

التأويل الأنثروبولوجي للهوية الفردية الحديثة في مقاربة تشارلز تايلور



مصطفى بن تمسك
باحث تونسي

مهمنا بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التأويل الأنثروبولوجي للهوية الفردية الحديثة في مقاربة تشارلز تايلور⁽¹⁾

1- نشر هذا البحث في كتاب "الهوية والاختلاف والتعدد، مقاربات في المجتمع والدين والسياسة"، إشراف منير السعيداني، مؤمنون بلا حدود، 2019

الملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى تحقيق رهانين: الأول نقدي والثاني تأسيسي. يتعلق النقد بإبراز محدودية المقاربات الأنثروبولوجية الموعلة في التخصصية الدقيقة (البنوية والوظيفية)، أو تلك التي انحرفت إلى تكريس النزعة «الثقافية» والعنصرية المرادفة للمد الاستعماري.

يتعلق المنحى التأسيسي البديل بالسعي إلى إعادة تعريف الأداة البحثية والتحليلية نفسها؛ أي الأنثروبولوجيا بوصفها لا تمثل، بالنسبة إلى تشارلز تايلور (مرجع نظرنا الرئيس في هذه المعالجة)، تخصصاً بعينه، بل ملتقى المباحث الإنسانية؛ ففي أفضيتها تتقاطع الفينومينولوجيا وإبستمولوجيا علوم الإنسان والألسنية والفلسفة التحليلية والسياسية.

يصف تايلور هذا الضرب من الأنثروبولوجيا بـ «الجامعة»، باعتبارها الأقدر على تفسير وتأويل كيفيات انخراط الكائن في العالم والاختلاط بأشياءه (ميرلوبونتي)، وما يستتبع ذلك من تنامي الوعي القصدي (هوسرل)، ومختلف أشكال الترميز والتجريد (كاسيرر)، وصراعات الاعتراف (هيغل)، وصولاً إلى تكون الدلالات الجماعية المشتركة (دوركايم).

هل وفقت التأويلية التايلورية في استعادة التوازن المبحوث عنه بين الجزء والكل/بين الفرد والجماعة من خلال استدعاء علوم الإنسان إلى الاشتغال على الوحدة ومقاومة العزلة البحثية؟ ثم ألا يشكل التأويل نفسه -باعتباره مرجعية فردية- تهديداً ما «للموضوعية» الأنثروبولوجية؟

المقدمة:

عندما حررت الحداثة الأفراد والجماعات من كل أشكال الوصاية والتبعية، بدءاً من سلطة الطبيعة إلى سلطة السيد والواعظ والكاهن والسياسي، دفعت الكل إلى إعادة التفكير مجدداً في رسم هوياتهم الجديدة على ضوء قيم التحرر الحداثي، وأبرزها قيمتا الاستقلالية والفردية. ويفيدنا هذا في القول إنّ مسائل الهوية لم تكن لتطرح بهذه الكثافة إلا في الأزمنة الحديثة، حين انبجس الوعي بالذات الفردية في أعقاب الانقطاع عن العالم القديم، وأقول القيم الأرستقراطية القائمة على الألقاب والأنساب. لقد كان المقصود بـ «الوعي الذاتي» أن يكون «كل فرد مقياس ذاته» (بحسب عبارة هرذر الشهيرة، التي يستعيدها بدوره من بروتاغوراس السفسطائي ولكن بمحتويات جديدة)، وأن يثور على كل أشكال التبعية السلبية المعطّلة للحرية والإبداع. فأن أكون -يقول تايلور- هو «أن أكون إنساناً على طريقتي الخاصة»¹.

شكلت فكرة «الاستقلالية الفردية» جوهر هذه الهوية الناشئة. وقد ساهمت فلسفات الحداثة بكثافة في التشريع لهذه الاستقلالية، سواء في مجال إثبات الاقتدارات المعرفية (ديكارت وكانط)، أم في مجال إثبات مستطاع الجسد (سبينوزا ونييتشه).

لهذا نعلن بكل يقين: أن إشكال الهوية ينتمي حصرياً إلى الأفق الحداثي²؛ ذلك أن القدامى كانوا أكثر حرصاً على تعقب ملامح الهويات الشمولية، التي تشكل منها الوجود والميتافيزيقا والطبائع القبلية الثابتة، ولم يكونوا معنيين بالجانب المتعلق بالهوية الفردية، مادام الأفراد مجرد حلقات متصلة بهذه الأنساق القبلية اتصالاً يعسر فكه. لهذا لم ينشأ لدى الإغريق مبحث إنساني خارج الأطر المرجعية الحاضنة للوجود البشري. وبعبارة أوضح، كان الوجود سابقاً على الموجود ومانحاً المعنى.

لكن حالما تحررت الذوات الحديثة من ثقل «ميتافيزيقا الوجود» (اللاهوت-الطبيعة-التاريخ)، باتت أمام تحدٍّ جديد عنوانه: كيف نُعيد تمثّل أنفسنا الجديدة على ضوء منجزات الحداثة الفكرية، وخاصة فلسفات الكوجيتو؟ وما هي الآليات الأقدر على فهم أنفسنا المتحررة: أتراها تنبع من روح العقلانية الأداتية المطبقة في علوم الطبيعة والحياة والأرض أم ترجع بالنظر إلى المناهج التأويلية الجديدة؟

ينخرط الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور في النقاش الراهن حول كيفية إعادة تمثّل الذات ما بعد الحداثة في مسعى لتجاوز التأويلات الوضعية والليبرالية الموغلة في النزعات الوظيفية والبراغماتية والتحليلية،

1- charles taylor, le multiculturalisme, paris, aubier 1994, p.47.

2- charles taylor, malaise de la modernit, paris, cerf, 1994, pp.44-45.

مستفيداً من عطاءات العلوم الإنسانية ومن المناهج التأويلية الجديدة، بدءاً من شلايرماخر ودلتاي مروراً بغادامر وصولاً إلى بول ريكور. لهذا سيطرح علينا مقاربة طريفة للهوية ما بعد الحديثة من خلال ما يسميه «الأنثروبولوجيا الجامعة» القادرة - في نظره - على استعادة الزخم الدلالي والرمزي والمخيالي الذي أهدرته القراءات الوضعية للذات.

واعتباراً لمركزية هذه الآلية في بحثنا عن ملامح الهوية الحديثة فردية كانت أم جماعية، ارتأينا، في لحظة أولى، الانطلاق من تعريفاتها ورهاناتها ومغانمها المتصلة بمبحث الهوية الحديثة. وفي لحظة ثانية نمضي إلى تطبيقات هذه الأنثروبولوجيا على مباحث الإنسان، لننتبّه محدودية المباحث الإنسانية المنغلقة داخل تخصصاتها الضيقة ومناهجها الوضعية الصارمة. وفي لحظة أخيرة ننتهي إلى اختبار أنموذج آخر من تطبيقات هذه «الأنثروبولوجيا الجامعة» على مسألة اللغة، لنؤكد مرة أخرى من محدودية قدرة المقاربات البنيوية والوضعية على رفع تحديات الهوية الفردية في نسختها الحديثة.

أولاً: مُعرّفات «الأنثروبولوجيا الجامعة»:

يختلف مدلول الأنثروبولوجيا لدى تايلور عن مقاصدها «الثقافية» المتداولة؛ لأنها لا تمثل تخصصاً بعينه، بل ملتقى المباحث الإنسانية، ففي أفقيتها تتقاطع الفينومينولوجيا وإبستمولوجيا علوم الإنسان والفلسفة التحليلية والسياسية، مروراً بالألسنية، وصولاً إلى الأفق المتعالي. وبهذه الكيفية لا تردّ استعمالات الأنثروبولوجيا في المنظور التايلوري إلى مجرد التمييز بين الطبيعي والثقافي؛ لأنه من القصور بمكان أن نردّ تنوع عناصر الهوية إلى بعض النماذج الثقافية والطبيعية³، ولأن التعبيرات الثقافية ليست سوى حلقة من حلقات الترقّي الوئيد للهوية الكائن.

لا تكمن لحظة الوعي بالهوية الفردية في اكتشاف فضائل الوجود الثقافي وتميّزه عن الوجود الطبيعي، وإنما في الإقرار بأن لحظة الوجود الطبيعي هي لحظة وجودنا البدئي في العالم، وهي لحظة لا تقل تعبيراتها أهمية عن تلك المتعلقة بوجودنا الثقافي والمدني.

3- ينقد أندري لالاند، في تعريفه للأنثروبولوجيا، التصور الذي يحاول اختزالها وردّها إلى سجل العلوم الطبيعية، مبيّناً أنها علم "يتكون من مختلف تطبيقات العلوم. وتتعلق هذه التطبيقات بموضوع مشترك ألا وهو الإنسان في بعده الفيزيائي والذهني وفي تطورات التاريخ وما قبل التاريخ. وبهذا المعنى هي تتضمن كلية السيكولوجيا الإنسانية والأخلاقية والتاريخ وعلم الفن وعلوم الأديان (...) وتشير لفظة الأنثروبولوجيا إجمالاً إلى معنيين: مجموع هذه العلوم والروح العلمية المتميزة بلغة خصوصية". انظر: andré lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, paris, puf, 1923, pp.63-64.

ولذلك من الأجدر أن نشرع من هنا، ولكن ليس بالطريقة التي نريد أن نبحت من خلالها عن أصل أولي تائه عنا في أغوار التاريخ، بل بالطريقة التي تنفتح بها هذه الأنثروبولوجيا على الفينومينولوجيا باعتبارها الأقدر على تأويل كيفيات انخراط الكائن في العالم والاختلاط بأشياءه.

إن اقتران الأنثروبولوجيا بالفينومينولوجيا يجعل من الأولى مشروعاً مفتوحاً على جدلية الوحدة والتنوع، فضلاً عن كونه يمكّننا من لملمة شتات الإنسان الموزّع بين مختلف هذه التخصصات دون رابط تألفي أو رؤية توحيدية. بيد أن شرط قيام مثل هذه الوحدة المثالية هو التدرّج في سلم العوالم الثلاثة: **العالم-الموضوعي، والعالم-المجتمعي، وعالم الذات**.

يتميز العالم الموضوعي بقدومه واستقلال قوانينه وثبات حتمياته. وُجد هذا العالم باستقلال عن إرادة الإنسان، وهو يعمل منذ الأزل بمقتضى قوانين مادته الداخلية وحتمياته المنتظمة والمتكرّرة. تكمن أهمية هذا العالم بالنسبة إلينا في كونه فضاء زمنياً وجغرافياً تحقق فيه «الوضع» البيولوجي للكائن، في مقابل عالم الوضع والإقامة والاحتضان، في حين يتقوّم العالم المجتمعي بإرادة الإنسان ويتطور بقوانين وضعية وليست طبيعية.

في فضاء هذا العالم يتأنس الوجود والفعل البشريان، وتتحقق إرادة الإنسان على الإنسان، وتتطور تبعاً لذلك فاعلية الذات الجسدية والنفسية والفكرية والمجتمعية. وحالما تبلغ الذات مرحلة الترشّد المجتمعي تكون قد وصلت إلى أغوار ذاتها، وتفتق فيها سؤال الهوية «الافتتاحي»: «من أنا؟» (who am i)⁴. ومن هنا تنطلق الأنا المسائلة لأنّاه في مشروع نحت هويتها من خلال ما ترسّب في أعماقها من تجارب سابقة في العالم الموضوعي ومن مختلف المهارات المكتسبة في التجربة المجتمعية.

يقع هذا السؤال، كما نرى، بين الحدين السابقين: فمن جهة تحدّه الأنثروبولوجيا لكون السؤال يتعلق بالإنسان، وتحدّه الفينومينولوجيا من جهة أخرى، باعتبار أن هذا الإنسان يوجد بدءاً وسط أشياء العالم كائناً منخرطاً ومتجسّداً ورامزاً. يتوسّط هذا السؤال بنزعه التأويلية والاستكشافية فضائين: فضاء الوجود الطبيعي وفضاء الوجود المجتمعي. وتمثل الأنا السائلة عن نفسها لحظة النقلة الحاسمة إلى مرحلة الجماعة من خلال ما تفترضه في بحثها عن ذاتها من تداوت وحوار وتفاوض مع الآخر.

4- charles taylor, les sources du moi. la formation de l'identité moderne, par charlotte melançon, paris, seuil, 1998. p.56

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

(l'agir incarné)⁵، حيث لا يتميز الفاعل من المفعول والحامل من المحمول، بل لا يستمد فعلنا معناه إلا من خلال تجسّده وانبساطه في موضوع هو شبيهه، فالمعنى الذي يشعّ من نشاط الذات هو ذاته الذي يحتجب تارة، وينكشف طوراً من بين ثنايا الأشياء.

2- الانخراط:

يتخذ الانخراط في العالم انعطافات ومشارب متعددة: تبدأ من تحمّل مسؤولية وجودٍ عارٍ من كل التحديدات القبلية والجاهزة (المقاربة الوجودية)، وتنتهي عند كل «قادم جديد» بطرح سؤال هويته التأسيسي: «من أنا؟»؛ وهو سؤال ستتدرج الإجابة عنه حتماً من مستوى إثبات الأنا (انعكاس الوعي على نفسه) إلى الاعتراف بضرورة الانخراط في «الدلالات المشتركة» بواسطة نشاط التذاوت، وضمن هذا المستوى من الوعي «الوجودي» تبدأ إنسانية الإنسان في التبلور، إذ يكفّ الوعي ويغادر وجوده السالب بالاختلاف عن نفسه أولاً وعن الآخرين ثانياً، وبذلك يساهم -حتى عن غير قصد منه- في إثراء نسيج التنوع والاختلاف السابق عليه. وهنا تكمن دلالة الالتزام من حيث هو اختلاف ومشاركة: اختلاف مع الذات العاطلة والسلبية ومشاركة في الدلالات الجماعية والكونية التي بها قوام إنسانيته.

تزخر مقولة الانخراط إذاً بدلالات متصاعدة في الأهمية، ولعلّ من أبرزها الإقرار الواعي بأننا في العالم، وأن هذا العالم، رغم أسبقيته الأنطولوجية والزمنية علينا، لا يتمتع بكل مقومات «الجاهزية» التي من شأنها أن تعفيانا من كل مسؤولية أخلاقية واجتماعية وسياسية إزاء أشباهنا، وهو ما يحيلنا إليه مدلول «القصدية» المعرفي والأخلاقي.

3- القصدية:

تعني «القصدية» «الذهاب إلى الأشياء ذاتها» كما هي في العالم⁶؛ ذلك أن «أفكاري هي دوماً في علاقة بشيء ما أو بموضوع ما»⁷. من البين أن غاية الالتحام «بلحم العالم» تدخل في منظومة تكيّفنا العضوي مع عالم هو شبيهنا من حيث عناصره المكونة. لكن هذا النوع من الالتحام لا يكون إلا قصدياً بمعنى أنه حامل للمعنى الذي تضيفه الذات على موضوع إدراكها.

5- taylor, "la validité des arguments transcendants", in human agency and language philosophical paper i, cambridge cambridge, university press, 1985, p.118.

6- taylor, "le dépassement de l'épistémologie", in jacques poulain (dir), critique de la raison phénoménologique, paris, cerf, 1991, pp.127-128.

7- taylor, "the importance of herder", in human agency and language philosophical paper i, op.cité, pp.72-73.

من أبرز مدلولات «الالتحام القصدي» الحفاظ على البقاء؛ إذ لا بقاء خارج العالم إلا بحسن البقاء فيه. ولعل هذا هو مدلول لفظة «الكوناتيس» (conatus) لدى سبينوزا تحديداً، حيث يعمل هنا بوصفه رغبة قصدية متصلة بانخراط الإنسان في العالم من أجل البقاء وحسن البقاء.

تتعلق قصدية الإدراك الفينومينولوجي حينئذٍ بالثالث الآتي: العالم والمعيش والذات؛ يمثل الأول الإحداثيات الفضائية والجغرافية التي تنماهى بها بنيتنا الجسدية وتتكيف معها، بحيث إن غيابها أو تغييبها بردها إلى تمثيلات «الأنا المحض» (هوسرل-كانط-ديكارت) يترتب عليه كوننا لم نعد في العالم ولا في أي مكان آخر. والحال أن الإنسان هو «بالضرورة كائن في العالم»⁸. أما المعيش (le vécu) فهو فضاء الإنسان والعمل الإنساني الذي يترجم امتلاءه مفهوم الانخراط (الجسدي المعرفي والتواصلي... إلخ) ومفهوم الانكشاف.

وبهذا تنزاح الثنائية الثقيلة التي افتعلتها المثاليات الفلسفية بين الذات والموضوع ليحلّ «اللحم» في العالم والعالم في «اللحم» دون أن يضمحل القصد بوصفه وعي هذا الالتحام.

تؤكد نظرية «العوالم الثلاثة» أن «الحياة البشرية تقع حتماً في دوائر متعددة»⁹، ومن ثم لا يمكن لأداة التفسير وحدها أن تستوفي سعة هذه العوالم وتقاطعها في مستوى الكينونة الفردية والجماعية، ويتوجب تبعاً لذلك معاضدتها بآلية التأويل القادرة -بحكم طابعها الشمولي- على احتواء هذه الدوائر والتأليف بينها.

تستمد إشكالية الخيار بين المنهجين أهميتها بالنسبة إلى مبحث الهوية في طريقة تمثل الذات؛ فالتفسير السببي يتمثلها على أنها بنية مكونة من علاقات سببية يحكمها التكرار والثبات اللذان يسمحان بتوقع مساراتها. أما المنهج التفسيري فيطمح إلى الإمساك بالثوابت؛ أي بالبنية التكرارية القادرة على منح ملاحظتنا ثقة تفسيرية دائمة.

في مقابل التفسير يعمل التأويل الأنثروبولوجي إلى إظهار الحقائق والمعاني الباطنية والمشتتة والمربكة من المعطيات الظاهرية بإضفاء المعنى عليها؛ فالتأويل هو فعل إخراج المعنى الباطن من المعنى الظاهر، ومن ثمة نقله من دائرة الغموض إلى دائرة الوضوح. إن غرض التأويل الأساسي هو إذاً فهم المعاني الباطنية من الشتات الذي عليه المعطيات المادية. ولهذا «فالفهم -يقول غادامر- يعني التأويل»¹⁰. ويكمن الفارق

8- taylor, "le dépassement de l'épistémologie", in jacques poulain (dir), critique de la raison phénoménologique, op.cit. 127.

9- charles taylor, les sources du moi, op.cit., p.599.

10- g.h. gadamer, methode et vrit, paris, seuil, 1976, p.148.

الأساسي بين المنهجين في ما يأتي: إذا كان التفسير قد اشترط عزل الظواهر النوعية والكيفية والإبقاء فقط على البنية التكرارية القابلة للملاحظة والتعقيد والتوقع، فإن التأويل لكونه لا يجرى الظواهر إلى ثابتة وعرضية، ولا يختزل الكثرة في إجراءات وعلائق رياضية رمزية، بل يحتضن الكل ويفهم الكل بالكل، سيكون هو المنهج المناسب والأقدر على احتواء عناصر التضاد داخل الهوية. فكيف تحقق الأنثروبولوجيا التأويلية وحدة الهوية الإنسانية في مستوى مباحث الإنسان ومباحث اللغة؟

ثانياً: تطبيقات الأنثروبولوجيا التأويلية على مباحث الإنسان وعلم اللغة:

1- محدودية المقاربات الوضعية للإنسان:

يقيم الصراع المنهجي الدائر بين أنصار الأنثروبولوجيا التأويلية ودعاة التفسير السببي الدليل على مدى تعقد بنية الظاهرة الإنسانية فرداً وجماعة، وما يتصل بهما من تفرّد وتعقيد وجدة وسرعة تغيير. الشيء الذي يحيلنا مباشرة إلى الصعوبات الشائعة والمستمرة، ونعني بها تلك المتعلقة باستعارة مباحث الإنسان لمناهج علوم الطبيعة، وما يستتبعها من طموح يتعلق بتطبيق أساليب التعميم والاختزال والإجراء والتنبؤ والتجربة والقياس على موضوعات مختلفة بنيوياً على موضوعات علوم الطبيعة.

بيد أن هذا الطموح سرعان ما يصطدم ليس بالصعوبات المنهجية فحسب، بل بالوعي نفسه «بوصفه وعياً تلقائياً محايداً لموضوع الملاحظة، ووعياً منعكساً، هو وعي الوعي-لدى العالم»¹¹.

يمثل الوعي بمظهره إذاً «العدو»¹² الأول الذي يحول دون علومية مباحث الإنسان. وما دامت أفعال الإنسان واعية وتصدر عن روية وتدبر، فهي عرضة للتعديل والتبديل. ولهذا لا تستقر الملاحظات ولا الفرضيات ولا تصدق التجارب، ومن ثم تأتي التنبؤات والنتائج جزئية ومحدودة. وعلاوة على عائق الوعي، تمثل القيم الغائية (الأخلاقية والميتافيزيقية والروحانية والوجدانية والجمالية) الكائنة في عمق الظاهرة الإنسانية عائقاً أمام محاولات عقلنتها وتطويعها لأنموذج العلوم الطبيعية.

11- c. levi strauss, anthropologie structurale ii, paris, plon, 1994, pp.343-344.

12- ibid.

لكن رغم جدارة هذه الصعوبات، يصّر «الطبيعانيون»¹³ بمختلف مشاربهم على انعدام الفوارق بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان؛ لأن كليهما يهتم بالوقائع سواء أكانت صورية أم واقعية، فليس لعلوم الإنسان مناهج أو غايات تميّزها عن علوم الطبيعة؛ ذلك أنّ الإجراءات العلمية واحدة في كليهما وهي الملاحظة والوصف والقياس والإحصاء، واكتشاف القوانين وصياغة النظريات. ويذهب البعض إلى إمكانية تريبض الظاهرة النوعية مهما كانت من خلال استعمال إجراءات الاختزال والهيكلية؛ ذلك أنه «بإمكان النوعي أن يتحوّل إلى مفهوم يجعل الفوارق المعزولة فوارق مندمجة في نظام من المقابلات متماسك. إنّ عملية الاختزال هي منشأ الفكر الرياضي ذاته»¹⁴.

ولما كانت العلوم الطبيعية قد حققت سبق في مجال العلمية، فمن الطبيعي أن تستعير العلوم الأخرى مناهجها ومفاهيمها. من ذلك مثلاً محاولة إخضاع الظواهر الاجتماعية والاقتصادية لمنطق الحتمية على التوالي مع دوركايم وماركس، واستعارة أبرز مقولات علم الميكانيكا الطاقوية (على غرار «الجهاز النفسي» و«الطاقة» و«الدافعية» و«القوة» و«المسارات»... إلخ) مع فرويد. بالإضافة إلى تطبيقات نتائج البنيوية على الأنثروبولوجيا لدى كلود ليفي ستروس، وأيضاً في مستوى علم النفس التحليلي لدى لاكان وفي حقل اللسانيات لدى دي سوسير. وأخيراً، وليس آخراً، محاولة إقحام المناهج الرياضية في علوم النفس وعلم الاجتماع واعتماد آليات القياس النفسية والاجتماعية هنا وهناك¹⁵.

يصف تايلور محاولات نقل أنموذج العلوم الطبيعية التفسيرية والسببي «بالأسطورة» التي تقتضي منا مقاومتها¹⁶. تتمثل هذه «الأسطورة» أساساً في هوس البحث عن «اليقين» الذي يدفع هذه الاتجاهات إلى عزل المعطى القابل للملاحظة عن المعطيات النوعية والقيمية التي يتعذر تكميمها وقياسها¹⁷.

إن التلهّف في طلب اليقين يوقع هذه الاتجاهات في اللابيقين. وبدل أن يتطور فهمنا للإنسان يتعمّق جهلنا به. والسبب الحقيقي يعود إلى وقوع علوم الإنسان من جديد تحت «الوصاية»: فبمجرد أن تحرّرت من «وصاية» الفلسفة ها هي تقع تحت «وصاية» العلوم الطبيعية. والواقع أن «الوصاية» الثانية كانت «إرادية»

13- تردّ «الطبيعانية» (naturalisme) المطبقة في الأنثروبولوجيا والبيوسوسيولوجيا الإنسان إلى الطبيعة القابلة للتجربة والملاحظة حابسة إياه في بعض الوظائف الفزيولوجية وردود الفعل الميكانيكية، نازعة منه أعماقه الوجدانية والميتافيزيقية لكونها غير قابلة للتكميم والقياس. وأخيراً «تعمل النفعانية المطبقة في الاقتصاد والسياسة على إلغاء التمييزات الكيفية وترجمة مصالح الإنسان بشكل تكميمي وحسابي محض». انظر: taylor, les sources du moi, op.cit., p.39

14- g. gaston. granger, pensée formelle et science de l'homme, paris, aubier-montaigne, p.143

15- raymond boudon, les mathématiques en sociologie, paris, puf, 1971, pp.7-8.

16- taylor, "reply and re-articulation to clifford geertz", in philosophy in age of pluralism, the philosophy of charles taylor in question cambridge university press, 1994, p.233.

17- taylor, "force et sens, les deux dimensions d'une science de l'homme", in gary brent madison (dir), sens et existence. en hommage à paul ricœur, paris, seuil, p.126.

في حين كانت الأولى "قهرية"؛ فعلم الإنسان المستقلة لتوها عن الفلسفة، وجدت نفسها في منتصف الطريق: فمن جهة ابتعدت عن الفلسفة وقضاياها المجردة، ومن جهة أخرى اقتربت بشكل غير مسبوق من خطاب العلوم الطبيعية.

وهكذا لم تُوفق على ما يبدو في تعميق معرفتنا بالإنسان، لأنها لم تفتأ تكرر جهلنا به. ويتمثل هذا الجهل في محاولات ردّ أنشطة الكائن المتنوعة إلى بعض الوظائف الثنائية والميكانيكية الرتيبة: فعل/ رد فعل، إثارة/ استجابة، بث/ تقبل، إنتاج/ استهلاك، تذکر/ نسيان، دال/ مدلول... إلخ¹⁸.

كرست هذه الثنائيات تصوّراً ميكانيكياً ووظيفياً للإنسان، وأهدرت بذلك تعددياته التكوينية وقصديات فعله وغائيات نشاطه¹⁹ وكان هدفها، كما حدده واطسون (مؤسس المدرسة السلوكية)، "بحث السلوك الإنساني بالأسلوب نفسه الذي تجري عليه البحوث في العمليات الكيميائية أو في سلوك الحيوان دون إشارة إلى محتويات الوعي أو الشعور"²⁰.

إن ما يترتب على إلغاء الجوانب الشعورية ومسائل الوعي والحدس والعاطفة هو -لا شك- عدم فهم المبيان النفسي والاجتماعي والتواصل الذي يشكل جوهر الإنسان الفردي والجماعي؛ لأن لغة هذا العقل الطبيعي والاختباري ليست قادرة على التفكير خارج منطق المقادير والأكمال المتصلة والمنفصلة، ولذلك فهي لا تفقه شيئاً من حياتنا الكيفية و"قيمنا النوعية" و"خصائصنا الثانوية"²¹.

وبهذا تنتهي المقاربات العلموية إلى تأسيس تصوّر اختباري وكيميائي للإنسان، ومن ثمة تشريع اختراقه من كل جانب وتحطيم كل أشكال الحصانة القدسية التي تحصّن داخلها طويلاً، ومن ثم تهينته لأن يكون اقتصادياً كائناً منتجاً ومستهلكاً، أما سياسياً فطائعاً ومروّضاً²². ويبدو أن علوم الإنسان أضاعت من بين يديها "بقايا" الإنسان الذي ورثته من العقلانية الأنوارية، و"ختمت" نهائياً قرار "موته". ولهذا نتكلم اليوم عن إنسان من دون أصول ولا أعماق ومن دون تاريخ؛ أي عن بقايا "وجه من الرمل مرسوم على حافة البحر"²³؛ فهل تتمكن التأويلية من إعادة رأب الصدع الذي أصاب مبيان الأنا الحديث؟

18- taylor, "hegel's philosophy of mind" in human agency and language philosophical paper i, p.86

19- taylor, "comment concevoir le mecanisme?", p.192.

20- ernest nagel, the structure of science, new york, harcourt, brace and world, 1961, p.476.

21- taylor, "self-interpreting animals", in human agency and language philosophical paper i, op. cit, p.46.

22- يقول تايلور: "تعمل النفعانية المطبقة في الاقتصاد والسياسة على إلغاء التمييزات الكيفية، وترجمة مصالح الإنسان بشكل تكميقي وحسابي محض".

انظر: taylor, moi du sources les, cit.op, p.39.

23- فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1994م، ص601.

2- آليات التأويل الجامع للإنسان ومخرجاته:

تضطلع «التأويلية» بدور مركزي في لملمة شتات الهوية بموجب قدرتها على تأسيس فهم جامع للإنسان ككل غير قابل للتجزئة، وذلك في مقابل التفسير الكمي والسببي الذي -بحكم تخصصاته العالية- يضطر إلى بعثرة أبعاد الإنسان ووحدته بشكل يجعل من التضارب بينها أكثر جوازاً من الوحدة المنشودة. وسواء أعلق موضوع التأويل بفهم النصوص القديمة لغرض تحيينها أم بتوحيد مبيان الإنسان وتنسيب نماذج التفسير المنقولة تعسفاً من سجل علوم الطبيعة إلى علوم الإنسان، فإن الهدف واحد ألا وهو إبراز الدلالات المسكوت عنها قصداً؛ لأنها إما نوعية وإما قيمية وغير ناجعة، أو تاريخية وغير راهنة.

تعدّ التأويلية خياراً منهجياً على درجة عالية من الخصوبة، بوصفها الأداة النقدية المثلى لوضعية التنشيط التي بات عليها مبيان الإنسان في مختلف مباحث علوم الإنسان. وبهذا المعنى فهي «مقاربة تسعى للنفاذ إلى واحدية الفرد أو الأثر لإخراج المعنى. والمعنى هنا ليس المقصود به العلمي والموضوعي، بل المعنى الخاص والذاتي والأوحد»²⁴.

تحقق التأويلية، على ما يبدو، كل الرهانات التايلورية بقبضة واحدة؛ لأننا إذا ما طبقناها على مبيان الإنسان ظفرنا بالفهم الجامع، وأبطلنا مفعول «سحر» المناهج التفسيرية الكمية التي هيمنت على العقول. وإذا ما طبقناها على نصوص التراث استعدنا لحظة الماضي المنسية في زحمة الحاضر. وفي هذا المستوى تبدو التأويلية، بوصفها فهماً جامعاً وشمولياً، المنهج الأقدر على تحيين لا النصوص القديمة فحسب، بل أيضاً الأحداث الماضية، وردم المسافات الزمانية، ومن ثم مصالحة الأنطولوجي بالتاريخي. وحاصل هذا الجمع هو الفوز بـ «التاريخانية» القادرة على استعادة شتات الماضي المنسي والمبعثر ومساءلته من منظور زمانية الحضور الدائمة. وتمثل عملية استعادة الماضي في كل عملية تأويل-ذاتي شرطاً أساسياً في صياغة هوية متواصلة مع ماضٍ لا يمكن نكرانه²⁵.

وإذاً يمثل الماضي، الذي يجب أن يحضر كل عملية تأويل، «الطاقات النائمة»²⁶ التي نتعرّف عبرها إلى ذواتنا الأصيلة لا في الموضع المكاني فحسب، بل أيضاً في الموضع الزماني. وبهذه الكيفية يشكل التاريخ بعداً أساسياً في تكوّن الهوية الأصيلة؛ لأنه لا يوجد في المتاحف أو في طيات الكتب القديمة، بل بين جنباتنا؛

24- pierre moessinger, le jeu de l'identit, Paris, puf, 2000, p.93.

25- ولعلّ هذا ما أدركه التحليل النفسي حين استعان بآلية التأويل لتعرية الأحداث الماضية والمرتسبة في اللاوعي. وبفضل هذه الآلية تمكن فرويد من كشف الأفعال اللا إرادية كالحلم والهفوات وزلات اللسان... إلخ.

26- taylor, "le fondamental dans l'histoire", in la forest, guy et philipe de lara(dir.), charles taylor et l'interprét - tion de l'identit moderne, centre culturel international de cerisy-la-salle, cerf, et les presses de l'université laval, 1998. p.48.

بحيث لا يمكننا تجاوزه دون استعادته إلينا بالتأويل والتحيين. أما إذا ألقيناه دفعة واحدة خارج حاضرننا فيجب أن نكون "كائنات لها كفاية-ذاتية بمعنى دون أبعاد تأويلية"²⁷؛ أي كائنات تفعل دون أن تفهم ما تعمل. بينما "نحن بحاجة اليوم إلى استعادة الماضي لأجل بلوغ الامتلاء"²⁸.

لا يختلف التأويل في مستوى مبيان التاريخ عنه في مستوى مبيان الإنسان؛ فالرهان النقدي واحد؛ إذ ينصبّ هنا وهناك على أسباب تمزيق وحدة الأزمنة التاريخية ووحدة الأبعاد الإنسانية.

وحاصل القول إن إقحام الروح التأويلية في الأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا مكننا من تغيير إحداثيات فهمنا للإنسان: فبدل أن نتعرّف إلى محتوى ومضامين أفكارنا وفق الأنموذج الخارجي والوصفي، بتنا نتعرف إليها وفق رغبات «كوجيتو الهوية» وإرادته.

بفضل هذا التقاطع أصبح بإمكاننا أن ندرك حينئذ أننا لا نسبح في فضاء مطلق، بل «نحيا داخل فضاء من الدلالات المشتركة»²⁹. ويترتب على هذا أننا لا نفهم الكائن من خلال الوصف الخارجي لأفعاله فحسب، بل يتعين الذهاب أبعد من ذلك، ومشاركته -ولو تخيلاً- أي بالتعاطف الوجداني- نمط حياته. وتعني المشاركة هنا "التفهم" والتوحيد الشعوري والإسقاط الوجداني³⁰. يقول تايلور: "إن الفهم الذي نبحت عنه هو 'الفهم الإنساني'؛ هذا الفهم يعني مشاركة الآخرين طباعهم وعاداتهم ورغباتهم ومشاعرهم..."³¹.

يتضمن العلم التأويلي إذاً: "المعنى والتماسك، تمايز المعنى عما يعبر عنه، وأخيراً تعلق المعنى بذات ما"³². أما المحصلة الثانية فهي تتضمن الإقرار بأن للتأويل لغته النوعية الخاصة المتميزة عن لغة الدارس ولغة المدرّس. وعلى الرغم من ذاتية فعل التأويل وحتمية صراع التأويلات، يمكن أن يكون الأسلوب الأكثر حميمية لطبيعتنا المركبة، ولهذا هو الأقدر على حسم صراع التفسيرات الجزئية والارتقاء بها إلى رؤية فلسفية جامعة تُحقق المسافة الموضوعية المبحوث عنها في علوم الإنسان، وتمكّن من فهم خصائص المجتمعات المغايرة للنموذج الغربي.

27- ibid., p.49.

28- taylor, les sources du moi, op.cit. p.580.

29- taylor, "interpretation and the sciences of man", in human agency and language philosophical paper i, op.cit, p.24.

30- taylor, "understanding and ethnocentricity" in human agency and language philosophical paper i, op.cit, p.118.

31- ibid, p.119.

32- taylor, "interpretation and the sciences of man", in human agency and language philosophical paper i, op.cit, p.24.

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

والعالم كالفن والدين والوعي واللاوعي والإيديولوجيا... إلخ. وقد نتج عن ذلك أن الاهتمام المتزايد باللغة في القرن العشرين كان لصالح الدلالة، وهو اهتمام يتعلق بنا نحن «كائنات لا تزال أفعالنا وسلوكياتنا غير متمفصلة كفاية»³⁴.

بيد أن المقاربة البنيوية حصرت الدلالة في مجرد علاقة ميكانيكية بين الدال والمدلول؛ فالعلامة ثنائية البنية؛ إذ تتكوّن من «الصورة الصوتية وتُشكّل الدال، أما المكوّن الآخر فهو المفهوم ويُشكّل المدلول أو المُتصور الذهني»³⁵. «إن الرابط الذي يجمع بين الدال والمدلول رابط اعتباطي...»³⁶. وبذلك تكون العلامة قد أفرغت من دلالاتها الفينومينولوجية، متأثرة بذلك بالتفكير العلمي الموضوعي الذي ألغى الكيفيات الثانوية مبقياً فقط على ما هو قابل للتقوّل والصياغة.

وبالطريقة نفسها التي نزع بها العقلانية الفيزيائية والرياضية كل غرابة عن الطبيعة وأخضعتها لمراقبة العقل ومقولاته التصنيفية الصارمة، تنزع النظريات الألسنية الحديثة كل غرابة التعبير وتُضيّق مجالات التواصل في العلاقة الآلية بين الدال والمدلول، بحيث ترند اللغة، في نهاية المطاف، إلى مجرد «أداة لمراقبة كيفية تنضيد الأفكار (...) ولمراقبة اكتساب المعرفة بالعالم باعتبارها عملية موضوعية»³⁷. ولكن لما كانت اللغة موطن كل التناقضات والمفارقات، كما بينت ذلك فلسفات اللغة المعاصرة (ولاسيما أعمال كل من فوكو وبورديو ونيتشه ودريدا... إلخ)، ولما كانت وسيطاً (medium) بيننا وبين العالم، ولما كان الإنسان هو ما ينكشف عبره ومن خلاله الوسيط، فإنه من الطبيعي ألا تلغي وظائفه الفزيولوجية والفينومينولوجية والقيمية والمخيلية الممتدة في محيط الفرد والجماعات.

إن حصر الزخم التعبيري للعلامات فيما هو قابل للتقوّل وإلقاء ما عداه في دائرة اللا-مقول يُعدُّ هدرًا للخصوبة التعددية للكائن؛ إذ «لا يمكن -كما يقول تايلور- تطبيق نظرية الدال والمدلول على قصيدة شعرية أو قطعة موسيقية أو لوحة فنية أو حتى تعابير الوجه، فليس بالإمكان تجزئة هذه التعبيرات إلى قطع وإبراز أن الكل هو وظيفة الجزء»³⁸.

34- ibid., p.216.

35- emile benveniste, problème de linguistique générale, op.cit, p.51.

36- فردينان دي سوسور، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985م، ص111.

37- taylor, "language and human nature" op.cit, p.234.

38- ibid., pp.220-221.

2- في فضائل المقاربة التعبيرية للغة:

تحتفظ المقاربة «التعبيرية» (expressive) بكل «غرائبية» اللغة وتتوّع دلالاتها؛ لأنها تتعامل مع موضوعاتها «ككل» (as wholes)³⁹ بحيث لا تلغي الكيفيات الفينومينولوجية المرتبطة بموقع المتكلم وحالته وصفته، إيماناً منها بأن التعبير هو مجال نفوذ الفرد، ولأنّ التعبيرات هي التي تكشف الأشياء وتثيرها للوعي.

اللغة في المقاربة التعبيرية تكشف وتعبّر عن الواحد والكل؛ أي عن الذاتية وعن الدلالات المشتركة خارج دائرة الذات. ولكن يجب أن نفهم أن «الكشف» (le dévoilement) مشروط بطريقة تعبيرنا عنه باللغة، وبعبارة أخرى، ما لم نقدر على التعبير عنه وعلى صياغته لغوياً مكث المعنى في دائرة النسيان والصمت. وهكذا، فإذا أمكن للفرد أن يعبر عن ذاته، أمكنه أن يعبر عن آماله الأخلاقية وعن تصوّره للخير.

وبالفعل هناك ضرب من الانكشاف المتزامن بين الذات وما تُعبّر عنه يُطلق عليه برنار غانيون (le co-dévoilement)⁴⁰، ونقترح ترجمته بـ «المعية-الانكشافية». وتبرير ذلك هو نفي القول بأسبقية الذات على موضوع تعبيرها، وبالخلف نفي أسبقية الموضوع (الدلالات المشتركة) على فاعله وحامله، والقول بتزامن فعل هذا مع فعل ذاك، بحيث يكون الوعي بالعالم والفعل والانخراط فيه أنشطة تتزامن مع بعضها في الحضور. يقول تايلور: «عندما نجمع هذين الوجهين (الذات والموضوع)، نتبيّن أن اللغة هي بنية نشاط نعبر من خلالها عن، ونحقق ضرباً من؛ الوجود في العالم (...). ففي علاقتنا باللغة نكون في الوقت نفسه مبدعين وخاضعين»⁴¹.

وهكذا تنفتح «الماهيات الأخلاقية أمام الذات وفق الضروب التعبيرية و«البيانية»، وليس وفق ضرب من المثالية و«المفهمة». وعندما تظهر الماهيات بهذا الشكل «الجمالي» يمكن، فيما بعد، «مفهمتها» وقولها بشكل أمين»⁴².

39- ibid., p.221.

40- bernard gagnon, la philosophie morale et politique de charles taylor, les presses de l'université laval, 2002, p.95.

41- taylor, "the importance of herder", in isaiah berlin: a celebration, edna et avishai margalit (ed), chicago/ london, university of chicago press, hogarth press, p.97.

42- bernard gagnon, la philosophie morale et politique de charles taylor, op.ct, p.96.

تعيد التعبيرية بناء وضعيتنا إزاء الأشياء والعالم، وتجعلها متجلية للآخرين في فضاء عمومي مشترك، فيصبح الكلام «تعبيراً عن ذات في العالم وفي الجماعة»⁴³. وهي تطمح بذلك إلى تكريس تعددية التواصل حيث يتجاوز حدود المتحاورين ليتصالح بالطبيعة وبالجماعة التاريخية، بينما تصدر المقاربة البنيوية قيمة التواصل وتركز اهتماماتها على المبنى دون المعنى. ومن ثمة لا تستطيع أن تفهم الثقافات إلا داخل منظومات الإسناد الضيقة، بحيث تلقي بالدلالة المجازية في مجال اللا-معقول، ولا تفهم الذهنية الما-قبل-منطقية كالطوطم مثلاً، أو في أفضل الحالات تخضعها لمنهج الوصف.

يتبين حينئذ أننا لا يمكن أن نفهم لغة شعب ما بمجرد ربط الدوال بالمدلولات. يقول نيتشه: "إن الإحياءات التي تمارسها بعض الوظائف النحوية لا تنفصل في نهاية المطاف عن تلك التي تنجم عن بعض الأحكام القيمية والفرولوجية وعن بعض السمات العرقية. أقول هذا دحضاً لوجهات لوك السطحية حول أصل الأفكار"⁴⁴.

لا تُفسر اللغة تفسيراً سببياً وميكانيكياً، بل تُقَم في علاقة الدال والمدلول ذات المتكلم وحالاته النفسية وموقعه. ولهذا يجب أن نفهم التعبير على أنه ديناميكية انكشاف المعنى داخل الذات وبين الذوات في فضاء مدني عمومي كما أوضح ذلك هومبولت (humboldt). وعليه، فمن الجدارة القول إن المكان الطبيعي لفعل الخطاب وصيرورته هو التحاور بين الناس⁴⁵.

تتشكل اللغة إذاً في الحوار لا في المونولوج، أو بالأحرى داخل "خطاب الجماعة" (speech community)⁴⁶. ومن هنا تبرز جدارة فكرة هردر وهومبولت القائلة إن موطن اللغة الأول هو الشعب (volk) حيث تشكل رافداً أساسياً من روافد هويته القومية.

فقيم يتمثل «خطاب الجماعة»؟

اللغة نشاط يتطلب ليس متحاورين فحسب، بل يفترض «جماعة لغوية» يتجسد من خلالها الخطاب وعبرها، حتى لا يفهم من لفظة «متحاورين» مجموعة من الأفراد المنعزلين، أو من يدعون كفاية ذواتهم بذواتهم. هذه الجماعة يمكن أن تظهر وفق ضرب من السلطة والتقليد (بحسب ما يراه ماكنتاير)، ولكنها قد تكون أيضاً فضاء للحرية والتحرر الفردي.

43- janie pélabay, charles taylor, penseur de la pluralité, les presses de l'université laval, l'harmattan, 2001, p.34.

44- f. nietzsche, par-delà le bien et le mal, paris, gallimard, collection idées, ti, p 20.

45- taylor, "language and human nature", in human agency and language philosophical paper i, .op. cit, p.234.

46- ibid. p.234.

يتبنى تايلور التصور الرومنطقي الذي يهدف إلى كشف الثراء الأخلاقي للوجود الإنساني بالتوازي مع جوهره الخيارات الفردية (على منوال كل من هردر وهومبولت)، كما يتبنى، بدرجة أقل، الرؤية الهيدغرية للغة باعتبارها كاشفة لكيفية وجودنا في العالم.

تدافع التعبيرية التايلورية عن ضرب ثقافي محدّد في كيفية إثبات الذات، حيث يكون المرء مطالباً بإيجاد التناغم بين ذاته الخصوصية وواقعه القَبَلِيّ. وفي هذا المعنى نراها تنتصر للحرية «المتوقعة» (située) على الحرية «المنفلتة» (désengagée)، بمعنى تلك الحرية التي تتحقق في تناغم مع الطبيعة والمجتمع، وبموجبها يصبح الإنسان حراً بانفصاله عن الطبيعة وفي الوقت نفسه بالانسجام معها.

ينحو الدفاع عن الرؤية التعبيرية منحى الدفاع عن قيمة الجماعة بكل معانيها لا اللغوية فحسب، بل الثقافية والسياسية أيضاً، فالجماعة هي السياق الضروري الذي يمنح التجربة الإنسانية معقوليتها وواقعيتها.

لا يمكن فصل النقد التايلوري لأداتية المقاربات الألسنية الحديثة عن نقده لانخلاع الفرد عن مرجعيته الانتمائية وعن الشبكات التحاورية: فالأولى هي نتيجة للثانية. ومن ثم، التأكيد على أن اللغة هي موطن حياة وانتماء وهوية وليست مجرد أداة استعمال ومراقبة وتعيين للعلامات هو إثبات لما تتضمنه اللغة من طاقات انفتاحية وانكشافية وحوارية وإبداعية. والجدير بالملاحظة أن هذه الفضائل إن كانت مآثر للذات والذاتية، فإنها لا تملك مشروعية وجودها وانكشافها إلا بحضور الآخر واعترافه بها. لهذا ينتصر تايلور لنظرية هومبولت «الهولية» (holiste)؛ أي الشمولية والجامعة، التي ترى "أن النسيج الحواري معطى منذ الطفولة كفضاء سابق للتعبير"⁴⁷. وهكذا يتضمن "التعريف الكامل لهوية فرد ما لا موقعه فحسب بالنظر إلى المسائل الأخلاقية والروحانية، بل أيضاً إحالة إلى الجماعة التي تحدّده"⁴⁸. "ولا توجد لغة إلا صلب خطاب الجماعة"⁴⁹.

تبدو المقاربة التعبيرية للغة الأقدر على منحنا رؤية شمولية للأنشطة التي نحقق عبرها وجودنا في العالم. كما يمكنها أن تؤصّلنا داخل خطاب الجماعة اللغوية بفضل قدراتها على إظهار المشاعر والتعبير والمخيلات الجماعية علاوة على الفردية منها. وحينئذ يتبيّن أن وصل اللغة بالهوية والأخلاق هو إحدى واجهات الصراع الفلسفي والإيديولوجي ضد ورثة العقلانية الأنوارية. يقول تايلور في هذا الصدد: «إن الصراع (في مستوى مبحث اللغة) بين التعبيريين والبنويين هو إحدى واجهات الحرب العامة بين ورثة

47- taylor, "heidegger, language, ecology", in philosophical arguments cambridge, harvard university press, 1995, p.118.

48- taylor, les sources du moi, op.cit, p.57.

49- ibid., p.55.

الأنوار والرومنطيين. وهي حرب لا تزال قائمة بين التكنوقراطية والحساسيات المدافعة عن قيم التاريخ والجماعة، بين العقل الأداتي والقيم الداخلية لبعض أشكال الحياة، بين الهيمنة على الطبيعة والحاجة إلى التصالح معها»⁵⁰.

وبذا، مكننا تطبيق التأويلية على الأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا من المغامرات الآتية:

- على الرغم من انغراسنا داخل شبكات معقدة من الارتباطات الموضوعية، فإنه يتوجب على كل فرد أن يبدع هويته باستقلال عن الموجود؛ أي في إطار إعادة رسم استراتيجية حوارية وتفاوضية مع كل المنظومات الجاهزة. فارتباطنا بالآخرين «مانحي المعنى» لا يجعل منا نسخاً باهتة وردية لهم، وإلا تعذر نحت «الفردة» والوفاء للذاتية المتميزة.

- إن تشريع «الهوية الفردية» لا يقع في العزلة أو الحوار الباطني وليس مجرد «تجربة ذهنية» و«خيالية» (كما هو الحال لدى جون راولز)، بل هي تجربة أنثروبولوجية وفينومينولوجية حقيقية. فالأنا لا يمتلك أي قدرة ذاتية على فعل إيجاد ذاته، بل لا يكتسب صفة الأنا قبلياً وإنما بعدياً؛ أي بمعية الغيرية التي أوجدته. وهذه الغيرية هي غيرية «النحن» الذي هيّا وجودنا في العالم.

- لا تستمد الأنا دلالات وجودها الثقافي-البعدي إلا باعترافها بفضل «النحن» القبلي عليها. بيد أن هذا الاعتراف لا يعني الانتشاء أمام سلطة الجماعة والخضوع لها، كما لا يعني أي شكل وهمي من المساواة، بقدر ما يعني التمرس على أدبيات الاعتراف بالآخر-الذي هو جزء من «النحن الأكبر» (التراث، التاريخ، التقاليد، الدين، ... إلخ).

- وعلى ذلك، يحتم علينا سؤال الهوية التأسيسي أن نعاشر الأمرين المتناقضين معاً: الوفاء للهوية الجماعية والتاريخية التي ألفينا ذواتنا داخل أتونها، مع الاقتدار على تجاوز تأثيراتها الارتكاسية. بعبارة أخرى يتعين على كل هوية فردية ناهضة أن تحافظ على تعددية انتماءاتها (البيولوجية، العائلية، الثقافية، القومية، اللغوية، الدينية)، وأن تصهر كيانها الهوي، وتحت أصالتها الفردية بمعزل عن كل هذه التأثيرات الارتكاسية، ومن دون اللجوء إلى الرفض العبثي، بل بانتهاج أسلوب الحوار والتفاوض بوصفه استراتيجية مقاومة واعية ومسؤولة.

50- taylor, "language and human nature", in human agency and language philosophical paper i, op.cit, p.246.

- على ضوء ما سبق تتغير كلياً معرفّات الأنا: فمن «الأنا أفكر» إلى «الأنا أوّل»؛ أي من التفكير الذي يفكر في نفسه خارج كل امتداد، إلى التفكير الذي يشترط هذا الامتداد. وبعبارة أخرى، إن كانت «الأنا أفكر» لا تتمكّن من تأسيس التفكير اليقيني إلا باستبعاد ما ليس يقينياً في ذاتها وخارجها، فـ «الأنا-أوّل»، لكونه لا يؤسّس ذاته وفق إجراءات الاستبعاد والتطهير، لا يطمح إلى تأسيس ضرب من الكوجيتو على قاعدة يقين انتقائي، بل يراهن، في عملية تأويل ذاته، على استعادة مختلف المصادر والروافد التي تقاطعت فيه وترسّبت في أعماقه.

- تمثل هذه الروافد القاعدة الارتكازية للهوية الفردية. ويقوم التأويل-الذاتي على إعادة تمثّل هذه القاعدة من أجل تحديد موقع الأنا-المؤول ووصلها بأنظمة الحياة الطبيعية والبشرية والميتافيزيقية.

- يفيدنا التأويل-الذاتي قدرة الذات الحرّة على التداول والتفاوض داخل أطر عمومية للمناقشة. كما نفهم من هذا أيضاً أن ما تتجادل فيه هذه الذات بات في حدود قدرتهم على التفكير فيه وعلى تأويله بشتى التأويلات، ومن ثم لم تعد هناك موضوعات سياسية أو قانونية غير قابلة للتداول وللتعديل وللتجاوز. وبهذا تكتمل حلقات السيادة التأويلية على مختلف العوالم ويبسط العقل الذاتي المشرّع سلطانه بالكامل على مختلف مجالات الحياة.

الخاتمة:

منذ أن تحوّل أفق الهوية إلى أفق داخلي، تغيّرت إحداثياتها جذرياً؛ إذ لم تعد تفيد التوافق مع هوية الوجود «الجاهزة» و«القبلية»، بل تفيد التوافق مع الذات. ولما كانت الذات الحديثة رمز هذا التحرر، فقد اقترنت الهوية بالحرية الفردية، بل إن هذه الحرية هي التي باتت تشكّل هوية الذات الحديثة.

يشترط نحت الهوية الفردية الحرّة أن يكون الأفراد تمثلاً مستقلاً لذواتهم؛ ذلك أن الهوية هي طريقة تتمثّل بها الذات ذاتها، بالتنشئة لا بالولادة. ولما كانت الهوية الفردية هي طريقة كل فرد في فهم ذاته بالشكل الذي يرتئيه مناسباً لمنظوره الخاص «للحياة الجيدة»، يتعيّن، إذًا، أن يكون المحيط الاجتماعي الذي تنشأ فيه هذه الهوية مهيئاً لاستقبال مختلف المنظورات الفردية للحرية و«الحياة الجيدة». وعليه تشترط الهوية الحرّة ثقافة حرّة ومجتمعاً حرّاً.

تبدو الصلة بين قيام الهوية الحرّة والديمقراطية وثيقة جداً، بحيث يكون من المثالية القول بأن هذا الفرد الحرّ يمكن أن ينشأ في مجتمع مغلق وغير حرّ. وبهذا يتعزز لدينا اليقين بأن الخوض في مسألة الهوية

الفردية الحرّة اقترن بأفول المجتمعات التراتبية المغلقة القائمة على قيم «الشرف» الأرستقراطي وانبثاق المجتمعات الديمقراطية القائمة على قيم المساواة في مبدأ الكرامة.

لا تتشكل الهوية المنفتحة والمبدعة إلا بالحوار مع محيطها الذي تفتحت فيه قدراتها، ويعني هذا أن الولاء للأطر الحاضنة لا يعدّ انتكاساً للحريات الفردية أو استنقاصاً منها، بل قد يبدو الأمر على نحو آخر فقدر ما تغدو الحرية الفردية مرجعية ذاتها، تزداد هشاشة وانتكاساً. فالفرد، لكونه ذلك الممكن والعرضي، لا يمكنه أن يمنح فعله الاستمرارية والديمومة إلا متى أصبح هو وفعله جزءاً لا يتجزأ من المشهد الثقافي والتاريخي والسردى لمجتمعه.

مسرد المصادر والمراجع

1- المصادر والمراجع باللغة العربية:

- دي سوسور، فردينان، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985م.
- فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1994م.

2- المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

- durkheim, emile, de la méthode dans les sciences, paris, alcan, puf, 1921.
- freud, sigmund, abrégé de psychanalyse, paris, puf, 1970.
- gagnon, bernard, la philosophie morale et politique de charles taylor, les presses de l'université laval, 2002.
- gadamer, g.h., méthode et vérité, paris, seuil, 1976.
- lalande, andré, vocabulaire technique et critique de la philosophie, paris, puf, 1923.
- la forest, guy et de lara, philipe (dir.), charles taylor et l'interprétation de l'identité moderne, centre culturel international de cerisy -la-salle, cerf, et les presses de l'université laval, 1998.
- marx, karl, critique de l'économie politique, paris, edition sociale, 1957.
- pélabay, janie, charles taylor, penseur de la pluralité, les presses de l'université laval, l'harmattan, 2001.
- pierre moessinger, le jeu de l'identité, paris, puf, 2000.
- taylor, charles, les sources du moi, la formation de l'identité moderne, par charlotte melançon, paris, seuil, 1998.
- le multiculturalisme, paris, aubier 1994.
- malaise de la modernité, paris, cerf, 1994.
- human agency and language philosophical paper i, cambridge cambridge, university press, 1985
- philosophical arguments, cambridge, harvard university press, 1995.
- strauss, c. levi, anthropologie structurale ii, paris, plon, 1994.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com