فإن القبل والبعد يجدان أصلهما في "طبيعة" المتحرك نفسه ثم في "طبيعة" الحركة لا في ما تضيفه النفس أولا. إن القبل والبعد اللذين للزمان مشروطان إذن بأصلهما في الحركة. يمكن القول على نحو ما إنه لا شيء في الزمان إلاّ وكان بادئ الأمر في الحركة، أساسا العدد بما هو العدد العيني أو المعدود والقبل والبعد بما هما خاصيتا الحركة نفسها أي بما هما "عينان". غير أن هذا ليس الوجه الوحيد

(1) Ibid., 219a, §5

(2) Ibid., note sur §5

(3) Ibid., 219a, §4

(4) Ibid., note sur §4

(5) Ibid

للقول الأرسطي.

ب - الزمان ليس الحركة / الزمان لجهة النفس: لا يتعلق الأمر هاهنا بحدود أخرى للزمان غير التي شكلت في العنصر السابق شرط تبعيته للحركة: "العدد" و"القبل والبعد". إن هذه الحدود نفسها تشغل داخل النص الأرسطي لحساب علاقة أخرى تماما للزمان بالحركة، توجي باستقلال طريف للواحد عن الآخر.

لنر أولاً التعريف الآخر للقبل والبعد داخل النص الأرسطي. بعد أن يصف الفيلسوف القبل والبعد اللذين للحركة كما ذكرنا آنفاً، يستدرك على النحو التالي:

"Mais leur manière d'être est différente, et ce n'est pas du mouvement à proprement parler. C'est qu'en effet nous ne connaissons réellement la durée qu'en déterminant le mouvement et en y distinguant l'antérieur et le postérieur, et nous n'affirmons qu'il y a eu du temps d'écoulé, que quand nous avons la perception de l'antériorité et de la postériorité dans le mouvement. Or, cette détermination du mouvement n'est possible que si nous reconnaissons que ces deux choses diffèrent l'une de l'autre, et qu'il y a entre elles un intervalle différent d'elles. Quand nous pensons que les extrêmes sont autres que le milieu, et quand l'âme affirme deux instants l'un antérieur et l'autre postérieur, alors aussi nous disons que c'est là du temps, car ce qui est limité par l'instant semble être du temps"⁽¹⁾.

إن أرسطو يعلن بوضوح هاهنا أنه، إذا كان وجود القبل والبعد متعلقا بالحركة فإن نمط وجودهما ليس من الحركة. إنه يفسر ذلك في ما يلي من القولة - أعني معنى نمط وجودهما: إن وضع القبل والبعد في الحركة مختلف عنهما في الزمان⁽²⁾. إن وضعهما في الزمان ليس مشروطا بوضع "عيني" سابق للمتحرك وآخر لاحق له أي بما انقضى فعليا من نقطة بدء للحركة وما أتى من نقطة نهاية فعلية.

من البين أن أرسطو إذ لا يربط الزمان هاهنا بالحركة نفسها، فإنه يستدرك شكوك الرّيبين المذكورة من قبل. ذلك أن القبل والبعد اللذين في الحركة لا يلتزمان ليشكلا الزمان بما هو كلية اللحظات، وقد رأينا أن اللحظات السابقة ماض انقضى ولم يعد جزءا فعليا من الزمان، كما أن المستقبل غير قائم بعد وهو لا يشكل بدوره جزءا فعليا من الزمان، لذلك فإن القبل والبعد اللذين في الحركة، رغم تأكيد أرسطو على كونهما شرط الزمان، إلا أنّهما لا يمثلان القبل والبعد المكوّنين فعلا للزمان. ثمة بمعنى ما قبل وبعد آخران هما اللذان يشكلان الزمان

(1) Ibid., §§5-6.

(2) رأينا أنّهما في الحركة مشروطان بمحدودية الحجم / الجسم وكونه إذ يكون في مكان لا يكون في الثاني. فلكي يبلغ الثاني يجب أن يكون المكان الأول سابقا والآخر لاحقا، وهو سابق لأنه "عيني" قد انقضى ولاحق لأنه "عيني" قد أصبح. هكذا فإن طبيعة الحركة تحتوي اختلاف اللحظات أي تعددا وفي النهاية عددا. لذلك فنمط وجود الزمان هنا عينيته وكون عناصره محايثة للحركة نفسها.

مباشرة ويتفقان مع طبيعة الزمان بما هو كلي اللحظات الذي لا تحتمله الحركة التي تحتمل في كل مرة لحظة واحدة فحسب (بدء فقط ثم انتهاء فقط).

يشير القول الأنف لأرسطو إلى سلوك إضافي غير ما يجري في الحركة نفسها، يكون بفعله الزمان: "تحديد الحركة" *détermination du mouvement*. لم نكن نجد هذه العبارة حيث كان القبل والبعد محايثين للحركة. أما الآن فإن هذا التحديد للحركة هو شرط حدوث القبل والبعد وليس الحركة نفسها. لذلك يربط أرسطو بين الأمرين (إلا بتحديد الحركة وتمييز القبل والبعد فيها). وبين أن هذا التحديد الذي يتميز به القبل والبعد شأن لجهة أخرى غير الحركة نفسها. إنه شأن "للإدراك" *perception* كما نقرأ أعلاه ونقرأ أيضاً أنه شأن "للنفس" *âme* التي تحدد القبل والبعد في الحركة. لكن لماذا تحدد النفس ذلك في الحركة وقد رأينا أن القبل والبعد يوجدان أصلاً فيها أي أنهما محدّدان أصلاً؟

إن لفظ "التحديد" لا يبدو صادقا هاهنا إذ يتعلق الأمر بالقبل والبعد في الحركة، فهما موجودان بغير ما حاجة إلى التحديد. يعني التحديد كما في القولة أعلاه التمييز للحظة عن الأخرى بواسطة حدّ ليس بالسابق ولا باللاحق ولكنه حدّ وسط. أما عدم التحديد فهو تواصل الزمان على نحو لا يتميّز فيه إلى لحظات مختلفة. وإذا كانت الحركة نفسها من جهة وجودها تتميّز فيها اللحظات باختلاف بين بين لحظة تلاشت وأخرى غير متلاشية بعد، فإنّ الزمان المتواصل غير المتميزة لحظاته هو ما أشار إلى مكانه أرسطو بكونه شأن "النفس". ذلك أنه في النفس تتساوى اللحظات السابقة واللاحقة، المتلاشي منها وغير المتلاشي على نحو يستدعي جهداً / سلوكاً إضافياً لتمييزها ومن ثمة مشروعية التحديد لما هو متواصل ومدغم وواحد. لنقرأ هذه الإشارة اللطيفة من تعليق لسانت توماس على وضع الزمان في كتاب الطبيعة لأرسطو:

"Temps et mouvement sont infinis mais pas en acte, car le temps en acte, c'est l'instant présent, et le mouvement en acte, c'est un état indivisible. Mais c'est l'intellect qui appréhende la continuité du temps et du mouvement en discernant l'ordre de l'avant et de l'après"⁽¹⁾.

إن الإشارة واضحة هنا إلى الإنتماء العقلي للزمان أو أن هذا الأخير إنما هو "العنصر المعقول" للحركة بعبارة بعض الشراح:

"Aristote s'efforce de montrer que le temps est, dans le mouvement, l'élément intelligible qui, par la détermination de l'avant et l'après, introduit le nombre et la mesure dans le flux du successif"⁽²⁾.

إن شراح أرسطو يقاربون نسبة الزمان إلى الحركة بنسبة الصورة إلى المادة وتحديد الزمن

(1) Thomas d'Aquin, Physique d'Aristote: commentaire, L'Harmattan, 2008, p. 218

(2) Malongi F. Y. M. Musambi, Conception du temps et développement intégré, L'Harmattan, 1996, p. 126.

للحركة بتحديد الصورة للمادة⁽¹⁾ أي عملية تأليف وتنظيم المواد⁽²⁾. وبين أن الصورة ليست سوى شأنا للنفس.

على هذا النحو يمكن أن نفهم توصيفات أرسطو للزمان بما هي توصيفات للنفس ولسلوكاتها. يكون زمان، كما في القولة أعلاه، حينما تتميز لدينا لحظتان سابقة ولاحقة ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا وقع الآن instant. إن الآن هو بمعنى ما الشرط الأساس لفصل القبل عن البعد أي لحصول الزمان نفسه وذلك إلى الحد الذي يماهي فيه تقريبا أرسطو بين الآن والزمان:

"Il est clair d'ailleurs que s'il n'y avait pas de temps, il n'y aurait pas non plus d'instant; et, réciproquement, s'il n'y avait pas d'instant, il n'y aurait pas non plus de temps. Il sont tous deux simultanés"⁽³⁾.

إن تفكير الزمان يصبح بهذا المعنى تفكير الآن. كيف يفهم أرسطو الآن؟ قلنا من قبل أن الآن، الحاضر ليس جزءا من الزمان بحسب الشكوك الربّية وهو ما يعترف به أرسطو ليعيد تعريف الآن:

"Mais il est clair en outre que l'instant n'est pas une portion du temps [...] il n'est pas du temps, il n'est qu'un simple accident du temps"⁽⁴⁾.

ما الآن الذي ليس من الزمان في شيء لكنه لا وجود للزمان بدونه كما لا وجود له بدون الزمان؟

"الآن حد"⁽⁵⁾ limite يقول أرسطو. ما الحد؟ إذا كان الحد يشير إلى النهاية كما يعني الفاصل، فإن المعنى المقصود عند أرسطو هنا هو الثاني: الفاصل، نهاية شيء وبداية آخر تتحدد بما يسميه أرسطو "لحظة توقف" temps d'arrêt للنقطة نفسها⁽⁶⁾. إن النقطة في المثلث حدّ مميز لخط عن آخر، بداية للواحد ونهاية للآخر بواسطتها فقط تختلف الخطوط المكونة للمثلث. ثمة بين كلّ خط وآخر لحظة توقف تكف بها النقطة عن الإنتماء إلى الخط الأول لتبدأ الإنتماء إلى الخط الثاني والشأن نفسه مع الآن إذ يتعلق الأمر بالزمان. إن الآن نهاية للسابق وبداية لللاحق تقوم على توقف عن الأول واستئناف للثاني. لذلك فإن من طبع الآن أن يكون واحدا ومضاعفا.

إلا أن فرقا حاسما يرسمه أرسطو بين النقطة بالنسبة إلى الجسم كحد وبين الآن كحد.

(1) Cf. Goldschmidt, op. cit., p. 35

(2) Malongi F. Y. M. Musambi, op. cit

(3) Aristote, op. cit., chap. XVII, 219b-220a, §3

(4) Ibid., 220a, §§ 7-8

(5) Ibid

(6) Cf. ibid., §§5-6. Cf. aussi note sur §§5-6 bas de page

إن الحدّ في الحالة الأولى حدّ للشيء المتعلق به فحسب لكونه ملتصق به وهو لذلك ثابت⁽¹⁾، أما في الحالة الثانية، فإنّ الآن حدّ لغيره من الأشياء أيضا لكونه غير ملتصق بالشيء وهو لذلك غير قار، إنه مختلف / آخر باستمرار رغم أنه الآن نفسه⁽²⁾. لهذه الشروط كان الآن عددا ولم تكن الحدود الأخرى كذلك كالنقطة بالنسبة إلى الجسم. يقول أرسطو:

"Mais en tant qu'il sert à nombrer les choses, il est nombre [...] le nombre, par exemple le nombre dix, qui sert à compter ces dix chevaux qu'on regarde, peut tout aussi bien se retrouver ailleurs et compter autre chose"⁽³⁾.

إن أرسطو يجعل من الآن شيئا آخر غير الحركة تماما إذ يصنفه كعدد. ذلك أن العدد غير الأشياء التي هو عدد لها. فالعدد عشرة ليس ملتصقا بالخيول التي هو عددها لذلك فهو أيضا عدد للأقلام العشرة وللطاولات العشر، إلخ. إنه لا ينتمي إلى الشيء بقدر ما ينتمي إلى النفس كما نفهم في كل مرة من تأكيدات أرسطو⁽⁴⁾ وكما يوضحه سانت توماس:

"Si donc il n'y a pas de faculté de chiffrer, il n'y a pas de nombre [...] additionner est propre à la raison. Sans âme intellectuelle, point de nombre. Or le temps est nombre, nous l'avons dit, donc sans âme intellectuelle, point de temps"⁽⁵⁾.

من البين هاهنا إذن أن الآن كعدد على درجة عالية من التجرد عن الحركة التي يعدها أي أنه ليس حدا قائما في الحركة بقدر ما هو خارجها. إن من شراح أرسطو من لا يرى أننا هنا بصدد تعريف للعدد، فللزمان إذن، غير الوجه المحايث للحركة، أعني المعدود كما رأينا في العنصر الآنف. لذلك نجد سعيًا لديهم لحل الصعوبة المتمثلة في تسمية العدد مرة بالمعدود داخل النص الأرسطي وأخرى بالعاد نفسه أو العدد المجرد، بالتفريق بين العدد المحايث للحركة، لكن على نحو غير متميز، والعدد المنتمي إلى النفس وهو فقط المتميز منه لا الزمان نفسه. لنقرأ مثلا:

"Le temps [...] est un nombre nommé, immanent au mouvement et qui

(1) هذا ما اشتقه أرسطو وذكره بطرق مختلفة كما في قوله:

"Les limites ne sont absolument qu'à la chose dont elles sont les limites" (Ibid., §8).

(2) Cf. ibid., 219b, §§1-2.

(3) Ibid., 220a, §8.

(4) لمزيد الوضوح نضرب المثال التالي: إن قولنا إذ نعد الأقلام: قلم، قلمان، ثلاثة أقلام، ليس كقولنا: واحد، إثنان، ثلاثة. في الحالة الأولى، فإن الحدود متعينة وملتصقة بالقلم ولا يمكن نقلها لعد الطاومات مثلا، أما في الحالة الثانية فإن الحدود غير متعينة في الأشياء وغير ملتصقة بها. لذلك فإنه يمكن ببسر كبير نقلها لعد ما سوى الأقلام: واحد، إلخ.

(5) Thomas d'Aquin, op. cit., p. 302.

s'explique lorsqu'une âme est là pour en discerner les phases"⁽¹⁾.

غير أن تصور العدد والقبل والبعد قائمين على نحو غير متميز في الحركة التي تتصور هاهنا بدورها محايثة للمتحرك، ذلك يصطدم بصعوبة هي التي تستحث كل تفكير أرسطو، أعني الشكوك على الوجود العيني للقبل والبعد أصلاً. إن الوجود غير المتميز للعدد والقبل والبعد خارج النفس يفتقد لذلك الوضوح التام، وهو ما يشير إلى دور للنفس يبلغ حد وجود الزمان نفسه لا مجرد تمييزه. إنه في هذا الأفق نفهم مكانة الآن كعدد.

إن طابعه الخاص بالنفس يجب أن لا يفهم بما هو تمييز لزمان قائم خارجاً، فقد لاحظنا من قبل أن الإقرار بوجود خارج للآنات مشكل. لا مناص من الفهم أننا بصدد دور للآن والعدد يطال وجودهما نفسه. وإذا كان الزمان "متزامناً" والآن كما رأينا إلى الحد الذي يمكن فيه الحديث عن تماه بينهما، فإنه بالإمكان أن نقرر بالثقة نفسها التي تحدثنا بها عن الآن أن الزمان (بما هو عدد الحركة) هو إلى جهة النفس أقرب منه إلى جهة الحركة، أي أبعد عن التعين بمعنى ما.

ثمة إذن صعوبة بينة: رأينا من قبل أن أرسطو يشدد على أن الزمان كعدد إنما هو ما يُعدُّ / المعدود لا ما يُعدُّ، ورأينا أن ذلك برأي مترجم النص يعني أن العدد عيني لا مجرد وهكذا الزمان بالتأكيد. لكننا هاهنا أمام نأى بالعدد عن العينية بحكم الفاصل البين بين العدد والحركة وانتمائه أكثر إلى النفس، وهكذا الزمان طبعاً. كيف نفهم هذا الوضع للزمان؟

إن الوضع الذي اختاره أرسطو للزمان لا يبدو أقل إخراجاً من وضعه لدى الريبيين، لكن طبعاً على نحو مختلف. ذلك أن افتراض الزمان كعدد بمعنى ما يعد / المعدود أي الوجه العيني له وبمعنى العدد المجرد في وقت واحد (والحال أن المقصود بالأول ليس المتصل بالحركة نفسها، ففي هذه الحالة لن يكون عدداً للحركة بل سيكون الحركة، ثم إن الزمان هاهنا سيسقط في الصعوبات الرئيسية التي كان أرسطو قد نأى عنها من البداية بجعله الزمان

(1) Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, 1971, 2004, p. 50

إن الاختلاف بين شراح أرسطو واضح بشأن اعتبار أرسطو الزمان عدداً بمعنى المعدود وبمعنى العاد. ثمة فهم يذهب إلى اعتبار الزمان هو المعدود من جهة الوجود والعاد من جهة مجرد حصوله في النفس وتمييزه كما هو الشأن هنا. كما نجد أحياناً اعتباراً لمعنى المعدود فحسب والحال أن الفيلسوف كما بينا يصرف الزمان في المعنيين وبشكل متساو. بعد ذكر التصريفين للزمان لدى بعضهم، نقرأ مثلاً:

La distinction entre ces deux types de nombre – nombre nombrant et nombre nommé – est faite par Aristote pour clarifier la définition qu'il donne du temps. Le temps, écrit-il, "est le nombre..." et, par nombre, il faut entendre ici "le <nombre> nommé et non pas ce par quoi nous nombrons" Bernard Collette-Dučić, *Plotin et l'ordonnement de l'être*,

Vrin, 2007, p. 135

عددا، كما أن المقصود بالثاني ليس المتصل كليا بالنفس / المحايث لها بمنأى عن الحركة، فهذا ما شدد أرسطو على رفضه لأنه في هذه الحالة لا مناص من سقوط الزمان في الصورية أي من اعتباره إبداعا نفسيا خالصا، ثم بقاء القول الأرسطي معلقا بين معنيي العدد، المحدود والعد - ذلك يشير إلى السمات المتنافية، الصعب اجتماعها والتي شدد أرسطو على نسبتها معا للزمان: التواصل والعينية. ولأن هاتين الصفتين لا يمكن جمعهما في الحركة ذاتها التي ينقطع فيها كل مرة السابق عن اللاحق ولا تتواصل فيها اللحظات، فهنا العينية التي تتسم بها اللحظات لكنها فاقدة لتواصلها، كما لا يمكن جمعهما في النفس التي تفقد فيها اللحظات عينيتها، فهنا التواصل الأكيد للزمان لكن دون عينية ممكنة للحظات - لهذا السبب، فإننا لا نستطيع، إذ ندقق النظر، أن نموقع الزمان لدى أرسطو إلا في اللاموقع إطلاقا. إن إشارات أرسطو البينة تتجه صوب التعريف العلائقي للزمان أو صوب اعتباره حالة "ظهور" بين النفس والحركة على نحو جد قريب مما تشير إليه الفينومينولوجيا كفلسفة معاصرة.

لم نستهدف هاهنا أكثر من تبيان الوضع الإشكالي للزمان وتوتر النص الأرسطي بهذا الشأن. إن الفيلسوف تستحته خاصيتان للزمان في تفكيره يصعب الجمع بينهما: التواصل والعينية. إنه لذلك يتجه مرة صوب النفس ليحصل الخاصية الأولى وأخرى صوب الحركة ليحصل الثانية. ولكون النص الأرسطي لا يستقر إلا في هذا الوضع الوسط بين الذات والموضوع وعلى هيئة إشكالية، فقد كان ذلك مناسبة للتنبيه إلى رفض الفيلسوف التعليل الواقعي للزمان واختياره له بدلا عنه وضع الممكن.

II - إخراج الفرضية الوضعية للموضوعات المنطقية والتأويل غير الوضعي لها - مثال من "تحقيقات فلسفية" لفيثغنشتاين الثاني⁽¹⁾:

الكتاب المتيّن لفيثغنشتاين الذي نشر في الخمسينات (سنة 1953) بعنوان *تحقيقات فلسفية* *Investigations philosophiques*⁽²⁾ وترجم بشكل ظاهر مرحلة في تفكيره مختلفة عن مرحلة المقالة المنطقية الفلسفية *Tractatus logico-philosophicus* في العشرينات، طرح حوله هاهنا السؤال التالي: هل يتحرك الكتاب بعد ضمن الوعي الوضعي الأول للفيلسوف بالأشياء (التصور نفسه للموضوع والإسم والقضية والمعنى والحقيقة...)، لتكون "لعبة اللغة" والمفاهيم المعاضدة لها في الكتاب مجرد حركة على السطح ومجرد إخراج مختلف للوعي نفسه، أم أن الكتاب ينبنى بوعي جديد بالأشياء (تصور جديد للموضوع والإسم والقضية والمعنى

(1) مقال نشر في "الفكر العربي المعاصر"، العدد 152 - 153.

(2) نعتد هنا الترجمة التالية للكتاب التي تضمه والكتاب الأول الشهير للفيلسوف:

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, trad., Pierre Klossowski, Gallimard, 1961.

والحقيقة...) لا يحتمله الوعي الوضعي الأول للفيلسوف وأن الأمر - أكثر من "لعبة لغة" - هو فهم مختلف للغة تسمية وحكما ولموضوعها، أي فهم آخر للأشياء، فهم لا وضعي بدأ النسوء لدى فيتغنشتاين الثاني؟ السؤال بشكل أدق: هل يمكن تعليل "لعبة اللغة" بكل الأمثلة المقدمة في الكتاب مع الحفاظ على الخلفية الوضعية للفيلسوف؟

إن الفرضية التي نود تأكيدها هنا إنما هي الثانية: إنه يصعب تعليل ما يقوله الفيلسوف في تحقیقات فلسفية بشأن "لعبة اللغة" إلا إذا أفقدنا اللغة وموضوعها أي الأشياء في الأخير طابعها الوضعي الأول.

نعرض في كل مرة إلى وجه من وجوه "لعبة اللغة" الممكنة وهي كثيرة داخل النص، نكشف من خلاله عن سؤال يظل معلقا، نتأول بعده الإجابة بما هي إشارة إلى فهم مختلف للأشياء نفسها.

نعول في ذلك على الغموض الذي يقدم به فيتغنشتاين نصه. ونعني بالغموض أن الفيلسوف يصف الأشياء أكثر مما يفسرها. إنه يفترض في كل مرة أن "وحدة ما" للشيء تظل قائمة داخل "لعبة اللغة"، "واقعا ما" يظل له، "بساطة ما" يحافظ عليها. إن "الشيء ما" الذي يصير عليه الفيلسوف دون تحديد لطبعه والذي يتخذ هيئة الفرضية هو ما يسمح بـ "التفكير معه" بإمكان غير وضعي - فينومينولوجي مثلاً هنا للتأويل.

نتخذ في كل هذا موقعا نسميه فينومينولوجيا للنظر نعرفه في حدود الحاجة هنا على النحو التالي:

- ماهية الأشياء عدم / وجود بالمعنى المخصوص بهيدغير وإنه ليقال بأشكال مختلفة l'être se dit de différentes manières. إن اختلاف إخراج الشيء في "لعبة لغة"، بحسب هذا الموقع للنظر، يعني اختلاف الشيء نفسه إلى أشياء دون وحدة، أعني دون مشترك يتبقى، وذلك ما لا يريده فيتغنشتاين لأنه يخلخل أسا من أسس فرضيته الوضعية: الوحدة، وحدة الشيء.

- قيام الأشياء إمكان لا "واقع". والإمكان هو التعريف الذي يمنحه هوسرل وعلى إثره هيدغير للفينومينولوجيا. إن الإمكان الذي يتمثل لدى فيتغنشتاين في تحول الشيء إلى شأن مخصوص بالقواعد، يعني النأي بالشيء عن الحضور وعن "الواقعية الساذجة" على النحو الذي انتهت إليه الفينومينولوجيا، وهو ما لا يصادق عليه الفيلسوف طبعاً هنا لأنه يخلخل أسا ثانيا من أسس فرضيته الوضعية: الواقعية.

- حضور الأشياء علائقي أو بالأحرى الشيء علاقة على النحو الذي دبر أمره هوسرل وهيدغير بتأويلات متباعدة. إن إقرار فيتغنشتاين بالطابع العلائقي / التركيبي للأشياء يعني أن الشيء أصلاً علاقة كما تشير إليه الفينومينولوجيا، وهو الحد الذي لا يريد الفيلسوف هنا أن

يدفع إليه وعيه بالأشياء لأنه يخلخل أسا آخر من أسس فرضيته الوضعية: البساطة.

1 – الاختلاف والموضوع كممكن "لعبة اللغة" Sprach-Spiel والمعنى المختلف – نهاية الوحدة:

بحسب تحقیقات فلسفية فإن اللغة لا تمتلك تعینا یخصها خارج أشكال الحياة formes de vie، وهائنا فقط يمكن تعريفها كلعبة:

"Un jeu est une façon spécifiée que les mots ont de s'intégrer à la vie"⁽¹⁾.

على هذا النحو، ولما كانت هذه الأشكال متعددة، فإن اللغة لا تقال بمعنى واحد أو أنها لا تكون إلا متعددة، وذلك بمعان متفاوتة نذكر منها:

أ – الإستعمال المختلف للغة / البنية متعددة المعنى: نذكر فقط تجليين لذلك في الإسم والقضية:

● الإسم: لنقرأ أولاً هذه الفقرة:

"Considérez cet exemple - ci: si l'on dit " Moïse n'a pas existé", cela peut signifier différentes choses. Cela peut signifier: les israélites n'avaient *aucun* chef lorsqu'ils sortirent de l'Egypte — ou bien: leur chef ne s'appelait pas Moïse — ou bien: il n'a pas existé d'homme qui ait pu accomplir tout ce que la bible relate de Moïse — ou bien etc.

Selon Russell nous pouvons dire: le nom de Moïse peut être défini par différentes descriptions. Par exemple en tant que " l'homme qui a conduit les israélites à travers le désert", "l'homme qui a vécu à cette époque et en ce lieu et que l'on nommait alors "Moïse"" [...] Et selon que nous adoptons l'une ou l'autre définition, la proposition "Moïse a existé" acquiert un autre sens [...]] Le nom de Moïse est-il alors pour moi d'un usage solide et déterminé sans équivoque dans tous les cas possibles? N'est-ce pas comme si je disposais pour ainsi dire de toute une série de béquilles et que je fusse prêt à m'appuyer sur l'une quand on voudrait me soustraire l'autre, et inversement?⁽²⁾".

إن القضية "موسى لم يوجد" التي تبدو بينة المعنى على الأقل بالنسبة إلى ما يسمى بفيغتنشتاين الأول (Tractatus)، تصبح هنا ذات معنى متشابه. إننا لا نستطيع أن نفهم المعنى بوضوح لأن اسم العلم "موسى" يفقد صفته هذه ونكتشف أنه وصف description، وهو على الأدق أوصاف لا تنتهى. وهكذا فإن القضية برمتها يتحول معناها بتحول الوصف الذي لموسى والذي لا يترك لهذا الأخير من هوية سوى إمكان الاختلاف بحسب كل وصف جديد. إن لفظ "موسى" قد يقصد به في القضية أعلاه، الشخصية الموصوفة في التوراة. ولعظمة

Charle Travis, Les liaisons ordinaires: Wittgenstein sur la pensée et le monde, J. Vrin, (1) 2003, p. 29.

.Wittgenstein, op. cit., p. 153 (2)

الأوصاف، وحينما نريد التعبير عن عدم إمكان وجود شخص فعلي ينجز كل ما ينسب إليه هنا، فإننا نقول "لم يوجد موسى"، أي - رغم إمكان وجود شخص فعلي بهذا الاسم - فإنه لم توجد الشخصية الموصوفة في التوراة، وهذا جد ممكن. لكننا قد نقصد بلفظ "موسى" الاسم فحسب. فقد يكون وجد فعلياً شخص كما وصفته التوراة، لكن اسمه ليس "موسى". يعني هنا قولنا "لم يوجد موسى" أنه لم يوجد بهذا الاسم. كما يمكن أن نقصد "بموسى" هذا الاسم وتلك الأوصاف في وجودها الفيزيائي وتكون القضية مشيرة إلى نفي الحضور الفيزيائي الكامل لموسى في زمانه ومكانه.

القضية "لم يوجد موسى" قد تعني في الإستعمال المختلف للغة إذن: "لم يوجد شخص بهذه الصفات فعلياً" رغم الوجود الفيزيائي بهذا الاسم لشخصية موسى؛ "لم يوجد شخص بهذا الاسم" وإنما باسم آخر؛ "لم توجد فيزيائياً أصلاً شخصية موسى"...

إن اسم موسى - بحسب فيتغنشتاين - لا يمتلك استعمالاً "صلباً" و"محدداً" كما يبدو من خلال الإستفهام المطروح أعلاه والذي يجب عنه الفيلسوف على نحو ما إذ يقول "أليس الأمر شبيهاً بأن أعتد على سلسلة كاملة من الدعامات وأن أكون مستعداً لأعتمد على الواحدة حينما يراد أن تسحب مني الأخرى؟". المقصود أن ليس ثمة إسم صلب، بل صفات نعتد كل مرة إحداها إذا تراجعت الأخرى عن الإستعمال. ليس الإسم هاهنا سوى ما باقتدار اللغة من توصيف بما هو الإستعمال المختلف والمتشابه له. لنقرأ مع فيتغنشتاين أيضاً:

"Tout ce que nous avons l'habitude de nommer ce nom ne le serait que dans un sens imprécis, approximatif [...] Nous nommons "nom" des choses fort différentes; le mot "nom" caractérise différentes sortes d'usage d'un mot, apparentées de différentes manières"⁽¹⁾.

لم يعد بالإمكان حسب الفيلسوف أن ننسب إلى الإسم صفات الدقة والوضوح والثبات أي الحقيقة / المعنى الواحد / المتفرد. إن السؤال الذي يعيننا هنا هو التالي: هل يتعلق الأمر باستعمال مختلف للإسم نفسه / للمعنى نفسه أم بمعنى مختلف / باسم مختلف؟ هل أن "موسى" ظل نفسه في الحالات الثلاث المذكورة - الشخصية الموصوفة في التوراة، الإسم، الوجود الفيزيائي - أي هل أننا نحصل هاهنا في كل مرة مضمونا واحداً لـ "موسى" بأثواب متغايرة أم أن كل استعمال هو مضمون آخر وأننا لا نستطيع أن نحصل معنى واحداً قاراً يصدق على كل التجليات لموسى؟

إن فيتغنشتاين - رغم حديثه عن معاني للإسم وعن تعريفات له من جهة ما هو أوصاف إذ يسمى، لا شيء موحد - فإنه لا يعد ذلك دليلاً على فقدان الشيء لوحده، بل فقط على أن اللغة لا تمتلك إلا أن تكون غير دقيقة وتقريبية. إن الفرضية التي نفكر من خلالها تؤكد أن

(1) Ibid., p. 133

الشيء نفسه غير موحد بالدرجة الأولى وقبل أن تكون اللغة تقريبية وغير دقيقة. وإذا كان الشيء موحدًا أونطولوجيًا، فإن السؤال الذي يطرح على الفيلسوف هو التالي: أي معنى لـ "موسى" يقع خارج اللفظ ويظل وضعيا ملزما للغة؟ هل بالإمكان صياغته في قول؟

إن الفيلسوف لا يقدم لنا داخل النص أكثر من حديث عما يمكن صلبا وموحدا من الشيء موضوع الحديث - شخصية موسى هنا. إنه لا يبين لنا طبيعة هذا الذي يتبقى من موسى بعد تعريفاته المختلفة وأي شيء هو. لذلك فإن زعمنا أنه حتى يستحيل على فيتغنشتاين أن يكشف لنا عن وحدة وضعية صلبة لاسم "موسى" تظل قائمة، فإن كل صياغة لها تتبين فحسب كأحد الأوصاف الممكنة لا أكثر، وإن التعدد هو في كل مرة عادة الشيء نفسه لا مجرد لعبة الاسم. أما ما أسميناه بمجرد حديث فيتغنشتاين عما يتبقى من "شيء وضعي صلب وموحد" فلا نحصله إلا على هيئة حديث إيماني: "إن ثمة شيئا بعد هاهنا قائما داخل لعبة اللغة" لكن لا دليل عليه، والشأن نفسه مع القضية proposition.

● القضية:

- مثال أول:

"je dis: 'j'ai peur'; quelqu'un me demande: "Qu'était-ce un cri d'angoisse; ou bien voulez - vous me faire part d'un malaise; ou bien est-ce qu'une considération sur votre état présent?" [...] On se demande: "Que signifie 'j'ai peur', à quoi est-ce que je me réfère quand je le dis?" Et naturellement nous ne trouvons pas de réponse, seulement une qui est inadéquate⁽¹⁾."

إن قولي "أنا خائف" لا يشير بشكل مطابق ودقيق إلى موضوعه أو مرجعه. إننا لا ندرك بيسر إلى ماذا نشير: هل إلى وضعي النفسي الداخلي فحسب أم إلى علاقة لي بالآخرين؟ هل نحن نحدّد وضعاً حاضراً أم نشير إلى أفق غيره؟

هاهنا سياقات ثلاثة ممكنة لقولي: أنا خائف - تحصيلها الفقرة المذكورة. من الممكن تفسير ذلك على النحو التالي: في الوضع الذي يشتد علي فيه القلق من الخوف ويكون الصياح: أنا خائف، ملياً لغاية نفسية في التخفيف من القلق الناجم عن الكتمان، آنذاك فإن العبارة المذكورة إنما هي بالكامل مثلاً: "أنا خائف = أنا أبحث عن الإطمئنان". أما في الوضع الذي أكون بحاجة فيه إلى مساعدة خارجية ويكون إعلاني: أنا خائف، سبيلاً لهذا الغرض، فإن العبارة المذكورة إنما هي بالكامل مثلاً: "أنا خائف = أنا أحتاج مساعدة". في الوضع الذي يكون المشكل فيه تشخيص عدم الإقدام على فعل شيء ما، ما إذا كان لعدم الإستطاعة أم لعدم الرغبة أم خوفاً، فإن العبارة المذكورة هي بالكامل مثلاً: "أنا خائف ولست غير قادر أو غير راغب في ذلك".

(1) Ibid., pp. 320-321

إننا نرى إذن أن عبارة "أنا خائف" تحمل في كل مرة معنى مختلفا حسب السياق أي حسب العلاقة الأعم التي للعبارة بعبارات أخرى يمكن تقديرها. "أنا خائف" تعني بالضبط في السياق الأول: "أنا قلق"، أما في السياق الثاني فإنها تعني "أنا محتاج مساعدة" وفي السياق الثالث، فإن العبارة تعني "أنا لست غير قادر أو غير راغب". من الواضح أن العبارة لا تمتلك مرجعا واضحا إذا عرفنا المرجع بموضوع ما محدّد تحيل إليه، بل ربما يمكن القول حتى أن العبارة ليست هي ما يحيل ويمتلك مرجعية. إن العبارة عنصر من سياق لا يحيل فيه شيء إلا بما يحيل السياق كله. إن ما يشير هو بشكل ما السياق كله. وهاهنا حدث طريف فعلا في مستوى الإحالة.

لقد أصبح من الممكن أن نسجل أن ما ساد لدى فيتغنشتاين الأوّل - كون الأسماء الجزئية ومنها أسماء العلم ومن ثمة القضايا الذرية atomiques هي وحدها ما يمتلك إحالة، ما له موضوع في حين أن العبارات الكلّية والقضايا المركبة لا تمتلك بذاتها ما تحيل إليه وهي تمتلك ذلك بالوساطة وبدرجة ثانية وعلى نحو مشتق - ذلك كله يبدو أن عكسه هو ما بات صحيحا لدى فيتغنشتاين الثاني: إن العبارات الجزئية دون سياقاتها لا نجد لها مرجعا محدّدا ولا نحصل لها على معنى مقنع، أما وضعها في سياقاتها، فذلك ما يهبها المعنى تماما كما المرجعية⁽¹⁾.

(1) نوضح رأي الفيلسوف أكثر بالمثال الأسط التالي الذي يبدو أشد ارتباطا بمرجعيته الواضحة: "الجهاز معطب". إن ما يترأى للأوّل أن مرجعية القضية تماما كما مرجعية عناصرها بينة تماما: "الجهاز" و"العطب" والنسبة بينهما. إلا أن قليلا من الانتباه يكشف إلى أي حد نحن بصدد غموض مرجعية القضية وبالتالي غموضها هي. فإذا كنت بصدد الإجابة عن سؤال لصديقك: هل تابعت الحصّة التلفزية؟ بقولك: "الجهاز معطب"، فإنه لا معنى لأن يكون تعطب الجهاز مرجعا للقضية إذا لم يكن يشير إلى عدم إمكان متابعة الحصّة التلفزية وإلى الإستفهام نفسه كجزء من مرجعية القضية. أما إذا كنت بصدد تشخيص حالة الجهاز لهدف تقني، فإن القضية "الجهاز معطب" تشير إلى كل ما يمثل مشكلة تقنية خالصة، كونه معطب = غير سليم لا غير. أمّا إذا كنت بصدد الحديث عن مشكل ما لا نعرفه يمنع البث، ما إذا كان مشكلا في التيار الكهربائي أم في الجهاز نفسه أو غير ذلك، فإن القضية "الجهاز معطب" تشير إلى مرجع هو "الجهاز لا التيار الكهربائي" مثلا أي إلى سلسلة من الإمكانيات لموضوعات مثل "الجهاز" يمكن أن تحتوي على المشكل المتسبب في عدم البث.

إن لفظ "الجهاز" يشير إلى سلسلة من الإمكانيات منها ما هو على نحو موجب ومنها على نحو سالب تماما كما أن لفظ "العطب" يشير إلى جملة من العلاقات لا إلى موضوع - نقطة محددة. إن هذه العبارة لا تفهم إلا إذا أشارت في الفرضية الأولى إلى علاقة عناصر مثل: الإستفهام عن متابعة الحصّة التلفزية كحد لا غنى عنه في المشار إليه والإجابة السالبة كحد آخر. أمّا في الفرضية الثانية فإن اللفظ يشير إلى علاقات أخرى بعض عناصرها: الحالة السليمة للجهاز مسلوقة عن حالة العطب.

إننا لا نجد في كل مرة عنصرا بسيطا يشير بل علاقة تشير. لا نجد شيئا محدّدا إسمه "عطب" بل تظافر

- مثال ثان:

"Supposez que vous avez des douleurs et que dans le même temps vous entendiez à côté un piano qu'on accorde. Vous dites: "ça va bientôt cesser". Il y a pourtant une différence à savoir si c'est des douleurs ou de l'accordement du piano que vous parlez!"⁽¹⁾.

المضمون هنا هو التالي: إذا كنا في آن معاً نحسّ بأوجاع ما وكنا نستمع إلى صوت عزف بيانو، فإن قولنا في هذا المقام: "إن هذا سينتهي فوراً" لا يدرك بسهولة معناه هل المقصود أن الأوجاع هي التي ستوقف أم صوت البيانو؟ المشكل هاهنا أن ليس ثمة موضوع واحد مباشر للقضية تتطابق معه دون أن يكون الموضوع الآخر ممكناً أيضاً حمل القضية نفسها عليه. إن الخطاب الواحد قد يكون له أكثر من موضوع يشار به إليه على نحو تصبح معه العلاقة بين الخطاب وأي من الموضوعين على حدة ممكنة فحسب = غير ضرورية. بالطبع فإن الاستتباع الأكيد هو غموض المعنى بفقدان اللغة لإحالتها الدقيقة، الشيء الذي طالما كافحه فيتغنشتاين الأول خاصة.

يستدرك الفيلسوف أنه بالإمكان تدقيق المعنى المقصود بإشارات عدّة ممكنة تضاف للقضية المنطقية:

"je reconnais que dans beaucoup de cas une orientation de l'attention correspondra à l'intention, de même souvent aussi un regard, un geste ou une manière de garder les yeux clos que l'on pourrait nommer une sorte de regard à l'intérieur"⁽²⁾.

إنه بالإمكان أن نوضح معنى القضية الإجمالي بوسائط إضافية: توجيه الإهتمام، النظرة، فعل ما، إلخ. يمكن مثلاً أن أوجه نظري إلى البيانو وأشير إليه حتى باليد فينتهي الاحتمال الثاني أنني أتحدث عن آلام ستنتهي وتصبح القضية دقيقة تماماً برأب الهوة التي بين الخطاب والموضوع. إلا أن الفيلسوف يستدرك ثانية رافضاً أن تكون الصعوبة قد ذلت:

"Mais ne peut-on pas mentir aussi de telle façon que l'on dise: "ça va cesser bientôt" en entendant par là les douleurs – mais qu'à la question "que voulez vous dire" on répondra: "Le bruit dans la chambre à côté"⁽³⁾.

إن إمكانية أن تكون الإشارات التي قمنا بها لتدقيق القضية في حالة تعدّد موضوعاتها

عناصر أي علاقة تنقلب إلى غيرها في سياق مغاير. وهكذا الشأن مع لفظ "جهاز" الذي لا معنى للإشارة إليه إلا ضمن علاقة إمكانات لما قد يكون المشكل كما بينّا آنفاً، أو لإلا كعلاقة. إن المرجعية في كل مرة علاقة أو سياق حيث لا يمكن للشيء المفرد أن يشار إليه ولا أن يكون من معنى للفظ المفرد.

(1) Ibid., p. 302

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 303

الممكنة، إشارات غير مضيفة لشيء ذي بال، إمكانية واسعة جدًا. فهنا مثلًا إمكانية أن يشير الواحد بالخطأ بهدف المغالطة أي كذا إلى صوت البيانو ويوجه كل اهتمامه ونظره نحوه وهو يقصد الآلام لا صوت البيانو. هكذا فإن المسافة تظل شاسعة بين الخطاب والموضوع المقصود ويظل غموض الخطاب على حاله. إن النتيجة التي يقررها الفيلسوف بهذا الصدد تنأى عن كل إمكان تدقيق للقضية إلى مستوى لعبة اللغة:

"Lorsqu'on parle on peut se référer à un objet en le désignant du geste. Le fait de désigner appartient ici au jeu du langage"⁽¹⁾.

إن الإحالة إلى موضوع ما وكون القضية تشير إلى مرجع لها بأكثر طرق الإحالة الممكنة والتدقيق، كل ذلك ينتمي بدوره إلى لعبة اللغة التي ترتفع إلى درجة الإهتمام الأول. إن الدقة قرار هو نفسه ينتمي إلى ذلك شكلا وفهما⁽²⁾.

ب - الاستعمال المغاير للغة / البنية غير المعنى: يضرب الفيلسوف بهذا الصدد أمثلة على النحو التالي:

([...] nous nommons interrogative la phrase " ne fait-il pas un temps superbe aujourd'hui! bien qu'elle soit utilisée en un sens affirmatif.) [...] nous pourrions imaginer un langage [...] où chaque commandement aurait la forme de la question: " Voudrais-tu faire cela?" On dira peut — être alors: " Ce qu'il dit a la forme de la question, mais est en réalité un ordre" [...] (De même dit-on " tu vas faire cela", non pas comme une prophétie, mais comme un ordre)⁽³⁾.

إن الجملة "أليس الطقس رائعاً اليوم؟" تبدو جملة إستفهامية، ويبدو من طرح الإستفهام وكأنه يرجو إجابة بنعم أو لا. إلا أن الجملة هاهنا إقرارية، فإن من طرح السؤال يودّ تأكيد ما هو متضمن في الإستفهام على هيئة إقرار ضمني، أن الطقس رائع. هكذا الشأن في الصيغة، "هل ستفعل ذلك؟" التي تبدو سؤالاً يطلب إجابة بنعم أو لا، أما في الحقيقة فإنها أمر ordre وهي تعني بالضبط: "إفعل ذلك أو أنك ستواجه كذا وكذا". أيضاً بالنسبة للصيغة التالية: "ستفعل هذا"، فإنها تبدو على هيئة إقرار مستقبلي، تنبؤ مثلًا، إلا أنها في الحقيقة صيغة أمرية تحتوي

(1) Ibid.

(2) ذلك أن الإحالة إلى "كتاب الفلسفة" مثلاً قد تكون إشارة غامضة في الوقت الذي قد تكون فيه الإحالة على "الكتاب" بشكل عام إشارة دقيقة. وتعليل ذلك أن قولنا "هذا كتاب الفلسفة"، إذا كان في علمي وجود عدد كبير من كتب الفلسفة مختلفة المضمون، إنما هو قول غامض، تماماً كما أن هذا القول، إذا جاء في وضع هو بديهي فيه، أثار شكاً حول المقصد منه ولم يفهم معناه، إلخ. أما وإن قولنا "هذا كتاب" فحسب، إذا كان كافياً لتمييزه عما هو مشتبه معه مما سواه، كان تام الدقة ضمن استعمال مغاير للغة يطلب مجرد التمييز العام للأشياء. ولكن في هذه الحالة فإن الدقة قد تصعد حتى قول الغموض أحياناً لغرض ما.

(3) Ibid., p. 124

إقرارا بما يجب عليك فعله في المستقبل، وحتى فيها تهديد ضمني كما في الصيغة الآنفة. نحن إذن أمام صيغ للجمل مضمونها مختلف تماما عن هيئتها التي أعدت في الأصل - لسانيا - لمضمون مخصوص بتلك الهيئة. إلا أن الأمر تغير تماما: جملة إستفهامية والمراد منها (vouloir-dire) الإقرار، هي إقرارية إذن؛ جملة إستفهامية ثانية والمراد منها أمر؛ جملة ثالثة تنبؤية تحمل إقرارا مستقبليا والمراد منها أمر، وهكذا. إن الصورة اللسانية هي التي من المفروض أن تنبئ عن المضمون تماما كما أن كل لفظ تميز لسانيا، يكون نطقه استحضارا مباشرا للمضمون أو للشيء المشار إليه كما بين ذلك دي سوسير. فإن لفظ "قلم" لما نتفوه به أي هذه الصورة الصوتية، تأتي على الفور الصورة الذهنية للقلم المتميزة عن الصورة الذهنية للطاولة والتي بدورها تستحضر لما نتفوه بلفظ "طاولة" أي بهذه الصورة الصوتية. وهكذا الشأن بالنسبة للقضايا والجمل، فإن كل صيغة أعدت لاستحضار المقصود بعينه المتميز عن مقصود غيره. إن صيغة الإستفهام حينما نستعملها تشير إلى المضمون المحدد التالي: طلب العلم بهذا الإمكان أو ذاك، أما صيغة الإقرار فهي تشير إلى مضمون محدد مختلف: العلم بإمكان تم ترجيحه على غيره بل ونفي ما سواه، في حين أن صيغة الأمر تشير إلى فرض خيار يطلب تنفيذه في المستقبل، وهكذا. إن كل صيغة إذن في الأصل اللساني لها وفي الصورة المنطقية محددة المعنى، وإلا لما كان من قيمة لخلق الألفاظ وتميزها وتميز صيغ القضايا بعضها عن بعض. إلا أن القرارات الأنفة مربكة إلى حد كبير. إن المحدد منطقيا ولسانيا مضمونه ك "أ" يصبح براغماتيا يشغل لفائدة مضمون ثان هو "ب" مثلا كما أن المحدد منطقيا ولسانيا لفائدة المضمون "ب" يشغل لحساب مضمون آخر "ج" والمضمون "ج" يشغل لحسابه هو الآخر الشكل اللساني والمنطقي "أ"، إلخ.

إن المعنى لم يعد إذن قائما في حدود العلاقة بين صيغ الجمل ومضمونها بما أن الضرورة هنا قد فكّكت على نحو بالغ بتدخل العنصر البراغماتي الذي بات عدم الإحاطة به حائلا دون فهم المعنى. أما الإحاطة به على هيئة قاعدة لعبة لغوية فهي التي تكشف لنا عن أي وجهة تتخذها علاقة الصيغ بالمضامين التي تتحوّل إلى حاملة للمعنى بدرجة ثانية.

ج - الاستعمال العكسي للغة / البنية ضد المعنى : لنقرأ هذا المثال الطريف :

"Faites l'essai suivant: dites "il fait froid ici" et entendez par là: "il fait chaud ici." Le pouvez vous?⁽¹⁾".

بالطبع فإنّ فيغنشتاين يريد أن يقول: بلى، إننا نستطيع ذلك. يمكن للواحد منا أن يقول: "إن الطقس بارد" ولكنه يقصد في الحقيقة العكس تماما: "إن الطقس حار". من الحالات التي يكون ممكنا فيها هذا الإستعمال للغة الوضع التالي مثلا: لنفترض أن الطقس حار بشكل لا نزاع

فيه وأن درجة الحرارة ارتفعت إلى درجات قياسية بشكل أصبحت معه القضية: "الطقس حار" فاقدة للمعنى. إن القضية المقابلة في هذه الحالة: "إن الطقس بارد" هي التي تستأثر بالمعنى. لا شك أن قضية كهذه لا تقال لإقرار حالة ما تناسبها، فإن وضع الطقس الحار يعارضها تماما، لكنها لا تقال أيضا لتؤكد استعمالا خاطئا بحكم أن الوضوح المطلق للموضوع لا يفترض إمكان الخطأ حوله. وبكلمة، فإن وضوح الموضوع المشار إليه - الطقس بما هو حار - يمنع إمكان أن تكون القضية "الطقس بارد" تقصد التطابق معه صوابا أو خطأ. ننتبه على الفور إلى أن القضية "الطقس بارد" تشير إلى الموضوع الفيزيائي المحدد أي حالة الطقس الحار لكن على نحو غريب هو بالأحرى تهكمي وبالإلتباه إذن إلى عناصر ثانوية غير القضية (الطقس بارد) ووضع الأشياء (الطقس حار).

ثمة بحسب فيتغنشتاين قاعدة ما لاستعمال القضايا هي شرط فهم المعنى. ثمة هاهنا مثلا - إذا حاولت مقارنة ما يريده الفيلسوف - قاعدة ما تقول "أن الحكم على الشيء بعكس ما هو عليه في وضع ما وأحيانا بنبرة ما، إلخ. إنما يشير فيه الحكم إلى الشيء نفسه لتأكيدهِ وحتى تأكيدهِ بحد أقصى". إن هذه القاعدة البراغماتية - بغض النظر عن صياغتها وطريقة تداولها الجماعي - هي العنصر الغائب عن مجرد علاقة القضية المنطوقة ووضع الأشياء المباشر لنا. إذا كان معنى القضية الصادق مشروطا بتطابقها مع موضوعها، فإن هاهنا معنى صادقا لا نلفيه في تطابق القضية مع موضوعها، بل رغم عدم هذا التطابق. يتبين إذن من خلال المثال أعلاه أن المعنى ليس محدودا بالعلاقة المحصورة قضية - موضوع، وإنما رأسا بالقاعدة الحاكمة لهذا التطابق نفسه. إن هذا التطابق رهن هو ذاته لقرار أعلى قد يجعل من التطابق المضمون المقصود كما قد يجعل منه عكسه. ولو أننا افترضنا أننا حددنا القاعدة التالية: "لنقل ضد الحقيقة تماما"، فإن قولنا آنئذ عن الكتاب المفتوح أنه مغلق يعدّ قولاً صادقا رغم المعاكسة التامة للحقيقة أي التعارض المطلق بين القضية والحقيقة أو الموضوع. أما إذا تساءلنا عن مصدر الصدق فإنه ولا ريب التطابق مع القاعدة المحددة لا مع الموضوع.

لنسجل إذن أن ما كان يظن لدى فيتغنشتاين الأول الحدود التامة للمعنى (القضية وموضوعها المحدد والتطابق بينهما إيجابا وسلبا)، قد أصبح هنا عنصرا ثانويا وربما في مستوى آخر لاغيا بالكامل بما أنّ شكل العلاقة الذي للقضية وموضوعها لا ينبئ بحدّ ذاته عن المعنى المقصود. فقد لا يختلف معنى إذا اتخذت هذه العلاقة شكلا أو شكلا ثانيا وقد يختلف حتى في إعادة شكل واحد مرتين، بما يعني أن المعنى قرار سابق وكامن في حدود قواعد اللغة بشكل أساسي. أما علاقة المطابقة قضية - موضوع، فإنها تحمل المعنى على نحو مشتق *dérivé* وثانوي وحتى ائتمارا بأمر لعبة اللغة السابقة.

د - إستفهام: إن القضية تقال حسب التوصيف الأنف بشكل مختلف، أحيانا بمعنى متعدد

حيث تشير البنية الواحدة إلى كثرة من المعاني، وأحيانا أخرى بمعنى مغاير حيث تشير البنية إلى معنى آخر غير المفترض أن يكون والذي يتطابق وإياها، كما أن الاختلاف يعني أيضا التناقض حيث البنية تشير إلى عكس ما يفترض أن تشير إليه. في كل الحالات هاهنا درجات متفاوتة في اختلاف إشارة القضية التي لا يتصور الفيلسوف أنها تعني اختفاء الموضوع السند ذي الصلابة والوحدة. لكن السؤال الذي يظل عالقا هو حول هذا الذي يمكث ولا يمكن رده إلى لعبة اللغة حيث تحويل القضية للشيء إلى أشلاء فاقدة لكل شخصية له خارجها: أي شيء في المثال الأول - أنا خائف - أو في المثال الموالي - سيكف عن قريب - أو في الأمثلة المذكورة جميعا، تشير إليه القضية كوحدة وضعية صلبة، يمكن تحصيله دون الوقوع في لعبة اللغة؟

إن الفيلسوف لا يقدم توضيحا عن هذا الذي يتبقى موحدا أميريقيًا بل إنه حتى لا يضع ذلك موضع استفهام لتحليله. إنه يفترض على نحو غير مفسر بقاء الشيء كسلطة ما وباستقلال ما عن اللغة واستقرار "المنطق" الذي يخصه في حدود "لعبة اللغة" وأشكال الحياة:

"Ceci n'abolit pas la logique, mais [...] la reconnaître pour ce qu'elle est: un aspect de notre vie donc de la vie de nos mots dans le monde et parmi les autres"⁽¹⁾.

ذلك ما يدفعنا أكثر إلى أن نسجل أننا لا نجد فعلا إذ ندقق الفحص، ما يسمى شيئا بمعنى الهوية الموحدة أو معطى ما مشتركا لا يحصل داخل هذا التصريف للقضية أو ذاك على نحو يلاشي الهوية ويكشف أن الشيء هو على درجة من الرخاوة والميوعة بشكل لا يمكن معه الحفاظ على وحدة داخل لعبة اللغة:

"Considérons par exemple les processus que nous nommons les "jeux", [...] Qu'est-ce qui leur est commun à tous? — ne dites pas: *il faut* que quelque chose leur soit commun, autrement ils ne se nommeraient pas jeux" [...] Dans la réflexion de Musil comme de Wittgenstein, l'élément commun qui donne naissance au concept apparaît donc comme quelque chose de fragile et de fuyant, un "réseau complexe d'analogies" difficile à cerner et sans cesse débiteur d'une réalité foisonnante"⁽²⁾.

إنه تحول الشيء في النهاية إلى "شبكة معقدة" من العلاقات اللغوية يتلاشى داخلها كـ "وحدة وضعية":

"L'identification de cet usage est elle-même prise dans un "réseau grammatical" [...] Il n'y a pas de lieu extérieur aux jeux de langage à partir

Christiane Chauviré et Sandra Laugier, Wittgenstein, les mots de l'esprit: philosophie de la psychologie, Vrin, 2001, p. 153. (1)

Stéphane Gödicke, Désordres et transgressions chez Robert Musil, Presse Sorbonne Nouvelle, 2006, pp. 44-45. (2)

الشرط الأول من الشاهد هو بدوره استشهاد من تحقيقات فلسفية.

duquel on pourrait les décrire comme des objets neutres"⁽¹⁾.

إنه التعريف السياقي للأشياء أو مفهوم السياق "⁽²⁾ la notion du contexte".

2 - "لعبة اللغة" و"قواعد اللعبة" أو الموضوع الممكن - نهاية التعيين: لكي نفهم الإستعمال المختلف للغة فإن الفيلسوف يسحب القرار من اللغة نفسها ليعلقه بوجود لها غير البنية اللغوية حصرا وغير المعنى المحتوى بداخلها، أعني جملة قواعد الإستعمال المتميزة. غير أن هذا ليس بالشأن المخصوص لتحقيقات فلسفية إذ تحدد مفهوم القواعد من قبل في ما يسمى بالمرحلة المتوسطة من تفكير الفيلسوف، مرحلة الثلاثينات تزامنا مع مفهوم "الحساب" calcul⁽³⁾. إن الطريف الذي يضاف إلى القواعد هو ربطها بأشكال الحياة المتحركة بها أي تحولها إلى "لعبة لغة" في المرحلة الأخيرة لفيتغنشتاين:

"Dans sa dernière philosophie, l'idée de jeu de langage tient donc le rôle que tiennent les règles dans sa période intermédiaire"⁽⁴⁾.

إن اللغة بما هي الآن "قواعد حية" إذا سمحت العبارة، "قواعد لعبية" إذا سمحت مرة أخرى، تتحدد في مستواها العمليات الأهم للمعنى والتسمية والحكم وغيرها - ذلك ما صار يحوز على الإهتمام الأول لتحقيقات فلسفية. إن فيتغنشتاين يشدد كثيرا هاهنا على وضع اللغة بما هي هذه العمليات الجارية سلفا والتي على أساسها فحسب يمكن تعليل اللغة. لنر بعضا من هذا الإهتمام من خلال أمثلة مباشرة:

* اللامعنى: يقول الفيلسوف مشيرا إلى حيث يكمن المعنى أولا:

"Qu'est - ce que signifie: "découvrir qu'un énoncé n'a pas de sens"? - Et que signifie cela: "Du moment que j'entends quelque chose par là, il faut bien que cela ait un sens"⁽⁵⁾."

يتعلق الأمر هنا بالقضايا غير ذات المعنى: بأي معنى نقول أن قضية ما فاقدة للمعنى؟ إن الإجابة المعلومة هاهنا التي يفترضها فيتغنشتاين ويصادر عليها في مرحلة تفكيره الأولى هي أن ثمة قضايا لا تمتلك معنى، ويشار هنا إلى كل القضايا التي لا تحيل إلى شيء ما. لكن الفيلسوف يعترض هنا على هذا الطرح بالتساؤل عن معنى ما لا معنى له، ثم بالتساؤل عن معنى كون الشيء بمجرد حكما عليه بفقدانه المعنى، نكون قد نسبنا إليه معنى، بالطبع لإقرار هذا الإمكان. لنحاول استجلاء الأمر من خلال هذا المثال:

(1) C. Chauviré, op. cit

(2) Ibid.

(3) Merrill Bristow Hintikka et Jaakko Hintikka, Investigations sur Wittgenstein, éd. Mardaga, 1991, p. 35.

(4) Ibid., p. 216

(5) Wittgenstein, op. cit., p. 270

"Considérez cette forme d'expression: "Mon livre a autant de pages que la solution de l'équation comporte $x^2+2x-3=0$ " Ou bien "Le nombre de mes amis est n et $n^2+2n+2=0$ ". Est-ce que cette phrase a un sens? On ne peut le reconnaître immédiatement. On voit à cet exemple comment il arrive que quelque chose dont il ne résulte aucun sens ait l'aspect d'une phrase compréhensible"⁽¹⁾.

من البين هاهنا أمران: من جهة نحن لا ندرك معنى لكون عدد صفحات الكتاب مساو لحل المعادلة الأولى المذكورة، إذ أننا لا نجد ما يحال إليه هنا أصلا مما يعد مساواة بين الطرفين. هكذا أيضا فنحن لا نجد معنى لكون عدد أصدقائي مساو للمعادلة الثانية المذكورة، فإننا لا نجد ما يحال إليه هاهنا كموضوع يهب المعنى لما نقول، على الأقل على نحو مباشر. إلا أننا في الوقت نفسه نفهم شيئا ما، بل نفهم بالضبط ما نزع من أننا لم نفهمه وأن القضايا الواردة لتبدو لنا حاملة لمعنى على نحو ما.

إننا نستطيع أن نتأكد أننا نفهم معنى ما نزع أنه غير مفهوم، وأن هاهنا معنى لما نزع أن ليس له معنى بمجرد أن نحكم باللامعنى على القضية. يغدو السؤال كالتالي: كيف استطعنا إطلاق حكم بأن ليس للقضية معنى؟ أليس الحكم إدراكا مسبقا لما نحكم عليه؟ ألسنا نفهم المعنى من حيث أننا نحكم عليه باللامعنى؟

لنفترض مثلا أننا حكمنا على الطقس بأنه ليس حارا. إن هذا الحكم السالب غير ممكن إذا لم يكن لدينا إدراك مسبق لما هو الطقس الحار. أما حكمنا على خطاب ما بأنه غير صحيح، فإنه يفترض علمنا بما هو الخطاب الصحيح. ولا يبدو هنا مفيدا تعليل الأمر بأننا نمتلك مباشرة علما آخر ونمتلك علم هذا بالاشتقاق أو بالوساطة. إن فيتغنشتاين لا يفترض هاهنا الإمكانية الأخيرة ويقرر على نحو حاسم بأننا نفهم بالضبط معنى ما نزع أن ليس له معنى وما يفترض إذن أنه غير مفهوم. إن أي حكم نطلقه على القضية (هذا ليس له معنى / وهم / هراء / مناقض لقواعد الفهم / لا قيمة له، إلخ). يفترض بما هو حكم إدراكا بالضبط لما ننفية: "لا معنى لهذا" يحتوي إدراكا لمعناه ولما ليس معنى بصده؛ "هذا وهم" فيه إدراك لما هو وهم ولما ليس وهما؛ "هذا هراء" يحتوي إدراكا للهراء ولما ليس كذلك؛ "هذا مناقض لقواعد الفهم" فيه إدراك للمناقضة نفسها ولما ليس مناقضة. إن هذا الإدراك وهذا الفهم مفترض كونه لا فكاك منه للحكم بفقدان الحكم لشروط الفهم. ولنفترض العكس الآن - أننا لا نفهم معنى اللامعنى وأي شروط تكون له ولا نفهم كيف لا يكون شيء مفهوما وكيف يكون وهما وهراء ومناقضا لقواعد الفهم - فإنه لا شيء يخول الحكم بكل ذلك، بل سيظل الموقف قيد الاحتمال. كل ذلك أساسه كون الحكم علم سابق مكتمل حتى يوفر سلطة للحكم.

* السلب: يصف الفيلسوف حالة من غموض الخطاب تكون مع الوضوح المطلق له

ولموضوعه. إنه يصف ذلك على نحو ينه إلى أن الموضوع الحق الذي يتعلق به الخطاب تماما كما أن الخطاب نفسه ليسا المتعين هنا وهناك، بل أيضا وأساسا عناصر غيرها لا تمتلك صفة التعين. لنقرأ هذه الفقرة المتعلقة بالقضية السالبة:

"Un enfant nouveau – né n'a pas de dents", - "une oie n'a pas de dents", - "une rose n'a pas de dents", - Cette dernière constatation – aimerait - on dire – est manifestement vraie! Elle est même plus sûre que celle qui énonce qu'une oie n'en a pas. Et pourtant ce n'est pas aussi clair. Car où **pourraient** se trouver les dents de la rose? L'oie n'en a pas dans sa mâchoire. Et, bien entendu, elle n'en pas non plus dans ses ailes; mais personne ne prétend cela, quand on dit qu'elle n'a pas de dents"⁽¹⁾.

إن القضية الأخيرة: "إن وردة لا أسنان لها" - يقول فيتغنشتاين - "صحيحة بشكل ظاهر" و"أكثر يقينية" من الثانية. إلا أن الفيلسوف يستدرك بأن الأمر ليس إلى هذا الحد من الوضوح. أين يكمن غموض قضية مثل "إن وردة لا أسنان لها" والظاهر أنها بيّنة بشكل منقطع النظير؟ يكمن الغموض بحسب اللاحق من النص في أننا لا ندرك "أين يمكن أن توجد أسنان وردة؟". أما إذا تساءلنا: ولماذا يبحث فيتغنشتاين عن المكان الذي يمكن أن توجد فيه الأسنان في حين أن القضية الموصوفة بالغامضة قضية سالبة - لا أسنان للوردة - وهي لذلك يقينية جدًا وصحيحة؟ فإن الإجابة البيّنة هنا أيضا من خلال الربط الوثيق بين غموض القضية السالبة المذكورة والتساؤل عن المكان الذي يمكن أن توجد فيه أسنان للوردة كسبب للغموض "car - ذلك أن" - يمكن صياغتها على النحو التالي: إن معرفة حيث يمكن أن توجد أسنان للوردة، حتى وإن لم تكن فعليا موجودة، ذلك ما يجعل القضية السالبة واضحة. بلغة أدق: إن القضية السالبة "لا أسنان للوردة" تظل غامضة ما دامت قضية أخرى هي "هكذا يمكن أن توجد أسنان للوردة - أو - هنا يمكن أن توجد للوردة أسنان" غير جلية لنا.

إن القضيتين الأوليين - إذا كانتا واضحتين - فذلك لأن القضية الأخرى التي تعلن الإمكان متوفرة. ذلك أننا إذا فهمنا بجلاء أن "طائر الإوز لا يمتلك أسنانا"، فذلك لأننا نعرف حيث لا توجد الأسنان أي الفك. فها هنا مكان لها لكنها لا توجد، أي ها هنا حيث "يمكن" أن توجد - نظريا على الأقل - لكنها لا توجد. هكذا الشأن بالنسبة للمولود الجديد في القضية الأولى. فإذا كنا ندرك بوضوح "أنه لا أسنان له" فذلك لأننا ندرك بوضوح مماثل أين يمكن أن توجد الأسنان، أعني على فكيه، لكنها بالطبع غير موجودة بعد.

إن "وضوح" القضية ليس إذن مهايلا - "يقينيتها" و"صحتها"، أعني وضوح معناها. فإن القضية قد تشير إلى موضوعها الدقيق والفردى والمباشر على نحو صحيح بإطلاق ويقيني بإطلاق، وتكون مع ذلك غامضة. ذلك ما لم يكن يتخيله فيتغنشتاين وهو يكتب عمدة نصوصه

(1) Ibid., p. 354

الأولى Tractatus إذ يشدد على العلاقة المباشرة والمحددة بين القضية والواقعة fait وبين الاسم والموضوع.

إن حضور الشيء، تعينه ليس المحدد الأول له. إنما القرار غير الأنطولوجي الأسبق، المنطقي على نحو أدق، هو الموضوع الذي يشير إليه فيتغنشتاين بما هو الأنسب للشيء. إنه يصفه هاهنا بما هو الممكن لا الفعلي وبما هو ذو استقلالية خاصة عن الحدث كما يبين ذلك الشراح:

"La logique est bien la forme du monde, et non pas un extrait du monde lui-même; mais s'il n'y avait pas de monde, il n'y aurait pas de logique. Le nouveau point de vue sur la logique est présenté §90: "Pénétrer les possibilités des phénomènes" (*Erscheinungen*). Le mot ne désigne pas ce que le *Tractatus* appelle les faits (*Tatsache*) du monde [...] Ce que Wittgenstein appelle le concept n'est pas un fait mental, ni non plus un fait du monde extérieur, mais enveloppe l'usage des mots"⁽¹⁾.

إن الإشتراطات التي يشير إليها الشراح في تسمية "منطق" هاهنا - كونه ليس واقعة ذهنية، لكنه ليس واقعة من العالم الخارجي، كونه ولوج إلى إمكان الظواهر - تقطع مع تعريفه بالحضور وتشده بوضوح إلى وضع الممكن.

* القضية: لنقرأ هذه الفقرة المتضمنة مجازاً عن القواعد لمقاربة قواعد اللغة:

"Quand on montre à quelqu'un le roi du jeu d'échecs et qu'on lui dit: "C'est le roi des échecs, on ne lui explique pas, ce faisant, l'usage de cette pièce, -à moins qu'il connaisse déjà les règles du jeu à l'exception de cette dernière détermination: la forme de la figure du roi. On peut imaginer qu'il a appris les règles du jeu sans que jamais une pièce réelle lui ait été montrée [...] les mots: "Ceci est le roi" (ou ceci se nomme "roi") ne sont une explication de mot que si celui qui apprend "sait ce qu'est une pièce du jeu". Donc s'il a déjà joué éventuellement à d'autres jeux ou s'il a suivi "avec compréhension" la manière de jouer des autres - et maintes choses de ce genre"⁽²⁾.

إن السؤال هاهنا يتعلق بمعنى تفسير explication شيء ما: هل التفسير مجرد تبيان monstration الشيء اعتماداً على مثال عيني أم هو يتجاوز ذلك؟ إن إجابة فيتغنشتاين تقوم على الفصل بين "أن نفسر" و"أن نبين". إن تبيان الشيء من خلال حضوره "الواقعي" ليس الشرط الحاسم لتفسيره بل إن النص يشير حتى إلى أنه ليس شرطاً أدنى إذ يقول مثلاً: "دون أن تكون قطعة واقعية قد بينت بالمرّة". إن تفسيرنا - بصدد لعبة الشطرنج - لما هو "الملك"

Gille-Gaston Granger, "Langage, logique, pensée: commentaire de philos. Untersuchungen (1) I. §. 93-97", in Visages de Wittgenstein, Beauchesne Editeur, 1995, p. 178.

.Wittgenstein, op. cit., p. 129 (2)

roi بأن نبين القطعة الممثلة لذلك: "هذا هو الملك وإنه يمكن أن ينتقل بهذا الشكل أو ذاك"⁽¹⁾ - هذا الإجراء ليس هو التفسير على وجه الدقة. ولنفتراض أن نبين لأحدهم ذلك وهو لا يعرف معنى لعبة على الإطلاق من خلال لعب أخرى يكون قد أحاط بها علما، فإن ما نفسه له من خلال تبيان القطعة المذكورة لن يكون مفهوما لديه. إن النص يمتضي إلى حد القول أننا "نحفظ قواعد اللعبة دون أن تكون قطعة واقعية قد بينت بالمرّة"، ذلك أن تبيان شيء لا يبدو هنا اتصالا أولا به. فإن قولي "الكتاب مفتوح" لا يفهم إلا لأننا نفهم قبل ذلك معنى "كتاب" ومعنى "مفتوح" وحتى معنى "أن يكون شيء ما مفتوحا" بل والأعنى على الفهم حتى أن يكون "الكتاب مفتوحا" مفهوما قبالا - أي قبل عرضه عيانا للتيان.

إن النص أعلاه يستثني في الأول من الفهم السابق الحالة الأخيرة فحسب، فهي للتيان (باستثناء هذا التحديد الأخير)، لكنه يلغي بعد ذلك أي حاجة للتيان حتى ولو كان هذه الحالة الأخيرة، فإن كل شيء رهن للقواعد المحددة سلفا déjà لا للمثال العيني المبين.

إن التفسير هو إذن شأن لقواعد اللعبة، لعبة اللغة règles du jeu, jeu de langage وليس شأنًا للتيان من خلال المثال العيني "الواقعي" بعبارة النص. إن الأهمية / القيمة التي كان فيتنغشتاين يعلقها على الموضوع (الفيزيائي) كأساس لتفسيره من خلال عرضه وتبينه، تتراجع بالكامل لفائدة قواعد لعبة اللغة. وإنه لمن الطريف فعلا أن العملية المعرفية تنتقل بالكامل لجهة اللغة. أما إذا تساءلنا عما بقي للموضوع من قيمة، فإن ما يبدو واضحا هاهنا هو أنه مفيد فحسب - وهذا زعم أجد ما يؤكد - للتدعيم confirmation، تدعيم ما يكون قد حسمت معرفته في مستوى اللغة. لكننا لا ننسى أيضا أن الموضوع هو بالحقيقة المرجع الذي يجعل كل لعبة اللغة نفسها ممكنة. فإن اللغة رغم أنها تنأى عن كل صلة بالموضوع في مستوى ما من وجودها، إلا أنها تشتغل دوما وفي الحساب أن الموضوع موجود / قائم على نحو ما. لكن يظل دائما سليما قولنا أن كل موضوع مستجد ليس إلا معرفة من درجة ثانية لدعم ما هو معرفة أصلية من درجة أولى ومكتملة في حدود لعبة اللغة.

لكن شراح فيتنغشتاين يشيرون بصدد أمثلة مشابهة للسابقة، إلى نشاط آخر للقواعد يكون بعديا. إنه تحويل المعطى الخام وإفقاده مباشرته الأولى. ثمة بالإضافة إلى الوضع الأول له، الوضع الثاني المتمثل في استعادته في مستوى قواعد اللغة. إنه ما يشار إليه بوضع "مضاعف" للشيء بينه وبين اللغة، بـ "ترجمة" له أخرى في الفكر:

"comme si la signification de la phrase ne se donnait pas dans la phrase (1) elle-même, mais devrait être donnée au moyen d'une autre phrase (2) censée exprimer (ou "traduire") la première [...] Il semble en effet nécessaire, pour expliquer ce qu'on veut dire par un mot, de devoir le doubler par autre

.Ibid (1)

chose qui vient l'expliquer [...] Ce pourquoi on peut dire que signifier véritablement consiste à penser parallèlement ce que l'on dit (à savoir "devant l'esprit" la phrase complète (2) , comme si un acte de l'esprit accompagnait l'énonciation"⁽¹⁾.

إن المعنى يتحول من الألفاظ نفسها إلى القواعد التي تضطلع بالدور الحاسم في تحديده:

"Et ce sont donc elles (les règles) qui déterminent le rôle du mot dans la phrase, son sens"⁽²⁾.

إن التشديد واضح لدى الشراح في كل مرة على أن الموضوع الأميريقي قد تحول حتى

إلى بناء تنجزه لعبة اللغة:

"[...] les jeux de langage ne sont pas des objets empiriques existants comme des positivités qui n'attendraient que leur codification, et qu'ils apparaissent plutôt comme des conditions de constitution des objets [...]"⁽³⁾.

ثمة هاهنا إشارة طريفة إلى أفلاطونية خاصة بفيثاغورس. ذلك أن المعرفة تصبح لدى

الفيلسوف حركة من السابق إلى اللاحق على نحو تذكري حتى:

"Chez Wittgenstein, la réalité des usages n'est pas un objet de découverte, mais de réminiscence"⁽⁴⁾.

إستفهام: لكن الفيلسوف لا يريد أن يعلن أن الحضور "الواقعي" للشيء قد تحول إلى

لغة، إلى شأن للذات رغم أن التحليل الأنف لم يترك للشيء من حضور غير ما هو مصنع

سلفا في القواعد المسبقة مهما بلغت دقته. على العكس، فإن تفكير الإنسجام بين فعل الذات

ووضع الأشياء مشغل أساسي لدى فيثاغورس بحسب المختصين:

"A quel point il est facile de se trouver dans cette situation et de confondre un "vouloir dire" subjectif avec une signification langagière réellement existante – une signification acquise dans l'apprentissage et confirmée par l'usage – c'est ce que montre Wittgenstein par une longue série d'exemples"⁽⁵⁾.

هكذا فإن السؤال المعلق في هذا الشأن بذمة فيثاغورس يتعلق بما إذا كان هذا الأخير

قد أبقى للشيء في حضوره – هنا من شئئية تذكر يمكن صياغتها على نحو قضوي، شئئية نائية

Bruno AMBROISE et Valérie AUCOUTURIER, "Nommer n'est pas jouer", in Lire les (1)
Recherches philosophiques, textes réunis par Sandra Laugier et Christiane Chauviré,
Vrin, (date non trouvée), p. 31.

.Ibid., p. 38 (2)

.François Latraverse, La pragmatique: histoire et critique, éd. Mardaga, 1987, p. 234 (3)

Leila Raid, "Strawson et Wittgenstein: sur l'idée même de métaphysique descriptive", in (4)
Langage ordinaire et métaphysique: Strawson, Vrin, 2005, p. 47.

الحديث هاهنا عن موقف لستراوزن بحسبه أن المعرفة لدى فيثاغورس تذكر "لا" اكتشاف.

.Joachim Schulte, Lire Wittgenstein: dire et montrer, éd. de l'éclat, 1992, p. 115 (5)

عن قيامها في الوضع المسبق للقواعد.

لا نجد لدى فيتغنشتاين من تفسير لما يمكن من حضور خارج الميدان الحي للقواعد كما لا يبدو أن المختصين قادرون إلا على تأكيد الأمر نفسه، أن لا شيء يجري خارج قرار القواعد نفسها:

"Il ne peut alors rien y avoir de plus au-delà de ces règles qui rendait le standard différent de ce que les règles ont font [...] Les mots dénomment précisément, et seulement, dans ce jeu, ce qu'il est correct de dire qu'ils dénomment [...] dénommer telle chose n'est et ne peut être rien d'autre qu'être assujetti à ces règles"⁽¹⁾.

مع ذلك فإن ثمة إصراراً لدى فيتغنشتاين على أن وضع الشيء في الحدود الحصرية للقواعد لا ينهي حضوره الأونطولوجي بل إن الشيء يظل هنا واقعا على نحو ما. لكننا هاهنا بالضبط نجد الفرصة للزعم أن لا دليل على عدم فقدان الشيء حضوره بالكامل وأن ما نتحدث عنه بعد ذلك من هذا الحضور محض افتراضي وحتى إيماني.

3 - "لعبة اللغة" والموضوع العلائقي - نهاية البسيط:

يشير فيتغنشتاين، بعد أن دافع طويلاً في العشرينات عن فكرة الموضوع البسيط والقضية البسيطة والإسم البسيط - يشير في تحقيقات فلسفية إلى أن البسيط يتحول من حدث واقعي إلى شأن للفهم أكثر منه. لنقرأ أولاً بعض ما كتب:

"Mais quelles sont les simples parties intégrantes dont se compose la réalité? - Quelles sont les simples parties intégrantes d'un fauteuil? - Les morceaux de bois dont il est agencé? Ou les molécules, ou les atomes? "Simples" signifie: non - composé. Et voilà ce qui importe: dans quel sens "composé"? Il n'y a aucun sens à parler absolument des "simples parties intégrantes du fauteuil"⁽²⁾.

إذا كان "البسيط" يعني بداهة "غير مركب"، فأَيُّ شيء يمكن أن يكون غير مركب؟ الأجزاء البسيطة المكونة لأريكة مثلاً، أي شيء يسمى غير مركب فيها؟ قطع اللوح أم الجزيئات أم الذرات التي هي بدورها مركبة من الألكترونات والبروتونات والنيوترونات إلى ما لا يتناهى من تركيب؟ ليس ثمة شيء هو بالفعل بسيط. إن المركب يذهب إلى أبعد حدٍّ ممَّا نتصوره بسيطاً. يقول الفيلسوف:

"Mais le concept de complexité pourrait être élargi en ce sens que la surface plus petite soit nommée "composée" d'une plus grande et d'une autre

.C. Travis, op. cit., p. 30 (1)

.Wittgenstein, op. cit., p. 137 (2)

soustraite d'elle⁽¹⁾".

هاهنا تركيب من نوع آخر للبسيط، تركيب ممّا هو أكبر منه ومن الجزء الذي انتزع منه ليبقى البسيط الذي لا يساوي هنا ذاته بل يساوي العنصرين الآخرين: الأكبر منه والمنتزع منه. سواء تعلق الأمر بمعنى للتركيب أو بمعنى ثان، فإن قرار فيتغنشتاين واضح: لا معنى للحديث عن البسيط. إن مثال الأريكة الذي يقدمه هنا كما قدم مثال الطاولة وغيره، إنما يهتم به الفيلسوف كمثال للفردى الذي ظن هو نفسه طويلا وجوده وإمكان أن يمثل النواة الصلبة للمعرفة رغم استحالة انفصاله تقريبا عن العلاقة وقيامه فحسب في الواقعة.

هاهنا لا يتعلق الأمر فقط بقيامه الضروري في علاقة من هذا القبيل، بل بعدم قيامه إطلاقا على نحو هوية ما مفردة لا تكون هي نفسها سوى محض روابط لما هو أبسط منها. إنّ ما نظّنه بسيطا أي موجودا كـ "حقيقة" ما، كنواة صلبة، تتجلى في وقت واحد تركيبته ورويته ووهميته بما أنّه بمجرد أن تكفى العناصر الأبسط المكونة له إلى ذواتها، لا يبقى من شيء يسمّى ممّا كنا نظّنه موضوعا فرديا. لكن هل من اللازم إذا كان الشيء تركيبا أن تلحق به كل هذه الأوصاف؟

إن الإجابة من خارج الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية قد لا تكون موجبة. لكن من داخل المفترضات التجريبية / الوضعية لفيتغنشتاين لا مناص من الإجابة بصعوبة بالغة: بلى. إن التركيب هاهنا هو علاقة أشياء هي الحقيقية أما العلاقة ذاتها فليست كذلك. وحينما تفهم العلاقة بما هي "لاشيء" حسب الطريقة الوضعية لفهم الشئية، فإن المركب لا شئية له إلا بمقدار ما للبسيط من ذلك. إن شئيته مشتقة dérivé وهي لذلك ثانوية secondaire. أما أن يكون المركب مشيرا بذاته إلى شيء فعلي - قضية مركبة مثلا، أعني proposition moléculaire - فإن ذلك لم يقصده فيتغنشتاين كما برتراند راسل. ثمة إذن إحراج: فمن جهة لا يمكن إلاّ نقد البسيط ومن جهة ثانية لا يمكن الاعتراف بالمركب. يجيب الفيلسوف عن التساؤل: هل يمكن الإستغناء نهائيا عن البسيط الذي يشير إليه الاسم البسيط بما هو موضوع تجريبي؟ بقوله:

"IL ne faut pas que je coupe la branche sur laquelle je suis assis [...] Tel homme est bien, en un sens, ce qui correspond à son nom. Lui - même cependant est destructible; et son nom ne perd pas sa signification, si lui - même est détruit. - Cela même qui correspond au nom et sans quoi il n'aurait pas de signification est, par exemple, un paradigme, qui est utilisé, dans le jeu de langage, en relation avec le nom⁽²⁾".

ثمة أولّا إصرار على أن الاسم يفتقد معناه إذا لم يجد هذا الذي يشير إليه ويتطابق معه على نحو ما. لكن هاهنا تمييز مهم داخل المشار إليه الذي يمنح المعنى للإسم: "إنسان" مثلا

(1) Ibid., p. 139.

(2) Ibid., pp. 142-143.

كموضوع يشير إليه اسمه. إن الإنسان كموضوع يمكن أن ينهدم دون أن يفقد الاسم معناه تماما كما يمكنني أن أقطع هذه الورقة التي أكتب عليها وألاشيها بالكامل، أحرقتها مثلا وأظل مع ذلك أحتفظ لاسمها "ورقة" بالمعنى نفسه الذي كان لها قبل ملاشاتها. ليس حضور الشيء مطلقا أمرا أكيدا إذن لمعناه. إن الأكيد إلاّ حضور بسيط له يمكن أن يتحول به بعد ذلك إلى حضور خاص بالفكر كما نقرأ في تعليق على مثال آخر حول اللون الأحمر وكونه لا يتلاشى إذا تلاشى شيء ما أحمر:

"Est — ce que vous ne vous cramponnez pas au fait que nous puissions l'évoquer devant notre œil spirituel, quand même il n'y aurait plus rien de rouge"⁽¹⁾.

إذا لم تكن العين الفيزيائية لازمة في كل مرة ليحفظ الاسم معناه من خلال الشيء الفيزيائي المتطابق وإياه، فإن عين الفكر التي تستحضر الشيء على طريقته كافية للحفاظ على معاني الأسماء. لكن أي شيء يحتفظ به الفكر؟ أي شكل لوجود الشيء بعد في الفكر — هل هو الشيء نفسه منقولاً إلى هيئة الفكرة أم هو فهمه فحسب أو شيء من هذا القبيل؟ إن النصّ أعلاه يسمّي هذا المحتفظ به "النموذج" *paradigme*. هو ليس إذن الشيء الفردي، بل على العكس هذا الشيء في أكثر درجاته اللافردية وفي حالة الكلية التي تسمى في مواضع أخرى من الكتاب "صورة" *forme*⁽²⁾. إن ما يدلّ أكثر على هذه الحالة للشيء المحتفظ به، الربط الذي يقيمه الفيلسوف بين "براديغم" و"لغة اللغة": (براديغم مستعمل في لغة اللغة). لم يكن ممكناً — إذا كان الشيء هاهنا محتفظاً بخصائصه المحددة — أن يستعمل داخل لعبة اللغة. فإنّ هذه في كل مرة هي التعريف المختلف للشيء وهو غير ممكن إلاّ إذا كان الشيء يمتلك من عدم التحدد ومن الغموض والعمومية ما يسمح له بذلك، الشيء الذي يخالف تماماً ما ذهب إليه فيتغنشتاين الأول. لنقرأ معا هذا التوصيف الشيق لهذه النقطة لدى الفيلسوف:

"Il est plusieurs façons d'expliquer en quoi Wittgenstein II s'oppose à Wittgenstein I. Mais on peut dire que le passage du premier au second est définitivement acquis lorsque le philosophe s'avise de la nécessité de distinguer deux usages du signe "etc.": l'un comme une façon abrégée de mentionner une liste de cas ou d'objets *que l'on pourrait énumérer*, l'autre comme un signe de généralité indiquant qu'on peut continuer à appliquer une certaine règle ou une certaine description à d'autres cas possibles, sans que nous prétendions pouvoir dire lesquels"⁽³⁾.

إستفهام: إن السؤال الذي لا نجد له إجابة واضحة في النص ويظل عالقاً، يتمثل في

(1) Ibid., p. 143

(2) Cf. Ibid. par exemple, pp. 131–132

(3) Vincent Descombes, "Something different: remarques sur le pragmatisme de Richard Rorty", In Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences, éditions de l'éclat, 1992, p. 62.

التعرف إلى طبيعة ذلك الشيء "الروحي" أو البراديجم أو الصورة، كيف تتمثله؟ هل يمكن أن يحتفظ بطابعه الوضعي؟

ذلك أن الفيلسوف يتحدث عن وضع للشيء "روحي" وعن ضرورة الحفاظ على الغصن الذي نتكئ عليه حتى لا نسقط في هاوية اللغو بدل اللغة أو اللغة المتعلقة دون أساس أي الحفاظ على واقعية ما للشيء. لكننا لا نجد تفصيلا لطبيعة هذا الشيء الروحي عدا إشارة غامضة تأويلية إليه. ثمة صمت واضح عن تناول تحليلي لماهيته مع إصرار على أن واقعية ما تظل للشيء. إن الفيلسوف لا يرى هنا تحولا جذريا في طبيعة الشيء. إننا نفترض لذلك أن شأن الشيء كما يريد فيتغنشتاين غير مسلم به بل إن الأمر يتجه في الأغلب عكس ما يريد. إن الفيلسوف قد أكد بشكل لا مراء فيه استحالة تحصيل البسيط أي الشيء في النهاية إلا على هيئة علاقات مركبة فكريا. وإننا لا نجد في ذلك أي معنى للقول بوضعية متقية للشيء. نفهم إذن أن التحوّل الذي طال الموضوع التجريبي ليس مجرد تحوّل في مكانه من وضع فيزيائي إلى وضع فكري ولساني. إن الوضع اللساني الجديد للشيء قد طال طبيعته بشكل جذري وعلى نحو أصبح فيه الموضوع ممكنا بعد أن كان واقعا وقابلة بعد أن كان تحدّدا. إننا نشهد بوضوح كبير تراجع الوعي الوضعي لدى فيتغنشتاين لحساب وعي غير وضعي بالعالم.

III - إخراج الفرضية الوضعية للقضية proposition والعلة *raison* والتأويل غير الوضعي لهما من خلال تأويلات لهيدغير.

1 - القضية من الحكم إلى ظهور الحكم:

بحسب هيدغير أن لا يكون الرابط في القضية (هو *est*) يشير إلى موضوع محدد، فذلك لا يعني أنه شأن منطقي بل على العكس، ذلك ما يفتح إمكان التفكير في أن يكون هو نفسه سؤال الوجود الذي يشكل الشغل الشاغل لهيدغير. لهذا يضع هيدغير الرابط "هو"، موضع استفهام جدي في كل مرة يتعلق الأمر بتفكير الوجود. إن الرابط "*est*" بالفرنسية، هو تصريف للفعل *être* في الحاضر مع ضمير الغائب. وإذا كان *être* يعني الوجود، وهو ما ترجم به العرب أيضا اللفظ عن الإغريق (أ هو / موجود ب)، فإن هاهنا سؤالاً حقيقياً: كيف يقال الوجود بصيغة واحدة عن معناه الأونطولوجي ومعناه المنطقي؟ الذي يحير هيدغير هنا هو التباين الشديد بين الوضعين والبداهة المفرطة التي يقال بها الوجود عنهما بالاشتراك بما يعني علاقة ما متينة تربط الإستعمالين.

إن ما نفهمه عادة من الرابط "*est*" هو حضور محمول لموضوع على نحو محدد. فالقضية *détermination*. وهي لذلك حكم شخصي *jugement personnel* في معنى إشارته إلى كائن مفرد متميز على شكل وحدة محددة. نظن في البداية أن هذه الصيغة قارة بما هي جوهر المنطق. إلا أن ما لا يؤكد هذا هو أننا نستعمل اللغة للغرض نفسه بصيغ لا تشبه الواحدة منها

الأخرى. فليس ضروريا أن يكون موضوع القضية شخسيا ليربط محمولا بموضوع. بل إننا قد نرسل خطابا الموضوع فيه هو "الاشي" كقولنا "الجو ممطر" il pleut. نذكر هنا الصيغة الفرنسية لأنها أوضح في المقصد. يتعلق السؤال بالضمير "il"، إلى ماذا يشير؟ وواضح أنه لا يشير إلى شيء محدد. غير أنه يشير حسب هيدغير إلى أصل الإشارة ذاتها، إلى الوجود نفسه الذي يتجلى في شكل مطر أو في شكل طقس جاف أو غير ذلك. إن هيدغير يقلب الفهم المهيمن للقضية برمته بداية من مثال الحكم الاشخصي jugement impersonnel حتى تأويل الرابط في الحكم الشخصي. فنحن نفهم عادة ووفق البداهة الأولى من خطاب محدد يلقى أمامنا أن المقصود هو حاضرية الحكم أو الحكم كتعيين لحضور. فقولنا il pleut يشد اهتمامنا فيه المطر بحد ذاته وهو ما يعني تغطية حالات أخرى من الوجود. غير أن ما ينبه إليه هيدغير هو أن الأصل في هذا القول هو أن "الهو يطر" أي الإهتمام بـ "الهو" بحد ذاته لا بالمطر كحالة من حالات الهو. هكذا يتأول هيدغير القضايا الاعتيادية. إن الفيلسوف يكتب مثلا القضية "الصورة سوداء" التي تكتب عادة بالفرنسية "le tableau est noir"، يكتبها على نحو مختلف. لنقرأ:

"le tableau est noir"-s'accomplit de telle manière que, en lui, j'ai en vue au préalable l'ensemble sans que rien ne se détache: "tableau-noir"⁽¹⁾.

فقولنا "الصورة سوداء" "le tableau est noir" يعني بالنسبة لنا ما تغري به القضية لأول وهلة، ربط صفة السواد بالصورة في هيئة حاضر محدد. إلا أن هذه القضية لا تقال حسب هيدغير معزولة عن كل القضايا المرتبطة بها. فتماما كما رأينا في مناسبة سابقة أن الشيء إنما هو سلسلة الأشياء التي يحيل إليها وهو أداة أكثر منه شيء، كذلك القضية التي تتعلق به فهي ليست إلا جزءا من سلسلة القضايا التي تمثل الشبكة الكاملة لوجودها المفرد. ولما كانت كل القضايا مشتركة في الرابط، فإن هذا الأخير يحوز على الإهتمام الأكبر في تفكير الفيلسوف. يدعم هذا ما قلناه من إحالة الرابط على الوجود باعتباره الهو الذي رأينا في الأحكام الاشخصية. إن القضايا تبدو هكذا لهيدغير تدور أكثر حول الرابط أكثر مما تدور حول الحدود المتبدلة في كل مرة. إن قدوم الحدود على الرابط الواحد أو على الوجود يعني أن أصل القضية هو هذا الوجود ذاته. ليس هذا الأخير ما يربط معا مفاهيم بل ما يتجلى في كل مرة في صورة مختلفة عما هو عليه في قضية سابقة.

إن الأصل أن قضية مثل "الصورة سوداء" لا تقرأ من جهة تحديد لشيء هو الصورة السوداء بربط محموله بموضوعه، ولكن من جهة "الوجود"، est بما هو هنا على هيئة صورة سوداء وهناك على هيئة شيء ما آخر. إن مركز الإهتمام في القضية بعد أن كان موضوعها ثم

De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie, Gallimard, 1987, pp. (1) 98-102.

محمولها مع إنقاص تام من شأن الرابط، يتحول إلى الرابط نفسه بما هو وجود القضية الذي يتجلى في هذه الحدود أو تلك. هكذا يتخذ الوجود مستويين اثنين أو هي القضية كلها تتخذ ذلك. فمن حيث إشارته إلى الحضور، حضور شيء محدد، يشكل "الوجود"، est موضوع نقد بالنسبة لهيدغير لأنه يحيل السؤال إلى مجرد سؤال منطقي. أما من حيث أن "الوجود" يشير إلى أبعد من الرابط أي إلى حالة الوجود التي تنطلق منها القضية، فإن هيدغير يدققه بما هو ليس في الحقيقة "هو"، "est" وإنما "يوجد"، "il y a", es gibt. وها هنا تتجلى علاقة القضية المنطقية بأكثر وضوح مما يتجلى في الـ est.

لو أعدنا الآن كتابة القضية كما يريد هيدغير أن يكتبها، فإنها ستكون قطعاً "الصبورة توجد سوداء" أو ربما بشكل أفضل "يوجد أن تكون الصبورة سوداء". ثمة هنا معنيان يختلفان نسياً ولا يخل ذلك شيئاً بالفكرة: الأول "يوجد أن يكون أسود (لا أبيض مثلاً)" في معنى التمييز داخل الموضوع نفسه، تمييز محمول له عن آخر؛ والثاني "يوجد أن تكون الصبورة سوداء (لا الماء مثلاً)" في معنى التمييز بين قضية وأخرى. في كلا الحالتين، المشترك الذي يسمح بالمقارنة هو الوجود. ما يهمنا أساساً هنا هو المعنى. فما الفرق بين الإستعمال الكلاسيكي للـ "هو"، "est" وبين الإستعمال الهيدغيري للـ "يوجد"، "il y a"؟

إن القضية التي يتم تعيينها بالـ "يوجد" لا تفيد حضوراً محدداً للموضوع، وإنما فقط وجوداً مطلقاً من التحديد أو هو تحديد على نحو إطلاقي. القضية السابقة مثلاً لا تفيد أن "الصبورة سوداء" موجودة حاضراً، بل تفيد أن هذا الأمر يحدث أو ينتمي إلى الوجود كما ينتمي إلى الوجود أن تكون "الصبورة بيضاء" أو غير ذلك، تماماً كما ينتمي إلى الوجود أن يكون "الفللم أزرق" و"الكتاب مفتوح"، إلخ. في كل هذه الحالات تعين القضية الممكن possible لا الواقع réel أي الإيجاب والسلب على حد سواء.

إن هذا الاستفهام حول السؤال لا يمكن فهمه إلا إذا أدركناه كجزء من سؤال الفيلسوف حول مبرر السلب négation والغياب absence كشغل فلسفي أصيل بدأ يتخذ مكانه عند هيدغير بشكل واضح منذ دروس الصيف لعام 1927. ذلك أن هيدغير الذي يسعى في المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا لتدارك الفشل الذي أحاط مشروع وجود وزمان المتميز بنوع من الحضور المطلق للدازاين، يحاول أن يؤسس لتناهي الدازاين أي للسلب. إنه يطرح لذلك السؤال حول كيفية وعينا به. غير أن روح السؤال ليست جديدة لدى هيدغير نفسه. فمنذ الكتاب الأصلي للفيلسوف وإذ يسعى إلى العودة إلى البنى الأساسية للدازاين وتجاوز الحضور، فإنما يعود بذلك إلى لحظة الوحدة الترنسندنتالية للحضور والغياب معاً. إلا أن هيدغير ليس هنا أيضاً سوى مترجم لما صاغه هوسرل من قبل في تفسير وعينا بالغياب كالماضي والمستقبل. إن القصدية لا تستوجب حضور الشيء واقعياً لئتم الوعي. على العكس الوعي في ذاته وعي

بالشيء. لذلك فحتى غياب الموضوع يجد أساسه في الوعي الذي يمتد إليه بالتذكر أو الانتظار. لم يكن هيدغير إذن إلا مفكرا أصيلا لسؤال السلب منذ البداية. بل إن هذا السؤال هو الرهان الأكبر لنقد الميتافيزيقا. لكن المشكل هو باستمرار مشكل انقلاب السلب المرجو إلى إيجاب جديد أو حضور جديد أو على وجه الدقة ميتافيزيقا جديدة. ذلك هو أصل فشل مشروع وجود وزمان الذي يقابله هيدغير بضرورة إدراك السلب كسلب أو السلب بما هو كذلك en tant que tel. كيف يتم له ذلك؟

إن هيدغير يشير إلى السبب الذي يجعل كل تاريخ الميتافيزيقا يدرك السلب كإيجاب ولا يخصه بقوام مستقل بمعنى ما. السبب هو المفهوم الذي لم يتزحزح للوجود كحضور وحيث الغياب ضرورة استثناء. غير أن ما يعنيه ذلك هو أن السلب لا يمتلك شرط الحضور. لذلك فهم السلب دائما بما هو نتاج للفكر. هكذا ينقد هيدغير وضع السلب مع هيغل مثلا، وهكذا الشأن مع هوسرل. لكن هكذا كان أيضا الأفق الذي تحرك داخله وجود وزمان مع تحويل أساسي وحفاظ واضح على جوهر الأفق التقليدي في فهم السلب فاقدا للجذرية. السلب يفهم هنا دائما كسلب داخل الخطاب أي الـ "نعم" oui والـ "لا" non، أما الأشياء نفسها فلا تحتوي السلب. سؤال هيدغير هو إذن: كيف ابتدع الفكر مفهوم السلب إن لم يكن وجود السلب نفسه هو الذي يفرض تصوره تماما كما أن الإيجاب لم يبتدعه الفكر إنما هو نتيجة لحالة الوجود بما هو حضور. إن مختلف تأويلات هيدغير للشيء تصبو إلى كشف العمق السالب له (أعني الوجود) أكثر من كشف حضوره أي إلى تعريفه بالسلب بشكل جذري. وإن التحول من مرحلة فينومينولوجية إلى مرحلة هرمينوطيقية لهو تحول في هذا الإتجاه بحكم محافظة الفينومينولوجيا على فهم ملازم لاستثنائية السلب في حين تترجم الهرمينوطيقا جذرية السلب.

هكذا فإن السؤال: كيف ندرك السلب أو الغياب؟ يصادر على استثنائية السلب بشكل لا يتفق مع ما كشفه هيدغير من جذرية له. فالسلب يدرك كما يدرك الإيجاب. وليس هذا الأخير بأوضح في تعليقه من تعليل الأول الذي يمتلك الحظ نفسه في الوجود. لذلك فإن طرح السؤال نفسه يصبح موضع استهزام. بل إن ما هو استثناء يستوجب السؤال إنما هو على العكس الإيجاب وليس السلب. يذكرنا هيدغير هنا بما حصل مع قليلي من تحول السؤال عن الحركة إلى سؤال عن السكون إذ أصبحت الحركة أصلا بدل السكون.

يقدم هيدغير مثالا عن إدراك السلب بشكل مقارن مع إدراك الإيجاب في المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا. فنحن نقول مثلا: إننا نرى فلانا غائبا. وسؤال هيدغير هو طبعاً: كيف نراه غائبا؟ ماذا نرى إذا الموضوع المعني غائب؟ إن هذا السؤال نفهمه بيسر كبير إذا فهمنا من البداية أن الإدراك المصوب إلى الإيجاب نفسه ليس ذلك الإدراك الموجب الذي يترأى لأول وهلة، وإنما هو ذاته مشروط بإدراك الكل الذي يندرج فيه أو الشيء نفسه الذي هو ظهوره.

لقد رأينا في مناسبة سابقة تعريف هيدغير للشيء بما هو وجود كلي هو ممكنه الترנסندنتالي الزماتاتي. وهذا يعني أن إدراك الشيء بما هو هذا الحضور أو ذاك ليس سوى إدراك ظهورات مخصوصة له بما يعني إدراك الشيء وإدراك مساحات الغياب التي تكتنفه. إن هيدغير يفهم السلب في ضوء هذه العلاقة للحضور بالشيء نفسه.

ذلك أن الحضور الخالص للشيء لا ينبئنا بما إذا كان الشيء هو هذا الحضور نفسه أو أن هناك أيضا مساحة أخرى منه لم تقع تحت الإدراك. فإدراكنا كما في المثال السابق أن "أ" غائب عن المجموعة "ب ج د" هو إدراك مسبق لكل المجموعة بما "أ" جزء منها، أي إدراك المجموعة بما هي "أ ب ج د". هذا هو الشرط الوحيد في إقرارنا بأن "أ" غائب إذ لم نجد سوى "ب ج د". أما إذا لم تكن كل المجموعة مدركة أولا بما هي "أ ب ج د"، فلا شيء يدفعنا للتساؤل عن غياب "أ" إذا وجدنا فقط "ب ج د" إذ قد لا تكون "أ" جزءا من المجموعة أصلا. إن مجرد عدم وجود "أ" ضمن المجموعة لا يعني غيابها. فليس الغياب مجرد عدم حضور بل هو عدم حضور لما يتعلق به الحضور. وهو ما يعني إدراك الشيء مضاعفا في وجوده وحضوره.

إن هيدغير يفرق بين نوعين من السلب: السلب المطلق والغياب. السلب المطلق هو عدم انتماء الشيء إلى شيء آخر بشكل جذري والغياب هو انتماءه إليه بصفة جذرية ثم تخلفه عن هذا الإتماء في حالة ظهورية ما. والحقيقة أن ما نقصده حينما نتحدث عن السلب هو المعنى الثاني. أما المعنى الأول فإنه خطأ نرتكبه في فهم السلب. السلب الحقيقي سلب نسبي relatif بمعنى علائقي أي هو كذلك لعلاقته المحددة بالإيجاب بما هو انتماء أصلي للشيء:

"La négativité heideggerienne (*Nichtigkeit*) s'écarte de la négativité simplement négative (*vollständige Nichtigkeit, das bloss Nichtige*): elle renvoie au néant comme tenant essentiel du fait originel (*das Nichts nichtet/ das Nichts west*) et non pas à la négation. Les mots d'origine latine *Negativität* et *das Negative* (mis parfois entre guillemets) recourent, dans l'usage heideggerien, cette acception bien propre de la négativité comme problème. Le terme de référence de tout déploiement négatif demeure la négativité (*Nichtheit*) qui fait signe vers le domaine inaugural. Enfin, lorsque Heidegger parle de la négativité discursive, il utilise un tout autre terme: *Verneinheit*. Comme le vocable "négativité" fait penser en français d'abord à la négation, on pourrait suggérer le registre heideggerien, en le mettant entre guillemets ou en lui ajoutant l'épithète "originelle"⁽¹⁾.

السلب بالمعنى الدقيق لدى هيدغير ليس مجرد الفعل السالب بل العدم نفسه المتجذر فيه والذي هو الأصل الأونطولوجي للسلب. من ثمة ثنائية القضايا الأصلية propositions

R. Regwald, "Heidegger et l'éclaircissement de la négativité", in: Les Etudes (1) philosophiques, n°1/1986, p. 101.

originales والقضايا الثانوية propositions secondaires لدى الفيلسوف. القضايا الأصلية هي التي تثبت مباشرة داخل وجود الإنسان في العالم؛ القضايا الثانوية هي التي تأخذ معناها بصفة غير مباشرة من القضايا الأولى. ليس هناك خيار ثالث حسب هيدغير أعني قضية تأتي من الموجود نفسه. فالقضايا تقصد الوجود رأسا. كيف ذلك؟

لقد لاحظنا من قبل بصدد مناقشة كانط أن ما يسميه كانط بالقضايا التأسيسية باعتبار خروج المحمول عن الموضوع غير دقيق لأن المحمول ينتمي هنا بعد إلى الموضوع من حيث يمكنه أي ينتمي إلى ممكن الموضوع⁽¹⁾. إن هيدغير يشير أعلاه إلى أن القضية تتعلق أصليا بالممكن

(1) إن ما يذهب إليه كانط هو أن القضية "الجسم ثقيل le corps est lourd"، تعني أن الجسم تحضر فيه صفة الثقل، كما أن القضية "الكتاب فوق الطاولة" تعين حالة حضور الكتاب فوق الطاولة والقضية "الباب مفتوح" تعين حالة الباب على هيئة انفتاح حاضرة. تلك هي طريقة الفهم التي لم تغادر الفكر الكلاسيكي كما أنها لم تغادر الفكر المعاصر نفسه في وجوهه غير الفينومينولوجية. لكن السؤال الذي يطرح هنا هو التالي: لماذا لا تعامل القضايا التحليلية propositions analytiques بمثل ما تعامل القضايا التركيبية propositions synthétiques وهي جميعا تعين الحضور بدرجة متكافئة؟

نستطيع أن نقول "الجسم ثقيل"، لأننا نظن أننا نجني هنا معرفة لم تكن لدينا من قبل. ولكننا لا نستطيع أن نقول "الجسم ممتد" le corps est étendu، لأن الجسم بطبعه ممتد ولأننا لا نجني معرفة جديدة هنا وإنما نسمي ذلك قضية توتولوجية tautologique. إنه من جهة الحضور، إذا كانت القضية تقصد حضور الشيء، فإنه لا فرق بين القضية التركيبية والقضية التحليلية بما أن "الجسم الممتد" تعين لحضور وهو تحديد ما للموضوع تماما كما أن "الجسم ثقيل" موضوع حاضر وهو تحديد آخر للموضوع. إذا كان هاهنا تكافؤ بين نوعي القضايا، فإنه من الواضح أن القضية لا تقصد حضور الشيء وأن مقصدا آخر هو الذي يشغل القضية. فما الفرق بين قضية تحليلية وقضية تركيبية؟

واضح أن القضية التحليلية قضية محددة بشكل مطلق أو هي لا تقبل النقيض. فـ "الجسم ممتد" قضية لا تحتمل أن يكون الجسم غير ممتد أما قضية "الجسم ثقيل / ذو ثقالة" فهي تحتمل أن لا يكون الجسم ذا ثقالة وقضية "الجسم ليس ذا ثقالة" le corps n'est pas pesant تقال مثل ما تقال القضية الأولى. نفهم إذن أن القضية إنما هي كذلك لاحتمال نقائضها. لكن ماذا يعني احتمال النقيض سوى أن المقرر من القضية مخترق سلبا أكيد يخفف درجة حضوره إلى مجرد الظهور؟ فعلا فإن القضية التحليلية بالمقابل إذ لا تحتمل نقيض ما تعلن، فإنها تقرر حضور الشيء فحسب. نفهم أن القضية لا تتجه إلى مجرد الحضور وإنما هي تقصد الشيء من جهة الممكن الذي له.

إننا ندرك هذا المعنى بأكثر جلاء من خلال ما يمكن أن نسميه بالقضايا التحليلية السالبة. والحقيقة أن هذه التسمية غير واردة بشكل واضح غير أننا نريد فقط أن نثبت من خلالها كفرية، ما تبين لنا بشكل نسبي حول موضوع القضية كممكن. لنفترض أننا قلنا عوض "الجسم ممتد"، "الجسم ليس نقطة" (بدون امتداد) أي صغنا القضية نفسها بشكل سالب. إذا كانت هذه القضية التحليلية (السالبة) بدورها غير ممكنة. فماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن السلب نفسه ليس اعتباطيا بل مضبوط بشرط ما. وكما أن القضية التحليلية الموجبة تسجل مجرد الحضور فإن القضية التحليلية السالبة موسومة بمجرد الغياب. هذا يعني أنه ليكون السلب ممكنا يجب أن يكون المسلوب متمميا أولا للمسلوب عنه. وهذا

وبدرجة ثانية بالفعل. إن القضايا الأصلية هي القضايا التي تعين الانتماء الأونطولوجي بينما تعين القضايا الثانوية الانتماء الأونطي. ولا تمتلك هذه الأخيرة من معنى في ذاتها وإنما تملك ذاتها من قصدتها الانتماء الأونطولوجي وهي القاصدة في المقابل للحضور الأونطي. إنها في وجهها الحاضري فقط قضية مشتقة *dérivée*. ومع ذلك فإننا لا نستطيع إلا استعمال القضايا على نحو مفهومي - أونطي ولا معنى للتعاطي معها في وضعها الأونطولوجي. وهاهنا صعوبة واضحة، إذ أننا نقصد دائما القضية في حضورها المفهومي وهي القاصدة أبدا وضعها الأونطولوجي غير المفهومي.

هذه الصعوبة ليست كذلك صعوبة في الحقيقة إلا لفهمنا القضية نفسها في حدود الحضور أي فهما غير فينومينولوجي أو ميتافيزيقي. إنها تلزمننا بعد ذلك أن نفهم القضية كحركة محددة بين أصلها الأونطولوجي ووضعها الأونطي وذلك يعني فهمها كظهور على غرار ما يفهم هيدغير كل موضوعات التفكير الأخرى. القضية لا نفهم إذن كحضور بل كحركة حدوث في الحضور *advenir en présence*. هكذا تجد القضية تحليلها كمشكل منطقي في هذه الحركة الفينومينولوجية التي لا تدركها الدراسة المنطقية الخالصة.

2 - العلة كظهور لممكن التعليل :

يعرض هيدغير لتأويل مبدأ العلة من خلال علاقته بمبدأ الهوية لدى لايبنتز. إن الفهم الأولي لمبدأ العلة يشير إلى كونه قاعدة يمتلكها العقل ك تقنية يشتغل بها في تعاطيه مع الأشياء. هذه التقنية متميزة بالضرورة عن العقل ذاته الذي يطبقها كما تطبق أي قاعدة على موضوعها. "لكل شيء سبب"، "لا شيء بغير سبب"، هكذا يصوغ لايبنتز المبدأ. وهو يفهم أولا ككل المبادئ التي دورها الحد من نشاط العقل الإعتباطي وضبط حركته لنيل أهدافه بدقة. كانت المبادئ التي وضعها أرسطو، مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث الموضوع، قد عبرت عن طبيعة صورية عالية لم يقبلها الفكر الحديث منذ بايكون إلا بالنقد. هكذا يبدو أيضا مبدأ العلة في إخراجها الأول لدى لايبنتز، أعني كمبدأ ليس بالمبدأ الأول من زاوية ما. هاهنا فإن الفيلسوف

ما تبينه القضية التركيبية السالبة. ذلك أن قولنا "الجسم ليس خفيفا" هو قول ممكن لأن الخفة تنتمي إلى الجسم بغض النظر عن حضورها السالب أو الموجب، بعكس الحضور كنقطة الذي لا ينتمي أصلا إلى الجسم إذ لا يكون هذا الأخير إلا ممتدا. هكذا فإن القضية إذ تعين أمرا ما، حضورا ما للمحمول في الموضوع، فهي إنما تعين في الأصل إنتماء الواحد إلى الآخر لا حضور الواحد في الآخر. فنحن إذ نقول "الجسم ثقيل" نقول بشكل دقيق "إن الثقل ينتمي إلى الجسم" في معنى انتمائه له من جهة وجوده. وهكذا فإن القول السالب "الجسم ليس ثقيلا" يقوم على القضية الأونطولوجية نفسها "الثقل ينتمي إلى الجسم". هكذا فإن الإيجاب كما السلب يقومان على إقرار أساسي بانتماء الحدود بعضها إلى بعض. وإنه حيث لا تتعلق القضية بإقرار وجود أو سلبه بل بإقرار موجود كقولنا "الجسم ممتد"، "الجسم ليس نقطة" تصبح القضية مستحيلة أو غير ذات معنى.

يعيد صياغة مبدأ الهوية ليصبح المبدأ الأول الذي تعرف الحقيقة بردها إليه. إن مبدأ العلة هو مبدأ الحقائق الفيزيائية في حين أن مبدأ الهوية يتعلق بالحقائق الرياضية والمنطقية.

لكن لا يبنيتز إذ يعيد بناء مبدأ الهوية يؤسسه على قاعدة تيولوجية واضحة هي فكرة الإلاه التي يستمد منها حسب لا يبنيتز الإحتواء الواقعي للمحمول في الموضوع بشكل قبلي. وهذا يعني أن مبدأ الهوية بحد ذاته ليس هو صاحب الأولوية. إن الهوية تبدو هنا بما هي مؤسسة على قاعدة ما أي بما هي معلولة أو ذات علة. وهكذا فإن مبدأ العلة يبدو أكثر عمقا من مبدأ الهوية، ومن كل المبادئ الأخرى. ولا يبنيتز يمارس ذلك حسب هيدغير دون إعلانه غير أنه لا يقر بذلك ويرى للهوية أولوية مطلقة. علينا إذن أن نعيد قراءة الأشياء على أساس هذه الأولوية لتؤكد من حقيقة ما نقصده بمبادئ العقل وقواعده أي بالمنطق إجمالاً. هكذا ينبري هيدغير لتأويل فينومينولوجي للهوية بما هي علة الهوية.

تعني الهوية لدى لا يبنيتز لا مجرد العلاقة الصورية لـ أ بنفسها بل الوحدة *unité* الأصلية ذات المحمول الأونطولوجي. إذا كان الأمر كذلك فإن "الحقيقة تعني بالتالي اتفاقا *accord* والذي ليس كذلك من جانبه إلا لأنه في انسجام *en corcondance* مع ما يلغي نفسه داخل الهوية كمكون لكائن موحد"⁽¹⁾. المعنى هنا أنه لأن الهوية ليست فقط مشكلة عدم تناقض بل مشكلة وحدة ولأن الوحدة تعني الاختلاف بصفة أصلية، فإن الحقيقة اتفاق. غير أن ذلك لا يكون إلا حول شيء يتم الإتفاق عليه. هكذا فلا بد من شيء يسميه هيدغير أساساً أو علة أي شيء يسوغ الهوية كاتفاق. يواصل هيدغير: "في كل حقيقة، الربط التحليلي هو ما هو دائماً "بسبب" أي كـ "محرز" *se motivant*"⁽²⁾.

ثمة إذن في نطاق القضية نفسها بالإضافة إلى الإتفاق ما يجري حوله الإتفاق أي ما نعرفه بمقصده أو موضوعه. يريد هيدغير أن يقول هنا أن الهوية ليست معطى قائماً بذاته، بل هي إقرار بأن هناك هوية هو الذي يحددها كهوية. غير أن هذا الإقرار نفسه ليس إعتباطياً بل مؤسساً على موضوع الإقرار أو المقصد الذي نقر بالقياس عليه أن هاهنا اتفاقاً أو هوية ما. إلا أن هذا الإتفاق في حدود القضية لا يستقر إذا كانت إحداثية النظر من خارج القضية نفسها. فإن القضية في ذاتها لا تبدو قادرة على الإقرار بهوية ما إذا لم تمتلك بكليتها محرزاً جديداً أو مبرراً ينتقد القضية من حالتها الخالصة كادعاء وبهيهما التأكيد. لذلك يقول هيدغير: "يجب إذن أن يكون ذلك قبل هذا الحمل *prédication* ومن أجله"⁽³⁾.

ذلك ما يكمن في الموجود الخارجي بما هو حقيقة أونطية *vérité ontique*. لكن العلاقة

(1). Heidegger, Question I, Gallimard, 1968, p. 95

(2). Ibid., p. 95

(3). Ibid., p. 96

هنا بين هذا الموجود وبين القضية بما هي علاقة خارجية غير مؤمنة. توضع الحقيقة الأونطية أخيرا موضع استفهام حول إمكان اضطلاعها بدور الأساس للقضية. لذلك فلا بد قبل ذلك من انكشاف أولي لعلاقة القضية بموضوعها انكشافا يكون هو المرجع لانسجامهما بحكم بساطته. يقول هيدغير معرفا للأصل الجديد: "هذا الإنكشاف المقصود كحقيقة حول الوجود، ذاك هو ما نشير إليه باسم الحقيقة الأونطولوجية *vérité ontologique*"⁽¹⁾.

إن هذه الحقيقة ليست علاقة مركبة على نحو ما ولكنها الوجود الأولي للقضية المباشرة لموضوعها.

في المرحلة الأولى من تفكير هيدغير، هذا الوجود المباشر للقضية كان يتتهي إلى القصدية ومنها إلى تعالي الدازين ثم إلى الزماناتية كبنية أساسية أولية. أما في المرحلة الثانية لهيدغير فإن ذلك يكمن في طبيعة الوجود نفسه بما هو حضور *présence* وانسحاب *retrait*. هكذا فإن الهوية تجد تعليلها في حقيقة أونطولوجية أصلية. وهكذا يكون التعليل أو البحث عن علة أو أساس هو الأصل الذي تبنى عليه أكثر مبادئ المنطق أصالة.

يتبين من التأويل الآنف للهوية أن العلة هي الدازين نفسه وهي الوجود في نهاية الأمر. ليس مبدأ العلة إذن واحدا من المبادئ التقليدية، ولكن، بما هو مفترض كل المبادئ، فهو لا يتخذ مكانه كقاعدة عقلية وإنما هو أبعد من ذلك وجود العقل نفسه. إن ما يريد أن يقوله هيدغير في هذا السياق هو أن العقل يفترض دائما العلة لأنه هو ذاته موجود على نحو علة شريطة أن نأخذه في معناه الفينومينولوجي الذي حددناه في مناسبة سابقة. ماذا تعني العلة هنا؟ إن هيدغير يتأول العلة بما هي أصل لا بما هي علاقة (سبب / نتيجة). ذلك أن كل علاقة خارجية كما رأينا هي علاقة مستفهمة حول وجه الضرورة التي تختص بها. وهي لذلك تفترض دائما علاقة انتماء داخلي لعناصرها تكون سببا لإمكانها.

إن المتبوع لتأويل العلة لدى هيدغير يدرك الفرق الكبير الذي يحدثه الفيلسوف مع تاريخ الميتافيزيقا. نريد بقولنا ميتافيزيقا تعليل الأشياء بعلّة مفارقة. لقد ظننا طويلا أن التعليل الخارجي يتمثل فقط في الميتافيزيقا الكلاسيكية، إلا أن النقد الذي طال العقل التقليدي وضع موضع استفهام كل تعليل عقلي صادر عن مبادئ مفارقة وقواعد ولو كانت مبادئ العقل نفسه. الميتافيزيقا تشير هنا أيضا إلى العلاقات المتخارجة حتى في نطاق حدود التعليل. لذلك رأينا هيدغير يبحث للهوية عما هو أكثر بساطة منها ليكون علة لها أي أكثر مباشرة في علاقة حدوده. إن ما نلاحظه على هذا الصعيد هو أن الشيء لا يجد علته كـ "أ" إلا في ذاته كـ "أ" من جهة ما هي أصل.

فلو افترضنا أن الهوية هي "أ"، فإنها لن تجد أساسها في الأول في ذاتها كـ "أ" ولكن

(1) Ibid., p. 97

في الموضوع الذي تقوم حوله كاتفاق أي في "ب". غير أن الشيء الجديد الذي هو القضية وموضوعها أي "أب" لا تجد تعليلها هي الأخرى إلا في الموجود الأونطي كـ "ج" لأن علاقة "أب" علاقة متخارجة أو ميتافيزيقية بمعنى ما. غير أن علاقة "أب" بـ "ج" هي الأخرى علاقة متخارجة تحتاج تعليلًا من خارجها. فعلاقة القضية بالموجود الخارجي بما هي "أبج" تجد تعليلها من جديد في الحقيقة الأونطولوجية كما رأينا بما هي "د". غير أن التأويل للعلّة يتوقف عند هذه العلّة الأخيرة. لماذا؟ لأن "د"، أعني الحقيقة الأونطولوجية، ليست علّة ككل العلل. إنها ليست شيئًا آخر غير الإنكشاف الأصلي لوحدة القضية والوجود. إنها إذن "أبج" مستعادة في ضوء الوجود أو "أبج" الأونطية معللة كـ "أبج" الأونطولوجية. على هذا النحو فقط تكون العلّة حدثًا محادثًا للمعلول نفسه من حيث هي نفسها المعلول مستعادة على ضوء الوجود.

إن الظن الذي غلب في العقلانية الحديثة هو كون المحاشية immanence تعني إبدال علّة خارجية بعلّة داخلية. غير أن الصعوبات التي طرحتها الفينومينولوجيا كشفت إلى أي مدى يكون ما نسميه هنا بعلّة محاشية شكلًا جديدًا من العلّة المفارقة. ذلك أنه لا شيء تغير جوهرها في بنية التعليل. العلّة هي دائمًا واحدة: العلّة غير المتحدة مع الشيء ذاته أو العلّة بما ليست هي الشيء نفسه. لذلك تعامل الفينومينولوجيا سواء مع هوسرل أو مع هيدغير كل الميتافيزيقا القديمة والحديثة المعاملة نفسها ناسبة إليها القصور نفسه عن إدراك الشيء نفسه كعلّة نفسه. إن العقلانية الحديثة لم تفلح في فهم العلّة خارج أفق "الجوهر" و"الذات" و"الباطن" و"المركز" وغيرها من الأسماء التي تدور حول العلّة كشيء ما ذي علوية خاصة. لم تسلم من هذا الوهم العلوم الإنسانية ولا العلوم الطبيعية إذ كان كل شغل الحداثّة البحث عن المبدأ المحادث أو الجوهر المفسر لكل شيء.

لا يبقى مع الفينومينولوجيا من معنى لهذا الميتافيزيقي التي يفرض نفسه على الأشياء. لقد تعودنا من خلال الدراسات التي تناولت تقديم الفينومينولوجيا على فهم هذا الإجراء كنهاية لمفهوم العلّة، أعني نهاية سألبة. غير أن ما بيناه في مناسبة سابقة من ثنائية الإحتفاء والظهور كثنائية ترقى إلى القدرة على الاضطلاع بمهام الثنائيات الكلاسيكية، ذلك يجعلنا نفترض إمكان التفكير على نحو جديد في سؤال العلّة. والسؤال بشكل أدق هو: كيف تكون "أ" معللة بـ "أ" أو "أ ب ج" معللة بـ "أ ب ج" نفسها بحركة ظهورية محددة؟ كيف يكون الشيء نفسه المعلل والمعلل دون تكرار، وطبعًا دون افتراض لعنصر ميتافيزيقي خارج؟

في مبدأ العلّة يعرض هيدغير للتعليل وذلك بتحليل موسع لمعاني "لماذا" Pourquoi و"لأن" Parce que. ماذا يجب أن نفهم فينومينولوجيا من السؤال: لماذا؟

يهتم هيدغير مباشرة هنا بهذا السؤال اهتمامًا نقله مع التوسع اللازم كلما دعت الحاجة. نفهم عادة "لماذا" بما هي بحث عن عنصر ما غائب عن الأشياء التي تمثل موضوع تفكير

وتبدو غير قادرة على تبرير نفسها. العنصر الغائب هو هنا علة بمعنى الشيء الذي يعود إليه إعطاء المعنى وإكمال النقص الذي يظهر في الموضوع. إن سؤال هيدغير يقطع هنا مع تصور سؤال العلة أو مبدأ العلة كمبدأ غير مشروط أي كمبدأ عقلي قائم بذاته. وهو تصور لا يخص فقط الميتافيزيقا الكلاسيكية بل أيضا ميتافيزيقا الذاتية بما هي نقل للعلة "الغائبة" إلى مستوى الذات. ثمة في الحقيقة صعوبة مبررة تكمن وراء هذا التصور اللامشروط للعلة وهو ما كرسه تاريخ المنطق نفسه من فهم تمثلي للمبدأ أصبح من المجهود جدا وصله بشروطه الأونطولوجية. يعد السؤال بحد ذاته إنجازا سبق ذكر شروطه.

إن سؤال هيدغير حول "لماذا" هو سؤال الفراغ الذي يحتويه السؤال: من أين أتى؟ إن ما يبدو لنا في الأول هو أن السؤال مجرد استفهام عن شيء غائب قد يحمله العقل منفردا. إلا أن الصعوبة هنا هي أن السؤال يحتوي إقرارا ضمنيا غير أنه إقرار بغياب. يؤكد هذا أن بنية السؤال "لماذا" نفسها بنية مضاعفة، سالبة وموجبة: لـ/ ماذا pour/quoi. الصعوبة تتأتى إذن من أن هناك إقرارا بعلة هي ليست حاضرة في الموضوع والسؤال طبعا عن مصدر هذا الإقرار بما ليس حاضرا.

هذا السؤال بما هو بحث عن غائب في الموضوع المقترح علينا، هو في الحقيقة بحث عما ندرك أولا أنه حاضر بما هو امتداد الشيء نفسه. إن سؤال نيوتن الشهير: لماذا سقطت التفاحة؟ بما هو سؤال العلة في العلم الحديث، لم يطرح من قبل، لا لأن العقل لم يكن يفكر في الأسباب، وهذا واضح منذ فجر الفلسفة، بل لأن الأمر يتعدى مجرد التفكير بالأسباب إلى ما يظهر للشيء نفسه من شيئية تجعلنا حين نصادف البعض منها نتساءل عن البقية. فقبل نيوتن كان الشيء - التفاحة هنا - تظهر اكتمالها كموجود بشكل لا يدعو إلى التساؤل عما يخفي منها. أما مع نيوتن، فإن توسيع إدراك التفاحة لشيئيتها، لا فقط لها كشيء، هو الذي يقوم كأساس لسؤالنا عن سقوطها: لماذا؟

إن هذا السؤال ليس تطبيقا عقليا خالصا لمبدأ يقول: "إن لكل شيء سبب" أو "لا شيء بدون سبب" وإلا كان السؤال قد طرح من قبل، وإنما هو تبين لتفاوت يظهر بين إدراك الشيء نفسه أي وجوده وظهوره الذي لا يطاوله بسبب وقوعه في الزمن وبين حضور الشيء الزمني. إن محرض السؤال عن السبب إنما هو إذن الشيء نفسه الذي ندركه أبعد من الحضور أولا ثم السعي إلى بلوغه بإكمال الفراغ الذي في الحضور ثانيا.

ليست مشكلة مبدأ العلة إذن في حقيقتها مشكلة بحث عن علة. فنحن لا نطرح السؤال في كثير من الأحيان عن الأشياء ونطرحه حول أخرى ونطرحه حيننا ولا نطرحه حيننا آخر حول الشيء نفسه. ثم إن من العلل ما يطرح السؤال ومنه ما لا يطرح في حين أنه إذا نظرنا إلى المسألة من جهة مبدأ العلة كمبدأ صوري لم نجد ما يحدث الفرق لكل هذا الإستعمال

المتباين. هذا ما يشير إلى أن المشكل ليس في وجود مبدأ لتطبيقه ولا في حاجة الأشياء إلى مبدأ يعللها، وإنما في شكل حضور الإنسان في العالم ودرجته.

ليكون السؤال "لماذا" ممكنا، لا بد حسب هيدغير من إدراك الشيء بكيّيته في علاقتنا الحرة بالوجود حتى يتسنى إدراك ما لا يتجلى فيه بما هو فراغ أو نقص لا بما هو عدم مطلق ويتسنى التساؤل عنه بـ "ماذا" لـ "إكماله بالنظر إلى وجوده. ان لماذا نفسها مشروطة إذن بعلة أو بلغة أخرى إن مبدأ العلة مشروط بعلة هي مبدؤه الأصلي. لذلك فإن الأصل في العلة أنها ليست علاقة أفقية بين أ وب تكون إحداها علة والأخرى معلولا، بل ما يجعل هذا نفسه ممكنا أي علاقة عميقة بين أ ب كعلة ومعلول معا وأ ب من جهة علاقتهما الأصلية كوجود. فالعلة قبل أن تكون علة للشيء هي امتداد الشيء الذي يكون ثم يظهر.

العلة ليست مبدأ بمعنى نقطة تبدأ منها الأشياء وإنما هذه النقطة نفسها لا تكون علة إلا إذا كان وجودها الأصلي ووجود معلولها واحدا أولا. إنها لذلك مبدأ على نحو ما مجازي لأنها هي نفسها مشروطة بمبدأ ليس هو بنقطة ما مختلفة ولكن هو ذاتها في وضع الوجود لا في وضع الحضور. لهذا يميز هيدغير بين معنيين للمبدأ واللغة الألمانية تسمح بذلك إذ تفرق بين Grundsatz و Prinzip.

إن الترجمة الألمانية لمبدأ العلة Prinzipium rationis ليست Prinzip vom grund بل Satz vom grund. إن لفظ Prinzip يشير إلى المبدأ بمعناه الدارج في المنطق الصوري أي نقطة تمثلية ما تصدر عنها الأشياء، قاعدة عامة تطبق على كل الحقائق بدون استثناء. هكذا يستعمل لفظ Prinzip للمبادئ الأرسطية الكلاسيكية. غير أن هيدغير يستعمل بدل ذلك لفظ Satz لتسمية مبدأ الهوية der Satz identitat ومبدأ التناقض Satz vom widerspruch، ومبدأ العلة كما رأينا هو كذلك Satz لا Prinzip.

إن لفظ Satz يشير على عكس Prinzip إلى معنى قضية وجملة وغيرها من الألفاظ التي لا تحيل إلى مبدأ عام فارغ بل إلى معنى عيني ومضمون ناطق لا يقل مضمونية عما تؤسسه المبادئ التقليدية. إن هيدغير يؤكد ذلك إذ يسمي المبدأ قضية في مواضع مختلفة من مبدأ العلة حيث يدعم ذلك بقوله أيضا إنه ليس قاعدة أو معيارا. غير أن الأكثر أهمية أن الفيلسوف يشدد على كون المبدأ ليس فقط قضية مؤسسة بل هو القضية الترسندنتالية بالمعنى الذي يرثه هيدغير عن هوسرل وكانط. تعني الحقيقة الترسندنتالية شرط إمكان القضايا الأخرى في المعنى الذي يملك فيه الإمكان علويته على الواقع كما يقول هيدغير في دروس الصيف لعام 1927: "الممكن يملك الغلبة على كل ما هو فعلي"⁽¹⁾.

"Le possible l'emporte sur tout ce qui est effectif". Les problèmes fondamentaux, op. cit., (1) p. 370.

إلا أن هيدغير يتفطن هنا إلى مشكل دقيق. ذلك أن المبادئ الكلاسيكية إنما اتخذت صفة الأسس أو المبادئ لبساطتها. إن هذه الصفة وحدها هي التي تمنحها حق التقدم كمبادئ لأنها بذلك تعلق عن أن تكون مشروطة. فكيف يمكن أن تكون قضية ما مبدأ والحال أنها تفتقر ضرورة إلى صفة البساطة؟ أو ليست القضية ضرورة مركبة بما يعني تبعيتها لفعل تركيب يكون هو المبدأ الحقيقي وينزع عنها إمكان الإضطلاع بدور الأساس؟ حقا إن الصفات التي حملت على المبدأ منذ الإغريق كالـ *simplicité* والبساطة والمباشرة *immédiateté* تتعارض مع ما يريد هيدغير أن ينسبه إليها من مضمونية لإزالة الصورية عنها. إن هيدغير ينقلنا هنا إلى أفق آخر للتفكير تماما.

فمفهوم البساطة يتخذ لديه معنى محددا في علاقة بالوجود. وهذا يعني أن التركيب *composition* صفة لا تمثل بذاتها مشكلا إذا كانت القضية على علاقة مباشرة بالوجود ومحددة في وضع انفتاح عليه. أما ما نسميه مبدأ بسيطا لغيب تركيبه المنطقي فليس في الحقيقة سوى جملة من العناصر الواضحة وغير الواضحة التي ساهمت في تأليفه، أعني عناصر متضاربة وموصولة باستدلال محدود، وبكلمة كما هائلا من العناصر والعلاقات. فمبدأ الهوية مثلا الذي يقول: "لا يكون الشيء نفسه موجودا ومعدوما في وقت واحد" لا نكاد نحصي العناصر المؤلفة له إذا فهمناه كقاعدة منطقية. أما المبدأ كإدراك مباشر وبسيط فذلك يخرج عن طاقة العقل المنطقي. إن بساطة الإدراك يجب أن تخرج حسب هيدغير عن تمثيل العقل الذي لا يتعاقد مع الحقائق إلا عبر وسائط.

ثمة فكرة مركزية لدى هيدغير قلبت لديه كل التعريفات الكلاسيكية وهي فكرة الإنفتاح الأصلي على الوجود. فالتعريفات التي بنيت على قاعدة المنطق تجد هنا ترتيبا مختلفا. وإن المبدأ ليستطيع هكذا أن يبلغ أن يكون قضية دون إشكال بما أنه قضية الوجود نفسه. إن هيدغير يدقق الأمر إذ يفرق بين ما يمكن تسميته القضية - الأساس وقضية الأساس. النوع الأول هو المعبر عنه باللفظ الألماني *Grundsatz* والنوع الثاني هو ما تعبر عنه صياغة مبدأ العلة نفسه *satze vom Grund* أو قضية (مبدأ) الأساس (العلة). إن هيدغير يسعى إلى دمج الفهم الأول للمبدأ بالفهم الثاني، الأول كفهم منطقي والثاني كفهم أو نطولوجي. فالقضية الأساس بالمعنى الدقيق هي قضية الأساس نفسها.

هذا التدقيق في مفهوم المبدأ هدفه تبيان التحول الكامل في "مبدأ العلة" أعني التحول في وقت واحد في مفهوم العلة ومفهوم المبدأ معا. فإن هذا المبدأ ليس مبدأ عقليا خالصا وإنما هو مفهوم الوجود الذي يستطيع أن يضطلع وحده كما بينا بإشكالات مبدأ العلة وأن يكشف حقيقته بما هو ظهور الوجود ذاته أي وجود العلة الذي ينير وحده ظهورها.

IV - إخراج الفرضية الوضعية للوجود والتأويل غير الوضعي - من العقل إلى اللغة: ما يقصد هيدغير بـ "اللغة مسكن الوجود":

من المفترض أن يؤهل الموضوع المختلف للتفكير بما هو غير المباشر وغير الواقعي أي غير الوضعي الأدوات المناسبة للتعاطي معه. وإذا كانت الأداة التقليدية للتعاطي مع عالم وضعي أعني متعين على نحو ما فيزيائي أو عقلي أو غيره، كانت هي العقل فإن الأداة التي بدت صنوا للعالم غير الوضعي أي صنوا للممكن والغياب هي اللغة. نركز الإهتمام فقط على إحدى المحاولات الظاهرة في هذا الإتجاه - هيدغير وقوله الشهير "اللغة مسكن الوجود". ماذا يقصد الفيلسوف بذلك؟ لكي نحصل المعنى على نحو دقيق فإننا نركز الإهتمام حول نص وحيد نفحصه مليا.

يتعلق الأمر هنا بقصيدة "الكلمة" لستيفان جورج المذكورة مرتين على الأقل في الأثر الهيدغيري وخاصة في ما نشر للفيلسوف تحت عنوان السبيل إلى الكلام *Untwegs Zur Sprache, Acheminement vers la parole*⁽¹⁾. ذكرت القصيدة أولا في محاضرات ثلاث أُلقيت في 1957 و 1958 وذلك تحت عنوان: الكلام *Le déploiement de la parole, die* *Le mot, Das* ثم ذكرت ثانيا في نص كتبه هيدغير عام 1958 بعنوان "الكلمة" *Le mot, Das Wort*. وقد كان العنوان الأصلي الذي القي به النص: "الشعر والفكر: حول قصيدة الكلمة لستيفان جورج".

إلا أن الأمر لا يتعلق هاهنا أيضا بالقصيدة كلها وإنما بيت واحد، هو البيت الأخير والذي يقول فيه الشاعر: "لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة" *Aucune chose ne soit la où le mot faillit*. أما الإشكالية فهي السؤال الذي يقفز بدهاءة: أنى للكلمة أن تكون صاحبة القرار بشأن الوجود؟

والحقيقة أن الصعوبة لا تكمن في هذا السؤال بالذات بل تكمن بعد حين من التدقيق. ذلك أنه بالإمكان أن نفهم كما يفهم ستيفان جورج نفسه على نحو شعري وإنشائي بصورة أعم كيف تكون اللغة صاحبة القرار بشأن الوجود، أي بما لا يستدعي خطابا إقراريا وبرهانيا ومفهوما محددًا بل فحسب إحتراما لطبيعة الممارسة الإنشائية. كما أنه بالإمكان أيضا أن نفهم على نحو تيولوجي سحري ربما كيف يكون الوجود قرار لغويًا إذا تعلق الأمر خاصة باستعمال مطلق للغة. فحينما نقول "في البدء كانت الكلمة *verbe*"، فإن قوة الكلمة آتية من أمر مطلق بال "كن"، أي إرادة مطلقة ما.

(1) هذا الكتاب مجموعة من المحاضرات والنصوص أعدها هيدغير خلال الخمسينات، نشر بالألمانية سنة 1959، وأنا لنعتمد الترجمة الفرنسية لمجموعة من المترجمين الفرنسيين، نشرة قاليمار 1976.

يمكن إذن أن نفهم على نحو شعري إنشائي كما على نحو تيولوجي - سحري كيف يكون الوجود قرار لغويًا، لكننا لا يمكن أن نفهم ذلك بسهولة على نحو تحليلي برهاني مفهومي أي على نحو فلسفي. ولا شك أن هيدغير إذ يؤكد قول ستيفان جورج لا يؤكد ذلك على نحو تيولوجي سبق أن شق طريقه بعيدا عنه كما لا يؤكد على نحو شعري خالص إلا إذا فهمنا الشعر كما فهمه هيدغير دائما بما هو تفلسف أقصى.

الدليل على أن مقصد هيدغير فلسفي إقراري مفهومي تحليلي أمران على الأقل:

- الأول ما يكشفه الفيلسوف عن وعي بصعوبة ربط الوجود باللغة، الشيء بالكلمة بما يدل على إرادة إقرار فلسفي تحليلي بتعلق الوجود باللغة. يقول هيدغير: "إن الكلمة وحدها تمنح الوجود للشيء. ولكن أنى لكلمة بسيطة أن تكون قادرة على أن تنجز ذلك: أن تقود شيئا إلى الوجود؟ إن الأشياء تجري بالأحرى على نحو معاكس. لنأخذ (مثال) القمر الصناعي الذي أطلق سنة 1957. هذا الشيء إذا افترضنا أنه يوجد منه واحد فإنه يوجد est بالاستقلال عن هذا الاسم، الذي التصق به بشكل بعدي"⁽¹⁾.

- الثاني إفتراض الفيلسوف إجابة عن الإشكال ذات صبغة إقرارية تكشف عن إرادة بحث عن معقولة للمسألة. إن هيدغير يفترض أن يكون الأمر ممكنا مع الأشياء التي تكون فكرتها وبالتالي لفظها سابقا لوجودها، المصنوعات بعامة. ولكن الأمر لا يصدق على الشجرة والإنسان والعالم كله.

إن هيدغير يجد إذن صعوبة في اعتبار الوجود قرارا لغويًا، كما أنه يكشف عن إرادته البحث عن معقولة ما لكل هذه الصعوبة. وفي الحالتين هو يكشف عن اهتمامه بمعالجة فلسفية تحليلية مفهومية لإشكال لا يبدو له من حل ظاهر سوى حل شعري أو تيولوجي ولا يبدو له حتى من مكان للتفكير في حدود العقلانية الكلاسيكية. ليكن الإشكال إذن بعد كل هذا التدقيق: بأي معنى يفهم هيدغير على نحو فلسفي (لا على نحو إنشائي ولا على نحو إقراري تيولوجي) قول ستيفان جورج: "لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة"؟ أي مفاهيم يفترضها هيدغير وأية برهانية يعتمد عليها تحويل هذا الخطاب الإنشائي إلى خطاب فلسفي إقراري غير تيولوجي؟

الحقيقة أن هيدغير وفر علينا جهدا للبحث عن المخطط المناسب للدراسة من خلال طرحه الأسئلة المركزية في نص "الكلمة":

"ما الكلمة لتكون قادرة على ذلك؟

ما الشيء ليكون محتاجا للكلمة ليكون؟

ماذا يعني هنا "يكون" ليتجلى على هيئة منحة محمولة على الشيء انطلاقا من الكلمة؟"

(1) Ibid., Le déploiement de la parole, p. 148

1 - الكلمة أو ما الكلمة لتكون قادرة على احتواء الوجود = على حرمان الوجود من أن يكون إلا بداخلها؟

إن الخطوة الحاسمة التي يقوم بها هيدغير هاهنا هي المتمثلة في استبعاد كل من الدلالة اللسانية والدلالة الفلسفية الوافدة من الفلسفة العقلانية وفلسفة اللغة المعاصرة لمفهوم "الكلمة". إن الكلمة ليست علامة ولا واحدة من مشتقاتها كالدالة Abzeichen ولا الإشارة ولا السمة أي كل المعاني اللسانية للكلمة. كما أن هيدغير ينأى بهذه الأخيرة عنها بما هي معنى أو دلالة Signification, Bezeichnung. إن كلا من هذين الفهمين للكلمة رغم الفرق الشاسع بينهما ينطلق من الفصل التقليدي بين الذات والموضوع ومن اعتبار الكلمة صناعة ذاتية تكون في علاقة مطلقة بالموجود سلفا والذي تنقله اللغة / الكلمة فقط إلى فكرة وتعبير وتداول / تواصل دون أن يكون لهذا الفعل التداولي ذاته أثر في صناعة المعنى.

إن هيدغير مستبعدا المفهوم اللساني والفلسفي غير الفيومينولوجي للكلمة، يقدم محاولته في فهم فيومينولوجي لها بما هي علاقة لا طرف في علاقة. إن الأمر هنا، على حد قوله، ليس "علاقة بين الشيء من جهة والكلمة من جهة أخرى. إن الكلمة نفسها هي العلاقة"⁽¹⁾. إن هذا يقتضي أن الشيء نفسه ليس موجودا محددًا سلفًا بقدر ما هو معطى علاقتي تحمله الكلمة. لكن كيف تكون الكلمة نفسها هي العلاقة وكيف يكون الشيء فيها لا في علاقة معها؟

يشير المترجم الفرنسي لنص هيدغير "الكلمة" إلى أن اللفظ الألماني Das Wort له نوعان من الجمع: الأول die wörter ويشير إلى الألفاظ من جهة اللغة أي في المعنى اللساني البحت والثاني die worte ويعني الألفاظ من جهة احتوائها على إحالة إلى شيء ما⁽²⁾. هذا الجمع الثاني يكشف عن ممكن مهم للأصل الألماني للكلمة هو الذي تؤكد إحدى الترجمات الألمانية للكلمة، Verbe بالمعنى الإنجيلي (في البدء كانت الكلمة) أي wort⁽³⁾. كل ذلك يعني أن اللفظ الألماني الذي يستعمله هيدغير في هذا السياق ذو محمول أونطولوجي وفيومينولوجي أكثر منه محمول لساني وعقلي خالص. ذلك أن الكلمة بالمعنى الديني هنا حمالة على طريقتها لمضمون أونطولوجي.

هكذا ينبغي هيدغير لتفصيل الدلالة الأونطولوجية للكلمة. فحينما يريد الإجابة عن سؤال طرحه من قبل عن ماهيتها: ما الكلمة؟ وأي تحديد لساني أو فلسفي يليق بها؟ يجيب الفيلسوف باختيار اللفظ الألماني signe, wink علامة أي الفعل winken، أشار، لكن في معنى مخصوص جدا هو الذي يستقيه الفيلسوف من الأصل الاشتقافي للفظ لا من استعماله المهيمن. المعنى

(1) "Le déploiement ...", op. cit., p. 154

(2) Ibid., p. 176, note 8

(3) "Le mot", op. cit., p. 203, note 1

المخصوص هو المترجم أفضل ب faire – signe.

إن أصل لفظ winken هو: أشار بالعين faire signe de l'œil à qqn أي غمز. لكن اللفظ يستخدم أيضا في معنى أعم هو: أشار باليد أو لوح وأوعز، ويعني في التصريف الأكثر عمومية له كل خطاب دون كلام وإنما فقط بالجسم أو بفعل جسدي ما. إن الإشارة المقصودة إذن بـ Winken فعل في نهاية تحليلها. إنها التقديم للرؤية في فعل أو حركة geste أي faire geste في معنى القيام بمبادرة ما. الكلمة إذن ليست علامة (على شيء) ولا معنى (لشيء)، فكرة (عن شيء) بل فعل إشارة، تلويح faire signe بمعنى القيام بحركة إحالة على geste. الكلمة حركة ونشاط وفعل وليست حالة لسانية أو عقلية. إن الكلمة، القول ليس له وجود لكون الكلمة ليست موجودا étant ولا شيئا معجميا⁽¹⁾. يقول هيدغير: "عن الكلمة (...) لن يكون مسموحا بالمرة القول: إنها موجودة ولكن على العكس: إنها تعطى es gibt الوجود". طبعا الكلمة بهذا المعنى شأن للتجربة لا للمعرفة. أن نتكلم هو أن نجرب Erfahren – faire l'expérience في معنى التعاطي المفتوح مع الشيء لاستحضاره بالمبادرة التي نتوجه بها إليه أو بالإشارة التي هي فعل. إن هيدغير يحدد للقيام بالإشارة faire signe معينين اثنين: الأول معنى بسيط، أن يجعلك ترى ما أحال إليه، والثاني معنى أعمق وهو إظهار ما ليس واضحا في ما أحال إليه⁽²⁾. إن الكلمة إذن قوة إحالة، قوة إظهار وإبانة تمتكها لطبيعتها العدمية. فجوهر الكلمة في عدم شيئيتها، عدم حضورها بما يؤدي إلى عدم إحالتها على ذاتها بل انسحابها وامحائها لترك المجال للشيء نفسه.

لهذا يفرق هيدغير الكلمة ذات المحمول اللساني والفلسفي عن الكلمة ذات الطبيعة الفينومينولوجية وهي الكلمة الملائمة المناسبة convenable, approprié, angemessen الناجعة greifend pertinente التي تحمل الشيء فيها أي الوجود للشروط التي ذكرناها.

يمكن إذن في النهاية أن نجد الكلمة المقصودة بكونها تحمل قرار الوجود، بما هي حركة geste إحالة، حركة اظهار، أي من حيث هي ليست شيئا من بين الأشياء (شيء لساني طبعا).

2 - الشيء أو ما الشيء ليكون محتاجا للكلمة ليكون؟

في كتابه ما الشيء؟ Qu'est ce qu'une chose? die frage nach dem ding؟، يمنح

هيدغير ثلاثة تحديدات للشيء على النحو التالي:

1° La chose au sens du donné à portée de main (des vorhondenen): une pierre, un morceau de bois, des ciseaux, une horloge, une pomme, une croûte de pain, les choses inanimées et aussi les choses animées...

2° La chose en un sens qui englobe ce qui vient d'être énuméré, mais aussi les

(1) F. "Le déploiement de la parole", op. cit., pp. 176–177

(2) Ibid., p. 188

plans, les résolutions, les réflexions, les mentalités, les actions, l'historique...

3° Tout ce qui vient d'être nommé, et en plus tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, est en quelque chose et n'est pas rien"⁽¹⁾.

المعنى الأول للشيء هو إذن ما هو متعين على نحو فيزيائي حيث يكون اللاشيء كل ما ينتمي إلى الأفكار والمشاعر والأفعال والأحداث التاريخية وغيرها. أما المعنى الثاني فهو المحدد بشكل عام بما فيه المحدد فكريا وشعوريا وعلى هيئة أفعال ما. اللاشيء هاهنا يكون فقط اللامحدد على نحو من الأنحاء المذكورة. أما المعنى الثالث فهو الـ "شيء ما"، الشيء باطلاق أو اللامحدد نفسه حيث يكون اللاشيء هو فقط العدم المطلق. الشيء أولا هو إذن الموضوع الفيزيائي (اللاشيء الموضوع الفكري أو النفسي أو السلوكي...).

وهو ثانيا المحدد بشكل عام (اللاشيء هو اللامحدد / الممكن فحسب). وهو ثالثا اللامحدد نفسه، الممكن (اللاشيء هو المستحيل بمعنى ما / العدم المطلق). تلك هي الدرجات التي يصفها هيدغير في فهم دلالة الشيء والتي تمثل على التوالي خطوات في التحرر من الدلالة الحضورية للشيء. المعنى الأخير، الشيء المقابل للعدم هو الذي يشير إليه هيدغير، رغم كونه الأقصى في التحرر من الدلالة الحضورية، بكونه المعنى التقليدي للشيء. يقول الفيلسوف:

"Chose" est ici compris au sens traditionnel et global, par lequel on entend quelque chose en général, c'est-à-dire n'importe quoi pourvu que cela soit d'une manière ou d'une autre. En ce sens, même Dieu est une chose"⁽²⁾.

إن هيدغير يصف هنا أقصى فهم ممكن بلغته ميتافيزيقا الحضور / ميتافيزيقا الذاتية لدلالة الشيء وهو معنى يشرف على ما يصبو الفيلسوف على صياغته دون أن يدرك ذلك، والسبب بين. إنه محمولات الميتافيزيقا الكلاسيكية المعيقة لفهم فينومينولوجي للشيء يفك فيه الوثائق نهائيا بين الشيء وبين الحضور. وإذا كان فهم الشيء كحضور ناجما عن تصوره قائما "في فضاء "كوني" مقطوع عن كل عالم"⁽³⁾، فإن قمة ما ينجزه هيدغير هاهنا يتمثل في وصل الشيء بالعالم على نحو يتحول معه من حضور محدد إلى شبكة من الإحالات يسميها هيدغير في النهاية "شيئية الشيء" choséité de la chose، أي جملة ما يمكن للشيء كحضور أن يقيمه من علاقات ممكنة في العالم تتعدى حاضريته وظهورات ممكنة تعرف كزمانية لا كزمان. الشيء إذن المعني هاهنا هو الممكن عينه المتعلق بحضور ما، ممكن العلاقات

(1) trad., j. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, 1971, p. 18

(2) "Le déploiement..", op. cit., p. 148

(3) Ibid., p. 149

والظهورات وليس ذلك الحضور عينه بما هو جوهر أو حتى بما هو علاقة حاضرة.
3- ال "يكون" أو ما ال "يكون" ليتجلى على هيئة منحة محمولة على الشيء انطلاقاً من الكلمة؟

نجد هاهنا من اللازم التذكير بتفريق رئيس لدى هيدغير هو العنوان البارز لفنيومينولوجيا برمتها، أعني التمييز بين الكائن، الموجود Seinde والكيونة، الوجود Sein. الموجود هو الحضور في حين أن الوجود هو نمط تجلي هذا الحضور الذي لا يمتلك بحد ذاته حضوراً. يقول هيدغير:

"الشيء "موجود". ولكن ماذا عن هذا "الوجود"؟ الشيء موجود. لكن هل أن "الوجود" سيكون هو نفسه أيضاً شيئاً، مجاوزاً لشيء آخر، وموضوعاً عليه كقبة؟ إن الوجود لا نجده في أي مكان كشيء حينما نبحت عنه فوق شيء ما"⁽¹⁾.

هكذا يقوم هيدغير بجهد كبير لإنقاذ الوجود في بيت ستيفان جورج من الحضور. إنه يبين أولاً أن الشاعر لا يستخدم صيغة الحاضر بل صيغة النصب:
"Stephan George dit pourtant: soit, au lieu de "est"."⁽²⁾

بعد ذلك يوضح أن هذه الصيغة لا تقصد على نحو إقراري بل على نحو إنشائي، فهي صيغة أمر. يقول هيدغير:

"En ce cas, dans le vers: "Aucune chose ne soit, là où le mot faillit", le "soit" - en termes de grammaire - ne serait pas le subjonctif de "est", mais un genre d'impératif, une injonction (...) le "soit" signifierait quelque chose comme: Ne laisse, désormais, aucune chose passer pour étante là où le mot faillit."⁽³⁾

إلا أن هيدغير لا يتوقف عند صيغة الأمر إلا لتقرير الحقيقة التي مفادها أن "الوجود" المعني هاهنا ليس متعلقاً بأي وجه، فيزيائياً كان أو نفسياً أو فكرياً أو لسانياً، بالحضور بقدر ما هو متعلق بنمط ظهور هو إلى العدم أقرب. إنه لا يشار إليه بأي لفظ يحمل معنى الحضور. لذلك فهو "وجود" بإطلاق القول وهو حتى فعل أي "يوجد / يكون". وإنما يمكننا إحصاء معاني هذا "الوجود"، "اليوجد"، "اليكون" على النحو التالي:

- العرض والإستحضار Darstellung للموجود. ذلك أن هذا الأخير يفترض كون ممكناته في انسحاب ومهددة بسقوطها في التمثل إذا لم تتجل بذاتها أي يتجلى الشيء ذاته للتمثل. يقول هيدغير في هذا المعنى: "إن الأسماء كلمات تستحضر. إنها تحضر للتمثل ما

(1) "Le déploiement...", op. cit., p. 177

(2) Ibid., p. 150

(3) Ibid., pp. 151-152

هو قائم سلفاً⁽¹⁾.

- الإبانة والإظهار *offenbarung*. ويفترض هنا أن الموجود معتم وغامض، فبدون اللغة، يقول هيدغير، "بدون الكلمة التي تحمل وتحتوي وتنقل مجموع الأشياء، فإن "العالم" يتعم ويتلاشى في الظلام، بما فيها "الأنا".⁽²⁾ اللغة تبين وتظهر *montre* أو هي بيان *monstre* حسب اشتقاق فرنسي معلوم في الفينومينولوجيا.

- الإعلاء ورفع الشأن لشيء يفقد قيمته خارج الكلام. ذلك أن هيدغير يفترض للشيء وضاعة ما خارج اللغة لا يمتلكها إلا داخلها حينما يقول مثلاً: "إنه لهذا السبب هناك حاجة للأسماء. إنها كلمات يكون بواسطتها ما هو قائم سلفاً ومعدود موجوداً، يكون قابلاً للتحصيل وكثيفاً بحيث يسطع ويزهر"⁽³⁾.

- الإحتواء في الوجود والإحتفاظ بما يتلاشى خارج الكلام: وهو المقصود بقول هيدغير السابق: "إن الكلمة تحمل الشيء إلى الوجود، تحتويه في الوجود". ولعل هذا هو المقصود باختيار اللفظ الألماني *Wesen* الحامل لمعنيين اثنين: الأول معنى الماهية وهو إسم والثاني فعل ومعناه أقام *séjourner* ودام *durer* وبسط وجوده *déployé son être*، وها هنا علاقة طريفة بين الدوام والإقامة من جهة وبين بسط الوجود من جهة ثانية، علاقة تفترض أن الإعتصام بالخفاء يؤدي على نحو ما إلى تلاشي الشيء الذي يستمر فقط ببسط وجوده الذي تتولاه اللغة بما هي وحدها من يمسك الماهية المنبسطة ويحفظها.

- المعالقة *mit bringen* والتجميع *zusammenbringen*: إن هيدغير يقدم الأشياء المعزولة بعضها عن بعض بما هي أشياء غير موجودة على نحو ما وإذا كان ها هنا افتراض بين لتعريف الشيء كعلاقة، فإن ذلك كاف لفهم الصلة التي يقيمها هيدغير بين علاقة وبين "كون" أو "وجود" مع التشديد على المعنى الفينومينولوجي المخصوص الذي يعطيه هيدغير للعلاقة بما هي ممكن.

4 - لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة أو كيف نفهم على نحو فلسفي قول ستيفان جورج؟

كانت الإجابة عن معنى "الكلمة" بكونها حركة، فعل إحالة وقصد لا تمثلاً قائماً في الحروف والأصوات. أما "الشيء" فهو ممكن العلاقات والظهورات التي لحضور ما أن يقيمها وليس هذا الحضور عينه. وأما "اليكون" فهو ليس الحدوث على هيئة فيزيائية أو لسانية أو نفسية أو ذهنية وإنما هو الإظهار وإعلاء الشأن والإحتفاظ والتجميع لعناصر الشيء وغيرها.

(1) op. cit., p. 211.

(2) Ibid., p. 161.

(3) "Le mot", op. cit., pp. 210-211.

ثمة هاهنا علاقة مميزة تربط الشيء بالكلمة باليكون وهي كونها جميعا تنأى عن الحضور لتلتقي عند أفق يعده الفيلسوف أرحب، أفق ممكن لمصالحة ما تعسر مصالحته في حدود ميتافيزيقا الذاتية / ميتافيزيقا الحضور، أعني أفق الوجود. فالشيء هاهنا هو ممكن العلاقات والظهورات وهو إلى العدم أقرب منه إلى الوجود إذا أخذنا الأخير في معنى الموجود بعبارة هيدغير، و"الأمر نفسه مع الـ"كون" كما مع الكلمة. إذ ليست عدا الكلمة، فإن الـ"كون" (أيضا) ليس في مكانه بين الأشياء القائمة (...). الـ"كون" (...) هو نفسه غير كائن) والكلمة (...) توجد في الوضعية نفسها، أي... ليست بالمرة كائنا⁽¹⁾. إن الشيء أي تجليات حضور ما وعلاقاته الممكنة لا تستحضر وتظهر ويظهر شأنها وتلتئم عناصرها (تكون) إلا بحركة إحالة وقصد ما بما هي كذلك الكلمة لا تمثل يغمط ماهيتها. ذلك ما يتأوله هيدغير من قول ستيغان جورج: "لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة"

إن هذا الضرب من التأويل يصبح ممكنا من خلال أفق الوحدة الذي ما فتئ هيدغير ينه إليه، بين العدم والوجود (وتثمينه هاهنا لهيغل) وبين الفكر والوجود (وتثمينه هاهنا لبارمنيد) والأصل الإغريقي للوغوس المترجم لوحدة اللغة والوجود. فلوغوس متأت من legein الذي يعني في وقت واحد قال Sagan بالمعنى اللغوي اللساني كما وضع poser وجمع ramasser وجنى recueillir بالمعنى الفينومينولوجي الذي يبحث عنه الفيلسوف. وتلك ليست مصادفة برأي هيدغير بقدرما هي تنبيه على بعد أصلي للقول بما هو إظهار ووضع للشيء ذاته. يقول هيدغير "إن اللفظ نفسه من حيث هو لغة للقول، هو في الوقت نفسه اللفظ للوجود"⁽²⁾.

إن القول ليس هنا مجرد الكلام، spache parole بقدرما هو السلوك الذي يسمح بالرؤية والإظهار. وقد لا يكون ضرورة لسانيا. لذلك يكتب هيدغير: "أن نقول وأن نتكلم فذلك ليس شيئا واحدا، إن الواحد يستطيع أن يتكلم وأن يتكلم دون انقطاع ولا يعني (يقول) ذلك شيئا وعلى العكس، خذ مثال أحدهم صامتا، لا يتكلم، وهو غير متكلم يمكن أن يقول الكثير"⁽³⁾.

V - إخراج فرضية وضعية العالم والتأويل غير الوضعي له - صورة عن التفكير المعاصر جملة:

بالجملة، فإن ما نفترض أنه الخاصية المميزة للتفلسف الراهن هو وجهته نحو الإمكان، اللاحضور، اللاوضعية بما يعني رفض مختلف أشكال التفلسف التقليدية - الواقعية والمثالية خاصة - بما هي وجوه للعملة نفسها: وضعية الحق / الشيء وتحييزه. حسب قراءة راجحة لتاريخ الفلسفة فإن منعرجا بدأ مع نيتشه يتمثل في وضع الذات

(1) Ibid., p. 177.

(2) "Le mot", op. cit., p. 223.

(3) "Le chemin vers la parole", Acheminement..., op. cit., p. 239.

sujet والعقل raison والنسق système والتاريخ histoire والعالم كمعطى donné ناجز وكموجود existant، كل ذلك وضعه موضع استفهام. إن المفاهيم الناشئة بالمقابل هي الأهواء passions، الرغبات désirs، الشذرات fragments، اللاراهنية inactualité، إرادة القوة volonté de puissance، الجينياولوجيا généalogie...

بحسب نيتشه فإن الإنسان يقع بإرادة القوة التي لديه في مواجهة التاريخ. إن التاريخ أو الزمان هنا إنما هو مجموع النماذج الأخلاقية القارة، أي ذات الحضور. إن الحضور داخل الزمان هو بأعين الفيلسوف عائق أمام إرادة القوة ومطلب الإنسان الأعلى sur-homme الذي ألقاه الأنسب هو الضد-زمني واللاراهنى كما يعرفه نيتشه:

"inactuel, c'est-à-dire agir contre le temps, donc sur le temps et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir"⁽¹⁾.

إن اللاراهنى بما هو الضد-زمني وال ضد-تاريخي هو "ملكة النسيان والإنغلاق داخل أفق محدود" ⁽²⁾ "la faculté d'oublier et de s'enfermer dans un horizon limité" وليس ما فوق التاريخي supra-historique الذي يجحد عن الصيرورة devenir ليستقر عاريا عن التاريخية. لذلك يدق نيتشه:

"il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit"⁽³⁾.

ولأن اللاراهنى ليس اللازمى intemporel فإن الفيلسوف يتحدث عن شيء مثل امتلاك التاريخ والزمان. إنه يتحدث عن "استعمال الماضي لفائدة الحياة" "utiliser le passé au bénéfice de la vie"⁽⁴⁾. غير أن ذلك يعني بالضبط إمكان عدم الإستعمال للتاريخ أي في النهاية وضعا نهيمن فيه على التاريخي واللاتاريخي للإستعمال المناسب بواسطة ملكة خاصة لذلك:

"la faculté d'oublier opportunément aussi bien que de se souvenir à propos, [...] la faculté de sentir avec un puissant instinct quand il est nécessaire de voir les choses sous l'angle historique et quand non. Et c'est précisément là le principe auquel le lecteur est convié à réfléchir: l'élément historique et l'élément non-historique sont également nécessaires à la santé d'un individu"⁽⁵⁾.

هكذا فإن أفضل ما يعرف به نيتشه هو الخروج عن أفق الضروري الذي هيمن منذ هيغل

(1) F. Nietzsche, Considérations inactuelles, trad. Pierre Rusch, Gallimard, 1990, p. 94

(2) Ibid., p. 166

(3) Ibid., p. 97

(4) Ibid., p. 99

(5) Ibid., p. 98

إلى أفق الممكن. غير أن الإمكان يعرف هنا كأعلى درجات العينية وليس كنقص مثلما هو شأن القوة puissance عند أرسطو.

ذلك ما نقرأ أحد أفضل التعبيرات عنه في تأويل هيدغير للوجود بما هو زماناتية كما في دروس الصيف لعام 1927:

"La temporalité originare est alors nécessairement plus riche et plus féconde que tout ce qui peut en résulter. S'annonce ici une relation singulière qui vaut pour la philosophie tout entière, à savoir qu'en ontologie le possible l'emporte sur tout ce qui est effectif"⁽¹⁾.

إن هيدغير يترجم تفكيره للممكن من خلال تأصيله المتتالي للسلب. يعني الممكن الذي يعرف به الفيلسوف الوجود أن شيئاً لا يقع أو بالأحرى لا يأتي advient إلا لينسحب نحو إتيان مختلف. إنه لا يقع إذن أبداً بما "حقيقته" الممكن. إن هذا الوضع العلي للممكن ودخول الغياب بقوة هو ما يميز نمط التفلسف الراهن برمته. يقول ميرلوبونتي Merleau-Ponty:

"Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais elle ne parvient jamais à la coïncidence; elle s'éclipse au moment de se produire"⁽²⁾.

إن "إمكانية الإسترجاع" réversibilité هنا إضعاف للحضور أما "الإنكساف" éclipse فحرمان في حين أن "أن نكون على وشك" être sur le point de وضع للحضور، للممكن موضعه. هكذا فإن المرئي visible واللامرئي invisible لا نحصلهما كما لو أن "الواحد وراء الآخر" "l'un derrière l'autre"، ولكن كما هو شأن "الوجه والقفا" "l'envers et l'endroit"⁽³⁾. ففي إمكانية الإسترجاع فإن المرئي يصبح اعتماداً على اللامرئي "أقل خفة وأكثر شفافية" "moins lourd, plus transparent"⁽⁴⁾. ولكن هذا يفترض أيضاً بالمقابل أن اللامرئي بهذا الفعل نفسه قد أصبح أكثر ثقلاً وأقل خفة. إن ميرلوبونتي يصف من ثمة ظاهرة جديدة بالكامل معرفة في الغالب على نحو سالب:

"Le présent visible, dit-il, n'est pas dans le temps et l'espace, ni, bien entendu, hors d'eux: il n'y a rien avant lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité. Et pourtant, il n'est pas seul. Il n'est pas tout"⁽⁵⁾.

بالطبع فإن ما يشوي وراء النظر على هذا النحو للعالم إنما هو كما في كل مرة لدى

(1) Martin Heidegger, Les problèmes fondamentaux, op. cit., p. 370

(2) Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, op. cit., p. 194

(3) Ibid., p. 200

(4) Ibid., p. 201

(5) Ibid., p. 152

الفيلسوف، الجسد corps.

يقدم ريكور Paul Ricoeur صورة أخرى من صور المرئي إذا جاز القول وشكلا آخر من أشكال دراسة التاريخ بالتحليل analyse والتأليف synthèse⁽¹⁾. يعني هذان المفهومان على حد سواء رفض المعطيات الناجزة كما هي رغم أن هذه تمكث المادة الأولية للعقل. تتلخص فكرة ريكور في أن الفيلسوف "جزء من التاريخ"⁽²⁾ "l'historien fait partie de l'histoire". إن التاريخي المحمل بتجربة خاصة يحلل معطيات التاريخ ويؤلفها على نحو يصبح معه التاريخ، عوضا عن معارف يقينية:

"des essais et des erreurs, des tâtonnements, des abandons, des trouvailles singulières"⁽³⁾.

واعتمادا على التاريخي فإن التاريخ يصبح "موجدا انطلاقا من مهام العقل" "retrouvée"⁽⁴⁾. "à partir des tâches de la raison". وكما رأينا مع هيدغير وميرلوبونتي اللذان ينسبان الحضور بسلبه، بالإنسحاب أو بالإنكشاف، فإن الهيرمينوطيقا لدى ريكور تخفيض للحضور. إن الفيلسوف يتحدث من جهة الحقيقة عن دوغمائية دنيا لضمان وحدة المعطيات التاريخية و يقينيتها، ومن جهة التاريخ هو يتحدث عن ريبية دنيا لترك الحق لتنوع المعطى التاريخي⁽⁵⁾.

هكذا فإن الحقيقة والتاريخ يتقاطعان فحسب حينما يتنازلان جميعا عن حضورهما المطلق ليحفظا حضورا أدنى لهما. في كل الحالات فإن الحاضر قد استبعد بتدخل الذات في المعطى التاريخي ومن قبل في المعطى الفيزيائي الشيء الذي يراه سارتر، أعني عدم الحضور المطلق للشيء وكون السلبى مكون له، يراه شرط الحرية.

إن كل الجزء الأول للوجود والعدم مخصص لتجذير السلب المهدد دوما بالإنقلاب إلى إيجاب. وعلى إثر هيدغير، لكن في مجال مختلف تماما هو الإنسان بدل الوجود، يقول سارتر:

"il serait impossible, par exemple, de définir l'être comme présence - puisque l'absence dévoile aussi l'être, puisque ne pas être là, c'est encore être"⁽⁶⁾.

وفي الحقيقة فإنه يقصد بـ "حضور" هنا ما هو مشار إليه في مكان آخر بـ "ماضي". يشترك الماضي والحاضر هنا في الموجدية أو الشئية. إن ما هو حاضر بين أيدينا هو بالنسبة لسارتر ماضي أي ما هو حاصل سلفا والذي تقوم الحرية ضده تماما:

(1) Paul Ricoeur, Histoire et vérité, Ed. du Seuil, 1955, p. 26

(2) Ibid., p. 32

(3) Ibid., p. 28

(4) Ibid., p. 39

(5) C.f. Ibid., p. 46

(6) Jean Paul Sartre, L'être et le néant, op. cit., p. 15

"la liberté c'est l'être humain mettant son passé hors du jeu"⁽¹⁾.

من جهة أخرى فإن ما نسميه عادة ماضي، أعني ما لا يوجد وما يكون قد تلاشى وما لم يبق منه شيء يهيمن على المستقبل - ذلك ما يجعله سارتر على صعيد واحد والمستقبل بما لهما معا من بنية عدمية.

"Dans la liberté, dit-il, l'être humain est son propre passé (comme aussi son avenir propre) sous forme de néantisation"⁽²⁾.

إن الماضي الذي يتقدم نحونا كحاضر بالمقابل هو ما يقوم في الحرية. إن حضوره الثقيل كشيء يمثل عبءا على السلوك الحر لأنه أن نكون أحرارا هو أن نتعاطى مع اللامحدد. يقول بول ريكور واصفا وضع الأشياء عند سارتر:

"pour être libre il faut se constituer en non-chose; mais non-chose n'est point non-être, nothing is not not-being"⁽³⁾.

إن الحرية والعدم هما إذن كالوجه والقفا بالنسبة لشيء واحد. إلا أن ما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد هو أن هم الحرية لا يقوم إلا بهم مواز بشأن تعديل تصورنا للعالم أو للشيء. وعوض أن يكون متعينا داخل الزمان، فإن الشيء بحسب سارتر وعلى منوال هيدغر، يتخلى عن كل خصائصه الزمنية ذات الحضور ليحفظ فقط إمكانياتها المفتوحة على كل اللحظات، أي يتقدم كزمانانية temporalité. إن سارتر يشير إلى أنه لا يمكن أن تكون حرية دون أن نغير البنية الزمنية للأشياء نفسها:

"Ce n'est pas parce que je suis libre, dit-il, que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais au contraire, la structure des motifs comme inefficient est condition de ma liberté"⁽⁴⁾.

إن نمطا مختلفا تماما من التفلسف مثلما نجده مع برغسون Bergson يترجم على طريقته أزمة الوعي الوضعي ومهمته في الإضطلاع بها. يبين برغسون إلى أي مدى يكون من المستحيل أن نعلل الأشياء دون أن ندخل في تفكيرها "علاقة حية" "rapport vivant"، "جهدا خلاقا" "effort créateur"⁽⁵⁾ ودون أن نعيد بناء الإشكالية حول مفهوم الديمومة durée عوضا عن المفاهيم المعلومة للزمن كما صاغها التطوريون évolutionnistes. "إن وهم سبنسر" "l'illusion de Spencer"، يقول برغسون، هو التالي:

(1) Ibid., p. 65

(2) Ibid.

(3) Paul Ricoeur, op. cit., p. 356

(4) Sartre, op. cit., p. 71

(5) Henri Bergson, L'évolution créatrice, Lauréat, 1927, p. 340

"il prend la réalité dans sa forme actuelle; Il la brise... puis il l'intègre"⁽¹⁾.

هذا التعليل للتطور لديه يبدو كما لو أنه تنشيط، إحياء لأشياء ميتة. إنه يقوم على حد الزمان كماضى وحاضر ومستقبل. ذلك أن لحظات الزمان بما هي واقعية لا تمتلك معنى بقدر ما هي تعويض للآتات الواحدة بالأخرى. إذا كان الأمر كذلك فإننا لن نحصل على غير الحاضر ومن ثمة لا تطور:

"il n'y aurait alors jamais que du présent, dit Bergson, pas du prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète"⁽²⁾

تعرف الديمومة على النحو التالي:

"La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant"⁽³⁾.

غير أن الماضي لا يمكث حاضرا فاعلا بواسطة الذاكرة، وإنما هو "ينحفظ بذاته أوتوماتيكيا" "⁽⁴⁾se conserve de lui-même automatiquement" إذ يأخذ مكانه في اللاوعي لا في مجرد المعرفة به.

إن ما يهم لدى برغسون ليس أن يكون لنا وعي بالزمان مثلما هو الشأن مع هوسرل مثلا، إنما المهم أن يكون ثمة حيوية له قادرة على تعليل التطور. إن الماضي الذي يمتد في الحاضر لا يجمع اللحظات الواحدة حذو الأخرى اعتمادا على ذاكرة تستعيدها، وإنما يخلق لحظة مستقبلية. يميز الفيلسوف هنا بين "أعاد" "répéter" و"replier". يتمثل الأول في الحفاظ على الشيء نفسه، اللحظة نفسها أي عدم تفكير الزمان على وجه الدقة؛ أما الثاني فيشير إلى خلق الجديد وهو المعنى الدقيق للزمان حسب الفيلسوف. يقول برغسون معرفا للزمان:

"ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu. La durée de son travail fait partie intégrante de son travail"⁽⁵⁾.

إن الزمان يدخل هنا في تكوين الأشياء ذاتها التي لا توجد إلا كزمان لا فقط في الزمان. وعوض أن يشحن الزمان بالأشياء، فإن هذه ليست بالأخرى سوى إدماج اللحظات الماضية والحاضرة والمستقبلية. ولكن لماذا لا يكون الشيء لحظة حاضرة؟ لماذا كل لحظات الزمان لتشكل الشيء؟

ذلك لأن الفيلسوف يفترض أن اللحظة الحاضرة وحدها أقرب إلى التلاشي منها إلى

(1) Ibid., p. 336

(2) Ibid., p. 44

(3) Ibid

(4) Ibid

(5) Ibid., p. 316

الديمومة. إنه يفترض بالأحرى أن حجم التلاشي هو بحجم التثبيت به على نحو حضور. ذلك ما نفهمه من قوله مثلا:

"un moi qui ne change pas ne dure pas"⁽¹⁾.

إن الديمومة هي إذن على خلاف الحاضر معرفة بالتغير بدل الثبات. وإننا لنستطيع القول أنه لا يدوم لدى برغسون إلا ما يتغير. غير أن ما يتغير هو الزمان بكليته وليس آن حاضر من آتاته. هكذا فإن الشيء يصبح ديمومة، أعني تغيرا يحفظ بتقدمه. إنه بكلمة ينأى عن كل وضعة له ممكنة.

إن ما يشد اهتمام فوكو بالمثل ليست مختلف نماذج الوجود والمعرفة، بل شرط إمكانها أو إمكانية وجودها. إن شرط الإمكان هنا عمق لا حضور له بين الأشياء يسميه الفيلسوف إبستيميا Epistémè.

إن الإبستيميا ليست شيئا ما كما أنها ليست نظاما للأشياء، ولكن على وجه المقاربة قوة وإمكان يعاود الظهور في كل مرة على نحو مختلف. إن الأشياء ذات الحضور التي تقع فيه لا تقرأ في ذاتها ولا قوام لها خارج الإبستيميا كشرط إمكانها. إن سؤال الإنسان مثلا الذي حصل على حضور قوي في القرن التاسع عشر إنما يولد ويتلاشى حسب تغير علاقة الكلمات والأشياء. إن اللغة تتمثل تقليديا نظام الأشياء في مجالات ثلاثة: النحو العام *grammaire générale*، التاريخ الطبيعي *histoire naturelle*، وتحليل الثروات *analyse des richesses*. في بداية القرن التاسع عشر تشكلت فيلولوجيا *philologie* وبيولوجيا *biologie* واقتصاد سياسي *économie politique*. إن اللغة ليست في ذلك العصر ما كانت عليه في القرن السادس عشر والسابع عشر. لقد كانت تفسيراً للنصوص الدينية، أي لغة "ترقد" سلفا في النص نفسه، أو تمثالا قريبا من الفكر". إن اللغة هي بالأحرى أدبية، أعني إظهارا لوجودها الخالص⁽²⁾.

لقد ولد الإنسان في هذه الظروف حيث قطعت اللغة علاقتها بالأشياء في ذاتها. إنه ليس إذن واقعة قارة وهكذا بالنسبة لكل شيء يأتي وفق تحدد علاقة الكلمات والأشياء، علاقة ليس لها هي ذاتها حضور قار.

وقريبا جدا من فوكو، فإن دولوز Deleuze يضع حقل المحايثة *plan d'immanence* مكان الإبستيميا. إن ما يلعبه الأول تجاه المفاهيم هو تقريبا عين ما تلعبه هذه الأخيرة تجاه الأشياء. يعرف حقل المحايثة لا بما هو شيء ما مثل الذات والموضوع، وإنما بما هو قوة لامتناهيّة، لامتعيّة. إن المحايثة في العقلانية الكلاسيكية هي دائما محايثة شيء ما. على العكس من ذلك بالنسبة لدولوز:

(1) Ibid., p. 43

(2) 94-Michel Foucault, Les mots et les choses, Ed. Gallimard, 1966, pp. 92

"c'est quand l'immanence n'est plus immanente à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence"⁽¹⁾.

إنه في هذا المعنى يقول دولوز أن سبينوزا هو الذي "أكمل الفلسفة"⁽²⁾. ذلك أن المحايثة عند سبينوزا ليست محمولا، وإنما هي بمعنى ما أصل:

"ce n'est pas l'immanence, dit Deleuze, qui se rapporte à la substance et aux modes spinozistes, ce sont, au contraire, les concepts spinozistes de substance et de mode qui se rapportent au plan d'immanence comme à leur présumé"⁽³⁾.

المحايثة هنا مقطوعة عن التعالي بشكل مضاعف: إنها ليست محايثة لتعالي transcendence؛ وهي ليست مساحة من المحايثة للتعالي. لماذا؟

ذلك لأن المحايثة في هذه الحالة لا تكون غير تحديد مسبق للشيء. إن المحايثة مأخوذة في ذاتها بالمقابل تمثل قطعا مع المفاهيم المتواترة على هيئة تاريخ. يتحدث دولوز عما يسميه بـ "البدء من جديد" بالمعنى العميق "في طريقة القيام بالمحايثة"⁽⁴⁾. على هذا النحو يعرف دولوز الفلسفة كخلق:

"la philosophie est la discipline qui consiste à créer des concepts"⁽⁵⁾.

إن هذا التحديد للفلسفة يمثل تخليا واضحا عن كل تحليل حاضري أو عن كل واقعية مفترضة للفلسفة. إن كل صورة لها هذا شأنها تقع في هيئة محددة ليست سوى حدث بسيط لا يستوعب ماهية الفلسفة. بالمقابل فإن حقل المحايثة ليس صورة محددة للفيلسوف بقدر ما هو إمكانية خلق.

إن داريدا Derrida يترجم بدوره على طريقته الوعي الجديد بالعالم كضد وضعي. يشهد على ذلك تمييزه بين الكتابة *écriture* والكلام *parole*. يحيل الكلام هنا إلى العقل، أي إلى المضمون الحاضر بإطلاق للغة. أما الكتابة فهي فقط النشاط نفسه الذي يستقدم الكلام في كل مرة على نحو مختلف⁽⁶⁾. وعلى خلاف هيغل الذي يجد داريدا لديه "إمحاء الكتابة في العقل"⁽⁷⁾ "l'effacement de l'écriture dans le logos"، يقول داريدا:

"plus une langue est articulée, moins elle est accentuée, plus elle est rationnelle, moins elle est musicale, moins elle perd de lors à être écrite, mieux elle exprime

Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, Ed. de Minuit, 1991, p. 49. (1)

.Ibid., p. 50 (2)

.Ibid (3)

.Ibid., p. 51 (4)

.Ibid., p. 11 (5)

.Jacques Derrida, De la grammatologie, op. cit., pp. 343-344 (6)

.Ibid., p. 344 (7)

le besoin"⁽¹⁾.

إنه يمكن القول بشكل ما أن العقل هو الذي يمحي في الكتابة وليس العكس. لقد ظلت الكتابة طويلا مجرد أداة للفكر، مضافا إلى الكلام الذي له الأولوية القصوى. يجد داريدا في الأداة instrumentalité نفسها كل رهان العصر: التكميلية supplémentarité. يعني هذا المفهوم ما يأتي دون سابق تحديد ميتافيزيقي له ويعرفه داريدا كما يلي:

"...n'était rien, ni une présence ni une absence, n'est ni une substance ni une essence de l'homme. Elle est précisément le jeu de la présence et de l'absence, l'ouverture de ce jeu qu'aucun concept de la métaphysique ou de l'ontologie ne peut comprendre"⁽²⁾.

هكذا يسمح الفيلسوف لنفسه بأن يقرر أن لا شيء هو في تطابق مع نفسه. إن الشيء يكون بقدر ما تكون لعبة التكميلية دائما أخرى ومتباعدة. أما إذا افترضنا أننا أخذنا الشيء في لحظة واحدة ومتطابقة، فإنه لن يكون سوى أثر بسيط مما لا يمكن أن يكتمل أبدا. يمثل هذا ترجمة لما يقوله داريدا بعبارات أخرى:

"C'est la limite insaisissable du *presque*; ni nature ni société, mais *presque* société. Société en train de naître"⁽³⁾.

إن الشيء يكمن أخيرا في "المرور" "le passage"⁽⁴⁾ وفي "القدوم المتواصل للحضور" "l'avènement continu de la présence"⁽⁵⁾. هكذا فإن الكتابة لا تكمن في مجرد تعويض الكلام دون تغيير نمط الوجود نفسه إلى الممكنة عبر التخفيف من واقعته.

إن الوضعية المنطقية نفسها التي تبدو الأشد بعدا عن هذا التوجه الضد-وضعي، لا تنأى عن هذا النمط من التفلسف المعاصر. إن راسل Russell يبدو من جهة شديد الإنشغال فعلا بالبحث عن الجزئي أو الموجود الفردي لإيجاد نقطة ارتكاز يقينية تضمن صحة القضايا. وإن راسل ليوجه ذلك رأسا ضد هيغل وفلسفة الهوية حيث يمثل غياب الفردي مصدرا للغموض في المعرفة. من ثمة استماتة راسل في إيجاد مكان للفردي بالمعنى الحصري لأجزاء الواقعة fait الذي يفترض الفيلسوف إمكان تقسيمه إليها:

"Socrate est humain" et "Socrate est mortel", dit-il, [...] sont tous deux des faits et que tous deux ont à avoir avec Socrate [...] il est parfaitement clair que, dans ce sens, on peut découper un fait en parties composantes [...] et qu'un composant peut figurer dans certains autres faits"⁽⁶⁾.

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 347

(3) Ibid., p. 358

(4) Ibid.

(5) Ibid., p. 371

(6) Bertrand Russell, "La Philosophie de l'atomisme logique", Écrits de Logique Philosophique, op. cit., p. 352.

غير أن الجزئي بهذا المعنى ليس من جهة ثانية سوى ما قاومته الفلسفة منذ أفلاطون مع أخذ ورد طويلين من فيلسوف لآخر دون استثناء راسل نفسه، أعني الجوهر Substance (Ousia). كان ذلك بتحويله إلى ذات sujet مع الفلسفة الذاتية وبفهمه كحلقة من سلسلة أشياء كما نجد في الفينومينولوجيا والفلسفة التحليلية وحتى في العلوم الصحيحة. إن راسل وفيتغنشتاين ما انفكا يشددان على الواقعة بدل الموضوع الجزئي. فالعالم، يقول فيتغنشتاين، هو "مجموع الوقائع" ⁽¹⁾ "l'ensemble des faits".

إن الفيلسوف التحليلي مطالب إذن أن يتعاطى في الوقت نفسه ضد الجوهرانية substantialisme وضد الهوية الهيجلية أي أن يحتفظ في آن معا بالجزئي وأن لا يحتفظ به. إنه مطالب بمعالجة إشكال ومن ثمة تأزيم القرار الوضعي: هل أن العالم مجموع وقائع أم مجموع أشياء جزئية؟ يجيب راسل:

"Non, ni l'un ni l'autre. Je ne prends pas pour postulat qu'il y a plusieurs choses [...] je considère que, pour autant que cela puisse être prouvé, la preuve est empirique [...] l'empiriste dirait naturellement qu'il y a plusieurs choses. Le philosophe moniste essaie de montrer que ce n'est pas le cas" ⁽²⁾.

إن الفيلسوف يصنف نفسه هنا كلاتجريبي بالإضافة طبعا إلى المسافة التي يتخذها من فلسفة الوحدة. إنه يبحث عن وضع وسط له حيث لا يكون العالم جملة علاقات ولا جمعا من الأشياء الجزئية ولكن وضعاً يسمح بهذا وذاك حسب الحاجة. هكذا فإن الأشياء الجزئية توجد في وضع الممكن، فهي ليست موجودة حضورا بل ممكنة الوجود للتحقق من قضية ذرية. إن العالم في وضعه العام إذن هو مجموع الوقائع. أما في خصوص الجزئيات فإن الفيلسوف يدقق وضعها على النحو التالي:

"vous pouvez maintenir "ceci" fixe pendant une minute ou deux,... je pense que les choses durent un laps fini de temps, quelques secondes ou quelques minutes" ⁽³⁾.

هكذا فإن العالم يوجد على هيتين ممكنتين: هيئة الوقائع وهيئة الأشياء الجزئية. يتعلق الأمر في الحالة القارة للعالم بالوقائع لا بالموضوعات. ولكن الوقائع ليست الوحدات الأولية للعالم والوحدات الأخيرة للتحليل. إن جوهر العالم حسب فيتغنشتاين هو الموضوعات لا

Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Proposition 2.021, Gallimard, (1) 1993.

Russell, Ibid., p. 347. Wittgenstein aussi précise dans les "Remarques philosophiques", (2) §36 ce qui est problématique dans le Tractatus: "ce que j'ai jadis appelé objets, les simples, étaient simplement ce à quoi je pouvais me référer, sans avoir craindre qu'ils n'existent peut être pas, c'est-à-dire ce pour quoi il n'y a ni existence, ni non-existence".

Ibid., p. 362 (3)

الوقائع⁽¹⁾. مع ذلك فإن الموضوعات لا تعرض أمامنا إلا لحظيا. ومن هذه الجهة فإن العالم "لا يوجد تقريبا" "il n'existe peut être pas" كما ذكر من قبل.

وبكلمة فإن جوهر العالم لا يوجد. إن ما يوجد هو فحسب الوقائع أي صورة العالم تقريبا التي يقع داخلها الجوهر، الموضوعات لتظهر لثوان أو دقائق حتى يلبي مطلب الحاجة إلى مرجع فالبرهنة.

تثير مدرسة فرانكفورت على صعيد مختلف إشكالات تعالجها ضمن نمط التفكير نفسه للفلسفة المعاصرة ولكن تحت إسم مختلف: النقد. لنأخذ فقط واحدة منها: التوتر القائم في المجتمع المعاصر بين العلم والفلسفة. حسب الوضعيين، يقول ماكس هوركهايمر Horkheimer، فإن كل مشكلات الفلسفة هي إما خاضعة للمنهج التجريبي وإما فاقدة للمعنى: "tous les problèmes que la philosophie a tenté de résoudre sont ou bien vides de sens ou bien peuvent être résolus par les méthodes expérimentales modernes"⁽²⁾.

لكن الفلاسفة بالمقابل يهتمون العلم بسقوطه في التقنوية وينسبون إلى الفلسفة القدرة على نفخ الحياة في عالم قلبه العلم. حسب هوركهايمر ثمة هنا إشكال:

"ces deux écoles antagonistes souffrent de la même insuffisance: à un certain point toutes deux bloquent la pensée critique au moyen d'énoncés autoritaires"⁽³⁾.

والحقيقة أن الإشكال يستذكر تاريخا له يرد العالم فيه إلى العقل مرة مثلما هو شأن هيغل أو يقوم فيه العالم كئان في وجه العقل مثلما وضع أسسه ديكرات بتمييزه الفكر عن المادة⁽⁴⁾. يصبح السؤال إذن عن الاختيار بين الهوية أو الفصل.

لكن ما يحكم هنا وهناك ليس الفكر النقدي بل الثقة المسبقة إما في الوقائع أو في العقل. لكن، يقول هوركهايمر:

"le concept même de "fait", est un produit - un produit de l'aliénation sociale. En lui, l'objet abstrait de l'échange est conçu comme modèle de tous les objets de l'expérience dans une catégorie donnée"⁽⁵⁾.

والأمر نفسه نجده لدى العقل المجرد الذي يخضع القدرة النقدية إلى حقائق غير ممتحنة. بالمقابل وفي النقد فإن الثقة تعود كلها إلى النشاط النقدي نفسه. من ثمة النقد الذي يتجه إلى

(1) Tractatus, Ibid

(2) Max Horkheimer, Eclipse de raison, Trad. Jacques Debouzy, Payot, Paris, 1974, p. 67

(3) Ibid., p. 89

(4) في السياق الذي يتحدث فيه هوركهايمر يوضع ديكرات، بفصله المادة عن الفكر وتخصيص المادة بالامتداد والحركة لتأسيس العلم الحديث، في جهة العلم أكثر من وضعة في جهة الفلسفة.

(5) Ibid., p. 90

الوقائع كما إلى العقل، إلى فصل الوقائع عن العقل أو ردها إليه. فإذا كنا قد اعتدنا منذ هيغل على تفكير الهوية فكر - مادة، فلسفة - علم فإن هذه الطريقة في التفكير تساهم في نوع آخر من التناقض بين الهوية المفروضة قسرا وبين المسافة التي تمكث بين الطرفين:

"affirmer l'unité de la nature et de l'esprit c'est tenter de sortir de la présente situation par un *coup de force*"⁽¹⁾.

إن طريقة في التفكير كهذه، إذ لا تترك للموضوع أي الطبيعة حق المعالقة الحرة للعقل وتقولب الطبيعة على نحو ما يطلب العقل فإنها تفرض هيمنة كاملة للعقل ويمكث الإشكال قائما. لذلك فإن تفكيرنا مختلفا للإشكال يمر عبر الفرق لا فقط عبر الهوية مثلما فكر هيغل:

"l'esprit est aussi devenu non-nature... il transcende toujours le *hic* et *nunc*, en vertu de ce caractère de reflet... [L'esprit] est simultanément identique à, et différent de, la nature... hypostasier la polarité de ces deux entités est tout aussi inadmissible que le fait de réduire l'une à l'autre"⁽²⁾.

العقل هو إذن الطبيعة بقدر ما ليس هو الطبيعة. بيد أن هذا القرار لم يكن لهيغل أن يأخذه بجدية ولا للتجريبيين ذلك. نفهم من تعليل هوركهaimer بعد ذلك أن هذا ما كان ليحصل بسبب غياب الوعي النقدي لدى العقلانيين كما لدى التجريبيين المتمثل هنا - أي هذا الغياب - في تصور ثنائية العقل والطبيعة كتعريف مكتمل وواقعة ناجزة. من ثمة فإن ما يقترحه الوعي النقدي وضع الإشكال في أفق مختلف لتفكيره غير أفق الواقعية الموصوف هنا:

"le dualisme de la nature et de l'esprit ne peut être posé au sens d'une définition [...] d'une part, chacun des deux pôles a été arraché à l'autre par un processus d'abstraction; et d'autre part, leur unité ne peut être conçue et assurée comme un fait donné"⁽³⁾.

إن علاقة الفكر والمادة ليست إذن علاقة معطاة واقعية وليست قابلة من ثمة للتعريف. ما الذي يبقى بعد ذلك غير أفق الممكن للتفكير به؟

إن التشخيص الذي ينتهي إليه هوركهaimer فعلا يضع الفرق الذي ينجزه ديكرارت بين الفكر والواقع تماما كما الهوية التي قال بها هيغل - يضع كل ذلك في أفق الواقعية التي يشتغل داخلها تفكير الأول والثاني. أما القرار الأخير الذي يتخذه هوركهaimer فهو تخلص أفق التفكير تماما من الواقعية.

إن الفلسفة العملية هي الأخرى تتحرك داخل الأفق نفسه. لنأخذ مثالا جون راولز Rawls في كتابه نظرية العدالة *A theory of justice*. يحدد راولز هدفه في المصالحة بين العدالة الاجتماعية *justice sociale* والنجاحة الاقتصادية *efficacité économique*. يتمثل مشكل ما

(1) Ibid., p. 176

(2) Ibid.

(3) Ibid., pp. 179-180

يسميه راولز بالليبرالية الكلاسيكية *libéralisme classique* أو النفعية الكلاسيكية *utilitarisme classique* في أن العدالة خاضعة هنا لسخرية *cynisme* فلسفة "موت الإنسان" ولأهواء رجال السياسة، أي لفوضى *désarroi* الأخلاقي. يتعلق الأمر إذن بإنقاذ الأخلاق، أي القيم الأخلاقية من الإستعمالية غير الأخلاقية. لكن ذلك لا يعني النأي بالأخلاقي بعيدا عن التقدم العلمي ومبدأ النفعية.

إنه إذا كانت النفعية الكلاسيكية تطرح مشكلا إذن فذلك لأنها بنت نفسها بمعزل عن العدالة أي عن سلبها، الشيء الذي يعني تحدها كواقعة مطلقة = ميثاقية. لذلك فإن نفعية راولز بالمقابل تتحدد في ضوء صلتها بالعدالة التي تعرف شخصية الإنسان نفسه:

"C'est la personnalité morale, dit Rawls, non la capacité pour le plaisir ou la souffrance qui est l'aspect fondamental du moi"⁽¹⁾.

إن الشخصية الأخلاقية يقدمها راولز إلى الصف الأول وهو ما ينزع عن النفعية كل استقلالية في قيامها. إن النفعية تصبح هكذا مخترقة بسلبها أي العدالة بل أكثر من ذلك غير حاصلة على هويتها أي غير موجودة إلا في حدود العدالة. يقول راولز:

"étant donné la priorité du juste, le choix de notre conception du bien se fait dans les limites définies... les limites à l'intérieur desquelles nos délibérations prennent place"⁽²⁾.

غير أن ذلك لا يعني أن النفعية تمحي لفائدة العدالة. إن راولز يفترض أن استقلالية النجاعة قائمة منذ أصل التعريف في الفرق بين الخير والعدل وبين الفردي والجماعي:

"Mais, ce sont les principes de l'obligation et du devoir individuels, dit-il, qui définissent les exigences de cet idéal vis-à-vis des personnes et celles-ci ne lui reconnaissent aucune toute puissance. En outre, j'ai supposé tout au long que la fin dominante proposée appartient à une théorie téléologique dans laquelle, par définition, le bien est défini indépendamment du juste"⁽³⁾.

يشدد راولز إذن على أمرين يدوان كمتناقضين: النجاعة أو الخير يعرفان معا بوحدتهما والعدالة واستقلاليتهما عنها. ذلك ما يفهمه راولز بالعودة إلى لوك *Locke* وروسو *Rousseau* وكانط *Kant* ونظرية العقد الاجتماعي *théorie du contrat social*. وهنا لا يجد راولز فحسب قاعدة تفكير سياسي عادل، ولكن في المقام الأول يجد بذور تصور جديد للعلاقة فرد - مجتمع والعلاقة هوية - اختلاف.

إن العقد الاجتماعي وسط يتم إعداد الجماعي والفردي فيه من خلال الخضوع الطوعي للمبادئ نفسها. يصف راولز هذه الوضعية على نحو يكون معه فعله الواحد موجهًا لنفسه

(1) John Rawls, *Théorie de la justice*, Ed. du Seuil, 1987, p. 604

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 607

وللمجموعة كلها أي لأجل الخير أو النفع ولأجل العدالة دون نزاع:

"nous apprécions ce que font les autres comme des choses que nous aurions pu faire nous-mêmes mais qu'ils font pour nous et que ce que nous faisons est de même fait pour les autres. Etant donné que le moi se réalise dans les activités de multiples individus, des relations de justice qui se conforment à des principes acceptés par tous sont les plus aptes à exprimer la nature de chacun"⁽¹⁾.

يجب أن نتنبه هنا إلى أن الأمر لا يتعلق بحمل خارجي للفرد على الجماعي. إن الأمر يتعلق بتغيير نمط التفكير نفسه في طبيعة الموضوع. إن ما نصبح بصده ليس الفرد ولا الجماعة، ليس النجاعة ولا العدالة ولا حتى وحدتهما إذا فهمنا ذلك على نحو واقعة متعينة. إن موضوع التفكير ظاهرة جديدة تتعلق برفع الجميع إلى أفق جديد لوعيه يحصل فيه الشيء على الخصائص التالية:

- السلب بين طرفي النزاع فيه ليس نفياً، رفضاً = ترفض بل فراغ، مكان شاغل، حاجة = تجاذب.

- الوحدة، وحدة العدالة والنجاعة.

- المطلقية بما أن الوحدة لا تترك طرفاً خارجها ولا تمثل طرفاً منقوصاً غيره.

- الممكنية بما أن هذه الوحدة لا تكون متعينة على الإطلاق إذ يمحي فيها تعين الطرفين.

- أخيراً هذا يعني أن علاقة طرفي الإشكال تحولت إلى علاقة الشيء الواحد بنفسه، الشيء نفسه (الواحد المطلق الممكن) في وجهه كعدالة ووجهه كنجاعة.

خلاصة القسم الثاني:

في هذا القسم كان الهدف تبيان الإعراض الذي عرفته الفلسفة عن الأفق الوضعي لفهم العالم وترحيل الإشكالات الفلسفية إلى أفق غير وضعي.

كنا أشرنا في القسم الأول إلى أن مسعى الخروج عن الأفق الوضعي للتفكير مشغل قار لتاريخ الفلسفة منذ مسعى أفلاطون إلى تحويل المثل عن واقعيتها ومنحها موقعا في النفس أي موقع غير المتعين أو موقع الممكن بمعنى ما. بعد ذلك فإن أرسطو يحرم الكلي نهائيا من الواقعية التي منحها إياها أفلاطون لي جعله علما فقط ويمنعه الوجود الذي يعلقه فقط بالجزئي. مع الذاتية يصبح الأمر أكثر جلاء بتخليص الوجود جملة من الواقعية حيث يغدو قرارا ذاتيا. لكن الذاتية نفسها إذ تكشف عن وجه واقعيتها فإن الأمر ينتهي إلى قرار عديم بشأن العالم. خلال كل ذلك كنا أشرنا إلى أن الوعي بالشيء بما هو الممكن ولواحقه ذلك يعضده وعي

(1) Ibid., p. 606

بأن الإشكالات يجب أن تفهم على أرضية علاقة الشيء بنفسه (لأن المثال الأفلاطوني مثلا إذا فقد الواقعية وتحول إلى إمكان في النفس غدا، وهو مثال، قابلا للمرونة والتعدد الذي للأشياء وأصبحنا أمام وضع لا تكون فيه الأشياء ثانيا عن المثل بل بشكل ما وجهها الثاني الحسي). في هذا القسم الثاني كنا مررنا بموضوعات مباشرة وتفصيلية لتؤكد من خلالها القرارات نفسها: تأخر الوعي الأونطولوجي في تاريخ الفلسفة وتقدم الوعي الرمزي؛ تأخر الوعي الوضعي بغطلاق لحساب الوعي غير الوضعي بالعالم:

في الفصل الأول لاحظنا مدى اتساع المساحة الغائبة من العالم التي تعني استحالة التعاطي مع موضوعاتها إلا عن طريق الترميز. أكثر من ذلك فإن الحالة التي نعرضها مباشرة نفسها للأشياء أي الأشياء الحاضرة نفسها لا تبدو كذلك بما تدل عليه طبيعتها التأويلية التي تعني قيامها في شبكة من الوسائط التي تحول بيننا وبين لقاءها المباشر وتعني من ثمة غيابها عنا وهي الواقعة تحت أيدينا.

في الفصل الثاني كنا تابعنا من خلال تمارين مباشرة حيناً وإشكالات مكثفة أحيانا كيف يضيق الأفق الوضعي بالإشكال الفلسفي وينتهي الأمر عند الأفق غير الوضعي:

أ- المثال الذي قدمناه عن إشكالية تعليل الزمان مع أرسطو يفيد بأن اعتبار الآتات التي يتشكل منها الزمان حاصلة على واقعية ما أي على التعيين أمر مشكل. إن الآن الأول إذا هو حاصل على تعيين ما فإنه إما أن لا يسمح للآن الثاني بالحصول فلا يكون زمان وإما أن يحصل الآن الثاني فينهدم الأول ومرة أخرى لا يكون زمان. إن فهم الآتات بما هي تعيين يستحيل معه تعليل الزمان. الحل الذي يضع أسسه أرسطو لتتوالى المحاولات الفلسفية لبنائه مع الوقوع في كل مرة في الخطأ نفسه وإعادة الكرة للتخلص من الواقعية هو المتمثل في رفع الآتات عن الواقعية بربطها بالنفس. وإذ يعرف الفيلسوف الزمان كعدد الحركة فإنه يسمح للآتات بأن تتوالى كما تتوالى الأعداد التي تخرج من النفس دون أن تتنافى.

بعد ذلك يصبح الزمان معلقا بذمة إشكالية ثانية: هل هو لصيق بالحركة أم بالنفس؟ لا يستطيع الفيلسوف أن يفهمه لجهة الحركة بحكم الصعوبات الأنفة. لكنه لا يستطيع أيضا أن يضعه إلى جهة النفس وإلا تحول الزمان إلى مجرد فكرة وشعور، الشيء الذي يتعارض مع عينيته الواضحة. ينتهي الفيلسوف إلى فهم الزمان كحالة علائقية بين النفس والحركة.

في الجملة هي ذي خصائص الزمان كما تنتهي إليها معالجة إشكالاته مع أرسطو:

- الزمان ذو وضع قوي بالنظر إلى الآتات وليس واقعا متعينا.
- الآتات ليست وقائع/جواهر بل محمولات على النفس التي تعد.
- العلاقة بين آن وآخر ليست هكذا علاقة بين شيئين بل بين علاقتين للشيء الواحد القائم كممكن.

- الزمان شيء ما علائقي بين النفس والحركة.

هكذا يفقد الزمان واقعيته بمعان عدة: كونه ليس فعلا بل قوة، كونه ليس حضورا موجبا فقط بل ومسلوب أيضا في آتائه أي حضور وغياب معا، كونه ليس جوهرًا بل علاقة.

ب- مع فيتنغشتاين لاحظنا أيضا أن الشيء -إسم موسى مثلا- ليس واقعا بل ممكن يظهر باختلاف في العلاقات المختلفة بحسب الوضعيات البراغماتية. أكثر من ذلك فإن اللغة لا تتعلق إلا بالممكن ولا يكون لغير هذا معنى. إن مطلق الواقعية لا تسمى الإشارة إليه إلا توتولوجيا كما أن السلب يكون موضوع خطاب فعلي ويشار إليه إشارة تامة. يعني هذا أن الإشارة الحق إنما هي للممكن وليس الإيجاب والسلب سوى حضور وغياب. أما حين يتسع الشيء إلى الممكن وإلى حالة علائقية فإن كل الإشكالات المتعلقة به تغدو قائمة بين الشيء ونفسه. في السياق ذاته فإن شيئا ذا واقعية ما لا تتأسس على قاعدة من الممكن لا يمكن معرفته ولا يكون له معنى. لقد بين الفيلسوف بأمثلة تخصه أن قولي مثلا "الليل جميل" لا يكون له معنى إلا إذا كانت الإشارة أصليا إلى أن "الليل يكون جميلا" أي أن هذا لا يتناقض مع قواعد الإستعمال اللغوي أو أن هذا ممكن أولا قبل أن يكون فعلا.

ج- لاحظنا تقريبا المعاني نفسها مع هيدغير في إخراج فينومينولوجي. إن القضية والعلاقة بين حدودها المحمول والموضوع "أ هي ب" لا تعليل لها في واقعيته هذه. إن قضية ممكنة حسب الفيلسوف توجد أساسا لهذه القضية الوضعية مفادها أن "أ تكون / توجد ل ب". إن الوجود يؤسس الوجود أو الممكن يؤسس الواقع وهو الشيء في معناه الدقيق. هكذا الشأن مع التعليل "أ لأن ب". إن هذا الوجه الواقعي للتعليل لا نجد فيه حقيقته. ذلك أن الحدود فيه متخارجة على نحو لا تسمح بفهم أين تكمن العلاقة إذا لم ننتبه إلى أن هذه قائمة على وثق لها أولا في مستوى الممكن أي مستوى الوجود قبل الوجود. إن السؤال أصلا "لماذا؟" الذي يحرض التعليل لا يحصل لحضور مطلق لأشياء واقعية أمانا. إن لماذا لا تكون إلا إذا كان موضوع السؤال الممكن نفسه بالجزء الحاضر الواقعي منه والجزء غير الحاضر. لا يكون السؤال إلا إذا كنا بحضرة الحضور والغياب معا. في الحالتين، فإن العلاقة الحق التي يكمن فيها المعنى والتعليل ليست بين أ وب بل بين أ ب جميعا في المستوى الممكن وبين أ ب نفسها في مستوى الفعل أو الظهور أي بين الشيء ونفسه.

د - مع هيدغير أيضا كنا قد لاحظنا أن الفيلسوف ينأى بالشيء عن معنى الحضور تماما كما ينأى بالكلمة عن المعنى اللساني لها وينأى بـ "يكون" عن التعيين. ذلك فقط ما يتأول به هيدغير قول ستيفان جورج: "لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة".

ه - في العرض الذي قدمناه للفلسفة المعاصرة بينا تكرار المعاني نفسها وغيرها مما هو متصل بها. إن فوكو مثلا يصف هو الآخر المعنى نفسه بمفاهيم مغايرة: الإستيميا بما هي شرط

الإمكان لما يقع داخلها من وعي وقيم وسلوكات ونظم لا تمتلك قوامها فيها بل في شرط إمكانها. هكذا أيضا يشتغل مفهوم حقل المحايثة لدى دولوز بما هو الممكن الذي لا يعتقل في تعين بل يسمح بكل تعين بعده. أما الكتابة بحسب داريدا مقابل الكلام فهي النشاط الحر للتفكير لا المضمون نفسه الميتافيزيقي. إنها القدرة على التشكل في مضمون أو في آخر دون تعين مطلق لها تماما كما هو شأن الممكن الذي ذكرناه في سياقات أخرى. لا تقوم الكتابة على ثقل المضمون الأونطولوجي بل على خفة شكلها. إن العالم الذي تواجهه اللغة ليس واقعا بل هو شبه واقع يتشكل بفعل الكتابة. هو ممكن وعلى أهبة المرور دوما من حالة إلى أخرى وفي حالة قدوم متواصل لا يكتمل. إن الأشياء هنا وهناك لا تعرف بحسب فصل حاسم بينها أعني بين السلب والإيجاب والحقيقة والخطأ وبين الذات والموضوع..

ثمة في كل مرة قرار باعتبار شرط الإمكان الساحة التي تلتقي عندها أشد الحدود تباعدا وميل إلى النفي التام للحدود المسماة ميتافيزيقة أي إلى تصور العلاقات الإشكالية قائمة في مستوى الشيء الواحد المعرف كإستيميا أو كحقل محايثة بما هو حالة ما عدمية.

حسب نيتشه ومن منطلق إشكالي مغاير، فإن التاريخي هو المعطى والضروري الذي يتحرك ضد إرادة القوة. إنه يتهايم كمطلق بما أنه معتد بحضوره وواقعيته القائمة كإيجاب ناء عن السلب ومن ثمة ككلي. إن إرادة القوة ترى ذلك صنما قائما في وجهها لتواجه واقعية المطلق المتعين في التاريخ وتنزع عنه المعيارية وتقتحمه بالسلب لتنتهي حقيقته الكلية وتنتهي زعمه أنه وجود وتحوله إلى الممكن الذي ترنو إليه إرادة القوة ضد واقعية التاريخ. هاهنا أيضا حين يفقد الشيء تعينه ويتحول إلى إمكان بيد إرادة القوة تنتهي العلاقة المتخارجة مع الميتافيزيقي وتصبح العلاقة الإشكالية علاقة داخلية بين إرادة القوة وموضوع الإرادة نفسه.

بحسب ميرلوبونتي، فإن الحضور مخترق بالإنكشاف واللاحضور والمرئي باللامرئي أي بكلمة الإيجاب يكتسحه دوما سلبه. ذلك ما يجعل التعين المطلق مستحيلا. إنه دائما على وشك الوقوع ولا يقع. هو بلغة أخرى في وضع الممكن لا في وضع الفعل. هكذا يخف العالم ويتخلص من الثقل الأونطولوجي الذي له. وإذ يتحول الشيء إلى ممكن وقوع لا ينفي حضوره غيابه بل يشكلان معا الوضع الممكن للكائن فإن العلاقة تكف عن أن تكون علاقة بين كائنين لتصبح علاقة الشيء الواحد بنفسه، علاقة حضوره بغيابه.

لدى ريكور فإن التاريخ ليس معطيات ناجزة. إن من يقرأ التاريخ لا يكتشف حاصلا بل ينتجه في الآن نفسه بما هو إذن ممكن. هنا أيضا يخف المعطى إلى وجود أدنى له ليرتك المساحة الفارغة لتناوله كجزء منه. بعد ذلك فإن القارئ والتاريخ موضوع القراءة يكفان عن أن يكونا شيئين لتصبح علاقتهما علاقة للشيء الواحد بذاته.

مع سارتر فإن العالم معرف بسلب أصلي له يمنعه التعين أو هو الحضور المخترق بغياب

أصيل. وعلى غرار ما جذر هيدغير من سلب حتى صار الوجود العدم نفسه لدى هيدغير مذكرا بهيغل ومثليا عليه، فإن سارتر إذ ينقل هذا التحذير من أفق الوجود عامة إلى أفق الإنسان يؤسس بذلك لمعنى الإنسان كحرية بما هي اشتغال على العدم. ولأن الزمان بمفهومه الهيجلي كحركة ضرورية للأشياء تستهدف التعيين، ذلك يعيق الحرية بالمعنى الذي ذكرنا، فإن الزمان نفسه يستلزم سارتر تعريفه من هيدغير بما هو الممكن لا الضروري أعني لا بما هو وضع ضروري للأشياء يمتلك واقعية خارج الذات بل بما هو بنية الذات نفسها كممكن وكحرية وكرزمانائية. هنا أيضا فإن واقعية ما يمتلكها العالم تكون ثانيا في وجه الذات أي هوية تحرم الذات حريتها، ذلك ما يكف سارتر عن التفكير به لتصبح الذات في مواجهة ذاتها بعد أن أصبحت في مواجهة العدم ويصبح السؤال الفلسفي قائما في حدود علاقة الشيء الواحد بنفسه.

إن برغسون يعالج أمرا مشابها إذ يرى أن الزمان بافترضه حدثا واقعيا لا يعلل التطور ولا يقدم إلا جملة من الحضورات الميتة الفارقة للروح الحية التي يستدعيها التطور، الحضورات التي تقع في الذاكرة ولا تقع فعليا في بنية الأشياء. في وضعه الواقعي ليس الزمان سوى الحاضر الميت إذن. أما الديومومة فهي الزمان الذي تربط آتاته روح وقوة خلاقة تجمعها تكون ما يسمى بالكائن. وإذا كانت التعينات الميتة للزمان تقدم شيئا مجزءا إلى أشياء متعلقة خارجيا على نحو لا تنتهي صعوباته فإن فهم الزمان على هيئة روح واحد خلاق للكثرة يحول الإشكال إلى علاقة داخل الشيء الواحد هو الديومومة.

الوضعية المنطقية نفسها حينما نفهمها كإشكال لا كعقيدة فلسفية فإنها تعلن بوضوح تام نهايتها غير الوضعية. إنها تجد نفسها مدفوعة من جهة إلى إخفاء قرارها بوجود الموضوعات الجزئية بما ذلك سقوط في الجوهرانية غير القابلة للتأكيد والقول بدلا من ذلك بالعلائقية. لكنها من جهة ثانية تجد نفسها أيضا مدفوعة لرفض العلائقية خشية الوقوع في الهوية الهيجلية وللقول بالوجود الجزئي للموضوعات. إن راسل يجد حلا للصعوبة في الوضع الممكن للعالم حيث تكون الأشياء علائقية غير حاصلة كجواهر ولكنها تخرج من الممكن إلى الفعل لحظة الحاجة إليها. الممكن يحمل في الوقت نفسه الوضع الجزئي للموضوع كما يحمل وضعه العلائقي، وضعان لا يتهيئان كشيئين بل كعلاقيتين للشيء الواحد الممكن.

يلجأ هوركهايمر أيضا كمثال أخذناه عن مدرسة فرانكفورت إلى الممكن الذي يضطلع به النقد لحل الصعوبة التالية: الاتجاه الحديث إلى العلم لكن إلى طبيعته التقنية المدمرة للقيمي والاتجاه المقابل إلى الفلسفة وطبيعتها الروحية لكن غير ذات النجاعة المطلوبة براغماتيا. إن الفيلسوف لا يجد في القرار الهيجلي بالهوية غير حل سحري ميكانيكي لمعايشة طرفي النزاع، هنا العلم والفلسفة. إن هذه الهوية حسب هوركهايمر تصور العلاقة على هيئة واقعة بما يعني إقصاء اللاهوية عنها. لكن علاقة العلم والفلسفة تتحول هنا إلى علاقة جامدة لا تفي بالحاجات

المتعارضة للتقارب والإنفصال بينهما. ليس إلا النقد حسب الفيلسوف قادرا على الإضطلاع بمهمة الوصل والفصل بين الطرفين. النقد هو الوضع الحي للأشياء الذي تتحول بفضلها علاقتها إلى علاقة حرة تتعين على النحو الذي يلائمها من موقع الممكن. ولأن النقد ينهي القيام الخارجي لحدي الإشكال الواحد عن الآخر فإنه يحيل العلاقة بينهما إلى علاقة للشيء نفسه بنفسه.

إن مثال راولز الذي أخذناه عن الفلسفة العملية يتجه على طريقته إلى النقطة عينها. يتعلق الأمر هنا بالإشكال القائم بين مطلب العدالة الاجتماعية ومطلب النجاعة الإقتصادية. في النفعية الكلاسيكية تتمثل النفعية كواقعة مطلقة تقابلها الأخلاقية المتمثلة في العدالة كواقعة مطلقة بدورها. بحسب راولز لا حل للإشكال إلا بسلب واقعية النفعية وتحويلها إلى حالة للعدالة والشخصية الأخلاقية التي بهذا الإجراء نفسه تنسب وتسلب مطلقيتها الكلاسيكية وتحتل وضع الممكن الذي تصرف من خلاله علاقة الطرفين. هنا أيضا إذ تفتقد واقعية الحدود المشكلة فإن علاقتها تتحول إلى علاقة داخل الواحد.

إن تفسير العلاقات بما هي علاقات في حدود الشيء نفسه هو ما يترجم بوضوح في الفلسفة المعاصرة في مجاوزة الميتافيزيقا بما هي في هذه القراءة المنطقية تصور وجود ثان للشيء أو تصور العالم على نحو مثنوي حاد.