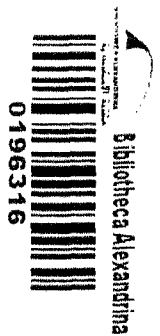


مقالات أفكر القليل في المعاصرين

دكتور
عبد الوهاب جمعة
أستاذ الفلسفة، مساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٠ م

مركز المعرفة الجامعية
٤٠ ش. بونت - الإسكندرية
٢١٤ ١٦٢ ٤



مَقَالَاتُ افِكْرِ الفَاسِفِي المَعَاصِرِ

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلاسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. سوثير - اسكندرية
ت: ٤٨٣٠١٦٣

الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البناية أو « البنيوية » .

علوم الانسان والاثروبولوجيا

الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الاثروبولوجيا بوجه عام والاثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم السانية وعلوم اجتماعية (1) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفعاري في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان ياجيه (2) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن فبدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإلتزام إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فإن هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم السانية والاجتماعية والأخرى للسماة انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلوم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

(1) Piaget, Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضاً نماذج مجردة سبق تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التقارب خطر إضعاف للعلوم الإنسانية والقضاء على اصالة السلوك الإنساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنهجية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأهدتها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بطوم الانسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعني أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمثل الانسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلا بد عندئذ من الرجوع لبداية الانسان التي هي سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمي إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمي لعلوم الانسان (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بنامات منطقية رياضية هي نتاج نشاط إنساني . وفي النهاية فان نسق العلوم يتخبط في حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته العامة عن حركة جدلية بين الانسان الدارس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الانسان رغم كونها الأكد تعقيدا والأكثر

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحمل مكانة مفضلة في دائرة العلوم *Le cercle des sciences* ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس *Sciences du sujet* الذي ينتمي باقى العلوم ، لا يمكنها أن تفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقي كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائي وبيولوجي وبين نقطة ابتداء بخلاقة بفعل العمل الانساني والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولة الانسجام الداخلى لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهي تصور للعالم لا يضع في اعتباره فقط المعارف المكتسبة وتقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتمددة للانسان في كل أنشطته (1) .

وقد انفصل عن الفلحفة في القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا للمنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما في تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميلوبورتى وجان بول ساذتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذوو تكوين فلسفي (2) . وسنرى في الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليفى ستروس لها هي نفسها بعدا فلسفيا متجاورا . أن تلقى عليه الضوء في هذا البحث .

كتب جان بياجيه في فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » (3) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, *Les sciences de l'homme en France*, Mouton & CO. MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, *Epistemologie des sciences de l'homme*, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في إتجاه فلسفي أو إبديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يخص بعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الامبيريقية التي أرسى دعائمها لوك وهيوم والتي أصبحت تقليداً لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (١)».

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أو ليني بريال أو ليني ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نبحث ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يدرسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين تراجم الأفكار التي تكلم عنها الأول أو النحوية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إل نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين » (٢).

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والإثنولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid., p. 58.

تحليل عمليات التنوير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما في تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على إنخراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) في الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد جعلت نتيجة لإعتبرات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا ممكنا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث، في علوم الإنسان المختلفة يميل الآن - في فرنسا - إلى الانفصال عن الفلسفة (1). فن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأ نموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضطربة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة علمهم على أسس فلسفية مأخوذة من فيزيولوجيا هيرل Husserl . كما أن علماء الإجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسفرى موقف ليفى ستروس في الأنثولوجيا ، وهو إن لم يقد إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالي عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا يعتمد عن الفلسفة (2).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين في علوم الإنسان يجعلها تندرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

نصت فئات أربع (١) هي :

(١) العلوم النورموتيفية Sciences nomothétiques أي تلك التي تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة لسببا ويمكن التعبير عنها في صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمناهة العلمى وعلم الاجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هي بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

(٢) العلوم التاريخية وهي التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هي الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هي فقط التي تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هي علوم الفئة الوحيدة التي يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذي نشده في العلوم المضبوطة .

الاشروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النورموتيفية ، وهي في محاولتها لأن تحدد « ذو العلوم المضبوطة » يواجهها ما يواجه سائر العلوم النورموتيفية من صعوبات في المنهج .

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم التوموتيتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم التوموتيتيقية فإنه ينطبق بالآخرى على علوم الاجتماع والأشروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الإنسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتبارها موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتبارها هو الشخص الذي يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الإنسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المغطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورة لتفسير هذه المغطيات .
ظهور الأنثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوي لكلمة "أنثروبولوجيا" ، يعني أنها العلم الذي يدرس الإنسان . ويرى ليسى ستروس أن "الأنثروبولوجيا هي نسق للتفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسولوجية والسيكلوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك" (١) .

ظهرت الأنثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة التريبيين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج نطاق عالمها المألوف (٢) . ومن

(1) Levi - Strauss Claude : Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfin Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ ٤

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

(١) الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

(٢) الأنثروبولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيسه . وقد ظهرت الإثنولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر اهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

(٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

La Linguistique

(٤) علم اللغة .

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfin Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.

وفي السنوات الأخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعداً جديداً. فهو الآن يعنى « نظرة للإنسان » Une Vision de l'homme أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الإنسان ، أى ظهر ما يسميه جولفان Jean Golfin : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropologie doctrinale (١). وعلى سبيل المثال نجد جان بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية ، السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وشق الدراسات الأنثروبولوجية للمعروفة ، يرى أنها جميعاً تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماماً عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضاً فى هذا البحث أن ليني ستروس رغم حرصه على أن يبنى « أنثروبولوجيا عليية هي الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تخفضت لها يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية » .

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن ، فى الإستعمال الشائع ، فلسفة جليدية فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجردية» (٣) .

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهباً كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر- الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique. Supplement de A a Z, 1968.

ليست مشهورة وإنما من إجماع ما لبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تغيير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم Ensemble Organise ويحقق كلير امبار André Clarambard مع ما لعدته دائرة معارف لادروس، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري مباشر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوه Michel Foucault صاحب الكلمات والأشياء، ولا كان Lacan صاحب كتابات، و Ecris (١٩٦٥).

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار على مهد له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية. والبناء عند علماء اللغة هو ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الشكل.

وتوضيح معنى البناء أورد كلير أمبار المثال الآتي :

ولأن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيها أو تفكيكها بل قطع صغيرة، وإنما يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض، وكذلك تفعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لتعرف إستخدام كل عنصر. وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أي الاتصال. وهذه الوظيفة هي التي تستلزم على ترابط جميع العناصر المكونة للشكل أي البناء.

وينبغي أن نذكر بأن اللغة هي أيضاً وسيلة اتصال. وهذه الغاية أو الوظيفة هي التي تلزم تولد البناء اللغوي.

Cette finalité, cette "fonction" commande sa structure.

(١) ميشيل فوكوه. هو فيلسوف وجامع فرنسي (١٩٢٦-). وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه، نشرته دار المعارف. أما جاك لا كان فهو طبيب. وهو الحاضر نفسه فرنسي (١٩٠١-). ربما يقس لنا الكتابة عنه مستقلة.

فلم اللغة يهدف لإذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أي التي تسمح البناء بأن يمارس وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار علمي عند لينق ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائي عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لخدمة المنهج البنائي (أو البيوي) في تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التي واجهت الباحثين قبل لينق ستروس بسبب قصور المنهج العلمي لديهم ، وموقف لينق ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكرين العلمي الخاص الذي ألهم لينق ستروس بهذه الوثيقة الجريئة ، وهي الموضوعات التي سنتعرض لها في الفصل القادم .

(1) André Clerambard, *Structuralisme in "Dictionnaire des grandes philosophies"*, Privat, Toulouse, 1973, P. 365.

الفصل الثاني

« المشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس »

ويشمل :

- (١) الإجماع التاريخي للقارن .
- (٢) الإجماع الوظيفي .
- (٣) ليفي ستروس وعلومه الأخرى الثلاثة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي) .
- (٤) علم اللغة .

المشكلة الاثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستأرة ودقيقة للتوسمات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطورة محور التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الاثنولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة ، أما كانت ، يستطيع الاثنوجرافي أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

-وإذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العديدة إلى الوحدة فما

العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوطني .

الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تاييلور Tylor (١٨٢٢ - ١٩١٧) الانجليزي وفرانز بوس Franz Boas الأمريكي (١٨٥٨ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تبعي للتطور
Une Loi génétique d' 'volution ، أى أنه يصنف مراحل التطور
لكى يفهم نظام تابع للنظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد معك أو معيار التطور الذى يجب أن نتمسك به .
أهى درجة التنشئة الاجتماعية le degré de Socialisation ،

أوحالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة
فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . إلخ . أن البحث عن هذه
المعايير يجعلنا أمام عدد لا يحصى من القوائم المتنايرة (٢) فضلا عن أن التاريخ
ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد إلى مرحلة من مراحل تطور
ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التذليل على صدقه ، كما أنه مزج للتاريخ
بفلسفة للتاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخى يقول ليفى ستروس (٣) « لأن تعدد
الصور الاجتماعية منتشرة فى المكان على نحو ما يراه الأثنولوجى ، يجعلها تظهر
وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى (أى عامل
الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن
الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة . . ويلاحظ ليفى ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon, 1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتباهه على خطأ منهجى ، فإنه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافة متنفة لبرى فيها علاقات تقارب أو تباين مطرد تماما كما يفعل عالم الحضريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس اجناسا (كان السهم على هيئة كذا فى ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا فى ثقافة متقدمة الخ .) .

ويرد لى ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخى فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لا يلد فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يحنى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل فى أوروبا ، وأستعمالها فى بولنيزيا لنفس الغرض فى وجبات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فإنها هى الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذى يبتدعه لسان Caduevo فى البرازيل بالرسم على أجسادهم ، فإنا نجد تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة و Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التناوب بين ثقافات تتباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا وإيتبولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجب بالنق (٢)

ويستطرد ليقى ستروس :

و إن ما يحمل هذه الدراسات مخيبة للآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعوبية واللاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ ، (٣) .

وقد حاول فرانز بوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للمناقشة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه ، فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid ., P. 8.

(2) Ibid ., P. 273.

(3) Ibid ., P. 9.

(4) Ibid ., P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ ، سترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير
باسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو المصنية ، (٢) .

وأهم فشل الاتجاه التاريخي كان لا بد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير .
وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه
يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف
دينية واقتصادية وأخرى مجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .
وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالتوسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢)
ورادكليف براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ،
وكرسا جهودهما للتحليل الآني l'analyse synchronique لعناصر الثقافة
المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ،
تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا
يتمتع التركيب الإثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فن مجتمع لآخر ، نتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط للقرابة نتقل إلى
نمط آخر مختلف دون أن نتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم
هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتركز أبحاثه حول فكرة
أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MILLET Louis, *Le Structuralisme . Psychothèque* ,
(Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون لسقا، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة.

يرى ليفي ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité. فالتاريخ مستبعد، وأيضا المقارنة، والباحث هنا لا يرتقى دوره عن دور الإثنوجراف (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يرد « القرابة، إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسيوارجيا الوصفية، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصبح رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر وأنموذج لكل نظم الروابط العائلية (٤) وحيث أن وظيفيين يخلطون

(1) Grand Larousse Encyclopédique. Supplément de A a Z 1968. (Voir Structuralisme), P. 814.

(2) On social structure, Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, Anthropologie Structurale, P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فان أبحاثهم لا تخرج عن
التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على المعاش le vécu وينتبعدون للاشعور ، فانهم
لذلك يظنون على السطح . أما ليني ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية
أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عسدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين فى
الشور على حل للمشكلة الانتولوجية يجدر بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحددها ميرلوبونتي (١) تتلخص فى أن المدرسة الفرنسية بعد
دوركيم وليني برييل كان يتعصبا للعبور إلى الآخرين l'accès a l'autre رغم
أن هذا هو نفسه تعريف الأثروبولوجية . فالأثروبولوجيا الاجتماعية على يد
دوركاييم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية ، كأشياء ، . وهى فى
محارلاتها للتحديد اختلط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم
بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً
فى الانسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليني برييل فقد كان
مفهوم العقلية ، قبل منطقية ، عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جامد
من الصعب تحطيه .

وعلى ذلك فقد كانت الأثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

(1) MERLEAU-PONTY, Maurice : Eloge de la philosophie
(Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن إجتيازه - وبدأ الأثنروبولوجي وكأنه يحوم حول الموضوع كلاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان يتقصر التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمفاهيمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقتنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد وللجتمتع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقاله عن الهدية » ، « Essai sur le Don » هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسارة ليفي ستروس الذي سوف يفتح طريقاً جديداً للأثنروبولوجيا الحديثة تحت اسم الأثنروبولوجيا البنائية . مستعينا في ذلك بعلومه الأثرية الثلاثة (٥) وسائراً على نهج علم اللغة كأموزج علمي .

ليفى ستروس والعلوم الأثرية الثلاثة :

ولد ليفي ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأثنروبولوجيا ، فرنسي (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - .Introduction de l'oeuvre de Mauss, op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تمتد ثلاثة أشهر^(١) . وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمسين وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو بولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصبا في مدرسة البحوث الاجتماعية بفيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشارا ثقافيا لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديرا لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليني ستروس كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل ليني ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومي للبحث العلمي وهي أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا ينبغي أن ننسى أن ليني ستروس كان موسيقيا موهوبا .

وفد كان يحمل ليني ستروس أن يتحدث في كتاباته عن العلوم الاثريية الثلاثة ، ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي والماركسية . وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء ليني ستروس بمبادئ هامسة في المنهج ، اعترف بها في كتاب ، الآفاق الحزينة ، ، Tristes Tropiques .

(1) LEACH Edmund, .Levi-Strauss*, (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والملازمية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الاقتصار على مجرد الملاحظة البيطحية، قد أوجت لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة مطبأة ومعددة .
يعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تتسع القاعدة لاستقرائية التى ينطلق منها الإثنولوجى إلى القانون العام .

يقرن ليفى ستروس (٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التى يرسمها نساء الـ Caduevo (وهم من منود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن .
ويلاحظ بسبب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحلل د الـ ديكور ، بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما واقعا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفى ستروس (٣)
أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا الجور
الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس النموذج للفسر
يطبق على الحالات المتعددة .

(1) LEVI-STRAUSS Claude, „Tristes Tropiques“, Pion, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, „Anthropologie Structurale“, P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٠) من خصائص الجيولوجيا التي هزت بها ليني ستروس وأثرت بعمق في تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي الصحيح للصخور والحفريات، والذي يمتد إلى أزمنة وعدسور جيولوجية متضاهل أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الإنسان .

يقول ليني ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور ،

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les ages.

فالتأمل لصخور يرجع تكوينها للحقبه زمنية معينة وإلى جوارها بعض الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضاً بعض النباتات المختلفة التي اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن التأمل لكل هذا في نفس الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل

La synchronie enveloppe la diachronie التاريخية

أو قل يختاط الزمان بالمكان *L'espace et le temps se confondent* . (١) .

ويقتبط ليني ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد نبتها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها . ويضع لها الترتيب الذي يمكن من

قراءتها آتياً . *L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement* .

وهذا الصدد يصرح ليني ستروس :

« أشعر بأن مفهوم معقولة كيفية ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة والأمكنة ، (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الأنتولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

لبنى ستروس أن « إحساسه بالزمن هو احساس جيولوجي ، Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique » .

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهي بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا ، (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متخلتة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق ، أو « قبل تاريخية ، في مرتبة أدنى . « تفكير الفطرة ، يقدم نسقا يمتق الانسجام بين الآلية وبين تابع الزمن ، كما أن لبنى ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ ، (٢) .

وفي البحث عن معقولة أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أي تدخل لذاتية ، اكتشف لبنى ستروس صالته في علمه الأثيري الثاني : نظرية التحليل النفسي .

نظرية التحليل النفسي :

إن أهم ما تعلمه لبنى ستروس من نظرية التحليل النفسي هو إدخال اللا شعور الذي هو بمثابة حجر الزاوية في أبحاثه . والحقيقة أن اللا شعور في تحوله إلى الأثرولوجيا يفقد لونه الفرويدي (إذ لا علاقة له بدرافع غريزية) ، ويصبح

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmond, «Levi-Strauss», P. 22.

كهنياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١) . كما تعلم ليني ستروس كذلك بين نظريات التحليل النفسى أن التقابل بين للمقول واللامعقول Rationnel et Irrationnel بين العقلى والوجدانى Intellectuel et affectif بين المنطقى والسابق على للنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأشغالها لم بعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست فى الحقيقة كذلك . فالعمليات التى يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذى يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللانطقية » ، هى نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف ليني ستروس فى قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية هى مقولة المغزى catégoris du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينتظرون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدى بين المعقول واللامعقول & rationnel irraticnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التى تظهر وكأنها أقل معقولة هى فى الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أى أن ليني ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولة داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم ليني ستروس من أثرته الثالثة ، الماركسية ، أن يقرأ اراقع reel إبتناء

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . « فالشعور هو المدور المستر لعلم الإنسان » (١) .
أما الواقع المسروح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،
وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النموذج يصبح هو البحث الأساسي
للانثولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية
التحليل النفسي . « فقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن
الحقيقي يختبئ بطبيعته . « وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق
نوع من العقلية الفرعية . Une sorte de super-rationalisme .
الحسي يتواءم مع العقلي دون أن يضحى بخصائصه ، (٢) . إن هذا النص له أهمية
خاصة ، إنه يشير بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي ابشقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما لهذه
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحى به من مبادئ
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

(1) «L' ennemie secrète des sciences de l'homme» Voir :
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, «Tristes Tropiques», P. 62.

ستروس كان تلميذا مدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تكرر ذكر أسماء
جاكوبسون Jakobson وتروبetskوي Troubetskoy - وهما من أقطاب هذه
المدرسة - في مؤلفه ، الأثرولوجيا البنائية ، . كما كان ليني ستروس زميلا
لـ تروبetskوي Troubetskoy بمدرسة البحوث الإجتماعية بنيويورك قبيل
نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة
بفضل تجمدها لـ علم اللغة العام Linguistique générale ، ذلك العلم الذي
تصدى في مطلع هذا القرن لـ علم اللغة التاريخي La Linguistique historique
لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتعال
Communication ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها
بعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم
الجماعات اللسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن
كل مجتمع يمارس بدخله علاقات تبادل échange ، فإن تبادل الإشارات
اللفوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل
مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء ، جميعها لا بد أن تترجم
مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لفظي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة
للدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) Grand Larousse Encyclopedique, «Supplément» de A a Z,
1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدماً كبيراً بالنسبة لمئات العلوم الاجتماعية لأنه الوحيد الذي استطاع أن يكون لنفسه منهجاً وضعياً يمكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعية للبحث. وهو باستخلاص اللغة *La Langue* من الكلام *La parole* استطاع أن يعنى لنفسه موضوعاً للدراسة الداخلية *étude interne* ، وهي دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الاشارات اللغوية *rappports des Signes* في نسق لا تهتم إلا بتنظيمه الخاص به. ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع *étude immanente de l'objet*. وقد انبهر ليني ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دى سوسير *Ferdinand de Saussure* : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتها هي التي تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الافتراضي لدى سوسير *Saussure* يصبح قاطعاً وملزماً لدى ليني ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع *Constituer l'objet* » (٢) ونحن نجد تلخيصاً لمنهج علم اللغة كما يفهمه *Troubetskoy* في مقال كتبه ليني ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائي في علم اللغة والاثروبولوجيا » ، ظهر في مجلة *world* وأثر بعد ذلك في كتاب « الاثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقراءة » ، ونحن نرى أنه من الضروري أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الاثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام اصطلاحات علم اللغة في الاثروبولوجيا البنائية كما سيأتي بيانه في الفصل القادم .

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voir Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية اللى (بنائها التحق) الاشعورى. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا عما يداين الشيء والتعبير عنه، بل إنها تشيء علاقة بين مدلول Signifié (هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفوية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما لمستعمية). وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Signes الذى ينشأ عن حتمية الاتصال بين فئتي الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهي تكون تصورية conceptuel (١).

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ termes كوحادات مستقلة entités indépendantes . ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتمريف اللفظ فى علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى فى الفصل التصادم أن الأنتروبولوجيا البنائية كذلك لانفسر الظاهرة لإبعلقتها بالكل الذى يمتدونها) .
والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . La signification est différentielle .
أى بتمييز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢).

(1) LACROIX Jean : 'Panorama de la Philosophie Française contemporaine', (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

(٢) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تقع قوانين هذا النسق .

(٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتبريرها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس يعتقد أن ، الأنثروبولوجيا بتأذرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication ، (١) ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا ، فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم إجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يطبقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي ، (٢) .

غير أننا ، عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l, oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات ، (١) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج والساق القرابة تعد لغة ، هي اختيار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٢) . غير أن ليني ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردّها إلى شروط التفكير الرمزي . أما أساس التفكير الرمزي فهو البتاء اللاشعوري لنفس الإنسانية ، (٣) ، ويلاحظ أن ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية ، (٤) .

ما تقدم لنا هذا الفصل يتضح لنا أن ليني ستروس بعد أن أثبت فصول المناهج التقليدية في معالجة المسائل الأنثروبولوجية ، فإن جرأته تتلخص في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين في الفصل القادم كيف استفاد ليني ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.

(2) Ibid., P. 69.

(3) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'œuvre de Mauss», P. XXVII.

(4) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- (١) تعريف البنائية .
- (٢) فكرة البناء .
- (٣) فكرة الأنموذج .
- (٤) الطبيعة والثقافة .
- (٥) نظم القرابة .
- (٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- (٧) تفكير الفطرة .
- (٨) منطق الأسطورة .
- (٩) اللاشعور .
- (١٠) طريقة تحليل الاسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تصهيد :

توجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتبار أنه سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١). ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أي رغم سبق الذي حققه علماء اللغة في الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب «الاتفاق المحرقة» ، الذي ظهر سنة ١٩٥٥ يمتد في نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على صرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد ظهرت جسارة الأنثروبولوجيا البنائية في الإجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟ ولقد أجابت الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هي نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعوري للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعوري » (٢) .

ولا شك أن الإجابة التي تمسك إلى التركيب اللاشعوري للإنسان تفترض تفسيراً لظواهر لا يعتمد على الجانب اللغوي منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع للدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالفئة للابساته التاريخية والجغرافية

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine» , P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وهذا يعني لنا المصدر الذي أخذت منه
عجاجة ليني ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كإثبات لنا فإذا كان الإثنولوجي
الذي يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية في دراسة المجتمعات البدائية
لأنه لا يتقيد بالزمن .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تصب أساسا على الدراسة الحالة للموضوع ،
هذا القول يفترض أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يصحى على
معقولة ذاتية ومستقلة .

L'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.
إن الموضوع في هذه الحالة يتضمن في ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه
بوظيفته *son fonctionnement* وهو في هذه الحالة أيضا إنما يعرض
كنسق *systeme* أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون
الألفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغيير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييرا
في العناصر الأخرى . وفي هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيرا
لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement*
عندما نكتشف النموذج الذى يجمعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج
ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من
نموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع .
On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالة لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

١) أنه يستبعد أى تدخل للشعور (أى الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعي
لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكي يعطى تفسيراً لذاته يجب أن

يكون مفهومه ليس فقط كـ *systeme* ، ولكن أيضا كـ *structure* ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذي يظهر القانون الداخلي للنسق .

(٧) هذا البناء *structure* لا يتصل بأواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا بمجال بناء هذه النماذج ، فإن لسبب ستروس يربط بشدة التأويلات الحاطمة العديدة فى هذا الموضوع والتي توحد بين البناء *structure* وبين العلاقات الاجتماعية *relations sociales* ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع *qui épuise le réel* (١) وفى هذا يقول لسبب ستروس فى « النىء والمطبخ » :
لما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملوثة للوضوع ، وإذنا أن نقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

(٨) حيث أن الظاهرة تفسر بينما ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لا بد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير كبداً متعامياً *Un principe transcendant* يهدم النظام الحمال الصارم لترتيب الظواهر *la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes* .
بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لأنه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجب عن لمساذا وكيف . لمساذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جراءة ليني ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتطلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية الظنية وأيضا على المعلومات السطحية التي أوردها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيح المذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المنطق الذي تسيّر به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية » (1) يميز جان بياجيه بين بنائية ليني ستروس الأصلية لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الكلية أو الجامعة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي autoréglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالي هليئة بمتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autoréglage متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية للمنهجية عند ليني ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استقبالي ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الظواهر الملاحظة أي للدركة

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p. 82.

les faits constatables بل يظل ، لا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المدروسة (فليف ستروس يصر على هذا التغيير) . البناء الإجتماعى فى هذه الحالة يلبنى أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلة فى الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة فى المجتمع . ويحذر الاشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانحلوسكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفى ستروس يقلل من قيمة الأصل . Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع اتجاهات الفكر الجدل منخصص له فصلا منفردا فى هذا البحث .

إن المنهج التركيبى عند ليفى ستروس والذى يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بثبات الطبيعة البشرية هو منهج استنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل فى علم الإنسان حسمى . وقد توصل ليفى ستروس إلى وجود نشاط عقلى لا يمكن لخصاصه أن تكون انه كاسا للتنظيم الفعلى القائم فى المجتمع (١) . وهو هنا يرفض للجانب الاجتماعى أى أسبقية على الجانب العقلى (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البنائية التى تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفى ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

(1) LEVI-STRAUSS : Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F., 1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid., P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهور المواظف الفردية
وأبضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها . كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي
تحص بالثبات Permanence .

وليني ستروس لا يلقى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فتكون
أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند
الإنسان .

يقول إيني ستروس في كتابه " تفكير القطارة " ، (١) : " التاريخ ضروري
لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، غير أن البعض من
المثولية لا يزدن إلى التاريخ كقطعة وحول ، بل إن التاريخ هو الذي يستعمل
كقطعة منه في أي بحث عن المثولية ، ونسكن بشرط التخلص منه بعد ذلك " .

وجدير بالذكر أيضا أن ليني ستروس يتحول عن المذهب الترابطي
associationnisme . يقول في كتابه " الطوطمية اليوم " ، (٢) : " إن
منطق التضاد opposition والتداعى corrélation والتضمن inclusion وعدم
التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ،
هذا المنطق ، هو الذي يفهم قوانين الترابط وليس العكس " .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبياد . الأساسية التي تقوم عليها
الأنثروبولوجيا البنائية بدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتملتها الدراسة . وهي
مفاهيم تتصل بمعنى البناء والنموذج والطبيعة والثقافة . ثم تعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-348.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd' hui», p. 130.

لاشدة موجزة للروضات الاثنولوجية التي طبق عليها المنهج البنائي على اعتبار أنها همزة اوصول التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي ستعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالاً في علم الاجتماع وفي الاثنولوجيا وهو أيضاً من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من النظام والمعقولة والاستقرار النسبي ، وإلا لتحول البحث العلى إلى مجرد بحث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعنى مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معماة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالجتمع الساسى لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضاً بناؤه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب والجماعات ، وكلها لها بنودها وعلاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع المدروس في كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم معين هو الذى نطلق عليه لفظ النسق *systeme* . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعنى فقط طريقة التنظيم *manière d'organisation* . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبياً ، بمعنى أن العناصر التي تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة *statique* ؛ فتحت

(1) GQIFIN Jean : op. cit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نحمد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلا
تأينفزيقيا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء ،
حسب هذا المفهوم ديناميكية دائما .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وهل
أنه ديناميكي دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة
الاجتماعية ، مستمر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف
إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات الألائشجورية . فقد
كتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا »
يقول : يبدو أن موس في « مقال عن الهدية » كان على يقين من أن التبادل
« bang » هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير
متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (في الواقع)
بالملاحظة الامبيريقية لا تمدده بالتبادل ، وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : عطية
وأخذ ورد « donner, recevoir, rendre » (١) ، ويستطرد ليفي ستروس
فيقول : « إن النظرية بأكلها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقابلة
ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغي إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض
قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والمعصوبة هنا هي : هل هذه القوة
لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن
الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فبها جماعات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction a l'oeuvre de Marcel
Mauss », P. XXXVII.

نفسه العوز الذى غلبه الأشياء المادية . يلغى إذن تصور هذه القوة بطريقة
ذاتية .. (١) .

إن « التبادل ، حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة
الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة
بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس
بحاجة أن يميز أو لا بتحليل لغوى للغة . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد
فى المجتمع هم ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ
مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتبع فيه
أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد
النذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزين والرقص والعناصر الأسطورية ،
تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات
اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه
يطبق على كل النتائج الحضارية للمجتمعات المدروسة . يقول ليفي ستروس : إذا
كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت
هذه الصور هى من ضروريات النفس اللسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو
متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر
فى اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يمكن الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نعمل على مبدأ في التحليل صالح للماديات وتنظيات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة ، (١) .

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا نشاط اللاشعوري ليس فطرياً . ولكنه نشق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرض في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات (les schémas conceptuels) هي التي تجعل المادة والصورة - وهما مجردتان عن أي وجود مستقل - متكاملتان في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت » (٣) .

مم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس سورياً كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظيرين حسباً يريته ، وذلك لأن لها وجوداً خارجياً ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة *essences transcendentes* لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « l'intellect » أو عن نفس السانية هويتها غير متغيرة *identique a lui-meme* ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : « La Pensée Sauvage », p. 173.

(4) PIAGET Jean : « Le Structuralisme », p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه للمضمون الذي
للسه كتنظيم لمنطقى يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول ليني ستروس :
« إذا كان من الضروري أن تلتزم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن
نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة
يجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو
صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننتقل من هوية
الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات
الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes وتخضع لمعايير
محددة critères limitatifs ، (٢) .

ولكن كيف يمكن من أى صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطقة
والرياضيون - بواسطة التجريد المتمق - يستخرجون هذه من تلك
(البناءات من الصور) . يقول ميرلوبونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية
لكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا
نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونعلم بحمول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته
بحمول العناصر الكيميائية لتعديل (٣) . وفي الواقع dans le réel يوجد عملية
تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la philosophie»,
(Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتي *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibrage* . ولندكر أن كل صورة توازن تتضمن إسق من التغيرات الموجودة بالقسوة *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود بالتوظائف المعرفية يشمل كل ما هو ضرورى لفهم التصورات العملية . فهو يشمل :
أولا : نسق من التغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* .

أى أنه يشمل شرطى الانتقال من اتسكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بازمى (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصاخ للتفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند لى ستروس باعتبارهما شىء واحد ، مثلا مأخوذا عن ألوان الطيف وبين أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مدارلاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المنح الإنسانى يميز هذا "سكلى إلى أجزاء للدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك إتصال طبيعى بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فإلانه يرتبط (طبيعىا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : .Lévi-Strauss*, p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - في الطيف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .
وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم - استعد - قف) .

إن نسق الألوان ونسق العلامات لهما نفس البناء ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف نعمل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

(أ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .

(ب) المخ الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .

(ج) المخ الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائي من نوع (+ / -) فيختار الأزواج (أخضر / أحمر) .

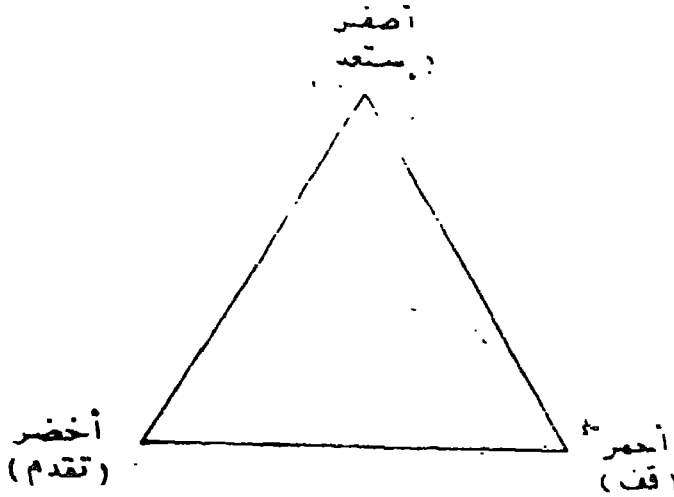
(د) عندما يتوصل المخ الإنساني إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس -) .

(هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن نتاج الثقاني النهائي ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة تقليد مبسط لظاهرة الطيف الشمسي (وهي ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (1) ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين

(1) Ibid., p. 37.

أوران الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثلث هيجل:



إن هذا المثال المفسر للنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب «الطوطمية اليوم» ، من أن «الأثروبولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس la pensée humaine en exercice وبين الموضوع الإنساني l'objet humain الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الإلتقاء الانتوجرافي projet de coincidence ethnographique . ولكن ، هل كانت بنامات ليفي ستروس تصف دائماً بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البنامات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي équipement interne والحال immanent للجانب الموضوعي l'objet ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مباراة duel تحتفظ بمعقوليتها الباطنة والأساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

1) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 131.

(2) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعني أن المخ
الإنساني يبحث عن تقابل متركز بين ضدين من نوع (+ / -) ثم
أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينها ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وبما
يدعم وجهات النظر ذده هذا النص من كتاب « البناءات الأولية للقراءة » ، (٣) :
« يبين الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتغاير l'alternance
والتقابل opposition ، والسيمة La symétrie ، سواء أكانت
ظاهرة أو محتجبة فإنها هي المعطيات الأساسية والمباشرة لتحقيق الاجتماعية ...
كما أنها هي نقطة البدء لكل محاولة للتفسير ، ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعي
يفسره منطق ثنائي logique binaire .

ويعترف ليفي ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة
تؤثر في بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية
structures de subordination وهي تنتج عن تصور للبناءات
وأنماطها في شكل هرمي يعاير بناء البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب ،
"ordre des ordres" .

يقول في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » ، :

« إن الأنثروبولوجيا تكشف في المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمي إلى أنماط
مختلفة . فنسق القراءة يعتبر وسيلة لتنظيم الأفراد حسب قواعد معينة ، أما
التنظيم الاجتماعي فإنه يأتي بقواعد أخرى ، وكذلك كانت التسلسل الطبقي أو
التفاوت الاقتصادي فإنه يمدنا أيضا بقواعد الخاصة به . وكل هذه البناءات
المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التي تربطها وهي على أي حال
تؤثر في بعضها البعض ، (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures Élémentaires de la Parenté, p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن «ترتيب الترتيب» ، "ordre des ordres" ، فيبدو أن ليني ستروس قد توصل إليه باعتباره قمة آنية super - synchronie تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أنه له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من «الأنثروبولوجيا البنائية» ، نجد أن ليني ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصوري d'ordre conçu . أما الأول فهي على اتصال بواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلاً عن أنها تميزنا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأى واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستمانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تتعمل بمجال الأسطورة والديانة (٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le modèle فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي بمجرد لكي يفهم . وفي حالة العلوم الوضعية فإن التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يحمل إسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 348.

وفي شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفي ستروس يقول باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظري البحت أو الرياضى من الفيزياء هو فيها بمثابة علم النحو فى اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظرى يكون عمك الحقيقة فيه هو الاتساق المنطقى la consistence ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج مدروسة . والتجريب فى هذه الحالة يؤدى إلى تركيب نماذج ، (١) .

والآن نموذج عند ليفي ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج بنائى ، أى خلية منطقية Schème logique يركبها الباحث ابتداء من أوقاف الملاحظة ويتولد عنها البناءات ، (٣) .

غير أن ليفي ستروس يصرح فى كتاب الأنثروبولوجيا البنائية : « بأن الأبحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج ، (٤) .

ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهما يتكاملان فى حركة جدلية دائرية صاعدة وهابطة : فهى صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهى هابطة من البناءات إلى النماذج المنتمية فى أوقاف التجريبى كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظهور الإلتقاء الإثنوجرافى مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائما فى كتابات ليفي ستروس

(1) BADICU Alain : .Le concept de modèle, Maspero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-STRAUSS : .Anthropologie structurale, p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : .Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste, Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفي تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتلخص في وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا في موضع سابق . الأ نموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur في البحث عن البناءات وفي اكتشافها . كما أنه في نفس الوقت خطة لصياغة البناءات في الفاظ صلية^(١) .

والأ نموذج البنائي تنظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة)^(٢) ، كما أن المنطق العلى للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشموري ، علما بأن المنطق الأول والثاني يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل^(٣) . وخلاصة القول أن الأ نموذج إجرائي دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبي ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبنا n'est jamais achevé^(٤) .

وإذا كان تركيب الأ نموذج يفترض تجريده من الواقع لمدة هدف مسبق هو البحث الذي يشرع فيه العالم والذي يعتبر ترجمة للفرص الذي يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة الأ نموذج في ميدان الأثنوبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصوير الواقع من نوع منطقي رياضي يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit., p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، ومهما كان من طبيعة النموذج فإنه لا يستطيع أن يستوعب
اوضاع الإجتماعى كله ، فاوضاع الإجتماعى يمكن أن تنمخض عنه أبحاث عديدة
ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل
الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناولها ليفي ستروس ، أن نتعرض
لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليفي ستروس المتناقضة.
فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين
لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى البناءات
الأولية للقرابة ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن
الحموية والتلقائية *universalité et la spontanéité* أما الثقافة فقد كان
تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم *la relativité et la règle*.
فكل ما هو عام وتلقائى ينتسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل
ما يتصف بالذموية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة (٣). وفى المحاضرة
الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ،
يصرح ليفي ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الاجتماعية وه السر، الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المسخ (١). وهنا تظهر الثقافة كنتائج للطبيعة. ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجب لبني ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون والنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة ، (٢). وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أي في هذه الظاهرة الانسانية البحتة التي تلخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣) .

وقد كان هدف لبني ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة (حسبما يدركها المسخ الانساني) يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافية يشمل نفس هذه العلاقات (٤). ومنهج لبني ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : „Structures élémentaires de la parenté“, p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافي .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلا، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط مجتمعات من السلوك الإنساني. ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الأوزان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى، فكل لون لامتني له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى. ولنا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز. *La signification est différentielle*. أى بتمييز الظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢).

نظم القرابة :

وتد رأى ليسى ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة. بين الطبيعة التي تطالب بالتقاء الجذسين، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الإلتقاء. وكان ليسى ستروس يصرح في كتابه البناءات الأولية للقرابة، (٣) بأن كل ما هو عام *Universal* لدى الإنسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية، كما أن كل ما يختص لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينسب إلى الثقافة ويتميز بالذوقية والجزئية. وتظهر مفارقة عجيبة، وهي أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي)، تنسب إلى الثقافة، وهي رغم ذلك تتصف بالعمومية *Universalité* (٤) هذه القاعدة هي: ومنع الاتصال بالمحارم،

(١) عالم أنثروبولوجي انجليزي (١٨٥٤ - ١٩٤١).

(2) LACROIX Jean : *Panorama de la philosophie Française contemporaine*, P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : *Structures élémentaires de la Parenté*, P. 9.

(4) LEACH Edmund : *Levi-Strauss*, P. 159.

Prohibition de l'inceste . وقد حاول ليفي ستروس في كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحمل هذه المسألة التي طالما تعثر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر في نطاق التقابل (طبيعة / ثقافة) . فالتفسير الطبيعي الذي نجده عند أمثال Westermarck الذي يتحدث عن نفور غريزي من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذي يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، تقول إن هذا التفسير الطبيعي غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافي يكشف في المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع . كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع في مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافي ، فإنه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الأساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universal ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو في مقترق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته في المجتمع هي ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لكي يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Fierre «Levi-Strauss», P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 60.

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . ففي الوقت الذي لا أسمع فيه لندى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزك عن امرأة لكي تكون بالتالي صالحة لي ، (١) . إن هذا المنع هو الذي يضمن المقايضة ، كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة *échange* : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد السماب على أرض ازلاء أو المناقصة (٢) . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحرم » ، فإننا (في الطبيعة) ستمكّن من اكتشاف النسق *la système* . من اوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة *échange* إلى المبادلة *réciprocité* باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة نقتل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي *Organisation dualiste* : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من عناء سافر إلى ألفة وعجة . وعادة تكون مقايضة الذماء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين *Codification* لمبدأ المبادلة *Réciprocité* . وكانت عادة الإثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid, P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستتجون وجود زواج قائم على الاختيار من النصف المخالف . أما
لين ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا
النوع من الزواج وجد أولاً أما التنظيم الثنائي فيهدف إلى أن يكيف له النظم
الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immarent*
منظمة لها معقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لهذه
الأولوية أى وجود سابق في الزمن . ونحن هنا بصدد خصائص منطقية حالة
لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يحتاج في
لاشعور بنائى .

إن « الخلفية لعطائية للتبادل *Réciprocité* ، باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما
تفسر التبادل *échange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن
هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بناءات طبيعية ،
« *forces* » ou « *structures naturelles* » .

يقول لين ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف
في الدرجة وليس في النوع . ولكي نفهم ركيزتها العامة ، فلا بد من الرجوع إلى
البناءات الأساسية للنفس الإنسانية » (١) .

ويشرح لين ستروس بناءات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة *a réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التي

بفضلها يزول التأهل بين الأنا والغير .

٣ - الصفة التركيبية للمدية *le caractère synthétique du Don* .
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعا من المشاركة بين صاحب الهدية
والمهدي له ، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلى الشيء المهدي (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب اللاشعوري للنفس هو الذي يضمن
ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعوري
الذي أظهر المقايضة هو نفسه الذي أظهر اللغة ، خصوصا وأن الزواج الخارجي
ex gamie ، واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية : وهن الانصال بالآخرين
التكامل بين الأما والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفي ستروس على اعتبار أنه قرين للأثروبولوجيا
ويكون معها علما واسما للاتصال *Communication* (٣) .

وفي كتاب « الأثروبولوجيا البنائية » ، يصرح ليفي ستروس بأن بناء القرابة
يستند إن الفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهي ترتبط فيما بينها بازدواجي
قابل تضايقي . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

d'ux couples d'oppositions corrélatives (٤)

ومن هنا فإن نسق القرابة لا يفصل عن اللغة بل هو انة . ، إنه لا يرد إلى
روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد في ذهن الأفراد فقط . ،

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565.

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss»,
p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وهذا الصدد يذكره Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردّها إلى شروط التفكير الرمزي (١) :

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللّغة لا تكون بذنبيته إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اتنولوجية تعثر أمامها الأنثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالخال (Avunculat) . إذ لوحظ أن المال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع ألفة مقرّبة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لا بد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالخال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأُم . كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأُم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع أوضاع الاجتماع الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس قد بيّنت أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon ; Lévi Straus- ou la «Passion de l'inceste» , Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحارم *Prohibition de l'inceste* كما سبق أن
بيننا ، فإن لنا الحق أن نسأل : لماذا اختار مجتمع معين لسق معين للقرابة
دون غيره ؟

يرى آدم حجاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم يجب عن هذا السؤال ،
ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا
إذا اعتبرنا ما - مقلته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف
اللغات (٢) . و أن الثقافة هي المجرع الانثروبولوجي الذي يقدم ، من وجهة
نظر منهجية ، وبالقياس إن غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى
des écarts significatifs ؛ (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف
سطحي ؛ *Niels Bohr* بالانتلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة
الفيزيائية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة
على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات *Un ensemble d'opérations* تهدف إلى أن
تفسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

(1) *Grand Larousse Encyclopédique* : Supplément*, A a Z
1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة
écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين
اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : *Anthropologie structurale**, P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY ; *l'loge de la philosophie**, P. 163.

بعلاقتها بالطواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . وليني ستروس لا يشذ عن ذلك في دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلقة على نفسها ، ومستعصية على كل تفسير إلى أن احترمتها البنائية في نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليني ستروس أن الطواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هي اقتطاع مشوه للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب واللامنتطقية ، فأقاموا وحدة « مصنعة » تحت إسم « الطوطمية » ووجدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي المطابقة identification بين كائنات المسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التي تربطها القرابة بالفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليني ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يتم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui » , P. 25.

(2) CRESSANT pierre. «Levi-Strauss» , p. 63.

طريقة بين عتلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الأثنولوجي فقط (١) .

ويرى لبني ستروس أن عالم الحيران ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا للنهج واكتشاف « المولد المنطقي » ، « opérateur logique » ، لهذه « الطوطمية » ، ينبغي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليلي الذي يقترحه علينا لبني ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كملاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين .
Tableau de .permutations

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة
Combinaison possible parmi d'autres

وتعشيا مع هذه الخطوات ستعرف الطوطمية على أنها علاقة بين التابعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألقاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها Modes d'existence ولا تسمح بالخلط بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd' hui» , P. 14-

(2) Ibid., P. .18

قائمية تشمل أصناف وآحاد
 Catégories & Individus
 والثقافة تشمل جماعات وأشخاص
 Groupes & Personnes

وحيث أننا سبق أن اقرضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	اصناف (١)	اصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	اشخاص (٢)	اشخاص (٣)	جماعات (٤)

إن ما يسمى بالطبيعة ، يعطى فقط العلاقات ١ ، ٢ ، أي علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات المذكورة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهي الخاصة بالعلاقات الضرورية. وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقي بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن ليفي ستروس ينتقد بشدة الرأي القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور ، بالتشابه . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تماثيا في الاختلاف . وهذا معنى :

- أنه لا يوجد حيوانات تتشابه فيما بينها .

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .
- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .
- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضاً .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف (١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بني جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكائنات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولاً منطقياً ييسر الانتقال مجازاً من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الأصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [أزواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلاً من أن يكون تنقيحاً في سبيله . وقد كان رأي ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : „Lévi-Strauss“, P. 63.

وفي خاتمة كتاب «الطوطمية اليوم» يعرج ليفي ستروس بأن الأثروبولوجيا تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر الانساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر. ثم يستنتج ليفي ستروس من هذا تكاملا بين المنهج وبين اواقع. ونحن هنا أمام مشروع التقاء *coincidence* أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلي والواقع الملبوس (١).

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي ستروس يتقيد أن يكون «البدائي» ذا عقلية «لامنطقية» بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان. لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢). فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة. لذا فإن الشعوب البدائية التي استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر غرابة. وهي إن بدت غريبة فلأن المجتمع البدائي محدود الإمكانيات التكنولوجية، وهي لذلك تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة. إن الإنسان البدائي قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة «في ذاتها» كأدوات للتفكير. وهذا هو جوهر استدلاله فيما يخص بتصنيفات إعداد الطعام وهي تصنيفات *Catégories* تتعلق بأشياء موجودة «في ذاتها» داخل البيئة المحيطة بالإنسان. فقد اكتشف أنها ليست فقط طيبة في الأكل بل وفي التفكير أيضا.

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totémisme aujourd'hui», P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية والسابقة على المنطق ، عند ليفي بربل Bruhl وسارتر Sartre ترد بالأحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس .Logipue du Sensible
منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين النوى والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ، أو بين الذكر والأنثى مثلاً) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+ / -) ، اللهم إلا من قبيل الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة . وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية " La pensée sauvage " وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية . هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ "الفكر المتوحش" . صحيح أن هذه التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع همجي أو وحشي أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات ويؤكد أنه لا يعني أى صفة حمالية . فالعلاقة بين التفكير البدائي ، و المتحضر ، هي علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة إختلاف في الدرجة أو في النوع . ولذا نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون " تفكير الفطرة ، استناداً إلى مايلي :

(1) LEACH Edrund : .Lévi-Strauss*, P. 130.

(2) CRFSSANT : .Levi-Strauss*, P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage^٩ وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاشروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحد (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée

(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من طبيعة هذا الاكتساب التناقض الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف الباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحد » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه - pensée sauvage - لآفة عمد نسبه إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة حليمة أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » ، أن أشير إلى نسق من المسلمات والبدهييات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'œuvre de Mauss », P. XXXI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Réponses à quelques questions », in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن ترجم ما في نفس « الآخر »
إلى ما في نفسنا والعكس (١)

« Traduire "l'autre" dans le "notre" et réciproquement »

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفسنا يعني أن التركيب اللاشعوري
يضمنا في تطابق مع صور للنشاط العقلي هي لنا وللغير في نفس الوقت ، (٢) .
ففي الوقت الذي تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور في أعماق
ذاته ، وذلك في نفس الوقت الذي يشرع فيه في الكشف عن اللاشعور الجمعي
(أو البنائي) للجمعات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفي ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التمديد أو الإرهاس anticipation للعلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : Introduction de l'oeuvre de Mauss, P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفي ستروس أن أحد أزرعاه في الشعوب التي درسها يقول : كل
شيء مقدس يجب أن يوضع في مكانه ، ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسي
من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شيء بالنسبة لنفسه أو
لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Fages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة
كما أن المنتفع عايشه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من
حسه بسائل معين . وهو عمل دقيق يقتضى تركيز الانتباه ومراجعة مستمرة
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائي يبدو منظماً .

(Fages : Comprendre Lévi-Strauss, P. 67).

الحديث . و فلسفة السحر إن العلم هي كنسبة الظل الذي يتقدم اجسدم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضًا يكون متناسقًا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقًا متكاملًا ، (١) . وهذا النسق يسميه ليفى ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم الملموس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفى ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفى ستروس بين الهاوى والمهندس في محاولة منه لمقارنة التفكير الفطرة ، بالتفكير العملي . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالًا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة *étendu* ، أما المهندس فإنه يمتزج كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع في حسيانه ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء في إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، في المجال العملي (التقني) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براءة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، في المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن
الهاوى و البدائى ، يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept
يسمح بقدرة مرجعية ، غير محدودة Une capacité référentielle
illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه البدائى ، يحتل مكانا وسطا
بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى
intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عند المناطقه بأن له مفهوماً وماصداً ، فإن
الرمز قلما لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر
المفهوم والماصدق ولكن لا كوجهين متميزين متكاملين وإنما كحقيقة واحدة
ومتماصة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول
بأن « تفكير الفطرة ، أو التفكير الأسطورى رغم أنه منفص في الصور الحسية
إلا أنه معمم généralisatrice أى علمى scientifique (٣) .

مما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة ، نجد أن ليفى ستروس لا يسمح
بأن يكون « التفكير البدائى ، مختلفاً عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى
استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم
المحسوس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى ، وقد طمستها
لهنا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) «Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres». (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى *opérer un découpage binaire* قوامه التقابل المتمركز بين ضدّين من نوع (+ / -) .

أما المجال الحصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائما على مستويين هما منطق المحسوس والاسطورة . وقد حاول ليف ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين التقطعتين :

الخبز والمطبوخ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قوائم تجريبية *des catégories empiriques* مثل نوى ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلوق ، و كلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة الحجم المشوى يحتل دائما المكان المتوسط بين الألباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية من أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الألباق للمسلوقة تخصن للرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هي :

• Le Cru et le Cuit •

أ - الخبز والمطبوخ

• Du Miel aux Cendres •

ب - من العسل إلى الرماد

• L'Origine des Manières de Table •

ج - أصل عادات المائدة

• L'Homme Nu •

د - الإنسان العارى

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Triangle culinaire», in l'Arc, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادفة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة .
! Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المداوق يعيش فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سريع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المداوق غذاء شعبي نجسد أن المشوى هو غذاء أرستقراطي ، (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً *Universelle* مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطبخ على الأقل بعض أنواع طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا في شكل مثلث رؤوسه هي : النبيء ، المداوخ ، الفاسد . « إن المداوخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النبيء ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي ، (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائي الذي يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المداوق فإن جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطبخ مباشرة أما المداوق فهو يتطلب إتمام وماء . والإساءة هو من خلق الثقافة . وإذا كان المداوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; L'Origine des Manières de Table, (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأطعمة المشوية قد سبقت للمداوخة في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهي من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة مغلقة ، فإن الإشارة في المئوسى إلى الطهى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للدعوىن أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفى ستروس أن المئوسى - فى أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة فى الخلاء بين الأحرش ومرتبط أيضاً بمجنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية وبجنس الإناث . كما لاحظ أيضاً أن الطهى المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المئوسى فإنه يصحبه فقد وهم . الأول يذكر بالاققتصاد والثانى بالإسراف ، أحدهما أرستقراطى واثانى شعبى .

وفى مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفى ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المئوسيات تعنى الموت (١) .

وهكذا يتكئف لنا كيف أن الطهى فى الجماعة يمثل لغة تترجم لاشعورياً بنية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلى أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتقل نفس الرسالة وهى فى ذلك قد تستعين إما يتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسملوجية .

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفى ستروس من منطق الأسطورة ، عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسج من الإتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(١) CRESSANT ; LEVI-STRAUSS, p. 125

ويز أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن دنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية بظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفى ستروس وإن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كرامن العقل *les enceintes mentales* ، ورد المعطيات التي تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه المحتبة مخبئة تحت سراب الحرية (٢) .

وإذا كانت دراسة أنظمة القرابة والطقوس والأدعية الطوطمية *des appellations totémiques* قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية *les contraintes internes* ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك ، لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع .. ولذا ، فإذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا المظهر الجزائي *arbitraire* الذي تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذي يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذي قد نعتقد أنه بدون قيد ، تقول أنه إذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذي لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن إنخراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التي تخضع

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بمناق الإحساسات *Logique des sensations* ومنطق الصور *Logique des formes* ومنطق العلاقات *Logique des relations* .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 203, P. 842-843).

(2) LEVI-SIRAUS. *Le Cru et le Cuit*, P. 18.

لما الإنشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تدير مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها، (١) .

ويرى ليفي ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير يذمى أن يتضمن منهجه إستبعاد أنواع أربعة من التفسير (٢) :

(١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكثف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعى) .

(٢) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

(٤) التفسير القائم على التحليل النفسى وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكتوبة في اللاشعور الجمعى للمجتمع البدائى .

ويرى ليفي ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Cratrice والجزائى arbitraire والفيضان foisonnante فإنها تتشابه في جميع أرجاء الأرض (٣) .

إن كتاب الطوطمية اليوم ، وه تفكير الفطرة ، قد تضمننا محاولة جديدة في

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale ” , P. 228.
230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهي المحاولة التي تعتبر الأساطير نتاجاً مباشراً للتفكير الإنساني . يقول
ليني ستروس : « إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل
النفس الإنسانية وفي غفلة منها » (١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes
pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent
dans les hommes et à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليني ستروس . وسنعرف
سلفاً أنه عتلت تماماً عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده ، هو مجموعة
من العنقود التي ينصاع لها كل تفكير ، وهي ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ،
كما أن هويتها واحيدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية
أو متحضرة (٢) . واللاشعور عند ليني ستروس أيضاً ، هو الصفة العامة والمميزة
للظواهر الاجتماعية (٣) ، وهو الذي يمكّن من الاتصال بالآخرين . وفي كتاب
« الأنثروبولوجيا البنائية » ، كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائماً ، أو على
الأصح فاه غريب عن الصور كغرابية المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو
وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

(1) LEVI-STRAUSS : “ Le Cru et le Cuit ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss
(par Eliseo VERON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3,
Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers
Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970) .

(3) LEVI-STRAUSS . “ Introduction a l'oeuvre de Mauss ” ,
p. XXV.

الخارج ... (١).

للشعور إذن هو القانون الصوري للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدته هذه البناءات من نظم للقرابة أو صور للحياة الاقتصادية أو الألساؤ. الرمزية (٢).

ورغم أن هذا المفهوم للشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويوفج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

١) انبر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما انبر فرويد بتفسير الأحلام . ففي الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضاً في أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

٢) كان موقف ليفي ستروس عما قصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذي توحي به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هي ضرب من الحلم الجمعي يكشف تفسيره عن معنى عتبيء تماماً كما هو الحال في الأحلام عند فرويد .

٣) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقننة تهدف إلى حل تناقض معين في المجتمع ، البدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في إختراع أساطيرها عند

(1) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, " Ethnologie & Histoire " , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 254.

لخفي ستروس ، فانها عند فرويد مسيرة بقوة وحلجم اللاشعور؛ كلاهما يفكر على
الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين لين ستروس وأصحاب التحليل
النفسى فيما يلي :

(١) اللاشعور عند لين ستروس هو مقولة الفكر الجمعي : Une catégorie de la pensée collective
أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مفهوم فرويدى
أو جمعى (٢) .

(٢) اللاشعور الجمعى عند يونج ، ملء برموز وأشياء ويزية هي منه بمثابة
القوام Substrat ، أما وظيفة اللاشعور عند لين ستروس فهي رد
الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذى لولاه لما كان الإتصال بين هذه
الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزي هو الذى يفسر مقولية هذه الأشياء (٣) .

(٣) نقطة الضعف في مفهوم يونج هو محاولة تفسير النماذج (الاشعورية
les archétypes دون النظر إلى السياق الذى يحتويه (٤) . ولنا عند لين ستروس
فإن التفسير يكون بالتمايز . La signification est différentielle .
أى بتمييز الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss » ,
p. XXXII.

(2) Ibid., p. XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Anthropologie structurale » , p. 230.

وإلى جانب إهتمام ليفي ستروس بالسياق الذي يحتمى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يتم بالمضمون ، إذ أن حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل في محتوى متين . إنها تكن في علاقات منطقية مجردة من المحتوى ، (١) ، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكتشف قواعدهما اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوي (٢) . وعلى سبيل المثال إذا جله بالأسطورة أن النسر يظهر لنا بالنهار واليومه أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن النسر هو بومة نهارية وأن البومة هي ليل ، وهذا يعني أن التقابل الذي يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالتقارنة مع أساطير أخرى نجد أنه يوجد تقابل بين النسر والبومة من ناحية ، باعتبارهما طيور جارحة ، وبين الغراب من ناحية أخرى باعتباره غير جارح . هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين البومة والنسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على إعتبار علاقة التقابل بين الإزدواج (سما / ماء) والإزدواج (سما / أرض) . . . وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذي هو قابل للتحويل إلى لفظ تقابل تمثل علاقة من العناصر المتمايزة .

(٣) un faisceau d'éléments différentiels

هل لنا أن نسال بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميرلوبوتشي مع ليفي ستروس في أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقول كما تفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le Cuit», P. 246.

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماما كحداولة تآييق قواعد لمتنا ومفرداتنا على لغة أجنبية ، (١). غير أن الأساطير عند لبني ستروس يمكن أن تعنى شيئا واحدا وعاما : إنها تعنى النفس التي صدرت عنها والتي صاغت بالاستماعة بعالم تشكل هي نفسها جزءا منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هي التي تفسر بعضها بعضا أو تدبر عن بعضها البعض (٢).

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل لبني ستروس يحدون في البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن لبني ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضعها جميعا في الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إيمانها بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت عن الأسطورة كالتالي :

لنتصور إنسانا ، أ ، يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر ، ب ، يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضا أن المشكلة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات ألخ . لأن الشخص «أ» باختياره ذا خيرة ،
 إن يبعث برسالته مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأقل صوته عدة مرات
 مستعملا في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك احتمال أن تصل
 إليه هذه الرسائل الصوتية مشوهة . فورا أنه يجمعها ، ويمقاراة ما بها من تشابه
 أو تناقض يستطيع من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث «أ»
 إلى «ب» كانت تضيغ ببعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى
 هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه «ب» سيكون عبارة عن تسلييل يوافق
 « série d'accords » ، بمائل التوزيع اللوسيتي كالآتي : (١)

1	2	4	7	8
	2	3	4	6
1		4	5	7
1	2		5	7
		3	4	5
			6	8

ويقترح ليني ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم نتائج
 الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الإمكان مكونه من موضوع ومحمول . ثم
 تصنف هذه الجمل تصنيفا عاما حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب
 ما تحتميه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل بمجزة
 تسمى mythème . وفي هذا يلجأ ليني ستروس للقارة بورق اللعب الذي ينقسم
 إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» , p. 92.

Voir également : «L'Anthropologie Structurale» , p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie Structurale» , p. 236.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبيح من أخته أوربا التي اختطفها زيوس	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل المارد	لايه كوبيس (والد لايوس) أعرج؟ لايوس (والد أوديب) أشول؟
أوديب يتزوج جوكاست	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أبا الهول	أوديب يورث قلماه؟
أنتيجون يدفن بولينيس (أناه).	أنتوكل يقتل أناه بولينيس		

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أى يشتمل على جمل ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة. «rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحدره .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للمالقة المتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماه) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين

الثالث والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجيا (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السجارية التي قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بأوضاع المتواضع والذي يمثل في ضعف الإنسان بدليل إصابته بأمراض الأرض. فأوديب تورمت قدماه ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التمازج .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل المالقة ، وبالتالي هو ينتسب إلى ماوراء الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248.

وسمى الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كمثل آخر للتحويل
البنائي للأساطير (١).

ويحكى أن ساحرة كانت تدنس بدم طمسها نبات الكاراجوانا Caraguanta
ثم تقدمه طعاماً لزوجها (نبات الكاراجوانا تتميز أوراقه بنقط حمراء في بدايتها)
ونتيجة لذلك إضطجعت قوى الزوج وبدأ يتعثر في مشيه وأصبح يقتصر إلى
الرغبة في العمل . وعندما أخبره ابنه عن سبب مرضه صدم أن يفعل شيئاً للانتقام
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل في الأعراس . وبعد جهد مضى في العنابة
سمعت له طرفقة مداسه ، إكتشف خلية للنحل أسفل شجرة ، وقريناً منها كان
يرقد الثعبان . احتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطاً من
العسل وأجزاء من لحم وبعطن الثعبان . وبمجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان في جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسمها
وتهدد زوجها بالفتك به وإتهامه . هرب الرجل وتعلق شجرة يعيش بداخلها
أسراب البعوض ، وهذا زوجته بأن رى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد
البعوض . وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه ، إنتهز زوجها الفرصة وهرب
في إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تغادى هذا الكمين فوقعت الزوجة في الحفرة
وماتت . أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريبه
وبدافع من حب الإستطلاع جنى الزوج أوراق هذا النبات في الشمس ، وفي
اللساء ، وسراً ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه ، ومنذ ذلك
الحين عرف الإنسان التبغ .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور في ذهن القارىء أول المستمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. 108.

الأسطورة . وكان ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت للأسطورة أو لقطة موسيقية هو أمر شخصي يمتد لإعتبارات كثيرة (١) . ففي اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل الإنشائي للأسطورة وللوسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للبحر الإنساني هو الذي يعول عليه في الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقابلة للشورلجيما بالموسيقى إلى الارتقاء بما عن مستوى المحسوس والمقول وما وإلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطلق الصفات المحسوسة . (٢)

وإذا لم يقتضنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سألنا الذكر لو بعدنا أنها تنقسم إلى وحدات ترتبطها أساطير تتأثر مثل :

مقابل بين المرأة ومفترضة ، فوق نبات الكراواتنا وبين المرأة ومثقة تحت

بسات التبع .

مقابل بين ماجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب أداء وبين معرفة المرأة

بمائها مباشرة .

مقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطيبة : فهي لا تملك قساً ،

إذا أنها إذا قدمت السم فن دم طمئها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النى (الأسطورة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» , p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cris et Le Guit» , p. 22.

تلقى بها خارج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يتكلم ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد للطبخ لكي يزوج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية لصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نقسامل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا المرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن لبني ستروس يجعل إلى التسليم بأرب إكتشافاته تتعمل بوقائع تمثل صفات عالمية للمللية اللاشعورية للتفكير الإنسان . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية ياصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تركت إلى نوع من الدوجماتية . وسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات لبني ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأثنوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى المسل للدلالة على السائل المنوي ، وذلك على عكس ما أنبته أبحاث لبني ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن لسقا استخلصناه من شعوب تمتد من فيزويلا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذبه ، فإن هذه الحالة لانكذب تفسيراتنا وإنما شرها يبعد إضاق ، (١)

ونحن من جانبنا لانملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شعر ليفي ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : «...
إنني لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إنني مستعد للإعتراف بأنه يوجد
في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات
يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية
للقرابة ، يؤدي إلى فهم أحسن لتساعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب
«النوم والمطبخ ، وكتاب « من العسل إلى الرماد ، إلى فهم أفضل لإحدى
الأساطير فإنني سعيد بما توصلت إليه . ولا أحمذ أن يترتب عليه حتما التسليم
بتتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية » .

وستحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأثنوبولوجيا
البنوية من مكانة علمية حقيقية كما سنتلقى الضوء على ليفي ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليني ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) رفضه للفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .
- (٢) التآرجح بين العلم والفلسفة .
- (٣) إهتقادات بسيطة .
- (٤) ليني ستروس كعالم .
- (٥) ليني ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل للقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كنت

موقف ليني ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية

لسيفي ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي Edmund Leach أن للحيفي ستروس
يعتبر الجهة الأولى في الأنثروبولوجيا بخارج العالم الناطق بالإنجليزية، (1)
كما يرى أنه يوشح الإيجاب بأعماله وجسارة منهجه. (2)

ولسيفي ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط، ويرجو أن تقرأ
كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس، كما أنه يرفض الالتفات إلى الفلسفة.

وكان سارتر قد وصف لسيفي ستروس بأنه حسي esthète وهو وصف
يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل الخيل. (3) ويرد لسيفي
ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذي ينتقده سارتر هو نفسه اتجاه
رجل العلم الذي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا. (4)

وفي الفصل الأخير من كتاب «الإنسان العاري»، يقول لسيفي ستروس:
«أتى أرفض مقبلا أي تفسير لموقفي يأتي من قبل الفلسفة... ذلك لأنه
ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها، اللهم إلا بعض

(1) LEACH Edmund: «Lévi-Strauss», p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) «SARTRE J.-P. : «Critique de la raison dialectique»,
Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من عارلة استغلال أبحاثي لصياح تفسيرات فلسفية ، فإنني سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، لا يمكن أن تسام الا في التخلي عما يسمونه اليوم فلسفة (١) .

ورفضه للفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفي ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مادرسه ليفي ستروس من الفلاسفة في هذه الجامعة لم يكن مما يشق غليل الطلاب في ذلك الوقت (٢) ، فالذهب العقلي المثالي كان هو السائد في مناهج الدراسة . (٣) ، وسرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من انجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترحه ، فينتج بالفلسفة إلى تبرير الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفي ستروس فإنه في نص يرد بكتاب « الآفاق الحزينة » ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للوضوعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم نافية ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو دائما ، يتلخص في أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن نقسّم الأول مصحوبا بتبريرات الحسن المشترك

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu» , Plon, 1971, p. 270.

(٢) المقعد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY Colette : «Sartre» , (Seghers, 1966). p. 7.

Les justifications du sens commun ، ثم تهدم هذه التبريرات بواسطة التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إن هذه القرينات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير ..

إن تصور هذا النهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً أوعدداً Un passeo Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائماً

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كمنقطة بداية النظريات الغريبة Les théories les moins adéquates كي نزهق منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعصر التاريخ الذي استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدرج عن الأولى . إن هذا النهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجي على المتناقضات ، (١)

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلسف في نظر ليني ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle meme (٢) . وفي نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول ، إننا مع إحرامنا للفيثومينولوجيا السارترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة إلتحاق وليس نقطة وصول ، (٣)

(1) LEVI-STRAUSS : „Tristes Tropiques“, p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : „L'Homme nu“, p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : „La Pensée sauvage“, p. 331.

وهي صرح في موضع آخر :

« إن الفيزيولوجيا طالما كانت تثبت في لآنها مخترض لإتصالا *continuité* بين الواقع والمعاش *le vécu* . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشحولا ومفسرا للمعاش . وقد تطلبت من أثيران الثلاث أن الاتصال بين المتعلمين ويتصف بعدم الإتصال *discontinuité* ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي ألا أن نستعمله المعاش بل أن نعيد به ذلك في تركيبه . يخبرنا الإحياسيات *Une synthèse dépourvue de toute sentimentalité* (١)

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلاسفة والفلاسفة بمفاهم ظاهرا . وهو في حديثه مع ريمون بللور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستيلاء سيطرة الفلسفة على أبحاث تجارل أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لبوء التقام الذي يقابل بيني وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أني بصدد تطبيق طرائقي في ميادينهم . »

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين - تمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعطتهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يدعوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إليها يد الفلسفة (٢) . »

(1) LEVI-STRAUSS : "Tristes Tropiques", p. 60

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Janvier, 1967).

التأرجيح بين العلم والفلسفة :

ونمها كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مشرطيتها ليفي ستروس والتي ستعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداءً من موضوع حقيقي ، " réel " ، فإن كلمة حقيقي ، هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١) ونحن نميل إلى تأييد بيركرسان (٢) Cressant في أن ليفي ستروس يعيد إلى التأرجيح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

(أ) في أحاديته وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناماتها ، فالنفس الإنسانية على اعتبار أنها تنسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

(ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليفي ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضاً للسائق الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،
وإذا علمنا أن الأثروبولوجيا البنائية ليست هلسا وإنما هي ، مجموعة أبحاث
تتبارك أن تدبج وضعية ، لذا يمكن أن نفهم أن المرتفح المتوتر مع الفلسفة
مستمر أبدأ في كتابات ليفي ستروس .

اعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً للمدرسة
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم للفلسفة
l'antiphilosophie التي ترتكز عليها جميع البنائيات tous les structu-
ralismes. (١) »

وقد أذارت هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولاشك أن صاحب البنائية
نفسه لم يكن راضياً عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاury » ، سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا
آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« ورغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في غائمة
« الإنسان العاury » ، »

(1) DOMENACH J.-M. : « Le requiem structuraliste » ،

(Esprit, Mars, 1973) ،

(2) LEVI-STRAUSS : « L'homme Nu » ، Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر ماظهر من المجموعة
الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١)
كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حد
تعبيره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تختص عن
بعض « الاعتقادات البسيطة » . (٣)

غير أن الفلسفة لاترعى في أرض حررتها البنائية . فصاحب الأثروبولوجيا
البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تمحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان
أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أى مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا
أو أى مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التي تختصر » . (٤)

ويصرح ليفي ستروس في نص لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل
ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتانسق يعجز عن
كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدر للناظر وكأنها متاثرة بدون تنظيم » . (٥)
وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدق إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير
مُحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن نتساءل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم
بالنسبة للإنسان وبالتالي تقرب من التفلسف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العليسية بليقي ستروس إلى إقصاء الشعور
la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر
الطبيعية ، إلا أن افتراض تقيده تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو
مشير للدهشة .

غير أن لبني ستروس يصر على أن الشعور هو « العنصر السرى لعلوم
الإنسان » .

« وقد نجحت الفلاسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سجيناً في دائرة
لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به
الشعور أنه يحدد ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماوكس
ودوركايم وسوسير Sausseure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعاً
آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية
والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة . »

« ومع ذلك فإن أعمال الشعور يظل ممكناً على مستوى الفكر . »

« فالشعور لا يتخلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور
(le sujet) في ثوب جديد ، (١) .

وكان ليفي ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية في البحث ، وكان يقول
عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه
السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢) ؟ ثم ألا يعني تحرير كل هذه الأفكار
بأسلوب شاعري يعتمد من أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

وإذا كان ليفي ستروس قد استبعد « المعاش » وامتدح التفكير الهادئ
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنع من التصريح بأن
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما في الموسيقى والأدب
من ذاتية) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفي ستروس يدخل الشعور
والذاتية دون أن يدعى . وهو لكي يدلل على ذلك يستعين بمباراة وردت
في خاتمة « الإنسان العاري » ، يقول فيها ليفي ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التناهي الصارم للأساطير ، وبعد أن استخفنا إليها منقذ
الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للإنسان : العالم والطبيعة
والإنسان ، (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت العايمة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هي أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس معنى هذا رجوع إلى الشعور وهو يتاجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجّة عند ليني ستروس ينبغى ألا تهتز في نظر كثيرين فنحن الآن بصدد ، وإعتقادات بسيطة ، (١).

ويعضى ليني ستروس في إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح ، بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه (٢) ، . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن ليني ستروس لا يسهر فقط في إتجاه الذاتية ، وإنما يعتمد تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا لإصافاً للحق أن لورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

نحدث ليني ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى صورة خالية من المعنى ، ولنا فإنه يقرر :

« إن ما اشتكته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضخوفاً في داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السكّم الإثنولوجي الهائل الذى يمش ثقافات وطنية في العالم الجديد لن يتمكن من النفساذ إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شمر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهتمهم الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANOFF] Michel; «Lévi-Strauss» tel qu'en lui-même;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يسكون بالصورة ، والإثنولوجيون يسكون بالمضمون ، (١).

و لاني خير من يفهم ، رباعيات ، (٢) ، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبعد هي الآن لتكون جزءاً من ماضى (٣).

عما تقدم يتضح وجه الحق فيما لسب إلى ليني ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه في ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضى في إتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دومينيك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائي ، فلحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليني ستروس يقرر في مطلع خاتمة « الإلسان العارى » ، (٤) أن كلمة « نحن » التي حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع ، بقدر ما كانت تترجم الرغبة العميقة في أن تنظم « الأنا » في « نحن » .

أما « الأنا » التي ظهرت في خاتمة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليني ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق في أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للأنا أن تظهر ، فتوفيت ذلك هو عندما نكون قد انتهت من عملها الذي يحتم استبعادها ، عندئذ يمكننا بل يُقضى عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطرت لكتابه ... إن هذا الفصل يهدف إلى التعليق على عمل منتهى . فالمحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه ، (١) .

ليني ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البناية تقدم تفسيراً كافياً لا يلجأ إلى أي واقع خارج النفس . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالية للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتمل على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمسألة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتعلق بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يخص المشكلة الأولى فإن ليني ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسي ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذي ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة اللغوي *Catégorie du Signifiant* ، فإن ليني ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتمى به الشعور أو (الذات) *le Sujet* . وفيما يخص المشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

فيمكننا الاستعانة بها كتبه ليق ستروس عن المبدأ للستر النسيق . يقول ؛
« إن الياتية الاصيلية تحارل أولا أن تمك بالخصائص الأساسية لانماط
معيته . وفيه الخصائص لا تدبر عن شيء يكون خارجا عنها . وإن كان ولا بد أن
تصل بأشياء خارجة عنها ، فيبقى الإتجاه نحو جهاز المنع منظورا إليه كشبكة ،
حيث الأساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث
يكشف كل نسط عن نسط معين من العلاقات » (1) .

وإذا كانت « الخصائص الأساسية لانماط معيته ، فيبقى أن يمك بها في ذاتها
دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فاقول في هذا العنصر للوجود خارج النسيق
الديروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمه ؟

« وإذا كان ليني ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص ، يمكن أن
تهد إلى التنظيم الجني organisation cérébrale ، فلنا أن لسأل (2) : هل
هسته الشبكة الخية Ce réseau cérébral هي من نفس نسط الأنساق
المدرسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشيء شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?
هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ? ولكن ما السند الذي يرجع إليه
في هذا الإختلاف تاريخيا وعقليا ؟

إن هذا العموض في موقف ليني ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى
يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور
موضوعا آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu*, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تمام العلوم الفيزيائية والطبيعية، (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن
اللسان ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قواعده في هذه الألسان .
فالشئ يدرك الشئ ، والشئ يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف
ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر .

وهنا يظهر الغموض بل التناقض في موقف ليني ستروس ، فالشئ هو نفسه
وغيره في نفس الوقت . غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى
لينى ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أنت
الترغيبنة في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر) ، ومن
أين أنت القوة لتنقيتها ؟ وثانيا ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس
التي تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن ليني ستروس يحدد أن هذا
الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) *l'esprit perdu et retrouvé* .
أو بعبارة أخرى ، إذا كان الشعور لا تختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل
معه ، أى إذا اعتبرنا ، أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته ، (٣) ،
فإن من حقا أن نسأل : كيف تنكشف هذه الحقيقة ؟ ومعنى تنكشف ؟
وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليني ستروس
فلا أقل من أن يعطى لنا الحق في ترجيحها له خصوصا وأنه هو القائل : ولقد

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : *op. cit.*, p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

كان مدق في كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية ،
Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هي فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن يوسعه أن
يتعرض لها لأنه وإن كان يبلح المنظر الفلسفي من بعيد إلا أنه يفضل التحول
عنه إلى الطريق الذي رسمه لنفسه مسبقا ، (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع
Pierre Cressant ، إن الإفتصار على دراسة الإنجم الداخلي للنصوص معناه
إخراج ليفي ستروس من أرض الإثنولوجيا بحيث يفضل أن يكون والدخول به
إلى أرض الفلسفة ، (٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية .

إن مكانة ليفي ستروس العلمية لا يختلف عليها التقاد . إلا أنهم يتفقون على
أن كتاباته عمرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالانجليزية ، كما يتفقون كذلك
على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المحير (٤) Une complexité déroutante .
ومهما يكن من شيء فإن ليفي ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو
الذي تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر في نظره للإنسان والعالم .

(1) LEVI-STRAUSS : .Les Lettres Francaises*, no- 1165,
Jan., 1967*, p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : .Esprit, Nov., 1963*, p. 630.

(3) CRESSANT : .Lévi-Strauss*, p. 36.

(4) LEACH Edmund : .Lévi-Strauss*, p. 151.

وفي هذا يقول إدموند ليفتش :

ولا يجب أن نفسى أن ليفتش ستروس قد امتشق أسلحه الأولى من الفلسفة والقانون. إنه في أغلب الحالات يتصرف كالعالم الذى يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذى يبحث عن الحقيقة ، (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذى يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعى الحقيقى للكائنات الانسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفتش ستروس هى فرع من السيميولوجيا *séméiologie* (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقى الداخلى لمدارات الرموز (٣). فالناسق الزواج فى المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقى عام ومستمر .

وقد أخذ على ليفتش ستروس أنه ينبغي بالكمال المنطقى ، للأساق *Systemes* ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه أوقائع الأمبيريقية . وفى هذا يقول ليفتش Leach :

« إن الحجج المنطقية التى تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقراءة » كانت توضح وتؤكد بأمانة إمتزجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفتش ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لمجبه رغم كثرتها ، (٤).

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجى تعنى العلم الذى يدرس دور الرموز فى الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss*, p. 151.

(4) LEACH Edmund : Lévi-Strauss*, p. 159.

وهو على سبيل المثال قد إعتبر أن منع الاتصال بالمحازم، قانونا عاما ورغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .

و قد كان يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يهد ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتماشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تسيء على عكس النظرية ، (١).

وقد أخط على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم. وهو يفسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفي ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير البدائي ، ثنائي *binair* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ الانساني يميل في جميع المواقف إلى إجراء قسم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفي ستروس (٢). وإذا كان التفكير الفطري ، يمارس في نطاق قواعد محددة أملتها الوظيفة الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيخشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب ، الأفاق الحريشة ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البناية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. • Esprit, Nov., 1963, p. 606.

وإنشاء من دراستنا للمجتمعات المختلفة ستوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن... ذلك أن مجتمعا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره، (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليعين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيال visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم ورضى كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس، فإن ليفي ستروس يبحث في الأنثروبولوجيا عن خصائص أساسية، (٣) أيضا. وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي نماذج مصغرة، لما هو أساسي لدى الإنسانية. كما يعتبر أن بنات التفكير والبدائق، تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ، ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ -بدأ عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة. ففي الفصل الخامس من كتاب «تفكير الفعرة»، يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية، هي كالفظائر والحنوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز باليات Statiques وبأنها خارج الزمن، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها «في التاريخ» (٤). وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس. فهو يقرر:

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 23.

و بأن تفكير الطوطيين هو الأقرب للبناية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقريّة، (١).

وقد كان النقد الذي وجهه بول ريكير إلى البناية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الشولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث مجالها الهندود الأمريكيون وهي بهذا أهملت الأصول السامية والاغريقية والهندية التي أثبتت الفلاسفة والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمح بأن تفسح نتائجها على جميع الثقافات فإن ريكير يذكر في دحض ذلك أن الأساطير الطوطية الأسترالية لا تؤسس على بنايات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافظاً للأحفاد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفي إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتية طالما أثار ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في خاتمة كتاب « الإنسان العاury ، يقرر أن تفسيراته قد احتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره للأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراستهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in *Esprit*, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu» 572.

بهذا قد نأخذ العالم في نظر كبيرين حتى قيل أن عدد المثقنين عليه منذ تعدى
بكثر عدد الاتباع . يقول أحد المثقنين :

« إن من أختار أن يكون اثنولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى
بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن ليستشق بدونه . أما وقد أراد أساذنا
أن يقودنا إلى رماد أراد أن يملأ به السماء الفارغة ، فعلينا أن نقول له : وهنا
نفترق ، فقد أصبح الوقت مناسباً ، (١) .

وهنا كان من قيمة هذه المأخذ على منهج ليفى ستروس ، فيبقى الاعتراف
مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية
• *Opérationnelle*

وإذا تمكننا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الاثنوبولوجية من الوصول
لألنحاحات *spircus* لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللحات تلقى الضرب
على وقائع اثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من
نتائج إيجابية . وأسحوا لي أن أفرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات
عديدة ، (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دوميناك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن
أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا
القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (*Esprit, Mars, 1973*), p. 710.

(2) LEACH Edmund : *„Lévi-Strauss“*, p. 87.

عن الجانب العلمى فهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسؤولية مواقف هي بلاشك تتعدى نطاق العلم وتصل بالمجال التقليدى لكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة الميتولوجية التى بدأت بظهوره فى النىء والمطبوع، سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و فى الآفاق الحزينة ، سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى يختتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادى صورى Matérialiste transcendantal (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناقضة فى هذا العصر طبقا لراى لacroix (٣) . ولقد كان أزواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 124.

(3) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française Contemporaine », p. 221.

في تفسير الظواهر الأثروبولوجية ، وهو ما سبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، يجد ليفي ستروس يتخذ موضوعاً للتأمل المحض . فهو في محاضراته بالكوليج دي فرانس عام (١٩٥٩ - ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحطين متكاملين مسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يهد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أي ابتعاد عن الدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق في للادة الجمادة ، أي يهدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience . يفضي إلى الهلجيم ١' Enfer . غير أن سارتر يقرر عدم إمكانية رد الجانب الثاني إلى الجانب الطبيعي ، (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دي فرانس تد أشارت بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى المقابل (حيواني / إنساني) ، يجد في محادثاته مع جورج شاربونييه (٣) ، أن ليفي ستروس يميز الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالنمل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges ; «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961.

في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا ما زلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفي المجموعة الميثولوجية ، نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ما هو غير اللسان (توريد الطيور مثلا) (١) .

ويتساءل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي ينتقل بطعامه من حالة التبريد (الطبيعي) إلى حالة للطبخ (للمصطنع) . وإذا تساءلنا عن السبب في هذا رغم أن اللسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوانات . وهكذا كانت النار والخبز رمزين أساسيين تميز بها الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا للطبيعة الذي يبدأ بالحواس قد تخضع عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضا للمهمة التي يمتصها يفسر المنح الثيرات التي تعرض عليه . أما النتاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، وأنه يتولد على نسقها . ولا ينبغي أن نضل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليا idéaliste على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

(1) FAGES J-B. : Comprendre Lévi-Strauss, p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا في إدراك ممارسة النفس الانسانية . فبعد ليفي ستروس الطبيعة هي وفي ذاتها :
" en soi " قبل الزايق الأصل *Une réalité authentique* ، وهي محكومة
بقوانين طبيعة يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك
طبيعة الطبيعة نجدها طبيعة أجهزة الإدراك عند الإنسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يتم لها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك
الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا
كتابع لوحداث منحصلة ولا متناهية وتنتهي إلى فئات عديدة ، لذا فإننا في عملياتنا
التركيبية ، عندما نختصر الحواس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقبل إدراكنا
للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي نستخدمها وطريقة استخدام للقولات
Catégories التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتصل بطبيعة
التفكير الإنساني . وحيث أن للمخ الإنساني هو نفسه ينسب إلى الطبيعة ويصدر
من نفس لفادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن النتاج الثقافي الذي يتولد عنه لا يد
وأن يتصف بصفة العمومية *Universalité* كطبيعة للمخ تماما (٣) .

(١) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسي بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا
آنفا (في الفصل الخامس بالبنائية وخصائصها) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل
بالفسيية في كتاب القرابية . ذلك لأنها تنصف بالفسيية على مستوى الظاهرة الحام
وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللذة والثقافة هما مظهران متوازيان لنشاط أكثر تأصلا ، أعني ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الإنسانية ، (١) .

النفس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الإنسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة الاشعور (١) . وليفي ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٢) بأن « قضائيا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعني « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن نشاطها يفيدنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

« la réflexion pure se résume en une interiorisation du cosmos
وحيث أن هذا التفكير يشير - في صورة رمزية - إلى بناء العالم الخارجي
« la structure de l'en-dehors ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع Beth
في « أن المنطق والوجسديقا هي علوم تجريبية تنتمي إلى الإثنوجرافيا ولا تزد
إلى علم النفس ، (٤) .

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : « Comprendre Lévi-Strauss » , P. 43

(3) LEVI STRAUSS : « La Pensée sauvage » , P. 328.

(4) BETH, E. W. : « Les fondements logiques des mathématiques » , Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالذفس الإنسانية هو اللاشعور الذى يتحدث عنه ليفى ستروس (١) . إن هذا اللاشعور طبيعى naturel لأنه عام universel ، وهو يختص بأوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده» على كل عمل ثقافى . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢) .

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية . كما نلاحظ أن الجانب الاجتماعى والرمزى واللاشعور كلها متضمنة فى بعضها البعض . فبفضل قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء اللاشعورى للذفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزى ، فإن ظهور التفكير الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن ليفى ستروس فى دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية ، يكتشف فى نفس الوقت طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول فى هذا المعنى : «إن الإثنوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لى عن سبب معقولة الأنا والعالم معا ، (٥) .

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS .Introduction à l'oeuvre de Mauss*, p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دور كايم وليني بريل هي العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليني ستروس يحمل من اللاشعور حداً أوسطاً بين الأنا والغير (١) le moi et autrui. وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير nos et autres ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى un autre nous (أى مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهي مسارات مخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ، (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة اتصال communication ، وكانت ، الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية ، (٣) .

واللاشعور عند ليني ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير ، فهو يكشف في أعماق الألسان، الاجتماعية بناء تحق صورى - Une infra structure formelle ، ميل إلى تسميته تفكيراً لاشعورياً ، هو تسبيق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كالو كان للعلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : .Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : .Cours inaugural au Collège de France en 1960, (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللغات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للعالمية (١) .
فالأفراد ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن إهتمام ليفي ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme .
ومن هنا أمكن القول بأن ليفي ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناقضة .

يقول ليفي ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناء بعدى *métastructure*
تسير على هديه ووفقا له . أما العام الذي توصل إليه هنا فإنه لا يبنى الخاص
والجزئي تماما كما لا تبنى الهندسة المعممة *généralisée* حقيقة العلاقات الملوسة
للمكان الإقليمي (٢) . فالظاهرة الأمبيريقية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،
والإستقراء *induction* لا يقابل الاستنباط *Déduction* . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي ، (٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الصواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وراث الماتج

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 153.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة *en avance* بالفسيحة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال *en le devançant dans l'imaginaire* . وهنا نلاحظ أن لبني ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقول كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل *qui précède la raison* وما يتعداه *qui l'excède* لدينا وللهي الآخرين (١) .

ويرى لبني ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما برد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولة هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه *les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent* . كما أن الدال يسبق ويحمم المدلول (٢) .

Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى لبني ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتنا دفعة واحدة (٣) . بقلم قسم .

(١) *op. cit.*, p. 163.

(٢) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss , p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لآى شيء ، ثم جلت مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما نجده في مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه . . . ومعنى آخر ، في اللحظة التي تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . ولينى ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسى ، في تاريخ النفس الإنسانية، بين الرمزية *symbolisme* التي تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التي تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء)^(١). ورغم هذا التقابل فإن فتى الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتآذران معا كجمرتين متكاملتين ، أما المعرفة وهي العملية العقلية التي تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهى لم تبدأ إلا ببطء^(٢).

== كاتب سياسة فرلسى (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق لينى ستروس في هذه النظرية. فالنفس الانسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر فى سيات حقيق . ونلك اللغة هى التى أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذى أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يتم له لينى ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأيضاً : Louis de Bonald, «La révélation primitive», Leolère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

و أن بحريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة
بجالاتها ولا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتهما المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية
قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الخطة يمثل الأوجه
المختلفة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الإنسان في معرفة دلالاته
L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir
ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق يفتج عنه أن العالم كان ذا دلالة
a signifié منذ البداية ، وكان يعنى مجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته منه
الآن (١) .

معنى التقدم :

إن ما لم يه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون
تصحيحاً للتصنيفات *rectifier des découpages* وتجميعاً للتشابهات
définir des regroupements وتعريفاً للتضمنات
découvrir des ressources ، وكشفاً لمنابع جديدة
appartenances داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) .
neuves au sein d'une
totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

وتلاحظ بهذا الصدد أن فكرة الشمول المطلق ، تعنى أن مستقبل الإنسان
le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

(1) Ibid.

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو
الإعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور
بالضيق عند ليفي ستروس (١) . وقد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يعكس
الآية ، فيستبدله بفكرة أفول البشرية « Crépuscule des hommes » . وترجع
أهمية هذا الإعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأملا مع الحيرة التي تسيطر على العصر .
وهو إعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق
في غياهب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأى مساندة من قبل
العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال عائلة لدى سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣)
وبرنالوس Bernanos (٤) . يقول برنالوس :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة العلم والقوة إنما
هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالبيولوجيا تخضع قوى الطبيعة
في الخيال وبالخيال ، وقد اختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى
في الواقع » (٦) .

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالاضافة إلى « اللسان العاري » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; «Esprit», Mars 1973, p 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Éditions
eu langues étrangères, Peking 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة «الشيول المغلق» أيضاً أنها تتماشى مع تصور
لينى ستروس لفكرة الزمن الذى يشبه بسلسلة حلقاتها للهرس، «تعب القرون»
وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان لينى ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيائية لماندليف Mandelstéiff
وأيضاً بقانون الوراثة «Code génétique». إذ لا شك أن فكرة المجموع
المتشعب واللا متبداً هى فكرة مطمئنة لأنها تطبيق لبعض القواعد البسيطة ولأن
الجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم، وهذا يعنى أن إكتشاف
النمط كان معدداً له منذ الأمد، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجرية
«l'avenir est précontraint» (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن «البنائية تحمل مجدول زمنى لبناءات القرابة يمكن
مقارنته بمجدول العناصر الكيائية لمندليف (٣)، كما يرى:

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية، لأنه يسمح لنا
باستنباط بعضها من البعض الآخر، كما يسمح -إبتداءً من الانساق الوجودية-
بتركيب مختلف الانساق الممكنة. أليس فى هذا توجيه للملاحظة الإمبريقية نحو

(1) DOMENACH : «Esprit», Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit», Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيميائى روسى (١٨٣٤-١٩٠٧)، استطاع أن يتنبأ بخصائص
بعض العناصر الكيائية غير المعروفة، وأن يصنف هذه العناصر فيجملها تحت مكاناً
داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر.

بعض المؤسسات للوجود ، والتي بدون هذا البرنامج النظري المسبق ، قد تمر دون أن تدرك ، (١)

ويؤكد بالوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق النموذج ماندلييف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن في هذا خروجاً على الأفكار العامة لسيفي ستروس والتي عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أم مايرحى به منهج مندلييف هو فكرة المجموع المنتهى واللاامتد *l'idee d'un ensemble fini et inextensible* فإن الباحث لا يسه إلا أن يقرر أن لسيفي ستروس يظل متأسفاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بالوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللاامتد لا تختلف كثيراً عما جاء في مقدمة علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، والتي كتبها لسيفي ستروس سنة ١٩٥٠ من أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات ونهجها لامتناهيات ، وتعريفها لامتناهيات ، وكشفاً لمنابع جديدة داخل شمول مطلق . .

ونلاحظ أن لسيفي ستروس يضطر إلى الاستماعة بالعقل المقدس *l'entendement divin* كما يضطر إلى إدخال فكرة المانا Mana على اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير بدائي ، أو متحضر . .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستمين به لأنه يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" : Mars 1973, p. 707.

الدال *signifiant* والمطلوب *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب علم التكافؤ إلى زيادة في كثافة وكم الدال بالنسبة ، والمطلوب ، . إن هذا ، الدال ، الزائد يسميه لسيفي ستروس « *signifiant flottant* » . وهو ليس شيئاً آخر سوى « المانا » . (٢) .

« المانا هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ، مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان وعددة ؛ يمكن معين في نفس الوقت . المانا إذن هي هذا كله . » (٣) .

يقول لسيفي ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فارق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك . » (٤) .

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥) .

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم تابعا من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع المانا في اعتباره ،

(1) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن يمتصها ، أو أن ينظرها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزي أي إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمي البنائي يجد في معرفة المدلولات *les signifiés* ، أي المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلي أو إعادة تنظيم فئة « الدال » في مواجهة المدلولات . والتفكير العلمي لا يبدأ بتجريد صوري *abstraction formelle* . إنه « بنائي » بمعنى أن « الدال » يميل إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المدلول » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمي البنائي هو الأقرب للتفكير الرمزي « البدائي » ، أي التفكير المجرد الصوري فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ في الاعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصوري :

إذا كان المذهب الصوري يوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترغضه البنائية . ففي مقال بعنوان « البناء والصورة » ، *la structure et la forme* كتب ليفي ستروس :

« إن المذهب الصوري *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme* والمضمون *le contenu* . فالصورة هي وحدها المعقولة *intelligible* ، أما المضمون فهو مجرد عن أي قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur signifiante* .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 ;

ناحية ولللوس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة

واحدة ويخضعان لنفس التحليل ، . (١)

وهذا يعني أن المنطق اللاشعوري يخضع لما يخضع له المنطق العلى من قوانين ،
علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة اللوس .

ولتوضيح ذلك يذكر ليني ستروس في نفس المقال أنه في سرد الأحداث
لأسطورة معينة نجد أن الملك ، ليس فقط ملكاً ، و الرابعة ، ليست مجرد
رابعة ، بل إن هذه الكلمات أو المدارات les signifiés التي تعطىها تصبح
وسائل عمومية لتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات oppositions :
بين (ذكر / أنثى) ، طبيعة ، ، (فوق / تحت) ، ثقافة ، . كما يتكون من كل

التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تعتمد كثيراً عن المذهب الصوري .

البنائية ومذهب كقط :

غير أننا من الممكن أن نلس تقارباً بين البنائية ومذهب كقط : فبالإضافة
إلى عبارات وردت بخصوص الحال والمدارول ، وكيف أن العملية العقلية التي
تسمح بتوحيدهما هي المعرفة ، نجد بكتاب و الأنتروبولوجيا البنائية ، عبارة

(1) LEVI-STRAUSS : «La Structure et la forme», in Cahiers
de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960.
(cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » (١). إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقوالب الفكر عند كنت ، ذلك القوالب التي تطل فارغة ما لم تأت بها المدركات من الخارج .

وكان بول ريكور Ricoeur قد وصف بنائية ليني ستروس بأنها هي المذهب الكنتى بلا موضوع متسامي - Un kantisme sans sujet transcendant . وهذا يعني أن البنائية تفرق عن مذهب كنت في أنها لا ترى في البناءات مقولات تدمج بالذات (أي تطبقها الذات على أشياء تأتيها من العالم الخارجي ، فتفرض فيها النظام بدلاً من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتمكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول ليني ستروس : « إن التحليل البنائي لا يظهر في النفس إلا لأن نموذجها قد وجد أولاً في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التي يستخدمها علم الإنسان لا ترد إلى رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » (٢). هذا بالإضافة إلى أن لعالم يورده النظام عند ليني ستروس .

موقف ليني ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر وليني ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الإنسان .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme», I. C.9.

ولسيفي ستروس مهاجم التاريخ لغرض دفاعي *apologétique* وتقدى *Critique* .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجي يشير لسيفي ستروس إلى أن هذا البحث تحكمه الضرورة *la nécessité* ، وهي من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . في حين أن البحث التاريخي الذي يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية *des expressions conscientes* ، يظن أبداً سجين صفة المرضية *contingence* وهي ضد العلم .

ويلاحظ Emilio de Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام يظهران باستمرار في كتابات لسيفي ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنيائي للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة ظهور هذا الموضوع في كتابات لسيفي ستروس مامو إلا بجهود متواصلة لمحاولة السيطرة على نقص معين في النظرية البنيائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنيائية » يحاول لسيفي ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية *la vie sociale* ، كما يرى أن هدفها واحد هو فهم أحسن للإنسان . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية
les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن
منهج الأنتولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية
les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويعلق De IPola بقوله : (٢)

و إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient
في كتاباته ليني ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية
اللاشعور في الأنتولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتساج
موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .
وهنا لا يمكننا أن ندعى أن للتاريخ والأنتولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية
واحدة Identité d'objet .

و هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية
Science des "expressions" de la vie sociale

والأنتولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هنا القول نفسه دليل على تباين موضوع العالين .

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(١) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale» , p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر
لحقيقتها ومعقوليتها ١

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر، والمأهية بالظواهر والاشعور بالشعور
وفي الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التي هي
تجسيد للظواهر الاجتماعية، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استخلاص البناءات
لللاشعورية les structures inconscientes التي تنتظم هذه الظواهر
qui sous-tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا بصدد تقابل بين
الحدث événement ، والبناء structure .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطره » ، فنجد أن ليفى ستروس
يهاجم التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .
وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة
التاريخ القائمة بأن للأبحاث التاريخية فضل إعفاء المعقولة على بقية العلوم .
ويرى ليفى ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة
التاريخية le fait historique هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن
تتساءل عما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن
لرجعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et
individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية ،
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر مخي ، وهو رموزية وعصبية ،
ومرجعها كلها إلى فيزيائية وكيماوية .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 340

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهتداً بالتراجع إلى ما لا نهاية .

فأحدث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) ، والتى توفى نقيض الواقعة الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى إستخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصف كل منها بجالا تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تلتصق لتتفق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة لتسبق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لتسبق آخر . فثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى تسبق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار التاريخي *la continuité historique* ما هو إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى تسبق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من تسبق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقي أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تتناسب قدرتها فى التفسير تناسباً عكسياً مع كم المعلومات التى أتت بها .

ويوضح ليني ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتوى فى ذاته سبب مقبولته ، وإنما هو مدين بهذه المقولية لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله) ، نادياً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما انتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة ، (١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الإخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .
•sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فعل على غيره من العلوم لأن فاقده الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو وصفي من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً؟ وتلاحظ أن هذه طمئة قوية بوجهها ليقى ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخي يصف بأنه فريد unique ، وفرد Singulier ، و جديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تختفي وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح في الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل صجين إدراكه الخاص للمعانيات التاريخية ، وهو إدراك حصى بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة لبداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفي مقال ليقى ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء في الإثنولوجيا » ، (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : «Les limites de la notion de structure en ethnologie» (cité par De Ipola).

يقول ليفي ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التي يماش بها
الزمن بواسطة إنسان عايش *la façon particulière dont la temporalité*
• *est vécue par un sujet*

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط في صيرورة
التاريخ أو في جماعة معينة . كما أنه في نفس الجماعة تتمعد القضايا *procès*
بتمعد الجماعات المتداخلة معها *sous-groupes* . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطي
وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ في فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس
(*Sujet*) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكن في الأثر المستمر لشعور
الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن التعبيرات الشعورية ، *Les expressions conscientes* ،
التي وردت كموضوع للتاريخ ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخي يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة
بأساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعء ،
فإنه يحدث خطأ أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها للتاريخ ليتخذ
الوصول إلى عطلها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية
هاجرة عن التوصل إلى ضرورة حالة للروضات . وتفتق بذلك صفة الضرورة
لتحل محلها صفة الرضية *la contingence* .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن
لصنيف ، ضرورة ، *nécessité* إلى الإثنولوجيا وعرض *contingence* إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا ، لا شعور ، *inconscient* للبحث الاثنولوجي ،
و «شعور» *conscient* للتاريخ . وهذا الفصل بين ضرورة ، *nécessité* ،
و «عرض» *contingence* عند ليفي ستروس هو فصل بين ماهو على وماهو
غير على .

وليفي ستروس الذي يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
هلما في كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « التي
والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغي أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
كثيراً عن طبيعة الاسطورة » (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائي يستبعد كبدأ كل ما تأتي به الأبحاث
التاريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ
مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطي معلومات
ضرورية للبحث الاثنولوجي لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .
ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الإثنولوجي .

التاريخ إذن ضروري لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » (٢) يرجع ليفي ستروس مرة أخرى

(١) « التي و المطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : « Du Miel aux cendres » , p. 408

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يمتد له يمكن الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يتبعه من صفات العرضية .

إمكانية وجود البناءات (أو البنيات) متعلق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ) .

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة عمالة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures* .

يؤكد إنجز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية ، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي ، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبناءات الفوقية ، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟ ؟

ويضطر إنجز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البناءات الفوقية ، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتناهية من الأحداث المنظمة ، وهذه الأحداث في مجموعها يعتبرها إنجز وقائع عارضة ولا متشعبة ، ومن خلالها يفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة *nécessité* . وهنا يخرج الضروري من العارض .

وهنا نجد تشابها فويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفي ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements* .

وفي كتاب « من العمل إلى الرماد » أيضاً (١) ، يرى ليفي ستروس أن الحرافات التي درسها لدى الثقافات المتخلفة في العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الانساني *au seuil de la conscience humaine* ، ذلك الضمير الذي أظهر لهينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (الهمجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا وبين الهمجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، *la dormance de la graine* ، (وهي المدة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضاً جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضاً على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إيجاز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من المتعذر أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضاً . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان لبني ستروس يقرر بأن هذه الخصائص يظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : مامية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دي إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائما على سد الطريق أمام أي توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أنها بصدد تناقض ظاهري في معالجتها لها . (٢) في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول لبني ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ للتفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ ومفسر لحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد ، Du Miel aux Cendres » يقول لبني ستروس إلى تقيض ذلك ، يقول :

« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطا لاحقولة الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن استكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »

تم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie Structurale », p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cit: par De Ipola).

وأن العلوم الاجتماعية والالسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كمثل العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس . ،

وحيث أن ليفي ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، لذا فإن العلاقة للتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impossible . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لا بد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظرى يسخر منه De Ipo'a (١) ويقول : « إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرر هذا الصمت النظرى الذى تستند إليه . ،

كما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ فلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات ليفي ستروس من شأنه أن يلقى الضوء على البعد الفلسفى الذى لا يمكن أن ينفصم عن الاتجاه البنى .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا فى هذا الفصل أننا أزواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الظواهر الأثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعاً للتأمل المحض ، وما هو الآن يستند إليه في موضوع يتصل بالمجال التقيدى للكشف الفلحي ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فال موضوع الذي يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد ، يمكن أن يتداول . وهذا يعني أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . إن الخصائص الأساسية التي يكشف عنها الفنان في الموضوع هي نفسها خصائص النفس البشرية (٢) . أي أن العمل الفني يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناء المشتركة للنفس وللوضوع . كما أن التذوق الفني هو مظهر حصي للبناء (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائي يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلامهما لا يصنع الحدث événement ابتداء من بناءات نظرية . وكلامهما يستهدف التوصل إلى معنى signification ينشأ بالضرورة من البناءات نفسها بيناءات و الأحداث ، في الطبيعة أو في المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفي الفصل الثاني عشر والرابع عشر من كتاب « الأثروبولوجيا البنائية » يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية في شعوب تقطن آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : « Homme nu », p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات
والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه لبني ستروس و اتصالات
داخلية ، *des connexions internes* .

فالإتصالات الداخلية هي وهدما التي تفسر الاستقرار والثبات
la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركب *inconscient*
combinatoire يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و «البدائي»
يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب
من علاقات داخلية . لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحساس بمتعة يمكن
أن توصف بأنها جمالية *esthétique* (٢).

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه
فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تراجع ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣).

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بأنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به
المتأمل للعمل الفني والمتذوق له . وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم
البدائي : فتقييم الأسطورة والانفعال لها يتم في لحظة الالتقاء *au moment de la*
coincidence ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : *op. cit.*, p. 321.

الغنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالي الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة القنوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للبخ الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليني ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يكمن فى اشتغالهما على بنسائات متشابهة . فكلاهما تنترقان من « استمرار خارجى » ، *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيقياً (للموسيقى) . وكلاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » ، *continuum interne* هو الزمن السيكولوجى للقص الأسطورى ، والزمن الفجولوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها » كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كرتيسين للأوركسترا حيث يكون المستعمون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت ، (٢) .

« Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le cuit », p. 25.

وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم
بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها عن عكس سائر وسائل الإتصال
تجميع بين صفات متناقضة : هي « مفهومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت .
وهذا ما يجعل للموسيقى كائناً شديداً بالآلهة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر
الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح
تقدمها ، (١) .

النزعة الانسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية ،
عند ليفي ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده)
ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحلله le dissoudre ...
إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيائية ، (٢) .
غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً -
بل إنه يستبعد - تعظيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر .
فإذابة جسم صلب في سائل يغير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا
وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيدنا عند الحاجة إليها وحتى نتسكن
من دراسة خصائصها ، (٣) . كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفي ستروس
يشترط عدم افتقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل
العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤) .

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : .La Pensée Sauvage, p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه الجنائي « نزعته إنسانية » وهو الذي يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١)، كما يلقي الفرد الإنساني وقيمه المقدسة (٢). لأن « النفس هي شيء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شعور مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات ليفي ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلي وإنما تبدأ من اللا شعور وتمزج بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفي ستروس تقوم على البحث في الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجي بعالم الفلك الذي يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جداً عننا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما إقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣). إن بعد المسافة الذي تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذي يسمح بالذهاب إلى أبعد من المصاطب الأمبيريقية الموجودة على السطح في المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هي ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهي التي تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمي - إبتداء من الطبيعة . ويرى ليفي ستروس أن الموقف اللا إنساني من الطوطم الذي يعتبره « إقتطاعاً مشوهاً لتواقع » هو نفس الموقف اللا إنساني القديم الذي إنبتقت عنه النظرة إلى مرض المستعريا . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة في الإبتعاد عن المرضى والبدايين (٤) . وقد كان ليفي ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 222.

نيلزسهم ؛ كما أنه كان محبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب
مضمون بإتجاهاته الإنسانية كما كان . كتاب « الآفاق الحزينة » الذي يفرع القارىء
بأن المؤلف يتحدث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالتحرف على أحوال
البدائيين (١).

« فالإنثولوجيا وهي إنخراط للإنسان في مجال البحث الموضوعى هي أيضا
إنخراط له في مجال الإهتمامات الأخلاقية . وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت
للعلم الذى تتولد عنه حكمة الند (٢) ».

ويرى ليفي ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى
الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى
أن الانتقال في هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملحة ضرورية لدى
الإنسان (في حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم
بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية
وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهي شروط الانتقال من الحيوانية إلى
الإنسانية (٣) . إن الصفات العامة للنخ الإنسانى ينبغي أن تتحول إلى صفات
عامة لثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم هي التي

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue» : Annales, 1961,
p. 17.

(3) « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme »,
dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtell,
1962, p: 244. (cité Far Fages).

تستند إلى « الأخلاق الحالية للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تلبثق مباشرة
من الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في مرتنا هذا ، حيث شرح الناس في تقديم العديد من صور الحياة ، مجرد
أن توريد ما يقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ
بالأنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات
الأخرى قبل عجة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكهف
هما دوج عليه الأوروبيون في حياتهم من أنانية وتفرد *individualisme* والتي
دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المسالمة » :
« ونحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن تكون مركزي الذات
«*individualistes* » ، نحتفى «خدم» طهارة الأشتاء الفيزية وهو
الذهب الذي تبرغه الضيقة ، الآخرون هم الجحيم » «*l'Enfer c'est les autres*» ،
مع أن الأسطورة البدائية تفرغ من أخلاقا معارضة تلتصق في أن الجحيم يمكن
حينئذ نحن : « *l'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ، ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة
للتوجزافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كتحضرين منشقة على
نظام العالم .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Origine des manières de table », p. 422.

ويعتبر كتاب *العنصر والتاريخ* ، *Race & Histoire* الذي ألفه
ليني سترويس وطبعه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المباشرة ذات
الصيغة الإنشائية (١). فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو عالمية ، تستند
إلى العقول *Un universalisme rationnel* ، ويدحض أى زعم بتفوق ثقافة
على أخرى ، ويبين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة للمركز الإثنوجرافي
ethnocentrisme أو التمركز حول السلالة.

لأن أحكام القيمة *Jugements de valeur* تعتمد على محك لسي لا يمكن
أن يقبل بسوالة مثل محك القهرة للبيكاركية مثلاً . ولذا أخذنا عمكاً آخر مأخوذاً
من ثقافات قبل أنها في دور النمو فإنه قد يعطينا دروساً في التفوق والعلو . فهنا
قدرة الوديع والإسكيمو على الحياة المظلمة رغم قسوة الظروف الجغرافية لهم ؛
والنسق الفلسفي الديني في الهند *systeme philosophico-religieux de l'Inde* ؛
وأيضاً التحكم في الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيائية التي أحرز
فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب . وهناك أمثلة أخرى كثيرة
تذكر منها التنظيمات العالمية الغاية في الدقة لدى الاستراليين ، وثرأ وهرأة
الاختراعات الجمالية لدى الميلايزيين (٢).

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعي وصناعة الآوان الفخارية والذبيج .
ولم تمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه
الفضول (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : *Race & Histoire*, (Unesco, Gouthier, 1961)

(2) Ibid., pp: 46-50.

(3) Ibid., pp: 55-56.

- ويرى لينى ستروس أنه إذا نظرنا الحديث عن ثقافة عالمية فينبغي على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع اللذين ينبغي أن يكون عليهما كل فرد ينتمى إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى إن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

كما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية لينى ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا يفتى مسؤوليته ودوره كباحث في اللازم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه العلمية بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتعمر بالفهم للقدس وتهدف للتوصل إلى ما بينهما من أسرار .

يقول في خاتمة الإنسان العاury :

إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها أنها ألغت الفرد الإنسانى *la personne humaine* وقسمته للقسمتين . وإلى أندهش تماماً كما كنت سأندم لو أن ثورة قامت بسبب تيارات الحمل ، *La théorie cinétique des gas* (وهي النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل الحجرة) ، خصوصاً لو أن هذه الثورة تدرعت بأن تمد الهواء الدافئ ثم حركته إلى أعلى قد مهد حياة العائلة ومحتويات المنزل ، وذلك لأن تبدد الدفء يفقد حياة العائلة صداماً الرمزى والمخوى .

(1) Ibid., p: 77.

وإن علوم الإنسان إليها أن تضع في الإعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمته على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تخفي وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تخفي دائما ولن نصل إليها أبدا (١).

وإن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا يبنى بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نبشها والخصائص المختلفة التي نريد أن نتمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتخصص فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحسون معهم جميع الناس أو أن بحدرتهم منهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله ... ينبغي الاعتراف بأننا زايام ليس لنا نفس الموضوع ، (٢).

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفي ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية . ثم لا ينبغي في نفس الوقت أن يشير إلى وجود طبيعة أخيرة تخفي دائما ولن نصل إليها أبدا .

ليفى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوبا منشقا على الفلاسفة ، وقد رأيتا في هذا الفصل أيضا أنه لا يشارك الأثرولوجيين في موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأثرولوجيون أو الفلاسفة.

(1) LEVI-STRAUSS : „L'Homme nu“, pp. 570-571.

(2) Ib'd.

وقد وردت في خاتمة « الإنسان العاury ، عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديدا على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أمروا مسائل جوهرية إنصرفت الانثوجرافيا نفسها عن حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حلولا بنيةة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقييمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمنا - أن المعنى الغزير الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعالون بالصدم ويفرضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجعل بكلمات أنت عبر العصور وصدرت من أحماق النفس ، (١) .

ويبدو أن ليفي ستروس في تعامله على الفلاسفة إنما يدثر بأقول للفلاسفة ويذكر بتنبه بأقول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟ وهو التساؤل الذي يفضى إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الإجماعات الحالية للفلسفة فيخشى من أن تؤدي إلى واحة من مخرجين :

أما الأول فهو مخمض لمن سار في ذلك الوجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سناجدة - C'est une entreprise auto-admirative وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويتبدد عن المعرفة الملوية التي يحترمها ، وعن الإنسانية الحقة التي يجعل عمقها التاريخي وأبعادها الإثنوجرافية لكي يظل داخل عالمه الصغير المغلق ... إن أبعاد هذا الإتجاه - ومخامرون بجزان أربعة لحالة إنسانية condition humaine

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع عملي ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدول من أن يمدوا البصر بده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق في هذا الجو ، أرادت أن تتطلق لكي تنفس الهواء النقي ، فأبتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية لزواتها الخامة *victime de ses propres caprices* ونخشى الآن من أن نرد إلى نوع من الفن « *philosop'art* » ، وأن تركى إلى نوع من البغاء الجمال *prostitution esthétique* ... فتهتم بإغراء القارئ كي يتبعها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك ولا تتطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطاً بما هو حسي وجمالي ، (١) .

وإذا كان ليفي ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندراته وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه الجاربات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وخاصة في كتابي « تفكير الفطرة » و « الإنسان العاury » نظراً لاملقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستوضح في الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 572-573.

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (نشأته وتكوينه الفيلسوف).
- (٢) النسق الفيلسوف لمذهب سارتر حتى ظهور كتابه نقد العقل الجدلي.
- (٣) الخروج من الذات (نقد العقل الجدلي) - عرض موجز لأمم الأفكار التي اشتتملها الكتاب).

«سارتر فيلسوف الحرية»

(١٩٥٩ - ١٩٨٥)

لقد كان للفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليني ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة إستمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر ، المصور الحديثة ، Les Temps Modernes ، تنشر مقالات ليني ستروس حتى سنة ١٩٦١ . غير أنه إبتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب ، الأناق الجزية ، ليني ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية ، أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية ، كما سخر منها ، لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة بامارات الأزياء ، . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب ، نقد العقل الجدل ، لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً للأثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب ، تفكير الفطرة ، ليني ستروس . وفيه يخصص الفصل التاسع الرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب ، الإنسان العناري ، ليني ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص ، فيصف منهجهم بأنه «أسوأ ما يحدث في الميتافيزيقية الكبرى» *desires. avatar. de la grande-metaphysique* . ويأنته بحقولة يتضح منها الإعجاب بالثبات (1) *C'est une entreprise. auto-admititive* ولا تخلو من سذاجة .

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 572.

وبما تقدم نجد أن الصداقة بينه وبين سارتر ولينق ستروس لم تستر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجنود) الماركسية للشركة لإنتاجها الفكري لم تشفع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمرا أبداً في كتابتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن فيلسوف الحرية ، لتسحق بتبين لنا ماله وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهي سيده كاتوليكية ، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروكستاتى من الألزاس ، وتزوج أمه وأمو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية في إيسيه لاروشيل La Rochelle . وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجرجهليون وتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جوارحه منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في إيسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفي هذه الفترة كان يقرأ الروائيين الأمريكان وكانت تهمته على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٣٢ - ١٩٣٠) ، ودرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : تسمي الأنا ، والبصيرة ، موجز في النظرية الفينومينولوجية للانفعالات ، وكلها تم دفعها إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص ببيارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائي مؤلفه : العرف ، والحائط ، كما عرف كناقد أدبي من مقالات عديدة بمجتمعة بعنوان : مواقف .

وقد أسدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن حنة أشهر ، وبدأ أول
محاولة في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تفسر باسم *Bariona* . وعندما أطلق
سراخه انضم للجهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للقارمة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » ، وفيه يقيم دعائم الوجودية
الفرسية المألوفة ، كما تظهر له تمثيلية « الآداب » ، ثم تظهر مسرحية « الأبواب
المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم
منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديموقراطي الثوري » ،
وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن
يكون عضواً فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره
السياسية من خلال المسرحيات (موق بيون كفن ، المومن الفاضلة ، الإيدي
القدرية ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف *Nekrassov* ، سجناء التونا) .

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الجيوب .
على سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠
يظهر « أولفه الفلسفي الهام » نقد العقل الجدلي .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا
سياسياً (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

(1) AUDRY Colette : «Sartre» , (Seghers 1966) . pp. 185-186 .

تكون منه الرئيسي :

للمناهج الفلسفية التي كانت تدرس في الحرمون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٢٠ كانت تتمتع بنوع للتفكيرين وأنياع معزوب . كانت هناك كان المذهب العقل المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١) . وقد تضيق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة وعدم أهمية ما توحى به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما يقترحه . يقول سارتر : «لأننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجباب التراجيدي الحياة» (٢) . وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان هدفه إل التقليل بقدر الإمكان من حجاب الأعداد واللامعروف .

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣) .

وعلى هذا الطريق إنجمه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان جان Jean Wahl وأصحاب نظرية الجسالت ، كما إنجمه في تفكيره نحو المصير الذي يبين فيه (٤) .

- ينبغي جعل الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعته . وقد اكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٢٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما ينبغي على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذلك تدخلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRY Colette. : op. cit p. 8 .

بوالصغنية مع الأفكار الفلسفية ضد سارتر وساعدت التمهين والسرديات
في تعطيل الزقاع المعاشة.

ويتمى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسؤوليته الكاملة .

ورغم أننا في هذا البحث نتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من
الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتابه نقد العقل
الجدل ، فإننا نجد لعلنا علينا أن نتعرض أولاً باختصار للنسق الفلسفي للمذنب
سارتر حتى يظهر كتابه لنقد أي حتى سنة ١٩٦٠ .

لقد تحدث معالم الوجودية السارترية في سنة ١٩٤٢ بظهور كتابه الوجود
والعدم ، . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن
الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١) . تقول أنه كان بعيداً
غنياً أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءته لكتاب
رأس المال ، وكتاب الإيديولوجيا الألمانية ، سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعني
الإتيان إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير
في تلك الفترة (٢) .

لقد حرص سارتر في كتابه الوجود والعدم ، على أن يثبت للإنسان حريته
وأن يجعل منه خالقاً ومشرعاً لأفعاله . فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان
يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى
بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : Critique de Raison Dialectique, p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

l'homme . est un الإنسان هو مشروع يعيش لذاته *la subjectivité*
و ماهية الإنسان تتحدد بما شرعه هو *projet qui se vit subjectivement*
لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من
الذات ، وكأنما هو يقذف نفسه نحو المستقبل . وليس في إستطاعة الإنسان أن
يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١).

والثانية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى لئمة قيمة معينة لئمة
وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً ، و جدير بالذكر أن
مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء
وهذا هو ما يفسر وجود القلق *l'angoisse* . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر
البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسئوليات يعرفه جيداً . والقلق
لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه
بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح
ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار .

المهمة لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليماً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة
ومعطاة مسبقاً وبالتالي تتعرض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن
الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه *son passé* ، وهو
الجانب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالي
يجرنا إلى الشيء في ذاته *L'ou soi* (٢).

(١) راجع «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ، لـ دكتور زكريا ابراهيم ص : ٥٢٩

(٢) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme»,
p. 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١). أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تحطى المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود والعدم ، يضح قيدتين أساسيتين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنى لست حراً فى إلا أكون حراً . (٢) واقعة وجود والآخر ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجيء فتحد من درجة حريتى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود إن شىء فينا (كالاتاء ، مثلاً) لا يكون لنا إختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن صفنا يتعارض مع مبدأ الحرية ، (٤) »

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع بما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته ، (٥) »

والشعور يتجه دائماً نحو الشىء الذى يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ،

ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٢٥ .

(٤) SARRE J.-P. : « L'Imaginaire » (Gallimard, Paris, 1940),

p. 79, (Cité par Colette Audry).

(٥) Ibid., p. 8).

نفي لوجود أى شيء (١) . وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور بمعنى تميزه عن الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل بيمض الأشياء وينفصل عن اليمض الآخر (٢) .

إن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* هي ذلك الشعور لو للوجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على إعتبار أن في الإمساك بذاته نفياً للوجود (٣) . *« Sa saisie d'elle-même est négation de l'être »* .

يقول سارتر في الوجود والعدم (٤) : « إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ، ؛ وذلك لأننا إذا أقرحنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى مسرل - فإن ذلك الشيء سيكون قطعة الحجر الأسود للملقاتة في عمق الماء واتى تقال من شفافيته . هذا الإقراض إذن ، سيقتل الظلمة إلى الشفافية (٥) .

أما التقيّد الثاني أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هي ذلك التصحيح المستمر لمرفقتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبعاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦) .

ويظنر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا التقيّد الثاني ؛ فكان أن عاد إليه مرة أخرى في كتابه النقد ، كما سيأتى بيانه في الصفحات القادمة .

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : « L'Être et le Néant », Ed. Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

وما تقدم نجد أن كتاب الوجود والعدم، ولم يكن يفصح عن نظرية اجتماعية
إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعى الفردى - في هذا الكتاب -
بصورة وعى حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته، (١). كما أنه لا يسمح
بافتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر
وبالتالى بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب الوجود والعدم،
إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تحسُّس سارتر للذاتية مزده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض
الوعى الوجودى أية فتحة على المبادأة (٢). وهى المذاهب التي يرى أنها لا تحترم
الإنسان لأنها تزده إلى مجرد موضوع، كما كان تحسُّس الذاتية أيضاً ينبع من
مقتضيات المذهب الوجودى ذاته، ذلك المذهب الذى يريد سارتر مؤسسا على
الحقيقة، ولكن يكون هناك حقيقة ما يبنى لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة،
والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فمن نفي متناول الجميع بشرط التوصل
إليها هذان مرحلتان. إن ذلك يثبتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال
في الكونجيتو نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً. كما أن
إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون
روحانياً أو مسيئاً أو غيراً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهو كما فن عالم
يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته ومامية الآخرين (٣).

(١) الدكتور زكريا إبراهيم: دراسات في الفلاسفة المعاصرة، ص: ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص: ٥٠٧

(3) SARTRE J., p. : L'Existentialisme est un humanisme
(Nagel, Paris, 1960): pp. 54-65.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن
فينبغ أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط مضافا إليه شرط
الوجود فى هذا العالم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه
سارتر ، الحالة الإنسانية ، *la condition humaine* ، وهو ما يخضع له
الإنسانية جمعا (١).

الأخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن
يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة
الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخيا » ...
ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى
أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة
باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت
الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر
العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكنى الفيلسوف أنه
يتادى بأن « الإنسان حر » بل لا بد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ،
من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض
الأواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

(١) SARRRE J.-p. : *L'Existentialisme est un humanisme*,
p. 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٠٧ - ٥٠٨ .

و نقد العقل الجدلي ، سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف البنائية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد العقل الجدلي (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتبل على موقف سارتر من الأثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أصل الأثروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لacroix وهو أحد الباحثين للماصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه ، بنقد العقل الجدلي ، و « سجناء أطلونا » .

ويستطرد قائلاً :

« إن فلسفة للروضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها ، (٢) .

أما جالسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » ، (٣) .

وعلى العكس ، نجد أن كولييت Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique » , Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française contemporaine » , p: 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٤٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتابي « الوجود والعلم » و « نقد العقل الجليل »، إيس. بندي عمق كبير
وستعرض أولاً بإيجاز للأفكار الأساسية التي إحتواها الكتاب ثم نناقش
هذه أهمية في سياق المذهب الوجودي كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية »، أولاً مسألة بعنوان : « الماركسية
والوجودية » ، وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جداً . إذ من الممكن القول
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها
بأسماء مشهورة : عصر ديكارت و«لوك » ، عصر كانت وهيجل ، وأخيراً عصر
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ القرون عودته إلى
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير يتضمن أصلاً في الفلسفة التي
ظن المفكر أنه تجاوزها ، (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشبهوا في تهيئة
النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة وسائل جديدة ، والذين إرتقوا
بالنظريات إل وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة الهدم والبناء ، إن هؤلاء
لا يمكن أن تصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفي السائد
وإستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تلبية بعض ما شئده ، وتثنى لهم أن يجدوا فيه ..

(١) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », p. 17.

(٢) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما يزالوا ينتقدون التفكير الكبار الذين قضوا
محبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة *la foule en marche* هو
الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم
وخلقهم . هؤلاء الرجال اللذين *Ces hommes relatifs* أقترح أن
يسموا إيديولوجيين *idéologues* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا
إذن أعتبرها إيديولوجيا *une idéologie* ؛ لأنها لسق طفيلي يعيش على هامش
المعرفة (1) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل
معا ، (2)

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر فلم تظهر كلمة مادية
matérialisme في كتاب الوجود والعدم ، ، وكان سارتر يفتق في تفسيره
للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول في كتابه النقد ،
أن يتوجع في نظره إلى الموقف البشري حتى العوائق الملتزمة على الوجود
الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية ، فالإنسان موجود
تاريخي ، ، كما أن كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المجرى عن الحركة العامة للجموع والتي
هي بمثابة مجموع المهرقة للعامة ، حسب ترسيمها للطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة
أخرى لن تكون بمكثفة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً ، آخر ، والبراكسيا هي كل
نشاط بشري وادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضاً أن للفكر

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,
pp. 17-18.

الذى يورد عمرنا ويبرهنه هو الماركسية التى هى ليست شيئاً آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire. elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن لئاضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الميجل على المادة . إنه قد توصل إلى الأداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضاً . غير أن جدل الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شئ بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحمل عمل تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المنهج الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى الوجود والعلم ، وبين الجدل الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللامحدد Une zone d'indétermination التى لم تكتشف من كتب .

كيف ننقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟

le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلي يذمى العشور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحققة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالمالم وبالإنسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يمارس

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلتقي بكل المقترضات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادقة أو الإنفاق. كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي : la totalisation historique ، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية. ونتيجة لهذا فإنها تفقدت تماماً معنى الإنسان » (١).

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت. ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة بدون كل من الممكن للمصادفة أن تخلق أي قائد آخر بدلا من نابليون بونابرت. ويرد بيارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لناييون بونابرت شخصياً بكل الفرص التي مهدت لتلك الشخصية الأبرز (٢). ومن هنا يرى أنه لا يمكن للمصادفة، كما نرى أن هدف ازجودية ، هو المشور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول واللا محدود الذي تفرضه القوانين العامة ، (٣).

ولذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنشائية ، فإن الماركسية تنقل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة. غير أنها الآن تستعيد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « مقيدة بحرية » : « Une liberté librement limitée ».

(1) Ibid; p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب والتقد، يتعرض لمسألة عميقة ذاتها رسالة عن الشر *le mal* (١) ،
والشر الإنساني هو العنف *Violence* . من أين أتى العنف ؟ ومم يتكون ؟
وهل يمكن أن يمتنع ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكن أن يلقي الضوء
على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا *la praxis* ، فيعرض
للمفهوم المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو عند سارتر (٢) :

« منهج تركيبي يتلوه أو إنشائي يصنع لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ الوجودي
بوصفه حركة لتجميع *totalisation* تهرى دائما على قسم وساق (٣) . »

وعلى هذا فإن كتاب «التقد» لا يمكن أن يصح كون مجرد تركيب مثالي
لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة التاريخ ، لأن هدفه هو إلقاء
الضوء على ما هو من التاريخ مطهرنا والتدخل إلى معرفية تاريخية *une rationalité
historique* تحمل معنى المعرفية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين في ذلك بالعقل
الجدلي كما سبق بيانه .

إذا كانت المعرفة هي نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو
نتيجة الحاجة *besoins* أو نتيجة الحاجة الملحة هو قد كان مفهوم هو الحاجة ، ونحن
أم المفاهيم الوجودية في كتاب «تقد العقل الجدلي» ، تماما كما كان مفهوم العقل
بالنتيجة لكتاب « الوجود والعلم » ، وترى الأستاذة بارنو *Barno* ، إنه مفهوم

(1) LACROIX Jean : Histoire et dialectique, in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973).

(٢) في خطاب سارتر إلى جارودي . (ذكره زكريا إبراهيم) .

سارترى جديدة يستقدم لأول مرة شيئاً من الخارج، (١) . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خروج ذاته، أى إلى العمل على إشباعها بما قد يترتب عليه الإصطدام برغبات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا إبراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » ، فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفي من أشكال « المادة » ، لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضح بين أيدنا بوضوح « لا - إنسانيا » ، بسبب إليه دوراً كبيراً في تكدير صفو العلاقات البشرية ، (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقعنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا - إنساني » ، الذى يذكر صفو العلاقات البشرية . . ولا شك أن الدكتور زكريا إبراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة » في نظر سارتر هي حقيقة بشرية لا تتكسب كل خصائصها إلا بفضل الإنسان ، (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى السادة على اعتبار أنها تنمى قوة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن في أبحاثنا ، ولأنها هي التى تجعل التاريخ الإنسانى ممكناً (٤) .

(١) هذه الملحوظة للاستاذة بارنر جهات في مقدمتها للترجمة الإنجليزية
و لمشكلة للنهج ، وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى » .
(راجع : « دراسات في الفلسفة للماصرة » ، ص : ٥٣٠) .

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة للماصرة » ، ص ١٢٢ .

(٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

(٤) SARTRE J.-P. . « Critique de la Raison Dialectique » P. 202

إن جان بول سارتز يختص في كتابه النقد ، فصلا بعنوان الندرة والمخط
الإنتاج ، (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتى :

إن كل فرد من أفراد الآخر l'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لى ،
وذلك بسبب وجوده وإيادى فى مجال عمل موحد meme champ d'action .
وإذا كنت أواجه خطر الموت من جيرانى أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنى
أتمسكها على اعتبار أنها عنف أهمى لا يتوافر فيه النية للقضاء على . إنما من الممكن
أن بعضى على غير أنى إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها
من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتى أن أغير الموقف لمصلحتى ، وذلك
بأن أقلل تنبؤى من احتمال حدوث المخاطر ، فينحى العالم فى النهاية أمام مشروعى
mon projet ، وانصياعه لى يعنى سيطرتى على قوانين الطبيعة . أما إذا أتانى
خطر الموت من الآخر l'Autre ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر فى هذه الحالة ،
وذلك لأنه باتى من خصم لا يقرب من ذكاه ، يخطط لمشروعاته مثل ، كما أنه قادر
على التنبؤ بمشروعاتى ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه
الاستيلاء على ما أفنت منه ، وعدتذ فإنه يتركى أموت جوعا . وباختصار ،
فإن باستطاعته أن يتأمر على حياتى كما أن باستطاعتى أن أقفل نفس الشئ حباله .
إن العلاقة التى تربطنى وإياه هى علاقة مبادلة سلبية r'ciprocité négative ،
هى مبادلة متربة بسبب الندرة une r'ciprocité aliénée par la rareté ،
وهذا هو الأصل فى سبب عداء الإنسان للإنسان . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية
فاسدة une nature humaine corrompue ، كما أنه لا يرجع إلى الخبيثة
الأزلية le péché original بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعى

(1) La Rareté et le mode de production.

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلغاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ ماضى أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضيق عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بمبارات تشير إلى الاصد والنية ، وعندما تستيقظ هذه المواقف *les intérioriser* ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تملو على الطبيعة .
la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* وما يرتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهدق به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يعبر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر يظهر للسيء . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جر من الندرة . وهكذا تودى الصورة للسنبطة للندرة إلى علم أخلاقى يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والنهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والحروب الجماعية . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قنوط حقيقى . فالنقى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عملة (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما
تظهر أيضا في ضعفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة . *Un monde de rareté* .
فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع
ساعاتها الملحة : فثلثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أنت سائر
المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان
الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من
الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدل هو الذي يفسر
الجدل التاريخي .

وسارتو يقرر أن الإنسان يميل نفسه إلى مادة لاجسورية حتى يؤثر ماديا
على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته للمادية من جهة أخرى بمنزلة الجسم
البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في حجم الشيء الحقيقي
تتحقق عملية التحول الجذري ، التي يحدث عنها سارتو . وهي تلك العملية التي
تسحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - بصطغ كالمشروع
البشري ، بالسماح الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته
الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يجره منظوبا على
عملية تبادل ، تم بين الشخص ، و الشيء ، . فالشخص من جهة يتخاطب على
الشيء دلالة إنسانية ، بينما يجره فعله من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا
في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى شيء . . . ولهذا هذا
ما عبر عنه سارتو - بأسلوبه الخاص - حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية ، . ولولا هذا التبادل المستمر الذي يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان في وسعنا أن نتحدث عن أى مستقبل ، ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١) .

ومهما كان من شئ ، فإن العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي هي التي تفسر الجدول التاريخي ، وبدونها يفقد الجدول التاريخي معقوليته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولة مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا فردية هي عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* (٢) .

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذي يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد في كل العلاقات الإنسانية حتى في الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هي سبب الاغتراب

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ . ونلاحظ أن التبادل الذي يتم بين والشخص ، و « الشئ » ، هو هنا تبادل إيجابي بناء إذاقارناه بالتبادل للعرب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضا أن كلمة *Réciprocité* هي ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيوضح مفهومها عند سارتر في الفصل القادم .

(2) SARTRÉ J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179.

alienation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مهادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والصف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى صف *la liberté*

• *commune se fait violence*

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شمر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى استحالة استمرارهم في الحياة ، فقد استمد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه *dépasser l'indépassable* حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع التمرد والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحرية الشخصية كما قبل الإنخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أي تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أي تغير محتمل للآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه في أعباء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاند أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد العادى يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة،^(١) . وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم الثاني second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد للفزع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la terreur . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفزع والايحاء (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فزع بالنسبة للخائن ، وإيحاء بالنسبة لجلاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط . groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للعمل الإنسان يفنى أن تفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا مجمعة Une praxis totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسوكة من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها حصيلة لعمل كثرة عددية في داخل نفس البوتقة المادية»^(٢) .

وفي هذه البوتقة نجد أنه كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية»^(٣) . ومن هذا يتضح أن البراكسيا هي علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر في لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Rai-on Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البرقعة اللادية وأيضا عن معنى الحرية في هذا السياق المادى .

• إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد امتداد ، محض ، بل هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان ، ، كما أنها تصبح عن طريق البشر ، وبالقياس إلى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ ، (١) . والإنسان باعتباره كائناً عضوياً هو أيضاً كائن مادى يتعدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة بالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف ابتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من الواحدية اللادية ، monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

• فالماركسيون يقيمون ، الديالكتيك بدون الإنسان ، : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجرد والتحجر ... وتوافق أن القول بوجود ديالكتيك ، فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عياء ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه باسم الإنسان ، فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شيء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد هيبولى ، ، أى على أنها

(١) دراسات فى الفلسفة للماصرة ، ص : ٥١١ ويؤيد هذا الرأى أيضا هذه العبارة التى وردت فى كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماما من كل معنى إنساني » ، لكن من واجبتنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ، ويمحيا فيه حقاً ، فهو في صميمه « عالم بشري » . وحتى لو سلنا بإمكان قيام علاقات دياكتيكية في نطاق الطبيعة ، فيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تتطوى على معنى - في رأى سارتر - إنما هي تلك « المادية التاريخية » ، التي تتبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة (١) .

عما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس . فكل وسيط مادي يمر بجسم الانسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه في العالم المادي ويعتمد عليه ليعيش . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو تطولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتقترب بسبب الندرة والعنف ، وتوصف بالضرورة (٢) ، وبالتالي تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه » (٣) . وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) « دراحات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : « Sartre » , p: 109.

(3) Ibid , p. 109.

« فقد العقل الجدل » ، كما أن الإنتقال من الحرية في موقف *la liberté en situation* إلى الحرية منقوبة *la liberté aliéncée* يماثل تماماً الإنتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة ، إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » أو في كتابه « نقد العقل الجدل » - إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعي » (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التى تحمّل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختف تماماً بل - ترد مع زوال الاغتراب . *dans une société désaliéncée* . إن الهدف الأسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لكي تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والإنتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما يتحصر فى تخليص حرية الإنسان من الظلم .

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية *Matérialisme* لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة إختلاف جذرى مع ليني سترويس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفلانة المعاصرة » ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم ، إلا أنه لا يمانع في إقراض قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لآه ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نقسامل عن مدي التناسق في هذا الفكر السارترى إبتداء من « الوجود والعدم ، وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

ينبنى الإعراف أولاً بمحدث تحول ملوس طراً على مفهوم « الحرية » . فالانتقال من الموجود لثاته Pour-soi (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (المدرسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الإختيار فنقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستلحق أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد ، لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أى العمل الفردي ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كاملة في الإنطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهي بهذا لا يمكن أن ترد إلى الختمية . ويلاحظ أن الحرية التي تضمنها كتاب « الوجود والعدم ، لم ينكرها كتاب « النقد ، خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كولين أودري Colette Audry^(١) . أن كتاب « الوجود والعدم ، وإن كان الأول طبعا لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبعا لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي ، يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR YColette : «Sartre», p. 111.

التي تمهد لظهور الوجود لذاته ، le Pour-soi وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعلم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

لأنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب للماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١).

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كولايت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

(1) Ibid.; p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأثرولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر وليني ستروس .
- (٢) الفسق (ليني ستروس) ، والوجود (سارتر) .
- (٣) الاثرولوجيا والعقل الجدلي .
- (٤) دفاع ليني ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليني ستروس من خلال كتاباتهما .

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذي تضمن الوظيفة الرمزية والبنائيات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية في البحث عند البنائين تقوم على التقليل من قيمة الأصل *Elle dévalorise la genèse* والوظيفة *fonction* ولشاطر الموضوع الدارس *activité du sujet* . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا في صراع مع إتجاهات الفكر الجدل ومع وجودية سارتر عن وجه التحديد ، تلك الوجودية التي تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و« اللاشعور » و« الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولا وأخيرا في حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تسبب في تعطيل حرية الإنسان لو إفترضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسي والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١) ، فإن البنائية عند ليفي ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث في أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر في صور الوجود المختلفة من جماد ونبات وحيوان (٢) . والبنائية تستعين في هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسي وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفي ستروس في حديث تليفزيوني أنه في سنة ١٩٤٠ وقد كان مجنونا! =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي إنبثقت عنها موالب كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به ليفي ستروس نفسه في كتابه تفكير الفطرة ، (١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للذهاب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إيمانها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبك أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها ، الإنسان ، نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفكير ، (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخصي أن يتغير في نسق غير شخص *dans un système impersonnel* ، كما أنها تقترح فلسفة للدواجم والحدث (٣) . *Une philosophie de la rencontre et de l'événement* لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

== عند خط ماجينو Magirot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحسينات فلتح في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فأمتدى لفكرة البناء . راجع : *Esprit*, Mars 1973.

(1) LEVI-STRAUSS : *La Pensée sauvage*, p. 331.

(٢) دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : *Marxisme, Existentialisme & Personnalisme*, (P. O. F., Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهي ترى ، أنه لا - يميل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله ، (١) . وسأوتر لا يريد أن يفسر ، الإنسان ، بقدر ما يريد أن يفهمه ، (٢) . أما ليفي ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : ويفسر ، الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله *le disordre* ، وينحاز إلى فئة التجريد والفسق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن ، إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي ، (٣) . والتاريخ عنده ، يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية ، ، فيصبح جزءا من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل مترامن *synchronique* (٤) .

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الهرب من الزمن أو السيطرة عليه : ، أما الفسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق من حياته النفسية ، (٥) . غير أن المتحمسين للفسق - ومنهم ليفي ستروس - يصررون على إعتباره حقيقة لا زمانية *Une vérité intemporelle* . فالفلسفة

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : *Lévi-Strauss*, p. 24.

(4) *Ibid.*, p. 22.

(5) LACROIX Jean : *Marxisme, Existentialisme & Personalisme*, p 50.

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقا systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق ، قد تكون هي أنساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلاشك - الأساس الجدلي للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا عن التعارض المتجدد بينهما (١) .

على أي حال ، فإن لبني ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللازماني على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيقة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى إعتبار الحدث كمتصر في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إتصار النسق إتصاراً للباطنة Pimmanence (٢) . وإذا كانت الباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه الباني ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كقطعة يتدنى منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ المحمّر لكل شيء ، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة لتاريخ فإن الكل يلغى أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يعنّفه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣) . وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : „Marxisme, Existentialisme & Personnalisme“, p. 61.

(3) LACROIX : „Marxisme, Existentialisme & Personnalisme“, p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة المباطنة : ، إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين «(١)» .

يتضح بما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفاعلة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تصدر منجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢) .
للسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prevision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت للماركسية أن تضحى بالمشروع لحساب التنبؤ (٢) .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدما هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت للشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sep. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذات)

(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالفجأة لي يمكن أن تقسح لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمتنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهي تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكاً يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هي « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادى وشعورى حقاً ، غير أنه لا يثبت بحقيقة موضوعية أو مشاركة في دياكتيك الضرورة (٣).

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها . فهي رغم إهتمامها بتاريخ إنسانى ، إلا أنه يتمرد عليها أن تضفى عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسى لا يفتح على أى مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلى محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 118.

من قاموس الماركسية وأبسطها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ، والتجاوز *transcendance* ، والسلب *la négativité* . أما البراكسيا فنصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية . و «التجاوز» أو «التعالى» يعنى التعبير عن الوجود خارج الذات ، فى علاقة «الموجود لذاته» ، بالآخر ، طبيعياً كان أم بشرياً . أما السلب فهو يعنى «التغيير» ، عن طريق «المعمل» (١) .

وبما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضاً بين الوجودية والماركسية هو أن: «سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة . والحق أننا لو سلطنا مع لانهزيم بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : ألا القول بوجود ضرب من الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاؤلية الرخيصة ، لأنها تعنى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا ، ودون حاجة إلينا ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتد على موافاة التاريخ أو عناية الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شئ أهدافنا . ولو كان هناك «ديالكتيك» طبيعى ، لترتبت على ذلك نتيجة ثابته هى أن يكون الإنسان مجرد «كائن طبيعى» ، يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أعماله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلق المعنى الذى يريد على تلك الأشياء» (٢) .

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» ، ص ص :

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول :

«... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود دياكتيك ، باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود دياكتيك ، في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا الجدل ، (أو الدياكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتفتنى بإنجازاتها .

أما فيما يختص بليق ستروس فن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (- / +) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف ليق ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن « La flèche du temps » . فالوقف البنائي أقل تمركزاً حول الذات ، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي سبقتنا صوراً ليست سوى تحولات بنائية *des transformations structurales*

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garaudy dans « Perspectives de l'Homme », (P.U.F.).

ورد ذكر هذا الخطاب في « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، للدكتور زكريا

إبراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقاعدة التتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية

التأليفية المترلة عنها) - (Thèse, antithèse, synthèse).

للصور التي يعرفها حاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن
مركزنا في الخاضر لا يهبطنا حق الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى الإحساس
الجيولوجي بالزمن ، عند ليفي ستروس .

إن صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن ، قد استخدم إصطلاحات
ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إصطلاحات علم اللغة
البنائي مثل الدال والمدول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique
diachronique وازدواج التقابل (بجاز / ميتونيميا) (la métaphore/la
métonymie) (٢) وأيضا بالمباينة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن حركة الفكر ليست سوى إنعكاس للحركة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل
اللاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طيبة
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتابه تفكير الفطرة ،
بصوان الفرد باعتباره نوعا ، L'individu comme espèce يبحث العلاقة
بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل
(بجاز / ميتونيميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءاً
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست متممة كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كجتمعات تشابه
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعة وتبنى لنفسها عشا وتغير زرافات
في السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا métaphorique . فإن الكلاب
هي كائنات إنسانية بالمباينة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى منح الانسان ، (١) ، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن لبني ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في اواقع الفيزيقي أو الاجتماعي » . (٢) ويقرر بأن تقدم الإتولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *réciprocité* كتركيب لسفزين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* . (٣) وفي خاتمة ، الإنسان العاury ، يصر لبني ستروس على أن تكون البنائية غائية (٤) .

le structuralisme est résolument téléologique

فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضاً عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماماً لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجدلي المركب دائماً .

الأثر وبولوجيا والعقل الجدلي :

إن الكتاب الذي يحمل إسم « نقد العقل الجدلي » ، إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959).
P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,
P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 6:5.

الألماني كنتز (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طليقة العقل البشرى وإمكانياته وحدوده .

وسارتر في كتاب « النقد » يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي . إنه يحسب أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثالياً لنصوات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولا ، واستنباط المعقولة التاريخية التي تحمل عمل المعقولة التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نملك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أوردت أيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بها وهما : الصيرورة *devenir* والتجميع *totalisation* وهما أيضا صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلي ، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي لاكتشاف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) همانويل كنتز : فيلسوف ألماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : «Parorama de la Philosophie Francaise contemporaine» , P. 158.

(3) SARTRE J. - P. «Critique de la Raison Dialectique» , P. 10.

الإلحاح ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقدة التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اعترض أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالآتي :

أولاً : إن ضرورة نقد العقل الجدلي ، لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطالب لحظة فقر واختناق وتقدم للفكر الماركسي الذي يصل طريقه في المجرى في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في

بمجموعه (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلاسفة لانتمت بسبب الإفراط في إعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف للعجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة والنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسير أغوار عالم الإنسان نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتزم ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا في وقتنا بل العقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١) .
ثانيا : إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة .
ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* .
فالحقيقة الإنسانية تعرف بنماياتها وليس بأسباب *causes* ، كما أنها تعرف بمشروعها
وليس بماضيا *antécédent* . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث
أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا
synthétique (٢) .

يقول سارتر : « إن الأنثروبولوجيا تستظل ركائز المعرفة الأمبيريقية
والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعمة ، ظالما أننا لم نثبت مشروعية العقل
الجدلي » (٣) .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود
للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعمة ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة
مزدوجة للمعرفة وللوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة عقل » (٤) .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر
سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid., p. 81.

(3) SARTRE J.-P., Critique de la Raison Dialectique, p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : Panorama de la Philosophie Française contemporaine, P. 156.

كما يرى أن العقل الجدى المركب *constitue* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité constituante* (١).

من كل ما تقدم من العقل الجدى يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أى تستخدم العقل التحليلي) ، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحلله *le dissoudre* ، (٢).

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتابه *تفكير الفطرة* ، الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدى على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتابه *الجدل* ، لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلّم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدى : فهو تارة يحمل العقل الجدى مقابلاً للعقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشيطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويصيرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقال من شأن المعرفة العلية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عدم امكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدلي » هو إنتاج عقل إنسان عن أعمال العقل التحليلي للتولم : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التي يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعما تشييده رغم أنها يعرفان بمفاهيم مغلقة؟) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فإذا كانت فائدة تقابلهما ثم التصريح بتفوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجودا مستقلا للعقل الجدلي إما كضد antagoniste . إما ككمل complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقليين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

(1) Ibid., P. 324—325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وايس هناك ما يمنع لبني ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدل مركب دائما
toujours constituante : (فهو الجسر الذي يتقدم عند بلا انقطاع والذي
يفتسه العقل التحليلي فوق هابوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم هله بوجود
هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

» إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها
العقل التحليلي لكي يتحسن pour se reformer ، وذلك إذا زعم أنه
يفسر مسألة الله أو المجتمع أو الفكر ، (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل
التحليلي عقلا كسولا paresseux ، فإن لبني ستروس يسمي نفس هذا العقل
جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليل عند لبني ستروس أن
وصفه سارتر بأنه مادي متسامي matérialiste transcendantal وبأنه حسي
esthète ، فأفنى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجسدي في نظر لبني ستروس
ويتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .
la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان
يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل
(أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid , p. 326.

(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique»,
P. 183).

المرسومة interiorisee . وهو يحتل مكاناً ممتازاً أيضاً لتمييزه بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق للبراكسيا ، (١) .

إن علوم الإنسان لم تقاسم عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لأن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .
comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات الأثرية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصراحة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظن بعيدة المنال تماماً كفكرة المكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإظهار علاقات وظيفية . (٢)
ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس بمجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تمرقل الخطوط ، le mouvement qui dérange les lignes ، أما المؤرخ فإنه يرى في «دوام واستمرار البناءات ، la permanence des structures تغيراً مستمراً (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P., «Critique de la Raison Dialectique», P. 104.

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتابه تفكير الفطرة . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساساً . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا ، فكلاهما يتم بالجزئ وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس : « إن التاريخ هو منهج لا ينتسب إليه موضوع بعينه . وهو رغم ذلك ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني » . (١)

التاريخ إذن ، يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية ، ومع كل هذا فهو انتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ، فإذا نحن فاقون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ ، وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي يخص به المجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيته مشوهة وغير مكتملة *rabougrie et difformé* (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS: «La Pensée sauvage», pp. 347—348.

(2) Ibid. pp. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Muria مثلا ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة ، (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن توسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية : savoir conceptuel خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخي (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضا تقام متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين إثنولوجي) (٣) . وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تشير من جديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستجد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه) . (٥)

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو المشروع الوجودى) تتخذ أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى *le projet personnel* له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى يسهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يزدى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الانسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما انبداى الأولوية للأشروبولوجيا السارترية فإنها لاتنضم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى العاش .

هذا علما بأن الحاجة *besoin* والسلب *négativité* ، والتجاوز *dépassement* والمشروع *projet* ، والتسامى *transcendance* تكون فى الواقع كلا تركيبا

(1) SARTRÉ J. p. «Critique de la Raison Dialectique», pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهم يشمل الآخر ويتضمنه ، (١) .

ومهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائماً على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès a l' autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد بيّنت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والآخر تضمنته بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرمنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائماً على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإتهام الحر والملموس لامل حر) (٢) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣)

أما الخلفية العاطفية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية ، فلها ترد عند سارتر إلى مجرد إمكانية موضوعية ومتشعبة ، (٤) . Possibilité objective et diffuse .

ويرى سارتر أن الهدية le don هي الشيء للمادى الذي يظهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 494.

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

المعاصرة *la Réciprocité* ... إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة
عدم اعتداء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام بهنه بمعاملة آخرين
كضيق ... والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن *P'échange est vécu*
comme irréversible

ولكي تدرب الصفة الزمنية في المشاركة المعاصرة يجب ان يتم التبادل عن
طريق تنظيمات إجتماعية معينة ، وهو أنه يثبت في تجمع موضوعي للزمان
الذي نحياه .

والديمومة *la durée* تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين
يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد *tradition* أو القانون
la loi . (١)

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين
الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) *réciprocité* كعلاقة داخلية
للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أي بواسطة كل جماعة
تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأجزاء ، ولكن ليس كقادة رابطة
ولكن كجميع متحرك (٢) .

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة
أساسية محسوسة ومعاشة ، هنتخذ لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة وبجردة أو

(1) SARTRÉ J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. '88.

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردي (١) باعتباره محققاً (للتشروع) ، هو الذى يحدد رابطة و المشاركة ، أو التبادل ، لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها ، (٢) خصوصاً وأن هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلاً مركباً ، (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالنير عنده قائم على « البراكسيا » ، أما المشاركة فهي إمكانية موضوعية بحتتها ضرورة الحياة في جماعة . و من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع للدروس (٤) ، ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي بضعنا في تطابق مع صور النشاط هي لنا وللغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن « الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة ، (٥) وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرًا للضرورة) . كما

(١) والفعل الفردي ، هو ترجمة لكلمة Praxis .

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر ، أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العام الفيزيقي ، (١) .

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه لبني ستروس إنما يتضمن الاغتراب ! aliénation

فإذا افترضنا - طبقا للتنظيم الثاني (٢) - أن رجلا من الجماعة « A » تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة « B » ، فإننا نلاحظ أن الرجل « A » مدين له « B » . ولذا فإن الطفل الذي يولده كثرمة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة « دائن ومدين » . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستعتم إمكانات زواجه مستقبلا .

ويتساءل سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

« إن ظهور الطفل في « وسط مدين ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا الدين . وهذا يعني أن الانسان ليس من خلق ذاته » .

« l'homme n' est pas son propre produit »

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(النزاهة engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتمدد في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل منفرد « praxis » . فالعلاقات هي شرط « البراكسيا » ، ولكنها ليست هي « البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تعدد دوره . »

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتغير جدياً بعكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليق ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشرها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l'intériorité »

إن الالتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن يصاح للعلاقات المرسومة ويعنيان أيضاً تقييداً ، للبراكسيا ، أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على إعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفرع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على إعتبار أنها إنجاز حر ملبوس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي يتمكس مباشرة وكلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة لكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصور تركيب التباير (٢).

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRÉ J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » , p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre).

وبلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالأحرى
« تجميع ، *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العائلي
في اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعي (من خلال العمل الفردي) لكل
فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هي جدل معتد بين البراكسيا
وبين القصور الذاتي *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق
تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة
داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité*
وكحقيقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) ... إنها تجميع
مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من
زاوية أخرى كانت هي أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل .
والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance* .
réflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى للتظيم العام لنسق
العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : « إن نسق العلاقات المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد
مبادئاً لا يمكن أن يتعداها في كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات
التي تتميز بها الوظائف خارج الذات ، (٣) . فالاختراع يظهر كتناج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », pp.
496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

الحال، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيها عملياً معينا، أو نسقاً معيناً للقيم،
أو نسقاً معيناً للباديء الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل
فرد فيها (٢). أي أن الفرد يسير أغوار جماعته. وهذه الحقيقة تحتجب عن
كل من لا يشارك الجماعة أهدافها. وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق
ملاحظة العمل الجماعي المائل أمامه، وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا، غير
أنه لن يمسك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الإجتماعي.
وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم
الاجتماع أو الانتوجرافي إذا هو تعرض لها في المجتمعات المتخلفة، ذلك لأنه
يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بنات
عملية معايشة داخل عمل جماعي (٣).

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستندا بما ذكره لبني ستروس
نقلا عن ديكون *Deacon* بمصوم النظام الأموي *systeme*
matrimonial لجماعات الأبريم *Ambrym* وهو من أعقد النظم التي عرفت
حتى الآن (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات آل *Ambrym* كانوا يصفون
نظامهم المعقد بمتهى الدقة ويلجأون في ذلك إلى عمل رسوم بيانية على
الأرض: وقد أوضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS: «Structures élémentaire de la parenté»,
p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيداً حتى أنه لن للممكن أن تمثله الرسوم
البيانية وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القراءة بطريقة
مشابهة لما يمكن أن نتظره من عرض علمي جيد داخل قاعة للمحاضرات ، (١)
وفي نص آخر استشهد به ليني ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين
لقادرون على التفكير للمجرد بدرجة كبيرة » . (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض
معرفة لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (وإلا لكان هذا
التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما
معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأسمى أو نظم القراءة .
أي أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهي فنقرر أن البدائيين يفهمون
العلاقات المجردة التي تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على
العكس نجد أن العلاقات المجردة التي تكون يتمتعهم هي التي تعرف تفكيرهم
بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات
نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان المادي الذي يحقق طلاقة
الجميع في نطاق وحدة الهدف المشترك » (٣) . إن البدائي عندما يعبر عن هذه العلاقات
المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذاته ؛ وهل
ذلك فن الخطأ الزعم بأن هذا البدائي يعكس شعوراً تركيبياً وعلمياً .
conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p.
504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى عبارة عملية لإنتاج بنايات في صورة نسق مجرد وجامد . والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي أت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمي لا حياة فيه *Il réduit la structure à l'ossature* . إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً ، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق . إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يبرر البدائي عنها . (١)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب « تفكير الفطرة » ، وفيه يقول : « إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر ، فيلبيحني أن نقول نفس الشيء من أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين » . (٢)

ويلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو ممتلكاً للمعارف معقدة ، وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل . (٣) وإذا إقرضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن ، وذلك لأنه طبقاً لهذا الإقتران فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغائية لاشعورية ومبتمدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومرتكزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المنخ وإفرازات الغدد الداخلية) . (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من « البناءات » ، يؤدي إلى تصور بنايات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : « La pensée sauvage », p. 332.

(3) Ibid , p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن وورقة معينة من الأرض وجماعة خاصة
تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة هي العنصر الذي
ينتمي إليهما الفرد إنما يجلان محل ، شعور لزمانى ، (١) conscience .
intemporelle . ويظل الفرد سجين ، كوجيتو ، من نوع سوسولوجى
شبه ، بكوجيتو ، ديكارت مع فارق بين الاثنين طالما مرده إلى أن ، الكوجيتو ،
الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفي مجال المقارنة بين ، كوجيتو ، ديكارت وسارتر يقول لينى ستروس :
« إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع .
أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن
سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان لينى ستروس يحقن رأى سارتر
الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرّة على التحليل العقلى
وأنتهم محرومون من أى قدرة على البرهان العقلى . (٤) كما يرى لينى ستروس أن
إصرار سارتر على التمييز بين البدائى والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسى
صده بين الأنا والغير le moi et l' autre . فهنا التقابل لم يصنع
بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقه من أحد بدائى ميلانيزيا ، (٥) .
إن تتبع التصريحات للتلاحق لكلا المفكرين يلاحظ بلاشك أن كليهما
يحاول أن يصتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائى ما هى إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, «Lévi-Strauss», p. 19).

(5) Ibid., p. 330.

من مراحل العقل الجدل ، (١) . أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماضى إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه - أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحسس لذات المباشرة والمتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا بد من تخطية ، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات ، في حين أن الأثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما *toujours constituées* ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنده ينبغي أن يركز منصبا على البحث عن كوامن العقل *les enceintes mentales* أى للبناءات التي تحدد عمل العقل .

نظير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣) .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء . يقول ، الإنسان هو نتاج البناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان يتخرط في

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI-STRAUSS : « La pensée sauvage », p. 330.

(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بنايات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكوّنهُ . والإنسان يشغوط في
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخياً ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقارباً وتكاملاً بين سارتر وليني ستروس فيما
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات
إلسانية هب التاريخ «trans - historique» أي «بنايات دائمة» -
« بين أفراد ينتمون إلى جماعات مختلف نظمها ويجهل كل منها الأخرى » . (٢)

أما ليني ستروس فإنه يعترف بوجود بنايات تاريخية ، أي بنايات
طراً عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .
وأيضاً كتب ليني ستروس : « إن الإثنولوجي ليشعر بأنه قريب جداً من سارتر
عندما يضع نفسه كـ كان الآخرين ليفهم المبادئ التي تتحكم لروايام ، وأيضاً عندما
ينظر إل حقبة أو ثقافة كـ مجموع دال » ensemble signifiant » (٣) .

(1) Jean-Paul Sartre répond*, dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,
(Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique»,
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع البناء ، تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لا بد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme* ، فإننا لا بد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو التكوينية ، لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية . كما يعطى سارتر عن للمعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الرضوي ومنهجه التحليلي . وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الرضوية ليست هي العلم وهي لانعنى عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمسا الرضوية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يختص بليفى ستروس ، فإن الصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدرنا من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفى ستروس . ومن الواضح أن ليفى ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تنصف بالجوهر والبعده عن التاريخ .

(1) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95:

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدلي إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard في كتابه « فلسفة النقي » كما نرى : عندما يكتمل بناء structure فإننا ننقي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التي ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذي استكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر برويه Brouwer قيمة هذا للمبدأ في حالة المجموعات اللامتناهية les ensembles infinis . ولنا أيضا في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي تتأرجح بين إعتباره بموجات أميرية أو حركات مادية (١) .

في هذا المجال كما في غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلي له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكمل للتحليل بل لا يفصل عنه .

إن المنهج الجدلي (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا يشهد نهاية المنهج المنطقي la méthode logique (٢) ، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار محضنة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان المنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكشف النفس الإنسانية وهي تعي ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p62.

ولينى ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب النهج المنطقي وهو الذي يتردد على الفلسفة التي درسها بالسريون لأن موضوعاتها اقتصرحت على للذهب العقلي للثالي . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب النهج للمنطقي والنسق كما سبق أن بينا في بداية الفصل السابق . وذلك لأن المنطق الرمزي ونظرية للجماميع الرياضية هما اللذان مهذا الطريق للبنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائي هو لسق لاشعوري ديناميكي ، يتوغل في الأعماق ، ولا يتكر تماما للديالكتيك .

وكان جان ياجيه قد انتقد ليني ستروس بسبب تصورہ للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية *toujours identique à lui-même* . كما كان أيضا قد أجرب من عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل : « إننا لا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالأحرى حصة تركيب ذاتي دائم *une continuelle autoconstruction* . . وقد كان موقف ليني ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغي الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بنايات أخرى . وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم «الطبيعة الإنسانية» ، وهو اصطلاح يصير ليني ستروس على استخدامه فإنه ولا يقصد به الإشارة إلى بنايات ثابتة لا يطرأ عليها التغيير ، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بنايات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردى منذ الميلاد حتى سن النضج ،
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية في كل زمان ومكان . (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفى ستروس يتعمد تماما عن أى تصور استاتيكي
للبناءات ، كما أنه بذلك يتعمد عن المذهب الصورى ويقرب من أصحاب
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جملة الدياتيكتيك قاصرا على التاريخ
الإنسانى وحده بعيدا عن النظام الطبيعى . وكان سارتر يقرر بأننا لا نجد فى
الطبيعة أزواجا من التقابل كالتى يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى
مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية مترابطة فمع بعضها بعضا وتؤثر فى بعضها
لبعض ، فإن هذه الرابطة تأتى دائما من الخارج Ce lien est toujours
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد فى التقابل
بين الذكر والانثى ، والمفرد والجمع والتى تكون لهما يكون كل عنصر فيه
مؤثرا فى بقية العناصر ، (٢) .

ويرد ليفى ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن
ما يصيغه من أفكار تتصف بالطابع السيكلوجى يمكن أن ينطبق على حقائق
عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفى ستروس أن البنائية بهذا إنما تسير
اتجاهات العلم المعاصر ، والتى تشير إلى النظام الطبيعى كجمال متسع ذى دلالة
و يكون كل عنصر فيه مؤثرا فى بقية العناصر ، (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن
الواقع ليس من انعط الذى لا يرد إلى اللغة ، (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.

(2) Jean Paul Sartre répond*, L'A.R.C., 30 Aix-en - Provence,
1966, (Cité par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616.

(4) Ibid.,

يصدر عن أعمده المتثلثة بالحياة كلمات غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسي البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث l'Ere tertiaire (٢) . ففي خلال هذه الفترة الطويلة ، مرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقة . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطوراً مكملًا لشكل الحشرات التي تساعد في تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتي ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تندرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا في تسميتها ديالكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند لينى ستروس بالإلتقاء الإلتوجرانى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع ، فالتحليل البنائى لا يظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم ، (٤) . فإذا كان المنح الإنسانى يبحث دائماً عن تقابل من نوع (+ / -) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأولية لكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

ما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التي لا تعترف بالترابط

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهي تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهي التي تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS , L'Homme nu, p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التقابل في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر ، أي أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا مضطرا ودالا بذاته . وكان لابد لمن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أي لهس صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » ، الذي يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول ، أو « الله الذي نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسائنا للثقافة . ومهما كان من شيء فإن البنائية ، على أي حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقي ، لترقى عن المستوى الفلسفي الوجودي الذي يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد تبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الإجماع البنيوي من نقد بسبب إسبعاد الذات للعارة *le sujet* . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهي إذا طالبت بإسبعاد الأنا *le sujet* ذلك الطفل المدلل الذي لا يمكن احتياله والذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة وبالتالي فهو يعرف أي عمل جاد لأنه يتطلب انقباضا دائما - فانها لم تتجاهل أي تبعات يمكن أن يجرها هذا الاغفال للذات ... إن البنائية هي غائبة بالدرجة الأولى ، (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة إسبعاد « الأنا » لكي يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة بعكس وجودية كيرك جارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلى وما تضمنته من آلية وأمريقة ، فإن البنائية هي التي أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية ، (١).

وإذا كان المؤمنون يشهدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، وينسأون من هذه الغائية التي تستعيد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجاً عنهما ، فإن هؤلاء يقول عنهم ليني ستروس : « إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من إهتمامهم بهم »... (٢)

و إذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع في صالح العقيدة ، ... فإنها تشرع مع ذلك بقدرتها على شرح وتبوير مشروعية المكانة التي تحتلها العاطفة الدينية في تاريخ البشرية .

وهي تستدل إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وساطتها العقلية والروحية مع ضخامة وماهية موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصاً بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار في أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية في جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشيء الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنق ، ونظراً لأن تفاصيلها غيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التمدد الكوني البطيء من حيث أنها يشيران إلى العظمة

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لا يمكن من تمثله إلا بعمليات حساية تدره إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet المتكون في نحة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة العامة التي عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقساح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تبيح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلقة داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتتخذ توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البريئة في مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل الزهرة ينرى ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقي في النبات ، . (١)

هذه هي غائية ليفي ستروس ، تفسح المجال للمقيدة وتجهل من اتجاهه المادى فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح العلم . فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بنايات بسيطة . وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت هنا ، فلأننا أصبنا بالفرور والجهتنا الذات ، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات أن تندمج «الإنسان» الفردية في «نحن» التي تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

(1) LEVI-STRAUSS : «l'Homme nu», pp. 515-516.

(2) Fin du «Tristes Tropiques».

الإنسانية في الطبيعة . ويقول ليفي ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياءه فكري يعرف هو مقدار ثقابه من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع الضرور لهذه الضرورة . (١)

غير أن هذا الإعلان رغم ما اشتطه من نبل للقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض : فأنا أزكي ، نحن ، « nous » ، « opte pour le » في مواجهة غرور ، الأنا ، من ناحية . ومن ناحية أخرى فإلى أعمال لتحرير الأنا لدى آخرين ليس في استطاعتهم حمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما عن ، اندماج الإنسانية في الطبيعة ، فهو حركة عكسية وارتداد *régression* ، يظهر في مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطهي الإنسان لطعامه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطهي ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتبين عن الحيوان . ثم تضمن هذا الميل واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت بمجتمعاتنا من سى إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن (٢) ، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ماتمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسي أو مستواها الثقافي لأنه طريق الخلاص (٣) .

(١) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(٢) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». p. 620.

(٣) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا المرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغائية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غائية في الطبيعة ، غامضة ، ، وغائية ينفذها الإنسان وههنا . وهكذا يتكشف لليفى ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه في تفكيره البدائين ، وفي السلم . يقول في خاتمة الإنسان العاوى ، : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان فى أعماقه لأنه يضى للمعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وانجازاته العلمية . أما الوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويمتد ويمتدظ بشجاعته دون أن يبتعد عن اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالفناء أيضا . . . فإنه لن يتبقى شيئاً » (١) .

وهكذا يصل ليفى ستروس إلى ختام أعماله الاثنوبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان والشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود ، .
ويأخذ التقاد على ليفى ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يحتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مها أمتدت فإنها تودى فى النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-763.

وإذا كان ليفي ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أفول اللسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقده عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية » (١).

« Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale... »

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجهه البنائية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها قد لانت نجاحا كبيرا في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل على متاسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو صديق اللسان ، (٢).

وقد نجح ليفي ستروس فعلاً في خلق تصور جديد للإنسان علمي ليس هو اللسان الغرب ولا هو إنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى « بالسابق على المنطق prélogique » ، يكتشف منطق المحسوس science du concret أو علم الملمسوس logique du sensible اللذان لاغنى عنهما في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتبني بالمستعمل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نهمل البناءات العميقة للثقافة . وإذا كنا نظن

(1) Ibid.

(2) LACROIX : « Patrimoine de la philosophie Française contemporaine », p. 222.

أما تمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب الأضخم من تقاليدنا . في حين أن أصحاب الحضارات « الباردة » أو أصحاب « تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم القريبة أي من أعماق اللاشعور .

ولقد تسنى لنا من خلال إقامتنا بقرية افريقيا (١) أن نلصق لدى الأوساط الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل ما عرفوه عن ايديولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضية إنما ينصب على الانسجام الداخلي لظروف كل منها ، وهذا يعني أنه لا يوجد ما يبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية إحداهما . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدر والاسكيمو ضد ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضا البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين . . . كل هذا لا بد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفي ستروس قوانين منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مما اختلفت مظاهرها ، لأنها ابتقت جميعا عن طبيعة واحدة هي طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قبل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود التفكير المجرد لدى « البدائيين » كما سبق ذكره في الفصل السابق .

وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتوري (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

(١) كان للتؤلّف معارا لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة

١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتوري هو رئيس جمهورية غينيا الحالي .

و الحركة الثقافية المعاصرة الزنوج ، وقال أنه (سارتر) يعتبرها د عنصرية مضادة في مقابيل العنصرية الاستعمارية ، وتقوم على ترجيح كفة المأطفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة *la paysannerie* على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعري على التعبير العلمي ، (١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية *la pire des idéologies* تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص ، (٢).

ونلاحظ أن سارتر وبما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل ليتين في فهمه للبروليتاريا . فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية *super-structures* ، وهي النظم المعنوية التي يخلطها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللييفية لا يؤمن بهذا الرأي . فالراق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لتمييز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة د بإعمال العمال أمحدوا ، إلا في ظل الإيمان بوجود تماثل في المقلبات وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفى قدرة البدائين على التفكير المجرد ، وأيضاً اتهام الزنوج بأنهم أقرب إلى المأطفة منهم إلى العقل ، فلاشك أن سارتر كان متأثراً في هذا

(1) *Horoya Esh'ta*. 1! Mai 1971, Conakry, p. 22-23.

(2) *Ibid* , pp. 22-23.

بالنزعة العنصرية عند جوينو وريتان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المتدفقة وبانتائلية symetrie في فهم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقد القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات مائة لحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصرى موجهاً إن غير الأورويين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزنوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصرين فلا شك أنهم إذا أتاحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها لينى ستررس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحث ، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إثراء للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان ياجيه (١) :

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قرونًا من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكويتها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفاً الحالى بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذى ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

(1) PIAGET Jean : « Epistémologie des sciences de l'homme » ,
p. 45.

مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة، (مكتبة مصر ،
الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨) .
- 2) AUDRY Colette, „Sartre“, (Seghers, 1966).
- 3) BADIOU Alain, „Le concept de modèle“, (Maspero, Paris,
1968).
- 4) BELLOUR Raymond, „Entretien avec Claude Lévi-Strauss“,
(Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).
- 5) CHARBONIER Georges, „Entretiens avec Claude Lévi-
Strauss“, (Plon, 1961.)
- 6) CRESSANT Pierre, „Lévi-Strauss“, (Psychothèque, éditions
Universitaires), 1970.
- 7) De IPOLA Ennio, „Ethnologie & Histoire“, Cahiers
internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., „Comprendre Lévi-Strauss“, (Privat Tou-
louse, 1972).
- 9) GOLFIN Jean, „Les 50 mots clés de la sociologie“, (Privat-
Toulouse, 1972).
- 10) KARL MARX, „Le Capital“, (Editions Sociales), Paris,
1959.
- 11, LACROIX Jean. „Histoire et dialectique“, (Le Monde
Hebdo. no. 1298, 12 S.p. 1973).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962).
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», (P. U. F., 1966).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968).
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss (P. U. F., 1950).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in *Esprit*, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 .)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même», (*Esprit*, Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (*Que-sais-je ?* no. 1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (*Esprit*, Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», (Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme», (Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», (Aubier-Montagne, 1968).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse Encyclopédique, „Supplément“ de A à Z
1968.
- 40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, „Lévi-Strauss“, (numéro-spécial). no. 26, 1964.

استدراك

نذير القارىء الى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	' STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٢	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٢٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اهتمامها	اهتمامها

المحتويات

رقم الصفحة

البيئية في الأثروبولوجيا

وموقف سارتر منها

١	التصديح
٢	المقدمة
٤	الفصل الأول : علوم الإنسان والأثروبولوجيا
١٥	الفصل الثاني : المشكلة الأثروبولوجية بمرآة الحل عند لينى ستروس
٢٥	الفصل الثالث : الأثروبولوجيا الهندسية عند لينى ستروس وخصائصها
٩٦	الفصل الرابع : لينى ستروس بين العلم والفلسفة
١٥٥	الفصل الخامس : سارتر فيليبوف الحرية
١٨٥	الفصل السادس : موقف سارتر من الأثروبولوجيا البيئية
٢٢٠	تقييم وتعليق
٢٣٥	مصادر الكتاب
٢٣٩	استدراك

الجزء الثاني

الفصل الاول : حقبة التفكير اللسلي ومكانه

تمهيد :

- معنى الكلام الفلسفي .
- الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية .
- مصادر الفكر اللسلي .
- الفلسفة والمجتمع .
- تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف .
- الفلسفة والإغتراب .
- حال الإنسان المعاصر .

الفصل الثاني : الخلفية اللسلية للعلوم الانسانية والطبيعية

- مقدمة عن دور الإيديولوجيات والفلسفات السائدة .
- طبيعة العلوم الإنسانية .
- الأثر الإبتنولوجية للعلوم الإنسانية والطبيعية .

الخاتمة :

المصادر :

الفصل الأول

حقيقة التفكير الفلمني ومكانه

عنه —

اتفق حكماء اليونان منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً من الزمان على أن الفلسفة هي حجة الحكمة ، وكانت الحكمة عندم تتضمن الإحاطة بجميع فروع المعرفة الإنسانية على نوعها . فالفيلسوف عند أرسطو هو ذلك الإنسان الذي يملك إتقاناً لجميع العلوم والمعارف على قدر إستطاعته وبقدر وسعه . وكانت الحكمة عند اليونان تتضمن إلى جانب المعرفة لاكتساب عدد من الصفات الخلقية منها ضبط النفس وتحكيم العقل والإلتزام بالوسط العدل .

وإذا كانت الحكمة اليونانية تجمع بين علوم الطبيعة وبين الميتافيزيقا ، أو ما وراء الطبيعة على إعتبار أن الفلسفة تشملها جميعاً ، فإن هذا التشابك لم يلبث أن تبدد بمرور الزمن ، إذ تمردت العلوم على الفلسفة الأم وانفصلت عنها تدريجياً ، وأصبحت كلمة «فلسفة» في القرن التاسع عشر الميلادي لا تعني سوى «الميتافيزيقا» أي البحث فيما يتجاوز الأشياء الطبيعية وما يتعدى مجال الواقع المرنى أو المحسوس ، ومنذ ذلك الوقت إقتصرت الفلسفة على البحث في موضوعات تقليدية تتصل بطبيعة الوجود والخلق والحائق كما تتصل بطبيعة الإنسان ومصيره والغاية من وجوده . غير أنها الآن تعود إلى المعرفة العلية ، وتقدم النظرية التي تكشف عن مبادئ العلم والثقافة . ولذا تعددت المذاهب الفلسفية وكثرت المصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة حتى أصبح من الممكن الآن التحدث عن لغة خاصة بالفيلسوف أو ما يسمى بالمقال الفاسق .

والفلسفة ليست مقالا غامضاً يتحصر فهمه على الخاصة من المثقفين دون العامة. ويخطئ من يظن أنها تتجعد تماماً عن الواقع وعن الحياة اليومية. فالفيلسوف هو المرشد الذكي الذي يميننا بكل ما يملك من صفاء الفكر على إدارة شؤوننا الخاصة والعامة في هذا العالم الملرس الذي نعيش فيه .

ومع ذلك فإذا إتصفت لغة الفيلسوف بصعوبة خاصة تميزها عن لغة العلم أو لغة العامة ، فإن مراد ذلك إل ما يواسه الفيلسوف نفسه من صعوبة تلخص في البحث عما يعطى للوجود معنى أو قيمة وتتضاعف هذه الصعوبة باستخدام عبارات اللغة وكلماتها لما في ذلك من قصور وضعف .

وقد اعترف الفيلسوف ديكرت بقصور لغة العامة في عبارة وردت في كتابه التأملات ، يقول :

« إن الواجب على من تكون بقية الإرتفاع إلى معرفة تهاويز مرتبة العامة أن يتورع عن أن يلتمس في صيغ الكلام التي ابتدعتها العامة مفان للشبهات ومواطن للشك ، (١) .

وقد اعترف الفيلسوف هنري برجسون أيضاً بقصور اللغة بوجه عام في التعبير عن موضوعات ميتافيزيقية مثل الروح أو الحرية أو حتى الحياة الشعورية. يقول في كتابه الفكر والمتحرك ، :

« التحليل اللغوي هو التعبير عن الشيء بما ليس هو : ومن هنا فإن كل تحليل إن هو إلا ترجمة رمزية .. والتحليل يضاعف من وجهات النظر حول الموضوع

(١) ديكرت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ، ترجمة الدكتور عثمان أمين (مطبعة الأنجلو سنة ١٩٥١) ، ص ١٠٥ .

التي يدور حوله أملا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة وهو بنوع رموزه
العديدة ، قاصداً من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتبها أن تظل دائماً
قاصرة .

وما تقدم يتبين لنا أن صعوبة اللغة الفلسفية ، مصدرها صعوبة الموضوعات
للدروس التي تتكشف للفيلسوف بالحدس ويتعذر عليه التعبير عنها باللغة .

ومهما كان من أمر الصعوبات التي تواجهه الفلاسفة فإنهم حقاً مرشدون
أذكياء يكتشفون أمامنا طرقاً جديدة لإبتداء ما لدينا من عادات ومعارف .

والفيلسوف قلباً يعدنا بشيء على الرغم من أنه يحثنا دائماً على إتباعه غير أنه
ينبغي الإقرار بما نحس به من متعة لما يبذل هو من جهد في اكتشاف آفاق
جديدة .

الفيلسوف الحق إذن لا يعد بشيء سوى يبذل الجهد نحو تحقيق نسق فكري
معين . وهو في هذا يشذ عما درج عليه السواد الأعظم من الناس في عصرنا
هذا ، حيث لا يبذل الإنسان أى جهد إلا لتحقيق غايات مباشرة وملبوسة .
ولهذا تهمراً البعض على القول : « إن مثل الفيلسوف هو كتل من يسكب الفراغ
في فراغ » .

وهذه النظرة خاطئة سواء فيما يختص بمنهج الفلاسفة أو مضمون مقالهم أو
غايتة . ومع ذلك ، فإننا نجد من لا يتردد في طرح هذا التساؤل :

هل نحن بحاجة للملازمة في عصر العلم ؟ وهو تساؤل ماذج يكاد يتطابق في
صورته مع تساؤل مائل هو : لمه الجياد ، في عصر السيارات ؟ إذ طالما أن
بإمكاننا أن نوفر السيارات فنحن في عصر السيارات . صحيح أنه في المناطق

السياحية يطيب السائح أن يتزده بعربة يجرها جواد . والعربة هنا ليست وسيلة مواصلات بقدر ما هي وسيلة ترفيه نذكر السائح بما كان يستخدمه الأقدمون لتقلاهم وتشعره بأنه فعلا في أجازة لا يتقيد بالزمن ولا يحتاج لوسيلة إتصال سريعة . ولكن هل إكضرت وظيفة الفلسفة على مجرد الترفيه ؟ وماذا عن المسيرة الفكرية التي يقومها الفيلسوف ؟ هل هي مركبة تثير الغبار وتحث الضجيج وتعطل المرور وعليها بالتالي أن تنسحب من الطريق لكي لا تعطل أولئك الذين يعرفون — على وجه التحديد — مقاصدهم ويسعون فعلا إليها ؟

إن الذين لا يكثرنون بالفلسفة عندما يتحدثون عن الحكمة أو عن التأمل أو عن الميتافيزيقا لا يتخذون جميعاً من الفلسفة نفس المرقف العداوى الصريح ، غير أنهم جميعاً على ثقة من أن الغالبية العظمى من المفكرين تقف إلى جانبهم خصوصاً أولئك الذين يتحدثون عن « بدائل تملأ الفراغ الذي شغلته الفلسفة طويلاً ، . . . وهي بدائل مثل علم السياحة والأنثروبولوجيا وسائر العلوم الإنسانية .

ويحس لا تنكر ما لهذه البدائل من منفعة ، وإن كنا نكر الزعم بأنها تحمل محل شيء غير نافع .

وربما كان سبب عدم الإكتراث بالفلسفة هو إختفاء الأنساق الفلسفية الكبرى القادرة على تهديد نظرتنا للإنسان والعالم منذ وفاة الفلاسفة الكبار من أمثال هيجل سنة ١٨٢١ وماركس سنة ١٨٨٢ .

ويشير جان بول سارتر إلى هذه النقطة في كتاب « نقد العقل الجدلي » فيقول :

« إنه لمن الواضح أن عصر الخلق للفلسف نادرة جداً ، إذ من الممكن القول أنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها

بأسماء مشهورة : عصر ديكرت وجرن لوك ثم عصر كانط وهيجل وأخيرا عصر كارل ماركس ، (١) .

ويقول سارتر عن الماركسية في نفس الكتاب :

« إن التجزؤ على تجاوز الفكر الماركسي هو - على أسوأ الفروض - عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها إكتشاف لتفكير متضمن أصلا في الفلسفة التي ظن المفكر أنه تجاوزها ، (٢) .

ويخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة فيقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهيئة النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين ارتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، واتخذوا منها أداة الهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن تصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفي السائد واستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تلبية بعض ما شئده ، وفتح لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية ؛ غير أنهم ما زالوا يقتدون بتفكير الكبار الذين قضوا نحسهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير مقطعة ، هو الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم (وخلقهم) . هؤلاء الرجال السعيون إقترح أن يسموا إيديولوجيون . وحيث أتى يتحدث عن الوجودية ، فإني اعتبرها إيديولوجيا . إنها نسق طفيلي يعيش على هامش المعرفة ،

(1) SARTRE J.P. : " Critique de la Raison Dialectique " .
(GALLIMARD, 1960), p.17.

(2) Ibid.

كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها ، (١) .
ويظهر لنا من أقوال سارتر أنه لا يستبعد ظهور مفكرين كبار بعد كارل
ماركس . وحقاً شهد تاريخ الفلسفة ظهور برجسون وكيرك جارد وهو سرل
ووليم جيمس وآخرين ، كما شهد تجديد المنهج الفلسفي عند أصحاب الفينومينولوجيا
ورواد ، الأميريقية المنطقية . .

ومن المعروف أن الأبحاث الخاصة بالمنهج الفلسفي تؤدي إلى الخروج من
مجالها الخاص كي تتطرق إلى موضوعات ميتافيزيقية عن العالم وعن الإنسان وعن
معنى الأشياء وهي في خروجها هذا إنما تسلك واحداً من ثلاثة طرق :

- (١) فهي إما أن تشيد فلسفة خاصة تبرز بدورها إيديولوجيا معينة .
- (٢) وإما أن تستعير أساسها من نسق أو أنساق فلسفية سابقة عليها .

(٣) أو أنها تتخذ من المجتمع الذي تعيش فيه المصدر الأساسي لما تصدره من
أحكام على الأشياء والأحياء . (راجع أيضاً البيوية في الانثروبولوجيا للتؤانف
صص ١٥٢ - ١٥٣) .

ولما كان الطريق الأول مستبعداً تماماً بشهادة سارتر في أقواله سالمة الذكر ،
فقد ظهر لنا في الفكر المعاصر أن الإيديولوجيات تستعير مبادئها فعلاً من
أنساق سابقة ، فأخذت في الضعف والاضمحلال يوم بعد يوم وأصبحت
عاجزة لعدم وجود فلسفة خاصة بها وأيضاً بسبب غموض الواقع كما سيأتى
بيانه . ونلاحظ أن هذا الغموض هو الذي يجعل من الصعب تبرير النظرة السائدة
أو السلوك الغالب . وفي هذه الحالة يبدو أنه من المتعذر القول بأننا نحن الذين

(1) Ibid.

تفسر الكون الذي نعيش فيه ، ذلك لأننا على الأحرى ، نتوافق معه ، ونخضع لقيادته .

وهنا تتطابق أسباب الحياة مع مادات الحياة اليومية .

ونلاحظ أن هذه الواقعية لا تثير أى مشكلات خصوصاً وأن النفس قد قبلت أن تنزه عن أى فقد كما قبلت الخضوع للروتين اليومي أو رتابة الحياة اليومية وما تتميز به من بساطة . فأصبحت بذلك قاب قوسين أو أدنى من الموت .

معنى الكلام الفلسفي :

من خصائص الكلام الفلسفي أنه لا يقدم شيئاً معرفياً صالحاً لأن تطبق في أى موقف أياً كان . والمقصود بالصيغ المعرفية لتفضيلاً للكلية أو القرانين العامة التي يستخلصها العلم . وهنا يتميز الكلام الفلسفي عن الكلام العلمي ، فالاول يتصف بالفراد والذاتية والثاني يتصف بالعمومية .

والكلام الفلسفي أيضاً هو الكلام الذي ينظر إلى الواقع من خلال محك أو معيار يختلف عن المعايير المعتادة في الحياة اليومية :

وأخيراً فإن الكلام الفلسفي إنما يعبر عن التوغل بقرة النظرة الذاتية إلى أعماق الواقع بهدف إحداث تغيير (ولو طفيف) في العلاقات القائمة فيه . (أى تغيير العالم بتفسيره) .

والفلسفة بمعناها العام هي كل ما يبرر ما أقوم به من إختيار وسط بدائل وممكنات عديدة أقامها في ظروف مختلفة . وهذا يعني أن الإختيار ليس عملية بسيطة بل هو عملية معقدة يكن وراءها مجسوع ما لدى الإنسان من إتجاهات ورغبات ومواقف . وهذا يعني أيضاً أن لكل إنسان فلسفة .

وإذا كان الإختيار يفترض إستخدام العقل كما يفترض حرية الإرادة ،
فإذا فإن محرك الفكر الفلسفي هو الحرية والعقل . ومن هنا فإن الفلسفة هي إجماع
ذاتي يعتمد على الحرية والعقل ، ويستخدم كلمات اللغة في التعبير عن هذا
الإنتلاق .

والتفكير الفلسفي الحق هو الذي يحمل طابع الإبداع والتفرد . أو بعبارة
أخرى هو الذي لا يكون تكراراً لتفكير آخر سابق عليه . ومن هنا كان لا بد
أن يختلف الفلاسفة فيما بينهم ،

وكان الفيلسوف الألماني ، ليبنتز ، يتحدث عن هذا الإختلاف فيقول :
« إن الفلاسفة هم أشبه بالمتنزهين داخل ماب لكرة القدم حيث ينظر كل متفرج
إلى اللاعبين من زاوية الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد . . وهكذا كانت المعرفة
الفلسفية هي معرفة الحقيقة من زاوية لا يشترك فيها أثنان .

ويمكننا أن نفهم التعدد الفلسفي (أو إختلاف الفلاسفة) كتعبير عن تعدد
إمكانات الإختيار . وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض فيما بينها دون أن تحطم
بعضها بعضاً .

إن تعدد الأنساق الفلسفية لا يمكن أن يكون عقبة أمام فهم الفلسفة فهماً عميقاً
- بل على العكس - نجد أن هذا التعدد هو نقطة الإرتكاز التي تميز بين الفلسفة
والعلم من حيث أن الفلسفة هي نمط للتفكير ينصب على واقع يختلف عن الواقع
اليومي ولا يخضع له .

وإذا كان لا بد من إختلاف الفلاسفة فيما بينهم لإختلاف المنظور أو الزاوية
التي يتم بها كل منهم في دراسته وتأملاته ، فإنه مع ذلك يحظى من يظن أن
النظرة التركيبية لدى الفيلسوف في رؤيته للعالم إنما تنشأ إبتداءً من حدس ذاتي

يتصف بالخصومية والجزئية ويتعذر بسببه إلتقاء الفلاسفة أو التواصل بينه
الذوات . ويتكشف خطأ هذا الظن من أن الفيلسوف الحق إنما يستهدف
بالضرورة توضيح فكره إلى الآخرين . ونلاحظ أن مسألة صعوبة إلتقاء
الفلاسفة أو تعذر إلتفاهم لا ترد إلى المقال القلبي من حيث هو ولا تنشأ عن
إختلاف ملوسن في المعنى أو في قيمة البراهين ، بل تنشأ عن قصد الفيلسوف
أو الهدف، الذي يرى إليه . وهذا القصد أو الهدف هو المحور الذي يلتف حوله
الفكر الفلاني .

ويتبين بما تقدم أن الفلاسفة تختلف مقاصدهم على الرغم من دوام التواصل
بينهم ، أي أنهم يتواصلون حتى وإن كانوا مختلفين .

الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية :

الحقيقة العلمية تتصف بأنها موضوعية أي أنها تتعلق بأشياء خارجة عن الذات
ولا تفصح إلا عن وقائع العالم الخارجي . أما الحقيقة الفلسفية فإنها ليست مستمدة
من العالم الخارجي بل إنها تبحث عن قيمته ومعناه وعمله ، أي أنها تضيف إلى
العالم الخارجي ما ليس فيه ومن ثم فهي معرفة إيجابية وليست سلبية وإن كانت
مع ذلك تتصف بالذاتية لأنها تتصل بفكر الفيلسوف وبذاته والحقائق الفلسفية
ترتفع مرتبتها عن مرتبة الحقائق العلمية لأنها تضيء تلك الحقائق الأخيرة بأن
تجعلها أكثر معنوية . وهكذا ينتصر المثالي على الواقعي والروح على المادة
والذات على الموضوع بحيث يبدو الإنسان في مستوى أرفع من العالم الذي
يحيط به .

وإذا كان من الممكن القول بأن الحقيقة العلمية هي غير اليقين بها (لأن هذا
الآخر يستمد من البرهان على تلك الحقيقة سواء أكان هذا البرهان تجريدياً أو

رياضياً إستنباطياً) ، فإنه في الفلسفة نجد أن اليقين ملابس الحقيقة ومبتنى عنها كما يبنثق الضوء عن الشمس . والحقائق التي يصاحبها اليقين بما تجمي حسية ، والحدس هو المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو هو الإتصال المباشر بين الإنسان العارف وبين الشيء المعروف أو بعبارة مختصرة - كما يقول البعض - هو إتحاد العارف بالمعروف . وليس هذا معناه أن المعرفة الفلسفية كلها حسية ، فالعلاسة يستخدمون الأدلة ويلجأون إلى البراهين غير أنهم في هذا إنما يعمدون إلى تبرير الحقائق للآخرين بعد أن تكون قد تكشفت يقيناً أمامهم . وفي هذا يقول أحد العلاسة المعاصرين هو « بردياييف » : Berdyayev

« إنني لا أبرهن الحقائق الفلسفية لنفسى وإنما أبرهنها للآخرين فقط . »

ويبدو أن كل فلسفة من الفلسفات إنما تقوم على طائفة من الحدوس الأولية . ويرى « برجسون » أن كل فلسفة هي صادقة فيما تثبته من حدوس أولي وتقر باطالة فيما تكذبه من حدوس الآخرين ؛ ذلك لأن كل فيلسوف إنما يرى العالم من زاويته الخاصة التي لا يراه منها غيره كما سبق أن بينا (١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن أى فيلسوف لا يمكنه الإدعاء بأنه توصل إلى الحل النهائي للمشكلة موضوع البحث ، إذ أن كل ما يأمله هو أن يثمر القارىء بأن هناك مشكلة هامة تتطلب منه المساهمة بعقله وفكره . وهو يأمل أيضاً أن يكون في عرضه الفيلسوف قد حنز الآخرين كي يدلوا بدلوهم في خضم المناظرات الفلسفية . ومن هنا فإن نقطة البداية عند القارىء لا يمكن أن تكون الانساق الفلسفية وما تقدمه من « حقائق » ، بل « المقترحات التصديية » التي تعرض كجبال للإختيار .

(١) لزيادة الإيضاح بخصوص هذه النقطة راجع :

« البيوية بين العلم والفلسفة » للزائف (ص ص ١١٩ - ١٥٦) :

ونخلص بما تقدم إلى أن النسق، الذى يقدمه أى فيلسوف لا يتضمن الدعوة إلى اتباعه بطريقة سلبية، بل هو على الأحرى دعوة من أجل مساهمة إيجابية لفتح آفاق جديدة..

والفكر الفلسفى يقيم بماله من أصالة وما يتصف به من صرامة البرهان ودقته. فتقييم أى عمل فلسفى لا يكون إذن بإصدار أحكام بالصواب أو الخطأ، لأن ما يمتنا هو قصد المؤلف كما سبق أن بينا. فالفيلسوف هو الذى يحدد الموضوع الذى قصد إليه. وكل ما يطلب منه هو أن يكون وفيا لمقاصده وأن يكون صادقا فى استخدام المنهج الذى رسمه لنفسه وأميناً فى سرده لوقائعه؛ وهكذا يظهر أن مسألة الموضوعية، لدى بذات أهمية فى الفكر الفلسفى.

ومن اليسير أن نفهم مصدر القلق لدى أولئك الذين يشيرون مسألة الموضوعية، فى الفلسفة. فالموضوعية هى من المصطلحات الرائدة فى عصر العلم، وهى التى أثبتت عنها التساؤل عن أزواج من التقابل بين (الصحيح والزائف)، بين (الواقعى والوهمى)، بين (اليقينى والظنى).

مصادر الفكر الفلسفى :

المصدر الأول هو التعجب والاندماش. وقد أشار إليه أفلاطون، و د أرسطو. وإذا كان الفكر فى البداية يندش لحركات الأجرام فى السماء كما يندش لغرائب الأشياء فإنه سرعان ما يتدرج بعد ذلك إلى التساؤل عن الوجود فى مجموعه وعن العلاقة الجدلية بين الإنسان والعالم.

المصدر الثانى هو الشك. فإذا كانت الدهشة تزدى إلى المعرفة العلمية والفلسفية، فإن تكديس المعلومات والمعارف قد يترتب عليه الشك فيها أو فى بعضها وهذا بدوره يتطلب زيادة التأمل والبحث والتقيب حتى نصل إلى اليقين.

الشك إذن ملاحق للمعرفة ، ولازم لها ، ونحن لا نقصد به الشك المعلق الذي لا يؤدي إلى يقين كما كان الأمر عند هيراقليطس ، المعاصر لـ أرسطو ، بل نقصد به الشك كمنحيص للمعارف وكبحث لمواطن القوة التي يستند إليها اليقين . وهكذا فعل هـ أفلاطون ، حين أقر هـ هيراقليطس ، على أن العالم في تقدير مستمر ثم حدثنا عن عالم للثل أو المعاز الدائمة التي لا يتطرق إليها الشك والتي تضمن للعلم يقينه وموضوعيته . وهكذا أيضاً فعل هـ ديكارت ، الذي وجد نفسه أمام معارف عليية وفلسفية أبلاها التقدم والتقليد الأعمى طوال العصور الوسطى فوضعها جميعاً موضع الشك ثم خرج من الشك بطريقة منهجية ومتدرجة إلى اليقين في العلم والميتافيزيقا . وهناك أمثلة أخرى عديدة من تاريخ الفلسفة تبين لنا أن كل فلسفة عظمى إنما تتضمن في أعماقها جانباً من الشك .

للمصدر الثالث هو شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره . وقد رأينا أن الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم الخارجي . غير أن الإنسان الذي يلتفت لحسول ذاته سرعان ما يكون فلسفة المعرفة من نوع جديد .

وقد قامت للفلسفة الرواقية مثلاً على الكشف عن مواطن الضعف في الإنسان واستهدفت البحث عن طريق السعادة . وفي هذا يقول الفيلسوف الرواق « ابكتيتوس » : أن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعي بمواطن الضعف عند الإنسان وتعلنا للفلسفة كيف نتجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص . والسعادة الرواقية تتلخص في عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة ، وقبول ما يفرضه علينا القدر ، والتخلص من الحياة إذا زادت الآلام والكوارث .

وقد قامت للفلسفات الوجودية في العصر الحديث على النظر في الإنسان

وفي ظروف حياته ومصيره . فترى ، كارل جاسبرس ، مثلاً يقول أن حياتنا العادية التي تتصف بتعاقب الحالات والإحساسات والأحداث يمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات أو ما نقوم به من أعمال . غير أن هناك حالات قصوى تفرض علينا فرضاً مثل الألم والقلق والخوف والضعف والشيخوخة والموت ، وهي حالات يصعب علينا أن نتحاشاها فينشأ عنها التئلف . وبين « كارل جاسبرس ، أنه بإزاء هذه الحالات القصوى يتصرف الإنسان في إنجازها : فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع وإذا تمذر عليه تبيد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو التئلف . وعندئذ تتبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائماً مهددون من كل جانب ، فيهدف التفكير الفلسفي إلى ترويض النفس على الزهد في المحسوسات والتعلق بعالم الروح .

الفلسفة والمجتمع :

وعلى الرغم من أن الفلسفة لم تحظ بمهابة المجتمع لها في أي عصر من العصور كما كان الحال بالنسبة للدين الذي قامت من أجله الحروب أو العلم الذي تخصص له الاعتمادات والمعامل ، إلا أن الفلسفة قد أثرت مع ذلك في نظرة المجتمع إلى الأشياء وفي أساليبه الفكرية والمعيشية وأيضاً في نظمه الاقتصادية .

فمن مثلاً لا نستطيع أن نفهم حضارة القرن السابع عشر التي غلب عليها الطابع الهندسي والرياضي دون أن نفهم فلسفة « ديسكارت ، التي أثرت حتى في بناء القصور وتأسيس الحدائق . كذلك لا نستطيع أن نفهم الثورة الفرنسية التي نادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل « فولتير ، و « جان جاك روسو ، وغيرهم . وأيضاً كانت الثورة الروسية تطبيقاً لأنكار « كارل ماركس ، ، وكانت الحروب التي خاضها الشعب الألماني في العصر الحديث تطبيقاً لفلسفة الألماني « هيغل ، الذي اعتبر تطور التاريخ تطوراً للفكر الإلهي الذي أراد أن يكون الشعب الألماني سيداً للشعوب .

تعريف الفلاسفة ووظيفة الفيلسوف

إن تعدد المذاهب الفلسفية وإختلاف مقاصد الفلاسفة من شأنه أن ينعكس على تعريف الفلسفة ذاته وأيضاً على تعريف الفيلسوف ؛ ذلك لأنه ربما لم يكن هناك إجماع الآن حول وظيفة الفيلسوف ، وحتى لو تحقق هذا الإجماع مستقبلاً فإنه لن يكون مانعاً من دخول مضامين جديدة تستجيب لتساؤلات كل عصر وظروفه .

وربما كان من الأسهل أن نتعامل عن الإنسان والفيلسوف ، ، من هو ؟ وإذا كانت الإجابة : أنه الإنسان الذي توصف مواقفه أو اتجاهاته بأنها فلسفية ، عندئذ يصح القول بأن جميع فلاسفة لأن كل إنسان يحفظ بنظرة ذاتية وخاصة للأمور رغم تفاوت دقة النظرة وإختلافها بإختلاف الأفراد .

وإذا قيل أن الفلاسفة هم المتخصصون أكاديمياً في الفلسفة ، فإن ما يتبادر إلى الذهن أولاً هو وظيفة مدرس الفلسفة . غير أنه إذا كان هناك اتفاق على مفهوم هذه الوظيفة فإنه لمن الخطأ الظن بأن لفظ فلسفة هو الذي يعرف الوظيفة إذ أن هذه الأخيرة واضحة المفهوم في حين أن لفظ فلسفة يظل صعب التحديد . وذلك على عكس سائر المهن الأخرى سواء أكانت مهناً قانونية أو طبية أو غير ذلك .

ويرى البعض أن الفيلسوف هو الإنسان الذي يعبر عن رؤيته للعالم ابتداء من نسق معين من القيم . ونسأل : هل يقدم هذا التعريف محكاً أو مقياساً يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف؟ ونلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال هي نعم لأول وهمة ولا إذا أمعنا النظر لسببين :

أولاً - أن المحك الذي يقدمه هذا التعريف هو محك زائف . فنحن نسئ

بأنك وسيلة للتمييز بين الأشياء أو العناصر كأن يكون هناك صفة مميزة مثلا
تخفق قطة عن بقية الفئان أو شيء عن بقية الأشياء . وزي أن هنا التعريف
لا يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ، إذ أنه من المتعذر الزعم
بأن هناك إنسانا يعيش دون قيم أو على الأقل دون أحكام مسبقة . ويترتب على
ذلك إذن أن لكل إنسان فلسفة أو أن كل إنسان فيلسوف !

ثانياً — لا يمكن القول بأن الفلسفة هي مجرد نسق من القيم لأن هذا القول
لا يوضح مضمون التفلسف ؛ فالتفلسف عمل فريد يتصف بالذاتية ويختلف من
خرد لآخر . وإذا كان قائل : « إن الفلسفة هي هذا النسق من القيم الذي يحكم جميع
أقواله وتصرفاته » ، فإن في هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه في جميع الحالات وليس
جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف .

الفلسفة إذن لا تنحصر في امتلاك نسق من القيم يطبق على جميع ما يطرأ من
مشكلات .

يتضح مما تقدم أنه من المتعذر تحديد الفلسفة بنفس الدقة التي يتحدد بها
تخصص الطبيب أو رجل القانون مثلا . ويتبين ذلك من موقف الفيلسوف
الوضعي أو التجريبي أو الماركسي . فالفيلسوف الوضعي يؤمن بعدم جدوى
المنافزات . والتجريبيون المطبقون (أصحاب حلقة فيينا) يثبتون أن قضايا
الفلسفة تنجرد من المعنى لأنه يتعذر التحقق من صدقها وفق معايير ما يسمونه
التحقق العلمي . والماركسي يرد الفلسفة إلى « برجمانية » ميسية وإقتصادية تستد
إلى علم الإجماع . أما التحليليون الإنجليز الذين يهللون اللغة بهدف توضيحها
فإنهم يزعمون بأن كل ما يقال أو يكتب ينبغي أن يخضع لتواعد محددة وإلا فإنه
لا قيمة له . ويضاف إلى كل ذلك أن أي فلسفة لا معنى ولا قيمة لها إلا إذا تم

إقتناعنا بها أى تركيتها والإنتهاء إليها . ونلاحظ أن الفيلسوف نفسه قد يعرض لنسق القيم المخالف له بصورة مشرقة عندما يطبق عليه ما يريد هو . وخير مثال لذلك أرسطو في عرضه لأفكار السابقين عليه .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد المجال الفلسفى ، وعلى الرغم من تسليمنا بأن معظم مجالات المعرفة ينبغي أن تخضع لماير ، فإن هذا لا يعنى أن المجالات التى لا تخضع لماير لا قيمة لها .

وسنحاول أن نبين فى الصفحات القادمة أنه على الرغم من الهجمات التى تعرضت لها الفلسفة فإن حقيقتها ستظل وتدرم طالما داوم الإنسان على الوعى بذاته وطالما إكتسب القدرة على النظر إلى العالم من زاوية معينة .

الفلسفة والاعتراوب :

إهتمت الفلسفة بأنها مجرد لغز - وهذا الإتهام قديم بدأه الفسطائيون وصفت له الدهماء .

ورأى رجال الدين فى مختلف العصور أن الجهد الفلسفى لا طائل ورائه فضلا عن خطورته : فالفلسفة تزعم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينة، فى حين أن مثل هذه الحقائق ينبغي ألا تكشف أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة . وتأتى خطورة الجهد الفلسفى من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد بل وإخضاعها له . وفى القرن السابع عشر إستهدف بسكال أن يقضى على العقلانية الحديثة وهى ما زالت فى المهده عندما وصف الفلسفة الديكارتية بأنها ظنية ولا قائمة فيها .

أما الإنسان العادى المستغرق فى الماديات فإننا نجد لديه هذا التساؤل :

ما قيمة الاستدلالات النظرية والتأملات الفلسفية؟ وأي مقال فلسفي يملك القوة
الأمرة التي تسيطر على عملية الاختيار والموازنة بين العواطف المتنافرة والرغبات
للجامعة والحاجات الجديدة؟

وهنا أيضاً نجد أن الإنسان العاقل في الماديات يترك بتساؤلاته ضعف المقال
الفلسفي ويرى أن التوقف عنده مضىعة للوقت .

وإذا كانت الفلسفة لغواً لا فائدة فيه فكيف تتصور مجموعاً لانشطتنا تغيب
فيه الفلسفة؟

نلاحظ أنه في جميع شئون حياتنا وفي كل ما نقوم به من نشاط يتوفر عادة
عنصراً — إيجابية وسلبية — في نفس الوقت . وليس هناك أي قاعدة تحكم
أي تنابع لحالات النشاط السلبى والنشاط الإيجابى ، بل على الأحرى يكون التناوب
وفق علاقة جدلية يتكامل فيها الجانبان السلبى والإيجابى . ويمكن أن نتكشف لنا
حالة الإنسان هذه من خلال أمثلة محددة كما يلي :

الإنسان في انتقاله يومياً إلى مقر عمله يكاد يقوم بذلك لا شعورياً . فهو في
استخدامه لإحدى وسائل النقل العام يتشغل بمطالعة الصحف ، وينتقل بنظراته
عبر النافذة التمرية من حين لآخر ، ويسجل في وجدانه صوراً تتطابق مع ما سبق
أن أكتبه من خبرة في رحلته اليومية . ونلاحظ هنا أن نشاط الوجدان في
التعرف على المشاهد المألوفة إنما يتكامل مع المعرفة التركيبية الكلية للمجموع
الذى تكون لدينا تدريجياً أثناء الرحلة اليومية . وفي هذه الرحلة يمكن أن ينبه
نشاط الوجدان بألة تخزن معلومات وتطابق بين كل معطى جزئى وبين تسلسل
مخترن من المعطيات .

ويحدث نفس الشيء — كل صباح — إبتداء من سماع جرس المنبه وحتى

الخروج إلى العمل . فإنا أقوم بعدة أخرب للنشاط لا يبرر ظم-ور أحدهما إلا
الانتباه من سابقه ، إذ يفرم كل نشاط على أفاض نشاط سابق يكون منه بمثابة
المحرك أو الباعث على الظهور كما يتم كل هذا على هامش الوعى أو الشعور .

ومن هذا المثال وغيره يتكشف لنا أن معظم نشاطاتنا هامشية يختلط فيها
عنصر السلب والإيجاب أو أنها تجمع بين السلب والإيجاب في نفس الوقت ،
فالإنسان قلما يكون هو الفاعل وكثيرا ما يكون مفعولا به لأنه محكوم بمجموعة
من المثيرات والإستجابات التي تكون في مجموعها ما نسميه الحياة اليومية .

وهكذا نجد أن تحركات الحياة اليومية هي في حقيقتها وليدة ، العادة ،
ولولا تكون العادة لاستوجب ذلك إعادة إختراع مستمره لتلك التحركات ،
وعندئذ كانت تبدو الحياة على أنها لا تطلق .

وينبغي أن نقرر أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة لها دور أساسي
في الإبقاء على تلك الآلية التي تتميز بها إستجابات الإنسان الحاضر . ويتجلى ذلك
في العقول الالكترونية والآلات الحاسوبية التي تسلب الإنسان قدرته على التفكير؛
كما يتبين ذلك في مثال التفكير الرياضي كما يلي :

الإنسان الرياضي في معالجته للهارين الهندسية عليه أن يستعين في الحل بنسق
من النظريات والقواعد التي يطبقها بطريقة تكاد تكون آلية . لأن الأمر لا يتطلب
سوى إستعادتها من الذاكرة ، أعني باعتبارها أدوات جاهزة للحل لا نبذل جهداً
في البحث عن أصولها ولا مجال لأن يتشغل تفكيرنا بذلك . والوصول إلى الحل
يعني كشف حالة جزئية تتطابق مع نسق ملقن ومدروس . ومثل الرياضي في
ذلك كمثل من يطابق بين صور مرئية حاضرة وبين نسق متكامل من الصور المخترقة
كما رأينا في حالة الرحلة إلى العمل اليوم .

ونلاحظ أن هذا المثال للتفكير الرياضي يمكن أن يتسحب على التفكير العلمي بوجه عام وذلك لأن ما نسميه تفكيراً علمياً ليس في جوهره سوى تطبيق لانساق ومعارف كاتية على حالات جزئية .

وإذا انتقلنا إلى ميدان العواطف أو الثقافة أو الفن ، فإننا نلاحظ أن الإنسان المعاصر قلما إستمع بحرية حقيقية في عارساته . وهو إذا كان يصدد الاختيار بين بدائل ، فالاختيار هنا يخضع لظروف التنافس التي تعترضه ، كما يخضع لما تلقاه من علوم ومعارف .

هذه هي حياة الإنسان المعاصر ، تكاد تشملها الآلية في كل نواحيها ، ولهذا فهي حياة مقتربة إذا خلت تماماً من التلف ، فالتفكير الفلسفي يعني ممارسة عقلية أكثر عمقا بفضل ما يلتزم به من اتجاهات نقدية .

الانسان للعاصر وحاجته الى الفلسفة :

لاحظ الانثولوجيون والمؤرخون أن بعض المجتمعات تفتقر إلى القدرة على تحمل التغيير ، أى أنها تنصف بالثبات والتجدر في أنظمتها وعارساتها ، فيأني سلوك الافراد مطابقا مع أنماط سبق إعدادها، بل يأتي هذا السلوك معبرا عن طاعة عمياء لما ارتضته الجماعة . (أليس في هذا تعميم لنظرية المطابقة ، اليومية ؟) .
ولاحظ الإنثولوجيون أيضا أن أى حدث ، في هذه المجتمعات لا يكون نتيجة عمل خلاق ، إذ ليس الإنسان هنا هو الذى يصنع التاريخ بل إن التاريخ هو الذى (يفرز) الإنسان . وحينما أن نذكر المجتمعات الدينية المنلقة على ذاتها في الهند وأيضا المجتمعات التي عرفتها الصين قديما كأمة جيدة لثبات الانشطة وتجرها .

ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت مجتمعاتنا التي وصلت إلى الذروة في تطبيق التكنولوجيا في مختلف سبل الحياة لا ترتد هي الأخرى إلى الهاوية - أي تموت - كمجتمعات تاريخية ؟ وبعبارة أخرى نتساءل : ألا تنفد مجتمعاتنا كل وجود مؤثر وخلاق لأن أفرادها يخضعون أكثر فأكثر لنسق لا ينتهي من المعايير الثقافية والتقنية التي أعدت مسبقاً ، والتي يستجيبون لها دون أدنى قدرة على التمرد أو الخلاص ؟ ألا يرتد الإنسان في مجتمعاتنا إلى مجرد آلة سيبرنيتيكية ، أو ربما تفوقت عليه فملا بعض الآلات التي سعى جاهدًا إلى تطويرها ؟ .

نلاحظ بخصر هذه التسارلات أنها تكشف عن طبيعة الحياة في الواقع اليومي الذي نعيشه على مستوى الفرد والجماعة . وإذا اعترض بأنها تغفل الوعي البشري الذي لا تترفر عليه آلة ما تطورت ، فإننا نقول أن هذا الوعي في حقيقته و ظروف اجتماع المعاصر ربما لا يتعدى مجرد الشعور بتلك الحالة الهامشية (لجهد) البشري المعاصر وهو ما وصفناه آنفاً .

وعلى الرغم مما تقدم فإنه ينبغي الاعتراف بأن الواقع اليومي ليس هو المجال الأوحد للنشاط الإصيل للإنسان لأنه في حقيقته ليس سوى المظهر الخارجي لهذا النشاط . ففي الحياة مع الواقع اليومي نلاحظ أننا لسنا بصدد وعي مؤسس ، بل وعي يتوهم أنه يؤسس . وهو واهم لأنه مجرد عنصر في نسق الواقع يتأجج بأمره ويخضع لقانونه . والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو : هل يمكن لهذا الوعي أن يتحرر من الوهم وأن يستعيد إستقلاله الخلاق ؟ وهل يمكنه أن يزكك حقيقة هذا الاستقلال ؟

إن إستقلال الوعي ليس في حقيقة أمره سوى التفلسف و الفالسة هي الإلتزام بالنظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز المألوس وتبحث في الأعماق . إذ يخلق

الإنسان في آفاق تنسبه الإغتراب وتشعره بحريته ولو للحظات . ومن هنا يتبين أن القدرة على التفكير تعنى قدرة الذات على التحرر ، كما تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية في بحر من الإغتراب ، وبإستطاعة هذه القدرة الفلسفية أن تفضى معقولة جديدة على الأشياء ، فتخرج بها عن مجرد عاصر تستجيب لآلية الطبيعة ، كما تخرج بالأما من حلبة الحتمية وصراع الأضداد :

وليس الإنسان أن يمارس وعيه المستقل أو قدرته الفلسفية إلا باكتساب المعرفة الوضعية أولا كي يعرف إنجازات الواقع الملوس ويكشف عن آلياته الأساسية ، وإلا ضاعت جهوده — بسبب الجهل — في ردعات الإغتراب ؛ ولهذا ، فإن الذات المتفلسفة ينبغي أن تتصف بالمشاركة في طلب العلم إذا أريد لها الاستمرار في الوجود :

وإذا كانت المعرفة الوضعية تستند إلى قوانين الحتمية وتؤمن بالاستمرارية التاريخية وتعتبر الأحداث المستقبلية إمتداداً للواقع الذى نعيشه الآن ، فإن النظرة الفلسفية تتعدى نطاق الملوس ولا تزعم التنبؤ بأحداث الغد لأنها تستهدف بدرجة الأولى تصفية الاغتراب . ومع ذلك فيمكن القول بأن هذه النظرة تحدد بنيات (أو بنامات) المستقبل إبتداء ما لديها من وعى شامل بأركان الحاضر . ولا يرضى هذا التحديد أن يكون المستقبل إمتدادا للحاضر بل نتيجة لإرادة مستقلة هى التى أوجده .

ونخلص من هذا العرض إلى أن التفكير ليس شيئا آخر سوى الوعى بالاغتراب ومحاولة تصفيته ، وهو دليل على عظمة الإنسان . كما نخلص إلى أن الفلسفة - هى فصدية خائفة تمدى إلى وضع خطة للعمل الخلاق تحمل عمل التابع الآلى . وهذا معناه : خلق مواقف جديدة وتنمية ما لدى الفرد من قدرات حرة على أرض الواقع الحتمى .

الفصل الثاني

الخلفية الفلسفية للعلوم الإنسانية والطبيعية

(من منظور فيجوى)

مقدمة عن دور الأيديولوجيات والأفكار السائدة :

إن المعرفة الإنسانية على اختلاف فروغها لم تظهر إلتفـاقاً ، بل إنها تظهر
نذيجة تصميم أو عزيمية أو قصد إلى المعرفة . والتصميم أو القصد ليسا في نهاية
المطاف سوى خطة للعمل تتنمغ فيها البداية والنهاية والهدف .

ونلاحظ أن هذا الجانب الفكرى أو التصورى عند العالم أو الفحسى لا يمكن
- فى أى عصر من العصور - أن يشذ عن التصورات السائدة والأفكار الفكرية
الرائدة ، بل إنه ينشئ عنها ويتأقم معها وينفذ مشيتها (إن صح هذا التعبير) .
وهذا يعنى - بصياغة أخرى - أن المفكر أو العالم لا يمكن أن يشذ عن الروح
العلمية السائدة أو زيديولوجيا العصر أو فلسفته . وباختصار فإنه ينبغى أن نقرر
أن مسار الأبحاث فى المجالات العلمية المختلفة مدين فى توجيهه وتحددته إلى تلك
الخلفية الفلسفية .

وتاريخ الفكر البشرى غنى بالأفكار الموضوعة لذلك :

فقد كانت الميتافيزيقا اليونانية القديمة تقرر صلفاً بأن العلم لا ينصب على
الموضوعات المتغيرة ، لذا بحث العلم دائماً فيها هو ثابت منذ بارمنيدس (٥٤٠ -
٤٥٠ ق.م) .

ولمثل الثابتة عند أفلاطون تتضمن العلم الحقيقى ، والعلم الحقيقى عند أرسطو

ينصب على الجواهر الثابتة والتصورات العامة . وقد ظل الأمر كذلك حتى ظهور
طبيعات نيوتن (١٦٤٣ - ١٧٢٧ م) .

وكان عصر النهضة الأوروبية قد شهد نهضة حقيقية - في مجال العلوم التجريبية
لم تبيح أن وثقت وهي ما زالت في المهد . نذكر منها أبحاث كوبرنيق (١٤٧٣ -
١٥٤٣) ، وكبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) ، وجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) .
فقول أنها قد وثقت لان المناخ التفكيرى السائد أو النحل (بكسر النون وفتح
الحاء) السائدة قد حالت دون إستمرار هذه الأبحاث : فقد أتهم جاليليو بالخروج
على الدين لقوله بمنسوب ، كاذب ، مناف للكتاب المقدس . وعندما سمع ديكارت
بإدانة جاليليو ، وكان قد توصل إلى نتائج ، أذنت في رسالته ، عن العالم ، كتب إلى
صديقه الأب مرسن في ٢٢ يوليو سنة ١٦٣٢ يقول : « أدهشني هذا إلى حد
كثرت معه أن أسمع على إحراق أوراق ... وإنى لأعترف أنه إذا كانت (حركة
الأرض) باطلة ، فإن كل أصول فلسفتي باطلة كذلك ... ولمسا كنت لا أريد
أن يصدر عن قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقر ما الكينة فإني أفضل
أن ألقى هذا القول على أن أظهره مشوهاً ، » .

وهكذا تحولت أبحاث ديكارت إلى نظرة لا تهتم بالوقائع المحسوسة وإنما
تهتم بالأفكار المجردة .

ونلاحظ أن تلك النظرة الشاملة التي تلتنى الوقائع المحسوسة لصالح العقيدة
أو النحل هي التي أوجلت البحوث التجريبية إل بدايات القرن التاسع عشر . كما
كانت تلك النظرة هي نقطة البداية في ظهور ما يسمى « بعصر العقل » أي العصر
الذي ساد فيه الإستدلال العقلي المجرد أو المقال العقلي المنفارق للأشياء المحسوسة .
ومن منطلق هذه النظرة فصل ديكارت بالحس «عقلي لأول مرة بين طبيعتين

متباينتين تماماً في الإنسان :

(النفس الإنسانية باعتبارها فكراً محضاً، والجسم باعتباره امتداداً في المكان). وعلى الرغم من هذا الفصل أو هذا التحديد النظري لطبيعة النفس ، فإن علم النفس التجريبي لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر ، بعد أن تغيرت مقولة العصر ، أي بعد أن أصبحت العين المفترحة لا الفكرة الواضحة هي مقياس اليقين .

ونلاحظ أن عصر العقل (١) ، وهو الذي سمح بالفصل بين النفس والجسم ، سمح أيضاً بالفصل بين الكليات والأشياء . فأصبحت السيادة في مجال المعرفة لمفهومين أساسيين هما الرمز والنظام . فمما للعلوم التي كانت تنازل ما أسماه ديكرت بالطبائع البسيطة فهي تلجأ للرياضيات الكلاكية ولنهجها العام وهو الجبر . وأما العلوم التي تدرس الطبائع المركبة ، . فإنها كانت تلجأ لنهج التصنيف الذي يعتمد على نسق الرموز . وهذه الأخيرة هي العلوم التي يكون موضوعها بمثابة إنفصاف بين التجربة والتمثل العقلي . وبوجه عام ، فقد كانت العلوم الرئيسية التي عرفها عصر العقل ، هي علم النحو العام وعلم التاريخ الطبيعي وعلم تحليل الأرواح (أو ما نسميه الآن علم الإقتصاد) ، وكلها كانت تستخدم منهج التصنيف والرياضيات الكلاكية ومنهجها العام هو الجبر . وهكذا نجد أن الحافية الفلسفية للعلوم في عصر العقل قد فرضت منهج تصنيف وتجزيد وتحليل الأتباع والتغاير .

أما ما يميز نظرة العصر الحديث التي انبثقت عن فلسفات كانط وهيغل فهو

ما يلي :

(١) يطلق على عصر العقل أيضاً اسم العصر الكلاسيكي وهو الفترة الزمنية التي تبدأ بتاريخ وفاة لفيلسوف ديكرت سنة ١٦٥٠ م. وتنتهي مع أحداث الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م. (راجع البيديوي: بين العلم والفلسفة) للزائف

أولاً : الانتقال تدريجياً من التمثل ، المرتبط بالأفكار الواضحة كما ظهر عند ديكرت إلى التأويل ، الذي يمثل أساساً منهجياً عند كل من نيتشه وفرويد .
ثانياً : خضوع الأشياء لقوانين تصيرورة بدلا من خضوعها لقواعد التصنيف .

ثالثاً : حلت دراسة الوظائف ، بعد ظهور علم البيولوجيا محل دراسة الصفات ، التي اقتصر علم التاريخ الطبيعي على الكشف عنها .

رابعاً : ظهر علم الإقتصاد ، وكان التساؤل عن الإنتاج ، و العمل ، محل التساؤل عن الثروة ، وهو ما تميز به علم تحليل الثروة ، في العصر الكلاسيكي .

خامساً : ظهر علم فقه اللغة على يد جرجم Grimm وشليجل Schlegel ورسك Rask وبوب Popp في القرن التاسع عشر ، وهؤلاء تحولت اللغة على أيديهم إلى كيان مستقل عن الإنسان أو مجرد وساطة ضرورية لإمكانية المعرفة بعد أن كانت نطقاً لتمثلات أو الأفكار الواضحة عند ديكرت وتلامذته .

سادساً : ظهر الطب الحديث بعد إكتشاف علم التشريح المرضي على يد بيدشا Eicbas . وهذا العلم هو الذي أرسى المبادئ الأولى لوضعية المعرفة الطبية . وكان قد تعطل ظهوره بسبب العقائد والأحكام السابقة التي حالت دون فتح الجثث لأن أصبح الموت موضوعاً للمعرفة الفلسفية وفي هذا يقول أليبير Alibert في كتابه « تصنيف الأمراض » :

« عندما امتد ضياء فلسفة إلفان الشعوب المتحضرة ، أصبح من الممكن نظرة الفاحصة أن تنتقل بين رفات جسم بلا حياة ، كانت قريضة لمدردفاً أصبحت

منبأ لا ينضب للعديد من الحقائق النافعة (١).

ما تقدم يتضح لنا أن النظرة الفلسفية (أو الخلفية الفلسفية) في أي عصر من العصور كانت دائماً هي القائد والرائد والمرجع لميرة الملموم على اختلاف فروعها.

ولكن لما كان الفيلسوف هو ابن مجتمعه ووليد عصره ، فإنه لا بد إذن من الاعتراف بأن وراء النظرة الفلسفية يوجد خافية أخرى سابقة على الفلسفة ربما تمعدرت على التحديد أو التعريف ، وربما تولدت من عناصر متباينة هي ما يطلق عليه أحياناً اسم "روح العصر" أو "النحل" ، السائدة .

طبيعة العلوم الانسانية :

رأينا أن وظيفة الفلسفة لا تقتصر على تأسيس المذاهب وتوجيه المعرفة ، خصراً وأنها النظرة التي تمعدى الحدود وتتجاوز الملوس وتبحث في الأعماق. إنها تستهدف ضمن مباحثها دراسة بعض النواحي المعرفية المتصلة بالعلوم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص من حيث شروط موضوعيتها ، وظروف الملاحظة أو التجريب فيها ، ثم تقويم نتائجها .

وينبغى أن نقرر سلفاً بأن ظهور العلوم الإنسانية أو على الأحرى انفصالها عن الفلسفة في القرن التاسع عشر إنما هو نتيجة طبيعية لروح جديدة مهدت لها الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وتمخضت عما عرف باسم النزعات الإنسانية .

(١) J. L. ALIBERT : " Nosologie naturelle " , (Paris. 1817).
I.P.LVI.

راجع أيضاً ص ٢٤٤ من " البنية " بين العلم والفلسفة ، للدولف .

وينبغى أن نقرر ابتداءً كذلك بأنه لا اختلاف من حيث الطبيعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية .

فن الواضح أن الظواهر الاجتماعية تتوقف على جميع صفات الإنسان بما فيها العمليات السيكوفيزيولوجية ، كما أن العلوم الإنسانية كلها إجتماعية إذا نظر إليها من ناحية أو من أخرى . ومن ثم ، فإن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن ننصل لدى الإنسان ما يتصل بمجتمعه الخاص ، وما يتصل بتكرين طبيعته الإنسانية بوجه عام . ولما كانت الطبيعة الإنسانية تتضمن ضرورة الانتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر روسو ، لذا فإننا نميل إلى عدم المرافقة على أي تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والآخرى المسماة إنسانية .

ومع ذلك ، فإن بإمكاننا أن نقسم العلوم الإنسانية إلى قسمين كبيرين :

أولاً : ما يستوفى منها شروط العلم لأنه يبحث عن قوانين الظواهر البشرية في المجالات المختلفة للنشاط الإنساني ،

ثانياً : ما لا يستوفى هذه الشروط .

والقسم الأول تندرج تحته علوم تبحث عن علاقات كمية تصف بالثبات ويمكن التعبير عنها في صورة (وظائف) رياضية أو بواسطة اللغة المتداول . . . ومن أمثلة هذه العلوم علم النفس وعلم الاجتماع وعلم دراسة السلالات (الإثنولوجيا) وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وعلم السكان .

إن البحث عن قوانين ، لا يتفصل عن خاصية أخرى أساسية تميز هذه الفئة من العلوم ، أقصد استخدام المناهج التجريبية . وهو إما تجريب محض كما هو الحال في علم النفس بمعناه الحديث وإما تجريب بمعناه الواسع أى ملاحظة منهجية وتمحق في

احصاء Verification وتحليل التغيرات وضبط علاقات التضمن ود الخ ، كما هو الحال في علم الاجتماع .

الخاصية الثالثة ، وهي لا تنفصل عن الاثنتين السابقتين ، تنحصر في حرص هذه العلوم على أن تنصب الأبحاث فيها على قليل من المتغيرات . ولا شك أن فصل المتغيرات في العلوم الإنسانية ليس سهلاً كما هو الحال في العلوم الطبيعية . ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تظل مثلاً أعلى .

والعلوم الباحثة عن قوانين لا تهمل الجهد التاريخي فيما تدرسه من ظواهر . فمثلاً علم اللغة يهتم بتاريخ اللغات ، وعلم النفس الإرتقائي يدرس تطور السلوك . وفيما يختص بالنمو الفردي لظواهر مثل اللغة والذكا . يمكننا الرجوع للجانب التاريخي يتكرر مع كل جيل ويمكننا ضبط عمليات النمو بحيث يكون الهدف من الدراسة هو البحث عن قوانين هي قوانين النمو .

أما فيما يختص بالجانب التاريخي الجمعي مثل تطور اللغات بوجه عام أو تطور البناءات الاقتصادية ، فإن الباحث في هذه الحالة أيضاً إنما يبحث عن قوانين .

أما القسم الثاني من العلوم الإنسانية وهو القسم الذي لا يستوفى شروط العلم فقله العلوم التاريخية والعلوم القانونية ، ونبدأ بالأولى :

العلوم التاريخية :

وتطلق هذه التسمية على الدراسة التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية ومظاهرها المختلفة خلال الزمن — حياة الأفراد الذين انطبقت آثارهم على الحياة الاجتماعية ، وأعمالهم ، والأفكار التي كان لها أثر دائم ، والفنون والعلوم ، والآداب والفلسفة والديانات ، والنظم والتبادل الإقتصادي

وغيره . وهذا يعني أن التاريخ يغطي كل ما يخص حياة الجماعة في قطاعاتها المنعزلة أو المترابطة .

ويجدر الإشارة إلى أنه يوجد إختلاف ملموس بين العلوم التاريخية والعلوم الباحثة عن قنوانين . فهذه الأخيرة إذا قدر لها أن تهتم بالاطراد الزمانى إلا أن جهودها ينصب تائماً على إستخلاص قنوانين . ولذا فهي تفصل المتغيرات التي تسمح بالحصول على هذه النتيجة . وإذا وصلت مثلاً إلى قنوانين التسابع أو التوازن فإنها تكون قد أممكت الحالات الفردية التي لا تتكرر ، أى تهمل ما يسمى بالمصادفة .

وإذا كانت علوم (القنوانين) لا تهتم بالمضمون الفردى والجزئى بقدر اهتمامها بالعمليات الكلية ، فإن هدف المزيخ هو على العكس تماماً لأنه لا يجرد الواقع من المتغيرات وإنما يهتم بالحالات الفردية الملموسة بكل ما تتضمنه من تعقيد وأصالة لا يرد إلى بساطة القانون العام . وإذا اضطّر المزيخ إلى اللجوء إلى القنوانين التي تساعده في فهم الأحداث ، فإنه لا يهدف إلى القنوانين من حيث هي بقدر ما يهدف إلى الصفات الخاصة بالأحداث الفردية من حيث هي فردية . وغنى عن البيان أن المحتوى الفردى للأحداث هو الذى يهتم المزيخ ، وهو محتوى لا بحسب وإنما يكون ويهدف للتاريخ فعلاً إلى تكوينه .

ومها كان من علاقة بين علوم (القنوانين) والعلوم التاريخية وحاجة كل منهما إلى الأخرى ، فإنه لا بد من القول بأن التجريد الضرورى الأولى يقابله عودة إلى الوجود المشخص لدى الثانية . ومن ثم كانت العلوم التاريخية ذات أهمية خاصة في معرفة الإنسان مختلف بلا شك عن إستخدام القنوانين .

وإذا كنا أحياناً نستعير كلمة « قنوانين » في التحدث عن « قنوانين التاريخ »،

المصادر

١ - مراجع عربية

- ١ - عثمان أمين : ديكات ، ، القاهرة سنة ١٩٤٢ ،
- ٢ - عثمان أمين : د الفلسفة الرواقية ، ، القاهرة سنة ١٩٤٤ :
- ٣ - عثمان أمين : د التأملات في الفلسفة الأولى ، ، سنة ١٩٥١ .
- ٤ - عبد الغفار مكاوي : د لم الفلسفة ، ، منشأة المعارف بالاسكندرية ،
سنة ١٩٨٠ .
- ٥ - عبد الوهاب جعفر : د البنيوية في الاثنوبولوجيا ، دار المعارف
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .
- ٦ - عبد الوهاب جعفر : د البنيوية بين العلم والفلسفة ، دار المعارف
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

ب - مراجع اجنبية :

- 1 - J. PIAGET : « Epistémologie des sciences de L'homme », (GALLIMARD, 1972).
- 2 - J.P. SARIRE : « Critique de la Raison Dialectique », (GALLIMARD, 1960).
- 3 - J. LACROIX : « Panorama de la Philosophie française contemporaine » (Paris, P.U.F., 1966).
- 4 - J. VIET : « Les Sciences de l'homme en France », (Mouton, Paris, 1966).
- 5 - M. MERLEAU-FONTY : « Eloge de la philosophie », (GALLIMARD, 1965).
- 6 - A. VERGEZ : « La Philosophie [en 1500 citations] », (Fernand Nathan, 1965).
- 7 - A. FOLINET : « La Philosophie française », (P.U.F, 1966).

وعلى الرغم من أن الفيلسوف هيجل كان أول من تنبه إلى أهمية البعد التاريخي في دراسة المجتمعات وذلك من خلال تطبيق الجدل على الصيرورة الاجتماعية (في مجال التصورات وليس في الواقع كما فعل ماركس فيما بعد) ؛ إلا أن العلوم الإنسانية ما زالت مدينة بحق إلى نظرية داروين في تطور الكائنات العليا .

ويظهر أثر نظرية داروين في علم النفس مثلاً على اعتبار أن الحياة العقلية والسلوك يرتبطان عن قرب بالحالة العضوية . بل إن داروين نفسه هو واحد من مؤسسي علم النفس المقارن وذلك بدراساته عن مظاهر الإنفعالات . والحقيقة أننا إذا كنا نعمل الكثير عن الوظائف العقلية والعاطفية لإنسان ما قبل التاريخ فإن فكرة التطور قد أُنارت هذا الإتجاه نحو دراسة الفترات الأولى من النمو العقلي وهو ما يسمى بعلم نفس الطفل أو علم النفس التطبيقي .

العامل الثالث في تقدم العلوم الإنسانية هو تحديد المشكلات المدروسة مع ما يتطلبه ذلك من إجراءات منهجية : فالإتجاه الوضعي مثلاً يجد في رسم الحدود التي تفصل العلم والمسائل العلية عن المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية . غير أننا نلاحظ أن هذه الحدود تتغير دائماً : فمنهج الإستبطان ، الذي يعتبره أووجست كونت في عداد المسائل الميتافيزيقية ، اعتبره بينيه Binet بعد نصف قرن لاغنى عنه كنهج علمي .

ونلاحظ أن علوماً مثل علم النفس وعلم الإجتماع والمنطق لم تنفصل عن الفلسفة لأن موضوعاتها ذات طبيعة عليية مائة في المائة ، كما أنها لم تنفصل لتحظى بدقة وضبط لا مثيل لهما في الفلسفة ، بل إن وجه العلم على حقيقته قد انكشف للدراسات الإنسانية عندما انفصل ما يمكن التحقق من صدقه عما هو مجرد تفكير

العلوم الإنسانية تعذر الإلتزام بالموضوعية عندما يكون الموضوع المدروس متصلاً عن قرب بالذات الدارسة أو عندما تكون الذات الدارسة هي نفسها موضوع الدراسة، كما هو الحال في علم النفس وعلم الاجتماع .

وعلى الرغم من الصعوبات الخاصة التي تنصل بأبحاث العلوم الإنسانية فإنه لا يسعنا إلا أن نقرر مع جان بياجيه :

« إذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات، فإن علوم الإنسان لا يضيرها ببطء تكرينها . إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . (١) »
وفي هذا البحث عن ابستمولوجيا العلوم وما تستند إليه من خلفية ينبغي أن تشير إلى مسألة العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ، وهي من المسائل المتصلة بالإيديولوجيات .

فهي لا تظهر مثلاً في الأوساط التي لا تهتم بالتأمل الميتافيزيقي مثل البلاد الأنجلوسكسونية والجمهوريات الشيوعية : فعلم النفس مثلاً في هذه البلاد يعتبر شريكاً في علوم الطبيعة وأيضاً في العلوم الاجتماعية . أما في البلاد الجرمانية واللاتينية ، وهي التي يميل مفكروها إلى الخوض في مسائل الميتافيزيقا ، نجد مذاهب كثيرة تصر على إثبات التباين بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، خصوصاً وأن علم النفس في هذه البلاد كان لفترة طويلة مرتبطاً بالفلسفة .

ومما يمكن من شيء ، فينبغي أن نقرر بوجه عام أن نقطة الإتصال الأساسية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان إنما تتمثل في تبادل مناهج البحث . فعلم الإنسان

(1) Jean PIAGET : " Epistémologie des sciences de l'homme";
GALLIMARD: 1972: p. 42.

تستخدم المناهج الإحصائية وحساب الاحتمالات، وأيضاً نماذج مجردة سبق
تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية.

غير أن القائلين بنوعية خاصة لعلوم الإنسان يعترضون بأن هذه الأمثلة
لا تثبت إلا وجود اتجاه طبيعي تخضع له خطأ علوم الإنسان. إلا أننا لا نعدم
الرد المقتنع لكى نظام من أوائلك الذين يرون في هذا التقارب خطر إضعاف العلوم
الإنسانية، والافتضاء على أصالة السلك الإنساني؛ فقد وجد أن علوم الإنسان قد
استعارت من علوم الطبيعة ذلك الأثرذج الكبير الذي يجمع بين الإستدلال المنطق
الرياضي وبين التجربة.

غير أن هذه العلوم قد اختارت أيضاً أن تكون لنفسها بعض الطرائق المنطقية
انريانية الجديدة، وهذه الأخيرة قد ظهرت في حالات كثيرة لخدمة علوم
الطبيعة، إذ أمدتها بحلول لم تكن متوقعة في بعض مسائل عجزت عنها الطرائق
الطبيعية (1).

وقد قدمت السيرتيفيقا، خدمة أساسية لكل من علوم الإنسان وأيضاً لعلوم
الطبيعة، خصوصاً البيولوجيا. وهي تعد مثلاً لعلم تحجير محن في تحديد مكانه بين
علوم الإنسان أو علوم الطبيعة.

ورغم أن السيرتيفيقا نصب إهتمامها على مشكلات الإعلام وأيضاً مسألة
التوجيه، إلا أنها بالنسبة لهذه المسألة الأخيرة لا تمثل إنبتافاً مباشراً عن علوم
الإنسان، لأن الإنسان يفكر غالباً في توجيه العقول الإلكترونية أكثر من
تفكيره في توجيه نفسه.

(1) Ibid, P. 96,

ونلاحظ أن العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان تقسوم بتدريسها كليات العلوم ، ويطلق عليها اسم « علوم طبيعية ، أو « علوم مضبوطة . غير أنه للحق نقرر أن كل علم تجريبي هو في الحقيقة « تقريبي ، وليس « مضبوطاً ، فصفة « الضبط ، تنطبق على الرياضيات فقط ، وهذه الأخيرة تتعدى التجربة الفيزيائية بكثير وليست مشتقة منها .

والقول بأن الرياضيات « مضبوطة ، يعني أنها والمنطق شيء واحد ولكن ما المنطق بدون الإنسان ؟

إن المنطق في صورته الحالية هو علم البدديات ، وهو أيضاً علم لوغاريتمي متصل بالرياضيات ، ويدرس حالياً في كليات العلوم تحت اسم المنطق الرياضي . وعلى هذا فهو ينتمي إذن إلى العلوم المضبوطة . وإلى جانب تطبيقاته الرياضية ، فقد عرفت له إستعمالات عديدة في الفيزياء وحتى في البيولوجيا . وطبقاً لوجهة النظر هذه ، فإنه ليس سوى فن إجرائي يمكن مقارنته بنظرية المجموعات أو الجبر بوجه عام ، وهو بذلك يظهر وكأنه لا يخص علوم الإنسان !

غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمّل الإنسان : لأنه إذا كان المنطق نسقاً من البدديات ، فعندئذ لا بد من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على البدديات . وإذا كانت البناءات المنطقية - الرياضية للعقل البشري أصبحت ضمن موضوعات الدراسة في علم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الإجتماع المعرفي ، لذا فإنه من المرفوض قطعاً فصل المنطق عن علوم الإنسان . ويختصار فإن المنطق ينتمي إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمي لعلوم الإنسان .

وهكذا يتضح لنا أن علوم الإنسان تحتل مكانة مفضلة داخل نسق العلوم وذلك رغم كونها أكثر صعوبة وتعقيداً من غيرها . وهي باعتبارها علوم الذات انداسة التي تكوّن باقي العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع .

وإذا كانت وظيفة الفلاسفة منذ القدم تنحصر في الحفاظ على ما سقته البشرية من مكاسب ، وتأمين ما تتطلع إليه من مستقبل تسانده القيم ، فإن ما ينتظر الفيلسوف في زمننا المعاصر من أعباء إنما يتجاوز هذا المستوى ويتمدها إلى حد بعيد : فمضرتنا قد إمتلأنا وضجيجاً . والكلم يتحدث عن ظاهرة « إغتراب الإنسان المعاصر » ، وهذا « الإغتراب » ، ليس شيئاً آخر سوى تعذر المبادأة الفردية وضياح الحقيقة بسبب تعذر الرؤية أو إنعدامها في عصر تحكمت فيه وسائل الإعلام والتوجيه : فهذه الأخيرة أصبحت هي المحددة للأفكار والممارسات والأذواق وحتى الأمزجة . وعصرنا هو عصر تفتت المعرفة بسبب الإفراط في التخصصات الدقيقة ، إذ أصبح الدارس في العلوم الطبيعية لا يعنى الهدف من تخصصه ، وقد يتقاد أحياناً للتطبيقات العملية دون أن يدرك ما لها من تبعات في صالح البشر أو ضد مصلحتهم .

لهذا كله صار عمل الفيلسوف شيئاً بالمغامرة لأنه يناطح هذا الواقع القائم الذي سخنته أدخنة المصانع ووسائل العناية والإعلام .

حينما نلاحظ أنه إذا لم تكن الإستعارة هنا محققة لأهداف سياسية فهي تشير على الأقل إلى إطراد معين كما هو الحال في علم الاجتماع أو علم الاقتصاد . والإطراد الملاحظ هنا يدخل بالضرورة في مجال علوم القوانين التي يمكن أن يطبق منهاجها المأزخ نفسه إن أراد أن يكون عالم اجتماع أو عالم اقتصاد .

ونلاحظ أن هناك تياراً معاصراً يهدف إلى جعل التاريخ علماً قائماً على الكم . غير أنه يخشى من أن يؤدي هذا التيار إلى جعل التاريخ مجرداً لعلوم الاجتماع أو علم الاقتصاد .

العلوم القانونية :

هذه العلوم تتميز بنوعية خاصة إذ أن نسق المعايير Normes الذي يفصل بين الحق والباطل يختلف تماماً عن قوانين العلم الوضعي . فهذه القوانين الأخيرة تعتمد على حتمية سببية ، وقيمة الحقيقة فيها نرد إلى التوافق بينها وبين الوقائع التجريبية . أما نسق المعايير فهو نسبي ، وما يفرضه من التزامات يظل ساري المفعول رغم مخالفة البعض له .

وهناك دراسة تاريخية للقانون باعتباره مجموعاً من المراسم التي تابعت على مر العصور . وهي دراسة موضوعية تعتمد على تحليل المعايير التي سادت في المجتمعات خلال الزمن ، كما تم بتحليل الوقائع الاجتماعية التي ترتبط بتركيب أو بوظيفة هذه المعايير . ويطلق على هذه الدراسة « علم الاجتماع القانوني » .

وقد لاحظنا من هذا التقسيم أن علوم الفقه الأولى هي الوحيدة المستوفاة لشروط العلم لأنها هي الوحيدة الباحثة عن قوانين في المجالات المختلفة للنشاط البشري . وقد أجزت هذه العلوم تقدماً ملحوظاً أثرت به المعرفة الإنسانية

يفضل إقترابها من المثل الأعلى الذي حددته لنفسها . وسنبعث الآن في العوامل التي ساعدت على هذا التقدم :

إن أول هذه العوامل هو الميل إلى المقارنة . وهذا الميل ليس طبيعياً أو تلقائياً كما قد يظن خطأ . فالميل الطبيعي والتلقائي عند الإنسان هو مركزية الذات وإطلاق الأحكام العامة إبتداء من الحالات الفردية والجزئية . وقد تقدمت العلوم الإنسانية عندما تخلصت من مركزية الذات ، ولم يكن ذلك بالأمر المهين . إذ نجد جان جاك روسو يتخيل الإنسان ، الهمجى الطيب ، على أنه سابق على أى مجتمع . وعندما يتحدث عن صفاته الأخلاقية والعقلية ينسب أنها من نتائج الحياة في جماعة . إن هذا الهمجى الطيب ، هو تخيل أقرب إلى مركزية الذات بدليل أنه يشبه جان جاك روسو إلى حد كبير .

وقد تخلص علم النفس من مركزية الذات عندما تفتحه لعيوب الاستبطان ، وعندما استخدم المنهج الموضوعى القائم على الملاحظة وإجراء التجارب إلى جانب المنهج الثانى .

العامل الثانى في تقدم العلوم الإنسانية هو الإتجاه التاريخى المقارن . وقد دخلته الأبحاث الإنسانية في نطاق العلم عندما إكتشف الباحثون أن الحالات الفردية أو الظواهر الإجتماعية المعاشة ما هى إلا مراحل متقدمة لتطور لا بد من معرفة مراحلها الماضية . ولا شك أن هذا الإتجاه يتضمن الإبتعاد عن المركزية المرتبطة بالذات كما أنه يقدم محطاً جديداً في تفسير الظواهر .

فلم اللغة مثلاً قد إستفاد من الوثائق المكتوبة التي تركها الأقدمون لكنى ويكتف عن الذات الام ، كما أن علم الإجتماع قد أستطاع بدوره الحصول على وثائق عديدة من ماضى مجتمعاتنا وأيضاً من الحضارات الماضية .

الكانطية الجديدة

تمهيد :

ظهور الكانطية الجديدة :

التمهيد للفكر الكانطى الجديد :

المدارس الكانطية الجديدة :

مدرسة ماربورج

هرمان كوهين

بول ناتورب

ارنست كاسيرر

مدرسة هيدلبرج

ويلهلم وندلباتد

هينريخ ريكرت

الخاتمة :

المراجع :

الكانطية الجديدة

Néo - Kantisme

تقديم :

يطلق اسم الكانطية الجديدة أو المذهب النقدي الجديد Néo - Criticisme على مجموعة من الحركات الفكرية التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعلى وجه التحديد في الفترة من سنة ١٨٧٠ وحتى ١٩٢٠ م. وجمتمع هذه الحركات الفكرية على شعار واحد هو العودة إلى كانط. وهذا الشعار أطلقه الألماني أوتوليبان سنة ١٨٦٥ بمدينة ستوتجارت (١)، ثم انتشر بعد ذلك لدى مفكرى ألمانيا عن عرفوا باسم الكانطيين الجدد، وجمدير بالذكر أنه قد عمل بهذا الشعار خارج ألمانيا فلاسفة من أمثال رينوفيه وهاملان بفرنسا (٢) وفيدنسكى وشلبانوف في روسيا (٣).

وقد وقفت هذه الإتجاهات الفكرية في مواجهة المذاهب الميتافيزيقية التقليدية. وكانت تزعم بأن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صفات العلم، إن هي سايرت منهج كانط النقدي. وعلى هذا، فقد كان ظهور الكانطية الجديدة تجميداً لما تنبأ به كانط

(١) أطلق هذا الشعار في كتاب له بعنوان :

Otto Liebmann : „Kant Und die Epigonen“ . (Stuttgart , ١865) .

(2) Renouvier : (18١5 - ١903) .

Hamelin : (1856 - 1907) .

(3) Vedensky : (1856 - 1925) .

Chelpanov : (1862 - 1936) .

من أين فكره سوف يلقى أكله في خلال مائة عام (٤).

ولعلنا لنا حاجة منا إلى أن نتحدث بأسهاب عن الفيلسوف كانط، فالقارىء - إن أراد - يمكنه أن يرجع إلى العديد من الكتب العربية التي تناولت هذا الفيلسوف بالدراسة والتحليل والترجمة (٥) وحينما أن نشير في هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) قد غير مسار الفكر الأوروبي، ووجه الأذهان إلى دور الإنسان في تركيب للعرق، كالنفس الالتفات إلى المعرفة العقلية، فبعد ذلك لأبحاث كانت بمثابة إرهابات لظهور العلوم الإنسانية ولتقدم العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر. وحينما كذلك أن نشير إلى ما ذكره جان بول سارتر من أن تسمية العصور بأسماء فلسفية يهبطنا لتنتقل مباشرة إلى عصر جديد باسم، كانط إلى عصر ديكاوت وهورن لوك (٦). وحينما أخيراً أن نكرر مقالته كارل ياسبرس بشأن هانز ويل كانط وأهمية فلسفته وأعماله الذاتية، يقول:

« لقد خطى كانط بأعماله خطوة في ميدان التفلسف لها أهميتها ومفرها على صعيد تاريخ العالم. وربما لم يحدث شيء منذ أفلاطون يضاهي انجاز كانط من حيث الآثار البعيدة المدى التي أسفر عنها. ليس في ميدان التقنية والسيطرة على الطبيعة، وإنما في صميم الإنسان وبالنسبة لاسلوب تفكيره ووعيه الذاتي وأفكاره.

(4) LEWIS WHITE BECK: « Neo Kantianism in (Encyclopedia of philosophy, London, 1967) »

(٥) يمكن للقارىء أن يرجع لمؤلفين عرب كتبوا عن كانط مثل الدكتور محمود زهران والدكتور زكريا إبراهيم والدكتور عثمان أمين

(6) SARTRE: « Critique de la Raison Dialectique », Gallimard 1960, p. 17.

ودوافعه وإرادته الطيبة (٧) .

كان كانط إذن هو عملاق الفكر الاوربي الذي ترك بصمات لا تحصى عبر
ازمان .

وفي حين أن المفكرين بعد كانط قد تأثروا جميعاً به، إلا أن البعض منهم لم
يعبأ بتفده للميتافيزيقا وظل يفلسف على طريقة المثاليين . وهذا الاتجاه المثالي
هو الذي عرف باسم المثالية الالمانية، والمصطلح يشير على وجه الخصوص إلى
إلى ثلاثة من المفكرين الالمان هم فichte، وشلنج، وهيجل (٨) .

وقد زعم البعض أن المثالية الالمانية كانت حركة معاصرة تماماً لفكر كانط
وبالتالي لا تمت إليه بصلة . غير أن مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين يجمعون على
أن المثالية الالمانية ظهرت انطلافاً من بداية فلسفة كانطية . والدليل على ذلك
أن الكانطية الجديدة، قامت - في بدايتها على الأقل - كحركة احتجاج ضد
التطور المثالي الذي آلت إليه فلسفة كانط عند المثاليين الالمان (٩) واندليل على
ذلك أيضاً أن المثاليين الالمان قد استخدموا مصطلحات كانطية رغم عدم وفائهم
لروح النقد الكانطي .

وربما كان التعقيد الذي لا يتخلو منه فلسفة كانط من الاسباب التي أدت

(٧) ذكر هذا النص أرفي شولتز : « كانط » ، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر ، بيروت (١٩٧٥) ص ٧ .

(8) Fichte (1762 - 1814)

Schelling (1775 - 1854)

Hegel (1770 - 1831)

(9) Christoph Wild: « L'Heritage de Kant » in (Bilan de la théologie
Casterman , paris 1970) , p. 255 .

إلى التباين والاختلاف في وجهات نظر من تلمذوا على فكره وحتى بين الكانطيين الجدد أنفسهم. غير أن هؤلاء قد تميزوا بوفائهم لروح الفللفة النقدية بالإضافة إلى أنهم قد أعادوا النظر فيما لدى كانط من مصطلحات وما اشترى في كتاباته من نصوص، حتى أنهم أسوا دراسة جديدة تنصب على اللغة الكانطية عرفت باسم دفقة اللغة الكانطية. وكانت هذه الدراسة تستهدف الاهتمام بتحليل النصوص النقدية ثم فحصها وتأريها بدقة لم يسبق لها مثل من قبل، اللهم إلا بالنسبة لكتابات القليل من المزلفين القدامى وأيضا في دراسة نصوص الانجمل ومن أمشة هذه الدراسة المتأنية لنصوص ككانط ما نشر للمزلف الالماني هانز فيمجنز من تعنيق في مجلدين على الصفحات اليمين الأولى من كتاب وتقد العقل الخالص، (١٠).

ظهور الكانطية الجديدة

على الرغم من أن كتابات الكانطيين الجدد قد بدأت في الظهور منذ أواخر القرن الماضي، إلا أن هذه الكتابات ظلت غير معروفة لدينا لأنها لم تترجم إلى إحدى اللتين الانجليزية أو الفرنسية لأسباب كثيرة. ومع ذلك، فقد ترجم كتاب كاسير عن فلسفة الصور الرمزية منذ فترة قريبة. (ومن المعروف أن كاسير ظل يعيش في المهجر منذ أن تولى مثل السلطة في ألمانيا).

ولم يكر فكر الكانطيين الجدد متوقفا على ذاته أو متقلبا بالنسبة لمقتضيات العصر، وذلك لأنه كان ثمرة الانفتاح الثقافي والاجتماعي الذي شهدته ألمانيا في

(10) *Commentar zu Kants-Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols Berlin and Leipzig, 1891-1893. (Encyclopedia of philosophy), op.cit.

القرن التاسع عشر والذي تمخض عن التقدم العلمي على وجه الخصوص . لقد كانت الكانطية الجديدة اتجاها أكاديميا انطبع به الفكر في ألمانيا لفترة طويلة بفضل الجملات المتخصصة التي أصدرتها الجماعات الناطقة باسم الكانطيين الجدد في كثير من المدن الألمانية : ففي مدينة ماربورج Marburg ظهرت مجلة العمل الفلسفي Philosophische Arbeiten ، وفي مدينة Heidelberg ظهرت مجلة العقل ، Logos ، وفي مدينة Göttingen ظهرت مجلة البحث الفلسفي ، Philosophische Abhandlungen (١١) . وكانت المذاهب الفلسفية تُعرف بنسبتها إلى الجامعات التي صدرت عنها فانتسح نطاق المدارس الفكرية المنبثقة على كانط حتى بلغ عددها سبع مدارس . وكان الخروج على أي منها وادخولها إلى أخرى يمثّل تماما الخروج على الكنيسة أو على أي حزب من الأحزاب السياسية (١٢) .

ونلاحظ أنه رغم تباين أنماط التفكير ضد الكانطيين الجدد رغم تضارب تفسيراتهم للفلسفة الكانطية ، فإنهم مع ذلك يلتفون في التفاهم حول فكر كانط : يستلهمون مبادئه ، ويستهدفون تصحيح مساره وفق مقتضيات ثقافة العصر وعلمه . ويظهر ذلك في المقال الافتتاحي لمجلة مدرسة ماربورج حيث كتب هرمان كوهين وبول فاتورب :

«إن أتباعنا الحقيقيين هم الذين يقفون معنا لتدعيم المنهج الترانسندنتالي ... والفلسفة عندنا ترتبط بالعلوم القائمة فعلا لأنها بمثابة النظرية التي تكشف عن

(11) Lewis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op. Cit .

(12) Ibid.

مبادئ العلم والثقافة، (١٣)

ويظهر من هذه العبارة أنها تردد فعلا ما سبق أن التزم به كانط، فالفلسفة ينبغي أن ترتبط بالعلوم القائمة، والفيلسوف لا يعيش في برج عاجي، وإلا فثله كمثل من يسكب الفراغ في فراغ كما كان حال المثالية الألمانية، التي عجلت بظهور الكانطية الجديدة.

لقد أطلق شمار العودة إلى كانط في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن بلغ الفكر الفلسفي أدنى درجة من الضعف والتخلف بسبب عودة المثالية المطلقة وبسبب تقلص الواقع، على يديها حتى أصبح لا يتجاوز حدود الانهيار (١٤) وقد أطلق شمار العودة إلى كانط أيضاً بعد أن فشلت المثالية المطلقة في مواجهة الاتجاهات المادية التي تستند إلى تقدم العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المتطورة. كما كان شمار موجهاً أساساً نحو نتائج الجبر - وقاء التي توصل إليها الفكر المنجز عند هيربارت وترايس وشوبنهاور بالإضافة إلى ثلاثي المثالية الألمانية الشهير (١٥).

(13) Philosophische Arbeiten, Vol. I, No. I, 1906.

ذكره لويس بيك في دائرة معارف الفلسفة، (لندن)

(١٤) من المعروف أن أبحاث الفلسفة المثالية تستند إلى الانهيار. وكان ليفي ستروس مؤسس البنيوية، في فرنسا يقول عن الانهيار أنها ذلك الطفل المدلل الذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة، وحال دون القيام بأي عمل جاد لرغبته في الاستئثار وحده بكل انتباه. ذكرنا إبراهيم، مشكلة البنية، (مكتبة مصر) ص ٥.

(15) Herbert (1776 - 1841).

Tries (1779 - 1850)

Schopenhauer (1788 - 1860)

أما الثلاثي الشهير فهو مكون من فنتنه وشلنج وهيجل كما سبق بيانه.

تلاحظ إذن أن الظروف الثقافية السائدة هي التي حتمت ظهور حركة الكانطيين الجدد ، بل إن هذه الظروف هي التي حتمت المنهج والمضمون اللذين حددوا مسار الأبحاث الكانطية الجديدة. ففي مجال الأبحاث في العلوم الطبيعية مثلا كان المنهج الرياضي هو السائد، وقد اعترف بمشروعية تطبيقه في جميع المجالات التي تستهدف معرفة الواقع . أما مجالات الأبحاث التي تتجاوز حدود العلم التجريبي فقد أطلق عليها اسم « علوم الروح » .

وفي ظل هذه الظروف الثقافية ، فقدت لفلسفه مشروعية وجودها إلى جانب العلوم ، ومن هنا ظهر الاهتمام بكتاب « نقد العقل الخالص » ، وهو من أهم كتب كانط ، على اعتبار أنه إنجاز فلسفي ينصب على العلوم من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهو يجعل للفلسفة مهمة عليية مستقلة .

وإذا كان على الفلاسفة أن تتنازل عن مجالات البحث في الطبيعة ، أو النفس ، لسائر العلوم المتخصصة ، فإنه ل يبقى عليهم - بعد ذلك رسالة عليية مؤكدة وهي البحث في نظرية المعرفة العلية ذاتها .

وقد كان في العودة إلى كانط تراجع إلى نظرية المعرفة العلية ، كما كانت هذه العودة تعنى رفض جميع اتجاهات الفلسفة المثالية كما سبق أن قدمنا .

غير أن العودة إلى كانط لم تكن تعنى عند الكانطيين الجدد اقتناعاً كاملاً بفكر الفيلسوف الكبير إلى درجة تتوقف أمامها كل الاجتهادات بحيث لا ينطمع الباحث الكانطي إلا إلى المسامحة بمزيد من الشرح أو بإضافة بعض التفاصيل .

إن الاقتناع بفكر كانط كان اقتناعاً بنقطة الانطلاق في فلسفته وهي « تبرير مشروعية المعرفة العلية » . ولقد بدت لهم هذه النقطة غير قابلة للرد أو المراجعة ، بل أنها كانت نقطة الارتكاز التي انتقد منها كانط في جوانب عدة .

ولقد تحدث علاقة الكانطيين الجدد بكانط في مضمون التنازل الذي وجهه أحدهم
 ودعى ويندلاند ، يقول : كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث
 نهرؤ على تجاوزه ؟؟ (١٦)

لقد كان المبدء الأساسى الذى قامت عليه فلسفة كانط متضمناً فى كلمة
 ، النقد ، ، ولقد فهم الكانطيون هذا المبدء وعملوا به . وهو لا يشير إلى وظيفته
 سلبية للفلسفة بل إنه على العكس يكشف عن الدعائم القوية التى تبرر المعرفة .
 ، والنقد ، يكشف عن تواضع الفينيسوف ويأخذ بينه وبين المزايم الباطلة
 التى جعلت من التفلسف منهجاً متعالياً ومن للفلسفة منبعاً خالصاً لمعرفة من نوع
 خاص لاعلاقة لها بالعلم أو المعرفة العلمية .

إن الأطروحة الأولى التى تقدمها الفلسفة النقدية هى التسليم بصحة للمعرفة
 العلمية القائمة ثم اثبات التفكير الفلسفى عليها وابتداء منها .

أما الأطروحة الثانية فإنها تتصل بنمط التفكير الفلسفى ذاته . ذلك أن الفكر
 النقدى يستهدف أساساً . تبرير صحة المعرفة القائمة . وهو لذلك يكشف عن
 المبادئ التى تستند إليها ، كما أنه أيضاً يختص بفحص المبادئ القبلية
 للمعرفة .

ويتضح مما تقدم أن الفلسفة النقدية «واقعية تجريبية» من حيث أنها تطلق :

(10) Windelband (1848 - 1915)

كان ويندلاند من أكبر مؤرخى الفلسفة فى عصره . وهو لم يؤلف متقافلسفياً
 كاملاً ، غير أن بعض أفكاره كان لها دور مؤثر لدى أتباعه فى مدرسته
 هيدلبرج .

من المعرفة العلمية القائمة فعلا . وهي مثالية ترانسندنتالية، من حيث أنها تفتش في المعرفة القائمة عن الأسس التي تبرر مشروعيتها . فتكشف بذلك عن شروط كل معرفة ممكنة (١٧) .

وقد نجح المنهج النقدي لأنه حقق استقلال الفلسفة في مجالات بحثها بالنسبة لمجالات العلوم . فالفلسفة هي التفكير النقدي الذي يكشف عن المبادئ القبلية لكل معرفة علمية وغير علمية. ولذا فإن الفلسفة النقدية قد اختلفت بمنهج مختلف عن مناهج العلوم ، ولها رسالة تختص بها أيضا من دون العلوم . ومن ثم فإن الفلسفة قد تفقد كينونتها وتفقد بالتالي مبررات وجودها إن هي سارت والراقية للسادجة، التي تزاحم التخصصات العلمية وتعازل تفسير الطبيعة . وهي ربما فقدت كينونتها أيضا إذا استعارت المناهج العلمية كما فعلت الانتماءات الوضعية .

وينبغي أن نلاحظ أخيراً أن الاستقلال الذي حققته الفلسفة النقدية لم يكن هاية في ذاته ، بل هو شرط مسبق لكل عمل فلسفي مشر ، ذلك لأن الهدف الأول والملاح هو أن تكشف من خلال تحليل المعرفة عن هذا الجانب الصامت (في المعرفة) والذي يقع على عاتق الفيلسوف أن يبينه . إن تحليل المعرفة هذا إنما يشكل المضمون الاساسي للفلسفة النقدية ذاتها .

التمهيد للفكر الكانطي الجديد

إذا كان الانتاج الفكري الذي قدمه الكانطيون الجدد لم يزدمر إلا في الربع الاول من القرن العشرين ، فإنه قد ظهرت قبل ذلك بوادر العودة إلى كانط كانت

(17) Christoph Wild في "L'Heritage de Kant", Op.Cit. p. 257.

تسويقاً أو إرهاباً للحركة الفكرية الجديدة . وقد ارتبطت هذه الارهاصات الكانطية بأسماء مفكرين وعلماء من أمثال إدوارد زيلر ، وكينوفسهر ، وهلمهولتز وفريدريك لانج . وستحدث بإيجاز عما قدموه من اسهامات (١٨) :

ادوارد زيلر Zeller (١٨١٤ - ١٩٠٨) :

كتب مقالا عن ضرورة الاهتمام بنظرية المعرفة ، ظهر سنة ١٨٦٢ بمدينة هيدلبرج ، وأكد في هذا المقال أن العودة إلى الاهتمام بالأبحاث الابستمولوجية يعنى العودة إلى كانط .

كينوفيشر Kuno - Fischer (١٨٢٤ - ١٩٠٧) :

هو أستاذ أرتو ليبان صاحب شعار العودة إلى كانط، وكان من أكبر مؤرخي الفلسفة في زمانه . أصدر كتابا عن الفلسفة النقدية، ظهر بمدينة هيدلبرج سنة ١٨٦٠ يعتبر أهم ما كتب في هذا الموضوع . وقد أثار هذا الكتاب اهتمام الباحثين مما أكد لديهم ضرورة العودة إلى منهج كانط .

وفي سنة ١٨٦٥ تزعم فيشر مناظرة كبرى عن كانط اشترك فيها أدواف تريندلتبرج Trendelenburg ، وكانت المسألة الرئيسية في المناظرة هي نظرية كانط عن الزمان والمكان القبليين . وقد تمخض هذا الحوار عن تفسير جديد للنظرية ظهر عند درمان كوهين أحد أقطاب الكانطية الجديدة . وسنعود إلى الحديث عنه بالتفصيل .

هيلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) :

هرمان فون هيلمهولتز كان من علماء ألمانيا البارزين . وكانت انشغالاته العلمية

ضاربة الجذور في فلسفة كانط النقدية. فقد كان من أنصار الاتجاه العلمي القائل بوجود قوى نوعية لأعصاب الحس، ثم قادم هذا الاتجاه إلى القول بذاتية الصفات الحسية ، ووصل إلى النتيجة القائلة بأن تصور المكان، إنما يتوقف على تكويننا الجسمي . وقد ترتب على هذه النتيجة أن درس هيلمهولتز إمكانية وجود أكثر من تصور واحد للمكان ، وبالتالي إمكانية ظهور هندسات أخرى غير إقليدية تلتقي كل واحدة منها مع مجموعة خاصة من أعصاب الحس التي زود بها الكائن الإنساني . غير أن هيلمهولتز يؤكد في النهاية أن هذه التصورات الهندسية المتعددة لا يتطابق أي منها بالضرورة مع البناء الواقعي للعالم .

وهي الرهيم من أن هيلمهولتز قد اطلق بالتصور الكانطي خارج حدود الهندسة الإقليدية، إلا أنه يؤكد مع ذلك أن نظريته عن المكان، إنما تنبثق عن النظرية الكانطية وأيضاً عن الأبحاث المعاصرة في الرياضيات والفيزياء والفسولوجيا .

وهكذا يصترف هيلمهولتز بفضل الفلسفة الكانطية ويوجه الانتباه إلى قائدة العودة إلى فكر كانط، بالنسبة للأبحاث العلمية .

فريهريك لانج (Lango) (١٨٢٨ - ١٨٧٥) :

كان أستاذاً للفلسفة بمدينة ماربورج وتوفي بها . اشتهر بكتابه عن « تاريخ المذاهب للمادية، (في أجزاء ثلاثة) ، وكان الهدف من تأليف الكتاب هو الرد على مزاعم الماديين . والماديون في القرن التاسع عشر كانوا يزعمون أنهم يقتضون مجالات سبعة أناملات بالأفكار اللامرية أو الخرافية، وأنهم في هذا الاقتحام يستندون إلى نتائج العلوم التجريبية . ولقد ظهر تعاطف لانج مع المادية أول الأمر لأنها منزهة الواقع الذي يشكل مانعاً حسيماً ضد الميتافيزيقا وأفكار اللاهوت ، غير أنه في نفس الوقت يؤكد حاجة الإنسان إلى خلق عالم مثالي

هو عالم القيم، وهو عالم يخفت فيه صوت المنطق، وتعذر فيه الرؤية على العين المفتوحة، (١٩). وفي هذا إشارة إلى عدم كفاية المناهج المادية.

وجدير بالذكر أن لانج كان يحذر حذر هيلمهولتز في زعمه أن العالم المحسوس، إنما هو حصيلة التفاعل بين الكيان العضوي للإنسان وبين واقع غير معروف، ثم تتحدد الخبرة أو التجربة نتيجة هذا التفاعل. أما هذا الكائن البشرى ذاته فإنه يعرف باستخدام مناهج علم النفس والفسيرولوجيا (٢٠).

ويظهر مما تقدم أن هذه الاسهامات التي مهدت للفكر الكانطى الجديد كانت كلها تقرب من كائنا وتبتعد عنه في نفس الوقت. فعلى الرغم من أنها جعلت مركز المداره لنظرية المعرفة إلا أنها جاءت بتفسيرات سيكلوجيه أدت في النهاية الى الذاتية، والنسييه، وبذا ابتعدت تماما عن روح الفلسفة النقدية. وعلى أى حال، فقد كانت هذه الاسهامات هي التي أشعلت الحماس وعجلت بظهور المدارس الكانطية الجديدة.

المدارس الكانطية الجديدة

ظهر في خلال الربع الاول من القرن العشرين أكبر انتاج فكرى للكانطيين الجدد على يد مجموعة نشطة من ممثليهم عرفت باسم مدرسة ماربورج Marburg ومجموعة أخرى عرفت باسم مدرسة هيدلبرج Heidelberg. (٢١)

(19) Friedrich Lange .History of Materialism*, (London, 1877-1879) . pp. 342 - 347 .

ذكره لويس بيك في دائرة معارف الفلسفة (لندن)

(٢٠) راجع دائرة معارف الفلسفة (لندن)، ص ٤٦٩

(21) Christoph WILD .L'Heritage de Kant*, Op. Cit., p. 256.

ويتمثل المجموعة الأولى هرمان كوهين ، وبول ناتورب ، وإرنست كاسير . (٢٢)

ويتمثل المجموعة الثانية ويلهلم ويندلبان ، وهينريخ ريكرت ، وإيميل لاسك (٢٣) ، ونبدأ بالأولى:

مدرسة مار بورج

سميت كذلك نسبة الى مدينة ماربورج التي تقع في المانيا الغربية على نهر اللاهن Lahn والتي كان لجامعتها دور كبير في ازدهار الثقافة والفنون في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن .

وكان ميلاد مدرسة ماربورج مديناً لمناظرة حامية بين تريندلبرج وفيشر بخصوص موضوع الزمان والمكان القبليين ، . فعلى الأرض الفكرية لهذه المناظرة ولد الكتاب الأول لمدرسة ماربورج (والذي ألفه كوهين بعنوان « نظرية كانت في تكون الخبرة » (٢٤) . وجدير بالذكر أن هذه المناظرة قد أثار اهتمامات جميع المشتغلين بالفلسفة في المانيا في ذلك الوقت . (٢٥)

ولقد كان تأثير مدرسة ماربورج كبيراً نظراً لما قدمه مفكروها من أبحاث

22 - Hermann COHEN . 1842 - 1918

Paul NATORP . 1854 - 1924

Ernst CASSIRER . 1874 - 1945

23 - Wilhelm WINDELBAND . 1848 - 1915

Heinrich RICKERT . 1863 - 1936

Emil LASK . 1875 - 1915

24 - «Kants Theorie der Erfahrung» , Berlin, 1871

25 - Lewis White Beck . «Neo - Kantianism» , Op.cit. p. 469.

٥- ديبه على مدى ستين عاماً تقريباً، من سنة ١٨٧١ وهو تاريخ ظهور الكتاب الأول للدرسة، وحتى عام ١٩٢٢ وهو تاريخ هجرة كاسير خارج ألمانيا بعد أن امسك هتلر بمقاليد السلطة هناك .

وعلى الرغم من الإنشاء الفكري الذي أسهمت به مدرسة ماربورج إلا أنها - بسبب الملابس التاريخية التي عاصرت فترة ازدهارها - لم تلق اهتماماً خارج ألمانيا . فلم تترجم أبحاثها إلى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية فيما عدا بعض كتابات لكاسير، منها كتابي « فلسفة للتويره »، و« فلسفة الصور الرمزية » اللذين ترجمتا في أواخر الستينيات من قرننا هذا . (٢٦)

وستتناول الآن بالتحليل والدراسة فكر المش - أمير الثلاثة الذين ينتسبون للدرسة وأولهم هرمان كوهين .

هرمان كوهين : (١٨٤٢ - ١٩١٨)

رفض التفسيرات السيكلوجية عند أمثال هيليهولتز ولانج وكيترفيشر . وأخذ عليهم ما زعموه من أن الفلسفة ينبغي أن تبدأ بتحليل الوعي فتكشف عن تطبيق مقولات الف - فكر على معطيات الحس وما يتبع ذلك من تكوين عالم للظواهر يختلف عن عالم « الشيء في ذاته » . فالفلسفة عند كوهين لا ينبغي أن تشغل بدراسة عمليات سيكلوجية تصل من خلالها إلى نتائج ظنية ، بل إن - تشغل على الأخرى بالمعرفة العلية ذاتها .

وقد أكد كوهين في كتابه (نظرية كانت في تكوين الخبرة) على الصلة

26 - Alexis philonenko. «L' Ecole de Marbourg» in (La philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973) , p. 205.

الوثيقة بين العلوم والفلسفة الترانسندنتالية ، كما أكد على ضرورة الاهتمام بمنهج العلوم لا بمضمونها جرمياً وراء كانات الذي قدم بحق نظرية متكاملة في المنهج العلمي . (٢٧) واشتمل كتاب كوهين أيضاً على تفسير جديد للأفكار الأساسية التي اشتملها (نقد العقل الخالص) ، وذلك في محاولة الرد على التفسيرات الخاطئة وكانت (القبليه) a priori قد ردت عند البعض الى ذاتيه سيكلوجية ، بما يترتب عليه في النهاية أن توهى الكايبه الى (النسيه) كما يترتب عليه أيضاً عدم الاعتراف بحدود (مقولات الفهم) ، وعندئذ تعود بنا هـ - منه التفسيرات الخاطئة الى أزواج التناظر التقليدية ، بين (الواقع والممكن) ، (الموضوع والتصور) ، (الشيء و (الفكرة التي تمثله) ، (الموضوعي و (الذاتي) .

وزعم أحد شراح كانات أن المنهج الترانسندنتالي لا علاقة له بالموضوعات بحجة أنه ينصب أساساً على الذات . وقد تصدى كوهين لهذا الرأي وبين أن التحليل الترانسندنتالي لا ينصب على الذات ، بل على طريقة معرفتنا للأشياء بهدف التدليل على أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون قبليه . فلم تكن المشكلة الملحة في في الفلسفة النقدية مثلاً هي البحث عما إذا كانت صورة المكان ، متعلقة بالأشياء أم تفرضها الذات ، بل إن المنهج الترانسندنتالي إنما يهتم أساساً بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها . وبعبارة أخرى كانت الفلسفة النقدية لا تهتم بالمضمون الموضوعي للمعرفة وإنما تهتم على الأحرى بمنهج المعرفة .

ولاحظ كوهين أن كانات كان قد ميز في الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص ، بين القبيل الميتافيزيقي والتبيل الترانسندنتالي . والأول يشير الى

تصورات سابقة على التجربة . وهذه التصورات - لسكى تكتسب معنى واقعيًا -
 ينبغي أن تكون مبدأ للخبرة ومنهجًا للمعرفة . وعندئذ فقط يتحول القبلي
 الميتافيزيقي الى قبلي ترانسندنتالي (٢٨) .

وقد أخذ كوهين على سابقه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانط أنهم
 أهملوا هذا الانتقال من القبلي الميتافيزيقي الى القبلي الترانسندنتالي فترتب عليه
 النظر الى القبلي الميتافيزيقي على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعي ، وظهرت
 من جديد ثنائية الفكر والواقع ، هذا ، في حين أن التأكيد على الانتقال من القبلي
 الميتافيزيقي الى القبلي الترانسندنتالي سيحول النظر الى دور التصورات القبلية في
 ضمان الموضوعية . وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كانط على انها تجمع بين
 المثالية والواقعية في تصور واحد هو التجربة ، والتجربة الكانطية عند كوهين
 ليست هي الوعي، السيكولوجي الذي نجده في فينومينولوجيا هيرل بل هي
 الرياضيات وعلوم الطبيعة ، أو هي باختصار العلم النيوتوني .

وعلى الرغم من أن مفهوم القبلي هو الركيزة التي تستند إليها لفلسفة المثالية
 النقدية ، إلا أنه بضمانه للموضوعية في المعرفة يجعل لفلسفة خادمة للعلوم ، ويعود
 بها الى الوظيفة التي أرادتها لها الواقعية . وقد كانت هذه هي إحدى المشكلات
 التي تعرضت لها مدرسة ماربورج (٢٠) .

وبمختصر مفهوم القبلي أصر كوهين أيضا على أنه لا ينبغي الفصل بين

28 - Op. Cit, p. 210.

(٢٩) كوهين يخصص على وجه التحديد فحنته .

30 - H. DUSSORT : „L'Ecole de Marbourg“, (Paris, 1963), p125.

الحدوس *Institutions* وبين مقولات الفهم *Catégories* ، وذلك لأن حدس المكان مثلا ليس سوى لحظة فكرية ضمن ذلك المجموع القبلي الذي يضمن امكانية المعرفة من الناحية المنهجية . وحيث أن مجال المعرفة الذي يحدده القبلي ينبغي أن يظهر في النهاية في صورة أحكام تركيبية أولية ، لذا كانت هذه الأخيرة هي الشرط الأساسي الذي يفرضه المنهج الترانسندنتالي . ونحن نعلم أن فصل الحدس (الحاسية) عن المقولات (الفهم) في مفهوم كانط انما يقبل فقط على أنه فصل منهجي لايس وحدة المعرفة من حيث المبدأ . وبصر كوهين على أهمية وحدة مبدأ المعرفة هذا لأنه يضمن استقلال الفكر وقدرته على الانطلاق. فالفكر عنده لاينبغي أن يتخضع لأي ضرورة (٢٤) .

ونلاحظ أن وانطلاق الفكر، هذا لايتعارض مع مفهوم كانط خصوصا وأن هذا الاخير يقرر امكانيه الانتقال من الفكر الخالص الى الفكر التجريبي أو العكس وذلك استنادا الى الممارسات الرياضية المختلفة . غير أننا نلاحظ كذلك أن تأكيد كوهين على انطلاق الفكر انما يكشف لديه عن نزعة انسانية خاصة ، كما يكشف عن التقاء من نوع خاص بين الوضعية وبين اتجاهات مدرسة ماربورج .

كانت هذه هي المرحلة الاولى في فكر كوهين ، وهي التي تضمنها كتابة الاول الذي انبثق عن المناظرة الشهيرة . وقد لاحظنا في هذه المرحلة أنه لانعارض بين كانط وكوهين فالأخير يتوافق مع فكر الاول ويدافع عنه .

31 - H. COHEN . «Kants Theorie der Erfahrung» , p 185

ذكره فيلوتنكو «مدرسة ماربورج» ، ص ٢١٢ .

المرحلة الثانية في فكر كوهين هي التي تضمنها كتابه الرئيسي عن منطق الفللفة (٢٢) . وهو الكتاب الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٩٥٢ بعنوان منطق المعرفة المجردة (٢٣) .

وقد قرر كوهين في مقدمة هذا الجزء أنه سيواصل المسيرة الفكرية التي بدأها كانط ، لأنه يثق في امكانية احراز التقدم في الفللفة كما هو الحال في العلوم وأخذ كوهين على حاتفه أيضا أن يتم بالمعرفة وأن يحل ويجمع ويوضح تصورات ومبادئ العلوم المضبوطة (٢٤) .

ويظهر الفاريء أن ما جاء في مقدمة كوهين انها هو اعلان عن مبادئ وربما تجارزات سوف تتناول الفكر الذي دافع عنه المؤلف في كتابه الاول وتعرض لها الآن بالتفصيل :

رأى كوهين أن كانط حاول فهم العلم والثقافة باعتبارها وقائع قائمة الا أنه فشل في فصلها عن العوامل السيكولوجية وما يتصل بها من ظواهر (٢٥) .

والمنطق عند كوهين ليس سيكلوجيا ، وهو ايضا ليس سوريا بحثا لانه يفترض دائما وجود معطيات مصدرها الادراك أو حتى الحدس الخالص . المنطق عنده اذن ليس فكراً فارغاً ، كما أن أى حكم تقريرى لامعنى لصدقه إلا بالنسبة الى موقعه داخل نسق من القوانين الكلية تستند بدورها الى أسس منهجية صورة الفكر اذن لاتنصل عن مضمونه ، وهذا المضمون ليس شيئا آخر سوى

32 - System der philosophie

33 - Logik der reinen Erkenntnis

(٢٤) فيلوتنكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢١٥ .

35 - Lewis white BECK . Neo-Kantianism , Op , cit, p470 .

الواقع باعتباره موضوعا للمعرفة وهدفا لها وتقدم المعرفة يعني نمو الفكر، وهو نمو يشمل المضمون والصورة معا . و يترتب على هذا أن لامجال لفصل قوالب الفكر عن معطياته كما ارتأى كانط . ولامجال للنظر إلى الأعداد باعتبارها مادة خام تفرض من الخارج ، فقد تعلم كوهين من حساب النفاضل والتكامل أن الأعداد اللامتناهية لوجودها أساسا كمعطيات خارجية ، بل هي على الأحرى من خلق الفكر .

الواقع الحقيقي إذن هو الذي يتحدد بواسطة الفكر . وعلى هذا يميل كوهين إلى رفض التقابل الكانطي بين الشيء في ذاته (وهو الواقع الذي يبعد عن متناول فكرنا) ، وبين الشيء الظاهر (الواقع المدرك) . وحينه كوهين في هذا الرفض أن التقابل يعطى الانطباع بأن هناك عالين منفصلين فعلا أحدهما لا يتناول إليه الفكر .

ومن ثم يوافق كوهين على كل الاعتراضات التي يسوقها الفيلسوف فخته بخصوص الشيء في ذاته، باعتباره واقعا مطلقا، ولكنه - مع ذلك - يقترح أن يكون الشيء في ذاته، مجرد مثال أفلاطوني أو فكرة، مثالية، يتطلع إليها المفكر في تصميمه على معرفة كمال الأشياء . وتكون بمثابة المبدأ المحرك للفكر .

وهنا يقترب كوهين كثيرا من المثال الأفلاطوني . وكان تلميذه كاسيرر Cassirer يقول عنه أنه من أكثر المتحمسين لفكر وفلسفة أفلاطون (٣٦) .

وإذا أردنا أن نفهم أسس التجاوزات الفارقة بين كانط وكوهين

يمكننا أن نمنع النظر في عنوان الجزء الأول من (نسق للفلسفة) وهو « منطق المعرفة المجردة » .

يطلق كوهين اسم منطق المعرفة المجردة على منطق الرياضيات وأيضاً الفيزياء لاستخدامها المنهج الرياضي، غير أنه يطلق نفس التسمية أيضاً على « نظرية المعرفة » بوجه عام .

ويرى كوهين أن التقدم الذي أحرزته الفيزياء المعاصرة والذي تجسد في سقوط النظرية النزيية إنما يمد انتصاراً للفكر المجرد . فالفيزياء كما أخذت بمنهج الرياضيات الذي أدى إلى اقتراض اللامتناهيات . وتحليل اللامتناهيات كان هو الأداة المشروعة التي استخدمتها الفيزياء الرياضية (٢٧) .

هنا نلاحظ أن كوهين يفترق عن كانط . فالفلسفة الترانسندنتالية عنده لا تبدأ بالحدس الخالص كما أراد كانط بل تبدأ بالفكر المجرد . وهي عند كوهين لا تستند إلى الحساسية الترانسندنتالية بل هي في الأساس منطق ترانسدنتالي .

ويرى كوهين أن نقد العقل الخالص إنما يعني أن يتقد العقل نفسه بنفسه في علاقته بالحدس ، بشرط أن يتجاوز هذه المرحلة ليؤسس المنطق الخالص أو (المجرد) . وهنا يتضح أن الفكر عند كوهين لا يبنى أن يبدأ من منطق آخر غير ذاته ، ولا يعني هذا أبداً أنه فكر منفصل عن الواقع ، فالفكر والوجود وجهان لعملة واحدة كما سبق أن قدمنا ، والمنطق الترانسندنتالي هو مؤسس الأنطولوجيا (٢٨) .

(٢٧) كوهين : منطق المعرفة البحثي ، ص ٢٢ ذكره فيلوتنكو ص ٢١٦

(٢٨) نفس المرجع ، ص ٥٨٨ - (ذكر فيلوتنكو ص ٢١٧) .

رنلاحظ أن الهوية المشتركة التي تجمع بين الفكر والوجود عند كوهين ليست هوية ساكنة بل هي ديناميكية ، إذ لا يمكننا أن نقرر بأن الوجود في الفكر أو خارج الفكر ، بل علينا أن نقرر فقط أن الوجود في متناول الفكر accessible u la pensée (٣٩) .

والوجود إذا تناوله الفكر ، علينا أن نتظر ما يصدره عليه من أحكام . وهنا يظهر دور الحكم التركيبي في تأسيس الأنطولوجيا ، فهذه الأخيرة سترد في النهاية إلى مجرد نظرية في للحكم (٤٠) .

يقول كوهين :

(إن الصورة الأساسية للوجود ، أي الصورة الأساسية للفكر ، إنما هي الصورة الأساسية للحكم) (٤١) .

وربما ظهر لبعض تقارب بين فينومينولوجيا هسرل وبين مذهب كوهين ، إلا أن كوهين يأخذ على هسرل أنه مجرد المنطق من عنصرى المبادأة والاستقلال بأن فرض عليه مضامين هي نفسها سابقة على الفكر وسابقة على المنطق ، مما يتعدى بسببه انطلاق الفكر ، الذي أشرنا إليه آنفا .

وهكذا يتبين لنا أن كوهين ، وإن كان قد اختلف مع كانط في تفاصيل

(٣٩) هنا يظهر تأثير كوهين بالمنهج الرياضية الحديثة . فالاعداد اللامتامة تظل هي الاخرى في متناول فكر العالم الرياضى دون أن تكون معروضة عليه من الخارج ودون أن يكون لها أى وجود قبلى داخله .

(٤٠) نفس الموضوع .

(٤١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ .

ودقائق المنهج إلا أنه يسير على نهجه في تمسكه بجانب المعرفة ، ، وفي عارلانه
إثراء البحث الاستمولوجى بوجه عام . وهو بذلك يواصل المسيرة الفكرية التى
بدأها كانط ، ويمرر تقدماً فى الفلسفة كما هو الشأن بالنسبة للمعلم .

وإذا جاء الخلاف بين كانط وكوهين متعلقاً بدقائق المنهج فى مجال الفلسفة
النظرية ، فإن الخلاف بينها يكاد يكون جندياً عندما يتعلق الأمر بالأخلاق .

وليس من نافلة القول أن تشير بإيجاز شديد إلى موقف كوهين ، لنبين أنه
يبتعد تماماً عن كانط فى تصورهِ للقانون الأخلاقى .

فإذا كان القانون الأخلاقى عند كانط ينبع أساساً من الفطرة الإنسانية
السليمة ، ويأتى صورته الأمر من الداخـل ، ولا يفرض على الفرد من الخارج ،
نلاحظ فى مقابل هذا أن كوهين على العكس تماماً ، يشير إلى ضرورة الاهتمام
بالمجتمع القائم فعلاً بما فيه من ممارسات أخلاقية وما يخضع له من قوانين دون أن
يدخل ضمن عمل الفيلسوف دراسة الدوافع الإنسانية وما لدى البشر من
أحاسيس وتطلعات (٤٢)

ويظهر أن هذا التصور يتعارض تماماً مع تطلعات كانط نحو مجتمع يكون
فيه الإنسان مشرعاً لنفسه والآخرين فى نفس الوقت ، ويعامل فيه الإنسان
كغاية فى ذاته لا كوسيلة أبدأ ، ويتطلع فيه الجميع نحو ملكة الغايات .

بول ناتورب : (١٨٥٤ - ١٩٢٤)

هو من أبرز مفكرى الجيل الثانى بمدرسة ماربورج . اهتم بأحدث مظاهر

(42) Lewis BECK : «Neo-Kantianism», op. cit. p. 470

من اكتشافات في العلوم وخاصة نظرية النسبية في كتابه ، الاسس المنطقية للعلوم
المضبوطة ، . (٤٣) ونلاحظ أن هذا الكتاب يتعمق في المسائل المنهجية بأكثر مما
رأيناه عند كوهين . فقد اقتصر اهتمامات كوهين على نظريات رياضية
وفيزيائية غدت كلاسيكية .

وقد حاول ناتورب أن يملأ الفراغ الذي تركه كوهين بين العلم كواقعة
معرفة قائمة وبين الوعي الفردي الذي كون هذه المعرفة . ولذا بمجرد يتم
إدخال مناهج علم النفس في تفسيره لظهور هذه المعرفة ، مخالفاً بذلك لزميله كوهين .
واستطاع — في علم النفس — أن يصل إلى نتائج تماثل النتائج التي وصل إليها
ديلتى . (٤٤)

استهدف ناتورب أيضاً تقصير المسافة بين عالم الظواهر الموضوعي وبين
الذات التي تمسك بناصية المعرفة وتحيط بالظواهر الموضوعية ، خصوصاً وأن
هذه المسافة قد استطالت جداً على يد كوهين فابتعد كثيراً عن كائنه واقرب من
هيجل . وقد كان هذا الأخير لا يكاد يهتم بمرور الإنسان للفرد الذي ينشئ .
ويركب المعرفة .

ورأى ناتورب أن البحث الترانسندنتال لا ينبغي أن يكون مجاله قاصراً على
واقع المعرفة العلمية وأسسها القبلية كما هو الحال عند كوهين ، بل أن هذا البحث

(٤٣) نشر بمدينة برلين سنة ١٩١٠ .

(٤٤) وللهام ديلتى Dilthey (١٨٣٣ — ١٩١١) . فيلسوف وعالم نفس
ألماني كان يجزم بأن علم النفس هو أهم العلوم الانسانية وكان يهتم فقط بعلم
النفس التجريبي .

ينبغي ان يخصص مكاناً للعمل الخلاق والممارسة الاخلاقية والانتاج الجمالى .
ولكى يحقق ناتورب هدفه استعاد النظرة الكانطية الى كل من الذات العارفة
والموضوع المعروف لا باعتبارهما مستقلين عن بعضهما البعض بل على اعتبار
مايربطهما من علاقات تفاعل مستمرة .
ورأى كوهين أن العلاقة بين الموضوعى ، و الذاتى ، لاينبنى أن تكون
علاقة تضمن بحيث يحتوى أحدهما الآخر ، أو تضاد يحمل التباعد بينها كبيراً ،
لانهما اتجاهاان فى المعرفة ، كلاهما يبدأ بنفس الظواهر ، وكلاهما يستخدم المنهج
الترانسندنتالى ومقرولات الفكر (٤٥) .

وقد رأى البعض أن ناتورب بحرصه على تحقيق التقارب بين الموضوعى
والذاتى إنما يحقق الوحدة الفكرية والمنهجية للفلسفه بوجه عام ، فقد كُن
ناتورب بحق من أكثر المتحمسين للنهج بمدرسة ماربورج .
يقول ناتورب .

« لقد فهمنا من قراءتنا لكانط أن الذاتية لا تظهر إلا مع الموضوعية، فهي
ترتبط معها بعلاقة وثيقة ، بالإضافة الى أن كليهما تنبثق عن أسس لا نقول أنها
موضوعية أو ذاتية لأنها تتجاوز هذا الاختلاف » . (٤٦)

وننتقل الى كاسيرر .

ارنست كاسيرر: (١٨٧٤ - ١٩٤٥)

هو آخر الثلاثة الكبار الذين اشتهرت بهم مدرسة ماربورج. كانت ابناؤه

(45) philonenko, L'Ecole de Marbourg , op. cit p.218

(46) p. Natorp, philosophische Systematik , p.337

(ذكره فيلوتنكو ص ٢٢٠)

في فلسفة العلوم مكملة للاتجاه الذي سارت فيه مدرسة ماربورج . وربما كانت مؤلفاته هي أكثر مؤلفات هذه المدرسة ثراء .

فيما يختص بالمنهج كان كاسيرر أكثر إخلاصاً لتعاليم كوهين منه لئاتورب وإذا كان لئاتورب قد وسع دائرة البحث الترانسندنتالي بحيث تعدى نطاق المعرفة العملية الفأنة الى ممارسات أخلاقية وجمالية يمكنها أن تؤكد المنهج الترانسندنتالي وتدعمه، فإن كاسيرر قد انطلق الى ما هو أبعد من ذلك حين اقترح أن يصبح نقد العقل نقداً للثقافة بمختلف جوانبها ، أو أن يصبح نقد الثقافة بديلاً لنقد العقل (٤٧) .

يقول كاسيرر في مستهل كتابه «فلسفة الصور الرمزية» :
 «لأنه لا ينبغي أن يقتصر البحث على العلوم باعتبارها وقائع معرفية ، بل ينبغي النظر في مختلف مظاهر الانتاج الثقافي الروحي مثل اللغة والاسطورة والدين . وهي رغم ما بينها من تباين تدخل ضمن اشكالية واحدة... (٤٨)

وفي تبرير نقد الثقافة يقول كاسيرر :

ان نقد الثقافة انما يستهدف التدليل على أن المضمون الثقافي يتجاوز نطاق الجزئي والمفرد ، وذلك لانه مؤسس في اطار مبدأ ضروري عالمي موحد ، مما يدل على أن وراه عملاً أصيلاً للنفس . ولاشك ان في هذا البحث تدعياً المثالية : اذ طالما اقتصر التفكير الفلسفي على مجرد تحليل لصور المعرفة الخالصة ، طالما ظل الباب مفتوحاً أمام ادعاءات الواقعيين وأصحاب الفهم الساذج للعالم (٤٩) .

(٤٧) نلاحظ أن الثقافة هنا تشمل اللغة والفن والاسطورة والدين وفن الحكم.

(٤٨) فيونتنكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢٢١ .

(49) E. CASSIRER, philosophie der symbolischen Formen, p.11

(ذكره فيونتنكو ص ٢٢١)

وقد اعترف كاسير. بأنه اكتشف النموذج هذا الثقافة في كتابه، فينومينولوجيا الروح، للفيلسوف هيجل .

يقول :

إن هيجل قد أدرك بعمق ضرورة فهم النفس باعتبارها كلاً ملموساً ، وذلك بأن تنبها في كل ما يبتسح عنها من مظاهر (٥٠) .

وكان كاسير قد اشتهر بتناوله لموضوع الرموز والإشارات وذلك في دراسة هامة قدمها في كتابه سالف الذكر فلسفة الصور الرمزية. ونحن نعرف أن الرموز والإشارات إنما تقدم للفكر وسائل ظهوره وتقدمه . والرمز ليس حجاً با عارضاً للفكر ، إنه أدوات الهامة والضرورية، (٥١) .

والملاقة الوثيقة بين الفكر والرمز ليست في حاجة إلى تأكيد ، وذلك لأن العمل العقل الذي ينحصر في تحديد مضمون معين على مستوى الفكر إنما يرتبط بالفعل الذي يثبت هذا المضمون في إشارة ترمز إليه ، (٥٢) .

ونظراً لتأكيد العلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز في فلسفة الصور الرمزية ، فإننا تتساءل مع ذلك عن موقف هذه الفلسفة من الحس الخالص ، وهو مصطلح عزيز لدى الفيلسوف كانط :

ومن المعروف أن الحس الخالص هو الإدراك المباشر الذي لا يحتاج إلى استدلال أو وساطة . وهنا يعترف كاسير بأن حقيقة الحياة لا تتكشف إلا من

50 - Ibid, p. 15.

15 - Ibid, p. 18.

25 - Ibid.

خلال الاتصال المباشر والرؤية الخالصة . ولكن ، الا توقف الرموز (ابتداء من الصور الاسطورية وحتى الرموز الرياضية) حائلا دون تحقق هذه الرؤية المباشرة؟ هنا يعالج كاسير هذه المسألة بأن يعيد مياغتها في أسلوب فكاهي على النحو التالي :

يبدو أن علينا أن نختار بين حياة مباشرة وصامتة وبين أخرى تطمسها الرموز (٥٣)

وقد جاءت اجابة كاسير على هذه التساؤلات معلنة عن تقطع تحول في فكر مدرسة ماربورج على النحو التالي :

رأى كاسير أن الحياة تعبر عن ذاتها من خلال التفكير الرمزي ، كما رأى أن انكار الصور الرمزية انما هو هدم للصور الروحية التي تظهر فيها حقيقة الحياة (٥٤) .

وهكذا يظهر أن الصور الرمزية لاغنى عنها وأن العنصر الخالص لا وجود له لأنه مباشرة سلبية لا تكشف عن حقيقة الحياة، فهذه الأخيرة لا تكشف حقيقتها إلا بالعمل . يقول كاسير :

إن أسمى حقيقة موضوعية تكتشفها النفس انما هي صورة فعلها ذاته . فهي في مجموع ما تقوم به من عمليات ، وفي معرفتها القواعد النوعية التي تنبها تلك العمليات ، وفي ادراكها للانسجام الذي يرد هذه القواعد النوعية الى الوحدة ووحدة العمل وتفرد الحل ، في خلال هذا كله ، نجد أن النفس تحس ذاتها كما

53 — Ibid, pp.48 - 49 .

54 — Ibid, p. 51.

تحمس الواقع . أما الزوال عن الشيء في ذاته أو الواقع المطلق الذي يكمن وراء تلك الوظائف النفسية ، فإنه لم يعد من الممكن أن نجيب عليه النفس الآن ، بالإضافة الى أنها تنظر اليه على أنه سؤال أسى . وضعه ،، (٥٥) *Maí poséa*

وقيل أن نتحدث عن تصور كاسيرر للطاق ، وهو ما تناوله في العديد من كتاباته ، نود أن نشير أولاً إلى بحث له يتصل بهذا الموضوع كان بعنوان ، مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة، (٥٦) . ونحن نعلم أن الجوهر ، كان منذ القدم هو المحور الذي دارت حوله جميع نظريات الميتافيزيقا . ولذا فرق المنطق القديم بين شيء ، هو ، موضوع ، ، وصفات هي ، محمولات ، في قضايا . وقد بين كاسيرر أن النظرة العلمية الحديثة تتجاوز تماما هذا التصور . غير أنه في بحث لاحق عن (احتمالية والاحتمال) (٥٧) يمتدح بأن كتاباته هو وزملائه عن (مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة) قد بيت في معظمها وفق تصور علمي للعالم لم يعد يتطابق مع الأبحاث العلمية الجديدة . وهو يؤكد ... مع ذلك إمكانية التأقلم مع هذه الأبحاث .

زما يجدر ذكره بهذا الصدد ان كتب ، احتمالية والاحتمال ، هذا قد أعيد طبعه مع بحث آخر لكاسيرر ، عن أينشتاين ونظرية النسبية ، حاول فيه التوفيق بين النظرة المثالية الترانسندنتالية عند كانط وبين المبادئ العلمية لجديدة وظهر البحثان في كتاب موحد بعنوان ، في الفيزياء الحديثة ، (٥٨) .

5 — Ibid, p. 48.

٥٦- فيلوفونكو ، مدرسة هازبورج ، ص ٢٠٧

٥٧- نفس المرجع ، ص ٢٠١

58— E. CASSIRER : "Zur Modernen Physik" Oxford, 1937.

وإذا انتقلنا أخيراً إلى المنطق ، فإننا نرى أنه على حين إرادته كوهين قاصراً على منطق ارباضيات والفيزياء لاستخدامها منهج الرياضة ، نجد كاسيرر على العكس يجعل مجال المنطق أكثر اتساعاً ، فهو عنده يشمل العلوم الإنسانية أيضاً . وليس معنى هـ - ذاً أن كاسيرر أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة ، بل إنه أراد فقط أن يكشف عن البنية المنطقية لهذه الأرض مما قد يساعد في توضيح مفاهيم المنطق بوجه عام . يقول :

، إن مقولات المنطق لا تنضح إذا اقتصرنا على دراستها وتحليلها داخل مجالاتها النوعية فقط . وهي من الممكن أن تصل إلى أقصى درجة من تجلده والوضوح إذا قارناها بمقولات تنسب إلى مجالات فكرية أخرى وانحاط أخرى من الفكر ، وعلى وجه الخصوص مقولات للفكر الأسطوري ، . (٥٩)

وفي ختام حديثنا عن كاسيرر نود أن نكرر ما تردد في كتاباته من أن فلسفة الصور الرمزية ليست ميتافيزيقاً بل هي فينومينولوجيا ، المعرفة ، وكلمة معرفته هنا يتسع مدلولها ليشمل ليس فقط الفهم العلمي أو التعريف النظري بل أي نشاط روحي يستهدف فهم العالم من جميع جوانبه (٦٠) .

وهكذا يظهر لنا أن فلسفة الصور الرمزية كانت فينومينولوجيا مفتوحة على عكس فينومينولوجيا هيجل التي كان المنطق هو مدخلها . لو جيد فجاءت معرفة مطلقة ومنطقية على ذاتها . ويظهر لنا أيضاً أن كاسيرر لم يؤسس نسفاً فلسفياً بالمعنى التقليدي ، وإنما جاء بفكر جديد ، يمهّد لأي فلسفة مستقبلية للثقافة ، (٦١)

59— E. CASSIRER: "Wesen Und Wirkung des Symbolbegriffs"
Oxford, 1956. p. 11 ذكره فيلو نذكو ص ٢٢٥

60— Ibid, p.208.

61— Ibid, p. 229.

مدرسة هيدلبرج

يطلق اسم مدرسة هيدلبرج على مجموعة نشطة من مفكري الكانطية الجديدة ، ظهرت وترعرعت بمدينة هيدلبرج بجنوب غرب ألمانيا ، وانتسبت الى جامعتها ، وبرز من مثلها أسماء ويلهلم وندلباند ، وهينريخ روكوت ، وإميل لاسك . ولم يقتصر نشاط المدرسة على جامعة هيدلبرج ، بل تعداها إلى إقليم بادن ، كله في جنوب غرب ألمانيا. حتى أنها عرفت أحيانا باسم مدرسة بادن، BADEN أو المدرسة الكانطية الجديدة لجنوب غرب ألمانيا .

وعلى الرغم من أن مدرسة هيدلبرج كانت معاصرة لما روج إلا أن هذه الأخيرة قد حظيت باهتمام الباحثين والقاد إلى درجة لم تحظ بها الأولى . فلم يظهر حتى الآن - فيما أعلم - أي بحث مستقل عن فكر مدرسة هيدلبرج وما قدمته من عطاء . كما أنه لم يترجم إلى اللغات الأخرى أي عمل من أعمالها . ومع ذلك سنحاول أن نكون مختصراً عاماً عن أهميات هذه المدرسة وأساسيات فكرها من خلال ما كتب عن بعضها ضمناً في مقالات متناثرة .

ويلهلم وندلباند : (١٨٤٨ - ١٩١٥)

كان من أكثر المتحمسين للفيلسوف كانط ولرغبته في إحداث تقدم والفلسفة .
عائل لتقدم العلوم . وهو صاحب التساؤل الشهير :

كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نمرق على تجارزه ؟

وقد اشتهر وندلباند بتحليله لمفهوم « الحكم » : كل معرفة تكتمل بصياغتها

• إميل لاسك : لم ترد إشارة إلى فكره فيما لدينا من مراجع .

لاحكام . وكل حكم يتضمن نفيًا أو إثباتًا . وهذا يعني أن كل معرفة تشتمل على فعل للصياغة ، هو الذي يحدد الإثبات أو النفي . غير أن الإثبات أو النفي لا يفصحان عن مواقف معينة نتيجة الرفع الموضوعي ، بل هما يتضمنان فقط إشارة الى ، تقويم ، هذا الواقع والتقويم هو ، التزام ، من قبل المفكر أو العالم حيال العالم الموضوعي . وهكذا يظهر أن الفلسفة قد توصلت الى نقطة حاسمة بكشفها لـ مفهوم ، الالتزام ، أو ، التقويم ، كضرورة أساسية في كل معرفة . ويرى ريندبلاد أن هذا الكشف هو كشف عن ، فانون ، المعرفة Norme^(٦٢) ويقول : الخ - كما يكون صادقاً لا بمضاهاته بشيء في ذاته ، بل لأن هناك التزاماً بمضمونه التجربة العملية هو الذي يرجح تصديق الحكم على تكذيبه ، (٦٣)

وهكذا يظهر نمط جديد في البحث تختص به الفلسفة في مجال المعرفة عند الكانطيين الجدد . لقد وردت الفلسفة لأول مرة الى مجرد نظرية في القيمة -
Théorie de Valeur

موضوع الفلسفة إذن هو الحكم المتضمن في كل معرفة . وهو يتحدد بالعلاقة بالقيم التي تزعم لنفسها مشروعية مطلقة . وإذا كان هذا هو حال الفلسفة ، فكيف يمكنها إذن أن تتناول موضوعها ؟ إنها باعتبارها فلسفة نقدية لا يدخل في اختصاصها أن تصف أو أن تشرح الأحكام المتضمنة في المعرفة ، لأن عملها يقتصر على فحص المزاем المتصلة بالقيم الكلية إن وجدت . فهي - كما يقول ريندبلاد - : ، العلم الذي يفحص مبادئ الأحكام المطلقة ، (٦٤)

62 --- Christoph WILD: " L'Héritage de Kant", op. cit, p. 258.

63 --- Lewis BECK : "Neo-Kantianism", op. cit, p. 472.

64 --- C. WILD : op. cit, p. 258.

إن مجموع المبادئ التي تستند إليها الأحكام هو ما يطلق عليه ويندلباند اسم
 ، الوعي الخالص البسيط ، . ووظيفة الفلسفة هي دراسة هـ . ذا الوعي بهدف
 نميته وأيضاً - للمو بنسق القيم الذي هو نسق العقل . وفي هـ . ذا لا يعتمد
 ، ويندلباند ، كثيراً من كافظ . (٦٥)

هل يمكن للفلسفة النقدية أن تكشف لنا عن قانون النقد ذاته؟ وبعبارة
 أخرى ، هل يمكن للفلسفة التي تكشف عن أسس ودعامة المعرفة أن تحدثنا عن
 الدعامة التي تستند إليها هي ؟

إن الكايطية الجديدة . وقد راجعها هذا التساؤل . كادت تنزلق في متاهات
 ، المثالية الألمانية ، . (٦٦) وهي الفلسفة التي انطلقت لسد الثغرة التي فرضها
 نفس التساؤل المنبثق عن الفلسفة النقدية .

وعلى الرغم من هذه المشكلة ، فإن الكايطية الجديدة قد انطلقت في مجال
 النظرية العلمية .

ففي مجال علم التاريخ ، تلاحظ أن مدسة هيدلبرج قد كرست جهودها
 للكشف عن البنية النظامية للمعرفة التاريخية :

إن منطق علوم التاريخ يؤكد أن منهجها لا يقوم على السرد الموضوعي للأحداث
 أو للوابع التاريخي . ذلك لأنه من المستحيل أن نصف بموضوعية كاملة أية
 واقعة تاريخية خصوصاً وأن تكثر جوانبها لا تستوعبه قدرة أي ملاحظ . ومن

65 - Ibid.

٦٦ - . تراجع بهذا الصدد ماجلاء بن كوهين . وتلاحظ أن فكره كاد
 يتأرجح بين مثالية فichte وبين الاتهامات الوضعية .

هنا كان سمي المؤرخ الى وضع مبادئ للاختيار من بين هذه الكثرة .

وقد أراد ويندلاند أن يكشف في قلب تفكير الطبيعي العلمي عن المبادئ التي تخضع لها المعرفة التاريخية .

ففي مقال كتبه بمدينة ستراسبورج بعنوان "التاريخ وعلوم الطبيعة، يقول:
 " إن العلوم التجريبية في معرفتها للواقع إنما تهتم بالعام الذي يظهر في صورة قانون طبيعي ، أو الفرد الذي يتحدد من زاوية تاريخية معينة . فهي إذن تهتم بالصورة العامة لواقع يتصف بالثبات . كما تهتم بالمضمر الذي يتحدد في أفراد الواقع ويتميز فيه كل فرد عن الآخر . والعلوم التي تهتم بالكشف عن الصور العامة هي علوم تبحث عن قوانين ، أما النوع الثاني من العلوم ، فهي التي تهتم بالأحداث المفردة . الأولى تنصب على ما يتصف بالدوام ، والثانية تهتم بما حدث لمرة واحدة . الأولى باحثة عن قوانين *Nomothétique* والثانية تصف الحالات الفردية *Idiographique* (٦٧)

ويجدر بنا - حتى يتضح هذا الص - أن نكشف عن موقف ريكرت من هذه المسألة ، وهو زميل ويندلاند في مدرسة هيدلبرج .

هينريخ ريكرت : (١٨٦٣ - ١٩٣٦)

هو أستاذ سابق في جامعة فريبورج Freiburg ، وخليفة ويندلاند في مدرسة هيدلبرج . كتب مقالا شهيرا بعنوان : (حدود التكوين الطبيعي العلمي للافكار) . وبفضل هذا الكتاب أمكن فاسفيا تبرير مشروعية واستقلال (علوم

الروح) (٦٨) التي ازدهرت في القرن التاسع عشر .

وفيما يختص بعلاقة التاريخ بعلوم الطبيعة ، وهو الموضوع الذي بدأه ويندلاند، فقد أشار ريكرت إلى التمايز بين منهجين أحدهما يرنو إلى التعميم والآخر ينشد التفرد من ناحية اهتمام العالم أو عدم اهتمامه ببعض جوانب الواقع .

فبالنسبة للعالم الطبيعي كان الكشف عن القانون هو المهم ، ومن ثم كان اهتمامه بالجوانب العامة في الواقع . أما بالنسبة للمؤرخ فإن انجازه ينسحب أساساً نحو تفرد الحدث التاريخي وماتميزه واقعة تاريخية محددة عن أخرى . ولكن في حين أن الباحث عن الجوانب العامة في الواقع قد تحددت لديه طرائق التجريد وأصبح بإمكانه تمثيل القانون العام واستخراجه بين العديد من الفروض القابلة للتحقق ، نجد الباحث في علوم التاريخ - على العكس - لا يتوافر لديه مبدأ الاختيار . ومن ثم يجب الكشف عن أساس يستند إليه في ترجيح الاستفادة من مجموعة من الأحداث المفردة دون أخرى . إن هذا الأساس يكمن في كون التاريخ يحول الواقع التاريخي إلى قيم ثقافية عامة مثل الدولة والفن والدين والمدل الاجتماعي . وحيث أن موضوع علم التاريخ لا يتحدد أو يظهر إلا بعلاقة القيم هذه ، لذا كانت هذه العلاقة هي المكونة لبنية المعرفة التاريخية .

إن الكشف عن هذا المبدأ المكون لبنية المعرفة التاريخية لا يفيد فقط في التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ، بل إنه يقدم أساساً لتصور فلسفة التاريخ .

إن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية هي نقطة الانطلاق إذن لفلسفة التاريخ .
وبناء على هذه الأبحاث المنطقية المنصبة على التنظير في العلوم ، طالبت مدرسة
هيدلبرج بفلسفة للتاريخ هي فلسفة للقيم العامة للعقل (٦٩) .

وهكذا نلاحظ أن ريكرت كان مكتملا لسلفه ، ويبدل بانه فيما يختص بالتاريخ
وعلاقة القيم . وقد كان مكتملا له أيضا في تصور نظرية الحكم ، كما سنرى :
لقد أخذ ريكرت عن مؤسس مدرسة هيدلبرج أفكاراً تتصل بالمعرفة ونظرية الحكم
ثم أكملها في ضوء الروح العامة للاتجاه الكانطي الجديد . ففي سنة ١٨٩٢ أصدر
كتاباً بعنوان : موضوع المعرفة ، أعقبه بعنوان تحتى هو : مدخل إلى الفلسفة
الترانستنتالية (٧٠) . وقد أشار ريكرت في هذا الكتاب إلى «مقياس الحقيقة في
المعرفة» وإلى الأساس المكون لهذا المقياس . ثم ينتقد جميع النظريات التي تعتبر
حكم الحقيقة كما في موضوع المعرفة أو متوقفا على الذات العارفة ، وذلك
أخذا بنظرية الالتزام . فقانون المعرفة لا بد وأن ينبثق عن التزام معين ، ويكون
الإعتراف بهذا الالتزام هو المؤسس للمعرفة أخقة .

**La norme de la Connaissance doit se rechercher dans un devoir
dont la reconnaissance fonde la vraie Connaissance (71) .**

وإذا كان الحكم هو صورة من صور التقويم ، فإن الحقيقة هي القيمة التي
يسعى الحكم إلى تأكيدها .

69 — Ibid, p. 261.

70 — Ibid, p. 264

71 — Ibid, p. 258.

وتنصب الأحكام على صنفين من الموضوعات (أو نمطين من أنماط الوجود) :

النمط الأول هو موضوعات العالم المحسوس التي تدخل في نطاق العلم التجريبي ويتفق ريكرت مع كل ما أورده كالط بخصوص معرفة هذه الموضوعات .

النمط الثاني يشتمل على موضوعات معقولة غير محسوسة . وهي لا تخضع للدراك بل تعرف عن طريق ملكة الفهم Verstehen وهذه الموضوعات هي عند ريكرت موضوعات الثقافة . ومثالها : (التاريخ والفن والأخلاق والنظم) .

وعلى الرغم من أن موضوعات هذا النمط لا تتردد إلى الحواس ولا تخضع لمقولات الطبيعة إلا أنها ليست موضوعات ميتافيزيقية لأنها تتداخل مع التجربة وتلتقى بأسماء هيجل الروح الموضوعية .

غير أن موضوعات الثقافة وموضوعات العالم المحسوس في حاجة إلى ذات متحركة وهذه الذات يطبق عليها كاتط اسم الذات الترانسندنتالية . وهي عند هيجل الروح نسائية وهي تلك أنماط الوجود عند ريكرت يضاف إليها نمط رابع هو عالم الميتافيزيقا الذي جعل منه كاتط موضوعا للإيمان ويراقة، هنيه ريكرت (٧٢) .

نلاحظ أن موضوعات النمط الثاني وهي تشمل الأخلاق والفن والنظم والتاريخ تحتل مرتبة متوسطة بين المحسوسات وموضوعات الميتافيزيقا . وهنا يظهر التقارب بين العملي والنظري على غير ما عهدناه عند كاتط . إذ يقوم

العقل العمل بدرر التقويم في مجال المعرفة بعد أن أصبح بعداً جديداً لافنى
عنه في إصدار الاحكام . كما نلاحظ أيضاً أن ريكرت يوسع رقعة التجربة
الكائنية فيجعلها تشمل التاريخ إلى جانب الطبيعة . وهنا يظهر تأثير ريكرت بمفاهيم
فلسفة هيجل وفتحة ولكن داخل الاطار العام الذي رسمه كانتط .

الخاتمة

يتأكد القارىء - من خلال متابعتة لهذا البحث - أن البناء الفكرى الذى خلفه كانط كان شامخا وعظيما .

فقد ثبت أن أصحاب المثالية الألمانية الذين خرجوا على الفلسفة النقدية ، بدأوا هم أنفسهم من حيث انتهى كانط .

ويكفى أنه تحقق ماسبق أن أعنته كانط من أن الفلسفة بإمكانها أن تحرز تقدما ملموساً يحاكي التقدم الذى أحرزته العلوم . فالكانطية الجديدة تنتقل من نقد العقل الى نقد الثقافة ، كما أنها تكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية .

وإذا كانت كتابات الكانطيين الجدد قد تأخر انتشارها بسبب ظروف وعلاسات خاصة ، فإنه لا بد من الاعتراف بأن فترة الكمون هذه هي التى أثمرت فيما بعد ، بكل تأكيد، عند المعاصرين ابتداء من الهيكلية الإيطالية التى ظهرت عند كروتشى، وحتى أنطولوجيا هيدجر ، وأخيراً لدى البنيويين .

فكانط هو فيلسوف الثقافة الحديثة، بحق ، كما قال ريكرت، لأنه دعم بفكره مفاهيم الأخلاق والسياسة والدين والفن .

وكانط هو الفيلسوف الذى لا يمكن تجاوزه .

وفى هذا المنى يقول لييان صاحب شعار (المودة إلى كانط):

إنك بإمكانك أن تفلسف مع كانط ، أو ضد كانط، ولكنك لا يمكن أن

تفلسف بدون كانط .

مراجع البحث

- ١ - أوفى شولتز : ، كانط ، ، (ترجمة أسعد درويق ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥) .
- 2 — BECK Lewis White : "Neo-Kantianism" , in (Encyclopedia of philosophy, London 1967).
- 3 — DUSSORT H. "L'Ecole de Marbourg", paris, 1963.
- 4 — PHILONENKO Alexis : "L'Ecole de Marbourg", in (La Philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973)
- 5 — SARTRE J.P. : "Critique de la Raison Dialectique", (Gallimard, 1960).
- 6 — WILD Christoph : "L'Héritage de Kant", in (Bilan de la Théologie du XX Siècle, Casterman, Paris 1970)
- 7 — "Vocabulaire de la Philosophie", Seghers 1975.
- 8 — "A Dictionary of Philosophy", Moscow, 1967.

• كما أن البذرة المختفية تحت الأرض هي التي أعطت كل صفات
الشجرة النامية فوق السطح ، كذلك فإن شجرة الحياة البشرية تنبثق عن
إحساس متفرد وانفعال قوى تجاه الحياة . .

[أورتيجا إيخاست]

الأعمال الكاملة ، المجلد الثاني ، ص ٢٧٤

محتويات البحث :

- خوسيه أورتيجا إيجاس : (حياته وكتاباتة وعصره) .
- العقلانية الحيوية : (أمدنها ومباحثها) .
- فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها .
- الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها .
- تقويم وتعقيب .
- للمراجع .

خوسيه أورتيجا إيغاست
١٨٨٣ - ١٩٥٥ م
حياته وكتابات وعصره

هو فيلسوف وكاتب إسباني، ولد بمدينة مدريد في أسرة موسرة، وكان والده مديراً لإحدى جرائد المعارضة وهي المعروفة بإسم «المحايد»
: El Imparcial

تعلم في مدارس اليسوعيين بالقرب من مدينة مالقة Malaga على الساحل الجنوبي لإسبانيا، غير أنه تنكر للعقيدة الكاثوليكية تدريجياً بسبب تعاطفه مع اتجاهات التحديث الديني وخصوصاً بسبب قراءته لكتابات المشرق رينان.

بدأ دراساته الجامعية في القانون والفلسفة بجامعة ديستو Deusto في مدينة بيلبار Bilbao على خليج بسكاي في أقصى الشمال الإسباني، ثم أكمل هذه الدراسات بجامعة مدريد سنة ١٩٠٢.

في سنة ١٩٠٣ تعرف على موقف الحركة الفكرية في إسبانيا أرنانومو (١)، وهو أول من أثار الإهتمام بضرورة الفكر الفلسفي. فن المعروف أن الفكر الإسباني كان - مع بدايات القرن العشرين - يفتقر إلى المبتدئين بالفلسفة، وكان من التتمذر العثور على قراء لامهات الكتب الفلسفية حتى من بين أساتذة الجامعات (٢).

(1) Miguel de Unanuno (1864 — 1936).

ولد في بيلبار، واشتهر بمآلاته التي تعالج مشكلات عصره.

(2) Alain GUY: «O.tega YGASSET», (Seghers, 1969), P. ٥.

وفي سنة ١٩٠٤ حصل أورتيجا على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة مدريد . ثم قام برحلات علمية - على مدى خمس سنوات - أعضاها بالجامعات الألمانية في برلين وليبزيغ وماربورج . وفي جامعة ماربورج التقى بهيرمان كوهين أحد كبار الكانطيين الجدد وتلذذ عليه .

تزوج في سنة ١٩١٠ ، ثم أصبح أبا لثلاثين وعلامة . وكان قد عين في نفس السنة أستاذاً للبيثافيزيقا بجامعة مدريد ، التي استمر بها حتى اندلاع الحرب الأهلية في أسبانيا سنة ١٩٣٦ .

وخلال ممارسة أورتيجا لعمله بالجامعة ، كانت له إهتمامات سياسية وصحفية . ففي سنة ١٩١٥ اشترك في تأسيس مجلة « أسبانيا » ، وفي سنة ١٩١٧ أسس جريدة « الشمس » ، El Sol ، وهي من أكثر الجرائد إنتشاراً هناك وكان في تحريره المقالات الفلحفية مما تلا لجان لاكروا المحرر الفلسفي للجريدة ليموند الفرنسية الشهيرة .

وقد استهدف أورتيجا في مقالاته تغيير أنماط الفكر السائد في المجتمع الأسباني وإرساء قواعد الفكر المتحرر . ولتحقيق هذا الهدف سلك العديد من الطرق . وعندما أسس مجلة « الغرب » ، في سنة ١٩٢٢ (٣) ، حاول من خلالها أن يقرب الفكر الغربي (والألماني على وجه الخصوص) إلى نفوس الأسبان . فكتب عن برتانو وهسرل وكيرك جارد وراسل وشيلر وغيرهم . وبالإضافة إلى كتابة المقالات الفلسفية كان أورتيجا يعقد الندوات ويلقى المحاضرات العامة

« La Revista de Occidente » ، (3)

استمرت هذه المجلة في الظهور حتى يوليو سنة ١٩٣٦ ، ثم توقفت عن الظهور إلى أن أمسك أحد أبناء أورتيجا بإدارتها من جديد ابتداء من سنة ١٩٦٩ .

ويؤزل إلى رجل الشارع ويخاطبه حتى لقب بالمصارع Torero . ولم يكن مصارعاً لشيران بالمعنى الذى يفهم من الكلمة الاسبانية ، بل مصارعاً للافكار بطبيعة الحال .

وأشتهر أورتيجا بمعارضته للحكم الدكتاتورى فى أسبانيا من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٣٠ . فقد أوقف نشاطه بالجامعة لمدة أشهر ١٩٢٩ احتجاجاً على سياسة بريمو دى ريفيرا رئيس وزراء أسبانيا . وكان له دور فى إقصاء الملك ألفونسو الثالث عشر ثم إعلان الجمهورية سنة ١٩٣١ .

وبعد اندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ اضطر أورتيجا للجوء إلى فرنسا ثم الأرجنتين وأخيراً لجأ للبرتغال . وبمجرد عودته إلى مدريد سنة ١٩٤٨ أسس هناك معهداً للدراسات الإنسانية . وإبتداء من هذا التاريخ وحتى وفاته سنة ١٩٥٥ اعترف بريادته للفكر الأسباني . فقد كان قمة فكرية لم تشهدا أسبانيا منذ أكثر من ثلاثة قرون .

هكذا يظهر أن حياة أورتيجا كانت حافلة بالنشاط الفكرى والسياسى . ولم يكن فى هذا كله يستهدف مصلحة شخصية لأن بنيتة الأولى هى إصلاح المجتمع . فعنى يوليو سنة ١٩٣١ رفض منصباً سياسياً مرموقاً وقال أنه . يفضل أن يظل رئيساً للسكرتارية فى وزارة الحقيقة (٤) .

ويهدف الكشف عن الحقيقة ، كان أورتيجا يعلم مواطنيه دقة التفكير والتعمق فيه ، كما أدخل مفهوم النظام فى الكتابات الفلسفية لأول مرة فى أسبانيا . وبذل

(4) NEIL MCINNES : « ORTEGA YGASSET, José » , in
Encyclopedia of philosophy, London, 1967.

جهداً خارقاً في مواجهة المقارنين للتجديد . وفي هذا يقول : « أنه كان يعلم الفلسفة في مجتمع يقارم الفكر المتحرر . وكان مثله كالتفسير الذي يبشر بالهدى في قوم درجوا على عبادة الأوثان ، (٥) . ويهدف الكشف عن الحقيقة أيضاً عمل أورتيجا على إحداث نهضة فكرية توظف أسبانيا من سبات فكري وعقلي طويل .

وقد نشط أورتيجا في التأليف . وكتب في مجالات متعددة . وكانت معظم كتاباته في صورة أبحاث ومقالات نشرت في الجرائد اليومية أو في المجلات المتخصصة . أما كتاباته الفلسفية ، فقد كانت قليلة بالنسبة لكم إنتاجه الفكري في مجموعة ، بيد أن ما تركه من أثر قوي في الفلسفة الأسبانية إنما جاء عن طريق محاضراته وتعليمه (٦) .

وقد تميز أورتيجا بسحر بيانه ، ودقة تعبيره ، وعمق تفكيره . وقبلنا وجد من ينافسه في صدق مقولته وقوة تأثيره (٧) . فهو رب النثر الإسباني بلا منازع . ومنع ذلك ، فهو لا يتكشّف للقارئ السطحي : « نثل كتاباته كتل جبال الثلج التي لا تكشف إلا عن عشر حقيقتها ، (٨) . أما أسلوبه الفلسفي ، فإنه تميز

(5) ORTEGA Y GASSET : « Las Obras Completas » (Ed. de la Revista de Occidente. 1962) I, p. 311.

وستشير إلى هذا المرجع كلما دعت الحاجة بالحرفين O. C. بالإضافة إلى رقم المجلد .

(6) NEIL MCINNES, Op Cit.

(7) Ibid.

(8) Julián Mariñas : « Ortega Y gasset », (Madrid, 1960), p. 253.

بالإبداع لأنه ينتقى العبارات وينتج المصطلحات الجديدة ، وينتقى أنسب المورادفات للمصطلحات الفلسفية الحديثة التي تختلف عنها اللغة الإسبانية .

وقد لا يتسع المجال هنا للحديث عن كل مؤلفات أورتيجا وآثاره خصوصاً وأن الحديث عنها سيأتي في سياق البحث ، ويكفى أن نقرر بهذا الضدد أنها اشتملت مجالات متعددة . وإذا استثنينا كتاباته السياسية فإن مجموع ما طبع من أعماله - في تسعة مجلدات - بلغ خمس آلاف وخمسمائة صفحة (٩) .

وإذا كان أورتيجا قد خصص جزءاً كبيراً من اهتماماته المشكلات المحلية الإسبانية ، فإنه قد اشتهر مع ذلك في عداد الفلاسفة المعاصرين بذهب الذي يربط بين العقل الحيوي والتاريخي كما يربط بين الفكر النظري والواقع الملمس . وهو بهذا يتجاوز المشكلات المحلية ليصبح فيلسوفاً عالمياً لا يقل في تأثيره عن نيتشة أو بندتو كروتشي (١٠) أو سارتر . وسنرى أن العقلانية الحيوية ، عند أورتيجا إيجاست هي للذهب الذي يشق لنفسه طريقاً فكرياً جديداً يختلف عن المذاهب المثالية التصورية ، والعملية المنطوقة ، والوجودية المناهضة للعقل . كما سنرى أن أورتيجا يصلح بين الاتجاهات العقلانية والحيوية ولكن على غير طريقة برجسون .

(9) Alain GUY, op. cit., p. 177.

(10) CROCE, Benedetto (1866 — 1952) .

فليسوف إيطالي ، استفاد من متابعتة لأبحاث السكانطين الجدد ، اشتهر بكتاباته في فلسفة الجمال ، وكان له تأثير قوي على الفكر الأدبي والفني الإيطالي .

العقلانية الحيوية

اهدافها ومباحثها

و كان لهذا الحدث جلاله وعظمته ، كما كان له صدى ودوى هائل . فقد عاش الكون لأول مرة بين أفراح وأزراح ، وآمال وآلام . وامتلات أركانها ضياء وأصبح لأشياءه مذاقاً ، وانبثقت عنها روائح وطعوم ... وعلى الجملة ؛ عندما ظهر الإنسان بدأت الحياة الكونية ، (١) .

جاءت هذه العبارة في تقديم ما اسماء أورتيجا به للمشكلة الإنسانية ، ومنها يتضح التأكيد على أن آدم هو أول الكائنات التي وعت أنها تعيش . ففي حين أن جميع النباتات والحيوانات عاشت ونمت في هذا الكون قبل الإنسان إلا أنه مجرد ظهور الإنسان بدأت الحياة مع بداية الوعي بالأبعاد الكونية المختلفة .

و الإنسان يحمل في داخله مشكلة سارية بطولية . وكل أعماط نشاطه ليست سوى وظائف لحل هذه المشكلة . أو هي خطوات لحلها . والإنسان يقسم المشكلة ويستهدف حل أجزائها على مراحل : فالعلم هو حل للرحلة الأولى . والفن هو محاولة لحل المرحلة الثانية ، أما الاخلاق فهي محاولة لحل الجزء الأخير ، (٢) .

وإذا كان العلم يرد الحياة إلى البيولوجيا أي دراسة الوظائف الفسيولوجية المختلفة ، فإن أورتيجا يضع مفهوماً منهجياً للحياة . و فحياة الشيء هي

(1) O. G., I, P. 480 .

(2) Alain GUY, Op. Cit., p. 12.

وجوده ، (٣) ، و ماهية الشيء ترد بالتحليل إلى مجرد علاقات ، (٤) ، ولهذا أخذ العلم على عاتقه أن يكشف عن أنسجة العلاقات المديدة التي يرد إليها الكون بأسره ، وقد حقق في هذا المجال نجاحاً لا يستهان به .

غير أن الأشياء في حقيقتها تنطوي على وحدة وتفرد قلما يمسك بها العلم لأنه يهتم بالعام والضروري . صحيح أنه يقدم لنا قوانين تمسك بالصفات العامة والمشاركة بين الأشياء : فقانون مقرط الأجسام مثلاً يكشف عن علاقة عامة تتحدد بها حركة كل جسم . ومن هنا كانت اهتمامات العلم تنحصر في الكشف عن العلاقات العامة والمجردة دون أن تنصب على تفرد الحالات الجزئية والمرئية . وقياساً على ذلك فإن الحياة التي كشف عنها العلم هي مفهوم مجرد . في حين أن التعريف السليم يقرر بأن الحيوى هو للموس الذى يتصف بالتفرد ولا يقارن بغيره . الحياة هي التفرد إذن .

وعلى هذا فإن تعدد أورتيجا للعلم ينحصر فيما يلى :

أولاً : أنه يهمل الجانب الملموس من الواقع .

ثانياً : أنه يقسم مشكلة الحياة إلى جانبين لا اتصال بينهما ، الطبيعة والفس .

ثالثاً : أنه يفترض في الأشياء الثبات والنوام ، في حين أن الحياة هي

ديناميكية وتغير (٥) .

وأمام هذا التصور الذى تنطوى عليه المناهج الطبيعية في دراسة الحياة ، ينصح

أورتيجا بالجوء إلى منهج الفن أو النهج الذى يستقرى سير الحياة .

(3) O. C., I, p. 481.

(4) Ibid, p. 482

(5) Ibid., p. 463

ميتافيزيقا العقل الحيوي

أطلق أورتيغا على فلسفته إسم « ميتافيزيقا العقل الحيوي » ، أو « العقلانية

الحيوية » ، Ratio-vitalism .

وكان يقصد بالميتافيزيقا البحث عن الواقع الأول الذي تنبثق عنه الموجودات ، والذي تفتقر إليه الأشياء في تأصل أسباب وجودها . وقد تبين له أن هذا الواقع الأصيل هو « الحياة » . ومفهوم الحياة قد ظهر في الكتابات الأولى لأورتيجا مشيراً إلى معناها البيولوجي تماماً كما فعل أصحاب المذاهب الحيوية . غير أنها استعملت فيما بعد عنده كـ تشير إلى حياة الإنسان المتفاعل مع ظروف وإمكانات مجتمعه ، وتشير أيضاً إلى حياة الإنسان في قلب أحداث التاريخ (٦) .

وقد جاء تحديد معنى العقلانية الحيوية في الكتاب الفلسفي الأول لأورتيجا « تأملات دو تكيشوتيه » ، (٧) . وظهر في هذا الكتاب أنه يعارض المذاهب المثالية على زعم أنها تؤكد الأولوية الانطولوجية للذات ، كما يعارض المذاهب الواقعية التي تعطي الأولوية للأشياء التي تعرفها الذات . ثم توصل أورتيجا إلى أن الحقيقة ، تتطلب تواجد الذات والأشياء معاً . كما تتطلب التأخر في الوجود بين الذات والأشياء . إذ لا ينبغي أن تفهم الذات بمعزل عن الظروف المحيطة بها كما أنه يتمذرو وجود الأشياء بمعزل عن الذات . فالواقع الوحيد هو « الذات » - مع - الأشياء . يقول أورتيجا في عبارة شهيرة :

(6) NEIL MCINNES : o.p. cit.

(7) «Meditaciones del Quijote» , 1914.

« أنا أكون أنا بالإضافة إلى الظروف المحيطة بي »

Yo soy yo y mi circunstancia

كما يقول أيضاً .

« إن الأشياء المحيطة بي هي النصف الثاني لشخصيتي ، وليس معنى هذا أنها تكون معها نسيجاً موحداً . لأن الذات تؤثر في الأشياء وتحقق ذاتها خلال عملية التأثير هذه . وهذا النشاط هو الحياة . الحياة إذن هي هذا التفاعل الديناميكي بين الذات المستقلة والأشياء ، وهي العملية التي يتم من خلالها تحقيق الذات . وهكذا يظهر أن أورتيجا يصالح بين المذاهب المثالية والواقعية .

أما ما يقصده أورتيجا « بالأشياء » أو « الظروف المحيطة » ، فإنها تشمل العوامل البيولوجية والفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والجغرافية والكرونية بما لها من آثار تنعكس على الذات في تميزها وتفردتها (٨) .

وإذا كانت الذات مرتبطة بالظروف ، فإن هذه الظروف لا معنى لها إلا إذا التفت حول ذات مفكرة . ومن هنا كانت العملاقة الجدلية بينها علاقة اعتماد متبادل ؛ أو أن بينهما (اعتماد ديناميكي) على حد تعبير جان بوريل أحد شراح أورتيجا (٩) .

وعلى الجملة ، فإن « الظروف هي اليد الكرونية التي تمتد إلى كل منا ، والتي ينبغي أن نتمسك بها ، وأن نحضنها بحماس إذا أردنا أن نعيش بأصالة » (١٠) .

«8» O.C. , IX, p. 349.

«9» Jean-paul BOREL : «Raison et vie chez Ortega Y Gasset», Neuchâtel, 1959, p. 47.

«10» O.C., VIII, p. 54,

وهذه العبارة تتضمن أبلغ رد على أنصار للذاهب المثالية كما أنها تكشف عن الوجه الحقيقي للمثالية الحيوية .

مذهب المنظور النسبي : Perspectivism

المنظور هو المظهر الذي يتبدى لناظر من زاوية معينة . ومنظور المعرفة بهذا المعنى ينبغي أن يكون نسبياً . وهذا ما أراده أورتيجا في نظريته للمعرفة .

في « تأملات درنكيشوتيه » ، (١١) ، تحدث أورتيجا عن وجهة النظر الفردية ، وأكد أن نقطة الانطلاق في مجال المعرفة هو الإنسان الفرد ووجهة نظره الشخصية على اعتبار أنها المصدر الأوحـد للصدق والاصالة . غير أنه يعقب على هذه النقطة ويؤكد أيضاً على ضرورة تكاتف الجهود الفردية حتى يمكن الفاـذ إلى الحقيقة . وهو يحذر - مع ذلك - من خطورة الارتفاع بوجهة النظر الفردية إلى مرتبة المطلق لأن هذا هو مصدر الخطأ (١٢) .

ويرى أورتيجا أن ملكة الفهم تقبل من الواقع ما يتناسب مع مألوفها من أجهزة استقبال ، فطرية . ولاشك أنها بهذا تهمل أجزاء من الواقع تتعدى نطاق إمكاناتها المعرفية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فإن الواقع الكوني يرى من خلال منظور معين ، وهذا المنظور يتصف بالنسبية ويختلف باختلاف الزمان والمكان . ويترتب على هذا أن « الواقع الذي يتكشف دائماً على أنه هو هو منها تغير المنظور إنما هو ضرب من اللامعقول » ، (١٣) .

ويرى أورتيجا أن كينونة العالم في النهاية ليست « صفلاً » ، وليست « مادة » ،

،11» op cit.

،12» O. C. ; 1, p. 321.

،13» Q. C., III, p. 199.

ولست أى شىء محدد ، بل هى ذلك المنظور النسبى perspective . (فالعالم يدرك من زاوية معينة . وكل إنسان يدرك العالم من زاويته الخاصة ومنظوره الخاص) .

وكل منظر يتصف بالتفرد والصدق . والمنظور الوحيد الزائف هو الذى يدعى أنه الممكن الوحيد .

وقد جمع أورتيجا بين مذهب المنظور النسبى ، وبين مفهوم الحياة ، كما يتصوره ، وهو نسيج تتشابك فيه الذات مع الأشياء فقال :
« كل حياة إنما هى منظور ينصب على العالم » (١٠) .

العقل والحياة :

فى مقال كتبه أورتيجا عن فلسفة التاريخ ، سنة ١٩٢٨ (١٠) ، نجده يقف فى مواجهة إسراف المثالية العقلانية عند هيجل وأمثاله . ويؤكد ، أن وظيفة العقل لا تنحصر فى إسقاط صورده على معطيات متناهية موجودة فى العالم الخارجى ، بل على العكس ، إن الوظيفة التكوينية للفكر تنحصر فى الإبقاء على الصور الواقعية للأشياء ، على اعتبار أنها هى المبدأ والحكم والمعيار لكل معرفة ممكنة . وعلى هذا ، فن المستقبل وجود الفكر الصورى ... لأننا نفكر بواسطة الأشياء (١٦) .

المعرفة إذن ليست عملية سلبية تنحصر فى انطباع صور الأشياء فى الذهن .

«١٤» NEIL MCINNES : op, cit.

«١٥» « Filosofia de 'a Historia » , 1928.

(١٦) O G., 'x , pp 538-539.

وهي ليست عملية تركيبية تنحصر في تطبيق صور الذهن على امدادات الحس كما هو الحال عند كانتط . بل هي تفهيم للشئ المعروف ذاته .

وكما رفق أورتيجا بين المذاهب المثالية والمذاهب الواقعية ، نراه يعالج أيضاً بين المذهب الحيوي والمذهب العقلي . فهو لا يوافق الحيويين على إنصاف العقل المجرد تماماً ، ويكتفي برده إلى دوره الصحيح باعتباره ، صورة من صور الحياة ، ووظيفة من وظائفها . وعلى هذا ، فهو يؤكد على وجود جانب عقلي في « الدفعة الحيوية » ، Elan Vital العاملة على مستوى البشر ، كما يؤكد على ضرورة اعتماد الإنسان على العقل باعتباره أداة حيوية ، (١٧) .

وقد استخدم أورتيجا لفظ « حياة » ، و « حيوي » ، لوصف سمي الإنسان الدائب إلى « المعرفة » ، وحرصه على التعقل ، واشباع الجانب الروحاني عنده ، وهو ما كان يشير إليه البعض بلفظ « الذكاء » ، أو « العقل العملي » . وعلى الجملة ، فإنه ليبدو أن أورتيجا قد وحد بين النشاط الحيوي في مجموعه وبين العقل . فهو يقول في كتاب له بعنوان : « حول جاليليو » ، ظهر سنة ١٩٢٢ :

« إن الحياة تعني الإحساس بضرورة تعقل الظروف والملازمات الصعبة » ، (١٨) .

ومهما كان من طبيعة الجهود التي بذلها أورتيجا للصالحه بين العقلايين - وأصحاب المذهب الحيوي ، فإنه - للإنصاف - ينبغي أن نقرر بأن « العقلاية

(17) NEIL MCINNES : op. cit.

(18) En torno a Galilio, 1933

ذكره ماكينس MCINNES في دائرة معارف الفلسفة (لندن) .

الحيوية ، كانت عقلانية أكثر منها حيوية ، وربما كان في العبارة التالية ما يرجع وجهة النظر هذه . يقول أورتيجا :

(إن مذهبه يقترب من أى فلسفة لانقبل من المناهج سوى المنهج العقلي بشرط أن تكون مشكلة الحياة هي الواو التي يلتف حولها المنهج ، لأن هذه المشكلة هي مشكلة الذات التي تتعلق بالبيولوجى القائم في مجموعته (١٩) .

وأخيراً ينبغي أن ننبه إلى أن فكر أورتيجا يتعدت تماماً عن الحيوية الرومانتيكية التي تجنّب العقل والتي ازدهرت بعد الحرب العالمية الأولى .

الثلاثية والتفاهد :

كان أورتيجا في كتاباته الأولى يفرق بين التلقائية Spontanité والثقافة Culture باعتبارهما بعدين أساسيين ومتلازمين في حياتنا . وابتداء من هذين البعدين كان يفسر تمارض الاتجاهات الفلسفية على عمر العصور وتأرجحها بين الحيوية اللاعقلانية (التي تميزت بها مذاهب الشرق القديم) ، وبين العقلانية البحتة التي بدأت مع سقراط في الغرب (٢٠) .

والعقلانية البحتة هي عمارة هائلة لا تضع في اعتبارها سوى العقل ، أما الحياة التلقائية ، فقد نظرت إليها من زاوية العقل الخالص فقط (٢١) .

«19» O. C., V, p. 67.

«20» O. C., III, p. 176.

«21» lb.d., p. 177.

لقد كانت العقلانية التي بدأها سقراط هي في نفس الوقت بداية تفتح الفكر الحر والفكر العلي ، لأن للعقل الخالص كان هو السيد والقائد . وقد نظر للحياة التلقائية في ذلك الوقت على أنها مسخرة للعقل ، تأتمر بأمره وتتصاع لمشيئة . . . غير أن هذا المجهود الضخم الذي بدأه سقراط واستمر بمجده لعدة قرون قد ثبت فيما بعد أنه بجانب الصواب . فالثقافة التي تعتمد على العقل المجرد لا يمكنها أن تحمل عمل الثقافة التلقائية (التي نجد مظاهرها عند البدائي) ، لأنها ليست كياناً مستقلاً وإنما هي كيان ظهر ونما وانبثق من ظروف (الحياة) ذاتها . وعلى هذا ، فإن ثقافة العقل المجرد إنما تستند إلى الثقافة التلقائية وتفتدى منها كما يفتدى كل عضو من الكيان الكلي للكانن الذي ينتمي إليه . وإذا كانت ثقافة العقل المجرد قد بدأت بسقراط ، فإننا نشهد الآن نهايتها بعد أن تكشف لنا أهمية التلقائية (٢٢) .

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن أورتيجا يطالب (بالعودة إلى الطبيعة) على طريقة جان جاك روسو ، أو الدعوة إلى إهمال انجازات العقل ، وإنما يهدف أساساً إلى تحديد مكانة العقل :

(فالعقل هو وظيفة من وظائف الحياة ، والثقافة هي أداة بيولوجية لا أكثر . . . وعلى هذا فإن العقل والثقافة والفن والأخلاق ، كلها تستخدم الحياة) (٢٣) .

وإذا كان سقراط قد سخر من التلقائية وأخضعها لمقاييس العقل ، فإن

«22» Ibid., pp. 177—178.

«23» Ibid.

الإنسان المعاصر إنما يحترس من إنجازات العقل ويحكم عليها بما جبل عليه من
 من فطرة وتلقائية . إنه لا ينكر دور العقل وإنما يأنكر مزاحمه وسيطرته ...
 فالعقل النظري ينبغي أن يتنازل عن إمارته إلى العقل الحيوي ، كما ينبغي أن
 يكون العقل في خدمة الحياة (٢٤) .

(24) Alain GUY . «Ortega Y GASSER» , op cit , p 25.

فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها

أعلن أورتيجا في أكثر من موضع من كتاباته أنه يمارض فلسفة الظواهر
فهي في رأيه ، مثالية ، تتضمن فكراً جامداً يتعارض مع النظرة التاريخية .
وقد رأينا أن تخصص الجزء الأول من هذا الفصل للحديث عن الأسس التي
قامت عليها فلسفة الظواهر حتى نمتد بذلك لموقف أورتيجا من هذه الفلسفة .

فلسفة الظواهر بين المنهج والمذهب :

يحاول علم الظواهر (أو الفينومينولوجيا) أن يبني الفلسفة من حيث هي
نظام عقل قائم بذاته ، كما يحاول أن يجعل منها جذور العلم ، وأساسه ، حتى
تتمكن من أن تستخدم كل ميادين للمعرفة خدمة إيجابية إنشائية . وترى
الفينومينولوجيا أن المنهج الذاتي وحده هو الذي يحقق كل أغراض الفلسفة بمعنى
أنه الأسلوب الذي يكفل تحليل الذاتية وبناء المعرفة .

ويرتبط علم الظواهر ، بأسم مؤسسه أدموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) .
وإذا كان المذهبان للسيطران على العقول منذ أمد بعيد ، وهما التصورية والواقعية ،
يتفقان في تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : احدهما تشمل عناصر محسوسة
هي مادة العلم ، والآخرى تشمل عناصر هي صورة العلم ، وتقول التصورية انها
حاصلة في العقل ابتداء بينما تقول الواقعية انها ناشئة في الفكر بفعل قوانين
التداعي ، فقد أراد هسرل أن يكشف عن طريق ثالث غير للتصورية والواقعية
يتناول الوعي في ارتباطه الوثيق بالموضوعات أو يتناول الموضوعات كما تبدو
في الوعي ، وهذا الطريق الثالث هو الفينومينولوجيا .

وقد تقلد هسرل الألمان الجنسية قبل قرانئز برتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) وهو الذي التقى به في فيينا عام ١٨٨٤ . وكان برتانو خصصا لكل نوبة مثالية ، قد شجع هسرل بالروح الواقعية . وقد بدأ هسرل حياته رياضيا ، وكانت رذائله للدكتوراه عن ، نظرية حساب المتغيرات ، سنة ١٨٨٣ ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة بجامعة جوتنجن وفريبورج من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٢٨ . وقد ظهر له كتاب « فلسفة الحساب » سنة ١٨٩١ . و « مباحث منطقية » سنة ١٩٠٠ ، ثم كتابه : « أفكار : مدخل عام إلى علم الظواهر خالص » سنة ١٩١٣ ، ثم « تأملات ديكرتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا » سنة ١٩٣١ وهو مجموعة محاضرات ألقاها بجامعة السربون ، بالإضافة إلى مجموعة مؤلفات أخرى ظهرت بعد وفاته .

ونلاحظ أن نقطة الانطلاق عند هسرل كانت بحته في الرياضيات ثم انتقل بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعي ذهنى يطبق على الوعي أو الشعور .

وعلم الظواهر لا يكون نفساً مفضلاً للبحث كما هو الحال في المذاهب الفلسفية التقليدية . فهسرل يصيب على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، لأن الفلسفة عنده هي دراسة وصفية محضة للوقائع التي تبدو للوعي أو الشعور ، أي دراسة وقائع الفكر والمعركة ، وهي دراسة ترفض كلام الواقعية والمثالية كما سبق أن ذكرنا لكي تبحث من جديد عن فلسفة أولى ، تكون بمثابة « علم البدايات » كما يقول هسرل . وفي مقال بعنوان « الفلسفة كعلم صارم » كتب هسرل يقول : إن المذاهب التقليدية للفلسفة هي عدة صور ، للميرفا ، التي تنبثق كأدلة النمو من عقول حائتها بمجرد أن تلتقى في « باثيون » ، تاريخ الفلسفة . ولذا فإن علم الظواهر يقدم بحثاً عن الصدق المعلى

ويعاود أن يسهم في تحقيقه عن طريق العمل التعاوني لأجيال من الباحثين .
 والتعريف الأول الذي تصوره هسرل لعلم الظواهر هو أنه منهج يقوم على
 الوصف المباشر للظواهر ومعناه فملا النظرية الوصفية للمعرفة ، ومشكلته الأصلية
 هي إيضاح للدركات الأساسية في المنطق والرياضيات وعلاقتها بالعمليات
 الفكرية . أما بالمعنى الواسع فإن فلسفة الظواهر تهدف إلى تقديم أساس نهائي
 للعلم . كما اهتم هسرل في كتاباته الأخيرة بمشكلة التاريخ وبالتحليل الجندري
 لاهكارتا ومبادئها الأساسية . يقول هسرل ، إن الفينومينولوجيا هي وصف
 لمجال الواجهات المعاشة وللأهيات التي تتمثل في هذا المجال . . ويهدف هذا الوصف
 إلى إقامة نظام سيكولوجي أول *a priori* . يكون بمثابة ركيزة لإقامة علم نفس
 تجريبي ولوضع فلسفة كلية تكون بمثابة معيار يستخدم للفحص المنهجي في سائر
 العلوم . .

وفلسفة الظواهر تعتمد على المنهج الذاتي . وأصحاب هذه الفلسفة ينظرون
 إلى تأملات ديكرت كقطعة تحول هامة في المنهج الفلسفي ، فالفلسفة الحية يجب
 أن تبدأ بتأملات الذات وهي تنظر إلى نفسها . وقد أعلن هسرل أن منهج علم
 الظواهر الترانسندنتال هو المنهج الفلسفي الحق لأنه مجال محايد تثبت فيه جذور
 شتى العلوم . ويشرح هسرل برنامج الفينومينولوجيا (التكويني) في كتابه
 ، تأملات ديكرتية ، ويرى أن النظر الفلسفي يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل
 الاعتقادات والنظريات التي سبق قبولها ثم يختبرها على ضوء تجاربه الخاصة
 ويتحقق من صدقها عن هذا الطريق .

وقد صدر لهسرل بعد موته كتاب « الخبرة والحكم » وفيه يقرر عدم أهمية
 للتأريخ بمعنى الأزل للمعرفة . ويرى أن يكون الاهتمام منصباً على الأخرى

على نوع من الإنتاج تبرز فيه المعرفة في صورتها الأولى برزوا تلقائياً ، وهو إنتاج كلما تكرر منه تكررت معه المعرفة نفسها وكانت وأكثر وضوحاً . ومن هنا نلاحظ أن الفينومينولوجيا هي محاولة عالية من أجل معرفة المعرفة ، ومن ثم فهي تسير الفيلسوف كانت في رفضه للميتافيزيقا المذهبية ، غير أنها تقيم شروط العلم على أسس جديدة . ومنلاحظ فيما بعد أن الفلاسفة الوجوديين قد أخذوا بأساسيات المنهج الفينومينولوجي ، كما اصطفتهم آخرون في بعض مجالات العلوم الإنسانية .

وإذا كانت الفلسفات السابقة تقوم على التفسير أو التحليل ، فإن فلسفة الظواهر قد ظلت ، فلسفة معنى ، أو فلسفة دلالة . . ونحن حينما ندرك معنى أى اسم أو أى صفة ، فإننا نكون بإزاء ، دلالة ، تمثل ، والعنصر الثابت ، الذى يظل باقياً في وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية . وهنا نلاحظ ظهور مفهوم ، الدلالة ، أو ظهور ، فلسفة المعنى ، في مقابل فلسفة التفسير بالعلّة . وإذا كان تحليل الفعل يظهرنا على اعتبارات تجريدية صرفة ، فإن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يحفى وراءه معنى شائماً ، لذا لا بد من إقامة علم جديد يقف على دلالة الأفعال أى يدرس الماهيات . والماهية عند هسرل هي الشرط الضروري للوجود ، فهي تتميز عن « الصورة النوعية » ، و « المفهوم » لأنها تملك من « الثبات » ، ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقى .

كيف يمكن الوصول الى الماهية ؟

يكون ذلك باستبماد المحولات العرضية للوضوع ، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يزدى نحوها إلى اختفاء الموضوع نفسه . ونحن هنا بصدده منهج جديد يمكننا من العباز إلى الماهية هو منهج « التغيير التخيلى » ، وفيه تعدد - ولو على سبيل التخيل - جميع المظاهر المتنوعة التى يبدو عليها الموضوع ، حتى نقف

يظل ما يظل منها قائماً رغم كل تغير ، أى تقف على هذا ، الباقى ، الذى لو حذف ،
لادى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه . وهنا تنكشف لنا علاقات جديدة
بين ، المجرد ، و ، اللاموس ، ، إذ يرى هسرل أن الصفات العرضية هى وحدها
، للجردة ، لأنها لا تتصف بالثبات ولأنها تفتقر إلى مضمون ، أما الماهيات فهى
- حقائق ، ملموسة ، لأن لها مضمين ، حقيقية ، قائمة بذاتها ويمكن أن تكون
- مادية . وعملية إدراك الماهيات تتطلب استعداداً طويلاً وبمحتأ شافياً . ونلاحظ
أن إدراك هذه الماهيات يكون بواسطة الحدس . كما نلاحظ أن حدس هسرل
ينصب على ماهيات خارجة عن الزمان على عكس حدس برجون الذى ينصب
على ، الزمان ، ، وكلاهما لا يتخلو من طابع ذهنى أو تأملى . وعلى حين أن فلسفة -
برجون - كما رأينا - قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض التصورات المتحركة ،
نجد أن ماهيات هسرل تقترن بمودة إلى الثبات .

جوهر التفكير عند هسرل هو ، القصد ، . والبداهة هى تحقيق لضروب
القصد التى تختلف باختلاف مجالات الواقع . وإذا كانت البداهة عند ديكرت
تستغرق لحظة آنية سريعة ، فإن البداهات عند هسرل تتكون بطريقة تدريجية ،
بحيث يكون انصاح الماهية ثمرة لعملية تصحيح أو نقد البداهات الأولى . وهذا
، التحقق ، هو الذى يسمح لنا بالانتقال إلى بداهات أكل وهذا هو معنى
القول بأن فينومينولوجيا هسرل ، تكويينية ، ، وأن مذهب هسرل فى البداهة ،
لا يتعارض مع النزعات التكوينية génétisme .

ويلاحظ هسرل أن فلاسفة الوضعية يرتكبون خطأ جسيماً بتلخيص فى أنهم
لا يفهمون أن لكل موضوع حى فردى صورة أو ماهية . والفردى شىء
. عرضى ، وفى قلبه توجد الماهية التى ينبغى العمل على إدراكها . وعند هسرل

يوجد نوعان من العلوم : علوم الوقائع وعلوم الماهية . وعلوم الوقائع تقوم على أساس من علوم الماهية لأنها تستخدم كلا من اللغز والرياضيات .

والفيثومينولوجيا تدل إلى موضوعها الخاص عن طريق التوقف عن الحكم بأن ه تضع بين قوسين ، بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاه دون أن تتوقف عندها أو تهتم بها فهي تضع كل المذاهب الفلسفية بين قوسين كي توجه اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها . وهي أيضا تضع الوجود الفردي للوضوع المدروس بين قوسين لأنها لا تستهدف سوى الماهية .

يوجد بفلسفة هرل جانباين : جانب موضوعي تمثله نظرية الماهيات التي لا تخلو من طابع واقعي ، وجانب ذاتي تمثله فلسفة الذاتية التي ترى في الأنا ، الواهب الحقيقي للمعاني والدلالات . ونظرية القصد هي في الحقيقة تطبيق للمنهج الفيثومينولوجي على الذات نفسها وعلى شتى الأفعال التي تقوم بها . وقد تجمل ذلك في تأملات ديكرتية ، عندما راح هرل يمارس عملية الرد الفيثومينولوجي ، (أي الوضع بين قوسين) على الخبرات القصدية للوعي من أجل الكشف عن طبيعة الوعي نفسه بإعتباره نقطة الارتكاز في عملية إدراكنا للموضوع القصدى . ومن هنا نرى أن المنهج عند هرل لا يقتصر على رؤية الماهيات بواسطة الحدس ، بل أنه يأخذ عن أستاذه برتنانو نتول بأن الوعي طابعا قصديا *intentionalité* . فالشعور هو دائما شعور بشئ ، والوعي ينبغى أن يتجه نحو موضوع . وما دام الموضوع نفسه لا يمكن أن يكون (حالة باطنية محضة) ، لذا فإن ما نسميه الظاهرة النفسية إنما هو عرض (تجريد) .

لا يمكن الفصل إذن بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف ، ومهمة

الفيلسوف هو تحديد الموضوع الذى تتجه نحوه القصدية ، ودلالة الموضوع هى
ومن بالحركات القصدية التى تهدف إلى الاحاطة بالمادية .

وجهة النظر الطبيعية ووجهة النظر الفينومينولوجية :

في حالة النظر إلى بستان به أشجار متفتحة تسر النفس وتمتع النظر نجد أن
وجهة النظر الطبيعية هى التى تعتبر البستان كشيء مفارق له وجوده الخاص فى
الزمان والمكان ، كما ننظر إلى متعة الإدراك باعتبارها ظاهرة نفسية يختص بها
إنسان فرد . ولما كانت المدركات الحسية قد تكون هلوسات كما نبهنا ديكارت ،
لذا ننظر إلى الانتقال لوجهة النظر الفينومينولوجية التى تضع بين قوسين ادعاء
كل من العارف والمعروف ، ونجد أنفسنا فى مواجهة مضمون الموقف وبنائه
دون إشارة إلى الوجود الخارجى . وليس معنى ذلك أننا نتجاوز الخبرة ، بل
أن الخبرة تظل ماثلة بأكلها على نحو جديد . وتحدث عن (النبات) و (وتفتح
الأزهار) أى عن ماهية الخبرة ، كما تحدث عن (الإدراك) و (المشاهدة)
و (التمتع) أى عن أفعال الذات . وعند هسرل نلاحظ أن أفعال الذات
تشمل أيضا الشك والإرادة والعاطفة . . الخ . وكل ما يندرج تحت (فعل
الإدراك) ، أما ماهية الخبرة التى ينصب عليها فعل الإدراك فتشمل كل (ما هو
مدرك) . ونلاحظ أن عملية تحليل الشعور تنحصر فى تحديد العلاقة بين (فعل
الإدراك) و (ما هو مدرك) .

ويتبين مما تقدم أن عمل الفينومينولوجيا يقتصر على النظر فى الماهى مثل
المدرك والمتقل والمحجوب . ودى عندما تمارس عملية التوقف عن الحكم ، فإن
ما يظهر أمامها ليس العالم بل (معنى) العالم ، لأن هسرل يرى فى العالم نسيجا من
أطرافه التى تستمد معناها من (الذات الترانسنتنالية) (على اعتبار أن هذه

الذات هي واهبة الدلالات) . ومن هنا كانت (الانا أفكر) الديكارتية تعبر عن وجود ذات فارغة وكان ينبغي على الأخرى أن تعبر عن الموضوع القصدى الذى يشير إليه هسرل في قوله : (إنى أفكر فى موضوع متعقل) .

وفى (التأملات الديكارتية) يفرق هسرل بين الذاتية الخاصة (أو الترانسنتالية) والذاتية الموضوعية أو التجريبية . والأولى تمتاز بطابع عقلى كلى أما الثانية فهى (الذاتية الحيوانية) التى تدرسها بعض العلوم الموضوعية مثل علم النفس والبيولوجيا .

وقد كانت النتيجة الحتمية التى أدى إليها البحث الفينومينولوجى عند هسرل - بسبب إعطاء الأولوية لحالات فعل الإدراك - أن تكون غائمة البحث (مثالية ترانسنتالية) ترتكز على النشاط الروحى للذات المفكرة ، وتعتبر الوجود جزءاً لا يتجزأ من (الذاتية الترانسنتالية) التى تتركب كل معنى وكل وجود .

(أنا الذات التى تضى حقيقة الوجود على العالم الموجود) غير أن هسرل فى كتابه الأخير للسمى ، التجربة والحكم ، (١٩٣٩) يحاول أن يرجع إلى عالم الإدراك الحسى بإعتباره هو الأساس فى معظم خبراتنا للعاشة . وذهب إلى أن الحياة للعاشة هى (الواقع) الذى يستمد منه كل حكم . ومعنى هذا أن هناك أصلاً وجودياً لكل الصياغات العقلية والفاهيم التصورية التى تتضمنها الخبرة للعاشة . وقد كان هذا هو الأساس الذى بدأت منه الفلسفات الوجودية عند جبريل مارسيل وميرلوبوتى وساتر .

وقد كان هسرل فى مواجهة الفلاسفة المثاليين والواقعيين يدعو - كما سبق أن قدمنا - إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية عضه دوز التقيد بأى رأى سابق ودون انحام أى فرض ميتافيزيقى على طريقه المثاليين أو الواقعيين .

الفينومينولوجيا والنزعات السيكلوجيا والسوسولوجية والتاريخية :

في مطلع القرن العشرين كانت هذه النزعات تحكم على جميع الآراء والأفكار والفلسفات على أنها نتيجة لعوامل سيكلوجية واجتماعية وتاريخية . وكان علم النفس المتطرف يرى أن تفكير الفيلسوف تحركه بعض الآليات السيكلوجية كما كان علم الاجتماع المتطرف ، يرد هذا التفكير إلى عوامل إجتماعية وكان التفسير التاريخي المتطرف يعتبر تفكير الفيلسوف معلولا لعوامل وتاريخية . وقد ارتبط ظهور الفينومينولوجيا بظهور هذه النزعات الثلاث .

والحقيقة أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادئ مجرد نتائج أعمال خارجية ، فإن الأسباب التي يستند إليها للفكر في تقرير حقايقه ان تكون هي الأسباب الحقيقية ، بل ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية . ولذا ، فإن ما يعتمد عليه أصحاب تلك النزعات من مسلمات ستكون هي الأخرى معرضة لتلك نفس الأسباب .

ولذا كله فقد وجد هسرل نفسه مضطرا إلى إثبات مشكلة أسس العلم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص ، وقد كان هدفه الأول هو تثبيت دعائم الفلسفة وإعادة بناء اليقين . . وقد كانت الفينومينولوجيا تعبر عن ضرب من العيان العقلي المباشر لا يمكن تفسيره بظروف طبيعية أو تاريخية خارجية .

والحقيقة أن هسرل لم يتجاهل أثر الظروف السيكلوجية والاجتماعية والسيرورة التاريخية ، ولكنه لاحظ أن وعى الفيلسوف حين يدرك هذه العوامل في مجموعها ، سرعان ما يجد نفسه وراءها . وكان هسرل يطالب بالتوقف عن الحكم على العالم لكي يضع الفيلسوف في مواجهة ذاته وعالمه الذي يعيشه قبل كل تفكير ، فالإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة بل هو وعى أصيل ليس من

السهل أن نجعله مجرد موضوع قابل للتفسير . ومن هنا كانت الفينومينولوجيا
بمودة على الوضعية التي تنظر إلى الإنسان على أنه مجرد موضوع خالص ، وثورة
على سائر النزعات الميكانيكية التي تعتبر الوعي مجرد انعكاس آلي للمادة .

إن الذات عند هسرل هي مبادرة initiative وقصد . وهي أيضاً حشوية
أخلاقية . ونلاحظ أن هسرل في هذا يمدد للفلسفات الوجودية .

ونلاحظ أولاً أن فكر هسرل لم يسر في خط مستقيم . ففي أول أعماله الفلسفية
وهو التسمي ، فلسفة الحساب ، (١٨٩١) تراه يقيم عمليات الحساب على أسس
سيكلوجية صرفه ، وكان يسمى الفينومينولوجيا علم النفس الوضعي كما كان
يعتبره الوعي ، أو الشعور ، مجرد منطقة أو جزء من الوجود في مقابل
الوجود العام . ولعله عثى أن ينتهي بالفينومينولوجيا إلى نفس النتائج التي
اتتهت إليها مذاهب علم النفس المتطرفة ، فكتب في « التأملات الديسكارية ،
(١٩٣١) أن الوعي ليس جزءاً من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذي يضئ على أي
موجود ماله من قيمة . ومعنى هذا أن الذات ليست مجرد موضوع ، يقبل
للإحاطة ويخضع للتجريب بل هي الدعاة الأساسية التي تستند إليها سائر
للموضوعات .

وبما تقدم يتضح أن علم النفس لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة لأنه يبحث
ويدرس سلوك الإنسان في سياق متنوع من الأحداث بينما تمثل الفينومينولوجيا
جهداً ذهنياً يستهدف الكشف عن ماهيات تظهر من خلال اتجاه الذات نحو
للموضوع . وهذا يعني أن (الذات الترانسندنتالية) التي تتحدث عنها الفلسفة
تختلف عن (الذات التجريبية) التي هي موضوع علم النفس كما سبق أن قدمنا

في موضع سابق ، والفلسفة الفينومينولوجية ليست عودة إلى الالتهبطان بل هي على العكس ترى أن المضمون العموري لا يمكن أن يتكشف للذات بطريقة مباشرة . وقد كان ميرلوبنتي أحد تلامذة هسرل يقول بحق أن معرفة علم النفس بالنفس هي معرفة غير مباشرة ، ففيها يقوم الإنسان بفض رموز سلوكه كما يقوم أيضا بنوع من البناء أو التركيب أي استعادة الخبرة المماننة حتى يدرك دلالتها وضوء الخبرات المعاشة الأخرى .

وفد ذهب القائلون بالحنتمية التاريخية إلى أن الفينومينولوجيا هي فلسفة الفيلسوف المنزول الذي يعتبر نفسه ناطقا بأسم الإنسانية لأن الفلسفة عند هسرل هي جهد فردي لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية أو بصيرورة التاريخ . ونحن نعتقد أن غذا النزود لا يميب الاتجاه الفينومينولوجى . فالحياة الاجتماعية والتاريخ لم يدخلوا ضمن مبحث الفينومينولوجيا ، الهدف الأسمى لهسرل هو إقامة (علم عقلى شامل) ومن ثم يكون من اللبالة أن نحاسبه خارج هذا النطاق . ولاشك أن هسرل قد بذل جهد كبيرا في فحص الوعي الفلفى والكشف عن أصول كل معرفة وكل تفكير وكل علم .

وفي ختام هذا العرض للاتجاه الفينومينولوجى نلاحظ أنه عبارة عن مجهود لوصف الوجدان كما هو فى ذاته ، وهو فى هذا يرتد إلى التقاليد الافلاطونية والديكارونية . كما نلاحظ أيضا فى هذا الاتجاه أنه تأكيد لنشاط العقل ودرره الإيجابى فى المعرفة ، وهو فى هذا يكمل الاتجاه الكنتى . ولقد كانت الفينومينولوجيا كذلك مجهودا لإرجاع كل ما فى العقل إلى التجربة وهى فى هذا تكمل اتجاه التجريبيين . ولهذا كله يمكننا أن نقرر أن ثراء التحليل فى المذهب الفينومينولوجى يجعله من أعظم مذاهب المعرفة إشراقا .

مؤلف المقالة الحيوية من فلسفة الظواهر :

يرى أورتيجا أن الفلسفات المثالية كانت قد تضمنت قصوراً فاضحاً . فهي تقرر أن الوعي مشتمل على الواقع الأصيل دون أن تحاول ، مع ذلك ، أن تهمل معنى الوعي تحليلاً عميقاً ودقيقاً .

ونحن نعلم أن أورتيجا يشير بهذا التصور إلى ما جاءت به المثالية عموماً في العصر الحديث ابتداءً من ديكارت وحتى هيجل .

ويشير أورتيجا إلى أن هسرل في نهاية القرن التاسع عشر هو الذي تنبه إلى هذا التصور فأخذ على طاقته مهمة الإصلاح . وفعلًا كانت الفينومينولوجيا هي التي حدثت - لأول مرة - للتفصود بالوعي ومكوناته .

وفي مقال خصصه أورتيجا لقد الفينومينولوجيا (١) يقول أنه بعد أن قرأ كتابات هسرل ، سنة ١٩١٢ ، تبين له أنها هي الأخرى لا تخلو من قصور .

وقد بدأ هسرل بمحاولة الكشف عن واقع أول يكون بمثابة الأصل أو الأساس أو نقطة الانطلاق إلى مختلف صور الواقع . ولكي يتحقق له هذا الغرض ، فقد كان يخشى من فكره أن ينزل من شفافية ذلك الواقع الأول لفعل التفكير يتضمن حركة إيجابية ربما بددت الشفافية أو عرقلت الامساك بها (٢) .

وقد ظن هسرل أنه وجد الواقع الأول ممثلاً في الوعي الخالص ، غير أن

(١) كان هذا المقال هو المقدمة التي كتبها أورتيجا للترجمة الألمانية لكتابه « أطروحة عصرنا » .

EL Tema de nuestro tiempo, 1957.

(2) O. C., VIII, p. 47-48.

هذا الوعي المسمى : « الخالص » ، ليس شيئاً آخر سوى الذات التي ، تعي كل شيء . . . فهي لا تريد بل ، يقتصر عملها على الوعي بإرادتها وبالشئ المراد . . . وهي لا تنحصر ، وإنما تتأمل إحساسها وعلاقته بالأشياء المحيطة . وهي أخيراً لا تفكر بل تعي قدرتها على التفكير .

وبخصوص هذا التصور لعمل العقل يلاحظ أورتيجا أن ما نتأمله ليس هو الواقع الحقيقي . ذلك لأن الزافع الحقيقي هو فعل التأمل ذاته . ويترتب على هذا أن تكون الذات المتأملة لا وجود لها إلا بفعل التأمل ، ويكون الموضوع المتأمل موجوداً من حيث هو متأمل فقط .

ويشبه أورتيجا طبيعة « الوعي الخالص » ، مجال الملك الأسطوري ميداس Mides الذي ضاق ذرعاً من قدرته على تحويل كل ما يلمسه إلى ذهب حتى طعامه ! .

فالوعي الخالص باعتباره هو الواقع المطلق يسلب الزائفة من كل الأشياء المحيطة به ويجعلها إلى مجرد موضوعات للوعي إنه يحل العنامل ويحوطه إلى معان ودلالات . أو أنه يرد العالم الواقعي إلى معقولة خالصة (أي مجردة) .

يضاف إلى ما تقدم أن الوعي الذي قيل أنه « خالص » ، لا يتم التوصل إليه إلا باستخدام منهج فلسفي يطلق عليه اسم « الرد الفينومينولوجي » ، أو « الخلف الفينومينولوجي » ، وهو ما أشرنا إليه آنفاً . ويرى أورتيجا أن هذا المنهج يعاقل منهج الفيزيائي الذي يدرس الذرة : فكما أن تدخل العالم يغير بنية الذرة بالإضافة إلى أنه لا يتعامل مع واقع جاهز بل هو الذي يوجد ، كذلك كان الحال بالنسبة للفينومينولوجي ، فهذا الأخير يتوصل إلى « وعي » ، من صنعه

لا يعنى بل ينحصر عمله في مواجهة الماهيات^(٣) (بعد الرد الفينومينولوجى) .

والزد الفينومينولوجى كما نعلم هو إيقاف لعمل الوعى ، وتعطيل لممارساته الى تنبثق من طبيعته ، والفينومينولوجيا بهذا إنما تعظم الصفة الاساسية له^(٤) .

يقول أورتيجا :

« لقد تبعد مفهوم الوعى ، على يد فلسفة الظواهر ، فبعد أن كان يشير إلى معنى يقوم بذاته لا يفكرنا أصبح على العكس تماماً : مجرد فرض أو تركيب خيالى أو تفسير جبرى »^(٥) .

إن موقف العقلانية الحيوية هو أننا لا ينبغي أن نفهم « الوعى » ، على أنه يوجد أولاً ثم يتلى به الأفعال . لأن المسألة في حقيقتها لا تعدو أن تكون - على الأحرى - تواجد الإنسان بين الأشياء أو تواجد الذات بين الظروف المحيطة بها ، وهو تواجد يتضمن تفاعلاً إيجابياً وديناميكياً بين الطرفين .

ويتأكد موقف العقلانية الحيوية من تصور « الذات » ، في مقال كتبه أورتيجا بعنوان « الفرد والدماء » ، يقول :

« إن معرفتى بالآخرين تظهر تدريجياً تلك الأنا الغامضة والمجردة فتمكننا من الوعى بحقيقتها : فوهبتك في الرياضيات تكشف لى لا أملك مثلها ، وطلائقك في الحديث تهملى أقبه إلى عدم امتلاكى لهذه الميزة ، وصلابة إرادتك

(3) Ibid., p 49

(4) Ibid., p. 51.

(5) Ibid.

ثبت لى أنى إنسان لىن ، وما نسى من مواهب يكشف ما لىك من قصور .
ومكذا يتمدل تدرىجياً مفهوم الأنا بفضل وجودى فى عالم الآخرىن ، (٦) .

وىظهر من هذى العبارة أن موقف أورىجىا بخصوص تصور الذات بىختلف
تماما عن للواقف المثالية والفىنومىنولوجىة . فهذى الآخىرة عزلت الذات فى
برج عاجى ، ولم تترك العلالة المتبادلة بىن الذات ، وبساورت بىننا عندما
جعلت تصور الآخر ، مجرد إنعكاس للآنا .

وعلى الجملة ، فإن الإنسان لا يوجد لأنه يعى أو يفكر ، بل إنه يعى ويفكر
لأنه يوجد ، يفكر لىكى بىجىا .

لقد كان الحكم الأساسى فى نظر أورىجىا هو الجانب الحىوى أو الحىاة ، فى
كل أبمادما وجمىع جواناتها .

ىقول أورىجىا :

« إن حىاة الفىلسوف مفروضة على فكره . وماضىه هو الذى بىحدد ذلك
الفكر ، وىبىته التى نشأ فىها هى التى توسى له باهتامات معينة . بل إن الفىلسف
ىكاد لا ىتفصل عن الظروف المحىطة بالفىلسوف ، فهو ىرتبط معها بعلالة
جدلية ، (٧) .

وىرى أورىجىا أن الخطأ للتاصل فىنا هو أننا نظن أن مهمة الفىلسفة هى أن
تكشف لنا عن واقع من نوع جدىد بىختلف عما نعرفه بتجرىبتنا البسىطة ، فى
حىن أن الأمر على العكس تماما من ذلك : فالواقع الأصىل هو الأول ، أما الفكر

(٦) O C., VIIII, p. 196.

(٧) O C., V. 11, p. 53.

فهو يأتي في مرحلة تالية . والواقع الأصيل ليس شيئاً سوى الحياة ذاتها (٨) .
ونلاحظ أن هذا الموقف إنما يستهدف تحويل الفيزيومينولوجيا في اتجاه
معارض البشائية ، والابتعاد بها عن التصور الضيق للوعي ، على أن يجعل محله
تواجد الذات في مواجهة للموضوع .

وفي مقال بعنوان : ملاحظات حول الفكر ، وصف أورتيجا منهج هنرل
بأنه فلسفة ساذجة وجاحدة . وهو في هذا الوصف يدعي أنه لا يقوم هذه
الفلسفة بل يقرر حقيقتها الفعلية (٩) .

والفلسفة الجاحدة في نظره هي التي لا يظهر في سياق عرضها للذهب الدوافع
التي أدت إليه والتي أستوجبت ظهوره . وهذا هو حال معظم الفلسفات السابقة .

وقد أراد أورتيجا في مقاله سالف الذكر أن ينبه إلى فساد ، بعض المذاهب
الفلسفية ، وإلى الإفساد الذي تفرضه على العقول دون مبرر حتى أصبحت عدوانا
موجهاً وخطراً مؤكداً . وقد وصل به الأمر إلى حشد الملائمة بين تمكن
الدوجماتيقيات من العكر وبين إحتلال النازي للأرض . يقول :

لما كان إحتلال الأرض في حاجة إلى ما يبرره ، ليس فقط أمام الآخرين
بل أيضاً في نظر القائمين به . كذلك كان من الطبيعي أن نتظر من المذهب الفلسفي
أن يضع أمامنا المسلمات أو الخبرات الباطنة التي وجهته نحو دوجماتيقيات من
نوع معين . إن الكشف عن هذه البنية التحتية للذهب تحتته أبسط قواعد

(8) Ibid.

(9) O. C., V, pp. 540 - 547.

الحياء (١٠) .

وبخصوص هسرل ، رأى أورتيجا أنه كان ينبغي عليه أن يتوقف قليلا ، وأن يتراجع إلى الوراء حتى يكشف عن الدوافع غير المذهبية التي أدت إلى مذهبه . لقد نسي هسرل أن الفكر الفلسفي ينبثق عن ضرورات سابقة على النظر والتنظير ، وهي ضرورات ذات طبيعة حيوية ، لا تتصف بالعمراض لأنها معدة ، وهي شرط الممارسة الفكرية التي نسميها « العقل » (١١) .

من التناقض إذن أن تدعى الفينومينولوجيا أنها أعلى تعبير للعقل ، في حين أن مفاهيمها الأساسية تنفصل عن مقتضيات الحياة . ذلك لأن للنطاق الصوري والترانسدنتال لا يكشفان عن علامة الحياة بالعقل . بل إن ما يسمى به « الماهيات الحالية » عند هسرل يتناقض مع المفاهيم المعروفة للحياة ، لأن هذه الماهيات تعرف (بتشديد الراء) بأنها قبلية ونظرية ولازمانية . وهي بالتالي ليست ظواهر نفسية بل « صور إقراضية » (١٢) .

(١٠) ذكره :

Alain GUY : « Ortega Y gasset », op. cit. p. 116.

(11) O. C., V, p. 545

(12) Ibid.

الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها

يقول أورتيجا :

« الإنسان لطبيعة له لأنه تاريخي . وهو ليس شيئاً أو حدثاً بل هو تابع الأحداث في مسلسل الحياة اليومية . إن حياته تختار وتصنع بالتدرج ، وهي حصة هذا الاختيار والاختراع . وكل إنسان هو كاتب قصة حياته ، وهو يخرج أحداثها ، وعلى عاقبة تقع مهمة الاختيار بين الأصالة والتقليد ، بحيث لا يمكنه أن يفك من مهمة الاختيار هذه لأنه محكوم عليه بالحرية . . . والحرية ليست نشاطاً يمارسه كيان مستقل فيما لديه من إمكانات معدة من قبل : فكون الكائن حراً ، إنما يعني أن لديه القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ذاته ، دون أن يكون قابلاً لأن يستقر على نمط محدد أو طبيعة واحدة . . . وإذا كانت جميع الأشياء في الكون قد تحددت طبيعتها مسبقاً ، إلا أن الإنسان هو الواقع الوحيد الذي يتعذر تصوره على طبيعة قد تحددت لمرة واحدة وسلفاً . . . إذ عليه أن « يكون حياته » ، (بتشديد الوار) *ganarse la vida* ، وهو مبدأ لا يخص مجال الاقتصاد وحده بل للثقافة أيضاً . (١) .

إن القاري لهذه العبارة لا يمكنه أن يميز بينها وبين لغة الوجوديين بوجه عام ، ولا غرابة في ذلك :

في كتابات أورتيجا للتأخرة نجدته يفترق بدرجة ملحوظة عن لغة ومصطلحات

(١) Ortega Y. GASSET : «Historia Como Sistema», 1935.

ذكره .:

MCINNES in «Encyclopedia of philosophy», op. Cit.

للذاهب الحيوية ، كما نجد اهتمامه تتجه إلى الآفاق التاريخية للحياة البشرية ، ، أى دراسة الظروف الثقافية والاجتماعية للنشاط الحيوى لدى البشرية ، (٢) .

ونلاحظ أنه أخذ يفضل تدريجياً في كتاباته مصطلح « العقل التاريخى » ، على « العقل الحيوى » . كما نلاحظ أن « الحياة » عنده لم تعد تعنى « النشاط الحيوى البيولوجى » بل « حياة أى فرد » . كما أصبح « صير الذات مغلقة بتفاعلها مع الأشياء » ، أى ضرب من تحقيق الذات . وهذه هى لنة الوجوديين التى يتحدثها أورتيجا بفصاحة .

وتتميز وجودية أورتيجا بإصراره على أهمية دور العقل (٣) ، فاتخذت ، لذلك ، لوناً جديداً :

لكل إنسان مجال فريد في الاختيار ، هو اختياره لمعيه . وللصير ليس شيئاً آخر سوى إدراك الفرد لما يلبغى أن تكون عليه ذاته مستقبلاً . وفكرة الصير هى المقوم الأساسى للحالة الإنسانية . واختيار الإنسان لشخصيته ونمط حياته بين العديد من الأنماط الممكنة يقتضى تعبئة جميع قوى العقل الإنسانى كما يتطلب درام التركيب وضاعفة الإنباه وصفاء الزمن . وهكذا يتضح لنا لماذا أكد أورتيجا على ضرورة إقراض جانب العقل في البذمة الجيبوية Elan vital على مستوى البشر . فبالعقل يتم حساب وتقدير الظروف المحيطة ، وبه يتحقق ما استقر عليه الفرد من اختيار لبط وجوده . فالاختيار

2 — NEIL MCINNES : « Ortega Y GASSET, José », (in Encyclopedia of philosophy), Op. cit.

3 — Ibid.

المتعقل هو المكون للشخصية البشرية (١) .

وتبني نظرية الاجتماعية عند أورتيجا من المنظور الوجودي عنده .
فإنطلاقاً من الزعم بأن الإنسان يخاق ذاته ويحدد طبيعته ، خرج أورتيجا
بالتنبؤ التي تؤكد عدم المساواة بين البشر لأنهم يتفارتون في قدرتهم على الخلق .
ولذا لا بد من الاعتراف بوجوده الصفوة ، منهم في كل المجتمع . أما في مجال
الأخلاق ، وهو مجال يتمذ عن مجالات الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا لدى
جميع الوجوديين ، يلاحظ أورتيجا أن الحياة الأخلاقية الأصيلة هي التي تستجيب
لمشروعات المصير . يحدد المقل . أما الحياة الأخلاقية ، فهي التي تستلم فيها
الذات لكل ما هو وفق ورائل ، وهي التي تقوم على التهور بدلا من التعقل (٥) .

إكتشاف آخر بين أورتيجا وهيدجر :

يقول أورتيجا :

• إن ذاتي وحياتي وعالي هم الواقع بالدرجة الأولى ، وذلك في مقابل

4 - Ibid

ينبغي أن نلاحظ أن المذاهب الوجودية التي يتقدما أورتيجا لم تكن فقط
مناهضة للعقل ، بل مناديه للملم أيضا . وفي هذا يقول ليفي ستروس رائد البنيوية
في فرنسا : • إن المعارلات الوجودية لا تخلو من سذاجة : ففصيا يعزل الانسان
للماصر نفسه ، ويحس شعور نشرة تلقائية ، ويعتمد عن المعرفة العملية التي بعتمرها ،
وعن الإنشائية الحقة التي يجهل عمقها التاريخي ، •

أيضا ، البنيوية في الأنثروبولوجيا ، للدواف ص ١٥٢ .

5 - NEIL MCINNES : Op. Cit

الآخر الذي يشكل واقعاً من الدرجة الثانية لأنه يعتمد على فهمي
وتفهمي له ، (٦) .

ويحاول أورتيجا أن يكشف لنا عن دور العقل الحيوي التاريخي في خضم
علاقات التواصل داخل المجتمعات . وقد أثبت في هذا المجال قدرته كعالم
ناقد البصيرة وكناقد سياسي من الدرجة الأولى بما جعل لأفكاره الاجتماعية
أثراً كبيراً على الجمهور الأسباني العريض الذي كان متطلعاً لقيادة الفكرية .

ويؤكد أورتيجا على أن حرص الإنسان على نسيج علاقات إجتماعية مع
ذويه إنما تحتمه مكونات فطرية وليست نتيجة لدوافع مكتسبة فحين حين
تقابل مع الآخر ، ترى أمامنا رجوماً وسلوكاً وتعبيرات نكشف من خلالها
عن جانب غير مرئي يفيض بمعنى الصداقة والألفة أو المحبة . وهذا الكشف
يتمف بالمرآة لأنه يمكن بمحان غير مرئية من خلال المرئيات . وهذه
القدرة على الفناء إلى عمق الظواهر الطحية تنصف بالفرد وتنبثق
من الفطرة .

ولما كان الآخر يتخذ من نفس الموقف ، ولديه القدرة هو الآخر لسكى
يقناراني بالفهم والتفكير ، لذا ينبغي الإحتراف بوجود علاقة مبادلة
Réciprocité بيني وبينه . وعلاقة المبادلة هذه هي صفة أصيلة من
صفات البشرية (٧) .

والملاقة بالآخر تنطبع بطابع الخطر . فالإنسان الذي أجمله بشكل دائماً

6 -- O C., VII, p 146.

7 -- Ibid, p 148.

إحتمال حدوث الخطر عنه ، حتى ولو كان طفلاً بريئاً لأن بإمكانه أن يشعل الحريق بالمنزل . ويرى أورتيجا أن الإحساس بالخوف قهراً الآخر كان قد تضاعف بشكل ملحوظ في الثلثين الأولين من القرن الثامن عشر ، وأيضاً في الفترة من سنة ١٨٢٠ إلى سنة ١٩١٤ . ثم استيقظت أوروبا من غفوتها بتأثير الحروب والثورات المعاصرة . الصراع موجود في طبيعة الإنسان إذن ، وهذا ما يتأكد داخل أكثر الأسر تماسكاً غير أن هذا الصراع يفيد في تحديد وتكوين الأنا (٨) .

وإذا أردنا أن نقارن هذا الموقف بمثله عند الوجوديين (٩) ، سنلاحظ أن أورتيجا قد تجاوز للمستوى اللغوي بالتفانم عندهم ، والذي يميل في حديث هيدجر عن الوجود الزائف ، ثم في عبارة سارتر الشهيرة ، الآخرون هم الجحيم ، ومقتصر في حديثنا عن الأول نظر ألوورد اسمه في كتابات أورتيجا .

ظهر الحديث عن الآخر ، عند مارتين هيدجر تحت عنوان الوجود - في - العالم باعتباره وجوداً مع الناس ، (١٠) وهذا الاشتراك في الوجود مع الآخر يعبّر عنه هيدجر بمصطلح « الإرتكان إلى الغير » . La dépendance . فوجود الأنا ، يفترضه الآخرون على نحو ما ، ونحن نعتمد عليهم في تشكيل وتكوين ما لدينا من أفئكار . وعلى هذا ، فإن « الآلية » ، Datein ، عند هيدجر تعرف

(8) Ibid., 196

(٩) نلاحظ أن أورتيجا في مواجهته للمذهب الوجودي كان يضع في إعتباره هيدجر وسارتر على وجه الخصوص . لأنها يقيمان : فلسفة الوجود ، ظهرت عند الأول في كتابه « الوجود والزمان » ، وعند الثاني في « الوجود والعدم » .

(10) M. Heidegger : « L' Etre et le temps » , (paris) ,

1964 p. 118.

بأنها كائن محايد لا شخصي . وهذا الإعتقاد المتبادل هو ما يترتب عليه ظهور مستوى موحد للحياة العامة يبرر الصيغة الآتية :

• كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو ذاته ، وهذه هي صورة الوجود الزائف ، عند هيدجر ، وهي التي يتحول الكل ، بسببها في النهاية إلى أشياء ، ويجدد هيدجر ثلاث سمات لمفهوم الناس ، (أي الوجود الزائف) وهذه السمات هي :

الثرثرة اليومية ، والفضول ، والإلتباس - ونبدأ بالسمة الأولى :

الثرثرة bavardage

من سمات الوجود بالإشتراك ، كثرة تداول عبارة (إنهم يقولون) . فهي صيغة يرددها من يتوخى الدقة والحقيقة . واللغة التي ترد على هذا النحو لا تشير إلى الوجود ، لأنها عبارة عن تداول للالفاظ المستخدمة ، والتي تحمل على الأشياء نفسها . فالأمر يتعلق بما يقوله الناس ، وهذا ضرب من الثرثرة لبد اللغو . هذه الثرثرة من الوجهة الأنطولوجية ، هي تفسير للوجود يستأصل فيه الوجود من جذوره ، وبسبب هذه الثرثرة اليومية يصعب على الآنية أن تشعر بحاله المدم التي تحيط بها (١١) .

الفضول Curiosité

في هذا الجو الذي تعيشه الآنية تصبح الرغبة في المعرفة حيلة هروبية للتخلص من ذاتها ، وذلك بأن تتعمد الانشغال في موضوعات الحياة اليومية ، وتسمى

بفرضها للإلام بكل جزئياتها . وهذا الاتجاه يميل إلى البحث عن الجديد لذاته
لأنه من دلالة . ولذا أنصف بالثقت . ومن الخطأ أن نستسلم الآلية لهذا
الفضول ، وتوهم أنها تحيا حياة حقة (١٢) .

الالتباس Equivoque

يترتب على الحالة سابقة الذكر أن يتعذر التمييز بين ما هو حقيقي وما هو
مزيف . وهذه هي ظاهرة الالتباس التي تشمل العالم ، والوجود بالاشتراك .
وعندئذ تصبح القدرة على الكلام هي للقياس المضبوط لما نعرفه وأيضاً لما هو
كأن ، (أي تصبح الغلبة للسطوة) وعندئذ أيضاً تكون الآلية دائماً هناك ،
أي في تلك الحالة العامة للوجود بالاشتراك حيث يحدث كل شيء في الحياة
اليومية ، وحيث تستأثر باهتمامها أكثر الألفاظ تداولاً .

هذه السمات الثلاث التي تميز (وجود - الآلية - هناك) تحدد كيفية أساسية
للوجود يطلق عليها هيدجر اسم (البقوط) . والبقوط هو أشبه بدرامة تؤخذ
بها جميع (الناس) ولا ينجو منها إلا من صدم على أن يخرج من الثقت
والثيرة استجابة لتداء الحياة ، الذي يذهب به بعيداً عن سيطرة (الناس) .

إن الوجود الزائف يبهاته الثلاث يظل بمثابة إمكانية أساسية الآلية ، لأنه
لا ينفصل عن الوجود حق - العالم . ويقول فيه هيدجر : إن الإنسان لا يستطيع
أن يتخلص منه إلا إذا استطاع أن يقفز فوق ظله ، (١٣) .

تلك هي نظرة هيدجر المنشائمة ، والتي وقف أوريجان في مواجهتها لأنها

12 — Ibid, p , 170.

13 — Ibid.,

، تتجاهل الكنوز الروحية التي محتجب تحت مظاهر الابتذال في الحياة اليومية ،
 فضلاً عن أن أورتيجا يرفض كذلك مصطلح « الوجود الزائف » ، انطلاقاً من
 تأكيد على أن « ذاته وحياته وعالمه هم الواقع بالدرجة الأولى كما سبق أن ذكرنا
 في بداية الحديث عن اكتشاف الآخر » .

فسير أن الحديث عن « الوجود الزائف » ، وهو ضرب من الاغتراب
 للينافذ بق ، يمكننا أن نجد له ما يماثله في نصوص أورتيجا ، ولكن على مستوى
 الواقع الفعلي - لا الزائف - للإنسان المعاصر .

يقول أورتيجا :

« إننا إذا استعرضنا الأفكار والآراء التي نستخدمها ونعيش بها ، فإننا
 سنكتشف لدهشتنا أن أغلب هذه الأفكار والآراء تستخدم بالتقليد والترديد
 الأعمى ، دون أن يكون تمسكنا بها نتيجة مبادرات فردية وعت فأرعت ثم
 تحملت مسئولياتها كاملة بعددما . وهذا هو الوجود اللاشخصي الذي يقطن في
 ذواتنا ليصبح أحد مكوناتها » (١١) .

ويرى أورتيجا أن هذا العطاء المجهول الذي يقدمه المجتمع للفرد هو سبب
 ما نعر به من اغتراب . فنحن عندما نفكر أو نعمل انطلاقاً عما هو متعارف
 عليه لدى عامة الناس ، سنقتصر عندئذ على ترديد فكر أو قول أو عمل سبق إعدادوه
 من ورائنا دون تدخل منا . وفي هذا يقول :

« إن حياتي لم تعد ملكاً لي ، كما أنني لم أعهد ذلك الشخص المتميز بالفرد ،

يل أصبحت أعمال لحساب المجتمع ، وصرت آلة ضمن الآلات التي كان
اجتماعي ، (١٥) .

ويقول :

، إن الجماعة هي شيء إنساني يغيب فيه الإنسان ، ذلك لأنها تقتصر إلى نفس
الإنسان وروحه ، أو لأنها شيء إنساني فقد إنسانيته ، .

وكان أورتيجا يأخذ على الرومانسيين الإيمان بوجه عام منهم بوجود روح
جميعة ، Ame Collective أو قومية ، والحقيقة فيما يرى أورتيجا أن
الجماعات لا روح لها ، ولذا تندحب مؤاخذته على دور كيم الذي يقدس المجتمع ،
وذي بونالد (١٦) الذي جعل المجتمع في مرتبة أعلى بكثير من مرتبة الفرد ، وأيضاً
هيجل وماركس .

وربما كان المجتمع الذي لا روح له في نظر أورتيجا هو المجتمع النوفاني
La foule الذي يقتصر إلى العقل ، والذي يبدو في طبيعته وسطاً بين الروح
والمادة أو بين الجانب الإنساني والفيزيقي البحث (١٧) .

وعلى أي حال ، فقد كان هناك اتقاء وتقارب بين هيدجر وأورتيجا فيما
يتصل بتصور المجتمع واختراب الإنسان رغم اختلافهما في الأسس الرئيسية
لفكرهما .

« 15 » O. C , VII, p 199.

(١٦) لويس دي بونالد : كاتب وسياسي فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٤٠) .

« 17 » O. C., VII, p 199,

طبيعة التقارب مع هيدجر :

يعترف أورتيجا في كتاباته بهذا الالتقاء والتقارب أحياناً رغم إصراره على موقفه في المسائل الخلافية ، يقول :

« إن كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر قد اشتمل على حقائق لا بأس بها ، كما تضمن أخطاء دقيقة تتصل بفكرة « الموت » .

« حقا إن هذه « النهاية » الأكيدة إنما تؤثر في سياق حياتنا لأنها هي الغد الكبير الذي نستعد له من اليوم . غير أنه من الممكن أن نبين أن البنية الحياتية للكائن الإنساني تختلف عن بنية التاريخ . فهذا الأخير لا يموت أبداً ، وأحداثه لا تخضع للفظ « لفكرة » (١٨) .

ومن المفيد بهذا الصدد أن نعرض باختصار لما ورد عن فكرتي « الموت » و « التاريخ » في كتاب « الوجود والزمان » :

لقد أصر هيدجر على أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ ، أو على الأقل باعتباره « زمانية » ، temporalité ، والموجود من حيث هو كذلك يشير إليه بالكلمة الألمانية Dasein ويقصد به الوجود الإنساني ، « الأنا » ، « أروء الآنية » ، كما يترجمها البعض . وتتابع الأيام بين الميلاد والموت هو الذي

(١٨) جاءت هذه العبارة في مقال كتبه أورتيجا لمجلة « الغرب » ، في فبراير سنة ١٩٢٨ بعنوان « فلسفة التاريخ » ، وكانت هذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها اسم هيدجر في كتابات أورتيجا .

راجع : O. G., IV, p. 641

يعنى على الآنية طابع التاريخية ، لان وجود الآنية بين هذين الحدين هو ديمومة
Durée وتاريخ في نفس الوقت (١٩) . وتاريخ الآنية هو تتابع أحوالها .
وتنشأ ، التاريخية ، من كون الموجود ، زمانى ، في صميم وجوده ، لا بمعنى
أنه يوجد ، في التاريخ ، (٢٠) .

والتاريخ يستوهب أحداث الحياة الإنسانية ، الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلية .
ومالا يتصل بالإنسان ليس تاريخياً . فالتاريخى هو ، الآنية ، في المحل الاول
وبليها ، الطبيعة ، باعتبارها ، ميدان التاريخ ، .

والوجود الاصيل هو الذى يقبل في عزم إمكانية الموت باعتبارها من أخص
خصائص الآنية . وحتمية الموت هى التى تخلص الآنية من كل ضربات القدر التى
لايكف الناس عن الأين منها ، فليس هناك قدر أو مصير لآنية هى نفسها . مصير
وقدر ، فهى تتوقع باستمرار مستقبلا يتحدد بواسطة القروط في عدم الموت .

ليس ثمة وجود إلا بالنسبة للإنسان ، وموقع الآنية ينبغى أن يكون
متضمنا في قلب العالم ، ومن ثم تكون جميع الأشياء وللأوضاع والأدوات
والتؤسسات ، تاريخية ، من حيث أنها مرتبطة بوجود الآنية وبتاريخيتها . وقد
لاحظ هيدجر أن الآنية الزائفة ، قلب هذه العلاقة رأساً على عقب (٢١) . فهى

«19» M Heidegger : « L'Etre et le temps » , op. Cit., PP.
372-373

(20) Ibid , p. 375-377

(٢١) « الآنية الزائفة » ، إشارة إلى الذات المفكرة التى قصدت عن حتمية
تاريخية تخضع لقوانينها الأشياء والبشر أيضاً باعتبارهم ضمن أشياء العالم .
والإشارة على وجه التحديد إلى الماركسيين .

تعتقد أن تاريخيتها الخاصة مستمدة من تاريخية العالم ويصبح وجودها - حسب هذا للعتقد - معرضاً لتبليات جرفه آتية من الخارج ، كما يصبح مصيرها ، معالفاً بحيثية هذه التيارات الخارجية ، ولذا فهي تفقد نفسها بين هنا *ici* والآن *Malintenant* . ومن هنا يكون النسيان من صميم وجودها (٢٢) .

القول بأن موضوع التاريخ هو الوقائع الفردية أو القوائيم العامة مسألة لا أساس لها إذن . فموضوع التاريخ ينبثق عن مبدأ التاريخية أى عن الاختيار الذى قامت به الآتية والذى يرى المؤرخ إمكانية تكراره .

وغلى الرغم من أن الفردية ، أو الفرد ، هو ميزة الحياة الحقنة إلا أن العبث وللوت هو محوره الحقيقى . فالفرد الحقيقى عند هيدجر يبدو عاجزاً عن التواصل مع ذويه .

فدلى الرغم من وجود اللغة ، وهى من تركيبات الآتية ، إلا أن هذا التركيب لا يظهر إلا فى حالة الوجود الزائف ، فى صورة «ثرة يوفية» ، وهذه الأخيرة لاتتضمن حواراً بمعنى الكلمة أو تبادل حقيقياً للأفكار . وقد ترتب على هذا كله أن أصبح الوجود الحقيقى عند هيدجر هو الصمت (٢٣) .

ومهما كان من شئ ، فإنه لما كان الوجود الحقيقى عند هيدجر هو وجود الآتية ، وكانت الآتية زمانية ، ود تاريخ ، ، لذا فإن موت الآتية هو موت للتاريخ . وهذا ما يرفضه الاسبانى أورتيجا لأن التاريخ عنده ، لايموت أبداً ، بأحدائه لانخضع للفظ أو لفكرة ، . كما سبق أن قدمنا . وهنا يظهر

(22) *Ibid.*, p. 387-392.

(٢٣) نفس الموضع .

أورتيجا أقرب ما يكون إلى المفهوم الماركسي ، وأبعد ما يكون عن التصور
الوجودي . فما هو تصور التاريخ عند أورتيجا ؟

موقف أورتيجا من التاريخ :

يقول أورتيجا في معرض حديث عن التواصل للتبادل بين أفراد المجتمع :
« التاريخ هو المجهود الذي تقوم به من أجل الكشف عن جزئيات الأحداث
والواقعة الماضية ، وهذا المجهود إنما هو نمط من أنماط المبادلة بين أفراد البشر ،
ذلك لأن منظمة علاقتنا مع الأموات إنما هو تعديل غريب لمنطق العلاقات
الاجتماعية الحالية » (٢٤) .

وفي موضع آخر يقول : « التاريخ هو تاريخ ظهور وتطور أو اختفاء
الاتجاهات الاجتماعية السائدة ، وهذه الاتجاهات تشمل الآراء والمعايير ، كما
تشمل كل ما يستحسنه الوسط الاجتماعي وما يبتجعه ، وأيضاً ما لديه من آمال
وتطلعات » (٢٥) .

والاتجاهات الاجتماعية السائدة تقوم بدور كبير في تحديد أنماط السلوك
الفردية وتوجيهه دون أدنى حرية أو اختيار من جانب الأفراد . وهذه الاتجاهات
السائدة تماثل في قوتها للملزمة صرامة القوانين الجنائية السارية للمفحول حتى أن
أورتيجا يسميها « Vigencias » ، وهو اشتقاق في اللغة الإسبانية تصف به
هذه القوانين .

وقد استشهد أورتيجا بمثال لهذه الاتجاهات الملزمة في كلمة ألقاها في المؤتمر

(24) O, C, V, p, 217

(25) O, C, VII, p, 188,

الدول لامتلاء المكتبات، (٢٦) ، يقول : (إن الكتاب ، لم يكتسب قيمة إجتماعية إلا في عصر النهضة ، كما أن الحرص على إقتناء الكتاب الآن هو دليل على هذا الاتجاه الغفل الذي يقود الفرد في سلوكه ، شأنه في ذلك شأن جميع الاتجاهات الإجتماعية السائدة) (٢٧) .

وقد أراد أورتيجا أن يحلل تفصيلاً دور العادات الإجتماعية والعرف الإجتماعي حتى يكشف عن حقيقة الضغوط الإجتماعية التي تقيد حرية الإنسان وتصادر قدرته على المبادأة . فهو لا يتفق مع ماكس فيبر الذي يفسر كل شيء بالمادة باعتبارها نمطاً للسلوك تكرر إنجازها فصار آلياً لدى الأفراد . ويرأى أن حامل التكرار ليس محكاً سليماً في تمييزه للعادات ، ذلك لأن من الأفعال ما لا يرقى لمرتبة العادات على الرغم من تكراره مثل التنفس الذي هو بمثابة ردود أفعال عضوية ، والمشي وهو حركات إرادية . ومن الأفعال ما لا يتكرر ويدخل مع ذلك ضمن العادات الإجتماعية ، ويندرج تحت هذا النوع اليوبيل القمعي واليوبيل الذهبي الذي درجت بعض المؤسسات الإجتماعية على الاحتفال به كل ربع قرن أو كل نصف قرن من الزمان فأصبح عادة إجتماعية .

ويخلص أورتيجا إلى أن المادة الإجتماعية ليست كذلك لأننا نكررها ، بل إننا نكررها لأنها عادة إجتماعية . وهكذا يظهر أن العادات الإجتماعية متميزة أساساً بما هي المجتمعات لا بطبيعة الأفراد (٢٨) .

(٢٦) عقد هذا المؤتمر بمدينة مدريد في ٢٠ مايو سنة ١٩٣٥ .

(27) Ibid.

(28) O. C., VII, P 214.

ويضرب أورتيجا مثلاً من «فعل التحية» لسلوك تكرره لأنه أصبح عادة اجتماعية .

وفعل التحية هو بداية السلوك الاجتماعي وأول الظواهر الاجتماعية التي يحتملها فن المبادأة في أبسط صورته . وفي تحليل أورتيجا لهذا الفعل الاجتماعي يرى أنه على الرغم من كونه فعلاً شعورياً إلا أنه قد يمارس بفتور أو بطريقة آلية لأنه أداء مفروض من المجتمع ومفيد من جميع الشعوب . ولكن ، ما الغاية التي يستهدفها فعل التحية ؟

كان هيربرت سبنسر قد صنف أنماط التحية لدى الشعوب المختلفة وجعل بينها استمرارية تطورية . وكان قد زعم أن الغاية من فعل التحية تفسره بقايا قديمة للرغبة في إظهار الخضوع أمام عظيم (٢٩) . غير أن أورتيجا يرى في هذا التفسير مجرد محاولة أيديولوجية لا تزيدنا الوقائع الموضوعية خصوصاً وأن العديد من أفعال التحية لا يتضمن بالضرورة إختلافاً في المراتب (٣٠) . صحيح أن فعل التحية يتضمن جانب الإحترام تجاه الآخرين ، غير أن هذا الجانب ليس هو الأكثر أهمية في تحديد غايته . ففعل التحية يفتح علاقاتنا مع الآخرين ، إذ كلما قلت معرفتنا بإنسان كلما كان لدينا ميل أقوى لمصالحته .

يقول أورتيجا :

« إن فعل التحية يصبح ملجأً عندما لا يكون ، الآخر ، فرداً معدداً لنا

(٢٩) هيربرت سبنسر ، فيلسوف انجليزي ، أحد رواد نظرية التطور

(١٨٢٠ - ١٩٠٢)

(30) Ibid., p. 221.

ومعروفاً ، أى عندما يكون مجرد شخص ما أو مجرد فرد من الدماء ، (٣٢) .
ويوضح أورتيجا ذلك قائلاً :

ولما كنا نجعل الكثير عن الفرد الذى نتعرف عليه لأول مرة ، لذا فإننا لا يمكننا أن نتنبأ بسلوكه تجاهنا . وهو بدوره ليس بإمكانه أن يتنبأ بسلوكنا تجاهه ، (لأننا بالنسبة له أيضاً مجرد أفراد) . ومن ثم كان من الضرورى أن يفصح كل منا عن عزمه على قبول قواعد السلوك والمرجحة والمطبقة في هذا الجزء من العالم أو ذلك . . . وعلى الجملة ، فإن (المصافحة) تندون اتفاقاً يلزم بالأمان والسلام (٣٣) .

وهنا يبدو أن الحكمة القديمة التى قررت بأن (الإنسان ذئب لآخيه الإنسان) ما زالت تحتفظ بجانب كبير من الصواب : فتحسن لا تلتس أن الإنسان كان كاننا شرساً ، وأنه ما زال مستمرا على ذلك بالقوة أو بالفعل . هذا هو السبب فى أن إقتراب أى إنسان من أى إنسان آخر قد يمتنى مواجهة أو مأساة . وإذا كان الامر سهلاً الآن ، فقد كان حتى وقت قريب مواجهة مهلكة ومرعبة . ولهذا كان من الضرورى اختراع نمط للمبادات الإجتماعية ، بدأ بتزكيات معقدة ، ويتلخص الآن فى السلام والمصافحة باليد على نحو ما تعرفه ثقافتنا المعاصرة (٣٤) .

ويتأكد لنا من هذه التحليلات الإجتماعية أن (العقلانية الحيوية) تدرس الارتفاع للمعاش ، وتعمق فيه عبر العصور ، وتبتعد عن نمط التحليلات الميتافيزيقية الهيدجرية . كما أنها تأتى بتصور للتاريخ ينبثق عن العلاقات للعاشة

،31> Ibid., p. 222.

،32> Ibid., 223.

،33> Ibid.

ويخرج عن الذاتية التصورية إلى الموضوعية . وهي بذلك تكون قد قدمت
 نموذجاً جديداً لفكر وجودى جديد ظهرت آثاره عند سارتر الذى تحول عن
 (الوجود والعدم) إلى (نقد العقل الجدلى) سنة ١٩٦٠ (٢٠) .

وجودية لانسال من الوجود .

من الممكن أن يوصف الاتجاه الفكرى الذى اختاره أورتيجا بأنه وجودية
 ينبى فيها التنازل عن (الوجود) . فقد رأينا فى النصوص الأوتيجية التى وردت
 فى هذا البحث أنه لا يستخدم كلمة (وجود) رغم ما قيل من اقترابه من
 الوجوديين ولعلمهم . وليس ذلك من قبيل المصادفة ولكن انطلاقاً من عقيدة
 معينة ورفاء لمبدأ معروف .

وكان الوجوديون فى كتاباتهم ، يسهون فى التنازل عن الوجود إلى حد
 الزعم بأنه تنازل فطرى لدى الإنسان . فعند هيدجر مثلاً رأينا أن الواقع
 الإنسانى هو منبع ومبدأ لكل حقيقة وجودية . وفكرة الوجود متعالية لأنها
 تتصل مباشرة بطبيعة الآنية التى تعنى صفة الوجود على نفسها وعلى الأشياء .
 وهذا العلو الذى تختص به الآنية هو الذى يجب عن (لماذا ؟) ، ومن ثم فإن
 (لماذا ؟) تصبح ضرورة أطولوجية مطلقة .

وقد كانت المواجهة الحقيقية مع هيدجر فى كتاب ألفه أورتيجا بعنوان :
 فكرة المبدأ عند ليبنتز وتطور النظرية الاستنباطية . (ترجم إلى اللغة الألمانية

(٢٤) راجع هذا الصدد كتابنا : (البنيوية فى الأنتروبولوجيا) ص ص

سنة (١٩٦٦) (٣٥).

وفي هذا الكتاب أكد أورتيجا أن هيدجر قد تجاوز كل حد عندما زعم أن من أخص خصائص الإنسان أن يتساءل عن الوجود ، وأن حياة الإنسان الحقيقية تعني عارسته للفلسف .

إذ لا توجد الدلائل التي تشير إلى أن كل الناس الذين عاشوا في الماضي والذين يعيشون الآن قد تساءلوا جميعاً عن الوجود ، كما أنه ليس من الضروري لكي يعيش الإنسان أن يستمر في ترديد هذا التساؤل ، ولذا يبدو أن مزاعم هيدجر تمسبة وغير واقعية .

صحيح أنه قد ظهر عدد ضئيل من الناس ينتمون إلى الإفلسيات لشقفة في بلاد اليونان في غضون القرن الخامس قبل الميلاد ، كانوا يتوقفون أمام هذه التساؤلات عن الوجود ، ويعتبرونها على صلة بأخص خصائص الإنسان . غير أن هذا لا يعني أن التساؤل عن الوجود ، يشير إلى ميل طبيعي وصفه مطلقة من صفات البشر ، لأن ظهور هذا التساؤل لا يبدو أن يكون حدثاً من أحداث ذلك القرن . وقد أصبح هذا الحدث بداية تقليد جديد نما وترعرع حيناً ، وشجا وأفل في بعض الأحيان على مدى ألفين وخمسة مئة . ولم يكن نموه حيناً طبيعياً أو تلقائياً ، بل أرحت به ثقافة الأقدمين التي امتلأت بها الكتب وقررت قديماً في المدارس .

والقول بأن الإنسان هو تساؤل عن الوجود ، لا معنى له إلا إذا فهمنا من

كلمة «وجود» إشارة إلى كل ما يتسامل عنه الإنسان . وعندئذ يتضمن مفهوم
«الوجود» ويهاب بالمعز!

وأخيراً يلاحظ أورتيجا أنه قلنا ظهر في تاريخ الفلسفة من تحدثت عن
«الوجود» بوجه عام بعد أفلاطون، كما يلاحظ أن كلا من ديكارت وليبنز
لم يتساملا عن «الوجود» بمعنى الكلمة بل عن شيء آخر مختلف تماماً (٢٦) .

تقويم وتعقيب

إذا صح أن الفيلسوف هو ابن عصره ، ومن انجاب مجتمعه ، فإن هذا ينطبق على خوسيه أورتيجا إيجاست إلى حد كبير . فعصر أورتيجا هو عصر تحقق فيه ازدهار نظرية التطور ، ونجاح المناهج البنيوية في علم اللغة وأيضاً نجاح للذاهب الوجودية ؛ ومجتمعه هو المجتمع الذي شهد تحللاً فكرياً وحروباً أهلية .

وقد جاء فكر أورتيجا منبثقاً عن إيمان بالتطور . فالمقلانية الحيوية تؤكد لنا أن الواقع الحقيقي هو الحياة الإنسانية أي « الأنا » ، والظروف التي تتفاعل معها في نطاق الصيرورة ، وهي تكشف لنا عن تنفير الانجازات الاجتماعية من منظور تاريخي ديناميكي يفسح المجال لتدخل الوعي ويتعد عن التطورية العمياء . وقد لاحظنا أن المقلانية الحيوية تتعد عن الانجازات البيولوجية الساذجة ، تلك التي تهمل الجوانب الروحية وتجعل الحياة قاصرة على مجرد وظائف بيولوجية .

والقارىء لكتابات أورتيجا يجد مهتماً بالكشف عن علاقات ظاهرة وخفية كما يجده باحثاً عن التكامل والتوازن بين عناصر الواقع ، وهذا هو المنطلق البنيوي الذي يؤكد على أن الشيء لا معنى له إلا إذا عرفنا علاقته بغيره من الأشياء . فالمقلانية الحيوية لا تعرف دوراً للعقل إلا في نطاق بنية الواقع ، كما أنها لا تهمل جانب الروح وإن كانت تتعد عن التجريبية الروحية عند برجسون (١) .

(١) نلاحظ أن المقلانية الحيوية تقرب جداً من مذهب الفرنسي جويو (١٨٤٤ - ١٨٨٨) Jean - Marie Guyau ، وهو الذي اشتهر بكتابه : « الأخلاق بلا إلهام ولا عقاب » . ومنقده للقارىء العربي فيما بعد .

فالعقل ينبغي أن يسخر لخدمة الحياة ولا ينبغي أن يتعبد عليها . وقد كان من مظاهر تمرد ، ظهور قوى الدمار التي تهدد الحياة ذاتها .

وقد كان المطلق المنهجي الذي طرحته « البنيوية » ، اللغوية في أرائها هذا القرن هو الذي أوحى بفكرة التقارب بين المذاهب المختلفة ، لأنه يفضي إلى تقارب بين عناصر الواقع . وقد اضطلمت العقلانية الحيوية بمهمة التقارب هذه عندما رفضت الإتجاه العقلاني عند المثاليين وقربت بين العقلانية والحيوية والواقعية .

أما بخصوص الهيمنة الفكرية التي مارستها المذاهب الوجودية في فترة معينة ، فقد رأينا أن أورتيجا لم يكن بمنزلة عنها . فهو عند البعض يمثل خطأ جديداً لفكر الوجودي ، وهو عند البعض الآخر يقرب من الوجوديين في لغته وأسلوبه فقط . ونحن نرى أنه كان ضالماً في هذا الفكر : فالإنسان يعرف ذاته ، بل هو خالقي لها ، ويتفاوت الأفراد في قدرتهم على الخلق ، فتظهر الصفوة ، وتميز عن « الدماء » . هذه هي أخطر النتائج التي توصل إليها الوجوديون .

وعلى الرغم من ذلك فقد قامت العقلانية الحيوية بتصحيح المفاهيم الوجودية السائدة عند بعض الوجوديين . فالوجودية التي أعلنت عن اهتمامها بالإنسان العائش فعلاً كانت قد أنزلت إلى أبحاث ميتافيزيقية بعيدة عن الواقع ، في حين أن « الفلسفة ليست فكراً صورياً مقارناً لتنضيات الواقع بل إن القيم هي الآفاق التي تتطلع إليها الحياة الإنسانية » ، والمليوف هو المرشد الذكي للموجه لرفعمة الحياة الواقعية .

وهذه الواقعية التي تميز بها فكر أورتيجا كانت من وحي ظروفه وبعثته . فهو يصرح بأن الدول التي وصلت إلى مرحلة متقدمة من الاستقرار عن طريق

للنفس القوية والحياة المتوازنة والبنية المستقرة (مثل فرنسا وألمانيا وإنجلترا) هي التي يعيش فيها الفلاسفة في أبراج عاجية بعيداً عن مشاكل مجتمعاتهم. ولما كان الحال في أسبانيا مختلفاً تماماً، لذا قرر أورتيجا منذ بداية شبابه أن ينخرط في مشكلات مجتمعه لخدمة بلده. يقول :

« يدولى أن مصيرى ومستقبلى لا يتفصلان عن مصير ومستقبل بلادى... لهذا، فقد كنت معبئاً طوال سنوات عديدة لخدمة قضايا المصير في أسبانيا وما يتصل بها من مشكلات، (٢) .

وقد كان لفكر أورتيجا تأثير كبير على العالم الناطق باللغة الإسبانية. وقد تطور هذا التأثير ونما في دول أمريكا اللاتينية على وجه الخصوص بفضل الاتصال للباشتر الذي قام به أورتيجا نفسه خلال إقامته هناك عام ١٩١٧ و ١٩٢٨ وفي الفترة بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٤٦. أما داخل أسبانيا، فقد تردد اسم « مدرسة مدريد، الفكرية مشيراً إلى فريقين من المفكرين: الأول ليبرالي تقدمي يؤيد العقلانية الحيوية ويسير على منهجها. والثاني محافظ يقشرب بالفكر القديم وينشغل بالتصدي للعقلانيين الحيويين رغم أنه مدين في ظهوره للحركة الفكرية التي أيقظها أورتيجا في أسبانيا.

وعلى الصعيد العالمي فإننا نقول مع آلان جى أستاذ الفلسفة بجامعة تولوز « أن أورتيجا قد تعدت اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية، وأصبح فليستوفياً عالمياً لا يقل في تأثيره عن نيشته أو كروتشى أو سارتر، (٣). وهذا ما يستوجب تقديمه للقارىء العربي.

(2) Q. C., VIII, pp 57 — 58

(3) Alain GUY : « Ortega y GASSET », op. Cit p. 9.

المراجع ،

أولا : مؤلفات أورتيجا إجماع التي ورد الإشارة إليها في البحث مرتبة حسب توقيت ظهورها .

1. Meditaciones del Quijote, 1914.
2. El Tema de nuestro tiempo, 1913.
3. Qué son los va'ores ? 1923.
4. Ni Vitalismo, ni racionalismo, 1924.
5. La « filosofía de la Historia ».
6. En Torno a Galileo, 1933.
7. Prologo para Alemanes, 1967.
8. Qué es filosofía ? 1958.
9. La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva.
10. Pasado y provenir para el hombre actual, 1962.

ثانيا : الأعمال الكاملة لأورتيجا ، وقد نشرتها مجلة « الغرب » في تسعة مجلدات سنة ١٩٦٢ وهي تحمل عنوان :

Ortega y GASSET : « Las Obras Completas »,
(Madrid, Ed. de la « Revista de Occidente » 1962.

ثالثا : مراجع أخرى :

1. NEIL MCINNES : « Ortega y Gasset, José », in Encyclo-
pedia of philosophy, London 1967.

2. Alain GUY, « José Ortega y Gasset », Seghers, Paris 1969.
 3. Jean-Paul Borel : « Raison et vie chez Ortega y Gasset », Neuchâtel, 1959.
 4. Julian Marias : « Ortega y Gasset, Circunstancia y Vocación », Madrid, 1960
 5. M. Heidegger . « l'Etre et le Temps », (Paris, 1964).
-

محتويات البحث :

مقدمة وتهديد :

- البيوية والماركسية .
- النظرية والسياسة .
- قراءة جديدة للمقال للاركسي :
- القسراة والمنهج .
- الإيديولوجيا والمقال العلى .
- الإشكالية والقطع .
- تصحيح « تفهم الخطأ » للماركسية :
- ماركس وهيجل .
- البنية والاقتصاد .
- البنية والتناقض .

تلويح ولاتيب :

لا بد من تغيير مفهومنا للمعرفة : فنحن إذا استبعدنا ما يسمى
بالرؤية المباشرة ، والقراءة السطحية ، عندئذ تظهر المعرفة باعتبارها
عملية إنتاجية .

لويس ألتوسير

L C , I, P. 23

مقدمة وتوبيخ

مع بداية النصف الثاني من قرنتنا هذا ، ظهر العديد من المؤلفين الذين أعلنوا ولاءهم لفكر الماركسي بعد أن رأوا في هذا الفكر محاولة جادة للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان وسبيلا للخلاص من السلطة القائمة على البطش والقهر وقد وصل الأمر ببعضهم إلى حد الزعم بأن للبشرية مهددة بالانزلاق في الهاوية والبربرية إن هي قصرت في الأخذ بالحل الاشتراكي . وكان الشعار الذي يردده هؤلاء هو : « إما اشتراكية وإما بربرية ، ١ » .

تذكر من هؤلاء المؤلفين على وجه الخصوص أسماء جرودي وجولدمان وسارتر والتوسير ولوكاس وجرامسى وإدجار مورين . غير أن أحلامهم الوردية لم تلبث أن تبددت بعد أن عاصروا أحداثا كبرى انبثقت من داخل المعسكر الاشتراكي نفسه ، وكان لها دوى هائل ، كما انعكست ردودها على تفكيرهم .

أما هذه الأحداث ، فثنا ثورة المجر المتعددة على الظلم الشيوعي سنة ١٩٥٦ وما واجهته من قمع وقتل وقوة غاشمة . ومنها فضيحة « البيان السري » ، الذي ألغاه خروشوف في نفس السنة (١) ، ومنها الانقسام داخل المعسكر الشيوعي بسبب أحداث كوبا وماتلا ذلك من معارك على الحدود بين الرفقاء في الصين والانحدار السوفيتي .

(١) نيكيتا خروشوف هو رئيس وزراء الاتحاد السوفيتي في الفترة من سنة ١٩٥٨ إلى ١٩٦٤ . تحدث بشجاعة عن تقويم الممارسة والتطبيق الحزبيين ، واعترف بالجرائم التي ارتكبها الحزب والتي تضمنت سفك دماء الآلاف من الأبرياء في عهد سلفه ستالين .

ومما يدعو للعجب والدهشة أن هؤلاء المؤلفين قد أجمعوا على أن التصور ليس في النظرية الماركسية بقدر ما هو في التطبيق الذي لها . وقد ظهر هذا الإجماع فيما أسماه بضرورة العودة إلى البنائين الأولى أي إلى كتابات ماركس نفسها .

ومن الثمار التي تمخضت عنها هذه العودة مؤلفات مثل « نقد العقل الجدلي » الذي أكد سارتر في مقدمته على أن الماركسية هي فلسفة العصر وأن الوجودية ليست سوى إيديولوجيا تعيش على ما هي الفلسفة الماركسية . ومثل « ماركسية القرن العشرين » الذي حارل فيه جارودي أن يذكر بضرورة العودة إلى أبسط صور الماركسية على اعتبار أن هذه الأخيرة هي دليل عمل لحسب (٢) . ومثل مؤلفات التوسير التي كثر حولها الجدل ، والتي ابتعدت - في نظر البعض - تماماً عن ماركس حتى قبل عنها إنها « ماركسية بدون ماركس » .

وسنخصص هذا البحث لأعمال التوسير ، وسنكشف عن المنهج الذي تضمنته هذه الأعمال ، وما أثارته لدى النقاد من شكوك . ونبدأ أولاً بموجز عن حياته .

ولد لويس التوسير في ١٦ أكتوبر سنة ١٩١٨ في بير مندو عيس بالقرب من مدينة الجزائر التي أمضى بها فترة الدراسة الابتدائية . وفي سنة ١٩٣٠ التحق بثانوية « البارك » في مارسيليا . وفي يوليو سنة ١٩٣٩ نجح في مسابقة امتحان مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وطلب للتجنيد في نفس السنة .

(٢) من المعروف أن روجيه جارودي قد تمحول نهائياً الآن عن الماركسية بعد أن تأكد تماماً من إفلاس مضمونها وأعلن دخوله في الاسلام .

أودع السجن في ألمانيا في الفترة من يوليو سنة ١٩٤٠ إلى مايو سنة ١٩٤٥ وبعد خروجه من السجن مباشرة تلمذ على جاستون باشلار وقدم رسالة بإشرافه في موضوع «فكرة المضمون» في فلسفة هيجل ، حصل بها على درجة الاجريهاسيون في الفلسفة سنة ١٩٤٨ ، ثم انضم لعضوية الحزب الشيوعي الفرنسي في نفس السنة (نوفمبر سنة ١٩٤٨) .

في سنة ١٩٥٠ عين معيداً بـ مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على درجة الأستاذية سنة ١٩٦٢ بعد أن نشر العديد من الأبحاث .

وقد كان لأبحاث التوسير وقع وتأثير كبير في أوساط الطلاب والمثقفين والمناضلين في فرنسا في الفترة بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ . كما كان لها مدى خاص داخل الحزب الشيوعي الفرنسي . ففي هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الأساسية وأهمها «دفاع عن ماركس» ، و«قراءة كتاب رأس المال» ، كما ظهرت له مقالات عن المادية التاريخية والعمل النظري بالإضافة إلى سلسلة محاضرات ألقاها في مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٩٦٧ عن «حاجة المعلمين للفلسفة» .

و.أ. زاد من أهمية أبحاث التوسير أنها كانت معاصرة لظهور النتائج التي توصل إليها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي ، وهو المؤتمر الذي عرف بتحله من منهج ستالين . كما جاءت هذه الأبحاث في وقت انطلقت فيه الخصومة العلنية بين الصين والاتحاد السوفيتي فانقسمت الشيوعية الدولية إلى معسكرين متناظرين . وهكذا كان توقيت ظهور الأبحاث معاصراً لأحداث ومناقشات حامية شملت الفلسفة والدياسة والعلم واستراتيجيات الثورة .

وقد أجمع النقاد على أن التوسير نجح في الكشف عن «النظرية» التي احتوتها أعمال ماركس فقد قام بقراءة «علية» لهذه الأعمال ، وقدم تعريفات محددة

المفاهيم الماركسية بعيداً عن التفسيرات الإيديولوجية ، واستعان بمصطلحات استعارها من التحليل النفسي وعلم اللغة البنيوي .

وعلى الرغم من أن التوسير يقرر بأن ، الاتجاه اليميني الذي يسود كتاباته لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية ،^(٣) ، إلا أن المنهج الذي طبقه في ، قراءته ، لماركس كان هو المنهج البنيوي ، مما يسر له إقامة دعائم ، بنيوية ماركسية ، ذات طابع علمي لا إيديولوجي .

البنيوية والماركسية :

والبنيوية هي اتجاه في البحث ومنهج في العلم تخضع عن نتائج فلسفية أرسبج سمه من سمات الفكر المعاصر .

وتُعرف ، البنية ، بأنها ، صورة منظمة لمجموع من العناصر المتماكة يفضل ما يربطها من علاقات ثابتة . كما تعرف أيضاً بأنها ، مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة ، ومن الممكن أن يُفسح على متوالها عدد لا حصر له من النماذج . ، ومن المعروف أن البنيوية لا ترتبط بأسم مفكر واحد بعينه ، بل إنها تمثل لقاء ذهنياً بين مفكرين متباينين منهم عالم اللغة وعالم الأنثروبولوجيا والمحال النفسي والسياسي والفلسوف .

ولكي تتضح لنا البنيوية في الفكر السياسي عند التوسير ينبغي أن نذكر الفاري ، الأساسية للمنهج البنيوي .

أولاً :

يصر البنيويون على أن تفسير أي ظاهرة يبدأ فقط عندما تتوصل إلى تركيب

(3) Louis ALTHUSSER : « Lire le Capital », I, (Maspero, Paris). P. 6. ظهر هذا الكتاب في جزئين . وسنختصر الإشارة إليه في ملاحظتنا التالية بالحرفين L. C. بالإضافة إلى رقم الجزء والصفحة .

الموضوع المدروس . وهذا يعنى أن الدارس للظواهر البشرية لا ينبغي أن يعتمد فقط على الجانب المرقى من الظواهر ، لأن عليه أن يتعامل دائماً مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استنباطية .

ثانياً :

يتفق البيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع الحسى ، فهذا الأخير هو المادة الأولية التي يركب للموضوع ابتداء منها . ومع ذلك ، فالبنية ليست ماهية مقامية ، وليس لها وجود وصورى ، بل إن لها وجوداً خارجياً يجعلها مصدر العلاقات المرئية . وسنرى أن هذا ينطبق على البنية الاقتصادية عند التوسير .

ثالثاً :

إن التحليل البيوي إنما ينصب أساساً على الدراسة الحالة للموضوع *immacente* . وهذه الدراسة الحالة تفترض استقلال الموضوع بالنسبة للملابسات التاريخية والجغرافية أو الوجودية .

رابعاً :

هذه الدراسة الحالة تفترض احتواء الموضوع على معقولة ذاتية ومستقلة . فهو يتضمن في ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخلية تجعل إليها عن طريق التحليل .

خامساً :

مثل هذه الدراسة الحالة تستبعد تدخل العنصر الذاتى تماماً ، بحيث يتعذر الحديث عن مبادئ فردية . بل إن المؤلف ، أو الكاتب ، لا يُنظر إليه إلا

على أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البنية وعندما نأتي إلى خاتمة هذا البحث، فقد تظهر لنا المادية التاريخية بدون تاريخ، والماركسية بدون ماركس (٤) ١

وقد أخذ التوسير على عاتقه أن يأتي بفهم بنيوي جديد للفكر الماركسي . فهو يرى أن معظم الثغرات التي خلفتها الماركسية إنما ترد في النهاية إلى عدم اكتمال ، الفلسفة الماركسية ذاتها . وكان لينين قد اعترف بهذه الحقيقة من قبل عندما صرح بأن ماركس لم يقدم سوى حجر الزاوية فقط . ولذا كانت المهمة التي اضطلع بها التوسير هي القيام بدراسة استمولوجية تلقى الضوء على المفاهيم النظرية ، التي وردت عند ماركس فتكشف عن البنية ، النظرية لهذا الفكر الماركسي .

ويمكننا أن نعثر على البرنامج الدرامي الذي اختطه التوسير لنفسه متضمناً في عناوين كتبه الرئيسية ذاتها : فن هذه الكتب مثلاً ، كتاب بعنوان « دفاع عن ماركس » ، وآخر بعنوان : « قراءة كتاب رأس المال » ، وثالث موسوم باسم : « لينين والفلسفة » . ويجد المتصفح لهذه الكتب أن التوسير يفتح أمامنا طريقاً جديداً إلى الماركسية ، ويستهدف كشافاً جديداً فيها . فهي في نظره مازالت تحتاج إلى فهم وتوضيح .

وفي هذه الصفحات التميدية نود أن نسأل عن سر التزاوج بين الماركسية والبزيرية ، وعماً إذا كان النسق الماركسي يتضمن أنموذجاً بنيوياً ؟ وبعبارة

(٤) لمزيد من التفاصيل بخصوص المنهج البنيوي راجع للدولف :

١ - « البنيوية في الأنثروبولوجيا » . دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠

٢ - « البنيوية بين العلم والفلسفة »

أخرى نود أن نسأل عما إذا كانت الماركسية بأركانها المعروفة وأفكارها الأساسية يمكن أن تلتقى مع المباحث الجينية التي عرضناها آنفاً ؟

إن الفلسفة الماركسية كما نعرفها لم تكن مجرد تصور ميثاقى أو برنامج يستهدف الوصول إلى الحكم أو حل للمشكلات الاقتصادية التي تفاقمت في القرن التاسع عشر بل كانت تصوراً شاملاً للإنسان والتاريخ ، وللفرد والمجتمع والطبيعة . وهي إذا شئت لى البنيويين بالحيوان المائى الذى ولد في محيط القرن التاسع عشر وطاش فيه ، فإن هذا القول لا يستهدف التقليل من شأن الماركسية بقدر ما يهدف إلى اثبات بنوتها إلى الظروف التي خلفتها الفلسفة الوضعية والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر : فقد جاءت الماركسية فلسفة مادية لأن نسق المعرفة في القرن التاسع عشر اتسم بالزعة العلمية التجريبية المتطرفة وسلم بمادية الواقع وجاء الاقتصاد الماركسى مطالباً بوقف استغلال الإنسان للإنسان بعد أن تعقدت علاقات العمل من جراء ما قدمته الثورة الصناعية في نفس القرن من وسائل متطورة للإنتاج . وقد كشفت الماركسية عن جدل الطبيعة (أى قوانينها الكلية) ، وصميت لذلك بالمادية الجدلية . وقيل أن المادية الجدلية هي تطبيق جدل هيغل على المادة . فهم أن هذا القول يتعارض مع المنهج البنيوي القائم على القطع ، ودراسة الحالة ، و استقلال للوضوع ، ، لذا أثبت التوسير أن هذا القول لا أساس له من الصحة . كما قيل أن الجديد عند ماركس هو اقتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ، والحقيقة أن الجدل ليس شيئاً آخر سوى العلاقات الثابتة بين عناصر البنية ، وهي عناصر يمكن أن تكون مادية أو فهم مادية . وهناك من زعم بأن الموضوع الرئيس للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية في الفلسفة، أى علاقة الفكر بالوجود : فالخ هو أرقى ما تطورت إليه المادة ، والأفكار هي

انعكاس لمرور العالم المادى . وسنرى أن البنيوية ترفض فكرة الانعكاس هذه وتثبت أنها غريبة على الفكر الماركسى وذلك انطلاقاً من مفهوم البنية ذاته .
والماركسية تتحدث عن بنيات تحتية Infrastructures وبنيات فوقية Superstructures . أما البنيات التحتية فإنها تشمل جميع العناصر المادية التي تتضمنها البيئة الطبيعية والاجتماعية ابتداء من الأرض وظروف التربة والثروة الباطنية والأحوال المناخية ومختلف مظاهر الثروة من آلات ومعدات ووسائل اتصال وقوى بشرية وعلاقات إنتاج مادية وما إلى ذلك . وأما البنيات الفوقية فإنها تشمل الأفكار السائدة والآراء المتداولة والمعتقدات والنظم والفنون والآداب على اختلاف صورها .

والعلاقة بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية هي علاقة العلة بالمعلول والسبب بالسبب . ونحن نرى أن تصنيف البنيات على هذا النحو ينبتد عن الفهم البنيوى الحديث ولذا اعتبره التوسير ضرباً من سوء الفهم لامتازة ماركس ، وطالب بقراءة جديدة ومنهج جديد لفهم الفلسفة الماركسية .

وقد استطاع التوسير أن يبتنع بنظرية التحليل النفسى فى اللاشعور على نحو ما فعل لينى ستروس فى دراساته الأنتروبولوجية وأن يجعل منها وسيلة لتدعيم حتمية « المادية التاريخية » على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت « الشعور » . ومع ذلك لا يمكن القول بأن التوسير يفسر ماركس بقرويد . فهو نفسه يرفض أن تسمى فلسفته « البنيوية الماركسية » عشية الفصول بأنه يقحم على الماركسية أيديولوجياً خارجة عنها . إنه يخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها وهذا هو ما يعرف باسم « الدور الإستمولوجى » ، وهو صفة هامة تميز « كل فلسفة تمتلك القدرة على تفسير ذاتها » ، حين نأخذ على حانتها أن تصبح موضعاً عاماً

لذاتها ، (٥) . فالفلسفة الماركسية تتكيف لنا من خلال ، ديبالكتيك ، الذهاب والإياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، إلى قراءة نطبقها عليه من أجل الامتداد إلى تلك المفاتيح نفسها في داخله (٦) .

النظرية والسياسة :

يقوم التوسير بإصدار مؤلفاته هو وتلامذته ضمن مجموعة تحمل اسم النظرية ، Collection théorie . ويرى البعض أن سبب التسمية إنما يرجع إلى أن جهده الفلسفي ينصب فقط على ، المقال النظري ، أو ، المقال العلمي ، للماركسية (٧) .

وكان التوسير قد لاحظ فقر الفكر النظري لدى كل الماركسيين الفرنسيين تحت تأثير انصرافهم إلى الصراع السياسي دون تقديم أى مساهمة جديدة في مضمار الفلسفة الماركسية ، وكان يقول : « ليس لدينا أساتذة في الفلسفة الماركسية » (٨) .

وهذا - في نظره - مادعا الشباب من المفكرين إلى إنكار ضرورة البحث النظري وجعلهم يعلنون عن موت الفلسفة ، وذلك ، بدفنها نهائياً في العمل أو

(5) Louis ALTHUSSER ، « Pour Marx » ، (Maspéro, Paris, 1965) p. 31.

نظراً لكثرة تكرار اسم هذا المرجع في سياق البحث ، سنختصر الإشارة إليه في ملاحظاتنا التالية بالحرفين : P.M. بالإضافة إلى رقم الصفحة .

(٦) ذكرها إبراهيم : « مشكلة البنية » ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٢ ، ص ٢١٨

(٧) نفس المرجع ، ص ٢١٢ .

(8) P.M., p, 17,

في وضعية عليية جديدة ، . ومن هنا أخذ التوسيع على عاتقه ، التوسع في الجوانب النظرية الفلاسفة الماركسية ، (٩).

وقد استبعد التوسيع كل تاريخ الفلسفة . فهذا التاريخ هو سرمد لاوهام تم تبديدها أو استعراض لظلمات أمكن اختراقها . والتاريخ الوحيد الذي يعترف به هو ، تاريخ الواقع ، . ومن المعروف أن ماركس قد أعلن في كتابه ، الايديولوجيا الألمانية ، أنه ، ليس للفلسفة من تاريخ لانها مجموعة من الأحلام والآراء ، . ولذا فقد وضع التوسيع نصب عينه ، مشككاً بمقال العلمي ، ، وهي السمة الرئيسية المميزة للماركسية باعتبارها نظرية عليية . وقراءة ماركس أصبحت في جوهرها عملية ابستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة الفريدة المميزة للماركسي وما تتميز به الماركسية من اختلاف نوهي يباعد بينها وبين سائر الفلسفات المعاصرة لها . فماركس لم يكتشف نظرية ، المادية الجدلية ، إلا بعد أن استبعد ما في كتابات السابقين عليه من أخطاء ابستمولوجية (تصورية أو إيديولوجية) .

والنظرية عند التوسيع ترتبط بالممارسة ذات الطابع العلمي . وهذا يعني أن النظرية تتكون ابتداء من الممارسات الموجودة فعلاً (في العلوم) ، أو هي نتائج الممارسات التجريبية القائمة بالفعل .

وهذا كله يعني أن ، الجدول ، المادى يكون مع ، المادية الجدلية ، (أى مع النظرية) وحدة واحدة لا انفصام لها . ويساطمة ، فإن النظرية عند التوسيع تشير إلى ، النقي ، أو ، النظام ، المجدد (بكسر وتشديد الدال) لأى علم وادى .

والممارسة النظرية ، هي انتاج لمعارف عليية في مقابل الإيديولوجيا التي هي انتاج أعمى . ويرى التوسير أن القيمة الكبرى للباركودية هي أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الايديولوجي إلى الوضع العلي حتى لقد أصبحت المادة الجدلية ، هي النظرية العامة للعلوم أرى على حد تعبير التوسير ، نظرية عليية العلوم ،

(١٠) . Théorie de la Scientificité des Sciences

وعلى الرغم من أن الاهتمام بالنظرية قد يوحى بأنه على حساب التطبيق ، والتطبيق السياسي بوجه خاص ، إلا أن القارئ للتوسير الآن يلاحظ أن الدعوة إلى النظرية قد ترتب عليها دور سياسي لم يكن واضحاً لدى جميع الناس .

وقد لعبت أعمال التوسير دوراً هاماً فيما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ وذلك لأن الأحداث استلزم تعديلاً في السياسة . وهذا التعديل استلزم تعديلاً في الماركسية باعتبارها منهجاً علياً للتغيير .

ويستخدم التوسير مصطلح « الصراع النظري » *Lutte théorique* ليشير به إلى تفاعل النظريات العلمية والفلسفية ، وكيف أن هذا الصراع يجتم المواجهة الملموسة داخل المجتمعات . وهذا المصطلح يؤكد أيضاً أن معبر المجتمعات الذي يحدده صراع الطبقات إنما يتقرر داخل النظريات ومن خلال

التصورات (١) .

جاءت أعمال التوسير لتشارك إذن في إعادة النظر في التطبيق الماركسي الذي عرفه عهد ستالين ، ومن ثمّة كانت أفكاره مناهضة لمبادئ الفرد والجملة البروقراطية . وكانت تزوج بين الماركسية وبين أفكار لينين وماوتسي تونج .

وكان لبعض يرى في أعمال التوسير اهتمام بالنظرية ليعمادله الاهتمام بالسياسة . ويرجع هذا الرأي إلى فهم خاطيء لمعنى السياسة : فهي مرادفة عندهم لأي صورة من صور الاضطراب أو التمرد التلقائي ، كما ترد عندهم أيضاً إلى ما يديه بعض الحكام من قفاهم ، وما يعتدونه بينهم من علاقات معلنة أو خفية . وقد نسي أصحاب هذا الرأي أن التوسير في أكثر من موضع من كتاباته يصرح بأنه لا يمكن للسياسة إن لم تدعمها النظرية سواء وعاما السياسي أو احتواها عقله الباطن كما يصرح أيضاً بأن السياسة تحتم معرفة النظرية للاستفادة حتى يسهل تسخيرها في مجال التطبيق (١٢) .

ونلاحظ أن الاهتمام بالنظرية عند التوسير إنما يعني الإهتمام بالجانب النظرى للسياسة ، وهو جانب يلتزم بالنظرة العلمية والمنهج العلمي . وقد كان كارل ماركس يقارن تحليل عناصر المشكلة الاقتصادية بما يقوم به الفيزيائيون والكيميائيون من تحليلات علمية بمرض للكشف عن الشروط النظرية التي تمهّد للسيطرة على الطبيعة .

(11) SAUL KARSZ : *Theorie et politique* Louis ALTBUSCH (FAYARD, Paris, 1974), p 19.

(12) *Ibid.*

وصثرى فى سياق هذا البحث أن أهمل التوسير تقدم على نظرية متكاملة تجمع بين النظرية والسياسة بحيث لا يُنظر إليهما كوحداث مستقلة مترابطت بدلافة شرطية ، بل على اعتبار ما بينهما من تداخل وتكامل . فليست السياسة هى التى تحكم على صحة النظرية أو تحدد مالها من قيمة ، وليست النظرية هى التى تبرر الأساس التى قامت عليها السياسة . فكل يؤثر فى أجزاءه ويتأثر بها داخل نسي متكامل .

قراءة جديدة للمقال الماركسي

« إن ماركس لم يكن يتوفر في حياته على تصور ، يمكن من التعمق في فهم ما قدمه من إنتاج : تصور «قوامة» البنية على ما تشمله من عناصر . . . ، وهو حجر الزاوية ، ظاهر وخبئ ، حاضر وغائب في جميع أعماله . . .
لويس التوسير (١)

لقد استهدف التوسير في أبحاثه ، الكشف عن جانب «المرامسة الفاعلة في الماركسية على اعتبار أنها تتضمن تبريراً لكل تصور من تصوراتها . وكان يخالفته الطريقة التي اعتادها شراح ماركس يحاول أن يثبت أن الماركسية هي الوحيدة القادرة على تقديم الوسائل الضرورية لفهم المشكلات المعاصرة والتدخل لحلها .

القراءة والتعقيد :

يظهر من كتابات التوسير أنها تنصب على قراءة نصوص ماركس ، وهو بذلك يناهض الجهد للكشف عما تتضمنه هذه النصوص . والقراءة هنا ليست حرفية أو سطحية أو «ساذجة» ، وإنما هي قراءة «تشخيصية» ، تقوم على اكتشاف «الكلام» من وراء «الصف» ، وإدراك المعنى من خلال «السياق» ، وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم «البنية» ذاتها (٢) . وهذه القراءة التشخيصية يقول عنها التوسير أنها تقرب من قراءة «لاكن» ، لفرويد وتقرب أيضاً من

(١) « Lire le Capital », pp. 30—31.

(٢) ذكرها إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٢١ .

قراءة فوكوه للنصوص الكلاسيكية (٣) . فكما حاول جاك لاكان في ميدان التحليل النفسى أن يعثر على البنية الحقة مخبئة تحت أعراض صياغة ، كذلك يحاول التوسير أن يكشف - على ضوء كتاب رأس المال - البنية الاقتصادية الباطنة بالمخفية تحت النسق الاجتماعى الظاهر .

وفي الجزء الأول من كتابه الموسوم بأسم ، قراءة كتاب رأس المال ، نجد التوسير يبدأ بتحليل معنى الرؤية Voir والانصات écouter والكلام parler والقراءة Lire ، وهو في نظره ما ينبغي أن تتعلمه من جديد . ونلاحظ أن التوسير هنا يلتمس نفس الطريق الذى افتتحه فرويد . فقراءة أى نص لانهصر فى مجرد تكرار حرفى للصياغة المكتوبة ، أو حتى مجرد التعليق عليها . فالصياغة ربما لا تتطابق تماماً مع ما يريد النص ، لأن النص هو المقال الظاهر ، أما ما ينبغي الوصول إليه فهو العمق المستتر الذى يمتلئ بعمان صامتة . وفيما يتصل بالماركسية لاحظ التوسير أن ماركس لم يكن يمتلك التصورات النظرية التى تتلاءم مع ما بذله من جهد نظرى ثورى ، ومن هنا كانت خطورة - القراءة الحرفية ، التى رأت فى كتاب رأس المال استمراراً لكتابات ماركس الشاب رغم أن هذه الكتابات الأخيرة كانت فلسفية إيديولوجية تأثرت بمنهج فيورباخ (٤) ، وتنازلت النزعة الإنسانية وتحرير الإنسان من الاغتراب فى إطار النظر والتأمل . ذلك أنه ابتداء من سنة ١٩٤٤ ظهرت مرحلة تحول جديدة فى أعمال ماركس

(٢) ميشيل فوكوه أحد رواد البنية الفرنسيين ، وجاك لاكان هو صاحب انجاء ، البنيوية فى التحليل النفسى . . وهو من كبار رواد البنية أيضاً .
(٤) فيورباخ : (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ، فيلسوف ألماني خرج على مثالية هيغل واقرب من الوافعية .

كانت بمثابة قطعة إيثنولوجية^(٥) تفصل بين مرحلتين وقد أنجبت مذهباً للرحلة الجديدة «بؤس الفلسفة» و«البيان الشيوعي»، ثم «رأس المال». وقد أخطأ البعض - بسبب قراءتهم الحرفية عندما ظنوا أن بإمكانهم الكشف عن النزعة الإنسانية في كتابات ماركس المتأخرة، باعتبارها استمراراً وامتداداً لكتابات الشباب. وبما يؤيد رفض التوسير لهذا الاتجاه أن المفاهيم الاقتصادية الجديدة التي اشتملها كتاب رأس المال مثلاً، وهي مفاهيم عليية بالدرجة الأولى، إنما تتعارض تماماً مع أي نزعة إنسانية. ففي هذا الكتاب أصبحت مفاهيم النزعة الإنسانية ما هي إلا ترجمة المفاهيم الاقتصادية، كما أصبحت هذه الأخيرة هي المحركة لأي تحول. وفي كلمات قليلة نقول أن «القراءة الحرفية» التي رأت في كتاب «رأس المال» استمراراً لكتابات الشباب الماركسية، يقابلها التوسير بقراءة من نوع جديد هي القراءة التشخيصية التي تكشف عن الماركسية العلمية أي «المادية التاريخية»، وما تضمنته من رؤية للواقع باعتباره بنية مركبة معقدة وما تستهدفه من تنفيذ مشروع على صفة لا يمكنه أن يتمخض عن فلسفة للنزعة الإنسانية.

ويستعين التوسير في تحديد «معنى القراءة» بقراءة كتبها ماركس عن الاقتصاد السياسي الإنجليزي:

«الاقتصاد الإنجليزي» ريكاردو،^(٦) عندما تسامل عن ثمن العمل وتوصل

(٥) القطيعة أو القطع، مصطلح بنوي يطلق على التغيرات التي تطرأ على النسق العام للتكوين المادي، وسيأتي الحديث عنه فيما بعد.

(٦) ريكاردو اقتصادي إنجليزي، ولد في لندن (١٧٧٢ - ١٨٢٣)، وهو من رواد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي.

إلى أن هذا الثمن يتساوى مع قيمة العمل نفسه ، وذلك لأن العمل مثله كمثل أى سلعة يباع بما يساويه . ولكن كيف تتحدد هذه القيمة ؟ يجب ريكاردو ماها تتحدد بقيمة ما يحتاجه العامل من ضروريات (غذاء وكساء ومسكن ... الخ) لاستمرار قدرته الإنتاجية . وقد اعترض ماركس على هذه لاجابة :

فإذا كان الاقتصاد السيامى يبدأ بالعمل وينتهي بالعمل ، فهذا يعنى أنه يعرف ثمن العمل بثمن العامل . غير أن ماركس يلاحظ أن العامل ليس هو الذى يباع ويشترى وإنما عمله فقط (أى الوقت اللازم لاستخدام قدراته الجسمية والعقلية فى عملية الإنتاج) .

وهكذا أدرك ماركس - فى قراءة أولى للاقتصاد الكلاسيكى - أن هذا الأخير يجرى العمل (وهو مكون من عناصره نشاط العامل + المادة الخام + وسائل الإنتاج + عملية الإنتاج + السلعة المنتجة) مساوياً لعنصره عناصره وهو نشاط العامل .

ومع ذلك ، فإن التعريف الذى افترسه الاقتصاد الكلاسيكى يظل صحيحاً من حيث أنه يجب عن سؤال آخر .

وهنا تظهر قراءة ثانية لماركس تقول : أن الاقتصاد الكلاسيكى قد اقتنع بمجالاً جديداً دون أن يدرك لأنه كان فى الحقيقة يتساءل عن قيمة و قوة العمل ، أى القدرة الجسمية والعقلية للعامل ، وهى التى تسمح ، أثناء عملية العمل ، بتحويل مواد خام معينة وذلك باستخدام وسائل خاصة للإنتاج .

إن تصور قوة العمل ، Force de travail كان بمثابة الحد المجهول الذى يتضمنه سؤال غائب وإجابة ظاهرة . فالاقتصاد الكلاسيكى قد تنحصر عن هذا

والتصور دون أن يراه ، أو أنه توصل إلى اكتشاف لم يستخدمه ولذا فإن
الحل الصحيح يتطلب وضماً جديداً للسؤال على أسس جديدة .

وعندما كشف ماركس عن هذا الحد المجهول في الإجابة الكلاسيكية أصبحت
القراءة الجديدة كما يلي :

• إن قيمة (قوة) العمل ، أي ما يتقاضاه العامل من أجر ، إنما يتساوى مع
قيمة الحد الأول من الضروريات اللازمة لاستمرار (قدرته) الإنتاجية .

ورغم هذا التوضيح لطرق الإجابة الكلاسيكية ، فإن ماركس يقلب النظرية
الإنجليزية رأساً على عقب :

فالاقتصاد الكلاسيكي لم يدرك أن أجر العامل يتساوى فقط مع قيمة الحد
الأدنى من الضروريات اللازمة لاستمرار قوته الإنتاجية بل ظن أنه يتساوى مع
القيمة الكلية للنتجات التي أسفر عنها استخدام قوة العمل خلال العملية
الإنتاجية برمتها .

وقد لاحظ ماركس أن هذا الالتباس الأول قد كشف عن سؤال جديد
لم يدركه أصحاب الاقتصاد الكلاسيكي وهو :

أين يذهب الفرق بين قيمة إنتاج يوم عمل كامل وبين قيمة الحد الأدنى الضروري
للمعاش العامل (قوة العمل) ؟ وبعبارة أخرى ، أين يذهب الفرق بين القيمة
العملية لما يؤديه العامل من عمل وبين ما يحصل عليه من أجر ؟ وهذا الفرق
هو ما يطلق عليه مصطلح « فائض القيمة » .

إن ريكاردو لم يدرك « فائض القيمة » ، لأن للعمل قيمة ثابتة عنده .

وهكذا ينضم مصطلح « فائض القيمة » إلى مصطلح « قوة العمل » باعتبارهما

حاضرين وغائبين في نفس الوقت في الاقتصاد الكلاسيكي . أما ماركس ، فإنه بالكشف عن هذه التصورات قد هدم المجال النظري والمنهجي لهذا الاقتصاد .

وقد اعترف إنجلز بأن تصور « فائض القيمة » قد مهدت له إرمصاصات الاقتصاد الكلاسيكي . وهو في مقدمته للجزء الثاني من كتاب « رأس المال » يقارنه بـ « الأكسوجين » ، الذي تحدث عنه الكيمياء التقليدية ضمنياً دون أن تذكره (٧) . فقد كانت هذه الأخيرة تبحث عن تفسير لعملية الاحتراق ، وتفترض وجود عنصر كيميائي يبرر هذه العملية دون أن تراه .

ولا ينبغي على أحد أن الاقتصاد الكلاسيكي عند ما تحدث عن العمل بوجه عام ، أو عند ما تجاهل « فائض القيمة » ، فإنه بذلك أحدث أخطاءً سياسياً مؤكداً ظهر في طمس معالم الاستغلال (استعمال قوة العمل) ، وأيضاً طمس معالم الصراع الطبقي الذي هو نتيجة حتمية لنظم الإنتاج الرأسمالي .

إن أمثال سميت Smith (٨) وريكاردو Ricardo لم يعرفوا « فائض القيمة » ، لأنهم لا يعرفون « صراع الطبقات » ، كما أن نظرتهم إلى رأس المال قامت على اعتباره هبة طبيعية ، وكذلك كانت نظرتهم إلى كل العلاقات الاجتماعية التي يتضمنها (٩) . إن غياب المصطلح الذي « فائض القيمة » إنما يرد في النهاية عندهم إلى موقف إيديولوجي يرى في رأس المال عطاءً طبيعياً مما يترتب عليه

(7) L.C . I , p 24.

(٨) آدم سميت : اقتصادي سكوتلاندي (١٧٢٢ - ١٧٩٠) .

(٩) النظرة هنا كانت تتضمن عدم المساواة الطبيعية . فكما أن الطبيعة قد أنجبت الثرى والضعيف ، كذلك كان الأمر بالنسبة للثرى والفقير .

ثياب المجتمع الرأسمالي . ويلبغى - لزيادة الوضوح - أن نؤكد على
المعادلات الآتية :

لا فائض قبية ، = عدم استغلال = عدم وجوده قوة عمل ، = عدم
وجود مجتمع رأسمالي .

وهكذا تظهر الاسباب الإيديولوجية والسياسية التي حالت دون تأسيس نظرية
علمية لنظ الإنتاج الرأسمالي على يد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . وقد كان على
هذا العلم أن يتنازل عن ثوبه البورجوازي القديم قبل أن يتمكن من تأسيس
النظرية ، (١٠) .

على هذا النمط كان ماركس يقرأ نصوص الاقتصاديين الكلاسيكيين . ويظهر
لنا أنه لم يكن يتنازلها تنازلاً سطحياً أو سلبياً ، بل إنه كان يحرص على النظرة
للتعمقة التي تفهم النص في سياقه المنطقي مما يتمخض عن تفسير موضوعي .

وعلى هذا النحو أراد التوسير أن يقيم منهجه في القراءة فالقراءة تتضمن
الكشف عن حدود النص وإبعاده : ذلك أن رؤية النص ليست عملية عابدة
تستهدف مجرد اكتساب المعلومات ، ، إنما على العكس عملية متجهة . لأنها
تجعل النص يتحدث فيكشف عن علة ما يتضمنه كما يكشف عن علة رفضه
لما لا يتضمنه . القراءة إذن هي حل رموز النص ثم الكشف عن مضامينه .

وقد استطاع التوسير أن يتميز بمنهجه في القراءة والتشخيصية ، لأعمال ماركس
وأن يكتشف في هذه الأعمال مراحل أربع هي :

أولاً : مؤلفات الثياب في الفترة من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤ .

ذكره : (Merx, Le Capital, XIX) S.KARSZ , op. cit, p. 28 (10)

ثانياً : مؤلفات القطع سنة ١٨٤٥ .

ثالثاً : مؤلفات الضج في الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى ١٨٥٧ .

رابعاً : مؤلفات اكنال الضج في الفترة من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣ (١١).

وبذلك استطاع التوسير أن يتميز بجمته على قراءة تلازم بحرفية النص ، وتنتظر إلى جميع نصوص ماركس على (قدم المساواة) باعتبارها مابعة من فكر هو هو نفسه دائماً (أى لم يتغير) وأصحاب هذه القراءة الحرفية ينظرون نفس النظرة لمؤلفات الشباب والضج وتعام الضج على أنها كلها ماركسية . بل وتتساوى في النظرة بعض الكتابات التي لم يشأ مؤلفها أن تظهر في حياته (١٢) .

ويرى التوسير أن القراءة الحرفية ، فضلاً عن كونها مجرد انعكاس نلي للنص أو ترديد أمين لكل ما يقرره تتصف بمفتان أساسيتان :

أولاً : لانهم بالمتناقضات ، بل ربما حذفها . ولانهم بدء القطع ، كما يظهر في النصوص النظرية أو في أى نتاج تقاى . فضلاً عن أنها لا تأخذ في الاعتبار سوى المنطق الصوري وحده ، ولذا فهي تمتد بالماركسية عن أحد أركانها الأساسية وهو ، الجدل ، (١٣) .

ثانياً : تخطئ بين التكوين النظرى أو السياسى لكارل ماركس وبين إسهاماته في المجالات النظرية والسياسية (١٤) . وعلى هذا ، فإن القراءة الحرفية إنما هي

(11) P. M., p. 27.

(12) S. KARSZ, Op cit., p. 29

(١٣) من المعروف أن الجدل الماركسى يقوم على مبدأ التناقض .

(14) P. M., p. 81.

ترديد لانجاعات الفكر المثل عند أصحاب النزعة البيكارجية المنطوقة . فهؤلاء
يتعمدون النفاذ إلى سيكلوجية الفكر أو السببى عندما يجهزون عن الكشف
عن معنى النظرية أو الهدف من السياسة (١٥) .

وعلى الجملة ، فإن القراءة العبية تنطابق من مبدأ الاستمرارية ، . وذلك
لأنها ترى في كل مؤلف من مؤلفات ماركس إحصاءاً لكل المؤلفات التي تلتها .
كما أنها ترى في الماركسية مرجعاً بين الأخلاق اليهودية والأخلاق المسيحية بحيث
تكون الأخلاق في النهاية هي النواة الأولى للماركسية ، وهي التي بسببها تقبل
الماركسية لدى المتحمسين لها أو ترفض لنفس السبب أيضاً ، وأخيراً ، فإن القراءة
النسبية تأملية وذاتية لأنها لا تكشف في النص إلا ما تطبعه فيه ، كما أنها لا تجد
إلا ما يؤكد ما .

وفي مقابل هذه القراءة النسبية التي برفضها التوسيع لأنها لا تتفق مع منهجه ،
نجد القراءة التشخيصية هي ضالته للفضلة .

والقراءة التشخيصية هي التي تنظر إلى النص باعتبار ما له من وظيفة داخل
، إشكالية ، معينة . والإشكالية هي الوحدة الباطنية لأي تفكير ، أو البنية
الكامنة وراء مجموعة متكاملة من النصوص . وهذه القراءة لا تتحقق إلا إذا
نظرنا إلى النص المقروء باعتباره شيئاً يتطابق لا أن نشيخ له أو رفضه بل أن
نحاله . فالتص هو نتاج معلق produit clos ومنته ومتكامل ، وبإمكانه
المساهمة في حل المسائل التي لا تزال بغير حل . وتحليل النص يكشف عن حدود
بمحو له ، ويشير إلى اللبكان الذي تشغله هذه الحدود . وتحليل النص يعني أننا
نحو له من نتاج منه إلى مادة خام نعمل بعدها .

ويتضح لنا أن القراءة التشخيصية لا صلة لها بالتعليق أو بتحليل مضمون النص . فهي ليست عملية تراجمية أو صورية بحث تحمل النص إلى جزئياته ثم تعيد بناءه من جديد .

ويمكننا أن نلخص أهم خصائص القراءة التشخيصية عند التوسيدير فيما يلي :

أولاً : إنها تحدد التصورات الظاهرة التي يتوقف عليها تماسك النص . وهي التصورات التي لا يمكن استبدالها بأي مقولات أو مفاهيم أخرى دون أن يتغير بناء النص وهدفه . فإذا استبدلنا مثلاً مصطلح « اليد العاملة » بمصطلح « قوة العمل » ، فإن النص في هذه الحالة يكون معرضاً للشوّه وربما اتخذ معنى مختلفاً تماماً ومع ذلك ، فإن بالإمكان استبدال التصورات العملية (مؤقتاً) بالفاظ من لغة العامة ، غير أننا مطالبون بأن نبقى على نمط الأداء الخاص بها خشية أن يهدم النص .

ثانياً : إن القراءة التشخيصية تكشف عن التصورات المتضمنة ، والتي يتحقق وجودها من سياق النص . ومن الممكن أن تكشف القراءة التشخيصية أيضاً عن جوانب سلبية هو مالا يعبه النص *l'impensé du texte* ، وهي هنا تظهر الشواهد الدالة على فروض المفاهيم أو خطأ التصورات التي يقوم عليها .

ثالثاً : تهتم القراءة التشخيصية كذلك بالتعريفات التي يشتمل عليها النص . وهذه التعريفات من الممكن أن تكون ظاهرة أو متضمنة . وهي في كلتا الحالتين ينبغي أن نخضعها للاختبار . وعندئذ نقاسمها إذا كان هناك التواء وتناسب فعلي بينها وبين الصرح الذي تهدف إلى تأسيسه أم أن هناك تباعداً وعدم تناسب . وتوضح هذه النقطة بمثال ذكره التوسيدير في كتابه « دفاع عن ماركس » :

يؤكد ماركر في كتاب ، رأس المال ، أن الجدل المادي هو الجدل المثالي وقد قلب رأساً على عقب . فهل يمكن الاخذ بهذا التعريف واعتماده صحيحاً ، خصوصاً وأنه صدر عن ماركر ، أم ينبغي أن نرجع لكتاب رأس المال ، وأن نعيد لحص بنية الجدل المادي حتى نقين ما إذا كان هناك قلب لنفس الجدل أم حوث لارض جديدة تماماً ؟ ويرى التوسير أنه ينبغي تحليل المضامين السياسية للجدل المثالي ومقارنتها بمضامين الجدل المادي ، وعندئذ ستكون قد وضعنا أيدينا على التعريف الذي يعنيه ماركر فعلاً في كتاب رأس المال (١٦) .

وأيضا : من الممكن لقراءة الشخصية أن تجري تعديلات بالنص ، إذ أن من النصوص ما يشتمل على إجابات لأسئلة مبينة أو تساؤلات متضمنة . وتعديل النص هنا يظهر في إعادة صياغة الأسئلة وتحديد الإجابة عليها . وكذلك فإن من التعديلات ما يستهدف الكشف عن المسائل الكبرى التي يشير إليها النص دون أن يعطيها ما تحققه من اهتمام ، فتظهر وكأنها مسائل هامشية .

ونلاحظ بما تقدم أن القراءة الشخصية ليست محايدة - وهي ربما اقتربت في ذلك من القراءة الحرفية - وهي إذا حاولت أن تملأ فجوات في النص أو توضح تساؤلات لم تظهر فيه أو تدخل تعديلات في بعض الإجابات ، فإن ذلك لاها تعمل في نطاق ، إشكالية ، واضحة ولها مبرراتها ، وهي البنية السائدة كما سبق أن ذكرنا . والقراءة الشخصية هي الوحيدة التي بإمكانها تبرير ما تقوم به بطريقة تحليلية . لأنها موضوعية لأنها تجعل النص يتحدث .

ولما كانت «الموضوعية» هي خاصية أساسية من خصائص العلم ، فإننا سنرى

(١٦) بخصوص علاقة ماركر بجدل هيجل ، راجع فصل بعنوان التناقض

والتحديد للمتعدد للعوامل ، P M , pp 85-128 .

أن هذا هو ما سمى التوسيع إلى تأكيده بخصوص ، التاركسية ، عندما باعد
بيننا وبين الإيديولوجيا وجعلها تلتقي بالمعلوم الإنسانية والايستيمولوجيا
الحديثة ولذا ينبغي أن نتوقف قليلا عند هذه النقطة عن علاقة الإيديولوجيا
بالمقال العلمي .

الإيديولوجيا والمقال العلمي :

يقول فرناند دي مون DUMONT أن كلمة ، إيديولوجيا ، هي من أصعب
مصطلحات المعلوم الإنسانية تعريفاً وأكثرها التصاماً بالذاتية وأكثرها
إثارة (١٧) .

ويعرف ريمون آرون Aron الإيديولوجيا بأنها النسق الفكري المميز لكل
مجتمع ، وهو يشمل مجموع القيم السائدة ، ويقترح أوجه الإصلاح الممكنة ، كما
يتنبأ بالتغيرات المحتاة (١٨) .

ويقول آدم شاف Schaff : الإيديولوجيا هي نسق من الآراء ينصب على
نسق من القيم التي يرتضيها المجتمع ويحدد اتجاهات الأفراد وسلوكهم حيال أهداف
التقدم المرجوة للمجتمع والجماعة والفرد (١٩) .

والإيديولوجيا تختلف عن العلم . فهذا الأخير على يقين بما لديه من أسس
وحدمات يقينية . أما الإيديولوجيا فيتعذر أن تطبق عليها مقولة الصدق . فهي
نافعة بالنسبة لأصحابها أكثر من كونها صادقة ، وهي ضرورية لجمع شمل الأفراد

(17) Fernand DUMONT : « Les Idéologies » . (P. U. F.,
1974), p. 5

(18) Ibid.

(19) Ibid.

في المجتمع ، وهذا ما يتطلبه العمل السياسي . والإيديولوجيا إذن هي الفكر الذي أوحى به ، مقتضيات وظروف عملية تهدف إلى رسم خطة العمل المستقبلية في انسجام خيالي يبعث الرضا والأمان في النفس . وهي فكر يهدف إلى خدمة مصالح أفراد معينين وتأكيد ذواتهم .

وكان لماركسيون يؤكدون على أهمية الدور الحثي الذي تقوم به العناصر الإيديولوجية في المجتمعات . فقد كتب إنجلز رسالة إلى مهرنج Mehring في ١٤ يوليو سنة ١٨٩٢ يقول فيها :

• إن الإيديولوجيا عملية يقوم بها للفكر وهو بكامل وعيه وشعوره . غير أن القوى الحقيقية المحركة لعمله تظل مجهولة لديه . وبدون هذا لا تكون العملية إيديولوجية ، (٢٠) .

ولا يشد التوسير عن هذا التصور . بل نراه يضيف ما يؤكد تفوق الوظيفة الإيديولوجية على وظيفة المعرفة داخل المجتمعات . يقول :

• يمكن أن نعرف بسهولة عامة أن الإيديولوجيا هي نسق (له منطقته وصرامته) . وهي تتكون من تمثلات (صور وأساطير وأفكار أو تصورات حسب الحالة) يستهدف وجودها تآدية دور تاريخي داخل مجتمع معين . ودون التعرض لمسألة العلاقة بين أي علم وماضيه (الإيديولوجي) ، نقول أن الإيديولوجيا باعتبارها نفساً من التصورات إنما تتميز على العلم من حيث أن وظيفتها في العمل الاجتماعي تفوق الوظيفة النظرية (أي وظيفة المعرفة) (٢١) .

(20) Ibid. p. 13.

(21) P.M. , p. 238.

ويظهر من هذه العبارة أن التوسير ممن يعترفون بأهمية الدور الوطني الذي تؤديه الإيديولوجيا في المجتمع . غير أنه لم يطرح جانباً ما يدور حولها من شكوك ، لأنها على الطرف النقيض من العلم ، كما أنها تهدد المعرفة الموضوعية . ويتضح ذلك في عبارة أخرى تقول :

« لا يوجد تطبيق خالص للنظرية ، كما أنه لا يوجد علم تميز بالشفافية لمنطقه العناية بحيث ظل خلال تاريخه كعلم في مأمن من تهديدات وتعميدات المثالية ، أقصد الإيديولوجيات التي تحيط به من كل جانب . إننا نعرف أن العلم الخالص لا وجود له إلا بشرط أن يتطهر باستمرار من الإيديولوجيا التي تملأه وتلازمه وتترصد به . وهذا التطهر أو التحرر لا يمكن التوصل إليهما إلا بشحن كفاح لا يتوقف ضد الإيديولوجيا ذاتها ، أقصد ضد المثالية » (٢٢) .

ويستبعد التوسير أن تكون الماركسية ضرباً من الإيديولوجيا . وهو في ذلك يقف في مواجهة جمهرة من المفكرين من أمثال جورج سوريل Sorel الذي يقول :

إن المديد من أفكار ماركس عن « الحد الأدنى لاجور العمال ، وعن « التكس أو التراكم الرأسمالي ، وعن « علاقة الاقتصاد بالسياسة ، إنما هي أقرب إلى الإرهاسات التي تختمها طبيعة المعركة ضد الرأسمالية منها إلى الافتراضات العلمية (٢٣) .

وكان جراسي GRAMSCI هو الآخر يصرح بأن للماركسية هي « نوعة

(22) P. M. , p. 171.

(23) F. DUMONT : op. cit. , p. 18.

إنسانية وتاريخية مطلقة ، مما يرتد بها إلى تصور ماركس للعالم لا يختلف كثيراً عن الفلسفات التقابلية .

وكذلك فعل جولدمان GOLDMANN الذي استهدف النزول بالمنعكسر الماركسي إلى حلقة المناقشة مع الفلسفات الأخرى والديانات .

وإبناً طالب مفكرون من أمثال لوكاس LUKACS وسارتر بضرورة البحث عن الإنسان في الماركسية (٢٤) .

ويرى التوجه أن هؤلاء المفكرين يخلطون الأيديولوجيا بالفلسفة ، بما يتعمد بهم تماماً عن الفلسفة الماركسية . كما يرى أن تفكيرهم ليس له سوى قيمة دفاعية وتقوية فقط ، وهذه هي وظيفة الأيديولوجيا التي لا تستهدف سوى الحوار والنقد . فهي تتخاطب الكثرة وتناجى ضمائرهم لتحسرها من الأيديولوجيات التقابلية التي تسكنها . غير أن الحقيقة الماركسية لا يمكن في هذا اللقال الأيديولوجي .

يقول التوسير :

« إن إقتران ، الاشتراكية ، بـ ، النزعة الإنسانية ، هو إقتران متعسف وظهر متكافئاً من الناحية النظرية .

ففي سياق الفكر الماركسي نهد أن تصور ، الاشتراكية ، هو ، في الحقيقة ، تصور ، على ، في حين أن تصور ، النزعة الإنسانية ، ليس سوى تصور أيديولوجي .

(24) Jean CONILH : « Lecture de Marx (Louis Althusser) » , in (Esprit, Mai 1967; , p. 867.

ويبقى أن نلاحظ أننا لا نستهدف التقابل من شأن الواقع الذي يشير إليه تصور النزعة الإنسانية الاشتراكية ، بل فقط مجرد تعريف القيمة النظرية لهذا التصور . فنحن نقرز أن تصور النزعة الإنسانية ، هو تصور إيديولوجي (وليس علمياً) ، فإننا نقصد في نفس الوقت أنه يشير فعلاً إلى مجموعة من الوقائع الموجودة على الرغم من أنه - على عكس التصور العلمى - لا يقدم لنا وسيلة لمعرفة . إنه يشير إلى موجودات بطريقة (إيديولوجية) خاصة ، غير أنه لا يحدثنا عن ماهية هذه الموجودات .

إن الخلط بين هذين المستويين إنما يؤدي إلى تعذر الوصول إلى أى معرفة ، كما يؤدي إلى التوضيح ، ويزيد من إمكانية الوقوع في الخطأ ، (٢٥) .

ومهما كان من شيء ، فإننا نلاحظ من هذا النص تغيره إصرار التوسير على تحرير الماركسية من انصورات الإيديولوجية . وقد رأينا أن هذا الإصرار يستند إلى قراءة « تشخيصية » .

الاشكالية والقطع :

يقول التوسير في تقديم الطبعة الثانية من كتابه « قراءة كتاب رأس المال » :
 « إن الاتجاه العميق الذي يسود كل كتاباتي لا يرتبط بإيديولوجيا
 البنيوية ، (٢٦) .

ونحن إذا سلمنا بأن هناك فعلاً « إيديولوجيا بنيوية » ، يحاول التوسير أن يجرد عنها ، فإن من يتابع كتاباته سيعرف أنه ، مع ذلك ، كان ضليعاً في التزج

(25) P. M., P. 229.

(26) L. C., I, p. 6.

البنوي، فهو يطبق أساسياته ويستخدم مصطلحاته . ومن هذه المصطلحات
 ، الإشكالية ، ودها تقطع . .

ويطلق التوسيم مصطلح ، إشكالية ، *Problématique* على البنية النظرية
 السائدة في زمان معين ، وهي التي يخضع لها الباحث في أي فروع من فروع
 المعرفة . فممارسة العلم لا تتم إلا على أرضية خاصة ، والبنية النظرية هي الشرط
 الضروري لكل معنى يقوم به الباحث في ذلك العلم ، لأنها هي التي تحدد
 للمعضلات وتقترح ما يناسبها من حلول (٢٧) .

والإشكالية هي البنية النسقية التي توحد مختلف العناصر داخل التخصص
 الواحد سواء أكان ذلك في مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الإيديولوجيا أو غير
 ذلك . فإذا صح للمقال الإيديولوجي مثلاً يختلف من كاتب لآخر ، إلا أن هذا
 الاختلاف توحد مع ذلك مقولة واحدة هي الإشكالية السائدة للمقال
 الإيديولوجي . والإشكالية هي التي تحدد للدار الرئيسي للنص ، كما أنها هي
 مركز الثقل الذي تلتف حوله جميع العناصر ، ابتداء من موضوع النص إلى
 للمقال الذي يعرضه والمصطلحات المستخدمة والمنهج المطبق ، وأيضاً ما يعرضه
 النص من مشكلات وما يهل إليه من نتائج .

ومعرفة الإشكالية يعني معرفة الآلية الوظيفية التي يمتنع حولها عدد من
 النصوص . وهذه الإشكالية في النهاية ليست سوى شرط للإنتاج النظري .

ويرى التوسيم ضرورة الحديث عن التكوين النصي *formation textuelle*
 لا بد من أن نتحدث عن النص *Texte* خصوصاً وأن كل إنتاج نصي محده نحل

شخص هو الذي يتحكم في تكوينه . وكل تكوين نصي يتضمن وجود إشكاليتين إحداهما هي المسيطرة . فكتاب « رأس المال » مثلاً يتضمن تحديداً لمرحلة سابقة على العلم كما أنه هو نفسه عبارة عن نص يخضع لإشكالية علمية (٢٨) . وعلى هذا الأساس ينبغي دائماً - في كل نص - أن نتحدد الإشكالية المسيطرة ، وأيضاً العناصر التابعة للإشكاليات الأخرى . إن كل إشكالية تتصف بالأصالة ، وهي لهذا لا تُترد إلى إشكاليات أخرى . والأصالة التي تتصف بها الإشكالية هي التي تكسب منها وحدة نسبية . والإشكالية لا تتصف بصفة منعزلة بل هي تتصل بمجموع محدد من الصفات تربطه قواعد ثابتة ويجتمع في تنظيم منطقي ذي صبغة معرفية . وعلى هذا ، فإن مجرد الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية لا يعني أننا بصدد نص ماركسي ، إذ أنه يلزم بالضرورة تأكيد حقيقة الصراع بين هذه الطبقات .

والإشكالية تتصف بالموضوعية لأنها تُحدث تقارب بين نظريتين أو أكثر كما تكشفه من أنساق تصورية أو منهجية أو اصطلاحية تستند إليها . وصفة الموضوعية هذه هي التي تسمح بأن تتفحص النص جيداً وأن تكشف منه المفرد والمهدف . فقد لاحظ التوسير أن فيورباخ يعلن أنه « مادي » ، ومع ذلك فقد كانت تحليلاته تنصب على الظروف المادية التي تسمح بوجود أو عدم وجود انديانات والنظريات الفلسفية والسياسية . ولذا ، فإن بنية الإشكالية المادية العلمية هي الشرط الضروري للكشف عن جدارة التحليلات الفيورباخية وعن أحقية وصفها بالمادية . وعلى هذا ، فإن بالإمكان الكشف عن التقارب بين النظريات إذا عرفنا ما لها من مكانة داخل هذه الإشكالية أو تلك . والحقيقة أن تاريخ النظريات هو في الواقع تاريخ الإشكاليات والقطع والتحول داخل كل

إشكالية : إنه تاريخ التنابر والتقارب البنيوي. وتاريخ النظريات لا يكون تاريخياً طلياً إلا إذا نظر إليه باعتباره عملية تكوين أو نمو أو ذبول ملاء الإشكاليات للتحقق في تكوينات نصية .

والصفة الأخيرة والمهمة في كل إشكالية هي أنها غير ظاهرة (أي متضمنة) . فالواقع أن النص الذي يساير إشكالية معينة قلنا يعترف بذلك . وهذا لا يعني أن مؤلف النص يجهل تماماً إشكاليته ، فالإشكالية تصف الواقع الموضوعي أو اللادى النص ، وذلك على التقيض تماماً عما يرضعه للنهج المثالي أو السيكلوجي الذي يحد التفسير الأخير للنصوص في الحياة الباطنة ، أو الأعمق التنفيذية للمؤلف . وبمخصوص ماركس ، فلا شك أنه كان يمي تماماً جودة وأصالة إسهاماته في مجال الاقتصاد السياسي .

إن تمييز الإشكاليات والتأكد من معرفة للمؤلف أو عدم معرفته لها إنما يعني أننا نفهم للمؤلف ابتداء ما عمله فعلاً . فنحن لانفكك النص بل نصنع في نسق ، ثم نحمله ابتداء من هذا النسق . وتظهر مقولة الإشكالية على أنها تتضمن أن النصوص تولد في التاريخ فتتأثر به وتؤثر فيه .

ويرى التوسيم أن كل نص إنما هو إشكالية متجددة *Chaque texte est une problématique «à l'état pratique»*

وهدف القراءة ، التشخيصية ، ليس سوى تحديد لموضع الإشكاليات المتحققة في النص وفي النظريات التي يفتح عنها النص . فهي تبحث عن علامات الإشكالية الجديدة التي تظهر في النص ، كما تكشف أيضاً عن علامات متبقية لإشكاليات قديمة

وعلى هذا فإن القراءة التشخيصية ضرورية عندما نكون بصدد ثورة نظرية أو قلب جذري لشروط الانتاج في مجال النظرية .

ولم يكن هيجل مهداً لثورة نظرية في مجال الفكر ، كما ظن من قبل ، وذلك لأن جوهر التطور التاريخي عنده هو منطق التناقض .

وهذا الأخير ليس سوى المنطق الكلاسيكي مقلوباً *Reversée* . وقد كان هدف هيجل استيعاب النظرة إلى التاريخ في ضوء التصورات الناقضة والقرايين العليا أو التبعية ، وهي النظرة التي سادت في القرن الثامن عشر . وهكذا يظهر أن إشكالية هيجل تختلف عن إشكالية ماركس (٢٩) .

ولاحظ التوسير أن نجاح منهج التحليل النفسي عند فرويد وظهور الأبحاث الماركسية كانا بمثابة إعلان عن بداية إشكالية جديدة . وهي إشكالية تعال في مجال المعرفة برمتها ، وتدخل في علاقة تقابل مع بعض الإشكاليات ، كما يمكن أن تدعم إشكاليات أخرى داخل نفس المجال المعرفي . ولما كانت الإشكالية الجديدة تشير إلى بداية جديدة ، فإن القراءة التشخيصية تستهدف الكشف عن هذه البدايات وعما نصله من نتائج . وهنا يظهر من جديد إيجابية القراءة التشخيصية .

و مقالة الإشكالية ، تطبق في مجالين متكاملين : الأول إبستمولوجي (معرفي) ، والثاني سياسي .

أما المجال المعرفي ، فهو يظهر في نمط التساؤلات التي يوجهها العلم اوضوحه ،

ولاشك أن هذا النمط الجديد من المنازلات هو ما تفرزه الإشكالية الجديدة (٣٠).

وأما المجال السياسي ، فإنه يظهر من التغيرات التي تحدثها الإشكالية الجديدة في نمط التفاعل الاجتماعي وما يترتب على هذه التغيرات من مواجهة ايدولوجية بين الطبقات (٣١) .

وبخصوص المجال السياسي الذي أحدثته الإشكالية الجديدة نلاحظ أن ما وجدته فرويد من مقارمة لأفكاره إنما يتماثل في أوجه كثيرة مع ما رجده ماركس وجاليليو . فقد كانت المقارمة في كل هذه الحالات باسم الأخلاق ، وكانت تساندها القوانين الوضعية والسياسة القائمة ، كما كانت تنبثق عن ايدولوجيات طبقية أضربت من جراء هذه الاكتشافات . فمنه نلاحظ أن الأخلاق البرجوازية هي التي تصدت لأبحاث فرويد ، وذلك بما لا من رصيد تشابك بداخله علاقات رأسمالية واقتصادية وسياسية : إذ قام يناهض نتائجها لفيف من المدافعين عن المقدر الاجتماعي ، وما يتطلبه هذا العقد (أو التعاقد) من قدر من الحسرية وقدرة على الإختيار لا تسمع بهما نتائج فرويد (٣٢) . كما قامت معارضة أيضاً المؤسسات الطبية والعلاجية ، وأخيراً استهجنته النظرة الاجتماعية

(30) Ibid. , p. 122.

(٣١) راجع بهذا الصدد مقال التوسير عن ماركس الشاب :

P.M. , PP. 45-83

(٣٢) من المعروف أن أبحاث فرويد تدحض مزاعم حرية الإنسان وتؤكد على الحتمية البيولوجية .

المصدر (٢٢) .

ولا ينبغي أن يغرب عن أذهاننا أن هذه الاكتشافات الثلاثة عند فرويد وماركس وجاليليو قد التفت بإيديولوجيات طبقية فأكدت قوتها وجهات منها أرضاً صلبة أو تكتة ترتكز عليها . وهذا لا يعني أن الأيديولوجيا تحتضن العلم ، بل إنه يعني على الأخرى وجود ترابط ضروري بين المقال النظري (العلم) ، وإيديولوجيا الطبقة .

وهكذا يظهر الربط بين النظرية وبين السياسة ، وهو ما يمرر الدور الإجرائي لمقولة الإشكالية (خصوصاً وأنها ضد الجانب السيكلوجي وضد الجانب الاجتماعي وترتكز فقط على الجانب النظري) .

وننتقل إلى مصطلح «القطع» .

إن القطع الإستمولوجي هو الخط الفاصل بين الإشكالية العملية والإشكالية الأيديولوجية كما تظهران في المجال . والقطع وهو نقطة الالعودة يعني ميلاد علم جديد ، وهو يشير إلى نقلة للمفاهيم من مجال النظر إلى مجال الواقع . وهذه الفلة هي التي تسمح بمعرفة المجتمعات بما تشهده من أنماط واقعية للسلوك كما تسمح بتمييز المقال الإيديولوجي نفسه .

وفي قراءة كتاب رأس المال ، يحدثنا التوسير عن قطع إستمولوجي *Coupe épistémologique* تعرض له فكر ماركس نفسه (حوالي سنة

(٢٢) كانت نظرة فرويد متشائمة . فهي تؤكد أن لكل إنسان مشكلاته عقده النفسية واستعداداته للرؤية .

١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٠). ففي هذه الفترة تبدأ الفلسفة الماركسية الحقة .

ومن المعروف أن فكرة القطع ، أو النطيحة الإستمولوجية قال بها أولا باثلار ثم أخذها عنه ميشيل فوكو صاحب ، أركيولوجيا المعرفة ، (وهي عنده تفصل بين الحقب المعرفية) ، ثم ظهرت بعد ذلك ضد التوسير صاحب الإشكاليات .

أما عن ، النطيحة ، التي تعرض لها فكر ماركس ، فإنها تفصل بين الاشكالية السابقة على العلم - وهي تشمل على مقال مفعم بالزعة الانسانية والابدولوجيا والفلسفة الزائفة (٢٤) ، التي تستخدم الفاظ ومصطلحات مثل الماهية ، والذات ، والمعنى ، والتاريخ والغائية ، تفصل بين هذه الاشكالية وبين الاشكالية العلمية التي تتحدث عن موضوعات وتصورات مجردة ومصور وبناءات .

وكان البعض قد فهم خطأ أن فكر ماركس قد مر بلحظات جدلية (ديالكتيكية) هي التي انتهت في النهاية عن كتاب ، رأس المال ، . . . وهؤلاء يفهمون مسار الفكر الماركسي بتطبيقات منج هيجل .

والحقيقة - فيما يرى التوسير - أنه لا يوجد اتصال بين الاشكاليين الذين تعرض لها ماركس فظهور الاشكالية الجديدة يعني انتقالا من الابدولوجيا إلى العلم ، ومن العبقى إلى المجرى ، ومن العلاقات بين الأشخاص إلى العلاقات بين

(٢٤) من المعروف أن الفلسفة الحقيقية أو الماركسية الاصلية هي التي تستهدف تغيير العالم لا تفسيره .

الألفاظ ومن المعاني إلى البنيات . إن هذه الإشكالية الجديدة وما تضمنته من
تصورات جديدة هي في نظر التوسيع موضوع كتاب « رأس المال » . وعلى
الرغم من أن ماركس قد أتى بإشكالية جديدة في هذا الكتاب ، فإنه بكل تأكيد
كان يتعمق ، التصورات ، Concepts التي تتلاءم مع هذا الإكتشاف (٢٥) ،
ومن هنا جاء استخدامه للتصورات الأيديولوجية والصفات الهيكلية التي
أرشدت إلى كثيرين أنا بصدد استمرار للإشكالية السابقة (أي كتابات ماركس
النشاب قبل سنة ١٩٤٥) .

تصحيح و الفهم الخاطيء ، للماركسية

إن كل قراءة حرفية لكنايات ماركس تعتبر التحليل الماركسي ، وادفأ للتحليل الاقتصادي. ولكن في حين أن بعض القراءات للتمسكة بهذا الترادف تجعل من الماركسية إمتداداً للاتجاهات المادية والآلية التي ظهرت منذ القدم ، نجد أن البعض الآخر يمزج التحليل الاقتصادي بتحليلات سيكولوجية واثروبولوجية وثقافية. وهكذا نرد الماركسية عند أصحاب القراءة الحرفية إلى متغيرين أساسيين أحدهما يعتبرها نزعة آلية *Mécanicisme* والآخر يعتبرها نزعة إنسانية *Humanisme* في حين أن القراءة الحقة عند التوسير إنما تكشف لأول مرة عما نعتبره اليوم بحق ، نظرية أو سياسة ماركسية ، (١). وكانت الماركسية تزوج بين نزعة علمية متطرفة و نزعة إنسانية تقدمية متناقض معاً . إذ بينما كانت النزعة العلمية تعرف البناء الإجتماعي بعلاقات صارمة بين قوى مادية حاتية ، يتحدد بفضلها مستقبل بنى البشر وطرائق تفكيرهم وكل ما يحول بخاطرهم ، نجد أن كارل ماركس يضع إلى جانب هذه النزعة العلمية المترتبة . الأمل ، في ظهور عهد قريب تتحقق فيه الحرية ، وتيسود العدالة ، كما يسود فيه الوفاق بين بنى البشر .

وقد ترتب على هذا التناقض الظاهر بين نزعة علمية مترتبة و نزعة إيديولوجية= تعتمد عن العلم أن حارل الماركسيون بعد ماركس فصل طرفي التناقض ، وفضلوا الإبقاء على النزعة الإنسانية داخل النظرية الماركسية ، ودعوا اختيارهم بمؤلفات ماركس الشاب (وهي المؤلفات السابقة على كتاب رأس المال) ، وأظهرونا على فلسفة ماركسية تبعد تماماً عن معلم .

(1) SAUL KARSZ . Op, Cit., p. 33.

وفي مواحة هؤلاء الذين ترحت الماركسية على أيديهم إلى مجرد إيديولوجية يظهر التوسير ، ويستهدف بالدرجة الأولى إهانة الطابع العالمي لأعمال ماركس ، ويخلصها عما اختلط بها من شوائب إيديولوجية ، فهو قراءة كتاب رأس المال التي بدعونا إليها التوسير هي التي تمكنا من الكشف عما يعتبره مساهمة علمية حقيقية من جانب ماركس في مقابل التخبط الإيديولوجي عند سابقه .

إن كتاب رأس المال يؤسس علماً للاقتصاد . غير أننا لا يمكننا أن نفهمه إلا إذا كشفنا عما يتضمنه من ابستمولوجيا ، وأيضا عن النظرية التي يتضمنها (أي الفلسفة الماركسية) ومن المعروف أن العلم والإبستمولوجيا والفلسفة تترابط وتلتقي عند التوسير ، كما يتضمن بعضها بعضاً . يقول التوسير : « ليس من الممكن أن نقرأ حقا كتاب رأس المال دون الإلتجاء إلى الفلسفة الماركسية التي ينبغي أن نقرأها هي الأخرى في نفس الوقت في كتاب رأس المال . » (١) . فإذا كان الكتاب لم يقرأ حتى الآن قراءة تليق به ، فإن مرد ذلك إلى عدم استخلاص ما يتضمنه من فلسفه . الكتاب إذن يتطلب قراءة مضاعفة هي علمية وفلسفية في نفس الوقت . والفلسفه عند التوسير هي شرط معقولة موضوع العلم . والتفلسف هو دراسة في أي الظروف وبأي الشروط تظهر المشكلات العلمية فالفلاسفة هم الذين يؤرخون للنظريات ويكتبون نظرية ذلك للتاريخ .

إن كتاب رأس المال ، إذن ليس مجرد أطروحه في الإقتصاد لأنه في نفس الوقت يتضمن كل الفلسفه الماركسية ، وذلك لأنه نظرية علمية في الإقتصاد .

الم يقف ماركس في مواجهة للتصور الساكن Fixiste والمجرد abstraite للإقتصاد اليورجوازي؟

الم يصرح بأنه ، ينبغي إدخال التاريخ في فهم المقولات الإقتصادية لكي تتضح طبيعتها ودييتها وقدرتها على التأثير في معلولاتها ، (٣) ؟
يرى التوسير أن هذه النقطة عند ماركس هي التي تولد عنها سوء الفهم من علاقة الماركسية بالتاريخ وعن الاتجاه التاريخي المزعوم الذي اعتبر من أساسيات الفكر الماركسي (٤) .

وقد كان سبب سوء الفهم هو تطبيق التصور الإيديولوجي للزمان الهيجلي على نظرية ماركس العلمية ، وهو زمان يتصف بالتجانس والاستمرارية ، وهو ليس شيئاً آخر سوى التصور الساذج لزمان يتصل بالوصف الفردي والممارسة اليومية . إن استمرارية الزمان عند هيجل ترتبط بالاستمرارية التطور الجدلي لفكرة Idée . ولفهم سمات الحاضر كان هيجل يلجأ إلى (عاهيه) الكل الإجتماعي بوصفها لحظة من لحظات تطور (الفكرة) . فبقيا وراء تنوع المظاهر الاقتصادية والسياسية والفنية والدينية تكن لحظة من لحظات الحضرة السكايه لفكرة الشاملة . والكل الإجتماعي يؤدي وظيفته إذن باعتباره (كلاصقياً) tout Spirituel يوجد في الأعماق السحيقة .

وعلى العكس تماماً من فكرة الشمول الهيجلي ، نلاحظ أن المفهوم الماركسي للتاريخ ينبغي أن يكون ابتداء من التصور الماركسي للشمول الإجتماعي la totalité sociale . فاركس يقول بوجود بنية منتقلة نسبياً لكل

3 — Ibid , p. 36.

4 — Ibid., p. 37.

مستوى من المستويات (الاقتصادية والسياسية والعلية والبنالية والفنية .. الخ) ثم يعمد إلى تكويره ، الكتل الاجتماعية ، باعتباره ، وبنيه معقدة ، تتألف من ترابط المستويات البنوية ، مع ملاحظة أن البنية الاقتصادية ، هي التي تحدد جميع البنات (غير الاقتصادية) . يقول التوسير :

و ليس من الممكن - في نظر ماركس - تعقل عملية تطور المستويات المختلفة لكل في نفس الزمان التاريخي : وذلك لأن نمط الوجود التاريخي لتلك المستويات ليس نمطاً واحداً بعينه . وإذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ، وهو زمان مستقل نسبياً عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فإنه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبياً ، (٥) .

ويتضح من هذا النص أنه لا مكان للبساطة في فكر ماركس . فكل مستوى من المستويات يتمتع ببنية مستقلة مخفح لتحددات وتؤثر في الكتل . وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون ، الاقتصاد ، ماثلاً للماهية الميجلية ، وتكون البنات الفوقية مجرد تعبيرات أو ظواهر لتلك الماهية . وأيضا لا يمكن أن يكون التناقض الاقتصادي هو المحرك للديالكتيك الماركسي وهو المحدد للشؤون التاريخي وكأنه مبدأ باطن يحرك بقية المتناقضات على اعتبار أنها مولولات أو انعكاسات لحقيقة أولى .

التناقض الاقتصادي إذن لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه ماهية أو مبدأ أو حلة بالمعنى التقليدي . ومع ذلك ، فإن الشؤون الماركسي إنما يفتاق على مجموع

من التحديدات الفعالة التي يفرضها الاقتصاد . ولكن تنضح هذه النقطة يقترح علينا التوسيع فكرة التحديد المتعدد العوامل *Surdetermination* أو التناقض ذو الأطراف المتعددة *Contradiction sur-déterminée* . يقول :

« إن التناقض (الماركسي) لا يفصل عن بنية الكيان الاجتماعي في مجرعه ، أي أنه لا يفصل عن الشروط الصورية لوجوده والعوامل التي تتحكم فيه لأنه إذن متأثر بها وخاضع وعمدد لها في نفس الوقت كما أنه خاضع لمختلف مستويات التكوين الاجتماعي التي يبعث فيها الحياة . وهذا ما يبرز القول بأنه مبدأ التحديد المتعدد العوامل ، (٦) .

لكل نمط من أنماط الإنتاج إذن زمان وتاريخ يخصان تطور القوى المنتجة : زمان وتاريخ لعلاقات الإنتاج ، و زمان وتاريخ لوسائل الإنتاج ، و زمان وتاريخ لعناصر البنيات القومية . . الخ كل تاريخ منها له إيقاعه وسدته ، أي استقلاله بالنسبة لكل رغم تبعيته له في نفس الوقت .

وهكذا يتبين أن التصور الماركسي للتاريخ ليس سوى تصور لزمانية متبايزة *Temporalié différentielle* أو تاريخ فارق *Histoire defférentielle* (٧) .

إن هذا التصور للمعدن ذا التحديد المتعدد العوامل للشمول الماركسي ، وهذا الاستقلال النسبي لجميع المستويات ، وما يترتب على ذلك من تصور طبيعة فارقة للتاريخ ، كل هذا من شأنه أن يخلص الماركسية من تلك الصورة الممطرة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال المائل للبناءات القومية على أنه في مجرعه

6 — P. M., pp. 99 — 100.

7 — Jean CONILH ; Op. Cit., p. 187.

مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لما هية غامضة تختبئ تحت الالتماد ، لقد كانت هذه الصورة مبسطة بقدر ما هي جدباء . وحسبنا أن نذكر ما عرف عن فقر النظريات الماركسية في مجال الإنسانيات وبالتالي فقر الجمهوريات الاشتراكية في هذا النوع من الانتاج ، بسبب غياب نظرية مستقلة لكل مستوى من مستويات البنيات الفرقية ، كل على حده (٨) .

ماركس وهيجل :

على الرغم مما درج عليه المزانفون في تاريخ الفلسفة من اعتبار الجدل الماركسي امتداداً لجدل هيجل في صورته المعكوسة ، وعلى الرغم من النصوص الماركسية التي تؤيدم فيما ذهبوا إليه ، فإن التوسير يبرهن — بقراءته التشخيصية — على وجود قطيعة إبستمولوجية تفصل بين المفكرين الألمانيين .

ومن المعروف أن القراءة التشخيصية تستبعد اللبس أو الغموض أو القصور في كتابات ماركس نفسه .

وكان ماركس قد كتب في مقدمة كتابه « رأس المال » يقول : « إننا نرى الجدل عند هيجل واقفاً على رأسه ، لذا لا بد من أن نعيده إلى الوضع الصحيح ، كي نستخلص اللب العقلائي من داخل القشرة الصوفية » .

ورأى البعض في هذه العبارة دليلاً على الاتصال والاستمرارية بين هيجل وماركس مادام الإنندان الذي يسير على قدميه بعد أن كان يسير على رأسه ، يبق دائماً هو هو الإنسان .

ويرفض التوسير هذه النظرة الباذجة التي تقول بالاتصال ، ويؤكد أن

استعرض ألب تيفلزي ، يشي إلى عملية تزيير جذري يتعرض لها انتاج
سندس ولا تكشف عن الكلمات الظاهرة (٩) .

ومما كان من شره ، بأنه لاخلاف علم أن ، بنية ، الجدل الماركسي تختلف
تماماً عن بنية الجدل الهيجلي ، خصوصاً وأن جدل ماركس يقوم على الفهم للتعدد
للتناقض ، بينما ظل جدل هيجل يستند إلى نظرة واحدة مبسطة للتناقض .

المركبة ليست هيكلية إذن ، لأنها لا تجعل من التناقض الهيجلي (ر صورته
الواحدية المبسطة) المحرك الأرحد لدجلة التاريخ بأسرها ، وهي تستمطر عنه
تأقدهما بفكرة التحديد المتعدد العوامل فالتناقض القائم بين رأس المال
والعمل ، هو تناقض ممدد متعدد محدد بحجرة من الأشكال والظروف اللوسه
بالإضافة إلى صور البنات القوية .

وكان بعض اللؤلئين يقرر بأن ماركس استبقى ، الحدين ، الأساسيين في
تفكير هيجل وهما المجتمع المدني والدولة ، وإن كان قد عكس العلاقة القائمة بينهما
بحيث تصبح الظاهرة ماهية وللأخرة ظاهرة . والحقيقة - فيما يرى التوسير - أن
ماركس قد رفض كلا من ، الحدين ، الهيجليين كما رفض الدلالة القائمة بينهما . فهو
لم يقلب وضع الجدل الهيجلي لتصبح الحقيقة الاقتصادية هو ماهية الظاهرة السياسية
بعد أن كانت السياسة هي الماهية بالنسبة للاقتصاد فالاقتصاد أو الجانب المادي
يوجه عام لا يمثل في نظر ماركس المبدأ الأرحد للعقولة الشاملة .

ويرى التوسير أنه من الخطأ رد الجدل التاريخي بأسره إلى ذلك الجدول
للأدى للولد لانماط الانتاج للتعاقة وإلا لكنت الماركسية مجرد نزعة اقتصادية
منظرة .

القول بأن ، الاقتصاد ، هو العامل الأوحد المتحرك في حركة التاريخ ، يعتمد إذن على فكرة ، التناقض البسيط ، ، وهو قول باطل لا تؤيده نصوص ماركس فالواقع المتعقل عند ماركس هو ، كل بنوي ، له مستوياته النوعية المختلفة . والبنية الاقتصادية في مجتمع من المجتمعات لا نفهم إلا بالنظر إلى سائر المستويات البنوية السائدة والتي ترتبط فيما بينها داخل نسق محكم .

ويظهر لنا مما تقدم أن ماركس - في نظر التوسير - يرفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة كما يرفض التأويل الأحادي القائم على إفعال ماني الواقع من ، تعقد ، مفهوم ، الواحدية ، - عند التوسير - هو مفهوم إيديولوجي غريب على الماركسية ، كما أن الواقع الماركسي لم يعد ، ديبالكتيكيا ، بل أصبح ، بنوياً ، : فإذا كان (الديالكتيك) الزائف عند هيجل يقضى بتوالد العناصر والعلاقات الاقتصادية على سبيل التعاقب الزمني ، فإن الواقع البنوي يشتمل في كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة ، باطنه . وإذا كان ، الكل ، الهيجلي ليس شيئاً سوى التطور المغترب لوحدة بسيطة أو أبداً بسيط هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطوور ، الفكرة المطلقة ، ، فإن ، الكل ، الماركسي هو نسق بنوي معقد له مستوياته النوعية المختلفة .

وهكذا نفشل النزعة الهيجلية التاريخية في تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد لأن التطور عند هيجل يبدأ من ، وحدة أصلية بسيطة ، *Unité originare* كما دعا مارتني تونج إلى مغلته عند ما قال : « أنه ليس في العالم شيء واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة ، . وكان هيجل يتصور أن العملية التاريخية تماورد البدء وانتهاء ، من جديد ، إلى غير ما حد ، على أن يكون ، التمدد ، مجرد ، ظاهرة ،

ثمصر مهمتها في الكشف عن ماهية ، الوحدة الأصلية (١٠) .

يقول ألتوسر :

« إن الماركسية تبعد عن الأسطورة الأيديولوجية لفلسفة تبحث عن الأصل origine ، وتستبدلها بالبنية المعقدة لجميع الأشياء الملموسة . فهذه البنية هي المحددة لطبيعة الأشياء ، كما أنها هي المحددة أيضاً لتطور الممارسة النظرية Pratique théorique التي تتمخض عن المعرفة .

لم يكن لدينا إذن ماهية أولى هي بداية وأصل الوجود ، بل كنا دائماً بصدد معطيات حاضرة تمتد جذورها في الماضي إلى الحد الذي لا يمكن لمعرفتنا أن تتوغل أبعد منه . لم يعد لدينا إذن وحدات بسيطة بل وحدات معقدة تكون بنية ، (١١) .

البنية والاقتصاد :

اعتقد أصحاب النزعة الاقتصادية المتطرفة Economisme أن المتناقضات التي يتطوى عليها النظام الاقتصادي الرأسمالي هي التي تعجل بالقضاء عليه لصالح نظام اقتصادي ناشئ . وأصحاب هذا الاعتقاد يهملون دور المستويات النوعية ودور التاريخ الثوري على وجه الخصوص . فهم يرون التناقض السائد في قوى الإنتاج والاقتصاد والممارسة العملية ، على أن تكون الأدوار الثانوية لعلاقات الإنتاج والسياسة والممارسات النظرية والإيديولوجيا .

ويرى ألتوسر أن هذا التفسير الاقتصادي المتطرف غاطي ، لأن بعض

(١٠) راجع أيضاً : زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٢٣٣ ٢٣٧

(١١) P.M., p. 203.

بعض ماركسوليين تقرر بوضوح أن الإنسان هو صانع الثورة وأن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ . ومن ثم ، فإن الرفاء لماركس يكون بإحراز تقدم نظري وبإعادة النظر في الجدل (١٢) .

والبنية ليست صورة منظمة (بكسر الظاء ونشديدها) لوسط متجانس . وذلك لأن لكل مجال نتيته النوعية الخاصة به (مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإيديولوجيا الخ) . أما البنية الاجتماعية الشاملة ، فإنها هي التي تنظم تلك البنيات النوعية غير المتجانسة . ومن ثم ، فلا ينبغي الاعتقاد بأن البنية الاقتصادية تتطور في وسط متجانس . يقول التوسير : « إن ماركس يرفض فكرة المجال المتجانس للطواهر الاقتصادية كما يرفض تصور « الإنسان الاقتصادي » الذي تستند إليه تلك الفكرة » (١٣) .

وقد كان تصور « الإنسان الاقتصادي » يقوم على تعريف الإنسان بما لديه من حاجات Besoins ، وتعريف الاقتصاد بأنه النشاط الذي يهدف إلى إشباع الحاجات البشرية .

ويبين التوسير أن رفض فكرة المجال المتجانس يستند إلى أن الإنتاج الاقتصادي يكون في اتجاهين : فهو من ناحية يشبع الحاجات الفردية ، ومن ناحية أخرى يشبع حاجاته هو .

وزيادة على ذلك ، فإن الحاجات البشرية ليست معطيات مطلقة بل هي معطيات تاريخية تختلف باختلاف الإنتاج ذاته .

(12) Jeanne Parain-vial « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat Toulouse, 1969), p. 155.

(13) L.C , II, p. 137.

ويرى التوسير أن الحاجات الوحيدة التي لها دور اقتصادي هي الحاجات التي من الممكن أن تشبع اقتصادياً ، وهذه الحاجات لا ترد إلى « طمع الإنسان ، بل إلى مستوى دخله ، وإلى طبيعة المنتجات التي في متناول يده ، والتي ظهرت في لحظة من اللحظات كنتيجة لقدرات التقنية الإنتاجية (١٠) .

ويلاحظ التوسير أيضاً أن تحديد حاجات الأفراد بواسطة صور الإنتاج إنما يذهب إلى أبعد من ذلك ، خصوصاً وأن الإنتاج لا يقتصر فقط على الأدوات الاستهلاكية ، بل يمتد أيضاً إلى أعماق الاستهلاك وإلى الرغبة في الاستهلاك ذاتها (فالحاجة إلى امتلاك سيارة مثلاً لا توجد إلا إذا وجد انتاج لسيارات الركوب) (١٥) .

وبعبارة أخرى ، فإن الاستهلاك الفردي الذي يقوم ظاهرياً على الصلة بين الحاجات وفيه الاستخدام (١٦) إنما يرتد في النهاية إلى القدرات التقنية للإنتاج (أي مستوى قوى الانتاج ، وعلاقة الإنتاج بالنظام الاجتماعي ، وكيفية توزيع الدخل ، وكيفية التصرف في فائض القيمة ، والمرتبات) . وهنا نصل إلى الطبقات الإجتماعية ، التي هي بمثابة الذوات الحقيقية *les vrais sujets* في عملية الإنتاج .

وبما تقدم يتبين لنا أن العلاقة المباشرة بين الحاجات ، وبين « طبيعة بشرية ، يكاد يكون ضرباً من الهم : وربما كان الأحرى بنا أن نقاب وضع المسألة ونقول أن فكرة الطبيعة البشرية إذا قدر لها الوجود ينبغي أن تمر بالتعريف الاقتصادي

(14) Jeanne Parain-vial : Op. cit., p. 157.

(15) Ibid.

(١٦) الإشارة هنا إلى استخدام المنتجات الاستهلاكية المتداولة في الأسواق.

لتلك الحاجات . والحاجات تخضع بدورها لتحديد نسوي مزدوج : بنية العلاقة بين القوى المنتجة ، وبنية لعلاقات الإنتاج .

وبلاحظ التوسير أن هذا التصور إنما يفرض الأثر المولد جملة التلاسيكية دورها المزدوج للاقتصاد . فالظواهر الاقتصادية قد أخضعت لعلاقات الإنتاج ، وأصبح الإنتاج هو الذي يحدد الاستهلاك والتوزيع وليس العكس . ومع ذلك فإن الفضل للاركس لأن أنه أحكم سيطرة علاقات الإنتاج لحسب ، بل لأنه يحدث عن موضوع جديد . الاقتصاد يختلف تماماً عما عرفه الاقتصاد الكلاسيكي (١٧) .

إن مفهوم الإنتاجية تتخذ ماركس يتضمن عملية العمل ، والعلاقات الاجتماعية للإنتاج .

أما عملية العمل ، فإنها تنصب على الظروف المادية والتقنية للإنتاج ، وتشمل ثلاثة عناصر : نشاط الانسان ، والموضوع أو القوة التي ينصب عليه هذا النشاط ، والأدوات التي يستخدمها الانسان في ممارسة نشاطه .

وقد كشف ماركس عن إهمال الاقتصاد البورجوازي . لدور الثروة الطبيعية في عملية العمل ، كما كشف عن خطأ الفصل بين الثروة الطبيعية وبين النشاط الانساني خصوصاً وأنه لا توجد ثروة طبيعية إلا بفضل العمل ، كما أن العمل لا ينصب إلا على الثروة الطبيعية .

لم يبق إذن في تصور ماركس سوى الوحدة ، U_{11E} . توجد

(الإنسان ← العامل ← في ← الطبيعة) . وهذه الوحدة تختلف باختلاف العلاقات الاجتماعية الملازمة للإنتاج .

أما العلاقات الاجتماعية للإنتاج فيقول عنها التوسل :

• إنها لا يشكها الإنسان فقط ، بل تأليفات خاصة تضاف إلى عناصر عملية الإنتاج وإلى الظروف المادية لعملية الإنتاج ، (١٨) .

وأما مفهوم «نمط الإنتاج» ، فإنه يتضمن وحدة تشمل : الإنسان والطبيعة والعلاقات الاجتماعية .

وهنا يظهر لنا معنى «البنية» : فهي العلاقة المشتملة عن تدير العناصر . وهذه العناصر ليست أشياء بل تصورات .

ولتوضيح هذه النقطة نقول أنه لما كان مصطلح «قوى الإنتاج» يشير إلى علاقة خاصة داخل «نمط الإنتاج» . ولما كان الطابع للميز لهذه القوى — في المجتمع الرأسمالي — هو انتقالها المستمر من العمل البدوي إلى العمل الميكانيكي (الآلي) ، فإنه قد تربع على ذلك ضرورة تقسيم العمل أو تفتيته بحيث أصبح أى منتج صناعي ، مهما صغر حجمه هو حصيلة عمل الكثرة . وإحصاء هذه الكثرة يشمل ليس فقط العمال الذين يقفون أمام الآلات ، ويسأمون من تأديتهم لحركات آلية ورتيبة ومعتربة ، بل يتضمن كذلك أصحاب المعارف العملية والتجارب للعملية التي أدت في مجموعها إلى ظهور الآلة ، وهو لا يحمل دور الدولة في ضمان الظروف الآمنة .

ويقول ماركس عن هذا العمل المفترق :

« لكي تكون منتجاً يكفي أن تقوم بإحدى وظائف العمال الجمعي *travailleur Collectif* ، أو أن تكون عضواً من أعضائه (١٩) ، » .

وهكذا ، فإن ماركس بتحليله لواقع الظروف للادية التي يتضمنها مفهوم الإنتاج ، إنما يفتح مجالاً لتصورات إجرائية في ميدان التحليل الاقتصادي (٢٠) . من هذه التصورات مثلاً رأس المال الثابت ورأس المال المتغير . بل إن موضوع علم الاقتصاد قد اكتسب عنده تعريفاً جديداً هو : بنية طلاقات الإنتاج .

ونلاحظ بناء على هذا التعريف أن موضوع علم الاقتصاد لا يمكن أن يحدده بين معطيات العالم الخارجي . فهو إما غير ظاهر ويتطلب جهد الباحث للكشف عنه ، أو أنه على الأحرى يحتاج إلى تركيب (٢١) .

ذلك لأن من أهم خصائص العلم أن يركب موضوعه ، أي يكشف عنه باعتباره علاقة محتبسة . فالحقيقى يقتضى بطبيعته كما يقول شيخ البيرويين ليفى - تيررس .

والاقتصاد عند التوسيم هو البنية السائدة ، أي هي التي تسود وتفهمك سائر المستويات البنيوية داخل النسق الاجتماعى الشامل . ومع ذلك فإن التوسيم

(19) Le Capital, 11, pp. 183 et 184

ذكرته J.P. VIAL, op. cit., p. 159

(20) L.C., 11, P. 140.

(٢١) راجع مبادئ المنهج البيروى في مقدمة هذا البحث .

يرفض النزعة الاقتصادية للمنطرفة التي تعتبر للممارسة الاقتصادية هي الواقع الوحيد
والعلة الأولى وتنتظر إلى سائر للممارسات الأخرى على أنها انعكاس للممارسة
الاقتصادية .

وإذا جاز لنا أن نستقي مفهوم العملية الاقتصادية ، ، فينبغي أن نعلم أننا
هنا أننا يازاء علبة ميكانيكية ، بل هي علة من نوع آخر مختلف تماماً هي
والعلة البنوية ، . والعلة البنوية هنا هي تعبير عن ، فاعلية علة غائية ، ،
أر هي مجرد إشارة إلى ، كون العلة في صميم معلولاتها ، (٢٢) .

يقول التوسير :

، إن علاقات الإنتاج ليست سوى بنيات . والاقتصادي الذي ينشغل
بالوقائع *Facts* الاقتصادية المدروسة القابلة لقياس (مثل قيمة السلع ومقايضتها
بأخرى ، ومثل الرواتب والعائد والإدخار الخ) ، دون أن تتوصل إلى بنية
هذه الوقائع . ومثله في ذلك كتل القزباتي - قبل نيون - عندما تعلق بصره
بمقووط الأجسام وعجز عن تركيب قانون الجاذبية ، (٢٣) .

ويتضح من هذه العبارة أن التوسير يقف في مواجهة التجريبيين ويفكر على
طريقة العقلانيين . ويتأكد ذلك في عبارة أخرى يقول فيها :

، إن معرفة أي شيء واقعي لا تتم مباشرة باللموس ، بل يحتاج تصور
لذلك الشيء به يصبح موضوعاً للمعرفة . وهذا هو شرط إمكانية

(٢٢) ذكرها إبراهيم : ، مشكلة البنية ، ، ص ٢٣١ .

(23) L.C., 11, P. 168.

النظرية ، (٢٠) .

والمعرفة بهذا المعنى لا تحتضن الواقع بل إنها تنصب على ذلك ، مفهوماً
بنيوياً ، معطى منبجاً . وهي تعمل على استحداث (التصور) الملائم له بوسائهم
النظرية الخاصة . وبعبارة أخرى ، يرى التوسير أن وسائط المعرفة هي المفاهيم ،
أراء التصورات ، ، وأن موضوع المعرفة من حيث هو ، إنتاج ، لا من
أن يحى . مغايراً تماماً للموضوع الواقعى ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج فى نسوة
محكم من المفاهيم ، أراء التصورات ، حتى يصبح موضوعاً عامياً بالمعنى
الديقيق . وما يظهر خطأ الزعة التجريبية الساذجة التى ترد التصور المسادى إلى
التأكيد بأن الواقع هو مجرد انعكاس للواقع ينصف بالسلمية فى حين أن المعرفة
صد ماركس هي بمثابة إنتاج ، يعبر من مادة الممارسة النظرية الأولى .

إن المعرفة لا تتولد إذن عن المادة ، بل إنها تتولد عن المعرفة ذاتها .

البنية والتناقض :

يقول التوسير :

« إن بنية علاقات الإنتاج هي التى تحدد أماكن ووظائف بعضها القائمون
بالإنتاج على اعتبار أنهم هم حملة هذه الوظائف » (٢١) .

ونلاحظ فى تطبيق تصور البنية الاقتصادية (وهى البنية السائدة) على
المادية التاريخية ، أن هذا التطبيق يتضمن الجمع بين مفهومى «السيادة» و

(24) Ibid , P. 164.

(25) L.G., 11, P. 29.

«التناقض» . وهو جمع ضروري لتفسير الضرورة ولتبرير المصالحة بين عبارتين هامتين لماركس والتوسير :

ففى حين تقول عبارة ماركس « إن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ » يقول التوسير ، « ليست السياسة هى صاحبة القيادة بل الإقتصاد » (٢٦) .

والحديث عن مفهوم التناقض فى كتابات التوسير يكتبه الغموض رغم أنه من المفاهيم الضرورية عند كارل ماركس . وهو ضرورى لأنه يجعل التغير معقولا أو يبرر مقولية التغير .

وكان التوسير يقف فى مواجهة مفاهيم « السلب » و « سلب السلب » على اعتبار أنها مفاهيم إيديولوجية . يقول :

« إن السلب وسلب السلب والاعترا ب هى تصورات إيديولوجية لا يمكنها — من وجهة النظر الماركسية — أن توضح سوى مضمونها الإيديولوجى » ، (٢٧) .

وعلى أى حال ، فإنه لمن الصعب أن نفهم مكانة التناقض داخل البنية . فالبنية — فى نهاية المطاف — ليست سوى تصور منظم لتصورات أخرى .

وإذا كان من السهل أن نفهم وجود التناقض (أو حتى الصراع) بين قوى ملموسة ، فإنه مع ذلك لا يمكن لآى « تصور » أن يجعل فى

(26) P.M., p. 221.

(27) P.M., P. 221,

داخلة علاقة تناقض . وذلك لسبب بسيط هو أنه لا يوجد لهم ور
متناقض .

وعلى هذا ، فإذا صح أن بعض العلاقات التي تستهدف فيها البنية هي علاقات
تناقض ، فإنه مع ذلك لا وجود لمفهوم التناقض داخل البنية . ولذا كان ينبغي
إقامة علاقات محددة بين تصورات هي عناصر البنية وبين القوى المتصارعة في
الواقع حتى تتضح البنية ذاتها باعتبارها أمر دجاً لتشغيل الواقع .

تقويم وتعقيب

رأيا كيف أن تصور ، التناقض ، يشكل صعوبة داخل المفهوم الألتوسيري للماركسية رغم أنه من التصورات الرئيسية عند ماركس . والحقيقة أنه ليس مفهوم التناقض وحده هو المثير للتساؤل ، بل مفهوم ، التاريخ ، أيضا . والسبب في ذلك يرجع إلى طبيعة النسق البنيوي ذاته ، فهذا الأخير أقرب إلى السكون منه إلى الحركة . والبنيويون درجوا على وضع ، النظام ، في مرتبة أعلى من ، التغيير . وقد التزم التوسير بالمبادئ البنيوية ، فخرج بذلك عن أساسيات الفكر الماركسي . وهو في نظر البعض - يقدم لنا مادية تاريخية بدون تاريخ وماركسية بدون ماركس !

يقول الدكتور محمد الكردى في مقال عن النقد البنيوي :

« إن التوسير يرفض ربط الفكر الماركسي بالتاريخ ، ويريد إقامة نسق منطقي في قلب الخطاب أو النظرية الماركسية ، بحيث تكسب قيمتها من ذاتها ، وتنبثق فيها ، الحقيقة ، من ترابط النسق ومنطقيته الذاتية ، (١) .

ويقول روبر بارى Paris في مناقشة لآراء التوسير نشرتها مجلة مركز الدراسات الاشتراكية في فرنسا :

« إن بنوية التوسير ليست الماركسية ، بل هي آراء التوسير تخفيها عبارات ماركسية ... وفي رأبي أن التوسير لا ينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل

(١) محمد علي الكردى : ، النقد البنيوي بين الإيديولوجيا والنظرية ،

مجلة فصول (مارس سنة ١٩٨٤) .

جداً . وأنا لا أروم التوسير لأنه كتب ما كتب ، بل لأنه قدم ، اكتبه على أنه
ماركسي ، (٢) .

ويتحدث هنري ليفيبر Lefebvre عن صعوبة تطبيق المنهج البنيوي ويقول
عن البنيوية الماركسية :

« إنها طبعة جديدة لميرافليطس راجوها وتفحها أحد الإبلين ، (٣) .

وفيما يختص بالمنهج ، فقد لاحظنا أن التوسير أحل منهج ، القراءة ، محل
منهج ، التعليق ، جاءلا منه طريقة تحليلية هي أشبه ما تكون بما يفعله المحلل
النفسي حين يتخذ من بعض الكلمات للرسلة ، والهفوات اللسانية ، والفئات
العنقودية أساساً علمية يبنى عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الإلفات إلى الكلام
الصريح والمعارات الواضحة والتقريرات العلنية . ومثل هذه القراءة
والتشخيصية ، لا تخلو من مخاطر خصوصاً حين يحى المحلل ويتكلم هو بدلاً من
أن ينصت إلى المريض ، . ولهذا أتهم التوسير بأنه لا ينسب إلى الماركسية إلا
بقدر ضئيل جداً .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فلا شك أن أعمال التوسير تمثل مرحلة إيجابية
في إزاء الفكر المذهبي والسياسي بوجه عام والماركسي على وجه الخصوص .

2 — R. PARIS : « Hegel et marx », in (Cahiers dy Centre
d'Études Socialistes, mai 1998), p.88

3 — H. Lefebvre : « Au dela du Structuralisme », (Paris
1971) p. 326.

ومن المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أن ميرافليطس فليبيوسوف
التغير في حين أن الإبلين كانوا يبرهنون على بطلان الحركة .

فكنايات التوءمير هي التي وسعت نطاق المفهوم الماركسي للبناءات الفوقية وعلامتها البناءات النحبة. وهي التي خلصت الماركسية من تلك الهورة إلى منطقة التي عرفت عنها والتي نظرت للمجال المائل للبناءات الفوقية على أنه في مجمره مجرد معلول أو ظل أو إنعكاس لماية فاصنة فقتي. تحت الاقتصاد. إن أعمال التوسير إما تفتح الطريق إلى البحث في جميع المجالات. فهي بمثابة برنامج حقيقي يستهدف تكوين نظرية مستقلة - تستد إلى لفلفة الماركسية - لكل مستوى من مستويات البناءات الفوقية، كل حل حسيه، لاستقلاله بتساويخ نوعي خاص.

ومن منطلق التتويم لهذه الأعمال التي أثاره ضجيجاً في الأوساط الفكرية للعاصرة، ينبغي أن تشير إلى غرض في الماركسية انسحب على فكر التوسير: فالعالم الموضوعي النظرية الماركسية التي يقرسها علينا التوسير هو عالم استاتيك يفتقر إلى إبعاد، ويبدو أنه يفتقر أيضاً إلى مركز التوجيه أو إلى فاعل يضع فيه الحركة. صحيح أن ماركس يرى من هذا التصور الاستاتيك للعالم، إلا أنه مع ذلك، مشرول عن إحلال الآلية محل الذكاء البشري، فهو يؤسس علماً للظواهر الاقتصادية والاجتماعية في كل ما تصف به عن ضبط وصرامة وغوضوعية، ثم يحاول أن يزوج فيه بارادة بطولية ورجما فوضوية للحركة عمالية تطالب بالإشتركية. والسؤال هو: هل يمكن أن يتم هذا التزاوج على أساس من العلم فقط؟ وكيف؟

هل التغيير الذي تنبأ به ماركس قد نشر في سماء الهند كما رصدت منبقا -
 -ويشكل دقة - معظم التحركات المستقلة الأبرام السهاوية؟

إذا صح أن كانت الإجابة بنعم، فلسنا بحاجة لهدل الجهد ومضاضة النشاط.

.. وإذا كانت غير ذلك ، فإننا نبدأ من يوسف. النظرية التي يرند إليها العمل السياسي . وهل تترك هذه النظرية لتقدير السياسي نفسه وما يتصف به من انتهازية هي من مكونات طبيعته ، أم يترك الأمر لتلقائية الجماهير فتتحرك في الوقت المناسب وفي الاتجاه الصحيح - مقودة فذلك بقرة حبرمة يتهدز الوعى بها ؟

لقد أرادت الماركسية أن تضع قفتها الكاملة في الحركة الجدلية أو الميكانيكية للقوى المنتجة ، وما قد يترتب عليها من تغيير في العلاقات . وهي بذلك تنسب التغيير إلى أى شئ ، آخر غير الذكاء الإنسانى وما يخططه من مشروعات .

المس من حق العلم أن يحتاج ضد إضافة هذه الإرادة المتفعلة (إرادة الجماهير) إلى الجو الهادى الذى يسود بنيانه ؟

ألم يبين لنا نيتشه أن منابع القيم والإرادة التي تبعث فيها الحياة لا يمكنها أن تخفى عن العالم الموضوعى الثابت للمعرفة ؟

لقد أراد الترسير أن يقضى على الغموض الذى ساد في الفلسفة الماركسية ، وذلك بردها إلى حظيرة العلم .

ولكن ، هل يمكن لنظريته البنيوية أن تأتي بعلم اقتصاد القيم والإرادة ، وهو مجال مختلف تماماً عن مجال العلم والاستمولوجيا ؟

وفيما يختص بالاقتصاد باعتباره هو البنية النائدة التي تحكم وتضبط داخل النسق الاجتماعى ، نقول أن هذا المشروع الذى بدأه الترسير بإثبات المشروع الديكارتي القديم الخاص بالرياضة الكلية . وكان باشلار قد تصدى لمثل هذه المشروعات ، أو أثبت عدم إمكانية تحقيقها على أى صورة ، كما أكد أن العلم الخاص بإنشاء علم كلى ومعرفة موحدة لم يكن سوى البديل لبطيرة ميتافيزيقا الماهيات.

وقد يبدد هذا الحلم إلى الأبد بيد أن ظهر أن ساحة العلم ميدان هو متعاس ،
يسوده التنابر وعظم الاتصال .

وإذا كانت الفلسفة ابتدءاً من أرسطو هي معرفة بالعمل الأول فإنه ليقى
حل كل فليوف أن يبرر اختيار طه الأول . غير أننا نفتقد هذا للتبرير عند
التوسه .

وكن بعض الفلاسفة الماركسيين قد تمكنوا من تأسيس العملية الاقتصادية على
طبيعة الإنسان نفسه . وهذا ما فعله سارتر مثلاً في كتابه «قد العقل الجدل» (١) .
أما التوسه فهو تارة يحدتنا عن العملية البنوية ، وتارة أخرى عن كون اللمة
في مملولاتها ، أو وجود البنية في آثارها (٢) ، وهي مصطلحات متخيلة
وتظل خامنة . وربما كان سبب التخبط أن التوسه يرفض الخول في أي مجال
جديد سوى مجال العلم . وهنا نقائل: لم هذا الاصرار من قبل الفلسفة المعاصرة
أن تتعلق بأهداب العلم وتفتش أن يتعدته ؟

صحيح أننا قد دخلنا عصر العلم ، وأصبحت المعرفة العلمية تحيط بنا من كل
جانب ، وتنفذ إلى أمماتنا ، وتتخلل في أخص أمورنا ، ولا يمكن لأي إنسان أن
يهرب من هذه الحقيقة . وصحيح أن الفلسفة المعاصرة تسير منج العلم ،
وتفائل عن حدود المعرفة العلمية وقهرة الإنسان المعاصر على الاكتساب
والاستيعاب . غير أن هذا الالتقاء الذي يخصص الالتفاف حول المعرفة

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٠ . راجع : «البنوية في الأثروبولوجيا»
وموقف سارتر منها ، للذلف .

العلمية ومنهجها إنما هو أصدق تعبير عن القلق المعاصر . ويتأكد هذا الرأي من قبل أحد رواد البنيوية ميشيل فوكو^٦ حين يقول :

« إن البنيوية ليست منهجاً جديداً ، إنما الضمير المتيقظ والقلق للمعرفة الحديثة » (٦) .

كما يتأكد من تساؤلات نيشته ومخاوفه حين يقول :

أليست غريزة الخوف هي التي تقود معرفتنا ؟

أليست السعادة التي تصاحب اكتساب المعرفة هي المطبة التي افتقرت بالأمان

بعد أن عثرت عليه أخيراً (٧) ؟

(٦) ميشيل فوكو : « الكلمات والأشياء » ، ص ٢٢١ .

(٧) Nietzsche : « Le gai Savoir » .

ذكره : J. CONILLI, Op. cit

مصادر البحث

أولاً : أهم مؤلفات التوسيع : L-ALTHUSSER

- 1 — Montesquieu : La Politique et l'histoire (Paris, P.U, F., 1969).
- 2 — Pour Marx (Paris, Maspero, 1966).
- 3 — Lire le Capital (Paris, Maspero, 1968).
- 4 — Lénine et la philosophie, (Paris, Maspero, 1969),
- 5 — Réponse à John Lewis, (Paris, Maspero, 1973).

ثانياً : مراجع أخرى :

- ١ - زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ .
- ٢ - محمد علي الكردي : « النقد البنوي بين الإيديولوجيا والنظرية ،
(مجلة فصول : مارس ١٩٨٤) .
- 3 — CONILH Jean : « Lecture d'e Marx (Louis Althusser) », in (Esprit, Mai 1967).
- 4 — DUMONT Fernand : « Les Idéologies », (P.U.F., 1974).
- 5 — KARSZ SAUL : « Théorie et Politique: Louis Althusser », (FAYARD, Paris, 1974).
- 6 — LEFEBVRE H. « Au delà du Structuralisme », (Paris 1971).
- 7 — MILLET L. « Le Structuralisme », (Ed. Universitaires, Paris, 1970).
- 8 — PARAIN — VIAL J. « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat, Toulouse, 1969).

- 9 — PARIS R, « Hegel et marx », in (Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes, mai 1968).
- 10 — SCHAFF A. « Structuralism and marxism », (Pergamon Press 1978).

نحن الآن في عصر المناصرة الفلسفية : فلم يعد يزعم الفلاسفة أنهم
 مبتكرون للفلسفة ، غير أنهم يكدّون في شقّ العديد من الطرق الجديدة
 والأصيلة رغم قنامة الواقع اليومي السيئ^(١).

(1) Dominique GRISONI : « Politiques et philosophies »,
 in (Magazine Littéraire, Septembre 1977) P. 68.

ميلاد جديد لفيلسوف معاصر

ادجار مورين

EDGAR MORIN

ولد إدجار مورين في باريس سنة ١٩٢١م ، ودرس في جامعتها ، وتخصص باديء الأمر في علم الاجتماع شأنه في ذلك شأن مواطنيه كلود ليفي ستروس رائد الإتجاه البنيوي في أوروبا الآن .

وقد اشتهر إدجار مورين ضمن الباحثين في علم الاجتماع قبل أن يتحول إلى الفلسفة ، وكانت أبحاثه تتناول إهتمامات ثلاثة : يتصل بعضها بما أسماه « ظاهرة الخيال الجمعي » ، وهي في نظره سمة من سمات العصر ، وينصب البعض الآخر على دراسة نمط جديد للثقافة يتصل بعالم الفضاء وينبثق عن تقنية البث اليومي عن طريق الراديو التلفاز والسيما والمصفاة ، ويهتم مورين أخيراً بتقديم فكر سياسي ينبثق عن الواقع المعاصر .

وكان ظهور باكورة الإنتاج الفلسفي عند مورين باشتراكه في تحرير عدد من المقالات بمجلة « مناظرات » ، Arguments مع زملاء له من أمثال ليفيغر Lefèvre وشاتليه Châtelet وأكسيلوس Axelos . وكان ذلك في الستينات من هذا القرن . وكان الطابع العام لكتاباته في هذه الفترة يتصف بمعارضة للماركسية رغم أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ (١) .

(1) AKOUN André : " Entre l'Existentialisme et le Mar - xisme " , in (Magazine Littéraire, Septembre 1977) P. 12.

غير أن الإنتاج الأول الذي برر دخول مورين على أرض الفلسفة كان كتاباً بعنوان «الانموذج للفقود» ، Le paradigme perdu طبع في سنة ١٩٧٢ م .

وظهر تحول مورين إلى الفلسفة أيضاً في كتابه من «المنهج» La Méthode سنة ١٩٧٧ م .

وقد تضمن هذان المؤلفان تساؤلات كبرى تتصل بعلاقة الإنسان بالعالم الفيزيقي ، وهو العالم الذي تمتد إليه جذور البشر رغم ما يظهر من إقطاع الإنسان عنه . ويرجع الفضل في ظهور هذه التساؤلات إلى تعمق مورين في دراسة علوم الحياة .

وكان مورين قد اختار عنواناً طموحاً للجزء الأول من مؤلفه من «المنهج» ، هو «طبيعة الطبيعة» ، Nature de la Nature . وقد ترتب على ذلك أن دعت إحدى المجلات الفرنسية إلى حوار فكري ظهر منه ما يؤكد ليلاد الجديد لفلسوفنا للعاصر (١) .

وسنعرض في هذا البحث تحليلاً مفصلاً لأهم ما اشتمله هذا الحوار ، كما تتضمن الحاشية تعليقات واقية على ما جاء به من أحداث وأفكار .

أدجار مورين الفليصوف :

عندما ستل مورين عن التحول الذي طرأ على مسار اهتماماته من عالم اجتماع يتم بدراسة الظواهر الاجتماعية ومشكلات المجتمع إلى باحث يركز على تخصص مختلف تماماً ، بين البيولوجيا (علوم الحياة) ونظرية الإعلام ، أجاب محدثه بقوله :

إن ما تسميه تحولاً ليس في الحقيقة كذلك . صحيح أنه منذ أن ظهر كتابي الأول من سنة الصفر الألمانية ، L'An zero de l'Allemagne (ولم يكن سوى تدبير زمني وعشرين عاماً) (١) ، وحتى كتابة سلسلة مقالاتي بجريدة هيلموند ، بمناسبة أحداث مايو سنة ١٩٦٨ (٢) ، كانت اهتماماتي تنصب أساساً على ما كنت أسميه ، علم اجتماع الحاضر ، La Sociologie du présent . غير أنه من الظلم أن أعرف على هذا النحو وبهذا التخصص فقط ؛ فذ سنة ١٩٤٨ كنت أشتغل بتأليف كتاب ، الإنسان وثالث ، الذي نشر سنة ١٩٥١ . وفي هذا الكتاب حاولت أن أبحث علاقة الإنسان باعتباره فرداً أو مجتمعاً أوجهماً بالعالم البيولوجي (أو عالم الأحياء) . فالتوت وهو الظاهرة البيولوجية من الدرجة الأولى هو أيضاً ، الأكثر إنسانية ، خصوصاً وأن بصدده تنشط

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٤٦ م .

(٢) كانت سلسلة المقالات بعنوان ، Sur le Vif ، وهي دراسات تأملية ذات طابع فلسفي . توارثت ما عرف باسم ، أحداث مايو سنة ١٩٦٨ م وهي الإضطرابات الطلابية التي بدأت في باريس وتضامنت معها نقابات العمال في مختلف أنحاء فرنسا ، وأدت إلى تعطيل الإنتاج ووقف الصادرات وخفض السعر الرسمي للفرنك الفرنسي . وقد أثرت هذه الأحداث على الفكر والمفكرين وأرجحت كفة الأحزاب اليسارية في أوروبا الغربية .

الإجتهادات وتكثر الأساطير والطقوس التي تتناول « البعث ، أو حياة النشور » .

ويستمر إدجار مورين قائلاً : لقد تعددت في الكتاب السابق إلا اقتصر على دراسة الإنسان ، المعارف ، مما اتسعت ونمت قدراته المعرفية كما لم تقتصر على دراسة الإنسان ، الصانع ، التي تعددت إمكاناته وكثرت وسائله ومخترعاته ، بل كان يمشد إنتباهي إلى حد كبير الإنسان ، للتخيل ، (مع كسر الياء وتشديدها) . وقد تأكد ذلك فعلاً بعد أن كتبت بحثاً لاحقاً بعنوان « السينما أو الانسان الخيالي » ، (١) .

يقول مورين عن هذا البحث : « أنه لم يكن كتاباً عن السينما بل دراسة عن ذلك الاحساس بواقع ينشأ فينا ويتكون نتيجة للصور المتحركة التي نراها على الشاشة ، وبخصوص هذا الكتاب يستطرد مورين قائلاً : « لقد كانت السينما بالنسبة لي هي وسيلة لكي أتساءل عن واقع المناصفة بين الجانب الخيالي والجانب غير الخيالي في حياة الانسان » .

ثم يذكر مورين لمحدثه (٢) أنه ألف كتاب « النجوم ، les stars » ثم « روح العصر ، Esprit du temps » سنة ١٩٦١م لكي يكشف عما أسماه : « المتولوجيا الحديثة لثقافة المجتمع الصناعي » . ويذكر مورين محدثه بأن مسألة التداخل بين الحياة وبين الطبيعة ، وكذا التنازلات الخاصة باتصال الإنسان بالعالم الفيزيقي أو انفصاله عنه ، وهي الموضوعات التي تضمنها « الانتمودج » .

(١) (Le Cinéma ou l'Homme imaginaire), 1956.

(٢) هو ج. ب. أتوفين محرر مجلة « نوفيل أوبسرفاتور » .

المفرد. و « المنهج » (١) ، كان قد سبق التعرض لها في كتاب ظهر سنة ١٩٦٩ (٢) .

وهكذا يتبين أن « التحول » لصالح الفلسفة عند مورين كان له جذور أصيلة ظهرت في جميع مؤلفاته السابقة على كتاب « المنهج » ، و « الأنا و ذج العائى » . ولذا فهو يقفه محده إلى أهمية التنازل عن تأخر ظهور « المنهج » ، الفلسفى رغم الأبحاث العديدة التى سبته فى نطاق الطواهر ، و يجب عن هذا التنازل بأن اهتمامه توجه أساساً إلى الموجودات المفردة والأحداث المدوسمة وما قد يطرأ من تحولات نتيجة أزمات أو أحداث أو قطيعة rupture (٣) .

ويقول : « إن الأزمات هى التى تسبب إنطلاق الحقائق من الأعماق بعد أن كانت مخبئة فى الكائنات والمجتمعات . ففى الأزمات تظهر بشارت التطورات المستقبلية إننى أنفاهل بتلك اللحظات التى يضطرب فيها النظام القائم وذلك لإحساسى بالظلم الذى يفرضه مجتمعنا والذى يسبب الضرر لمعظم أفراده » . ويستطرد : « إن الأزمات الكبرى هى التى أيقظتنى وعبأت مشاعرى إبتداء من ثورة المجر وأحداث الجزائر وحتى الاضطرابات الطالية فى فرنسا

(١) يقول مورين عن كتاب « المنهج » ، أنه بدأ التفكير فيه عندما كان مقيماً فى كاليفورنيا فى عامى ١٩٦٩ ، ١٩٧٠م أثناء عمله بمعهد سولك Institut SALZ

(٢) كان هذا الكتاب بعنوان (Le Vif du Sujet) .

(٣) فى هذه العبارة يستخدم مورين مصطلحاً عربياً على الإجهادات البنيوية بوجه عام هو « القطع » أو « القطيعة » ، وهو اسم يطلق على التغيرات التى تطرأ على النسق العام للتكوين المقال . راجع « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، للذراف نشر دار المعارف ١٩٨٠ ص ١٠٣ .

سنة ١٩٦٨ ، (١) . ولكن ، ما علاقة هذا كله بالمنهج ؟

يجيب مورين بأن ، الأزمات إنما تبين قصور أنساق التفسير التي نستخدمها
وعلم الاجتماع الذي ندرسه وأيضاً ما لدينا من بنائيات (٢) ، وغير ذلك مما لا يمكن
في مجموعته في إدراك الواقع والإمساك بما خفى من جوانبه . إن
الأزمات إنما تؤكد على ضرورة البحث عن مبدأ في التفسير أكثر تعقيداً
وأكثر ثراءً . .

ويذكر مورين أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١
إلى سنة ١٩٥١ ، وكان شعاره ، إما اشتراكية وإما بربرية ، (٣) ، وظل
على هذا الحال إلى أن شاهد ظهور البربرية على يد الاشتراكية في عهد

(١) قامت ثورة المجر سنة ١٩٥٦ . وقد استهدفت التخلص من التبعية
للإنحداد الوفيقي ، غير أن روسيا سحقته الثورة والثوار ، واستخدمت أبشع
صور البربرية والقهر .

(٢) الإشارة هنا إلى المناهج البنيوية التي ظهرت أساساً لتفسير وفهم العديد
من الظواهر البشرية ابتداءً من منتصف الستينات .

(٣) كان هذا شعاراً سائداً لدى العديد من المفكرين الفرنسيين الذين اقتنعوا
بأن خلاص البشرية من الظلم يكون عن طريق الأخذ بأسباب النظام الشيوعي .
نذكر منهم إلى جانب مورين جارودي والتوسير . وقد تمسح جارودي لرفض
التطبيقات الشاذة عند ستالين ورفاقه وطالب بالعودة إلى الأصل (تعاليم ماركس) .
كما تمسح التوسير هو الآخر لدفع قصور التطبيق الماركسي فقدمه قراءة جديدة
لكتاب رأس المال . . ثم يتأكد للجميع استمرار القصور في الفكر والتطبيق ،
ويظهر أثر ذلك في إعلان إسلام جارودي الذي رأى في اعتناق الإسلام خلاصاً
للبربرية من مساوية القهر والظلم .

ستالين (١) . ثم تأكد نحوله عن الشيوعية بهد ثورة المجر التي ، أحدثت قطيعة مع مختلف المبادئ التي تبرر الجهاز الشيوعي وممارساته .

ولاحظ مورين أن البربرية تعارذ الظهور في أيامنا هذه بسبب النظام التقني البيروقراطي السائد في المجتمع المعاصر ، وبسبب الاكراه في التجريد المشوه للواقع ، وعن طريق الاستغلال السيء للنتائج العلمية بوجه عام . ومن أجل هذا اشتملت مؤلفاته الأخيرة على اجتهادات ومقترحات ظهرت في كتابه ، وقدمه لسياسة إنسانية ، (٢) وأيضاً في « الأنموذج المفقود » .

وأجاب مورين عن سؤال حول تعدد تخصصاته وما إذا كان هذا التعدد يؤدي إلى التشتت فقال :

« إنني أجد زاماً على أن أكافح ضد التشتت ، غير أني أصح على تعدد اهتماماتي وخبراتي وإذا كان على أن أعرف اهتماماتي فإنني في الحقيقة أقوم على جمع المنتسب والمتبصر ، وأود لو أن هناك ثمرة للجمع بين علم اللغوس وبين المجرى ، بين علوم الاجتماع وعلوم الحياة مثلا (٣) . كما أود ألا يكون في ذلك مجرد إيراد للمعرفة ، بل لمبدأ المعرفة ذاته ، أفصح المنهج . إن كتابي عن المنهج ، إنما هو ثمرة لهذا الاتجاه . »

(١) ستالين هو رئيس وزراء روسيا في الفترة من سنة ١٩٤١

إلى ١٩٥٣ م .

(٢) 1965: (Introduction à une politique de l'homme) (2)

(٣) ربما كانت الإشارة بالمجرد إلى علوم الحياة مرده عند مورين أن معنى الحياة مازال بعيداً عن متناول العلوم التجريبية .

ويقول عن ضرورة المنهج :

« إن البشرية تفتقر إلى سياسة (١) ، وهذه السياسة في حاجة إلى علم إجتماع
أنثروبولوجي . وهذا الأخير ينبغي أن يستند إلى علم الطبيعة بما يترتب عليه
ضرورة النظر في تنظيم جديد لتسلسل بناء المعرفة . إن هذه الحركة ذاتها هي التي
قادتنى إلى البحث عن منهج » .

وقد سأله المحرر الفرنسي إتوفن عن سبب اختياره لرسم الغلاف على كتابه
الشهير « طبيعة الطبيعة » ، وعمّا لهذا الرسم من دلالة تشير إلى أن صاحبه يدور
في حلقة مفرغة فأجاب (٢) :

« لقد اخترت هذا الرسم لأنه يشير تساؤل ثم يرهز إلى الإجابة عنه على نحو ما
اقتضت في كتابي : فهو من ناحية يقول لنا ما قاله جميع الفلاسفة منذ باركلي
وكانط من أننا نتوهم أن بقدرتنا وصف الأشياء الخارجية بينما الحقيقة هي أننا
ننقش على الأشياء الخارجية ما لدينا من مقولات الفكر وبناءات النفس
وما تلقيناه من ثقافة . ودون أن ندري نجد أننا نصف أنفسنا في النهاية .
أما التساؤل فهو : كيف يمكن تجنب هذا الدور الذي يمنع الذات من الخروج
من ذاتها لمعرفة الأشياء ؟

وإذا كان ثمة إجابة ممكنة ، فهي ، أنه لا يوجد معرفة يمكننا أن نتجاوز

(١) يظهر هذا الحكم التفريري بعد أن تبين دورين فشل الماركسية كسياسة ،
وأيضاً فشل المؤسسات القائمة والنظام البيروقراطي .

(٢) ظهر كتاب « طبيعة الطبيعة » بغلاف عليه رسم غريب : يد لإنسان
ترسم يد أخرى ، وأصابع هذه اليد الأخيرة تمسك بquam وترسم بدورها
اليد الأولى .

القدرة التلقائية القبلية ، إذ ينبغي أن نعرف أن الراسم لاي شيء إنما يرسم به
في نفس الوقت . .

ومن ناحية أخرى يقول مورين :

• إن هذا الرسم يبسط أمامي فكرة أساسية لفهم الحياة : فكل عملية حيوية
إنما تنتج في النهاية ما يتضمن عناصرها الأولية . وكل حياة تفرز بداياتها وتنتج
عناصرها الخالية والجزئية دون توقف . وتكتمل الحياة عندما تتمخض عن
حياة جديدة أي عندما تتكاثر إلى ما لا نهاية (١).

وعندما سئل مورين : أليس في هذا إحياء للزعة الوضعية ؟ أجاب :

• إن ما أريد عمله هو أن أوصول ما كان يتقطعاً وليس هدني أن أوحده
Unifier . فإقوم به الآن قد يكون على عكس ما قام به أوجست كونت لأن
بحثي على تقيض فكرة توحد العلم . فمثل هذا التوحيد إنما يعني دائماً تبسيط
Simplification وتخفيض أو رد réduction . وأنا لا أستهدف رد
الأتروبولوجي إلى البيولوجي ثم رد البيولوجي إلى الفيزيقي بل إيجاد اتصال
على الأخرى ، بين هذه المجالات التي يتعذر فصلها . السننا كائنات فيزيقية
وبيولوجية واجتماعية وإنسانية في نفس الوقت ؟ ينبغي البحث إذن عن
جذور البيولوجي في الفيزيقي ، وفي نفس الوقت ينبغي البحث عن

(١) إن فكرة الاكتمال هذه ليست أصيلة عند مورين ، فهي موجودة عند
أرسطو . ونلاحظ أن اكتمال الكائن الحي عند أرسطو إنما يكون بتحقيق جميع
خصائصه الأساسية ومنها التكاثر .

(راجع الفصل الأول من كتاب النفس لارسطو)

جذور المعرفة الفيزيقية في الإنسان والمجتمع . فكل علم طبيعي له أصول ثقافية ، غير أن كل ثقافة إنما تنشأ عن الطبيعة (١) .

ويذكر مورين أننا نعيش الآن في ظل مبدأ الفصل ، الذي يباعد بين الإنسان وبين الطبيعة كما يجعل العلوم الطبيعية لا إنسانية . ويقول :

« كان التيار الماركسي يهدف دائما إلى رد الجواب الإنساني والاجتماعي إلى جدل الطبيعة . وهناك تيار آخر لا يرى في العلوم الطبيعية سوى نتائج اجتماعي بل إيديولوجيات . ونحن نرى أنه ينبغي الإبقاء على هذين التيارين المتناقضين ، أما المنهج ، فإنه الفن الذي يقوم على إثراء التواصل المتحرر بين هذين التيارين . »

ثم يتحدث مورين عما أسماه « أزمة المعرفة المعاصرة » ، ويؤكد على أن قصور هذه المعرفة يأتي من التصميم على تجهيزه الواقع وطمس معالمه ، بل وطمس معالم الذات البشرية نفسها . يقول :

« إن هدفنا هو الإبقاء على التساؤل الأساسي الذي يردده أي إنسان إبتداء من سن الثانية عشرة ، ويظل يعارده بلا انقطاع طوال حياته : (من أنا ؟

(١) يتفق مورين في هذه النقطة مع رائد البنيويين في فرنسا ليفي ستروس الذي يرد الثقافة إلى طبيعة الفكر البشري . ولزيد من الإيضاح لموقف ليفي ستروس راجع :

« البنيوية في الأنثروبولوجيا ، المؤلف (نشر دار المعارف سنة

ومن نحن في هذا العالم : (١) .

• إن الدراسات الجامعية عندنا تقوم على تفتيت المعرفة إلى تخصصات دقيقة يجعل الطلاب ما بينها من علاقات . كما أن هذه الدراسات تشجع على استمرار تفتيت الواقع المعرفي وتجزئته . ولقد وصلنا دون أن ندري إلى هذا الموقف المثير للدهشة : فاكتساف المعرفة الآن لا يكون بهدف تأملها أو تدبر علاقاتها وإنما بهدف تجميعها ثم استخدامها بطريقة غفل (٢)

وقد نشأت أزمة المعرفة بسبب المشكلات التي ترتبت على المفهوم الكلاسيكي للعلم ، وهو المفهوم الذي ساد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، والذي يدعو إلى تبسيط الواقع الفيزيقي والبيولوجي والإجتماعي (٣) .

(1) Nouvel Observateur No. 653, P. 101.

(٢) يشير مورين هنا إلى مظهر من مظاهر اغتراب الإنسان وقوله بسبب تقدم وتراكم المعرفة ، وقد سبق أن أشار النيويون إلى هذه الحالة ووصفوا مظاهرها المختلفة في الفكر والسلوك .

(٣) تبسيط الواقع : هو مبدأ قديم في المعرفة ، عمقته الفلسفة الديكارتية و القرن السابع عشر ، واستخدمته الأبحاث العلمية التي وقعت تحت تأثير ديكارت ، وهو يتلخص في جمع "الظواهر أو الجريئات المتشابهة تحت لفظ كافي شامل يضمن

ويرى مورين أنه ينبغي إزاحة هذا المفهوم المبسط للواقع كما ينبغي الانصراف عن التفسيرات التي تستند فقط إلى فكرة النظام، وما تتألفه من فرضيات، وقوانين، وما نتحدث عنه من خصية، أو أطراد، فالمرحلة المعاصرة تتطلب مفاهيم جديدة تشمل بدو هدم النظام، مثل مفهوم الاحتمال، والتبصر، والظن، واللامعنى، واللامحدود.

وإذا كانت المعرفة المنظمة (بكسر الظاء وتشديدا) هي المعرفة التي تنبثق عن نظرية الأنساق، *la théorie des systèmes* وعن نظرية المعلومات، *la théorie de l'information*، وعن السيبرنتيقا، *la Cybernétique* فإن مورين قد حاول أن يجمع بين هذه النظريات فيما أسماه نظرية التنظيم *théorie de l'organisation* أو مذهب التنظيم *l'organisationisme*. ويقول عنه أن منجزه يكشف به عن مشكلات تظل خامنة بدونه. ويصرح بأنه بصدد الكشف عن مبدأ للتفسير لا يمحو أسرار الأشياء بل يحترم الوجود والكيونة ولا يردما إلى مجردة نقي.

ويأخذ مورين على جميع النظريات أنها تميل إلى تبسيط الواقع وتشويهه برده إلى مفاهيم مجردة رغم ما تقدمه من فوائده في الكشف عن العلاقات الجديدة. ولهذا يقول: إن السيف الذي استخدمه في الدفاع عن السيبرنتيقا والأنساق ونظرية المعلومات هو نفسه الذي استخدمه في محاربتها.

وبخصوص السيبرنتيقا قال مورين أنه أدرك أن لها وجهاً آخر غير مجرد

وأجسام تظل واضحة أمام الفكر المجرد وصالحة كأداة للاستدلالات القياسية؛ غير أن هذا التبسيط القائم على التجريد لا يتناول سوى القشرة السطحية الخارجية لواقع الموجودات.

تكنولوجيا مبسطة (بكسر السين وتشديدا) أو آلية ، وذلك خلال اشتراكه في مجموعة عمل عقب أحداث مايو سنة ١٩٦٨ عرفت باسم « مجموعة العشرة » ، *groupe des dix* وهي مجموعة كانت تضم سوفان Sauvan من علماء السيبرنتيقا ولابوريت Laporit بيولوجي كما كانت تضم عددا من الاقتصاديين والأطباء .

وفي السنة التي أعقبت أحداث مايو الفرنسية دعى مورين للعمل بقسم العلاقات الإنسانية بمعهد سالك للدراسات البيولوجية (١) وكان هدف هذا القسم هو توجية الإجماعيين من أمثال مورين إلى الأهمية الاجتماعية والسياسية لإطار الازدحام في علم البيولوجيا . وقد اتصل مورين عن قرب بالأبحاث البيولوجية وفرأ خلال إقامته بالمعهد كتاب جاك مونو Monod الموسوم باسم « المصادفة والحتمية » مكتوباً بخط اليد ، فقد كان « مونو » زميلا بنفس المعهد . وخرج مورين بنتائج هامة بخصوص النظرية البيولوجية الجديدة : فهي تؤكد دور عدم النظام في التطور كما تؤكد خضوع المتغيرات الوراثية للمصادفة . وافتتح مورين بضرورة الربط بين التخصصات المتباعدة مثل الفيزياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع كما اقتنع أيضاً بأهمية الربط بين مسألة التفكير ، التي طالما ألقاها العلماء على مائق الفلاسفة ومسألة فرص الفروض والتحقق من صحتها وهي مسألة كانت مقصورة على العلماء .

وعندما سئل مورين عما إذا كان هذا القرن يحتاج إلى ديكارت جديد قال : إن هذا القرن يحتاج إلى منهج يتجاوز منهج ديكارت أحاول أنا أن أساهم فيه ، (٢) .

(1) SALK Institute for Biological studies

(٢) يقول مورين عن هذا المنهج أنه بعد - ديكارتي

méta - Cartésienne

فالمنهج الديكارتي يصل عالم الذات الخاص بالفيلسوف عن عالم الموضوع
الخاص بالعلم (١) . والمطلوب الآن هو إيجاد اتصال بين العالمين بواسطة
منهج جديد .

• إن منهج الأفكار الواضحة ، و المتميزة ، الديكارتي هو مبدأ التبسيط
الواقع والفصل بين عناصره . ونحن في حاجة إلى منهج يأخذ في اعتباره جميع
الأشياء الموجودة ابتداء من الذرة الميكروفيزيقية حتى الأجرام السماوية ،
ابتداء من البكتيريا حتى الإنسان المعقد ، ويأخذتصار ، نحن في حاجة إلى أن
تجاوز ديكارت وكل مناهج العلم الكلاسيكي .

ولتأكيد على ضرورة استبعاد منهج الديكارتي يقول مورين :

• لم يعد من الممكن أن نستجيب ببدء النظام (ونستبعد نظم النظام)
ولبدء الوضوح (ونستبعد الغامض والمعقد) ، ونبدأ التميز (ونستبعد التشابك
والمتصل من الأشياء) ومبدأ الفصل (ونفصل ما لا يقبل القسمة أو غير المقسم) .

خير أن مورين يعترف بأن المنهج الجديد يحتاج لجهود ونصب ، فالمناهج
طويلة ، ، والمنهج يأتي في النهاية كما قال بيشه ، وهو لا يمانل طريقة لطى
الوجبات ، كما أنه لا يمانل طريقاً مهداً فهو للسيارات . إنه يولد مع البحث ،
ويساعد على شق الطريق فيه .

(١) من المعروف أيضاً أن المنهج الديكارتي أدى إلى فصل النفس عن البدن ،
والفكر عن المادة ، والكلمات عن الأشياء ، إذا أخذنا بمعبر ميشيل فوكو .

راجع : • البنيوية بين العلم والفلسفة ، للدواف .

دار المعارف ، ١٩٨٠ م ، ص ١٢٤

والمنهج هو بمثابة مبدأ أول أو نموذج جديد لتناول موضوعات المعرفة يتضمن تمايزاً وتعارضاً ضرورياً مع أفكار وتصورات سابقة. فزلا كان الانتقال من مبدأ بطليموس الذي يجعل الأرض مركزاً للعالم ويجعل الشمس كوكباً تابعاً للأرض إلى الثورة الكوبرنيقية التي غيرت العالم بعد أن طردت الأرض من المركز إلى المحيط، وغول كان هذا الانتقال نتيجة لملاحظات عديدة لا تتماشى مع تنبؤ التفسير القديم، كما كان ثمرة لمحاولات إصلاح هذا النسق ثم لتغيير مبدأ التفسير ذاته. وهكذا كانت الثورات الفكرية دائماً ثمرة لحركة مائة تبدأ من الملاحظة أو التجربة وتنتهي إلى المبادئ المنظمة للتجربة (١).

ويلاحظ مورين أنه لم تعد هناك فكرة مركزية يخضع لها أي تفكير. وقد كانت الفكرة المركزية القديمة هي فكرة النظام. أما الآن، فقد كشف مورين عن أن النظام، وحده لا يكفي، فهو ثلاث مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة في نفس الوقت. وثلاث المفاهيم هو (النظام، عدم النظام، البنية) (٢)

والدليل على تكامل هذه المفاهيم للضادة أن بنية الكائن الحي قد تتضمن وعدم النظام، بل إنها تفترض وجوده أحياناً. ونعني بذلك أن جميع مكونات الخلية وجميع الخلايا المكونة لجسم الكائن نسيج ونعني دون أن نلجأ ترتيب معين،

(1) *Nouvel Observateur op cit, p. 107*

(٢) كلمة بنية، هنا ترجمة للكلمة الفرنسية *Organisation*. والبنية لا تعرف بمزول عن التنظيم، الذي يحدد العلاقات المتكاملة بين عناصرها الداخلية، في حين أن النظام هو علاقة خارجية تصف الأشياء من الخارج.

والحياة ليست سوى إنتاج مستمر لجزيئات جديدة وخلايا جديدة .
ويرى مورين أن هيرافليط قد عبر عن هذا المعنى بطريقة مركزة عند ما
قال : « أننا نحيا بالموت ونموت بالحياة » .

أما الشق الأول من العبارة فإنه يعنى أن الاضمحلال ضرورى للحياة
(اضمحلال الخلايا التى تشيخ ثم تنفى) ، والشق الثانى يعنى أن الإنسان فى كفاحه
ضد الفناء لا يلبث أن يفنى .

كما يرى مورين أن مفاهيم « الحياة ، والموت ، والتحلل (١) » ، هى الأخرى
مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . وقد دال فى كتابه الأخير
(للنهج) على أن « عدم النظام » لا يتفصل عن العمليات الحيوية المتصلة بالتجديد
والخلق رغم أنه فى حقيقته تشتت وهدم .

ورداً على سؤال عن « اندقة » فى الأبحاث العلمية أجاب مورين :

لقد ناضت كثيراً ضد الدقة التى يحصل عليها الباحث بإزالة التعقيد أى
بتشويه الواقع . ومع ذلك فإن ما يثير إعجابى فى العلوم هو ما تقدمه من معطيات
مدهشة لا يمكن أن يتوصل إليها التأمل بمفرده . وإذا كان العلم يقدم لنا معارف
جديدة ، فإنه يجبرنا أيضاً على التنازل وعلى إعادة النظر فى أفكارنا وهذا يعنى
أنه لا يندم يقيناً ، بل يشير ظناً (٢) .

(١) « التحلل » ترجمة لكلمة Désintégration

(2) « La Science c'est ce qui nous apporte de l'incertitude »
Nouvel Observateur, op. cit, p. 12'.

العلم والسياسة :

قول مورين: إن كل معرفة إنما تحمل بين طياتها إمكانية التطبيق في المجتمع، إلى يمكن أن يكون لها دوراً سياسياً. وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان هناك السائد هو أن للمعرفة العلمية تحمل بين طياتها عوامل التقدم السياسي، كما كذلك بأن فعل الحقيقة العلمية المزس على التجريب سيصبح معبراً عن قوة المجتمع. غير أن السلطة القائمة على القهر قد استنادت من انجازات العلم. يصبح العلم هو العامل للمساعد البربرية والقهر.

لأن بربرية العلم إنما تحالف الآن مع كل الصور التقليدية أو الجديدة البربرية. كان ديكرت قد كتب « للقال عن المنهج » بهدف أن يكون الإنسان وسيادة بيعة ومنتكاً لها (١)، فيها نحن قد شهدنا العلم وهو يحاول الإمساك بذاتية شياء الفيزيقية ثم البيولوجية، وقد يحسك غداً بذاتية التوجيه البيولوجي. ولعلنا ندرك اليوم أننا بحاجة إلى أن نهدم علاقة السيد بالعبد التي ما أن قامت، الإنسان والأشياء أو بين الإنسان وبين كائنات الطبيعة إلا وقدمت الوسائل بحالة لاستغلال واستعباد البشر.

إن المسألة إذن لم تعد تتصل بسيادة الإنسان على الطبيعة بل هي كيف يكون الإنسان قواماً على هذه السيادة نفسها؟ وهذا يعني أنه إذا كان لابد من سيادة جديدة فهي أن يكون الإنسان سيداً على ذاته وواقعاً فيما تقدمه الصور التلقائية

(١) يظهر ذلك من عنوان كتاب المقال عن المنهج ذاته، فهو مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم. وقد جاء هدف كتاب في المتن. نشر سنة ١٦٣٧ م.

البينة (١) .

ويرى مورين أن العلم الجديد ينبغي أن يؤسس على ما أسماه ومنهج التعميد،
ويتصف هذا المنهج بما يلي :

أولاً : أن تكون المعرفة تابعة من الاحتياجات والإمكانات الداخلية للبشر
وخاضعة لضوابط لا تتجاوز حدود هذه الاحتياجات والإمكانات الداخلية (٢) .

ثانياً : يعترف هذا المنهج بما للأشياء من أسرار دون أن يتعمد تشويه
وجودها (٣) .

ثالثاً : يؤدي هذا المنهج إلى مبدأ للعمل لا يسلك بذاتية الأشياء بقدر ما يواصل
بينها ولا يسوسها بقدر ما يثير فيها الحياة (٤) .

ويرى مورين أن أحسن أنموذج للعلم الجديد هو العلاج بالإبر لأنه ينصب

(١) هذا يعني أن الإنسان لا ينبغي أن يخالف طبيعته ، والنص يشير إلى تأثير
مورين بالاتجاه البيولوجي ودوره في السياسة .

(٢) عبر مورين عن هذه الصفة بقوله :

C'est une méthode qui apporte des possibilités
d'auto.connaissance et d' auto. controle.

(٣) الإشارة هنا إلى الجانب الخجول في الأشياء ، والذي تطمسه المناهج
العملية القائمة على التجريد بما تطمسه من أحكام كلية وتميمات مشوهة لحقيقة
الجزئيات .

على مواضع معينة من سطح الجسم ، فيثير قنوات عصبية موضعية ويحتمل على النشاط التلقائي .

ومن المعروف أن العلاج بالإبر لا يخدر الأعصاب ، ولا يمتد بها من ممارسة نشاطها ، ولا يوجهها رغماً عنها ، بل كل ما يفعله أنه يثير فيها الحياة .

إن المجتمع الجديد يحتاج إلى قيادة جديدة لأذهبية : لا تستخدم العنف ولا تحبذه ، لا تنصب ولا تتعزب ، توظف المواهب وتوقد المشاعر ، وتقرح المثال الأعلى في الممارسة والسلوك ، كما أنها تصلح ما يظهر من فساد وإفساد : ويهرب مورين عن اعتقاده بأن هذه النظرة ستجدد - بكل تأكيد - مفهومنا للعمل السياسي ومفهوماً للمجتمع .

وينقد مورين المفهوم الحديث للحزب السياسي فيقول : إنه صورة جديدة من صور الحكم واتخاذ القرار . وعلى الرغم من أن قادة الحزب يكرسون أنفسهم للخدمة العامة ، ويؤثرون على أنفسهم ، ويكوتون على شاكلتهم أبطالا ذري لمطع خاص ، إلا أننا نجد أن هؤلاء الماضلين يجسسون ذواتهم داخل قلوبهم أجوف ، ويضربون من كل ما يتعارض مع مخططاتهم ، ويستعدون لقطع رؤوس من يرون فيهم ورماً خبيثاً يخشى من انتشاره .

وفي حين أن السياسة تعتبر من أعقد التخصصات وأبعدها عن اليقين ، نجد أن مخططات القادة تتصف بتبسيط متعصب للأمر من شأنه أن يهمل الذكاء .

ويخلص مورين إلى أن مثل هذه الأحزاب لا يمكنها أن تخفق بجماعاً جديداً ، إنها لا تخلق إلا مجتمعاتاً على شاكلتها . وفي هذا يقول سانت جوست Juste بحق :
« إن كل الفنون قد أبدعت من الروائع ما لا يهويه كتب التاريخ ، أما السياسة

فإنها لا تتمخض إلا عن ميلاد الجيارة ، (١) .

وهذه العبارة لانعنى فقط أن المجتمع والجيد ، لم يظهر بعد ، بل هي تعنى كذلك أن البشرية لم تتوصل بعد إلى عارسة فن السياسة بخدم مالدتها من تطلمات تنصل بالحرية والاشتراكية والديمقراطية .

إن فن السياسة هو من أعقد الفنون وعلى الرغم من ذلك فإن الإيديولوجيا السياسية غالباً ما تكون محدودة وقاصرة بسبب أحكامها المبسطة للواقع السياسي (فهذا الأخير إما خير أو شر ولا وسط) ، أما الممارسة السياسية فقد كانت تنم غالباً بالعنف وقلة الخبرة .

إن المجتمع الجديد لن يتولد عن إثراء الجانب الإنساني الذي أمهله المجتمع لتقنى البيروقراطي ، كما أنه لا يظهر نتيجة الكشف عن هذا الجانب داخل المجتمع الشموني . وذلك لأن هذا المجتمع الجديد سيكون قادراً على أن يكون بنفسه وانفسه ردود فعل ناجحة ومستمرة ضد الاستغلال والطبقية والشمولية .

وعندما سئل مورين عما إذا كانت هذه النظرة تكشف عن تفاؤل متزايد أجاب بأنه - على العكس - متشائم جداً لأنه يعتقد أن المجتمعات مازالت تسير من سيء إلى أسوأ . فحين مقبلون - على حد تعبيره - على كارثة حضارية بسبب انتشار الأسلحة النووية وبسبب تقدم الوسائل السيكولوجية والبيولوجية الكيميائية لتأثير على الجماعات مما يسبب ظاهرة الاغتراب (٢) .

ثم يستطرد مورين قائلاً : ، غير أنه كلما تفانقت الأزمات وكلما زادت اعطاش

(1) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 130.

(2) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 131.

كلما زادت أيضاً فرص الحلول الجديدة . ولهذا فإن كل ما زدت تشاؤماً كلما زدت تفاؤلاً أيضاً .

ويختتم مورير حديثه للمجلة الفرنسية مؤكداً على ثقته التامة بجمهورية التطور ويقول :

« إن الخلية باعتبارها وحدة الكائن العضوي ، والأساس الأول لبنية الحياة لم يظهر تكوينها إلا بعد مرور أكثر من مليار من السنين . ونحن بدورنا لا ينبغي أن تتعجل ظهور مجتمع مثالي تتصف بوسائله بالهدوم والثبات رغم ما نمر به من أصناف العذاب وأضراب المأساة ورغم ما يعرضه علينا الساسة من آمالي وآمال . فالمجتمع الجدير بهذا الاسم لم يظهر بعد . »

وهكذا نلاحظ أن تلك الأفكار الجريئة لفيلسوفنا المعاصر إنما تكشف عن أهم سمات هذا الفكر الذي ساد في عصر فخر و الفناء . فلم يعد يسمح عصرنا بصياغة أساق فلسفية أو حتى مناهج فكرية تتصف بالوضوح والتميز ، وذلك بسبب تعقد الواقع وتعدد جوانبه فضلاً عن تضاعف عناصره المجهولة .

وفي النهاية ، فإن الفيلسوف المعاصر قد أصبح ذلك المرشد الذكي الذي يعود الفكر نحو مبادئ جديدة تستهدف شق الهدم من الطرق الجديدة والأصيلة رغم قنامة الواقع اليومي السميك .

المصادر

أولا : مؤلفات ادجار مورين :

- 1 — L'An zéro de l'Allemagne, (Plon, 1946).
- 2 — L'Homme et la mort, (Plon, 1951)
- 3 — Le Cinéma ou l'homme imaginaire, (C.N.R.S., 1956).
- 4 — L'Esprit du temps, (P. U F, 1961).
- 5 — Introduction à une politique de l'homme. (P.U F, 1965)
- 6 — Le Vif du Sujet, (P U.F, 1969).
- 7 — Le Paradigme perdu : La nature humaine, (Seuil 1973).
- 8 — La Méthode : nature de la nature, (Seuil, 1977).

ثانيا : مراجع أخرى وردت في البحث :

- (١) عبد الوهاب جعفر : «البنوية في الأنتروبولوجيا» ، دار المعارف
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .
- (٢) عبد الوهاب جعفر : «البنوية بين العلم والفلسفة» ، دار المعارف
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .
- (٣) J. P. Enthoven : « Les Trois Visages d'Edgar Morin »,
in (Le Nouvel Observateur No 653 du 16 Mai 1977).
- (٤) André AKOUN : « Entre l'Existentialisme et le Marxisme »
in (Magazine Littéraire, Septembre 1977).
- (٥) Dominique GRISONI : « Politiques et Philosophies »,
in (Magazine Littéraire, Septembre 1977).
- (٦) Larousse Encyclopédique (Supplément 1975).

الفلسفة البراجماتية

وليم جيمس

(١٨٤٦ - ١٩١٠)

" الفللفة البراجماتية "

وليم جيمس

(١٨٤٢ - ١٩١٠)

ولد فى نيوبورك فى ١١ يناير سنة ١٨٤٢ . وكانت أسرته عريقة فى الملمسنة والثقافة . وتد بدأ حياته بالاعتناء بالدراسات العملية مثل الطب واللبيمة وعلم النفس النزيقى ثم تحول الى دراسة المشكلات الفلسفية والدينية . وتد ظهر له كتاب " مبادئ علم النفس " سنة ١٨٩٠ هـ و " ارادة الاعتقاد " سنة ١٨٩٧ هـ و " اصناف التجربة الدينية " سنة ١١٠٢ هـ والفللفة البراجماتية سنة ١١٠٧ هـ و " مصننى الحقيقة " سنة ١١٠٩ هـ و " كرون متكرر " ظهر فى نفس السنة . وتشارك بمسند وفاته : " بضمن مسائل الفللفة " سنة ١٩١١ و " محاولات فى التجربة البحتة " سنة ١٩١٢ .

وتد تعدد الاتجاه البراجماتى ار الصلى اولا على يد الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) فى مقال له بعنوان " كيف توغىج أفكارنا " (١٨٠٨) . وعرف فى هذا البحث بقرر أن " تصورنا لبلطوعها هو تصورنا لما قد يتتب عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر " . وهذا يعنى أن مصييار الحقيقة هو العمل النتج وليس الحكم العقلى . كما يعنى أيضا أن العمل جيدا مطلق ما يترتب عليه أن يتصف العالم بالمرونة نستطيع التأثير فيه وتشكيله . والتجوسمة الوجدانية تتصف بالتموم والتشير لأن البراجماتية مذهب كسبرى Pluralistic يرى العالم متكثرا وممارثر. الأحادية والجبرية . وعنا يتوئسف مستقبل العالم على فصل الكائنات التى تعدد حيره . وهو فصل متكرر أيضا أى تعدد بتعدد الكائنات وسنرى أن أفكار بيرس كانت هى القدمات التى بدأ منها وليم جيمس .

يرى جيس ان الاتجاه البراجمسي هو الاتجاه الذي يصرف النظر عن الجيادئ
والغزلات والتصورات المفروضه لكن يتجه نحو الآثار والوقائع والنتائج المستتبله . وهذا
الاتجاه ليس مدعيا بل هو منهج اى أداة للبحث نستعين بها فى تفسير صفحسة
الوقائع . ولذا فهو يمارض النزعات العقلية لأنه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود فى
ذاتها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل سائق يخضع له الواقع . فالحقيقة صفسة
للفكرة أو حدث تتمرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة " Truth happens to
idea, it becomes true by events".

ويمكننا القول بأن فلسفة ولیم جيس فلسفة تجريبية ستطرفة تنفى فى مواجهة
الفلسفات المثالية التى انقطعت عن الواقع لاصرارها على سارسة انتكثير المجرد
وعلى الانفلات بداعنه . كما يمكن القول أيضا بأن الواقع البراجمسي هو واقع تنكشر
يتصف بالتمدد والتغير ويتجه نحو المستقبل . فالحقيقة جزئية زمانية وديناميكية فى
نفس الوقت . وهنا يتضح التراب بين ولیم جيس وبين المذاهب الاسمية التى لا تؤمن
الا بالديزئى ولا تتعلق الا بالشخص وتمتبر الأشياء مستتبله عن العقل المدرك .

يقول ولیم جيس : " ان الفلسفة العقلية تنفى مع المذهب الاسمى
Nominalisme ، فى أنها تتعلق دائما بالجزئى ، ومع المذهب النفسى فى
أنها تؤكد دائما قيمة الجانب العملى ، ومع المذهب الوضعى فى أنها تحقر دائما
سائر الحلول التنظيمية الخالصة والمسائل التاليمية غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية .

والواقع عند جيس لا يتطابق دائما مع تصوراتنا العقلية ولذا كان من الصعب
أن نمسج عن جميع المدركات بلفة التصورات . كذلك نلاحظ أن للواقع صوراً شمددة ،
وليس فى استقامة أى فرد أن يتوهم بفردية . يتميز الحقيقة على مختلف صورعا ، فرسما
كان تعدد الصور يتقارب مع تمدد الأفراد ، وكان لا يد من دراسة تلك التجسارب

المختلفة في شتى صورها اذا اردنا ان ننفذ الى صميم الواطن .

الحقيقة ضد ولهم جيسر :

الحقيقة على نوعين ، لأن موضوع التصور اما ان يكون شيئا خارجيا او مهادجا عليها لارضا" حاجة نفسية : ففي الحالة الأولى " النكرة الحقنة عن موضوع ما هي التي تعود أفعالنا نحو هذا الموضوع " وفي الحالة الثانية " النصية الحقنة هي التي يستتبع التسليم بها نتائج مرضية " أي محققة لمطالبنا . ونلاحظ أنه في الحالتين ليست الحقيقة تصورا مطابقا للمنى" كما يعتقد عامة الناس ، ولكنها التصور الذي يؤدي بنا الى الاحساس بشىء" او الى تحقيق غرض ، وفي الحالتين يكون الخطأ هو الفصل في حدوث الاحساس او تحقيق الغرض . ومعبارة أخرى ، فان الحقيقة ليست خاصة ملازمة للتصور بل هي حدث يتعرض له (كما سبق ان قدنا) فيكتسب الصدق بما يحققه من عمل . وفي هذا يقول النيلسوف بروجسون : " ان الحقيقة في المذهب العملي هي اختراع invention ، بينما كانت في المذاهب الأخرى اكتشاف decouverte . ولما كان الاختراع الصناعي يتمقب القوائس العملية ، كذلك كانت القضية الصادقة تزيد في سلطاننا على الأشياء . فدوران الأرض فرض مفيد في تصور الطواغر ، وعمرا أكثر فائدة من فرض دوران الشمس . ولقد كانت الحقائق المقبولة الآن عند عامة الناس مجرد مخترعات لاستخدام التجوية ، ثم تأسلت في العقل بمرور الزمن . وهي " بيانات " ٧ تدل على شىء في الواقع الا بقدر ما تندمه من انتاج . واذا قال كسطن ان الحقيقة تابعة لتكوين العقل ، فان المذهب العملي يضيف الى ذلك أن تركيب العقل كان نتيجة لانداء بعض النقول الفردية التي اخترعت المعانى والبيادى" " هذا بالانسافة الى أن الاتجاه البراجماس يسمح نطاقه ليشمل كل حقيقة ، ويستوعب العلم والبياتيزيقا من حيث هما موضوعهم . الحقيقة هي التحقق Truth is verification ، لذا كانت الأوكسار

الحقيقية هي الفرض الناجحة . غير ان من الأفكار مالم يثبت نجاحه أو فشله وهو
 مع ذلك لا يستبعد امكانية خضوعه للتحقق Verifiability . ولهذا فبان
 جيمس يقرر أن معظم الحقائق تصير على نطاق مالي قوامه الاستدانة Credit
 system . فهي تظل سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون خشية أو
 توجس ، مثلها في ذلك كمثل أوزان النقد التي تظل محتفظة بقيمتها طالما ظل
 الناس يتداولونها فيما بينهم .

والنهج البراجماتي عند وليم جيمس يقوم بحسم المناظرات الفلسفية التي لم
 يتوصل فيها الجدل المنطقي الى أي نتيجة . فالتساؤل عن العالم وحل هو مادي
 أو روحي ، والتساؤل عن الجبر أو عن الحرية ، وأيضا التساؤل عن وحدة العالم
 لوكثرته ، نلاحظ أنها أمور يتمذر نسبة الصدق الي أحد جوانبها مالم يستند
 ذلك الى النجفة . أما اذا تعذر تحكيم مبدأ النجفة ، فمندفئ تتساوى الأطسراف
 المتناقضة ويكون استمرار الجدل فيها مجرد عبث ومضيعة للوقت . واذا أخذنا
 مثلامألة التبايل بين الاتجاه المادي والاتجاه الروحي ، فسئري أن الحكم الذي
 يقرر كلام التضيئين ليس متناقضا خصوصا اذا اقتصرنا على النظر الى ماضى الكون ،
 اذ يتساوى عندئذ ان نقول أن العالم قديم قدم المادة أو أنه من صنع روح الهية .
 أما اذا نظرنا في الأمر نظرة مستقبلية ، فسئري أن هناك فرقا كبيرا بين المادية
 والروحية وقتا لختيار النجفة . ذلك أن تناقضا ليست حمية فقطه فمن أتمسق
 حاجات الانسان أن يكون هناك نظام للخلق الدائم . أما المذهب المادي الذي
 يجعل مصير الانسان متوقفا على قوى كونية عيا ، فإنه لا يعبر عن حاجات
 الانسان الحقيقية . وفي هذا يقول وليم جيمس " ان العقيدة الروحية فسي
 شتى صورها من شأنها أن تتردنا الى عالم ملي بالوجود والأمانى ، بينما تنسرب
 منس المادية في محيط من الحسرة وخيبة الأمل " .

وفيا يتملن بالفصل بين أنصار الحرية وللماز الجبرية يرى وليم جيمس أن الاعتقاد

بالحرية مصدر قسوة وشجاعة لانه يتضمن امكانية الوصول الى الكمال بينما كانت
الذاهب الآلية التي ترى في مسار الأشياء خضوعا للضرورة ، تزعم أيضا أن فكرة
الاحتمال انما تنشأ من جهل الانسان . بأسباب أفعاله ، ومن هنا كان التقدم
علاشوائيا داخل طبيعة عمياء ، وى فكرة لا تستريح اليها النفس فيلزم
بطلانها .

" والمنفعة الفردية " ليست هي معيار صدق الأفكار ، بل لا بد للفكرة
الحقيقية من ان تتلاءم مع الأفكار السائدة والتي تثبت دوما أنها صحيحة . وهذا
لا يعنى أن دائرة الاعتقاد مغلقة عند وليم جيمس ، إذ أن كل حقيقة تبيل التغير
نظرا لاكتشافنا المستمر لخاتمتين جديدة وتظنرا لاوادة الاعتقاد الموجودة فينسا .
وارادة الاعتقاد هذه ليست شيئا آخر سوى رغبة وجدانية تتضمن عناصر اجتماعية .
وعذا يعنى أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا .

والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية . وعلى تجربة تتصف بالقلسوق
حيال الآلم والشرور كما تبشر بالنجاة بنها بفضل مساعدة " قوة عليا " . هذه
القوة العليا على موجود أعظم نشارك نحن بطريقة شعورية في وجوده وسرة التجربة
الدينية النداسة اى القسر الإرادى والمحبة والإيثار وعلى فضائل نائفة للأفسراد
والجماعات .

والتالم ليس خيرا محضا ولا شرا محضا ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن .
والتناؤل الذى يدعو اليه جيمس ليس سوى نزوة اخاتمية تؤمن بإمكان التحسن .^{١٥}

والله الذى تؤمن به ليس اليها متارقا ، لأن الله الفارق لا يدخل فى عاندة
مع الانسان . انه على الأخرى بمثابة الحقيقة الثاليت الباطنة فى صميم الأسميا .
والتول بالأحادية (أى الاعتقاد بآله يتحد بالءالم) لا يتفق مع الحقيقة .^{١٥} لأن

الأحادية تميز بين الله باعتباره لا متاعيا والله باعتباره صانعا للطبيعة ، أى تميز بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود ونسرة الوجودات المتناعية ، وتمتيز الكثرة مجرد ظواهر لا حقيقة لها فى ذاتها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقية .

أن الاله الذى نحتاج اليه هو اله متناه ، وهو نفسه جزئ من العالم ، تتوسط بين كماله وبين نقصنا درجات من الكمال متخللة فى أرواح أخرى ، وفى النزول باله متناه تفسير لامكان الشره ، وحافز للتعاون معه على تحقيق الخيره وفتح لأبواب الحرية القائمة على الاختيار بين السمكات .

تقييم الذهب البراجمسي :

لقد كان الذهب البراجمسي من أطرف الذائعب النسبية حيال المعرفة فى العصر الحديث . وقد أخذ هذا الذهب عن كنه الرأى القائل بأننا نركسب معرفتنا ، كما يمكننا أن نجده ضنا فى مذاعب مايقنة على كنه عند برزنتاغرامسـ .
السونسطانى الذى يصرح بأن الانسان مقياس الأفياء جيما .

والواقع أن الحالة التى كانت عليها العلوم فى أواخر القرن التاسع عشره قد ساعدت الى حد كبير فى نشأة الذهب الصلى ونموه وتبعثره عند بعض من امرى .
وليم جيس من أمثال نيتشة فى ألمانيا (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ، وشلر فى انجلترا (١٨٦٤ - ١٩٢٧) .

ففى البيولوجيا وتعلمنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى بالصراع من أجل الحياة: Struggle for life ، وأن أمضا الكائن الحى المتطورة " تنيده " فى ذلك الصراع . فإذا تحسن ذكاه الكائن مثلا امتدت قدرته على مجابهة المخاطر . ونحن هنا لا نبتعد كثيرا عن الفكرة القائلة بأن هناك تبارا بين الحقيقة truth وبين الفائدة أو النفع usefulness .

وسلطنا علم النفس بأن كل سلوك يهدف إلى غرض ، وكل نشاط دعنى غائسى .
وكذلك كان لتقدم الفروض hypothesis التي يجدد السلوك قرب : أواخر القرن
التاسع عشر أكبر الأثر في تقدم البراجمسية ، فقد كانت قيمة الفرض تقاس بسدى
نفعه في تفسير الظواهر .

ولقد كان الخطأ الذي وتمت فيه الذاهب الكلاسيكية حيال مشكلة الحقيقة ،
انها كانت تتصورها على أنها نسخة طبق الأصل من واقع موجود من قبل مثل النشل
عند أفلاطون والأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت . فالحقيقة عندهم تتسبب السى
الماضى ، أما نى الاتجاه البراجمسي ، فانها تتحلل بالمستقبل لأن الأفكار - كما
رأينا - توزن بيزان نتائجها لا بيزان المبادئ التي اشتقت منها .

وسكنا ان نفهم - بناءً على ما تقدم - التمريف الذي يضمه الفيلسوف الفرنسي
برتلو René Berthelot للبراجماتزم . يقول : " انها رومانتيكية نفعيية -
Utilitarian romanticism .

أما أنها نفعية ، فذلك ظاهر من تقديرها لأهمية نتائج الأفكار وما يجب ان
يؤدى اليه التصديق بها من منفعة .

أما أنها رومانتيكية ، فهذا ظاهر أيضا من اصرارها على الخصائص الديناميكية
للأشياء . وفي عمدة النطقة كان وليم جيمس يصرح بأن : " الفكرة الصحيحة هي
النكرة (الديناميكية) التي تعمل " ، كما كان يبحث دائما على البحث عن القيم
المادية (بل النقدية) لأفكارنا .

The idea is an idea that works, and we must always see the
" cash-value " of our ideas.

ولم تعتمد براجمسية فلر Schiller كثيرا من المفهوم الذي حدده جيسر،
(فعندما تكون حكما صادقا ، نحن الذين نعتقه ونكسبه صفة اليقين) ، بيسد أن
شيلر كان يزيد من تسكه بالعنصر الاجتماعي باعتباره ضروريا في تقرير الحقيقة ،
وهو يقصد بالعنصر الاجتماعي الاتقان والانسجام بين العقول المختلفة .

وقد شهدت البراجمسية ظهورا جديا في أمريكا على يد جون ديمورى
Instrumentalisme (١٨٥٩ - ١٩٥٢) قينا عرف بالثرت الادائية
فالفكر فيها آلة أو أداة instrument ، تستخدم في حل مشكلات الحياة
العملية .

وتساءل الآن : ما قيمة المذهب البراجمسي ؟ ألا تهدم فكرة الحقيقة لمجرد
التول بأن قيمة الفكرة تناس بنتائجها ؟

نحن نشعر عندما نحكم على قضية بأنها صادقة أننا قد اثبتنا شيئا مختلفا عن
كون القضية لها نتائج مفيدة . هذا بالإضافة الى أن صحت الحقيقة في الانسجام
البراجمسي - وهو المنفعة التي تؤديها النكسة - لا نستطيع أن نطيقه على جميع
التضاي . فقد توجد تضاي صادقة ، ومع ذلك لا نستطيع أن نجد لها نتائج
مباشرة . وأحيانا نحكم بصدق قضية ثم يتبين لنا بعد مضي زمن طويل ما لها من
نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج في أول الأمر . بالإضافة أيضا الى
أن المذهب البراجمسي يخلط بين ارادة الوصول الى الحقيقة ، وهو مبدأ صالح في
ميدان الحياة العملية ، و ارادة الفصل في الحقيقة ، وهو مبدأ يتمد ز قبوله في
مجال الفكر :

ومهما كان من شئ ، فإنه لمن الصعب أن ننكر ما أسهم به البراجمسيون في

مجال البحث عن الحقيقة . ويكفى أن نذكر أن " التجريبية الأضحة " Radical
Empiricism عند وليم جيمس قد نجحت في تبرير المعتقدات الموجودة في التجربة
(وهي علاقات مثل : اذا ه ومع ه ووار الصنف) وعموما لم تتجح فيه المذاهب العقلية
والتجريبية .

فالتجريبيون لا يرون في التجربة الا اشياء متاثرة ليس بينها أدنى ترابطه مع
استحباب هيمو طبعا الذي حاول أن يربط بين الاشياء المتاثرة بما أسماه المصادرة
belief والاعتقاد custom

أما العقليون ه فتح اعترافهم ضنا بأن لاوجود لعلاقات في التجربة ه يجمعون
العقل هو منبع هذه العلاقات .

أما وليم جيمس فيمتد أن المعتقدات تضمنت في التجربة ه وأنا نضمربها فيها .
فنحن نشعر مثلا بوجود علاقات بين الاشياء مثل العلية والكم والكيف والافانسة .
ونلاحظ أن فكرتي من الشيء والشيء نفسه - عند جيمس - لهما حقيقتين مختلفتين
هل حقيقة واحدة ه اذا نظر اليها من الناحية السيكولوجية كانت فكرة ه واذا نظر
اليها نظرية موضوعية كانت الشيء الفيزيقي نفسه . وهذا الرأي يعارض رأى التجريبيين
الذين قالوا بوجود أفكار تتوب عن الاشياء او ما يكن أن تميسسه تشكلات
. Representations

ومن مزايا المذهب البراجماتي انه ساعم في عدم الذاعب المثاليسته
المطلقة ه تلك التي كانت تخضع الواقع الذعب الى عدد من البادي المثليسته
الجامدة . كما انه كشف عن الطابع الانساني للحقيسته ه فأتجه المفكرون المعاصرون
الى التعلق بالطموس والتعدد ه وكل ما يعبرعا في الحياة من ضروب القساق
والصراع والمخاطرة .

