Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 51, No. 4, 2024

Deanship of Scientific Research

The Current Problems of Philosophical Anthropology

Brahim Kerrache*

Department of Philosophy, Faculty Humanities and Social Sciences, University Kasdi Merbah, Ouargla, Country Algeria

Received: 29/9/2022
Revised: 9/7/2023
Accepted: 24/8/2023
Published: 30/7/2024

* *Corresponding author:*
b.kerrache@yahoo.fr

Citation: Kerrache, B. . (2024). The Current Problems of Philosophical Anthropology. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *51*(4), 145–171. https://doi.org/10.35516/hum.v51i4.2365

© 2024 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: This study aims to highlight the most important concrete problems which philosophical anthropology studies in the current condition of man, in particular, the problem of "the gap between two worlds: a world lived emotionally, and a world formed by technology in addition to the disturbances and the various forms of violence inherent in contemporary societies; the problem of the relationship between man and the world in which he lives and his relationship with others. In this context, multiple aspects are studied such as love, fearlessness, kindness, generosity, friendship, respect and empathy.

Methods: This study adopts a method of analysis and comparison where the problems were analyzed within the framework of a comparison between the various works of Paul Ricœur, Max Schiller, Husserl, Heidegger, etc.

Results: The study shows that such problems result from the lack of reconciliation between emotional and moral experience and the domininance of technology in all aspects of life. Moreover, the lack of connection between existence and empathy nullifies moral values and destroys the foundations of coexistence in the world with and for others.

Conclusions: This study recommends investing the results reached in philosophical anthropology research and stressing the need to reconcile the world lived emotionally and the world shaped by technology. Further, it is necessary to pay attention to the other who is different from oneself within the framework of cultural and social coexistence based on friendship and respect as well as mutual recognition, in order to achieve a better life for humanity.

Keywords: Philosophical anthropology, cultural activity, cultural habitat, human, objective justification.

المشكلات الراهنة للإنثروبولوجيا الفلسفية

*إبراهيم كراش**

قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر

ملخّص

الأهداف: تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على أهم المشكلات التي تدرسها الأنثروبولوجيا الفلسفية في الوضع البشري الراهن: يتعلق الأمر بالمشكلات العينية للإنسان المعاصر خاصة مشكلة الفجوة بين عالمين: عالم مُعاش وجدانيا، وعالم مُشكّل بالتقنية. فضلا عن الاضطرابات واشكال العنف المختلفة الملازمة للمجتمعات المعاصرة؛ ومشكلة علاقة الإنسان بالعالم الذي يعيش فيه؛ وعلاقته بالآخرين؛ في هذا السياق، تتم دراسة جوانب متعددة مثل: الحب، الخوف، اللطف، الكرم، الصداقة، الاحترام، التعاطف.

المنهجية: تعتمد هذه الدراسة على منهج التحليل والمقارنة؛ حيث جرى تحليل المشكلات السالفة الذكر في سياق مقارنة مختلف الأعمال الأنثروبولوجية الفلسفية لكل من بول ريكور، وماكس شيلر، وهوسرل، وهيدجير، وغيرهم.

النتائج: بينت الدراسة أنّ مشكلات الإنسان المعاصر ناتجة عن عدم التوفيق بين المعاش الوجداني والأخلاقي من جهة، وهيمنة التقنية على كل مناحي الحياة من جهة أخرى. علاوة على ذلك فإن عدم الارتباط بين الوجود والتعاطف يلغي القيم الأخلاقية، كما يهدم أسس العيش المشترك في العالم مع ومن أجل الآخرين.

الخلاصة: خلصت الدراسة إلى ضرورة استثمار النتائج المتوصل إليها في أبحاث الأنثروبولوجيا الفلسفية: يتعلق الأمر بضرورة التوفيق بين العالم المُعاش وجدانيا من جهة، والعالم المُشكّل بالتقنية من جهة أخرى، إضافة إلى ذلك يجب الاهتمام بالآخر المختلف عن الذات، في إطار التعايش الثقافي والاجتماعي المؤسس على الصداقة والاحترام والاعتراف المتبادل، من أجل تحقيق حياة أفضل للإنسانية.

الكلمات الدالة: الأنثروبولوجيا الفلسفية، النشاط الثقافي، المُعاش الثقافي، الإنسان، التبرير الموضوعي.

مقدمة:

إنّ القضايا والمشكلات الراهنة التي تبحث فيها الانثروبولوجيا الفلسفية اليوم، تصنّف في السياق الذي يسميه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur (1913م/2005م) مشكلة "تصدع العالم"، ومن منطلق أن الانجازات العلمية عمقت الفجوة بين عالمين: عالم مُعاش وجدانيا، وعالم مُشكّل تقنيا بتكنولوجيا جدّ متطورة، في هذا العالم المتصدع أُختزل الجسد الإنساني في جسم موضوعي بفعل التصور الأداتي الذي أفرزته التقنية، الذي أدى إلى فقدان الجسد لقيمه الرمزية وبيئته الخاصة.

كما أن الاضطرابات وأشكال العنف المختلفة الملازمة للمجتمعات المعاصرة، فرضت على التفكير الفلسفي وخاصة الانثروبولوجيا الفلسفية، ضرورة إعادة استجلاء السؤال عن معنى الوجود الإنساني المتضمن في النشاطات والانجازات الثقافية والاجتماعية، والاندماج في الحركية الثقافية والاجتماعية التي تكشف عن مشروعية الوجود الإنساني، ومن هنا يمكننا طرح التساؤلات التالية: كيف يمكن أن نستفيد من مقاربة الانثروبولوجيا الفلسفية للمشكلات الراهنة للإنسان المعاصر؟ ومن جهة أخرى كيف تساهم الانثروبولوجيا الفلسفية في استثمار النتائج المتوصل إليها في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية من اجل مستقبل أفضل للإنسان المعاصر؟

نسعى في هذا المقال إلى الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال ثلاثة أجزاء، الأول: التطرّق للمنهج والخطوط الأساسية للبحث الانثروبولوجي على نحو شامل. الثاني: يتعلق بمشكلتين تواجهان الانثروبولوجيا الفلسفية في علاقتها بالأخلاق، وهما مشكلة المجالات الوجدانية والعاطفية، وكذا مشكلة التعايش الثقافي والاجتماعي. والجزء الثالث: يتضمن المساهمة المشتركة بين الانثروبولوجيا والأخلاق في فهم وتفسير الوجود الإنساني.

أدّت أزمة علوم الإنسان في بدايات القرن العشرين إلى ظهور اتجاه فلسفي ناقد لمحاولة تكييف موضوع الذات الإنسانية مع متطلبات الدراسة العلمية التجريبية، هذا الاتجاه تمثل في الفينومينولوجيا التي رفضت المذهب الطبيعي الذي ساد مع تطور المنهج التجريبي، حيث استبدلت هذا المنهج بمنهج معرفة يقوم بالأساس على ضرورة العودة إلى الأشياء ذاتها؛ أي الاتجاه المباشر للظواهر والبحث فيها، ولعل أهم المفاهيم التي يستند عليها المنهج الفينومينولوجي هو مفهوم القصدية؛ أي الطابع القصدي للوعي يوصفه أداة لفهم العلاقة بين الوعي والوجود. وتحت تأثير المنهج الفينومينولوجيا سيعاد البحث من جديد في مجال الانثروبولوجيا الفلسفية التي كانت انطلاقتها الأولى مع كانط (1724م/1804م) Emmanuel Kant في كتابه "الانثروبولوجيا من وجهة نظر تداولية"Anthropology from a pragmatic point of view، ثمّ تواصل البحث في الانثروبولوجيا مع ماكس شيلر (1874م / 1928م) Max Scheler خاصة في المرحلة الظاهراتية من تفكيره، أين وجد شيلر في منهج هوسرل(1859م / 1938م) E Husserl الدقة والصرامة التي تُمكّن من الكشف عن التجربة الوجدانية، وعن الطابع القصدي الذي يميز الأفعال، وهذا ما يُمَكّن من جهته من التمييز بين عالم الأشياء وعالم الوجدان، وانطلاقا من هذا التمييز ينشأ نوع خاص من المعرفة: وهو المعرفة الميتافيزيقية الناتجة عن الارتباط الوثيق بين ما توصلت إليه العلوم الوضعية، والفلسفة التي تبحث في الماهيات لذلك «فإن الطريق نحوها لا يمكن أن يبتدئ من دراسة الوجود الموضوعي، إنما منبع هذه الميتافيزيقيا هو الدراسة الفلسفية للإنسان (الانثروبولوجيا الفلسفية) وهي الانثروبولوجيا التي تتناول سؤال: من هو الإنسان؟» (بوشنسكي ا.م: سبتمبر 1992، ص 194/ 195) والتزاما بذلك فقد أولى شيلر للشخص مكانة خاصة في فلسفته «فمفهوم الشخص يتضمن الاستخدام الكامل للعقل والنضج، والقدرة على الاختيار» (بوشنسكي ا.م: سبتمبر 1992، ص 198) وهذا يعني تجاوز مفهوم الشخص لذلك التصوّر الذي يحدّد الشخص من خلال النفس أو من خلال الأنا، فالشخص لا يرتبط بالتحديدات السيكولوجية وإنما يرتبط بأفعال الإرادة الحرّة.

ولكن هذا لا يعني اختزال الشخص في أفعاله, وإنما تحديد الشخص بوجوده الفعلي في كل ما يقوم به، وفي هذا المعنى يتميز الشخص بالاستقلالية التامة من حيث إرادته التي يحدّد بها الخير والشرّ، ومن حيث فعل الاختيار بينهما، فضلا عن ذلك فإنّ الشخص مرتبط بالجسد وهذا لا يعني أنّه جزء من العالم، "إنّما هو دائما على علاقة بالعالم. " (بوشنسكي ا.م: سبتمبر 1992، ص 199)

وانطلاقا من هذه الفكرة التي تربط بين الشخص والجسد، التي ميّزت الانثروبولوجيا الفلسفية في بداية القرن العشرين، يمكن القول أنّ كوجيتو الجسد احتل مركزا أساسيا في الانثروبولوجيا الفلسفية الراهنة التي بحثت في هذه المسألة في إطار مسألة التصدع الوجودي التي أفرزها العلم المعاصر، حين اختزل الجسد في جسم طبيعي قابل للدراسة الموضوعية العلمية، بوصفه شيء من بين الأشياء التي يتألف منها العالم، من هنا فالمشكلات التي تطرحها الأنثروبولوجيا الفلسفية اليوم تركز حول الموضوعات التي درسها كلّ من كانط، وشيلر، وميرلولوبنتي(1908م/1961م) Maurice Merleau-Ponty، وبول ريكور. بالخصوص مشكلة تصدع العالم، ذلك أنّ نتائج العلم المعاصر أدت إلى اتساع الهوة والفارق بين مكان العالم المعاش، والبناء الشكلي للعالم التكنولوجي؛ فالجسد أُختزل في جسم موضوعي بفعل التصور العلمي. بيد أن هذا التصور يحلينا مباشرة إلى محاولة فهم وإدراك ماهية البحث الانثروبولوجي الفلسفي.

1. **ماهية البحث الانثروبولوجي الفلسفي**

1.1 من حيث المنهج

تعمل الانثروبولوجيا الفلسفية على توضيح واستجلاء أبعاد ومصادر الأبحاث السابقة المتعلقة بالوجود الإنساني، وكلّ ما يتعلق بالإنسان ثقافيا واجتماعيا من أجل تعويض الخواء الوجودي للعالم الراهن، وهذه هي المهمة الأخلاقية للانثروبولوجيا الفلسفية، وعلى هذا الأساس فهي تسعى إلى تحصين نفسها ضدّ كلّ أشكال الخطاب النظريّ، المرتبط بالمقولات المجردة للمثاليين التي تخصّ «البحث في موضوع الماهيات والجواهر الصورية مع تغييب المقاربة الذاتية أو التمثُّل الذاتي الذي يتجلى من خلال فعل الوجود.» (Paul. Ricœur: 2013. P19)

وممّا لا شكّ فيه أنّ الانثروبولوجيا الفلسفية أصبحت معروفة من خلال نمط التفكير الثاني؛ أي المقاربة الذاتية لفعل الوجود مستهدفة كل ما هو عيني، وبالأحرى كل ما هو متعين من فعل الوجود ومعناه، لكن هذا الاستهداف لما هو عيني يكون بمعزل عن البحث في مشكلة العلاقة بين الجسد والنفس؛ ما يعني أنّ الانثروبولوجيا الفلسفية قد تخلّصت من ثنائية الجسد والروح، فأنا هو جسدي، وجسدي لا أمتلكه من خلال التعايش المشترك مع الآخرين، وإنما امتلكه بإرادتي ووعيي الخاص. وعلى هذا الأساس يرجع الفضل إلى الفينومينولوجيا في تأسيس منهج الانثروبولوجيا الفلسفية.

ولأنّ الفينومينولوجيا باشرت البحث الفلسفي بالتساؤل حول ماهية الوعي من أجل فهم حركة المُعاش، وفهمه هو فهم لوحدة الانسان التي تستند على منظور للتأسيس الذات انطلاقا من الوعي بالأنا بعدّه مكتمل. وعليه فالفينومينولوجيا ستتساءل عن الوجود ما دامت الذات تحمل في ذاتها فهم وجودها. على هذا النحو الفينومينولوجيا تكشف عن أنطولوجيا للوجود، هذه الأنطولوجيا مفهومة كتعالي للكينونة في العالم. وفي هذا المعنى تتجلى فكرة الدزاين Dasein بوصفه الوحيد الذي يتجه نحو وجوده ويعي ذاته في استشراف (الاستباق) advancement ذاته إلى درجة انفراده بالوجود نحو الموت. إذ في قدرته على تحقيق ذاته يكون أكثر أصالة وذلك بتعيين وجوده، فالدزاين يعين نفسه كإنهمام (عناية) «... الكينونة في العالم هي من حيث الماهية عناية...» (مارتن هيدجر: 2012 ص 364) ومنه يصبح تحليل تناهي الوجود هيرمينوطيقا لمعنى لفظ وُجد.

بيد أن اعتماد الانثروبولوجيا الفلسفية على المنهج الفينومينولوجي، يجعلها أبعد ما يكون عن منهج التأمل الفلسفي الكلاسيكي المرتبط أساسا بالميتافيزيقيا، الذي يتأسس على مفهوم الأنثروبوس بوصفه ماهية كلية، فالانثروبولوجيا الفلسفية متضَمَّنة في إطار هيرمينوطيقا فعل الفهم لدى الفيلسوف الذي يعايش على نحو قبلي وعيني سؤال الوجود،, ولا يتعلق الأمر هنا بالنسبة للانثروبولوجيا بوصف مايعطيه المعاش الإمبيريقي الوعي الذي يشكل الفردانية التي يعيشها كل إنسان في داخله، وإنما يتعلق الأمر بتوضيح البنيات الإجرائية للوجود للمعاش، فالأبعاد العينية التي من خلالها تتجلى الانثروبولوجيا الفلسفية الساعية إلى تفسير وتوضيح أشكال وأنماط وتجليات الوجود بوصفها ظاهرة phenomenon على عدّ أنّ الوجود يؤسس ذاته بنفسه ضمن انبثاق زمانية إستشراف كينونته، فالوجود يعطى بوصفه كينونة في العالم ضمن فاعلية قصدية منفتحة على الأشياء وعلى وجود الآخر. هذا الانفتاح هو النمط الوجودي الأصلي للدزاين وهو الذي يعين وضعه ويُكيّفه مع تناهيه جاعلا منه كينونة إنهمام وعناية «وتبعا لذلك فهو ينطوي من ناحية أنطولوجية على وجه من الصلة بالكائن الذي هو داخل العالم.» (مارتن هيدجر: 2012 ص 366) على هذا النحو أصبحت الفينومينولجيا في التحليل الوجودي للدزاين أنطولوجيا، ولكن هذا التحليل يجب أن يستند على العينية الوجودية للمُعاش في مختلف تمظهراته، وإن كانت هذه التمظهرات تجد أساسها في تحليل بنيات الوجود. وفي هذا المنظور يمكن الإشارة إلى أعمال ميرلوبونتي في توضيحه للعينية الوجودية للمعاش من خلال التأكيد على الدور الفعال للجسدية كتجربة معاشة؛ فالجسد هو التجربة الحية للزمانية والتاريخانية للفاعل الإنساني، فهو الذي يعطي للفهم الأنطولوجي الخاص بالدزاين عينيته التعبيرية الذاتية التي أشار إليها هوسرل من قبل، بعدّها وساطة بين النفس والجسد. والحق أنّ الجسدية عند ميلوبونتي أصبحت البعد العيني للتعالي الوجودي، وعلى أساس هذا التصور تكون الانثروبولوجيا الفلسفية شديدة الارتباط بالتمظهرات العينية للوجود.

فالجسد من خلاله يتم إنشاء القرارات, والإرادة الإنسانية تتشكل من خلال الجسد (الطبيعة)، وهنا تظهر علاقة الارتباط بين الإرادي و اللاإرادي، بين الاختيار والجبر؛ لاحتواء الطبيعة على الحرية,لهذا يركز ريكور على الأهمية البالغة للتجربة الجسدية في الوعي، وفي هذا إقرار بأهمية الجسد وبمعناه المتأصل، حيث يعمل الجسد على إبراز كل مقصد، وفي الجسد يتشكل الإرادي واللاإرادي، العقل والمادة، الحرية والطبيعة. ومن هنا ترتبط فاعلية الإرادة بالوعي الخالص فتحتل القصدية موقعا مركزيا في فلسفته بحكم دورها في إعادة تأسيس العالم الذاتي للمعنى.

كما يمكن القول أنّ ريكور في كتابه "الإرادي واللاإرادي" سعى إلى وصف فينومينولوجي للإرادة في كيانها الماهوي، من أجل تمييزها والكشف عن علاقاتها مع اللاإرادي؛ فقد ميز ريكور ثلاث دلالات على مستوى المعنى للقول أنا أريد: أنا أقرر، أنا أحرك جسدي، أنا أوافق. وميز هذه الدلالات مع ظواهر محددة من اللاإرادي: العلل والبواعث الشعورية واللاشعورية، والعادات وضرورة الطبع، وضرورات حياة الوعي. ويتطلب هذا الوصف الماهوي - الهادف إلى اكتشاف الماهية الخالصة لفعل الوعي –نوعين من التعليق، الأول: تعليق الخطيئة الصادرة عن الإرادة الشريرة، والثاني: تعليق المتعالي الذي يتمثل في عدم الاكتراث بالظروف الوجودية التي توجد فيها الإرادة، وقد كان على وعي تام بحدود هذا المنهج في قوله <<الوصف المحض... له حدوده إذ يمكن أن تكون الحقيقة المتدفقة للحياة مدفونة تحت الماهيات>>.(P.Ricœur:1950, p37)

وفي هذا الصدد فإن فلسفة الإرادة وتحليلاتها هي جزء من وجهة نظر افتتحها هوسرل نفسه في كتابه "الأفكار" (E. Husserl, 1950, p117_127) وهذا بالتحديد في الدرس 95، قال هوسرل بوضوح بالمعاييش Les vécus في المجال الشعوري الإرادي، عوضا عن التضايف أو الالتزام المنطقي بين فعل الإدراك القصدي noèse الذي يتجه صوب الموضوع قصد احتوائه في الشعور من جهة ,ومن جهة أخرى موضوع فعل الإدراك القصدي noème المرتبط بالشعور , فالإرادة في الواقع تكون حيوية في مقصد إرادي يتجه صوب الموضوع، وهذا المقصد يضع الوجود في المجال الخاص للإرادة.و المراد عند هوسرل من هذا هو تعميم منهج التحليل القصدي ليشمل الإرادة؛ وهو لا يعني الفصل بين المجال الإرادي والإدراك والتمثُّل، وإنما يعني محاولة استثمار التحليل القصدي بنفس الشكل الذي أُستُثمر به في دراسة ظواهر الوعي، أي أنّ ما أشار إليه ريكور في معرض شرحه لكتاب الأفكار بقوله <<أشار هوسرل في صفحات مختلفة من كتاب الأفكار إلى أنّ إشكالية الإرادة يجب أن يجدد طرحها بمنهج التحليل القصدي الذي أثمر على مستوى الوعي والإدراك...>>. (P.Ricœur:1986, p59) من هنا كان يجب على المقصد الأصلي للإرادي أن يكون قادرا على منح نقطة ارتكاز لوصف البنيات القصدية لوعي الفاعل الإرادي، هذا الوصف يرمي إلى توضيح ماهية الإرادة وأنواعها بتوجيه من << الفهم المباشر لمعنى الإرادي واللاإرادي.>>(P.Ricœur:1950, p8) والمتضمن للفاعل الذي يقول أنا أريد.

القرار، الفعل، القبول هي اللحظات الثلاثية للإرادة. فالإرادة لا تتمثل فقط في الاختيار بل تريد أنّ تجعله عمل ذا فاعلية؛ أي تريد تفعيله، لأنّ الإرادة لا تتوقف عند حدود النية. فما هي طبيعة مظاهر الإرادة؟

1) القـــــرار:-

يكون القرار مرفوقا باقتراح يميزه عن الأمنية البسيطة، يمكن لهذا الاقتراح أن يصادف عقبات ويصبح غير فعال، ولكن عليه هو نفسه أن يكون داخل قدرتي وإلا يصبح بلا نتيجة؛ إذ يمكن أن أقرر بصلاحية أن أصبح رياضيا، لكن لا استطيع أن أقرر أن أكون في صحة جيدة. رغم أنّ القرار حسب معناه الماهوي يختلف عن الفعل وعن الحركة، إلا أنه مشروع والمشروع تفكير، التفكير من لاشيء في شيء ما يجب أن يكون مع أو بدون تخيل لهذا الشيء الذي سينجز هنا يجب <<إدراج الشعور بالقدرة الذي يرافق مقصد الوعي.هذا الشعور هو الذي يشكل الصلة بين الأنا المتوقِع كفاعل للعمل الذي يجب القيام به وبين الأنا المدرِك للمشروع في صمت.>> (Paul Ricœur: 2013. P98) هذا المشروع يتضمن بنيويا علاقة مع المستقبل؛ المستقبل له طبيعة مزدوجة: من جهة هو ذلك الذي ليس لي عليه سلطة، ومن جهة أخرى هو ذلك الذي لا استطيع سوى أن أتوقعه مع إمكانية أن أخطئ في توقعي له.

يتعلق الأمر بمستقبل المشروعات التي حددتها، الشيء الذي يستلزم الأخذ بعين الاعتبار -وفي حالة تحقيقها- زمن الأشياء التي يتكون منها المشروع،وهذا يعني الخضوع لتأثير العلاقات السببية في مجرى الأحداث، والأشياء التي أخضع لها ليست كما أنظر لها بنظرة ضيقة، وأفهمها على أنها وقتية. فالمشروعات لا تكون إلا إذا جرى التصميم << فالقرار يبلغ أقصاه في تصميم الذات بالذات أنا أقرر يعني الأنا تصمم: أي أنا أصمم صيغة ضمير المخاطب للفعل و الفعالية والتفكير من الذات إلى الذات.>>(Paul Ricœur: 2013. P98) هذا التصميم هو اندفاع نحو المستقبل. لكن هذا الاندفاع لا يختلف عن الواقع المعاش كحضور حاضر من خلال ضرورة الانتظار الذي يوضح لي ما يمكن أن أتوقعه وما يمكن أن يعطى لي.

هكذا تظهر الطبيعة المزدوجة للمستقبل، حيث أن كلهما تعتمد على الأخرى، وهنا يكمن نفس الغموض الذي يوجد في فكرة الممكن في ارتباطها بالوعي النظري أو العملي. لأنّ الإنسان هو وعي متجسد؛ بمعنى أنه مشروع مدرج ضمن الإنجاز، إذن علينا أن ندرج دائما ما يمكننا أن نقرره مع ما يمكننا أن نتوقعه؛ على سبيل المثال مشروع السفر يجب أن يأخذ بعين الاعتبار التوقعات الجوية. لذلك يجب أن نقبل ما ينتج عن نوايانا وقراراتنا لأنه لا ينتج من فراغ، كما أنّ مشروعاتنا لا تتوقف على النتيجة التي نريدها، فضلا عن أن ما ينتج عنها ليس دائما معروفا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الفعل ينتهي باعتراف يعدّ جزءا مكملا للمشروع، فإسناد الفعل الذاتي هو مهمة النشاط الإرادي؛ مثلا أنا قمت بكذا...من أجل كذا...<< سأجعل نفسي مسؤولا عن تخطيط الفعل الذي يجب القيام به >>(Paul Ricœur: 2013. P99)

2) الفعـــــل:-

لقد تبين من قبل أنّ القرار الحقيقي مرتبط بالفعل، وغالبا ما يكونا متزامنان ومتلازمان؛ فالقرار لا يمكن معرفته إلا داخل الفعل، إذ لا يمكننا الابتكار بدون فعل حتى إن كان الفعل مجرد تصميم في المشروع لما كان ينوى فعله. فضلا عن التغيرات الضرورية التي يختبرها الواقع من خلال القصد فيما يتعلق بعدم قبولها. لأن عدم القبول مرده إلى الظروف الإنسانية التي لا تعطى سوى اختيار بين الواقعية والمثالية.

الاقتراح الإرادي يُسجِل من موقف الوساطة العملية تطورا لقرار يلغي المسافة بين الأشياء والذات، هذا النوع من اللاواقعية للمشروع المقرر مصمم من فراغ، وما يجب القيام به هو الفعل لإنجاز المشروع المصمم؛ يعني تحقيقه بتجسيد الحركة التي تنفذ المشروع، هنا تظهر هوية المعنى بين الفعل و القصد << التي تسمح لي بالقول... هذا الذ ي كنت أريده أو لم أكن أريده،الاختلاف ليس في المعنى إنما هو ما بين الفراغ و التنبؤ.>> .Paul Ricœur: 2013 (P101) فالإرادة لا تقرر حقيقة نفسها إلا بتغير جسدها، وتغيير العالم من خلاله، فمن خلال الفعل تكون مشروعاتنا حقيقية، وواقعية بالنسبة للعالم. والمبادرة بالحركة والتغيير هي من وراء الخطاب. وبالتحديد ما استطيع قوله عن ما أقوم به؛ أي القصد الذي اقصده من الكلام عن ما اريد القيام به،إذ أن ما أقوم به يأتي للتنفيذ. على هذا النحو فإنّ حركة الجسد هذه ما هي إلا عقل متكلم يقدمه حاضر العمل على وجودي الجسدي؛ (Paul Ricœur:

2013. P102) معنى هذا أن حاضر الفعل هو دائما عمل وحادث، ما يستلزم عدم وجود خطاب ممكن حول الفعل و إنما يوجد خطاب حول علاقته بالقصد التي يعرف بها أو تميزه عن قصده.

3) **القبـــــول:-**

يعتبر القبول البنية الثالثة للإرادة كونه العنصر الذي يُكتشف لا إراديا، فالفعل يرتكز على الدوافع، والحركة وعلى الجهد والقدرة. أما القبول فيوافق على الضرورة؛ بمعنى الضرورة التي يجب قبولها؛ وهي الدوافع الراسخة في أفعال الحياة، القدرات تجد نهايتها في مصدرها. ريكور يصطلح على <<الضرورة الجسدية حياة اللاوعي والطبع أي الأشكال المتنوعة للإرادي التي ليست سوى دوافع و أعضاء بالنسبة للإرادي.>> .(Paul Ricœur: 2013 P.P103-104) فالجسد له دائما خلفية ذات طبيعة لا تقهر؛ هي الضرورة المتضمنة في ممارسة الإرادة نفسها بانحيازها للدوافع. الانحياز الموجود في كل إنسان هو الطبع الذي يستعصي عن التغيير الناتج من القيم، إذ هو في كل لحظة يمثل الصيغة الأصلية للفعالية.

اللاوعي هو أيضا خلفية على مستوى تاريخ الذات الذي لا يمكن أن يتساوى مع الوعي الواضح، ولا يمكنه الدخول في الوعي دون وساطة طرف ثالث يفسره للذات قبل أن تتمكن من إعادة إدراجه في الوعي.

الخلفية الأخيرة للضرورة هي الحياة، وأن تكون الذات حية؛ يعني أن تكون منظمة ليس من جهة النمو فقط، إنما من جهة الدافع الحيوي أيضا، الذي لا يمكن كبته، فضلا عن الموروثات المأخوذة من الأسلاف، كل هذا يشكل وضعية حيوية تمثل خلفية لكل قرار ولكل فعل. فالضرورة الجسمية والاجتماعية التي يعرفها الوجود الإرادي للآخرين تكشف عن تاريخ مسار الطبيعة. فما هي بنية القبول التي تنهي الإرادة؟ <<إنه بالتحديد مواجهة الضرورة خارج ذاتي،وفي ذاتي يميل الوعي إلى التراجع والى صنع دائرة حول نفسه، لكي يبتعد خارج الذات في موضوع إمبيريقي يؤسسه، هذه حدود الطبع، اللاوعي، حياة الكائن. ومن خلال فعل الاستبعاد التأمل يُثبّت كمؤسس كلي يتجاوز حدود الموضوع الإمبيريقي.>>(Paul Ricœur:1950, p321)

القبول يكيف الضرورة مع الحرية إذ لا وجود لحرية خالصة، تجربة القبول تعلمنا استمرار الحرية والطبيعة، وفي نفس الوقت تعلمنا الرضوخ النسبي للطبيعة هنا تتجلى لحظة الرفض الكامنة في التفكير؛ رفض الظروف الإنسانية الذي يعطي المعنى للرغبات الثلاثة للوعي: رغبة في أن يكون كليا بدون المنظور المحدد بالطبع، الرغبة في أن أكون واضحا من خلال تطابق الوعي بالذات مع الوعي القصدي، وأخيرا رغبة الوعي في أن يُختصر في الخدمة الغذائية والصحية للجسد. بالنتيجة هذه الرغبات الثلاثة هي التي تحدد الإرادة، وبالأساس فإن رغبة الوعي المتبصر في أن لا يكون نزوة من نزوات النفس، وأن يكون تفكيرا خالصا ومستقلا عن كل ضرورة طبيعية <<سأقول أن وجوب الوجود الذاتي هو الأمنية القصوى للوعي المتبصر.>> (Ricœur: 2013. Paul P105) لكن ليس من السهل التفكير في القبول من خلال هذه الرغبات وهذه الأمنية، لأن القبول يمثل إتحاد الحرية الداخلية مع الحتمية التي تؤكدها العلوم الموضوعية. بهذا فالذات محصورة في حالة من التناقض يتعذر تجاوزها، فنظام الحتمية العلمية يتعارض مع كل نظام آخر، إذا خضعت الذات له فإنها تتنازل عن كل شيء، لكن الثنائية الأصلية للداخل والخارج التي تتحدد من خلال هذا التعارض ليست مستحسنة <<وحدها الضرورة التي نشعر بها في داخلنا يمكن أن تقترن مع حرية القبول.>>(Paul Ricœur:1950, p329) بنية القبول تأخذ هنا كل معناها بوصفها تنشيط وتفعيل لاتجاه الوعي نحو وضع نفسه كموضوع إمبيريقي مؤسس لرفض الشروط الإنسانية التي تحتويها الرغبة والأمنية. والقبول ممكن تحقيقه في ظل وحدة شخصية الإنسان، لذلك فهو نقطة الذروة للتفكير الموجه نحو انسجام وتوافق الإرادة مع الشروط والظروف العينية للإنسان، فإذا كان القبول ممكنا فإنه سيكون من خلال قبول الذات اللاإرادية نفسها، وليس من خلال التمثل الروحي للضرورة الموضوعية، كذلك القبول ممكنا بالاختيار والتبني العملي للضرورة التي تعيشها الذات بوصفها حقيقة نهائية تصل إليها الذات في تحولاتها وتغيراتها من مرحلة إلى أخرى. (Paul Ricœur: 2013. P106)

إن هذا الوصف الفينومينولوجي للإرادة في بنياتها الماهوية لا يكتمل حسب ريكور إلا بوصف فينومينولوجي لعلاقة الإرادي باللاإرادي أي علاقة الحرية بالطبيعة، الجسد بالوعي، ومن ثمة مفصلة كل بنية من بنيات الارادي مع مايقابلها من ظراهر اللاإرادي على النحو التالي:

1) الجسد والوعي

يمثل الجسد الجانب اللاإرادي، وبالنظر إلى الخطابات الفلسفية حول الجسد يمكن فهم علاقة الإرادي باللاإرادي، كون الجسد يشكل وحدة لثنائيات متعددة ومتنوعة؛ فديكارت يعتقد بوجود نظامين للواقع هما الفكر والمادة. والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يجمع بينهما، فهو من جهة جسد، ومن جهة أخرى فكر، من هنا جاء الكوجيتو الديكارتي ليعبر عن ضرورة تميز العقل عن إدراكاته لأنها تؤثر فيه، ومنه لا يمكن إدراك الجسد إلا كموضوع خارجي يمكن تحديده بالطول والعرض والسمك...الخ. هذا يعني أنّ الجسد موضوع فيزيائي يخضع للقياس الكمي، أما الفكر فجوهره بسيط. وما يعبر عن علاقة الفكر بالجسد هو الكوجيتو أنا أفكر إذا أنا موجود؛ فالوجود الإنساني قائم على التفكير والوعي أولا، وهكذا ومن تأملاته أسس للذات الواعية التي تجسد كل الأفعال الواعية << فالوعي الذاتي المصاحب لها، والإرادة التي تستمد حريتها من الوعي المصاحب لها.كما أنّ الكلام لا تفهم كلماته إلا على ضوء النور الفطري... الذي يرشدنا إلى أنّ معرفة الفهم ينبغي دائما أن تسبق تصميم الإرادة >> (رونيه ديكارت: 1968، ص 124)

في التصور الفلسفي للجسد تلتقي فينومينولوجيا هوسرل وميرلوبونتي مع ديكارت إذ ورغم بروز فكرة كل من سبينوزا ونيتشه حول الجسد إلا أنّ الكوجيتو الديكارتي والهوسرلي كان المسيطران، ففي التأمل السادس حول وجود الأشياء المادية، وبالتحديد في التمييز بين النفس والجسد من حيث أنّ

الجسد بالطبيعة منقسم في حين أنّ النفس لا تنقسم. على هذا النحو يقسم هوسرل المعرفة إلى قسمين: أولا معرفة حسية تجريبية، وثانيا: علوم الماهية غايتها إدراك الماهيات الكلية، وفعلها الخالص هو قصدية الوعي. بحيث أنّ هذا الوعي هو كوجيتو متحقق. وكل تفسير للإدراك بيولوجي مآله الفشل لأنه لا يراعي حياة الوعي بالنسبة للإنسان، فالإدراك يعتريه النقص كوننا لا نرى إلا جانب أو بعض الجوانب من الأشياء، ما يجعله ذو طابع مكاني يحتاج إلى التجريد؛ أي الانتقال من المحسوس إلى المجرد. بهذا يصبح الإدراك اتجاه نحو الوعي بالجسد، وبما أنّ الجسد يظهر بأشكال مختلفة للإدراك، فإن الجمع بين الإدراك المختلفة يعطينا وعي بالجسد؛ ما يعني أنّ إدراك الجسد مرتبط بالمكان والزمان. إذن المشكل يرتبط بالجسد وليس بالوعي، إذ أنّ الجسد محدود متناهي، والوعي مفتوح لا متناهي. انطلاقا من هذا التمييز الفينومينولوجيا تميز أيضا بين الجسم والجسد؛ الجسم كموضوع للمعرفة الإمبيريقية، والجسد الهيئة والشكل العضوي الذي يكون في علاقة حميمية مع الوعي ومع الكائن الحي، إنه مجال الشعور والوجدان. ومن ثمة يمكن فهمه من ناحيتين: بعدّه شيئا فيزيائيا،وثانيا: بعدّه مشاعر داخلية، هذه الثنائية تشير إلى العلاقة بين البعدين الخارجي والداخلي للجسد.

إنّ الجسد وبالنظر إلى الغموض الذي يكتنفه تنظر إليه الفينومينولوجيا بوصفه موضوعsujet، وبوصفه شيء مادي objet. وليس هناك تناقض بين النظرتين فجسم الإنسان جهاز متكامل الوظائف يرتبط بحركية وجوده في العالم. <<لأني أرى أنّ الجسد هو موجود ذو مظهرين: فمن جهة هو شيء من الأشياء، ومن وجهة أخرى هو الذي يرى ويلمس الأشياء.>>(Maurice Merleau-Ponty, 1964, p180) (فالجسد الموضوعي لا يختلف عن الأشياء. أما الجسد الذاتي الخاص متميز بوعي ذاته، وكلاهما يتجسد في الجسد الواحد، فالجسد هو وعي عليه تتأسس العلاقات الأنطولوجية مع الأشياء والآخر، كون الآخر يشكل جسد. إن تجربة الجسد الخاص هي تجربة معايشة، تجربة وجود في العالم في مقابل الفكر التأملي الذي يميز ويفصل بين الذات والموضوع، ما يعطيها فكرة عن الجسد الواعي؛ فتجربة الجسد تجعلنا نعي المعاني الكامنة وراء الأشياء، وجسدي هو الأداة الدالة التي تتصرف بوصفها وظيفة عامة رغم أنه يتعرض للمرض، وظيفة توجب فيه معرفة عقدة الوجود، وهي<< الماهية المتضمنة في عملية الإدراك >> (Maurice Merleau-Ponty, 1945, p114)، فالجسد ليس موضوعا سلبيا لوعي نشيط، إذ لا يمكن أن يختزل في علة خارجية تكون موجهة لانفعالاته، مثلما يرى السلوكيين. فما الوعي إلا نتاج لعضوية مادية هي الدماغ؛ فالمفاهيم والتصورات والأحكام هي نتاج لهذه العضوية الجسدية، ومن هنا يتشكل كوجيتو الجسد عند الفينومينولوجيا متجاوزة التفسيرات الفيزيولوجية.

لقد صاغت الفينومينولوجيا معنى الوجود الذي كان من قبل تصورات مثالية مجردة، فنقلته إلى الواقع الحسي وأدخلته في مكون الجسد؛ فالجسد موجود في العالم. وبهذا تجاوزت الفينومينولوجيا الكوجيتو الديكارتي القائم على التفكير والوعي، وأسست لكوجيتو جديد هو كوجيتو الجسد، الذي يرفض كل تفسير آلي أو فيزيولوجي، أو سيكولوجي إمبيريقي. فيصبح الجسد ركيزة الوجود، وأداة الوعي، والعلاقة بينهما هي علاقة تلازم في الحضور فحضور الجسد يستلزم حضور الوعي، وحضور الوعي يستلزم حضور الجسد إن وعي هو جسدي

عالج ريكور في الإرادي واللاإرادي فكرة التمييز بين الجسد والجسم، لكن مبدأ التمييز غير واضح في قراءته وتحليله لكتاب "الأفكار" لهوسرل وكذا التأمل الخامس الديكارتي.(Paul Ricœur,1986 P, 87) ونشر ريكور قراءته لمبدأ المقاربة بين الجسد والجسم في سياق عمله الفلسفي: فلسفة الإرادة تحت تأثير كل من هوسرل وميرلوبونتي من خلال فكرتي الجسد والجسم وكذا منهج الوصف الماهوي. حيث توجد فرضيتين في بنية التصور الريكوري للطبيعة ناقشهم في فلسفة الإرادة الأول: يتبع الفلسفة الكلاسيكية مفاده أنّ الطبيعة في الإنسان، هذا الافتراض لا يكفي لتعريف الطبيعة الإنسانية، ولا لتحديد الحرية والإرادة. ويقر ريكور في تحليله الوصفي بأن الطبيعي ينتهي دائما عند حد غير قابل للاختزال: هو حرية الاختيار. إن التعارض الكلاسيكي بين الحرية والطبيعة حسب ريكور فسح المجال لاكتشاف العلاقات بين الإرادي واللاإرادي؛ فالطبيعي يشمل كل ما هو مكتسب لا إرادي، ويمثل الأصل الأول للإنسان. انطلاقا من هذا يعدّ الجسد شكل من الأشكال الطبيعية اللاإرادية يعمل على تحفيز الفعل داخل عفويته الوظيفية تحت شكل حاجة، انفعال وجداني, عادة، ديناميكية للنشاط الجسدي، متطلبات الطبع...الخ. هذا التحفيز هو دافع الإرادة.

أما الافتراض الثاني: فقد أخذ ريكور مسافة بالنسبة للتيارات التقليدية وما تفرضه من قناعاتها؛ إذ يستحيل وضع خط فاصل بين حدود ما هو طبيعي وما هو إنساني، أو حتى داخل الإنسان بين طبيعته وحريته. فضلا عن ذلك لا توجد حدود ذهنية عقلية بين الجسد والوعي، كما أنّ الطبيعة لا تختصر في حدود الإنسان ولا تمثل كل سلوكاته، بالمقابل سيكون من غير الواقعي إنكار دور الطبيعة في وجود الإنسان وفي تصرفاته؛ هذا يعني أن الحرية أو الإرادة متأصلة ومتجذرة في اللاإرادي الطبيعي الذي يثري الإرادة. من هنا نفى ريكور وجود منهج فينومينولوجي خالص للإرادي: <<لا توجد فينومينولوجيا للإرادة خالصة، ولكن في تبادلية الإرادي واللاإرادي أتوقع اللاإرادي كقطب آخر لحياتي، كمؤثر لإرادتي بهذا المعنى لا أعلم أبدا التعددية اللاإرادية إلا في علاقتها بالإرادي.>>(Paul Ricœur, 1986 P, 111) من هذا المنطلق يحلل ريكور مظاهر اللاإرادي في علاقتها بالإرادي، كون البعد اللاإرادي متأصل في كل إنسان، وبه تنشط مظاهر الإرادة. ولكن كيف نفهم علاقة الإرادي باللاإرادي أو الطبيعة بالحرية؟

حسب ريكور كل لحظة من الحياة الإرادية القرار، الفعل، القبول، تكشف عن عمل متبادل مع الحياة اللاإرادية أو القدرات التي لها أوجه متعددة ومتنوعة. الدوافع، المعارف المسبقة، العاطفة، العادة..الخ. هذا يدل على ارتباط مظاهر الإرادة بمظاهر القدرة Pouvoir التي تمثل الجانب اللاإرادي. إذن فهم ثنائية الإرادي واللاإرادي تستلزم فهم كل مظهر من مظاهر الإرادة في علاقته بكل مظهر من مظاهر اللاإرادي.

2) **القراروعلاقته بالدافع:-**

بالرغم من أن القرار لا يتحدد بصفته مشروعا ممكنا إلا في إشتراع الدافع، ريكور ركز على الدافع لتجنب فكرة السببية أي القول بأن الدوافع هي ليست أسباب الفعل <<لا قرار بدون دافع...توجد علاقة بين القرار والبحث عن الشرعية، جدلية الاندفاع والدعامة...هذه العلاقة تفترض بالفعل أنني توقفت عن الخلط بين الدافع والسبب؛ الدافع هو الذي يخضع الإرادة...أما السبب يتناقض مع الدافع فهو ينتمي إلى المجال الموضوعي، ويرجع للتفسير الطبيعي للأشياء.>> (Paul Ricœur: 2013. P100) الدوافع بهذا التصور تلغي الحرية رغم تبريرها للقرار، فهي لا تصبح دوافع بصفة كاملة إلا من أجل قرار منجز. لكن هذه الدوافع لا تبرر القرار بزيادة أسبابه وعوامله، إنما بتزويده بدعامة يستمد منها شرعية اندفاعه. ومن الخطأ أن نغير داخل نظام ترتيب أسس ومبررات الإرادي معاني مفاهيم التبرير والأسس، ونستبدلها بالمعنى الموجود في نظام تركيب الوظائف الذهنية كالذكاء مثلا، الذي نبحث عن أسبابه وعوامله الذاتية والموضوعية؛ فالبحث في نظام ترتيب الأسباب والعوامل يختلف عن البحث في نظام ترتيب التبريرات والأسس من جهة، ومن جهة أخرى تغيير المعنى يلغي حلقة الحتمية في نظام الترتيب، إذ الحتمية تمثل شيء من العقلانية ما يؤدي إلى الاعتقاد بإمكانية كبت الدافعية.

كل دافع يؤرخ لقيمة، هذا يعني أنّ انتباهنا يتوجه نحو طبقة وجودية للقيم؛ الحلقة هنا واضحة، إنها الانتباه الذي يختار قيمة من بين كل القيم التي يمكن إعطاؤها. هذا الاختيار يجعلها ظاهرة، وهذه القيمة الظاهرة للتجربة تدعم الاختيار و<<هذه الحلقة بدورها تتجذر أكثر في تغذية التبادلات بين الإرادي واللاإرادي، اللاإرادي الجسمي بعدّ انه مصدر وجود الطبقة الأولى من القيم والكاشف الوجداني عن كل القيم.>> (Ricœur: 1950, P75 Paul) ولكن في اللاإرادي تبحث الإرادة عن دوافعها اللاإرادية الجسدية التي لها الأهمية بسبب الحضور الدائم، وكل قيمة تستطيع أن تمنح الإرادة دعمها يجب أن تكون لها داخل اللاإرادي بعض الجذور. اللاإرادي الذي من خلاله يندرج الجسد في الحساسية، وليس في الموضوعية فهو يؤثر فينا أولا عن طريق الحاجة، التي تظهر كحرمان يتميز عن التفكير كونه لا يمكن كبته، فالحاجة هي دافع من بين دوافع أخرى ساكنة << هذا النداء الذي يصعد من حرمان هو إشارة إلى أول نهوض للقيم التي لم تنشأ مني.>>(Paul Ricœur: 1950, P90)

وبدون دعامة جسدية لا يمكن للإرادة أن تعمل، ولكي تصبح الحاجة صورة لدافع يحرك الإرادة، يجب على السلوك أو التصرف الذي يضمن الرضا والقبول أن لا يكون أليا. بحيث تكون الحاجة متناسبة مع بعض التمثّل، إذ من خلال هذا التمثّل يمكن للحاجة أن تندرج في نظام الدافع، وبما أنّ تمثّل الشيء الذي يشبع الحاجة يرتبط بتحديد التمثّل، فان هذا الشيء الذي يشبع الحاجة مجهول (غائب) لذلك فالخيال هو الذي يشكل وصلة بين الحاجة والإرادة. وبتوقع الشيء المكتسب من التجربة، الذي يرضي الحاجة، فإن الخيال أيضا يتوقع متعة مختبرة سابقا من طرف الشعور << ويجعل منها معرفة واقعية للقيم.>> (Paul Ricœur: 1950, P100) فالخيال يعطي للحاجة قيمة ومرتبة دافع، ويجعلها جاهزة للمقارنة مع دوافع أخرى.

إلى جانب الحاجة الألم السهل أو الصعب يحدد قيم أخرى حيوية؛ الألم في هذا المعنى ليس هو نقيض اللذة، لأننا لا نجد فيه لحظات مناوئة لتأسيس اللذة، إلا أنه يختلف عن الحاجة من حيث الفعل الذي يتبع ظهوره، فهو ليس مثل الفعل الذي يتبع ظهور الحاجة من جهة أنّ الفعل الذي يتبع ظهور الألم هو فعل لاإرادي،أما الفعل الذي يتبع ظهور الحاجة فهو فعل لا إرادي.

هل يمكن إدراج رد الفعل العكسي ضمن الردود الموجودة في نظام الدافع؟

حسب ريكور لا يمكن، فبالنسبة للحاجة رد الفعل العكسي هو مناقض للدافع؛ في حالة الإضراب عن الطعام مثلا لا يمكن القبول بهذا الفعل العكسي، لأن الحاجة تطلب الإشباع لا الإضراب والمنع. وبالتالي لا يمكن عدّ رد الفعل العكسي فعلا إراديا ضمن نظام الدافع، أما بالنسبة للألم إذا كانت ردود أفعالنا اتجاه الألم لا يمكن كبتها عمليا، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للخوف من الألم؛ التصرفات الدفاعية أو الهجومية التي تنتج عن الخوف هي في حد ذاتها دافع، فإذا لم أستطيع أن أمنع نفسي من الصراخ تحت الضرب، أستطيع أن لا أخضع إلى تهديد الضرب <<هنا تكمن الوظيفة الحقيقية للإرادة أمام الألم: إنها الخوف من المعاناة أكثر من المعاناة المتكبدة، وهذا ما يدعو إلى رفض أو قبول المعاناة التي ستأتي... وتضيف شهادتها على الحاجة المضحى بها لتمنحها لمجد الإرادة الإنسانية. الهروب ممكن أن يكون خطأ إذ لم يكن صراخ المعاناة خطأ.>> (Paul Ricœur: 1950, P103)

السهل هو حالة من التوازن تنتج عن<< الممارسة المعتدلة لكل الوظائف المتناسقة بأريحية معتدلة.>> (Paul Ricœur: 1950, P109) يرى ريكور في السهل القيمة الإيجابية وغير القابلة للاختزال كجانب أخر من النظام الحيوي، كون عفوية العيش لا تضعف شروط الحياة. من هنا فإن إرادة التوسع والاستكشاف تظهر في القيمة الخاصة بالصعب،ما يؤكد وجود تسلسلات وجدانية التي لا تشكل نظاما << فهي تحدد مستوى من القيمة وليس القيمة أو اقتران القيم.>> (Paul Ricœur: 1950, P116) لهذا فالحيوي ليس في متناولنا عكس ما ندعي غالبا، فرغم وجود قيم حيوية أو مستوى حيوي للقيم، إلا أنّ الحياة ليست غاية واضحة لا لبس فيها. هذا الغموض الذي يميز الحياة مرده إلى غموض الجسد بالنظر إلى غموض الدوافع التي يقدمها على نحو غامض وأحيانا تكون متناقضة فيما بينها إذ <<بسبب غموض الدوافع، الدافع مكلف زمنيا والاختيار لابد أن يفرض على وعي متردد.>> (Ricœur: 1950, Paul P136) فحريتنا لا يمكنها أن تمارس إلا من خلال الجسد، لهذا يجب أن تجد فيه سندها ودعائمها، يمكن أن يعطيها الكثير للحرية، بما في ذلك ما يتعارض معها من ضرورات حيوية. يرفض ريكور أن تكون الحرية إبداعا، فهو يدرجها داخل التصميم الذي فيه تتأسس الحرية في إطار أشكال الوضعية التي تمارس فيها الحرية، الوضعية هي أولا جسدية، ولكن أشكالها متعددة ومتعارضة. إذ لا توجد لحظة <<تعطينا عرضا كاملا للميولات، يسمح بإنجاز

حصيلة الحاجات والرغبات والتصورات الناتجة عن وضعية معطاة، ولا يوجد أيضا بين القيم المتوقعة سلم واضح يتوقف باستنفاذ البحث حول الخير.>> (Paul Ricœur: 1950, P137) صحيح أنّ فكرة سلم القيم لا تنتج عنها أي صعوبة، ولكن تكمن الصعوبة في التفكير في العلاقات الموجودة بين قيمة وأخرى من القيم الخالصة من جهة، ومن جهة أخرى مسألة تطبيق هذا السلم على عناصر أخرى مؤثرة في الوضعية، حيث كل عنصر يجسد قيمته على نحو غير كامل ومتغير، نظرا إلى حاجته الملحة. فمن السهل أن نعتقد بوجوب تفضيل الشرف على الحياة، لكن ليس من السهل أن ندري أين هو الشرف، ولا إن كان مثل هذا التجسد لا معنى له ويفتقر لروح الشرف، ومع ذلك فهو يستحق بالفعل وعلى نحو عقلاني أن أضحي بحياتي من أجله.

إن تردد الوعي سببه تجسيد القيم فهي تعلو عن طريق الانتباه والاهتمام، يعتقد ريكور بعدم إمكانية التقليل من أهمية ودور القدرة على الانتباه؛ أكثر من ذلك الانتباه ليس مجرد قدرة فقط يتمتع بها الوعي من بين قدرات أخرى. فالانتباه هو الوعي في حد ذاته، الذي يوجه على نحو جوهري إلى الوضعية المشروع؛ وهو المشروع المدعم الذي يشق طريقه داخل مجموعة من المعطيات العينية، وهو أيضا إلهام وضغط الوعي الذي يؤخذ كمصدر لأفعاله ومصدر للصور التي يشكلها عن العالم. إن الانتباه لا يغير المعطى إنما يجعلني أرى على نحو أفضل، أو حسب وجهة نظر لم تكن واضحة من قبل، وعندما أطرح عليه أسئلة فإني أخضع له <<فالنشاط الأكبر يحقق أكبر قابلية للاستقبال.>> (Paul Ricœur: 1950, P148) وفي الانتباه يتلامس الإرادي مع اللاإرادي؛ الإرادي هو المشروع، والانتباه اللاإرادي هو الشيء الموجود هنا أو هناك وأخضع له. يتضح إذن أنّ الاختيار يظهر دائما في كل مرة كإنجاز حيث يتجلى ما حضره الانتباه للوعي.

تتلخص أطروحة ريكور في القول بأنّ <<أفعالنا تتوقف على أحكامنا وتتوقف على انتباهنا إننا أسياد أفعالنا لأننا أسياد على انتباهنا. هكذا حرية اختيار الدوافع تتحرك وفي الاختيار تتوقف.>> (Paul Ricœur: 1950, P175) كل الصعوبة تكمن في فهم أنّ الحرية فيها تصميم وعدم تحديد للتصميم يحملان نفس الشيء منظورا إليه بطرق مختلفة.

3) الفعل وعلاقته بالحركة والقدرة:-

قد رأينا فيما سبق أنّ الإرادة ليست في التفكير فقط، إنما تتطلب حركة الجسد، فهي تعمل على تحويل الفكرة إلى حركة، هذا التحويل يتصف بالغموض. ولفهم هذه الحالة من التفكير يجب تجاوز كل ثنائية، وكل شكل من أشكال الكوجيتو، كالكوجيتو الجسدي. والإرادة هي إذن عمل حي للمشروع مصمم في الفكر، والأداة الوحيدة لتنفيذ هذا المشروع هي حركة الجسد؛ الذي هو نقطة ارتكاز الإرادة، فالإنسان لا يريد لأنّ فكره موجود في جسده، إنما لا يريد لأنّ جسده لا يتحرك << وهنا نلحق نوعا من التحقيق العضوي للإرادة داخل الفعل... لقد قلنا إنّ الفعل ينتهي في الأشياء نفسها من خلال الجسد.>> (Paul Ricœur: 2013, P111) حينما يسمح لنا بإنجاز المشروعات التي حددناها، فهذا يعني أنّ الإنسان يملك بعض القدرات الخاصة بخدمة الإرادة، وفي نفس الوقت هذه القدرات تجعل الإرادة محدودة. من هنا تتحول فينومينولوجيا اللاإرادي إلى فينومينولوجيا القدرات التي يمنحها الجسد للفعل الإرادي، هذا يعني أنّ وصف ما يحدد بصورة صحيحة للفعل صعب جدا، والأصعب هو تحديد العنصر الموجود في الفعل الذي يرتبط بعلاقة وطيدة مع اللاإرادي، هذا العنصر يتكون مما يسميه ريكور خبرة سابقة تتعلق بالحركات العفوية والمنضبطة هذه الخبرة السابقة تمثل المعطيات التي تربط علاقتنا بالعالم.

مما يجب الإشارة إليه هو ضرورة عدم الخلط بين الحركات العفوية ودور الأفعال العكسية التي لا تنتمي إلى مجال الإرادة، لأن مفهوم الغريزة يقترب كثير من مفهوم الحركات العفوية. لكن ريكور يرفضه لأن مصطلح الغريزة يقصد منه الفعل الحيواني، وعلى عدّ أنّ الغريزة ليست في حدود الموضوع فهي لا تنتمي أيضا إلى اللاإرادي. أما فيما يخص الخبرات المسبقة فهي: الطريقة الأولية البدائية التي اكتسبها الإنسان من المحيط الخارجي؛ وسميت بالمسبقة لأنها لم يساهم الإنسان في تكوينها بوعيه الخاص، إنما تطورت بعفوية ولاإراديا لتسمح للإنسان من تطوير حركات ونشاطات أولية بسيطة، مثل الرضيع الذي يمد يده نحو شيء يرغب فيه، فهي بهذا الشكل مجموعات محركة شديدة التنوع منظمة من طرف إدراكات تؤسس للاستعمال الأول للجسد في علاقته مع الأشياء عن بعد وبصفة عامة، هذا الاستعمال هو الإحكام الأول لهذه القوة المحركة للحواس غير المستخدمة (الساكنة)، ومادام الدافع قابل للتوقف فالإنسان يعرف كيف يضرب لكنه لا يضرب إلا عند الخوف والغضب <<وكل اندفاع للحركة لا يندرج ضمن تركيب الإدراك المحرك وإنما ضمن دافع الحاجة وانفعال الإرادة.>> (Paul Ricœur: 1950, P222)

إن الإرادة لا يمكن أن تمارس إلا من خلال الدافع والانفعال، وفي المقابل الدافع والانفعال يتطورا من خلال الإرادة، وعلى العكس ردود الأفعال التي تظهر خارج الإرادة <<وحتى إذا قمت بما أريد فإن هذا انطلاقا من مهارة لاإرادية حسب الشكل العام للتصرف اللاإرادي.>> (Ricœur: 1950, P226 Paul) فالإرادة لا تُحدث الحركة، وإنما تنظمها فقط؛ هذا يعني أنه يوجد بالفعل تنظيم إرادي للحركات وتنظيم لردود الفعل. حسب ريكور يوجد عنصر آخر يدخل في التركيبة اللاإرادية للفعل هو الانفعال بوصفه شكلا من القدرات يُذكِّر دائما بديمومة وحدة النفس مع الجسد، غير أن وظيفته غير واضحة في خدمة الإرادة، إلا أنّ دوره يتجاوز الخدمة كونه مثير للجسد فهو يمثل <<تحريض على الفعل حسب التمثُّلات الحية التي تولد المفاجأة.>> (Paul Ricœur: 2013, P112) الانفعال يفهم بتأثيره في الجسد ودفعه نحو الفعل بطريقة عفوية بغية السيطرة على الذات،لهذا يصف ريكور الانفعال بأنه حالة تسيطر فيها النفس على الجسد؛ ما يعني أنّ الإثارة والمفاجأة هما نداء للإرادة في إطار إعادة السيطرة على الجسد تحت ضغط الانفعال.

إنّ الانفعال يشكل أداة ممكنة لدعم الإرادة، في هذه النقطة وجهت اعتراضات لريكور، خاصة فيما يتعلق بالانفعال كدعم للإرادي من طرف اللاإرادي بالمعنى الذي يفهم على أنه حالة طبيعية، فكيف يكون دعم للإرادي وهو يؤدي إلى عرقلة السيطرة على الذات واضطراب التفكير؟ فضلا عن ذلك فالانفعال هو دافع أكثر منه أداة لدعم الإرادة.(Johann Michel: 2006 p35)

يرى ريكور في الانفعال عامل دعم للإرادة بالنظر إلى ما يتوخى منه في شكله الخالص المحفوظ من أي انحراف؛ فهو ليس نزوة تنشط الفعل وتدفعنا إليه من غير اختلال في التوازن النفسي والجسدي، ولا يوصف كدافع، لأن الدوافع التي تنشط الإرادة ليست ملكا خاصا بها، وإنما نابعة من الحاجة. نجد ريكور هنا يبرز الانفعال الأصلي كمفاجأة ورعشة(هزة)؛ ما يعني انه أول حركة وأول تفكير بواسطة كوجيتو الجسد تحمل أشياء آنية <<هي بواسطة الهزة (الرعشة) حيث مدتها ترتبط بالأشياء التي نلمسها.>> (Paul Ricœur: 2013, P111) المفاجأة <<هي على مستوى دور صدمة التعرف واهتزاز الجسد، أفضل صدمة لتعرُّف اهتزاز الجسد.>> (Paul Ricœur: 1950, P239) يلاحظ بالنسبة لريكور أنّ الانفعال كصدمة تشوش وتعيق ليس هو الانفعال الشرعي الأصيل، إنما هو انفعال بوصفه انسيابا للنزوة. وأنّ هذا الانسياب ليس قدرا محتما يفترض أنّ الحرية اغتراب، كما أنّ الحرية ليست مقهورة أو مقوَّضة فيه. لأن الانفعال الخصب يضع نظام الجسد الذي كان قبل الانفعال موضع تساؤل، وكذا النظام الذي لا يمكن تجنبه لابتكار نظام جديد.

على هذا النحو يمكننا في كل انفعال أن نميز بصفة جذرية الانفعال كصدمة حيث المفاجأة في حد ذاتها تهيج العشوائية التي تعيق ولا تنشط، واللاإرادي هنا يغمر الإرادي ويحتويه على نحو مناسب. في هذا يتجلى الإنسان ككائن هش Fragile لديه إمكانيات للفعل لا تظهر إلا في ظل شروط الوضعية، وضعية وسيط، توازن فيزيولوجي...الخ. هذه الشروط تمثل تعطيل للوجود كاضطراب أو كقصور ذاتي: فيا تصبح الآلة الجسدية غير مضبوطة وتتجاوز ما هو إرادي. هل يمكن القول أنّ الانفعال كصدمة يندرج ضمن الاضطراب العضوي؟ بالنسبة ريكور إطلاقا، إنه يبقى خارج اضطراب العضوية، أما عشوائية التصرف فهي قصدية خاصة للانفعال تؤسس للكشف عن الاضطراب والعشوائية في خضوعنا للعالم؛ كهروب مثلا من تهديد، وكمناعة لكل فعل فعال. الانفعال الصدمة هو عشوائية تدل على نفسها كعجز، وبطريقة غير مباشرة ينشئ عالم سحري (خيالي). ومن الطبيعي هنا التحفظ عن طرح أي شكل للسببية، أو التساؤل إذا ما كانت العشوائية تنتج الانفعال في الخيال، أو عكسيا اللجوء إلى الخيال ينشئ العشوائية في الجسد الذي لم يعد بإمكانه التمسك بالحقيقي الواقعي: الحقيقي هو ما يتعلق بالارتباط الصارم بين الجسد والعالم، والمعنى المعطى لعلاقتهما في تبادلية الإرادي واللاإرادي، حيث حلت العلاقة بينهما محل العفوية الفوضوية Anarchique. ومن هذا العالم السحري فإنّ الهيجان الجسدي يقنعنا بأننا ابتعدنا عن العالم الواقعي، وأننا نبذل في جهد لكي نصنع عالما آخر. بالإضافة إلى ذلك فإن هذه العفوية الفوضوية ليست الأولى، ولا نراها تظهر بدون بعض التحضيرات السرية. فمهما كانت القوة المؤثرة لوضعية صادمة فإنها لا تثير فينا الانفعال الصادم كوننا نستطيع تجنبها ومواجهتها، ومع ذلك إذا لم نعمل على مواجهتها فإنها في لحظاتها ستكون عنيفة.

والحق أنّ الانفعال الصادم في أغلب الأحيان ما هو إلا بروز النزوة إلى الوعي؛ بمعنى بروزها إلى الإرادة التي تريد نفسها مستلبة، ولكن حسب ريكور فإن النزوة كإمكانية بنيوية تستعصي على المقاربة الفينومينولوجية؛ فهي الفعل المحتمل الخطأ الذي لا يخضع إلا للوصف الإمبيريقي.

العادة هي العنصر الأخير التأسيسي للفعل، يمكن تعريفها: كعائق مكتسب يؤثر في فينا، أغلب العادات التي تمثل أهمية وفائدة تُكتسب بالإرادة من أجل خدمة الإرادة. العادة هي: قدرة تجعل الأفعال الإرادية سهلة الاستعمال، وهي تظهر لا إراديا وتتضح كقدرة لا معقولة يستعملها الإنسان لأجل هدف نسيان الجهد المتعلق بالفعل الإرادي. بتكرار نفس الفعل مرات متعددة الجسد يستوعب بعفوية نمط جديد من الحركات، والتفكير، والتعامل مع العالم. بيَّن ريكور وتحت تأثير رافسون Ravaisson Félix في كتابه العادة، أنّ العادة تجعل من الجسد عفوية عملية بالتكرار، فالعادة إذن تخدم الإرادة بجعل المهام المنوطة بها أكثر سهولة، وفي المقابل العادة تشكل خطرا على الإرادة؛ فهي تستطيع أن تؤدي بها إلى نسيان نفسها. أكد رافسون <<أنّ الإرادة تضيع في التفريط بحريتها.>> (Félix Ravaisson: 1984, P.P 61-62) بمعنى أنّ العادة تجعل الحركات التي كانت في البداية تتطلب جهدا كبير سهلة وتستطيع الإرادة أن تؤديها بعفوية، ما يستلزم نسيان الخصائص والمميزات الإرادية للفعل نفسه. إذ أنّ الإرادة بدون جهد تنسى نفسها. هذا الانحراف للإرادة المرتبطة بالعادة هو: ما يسمى إتحاد الحرية مع الطبيعة، إتحاد الإرادة مع العادة، بوصفها طبيعة ثانية؛ فأنا كائن حر لأنني كائن طبيعي. ومنه فإذا كان الإنسان يفكر في التحكم في طبيعته بإرادته فهو مخطئ، لأن الإرادة الأكثر فعالية تتجه نحو الطبيعة عندما تنسى أن تفكر في نفسها.

من هنا أكد رافسون <<أنّ الانحدار بدرجات أكثر وضوحا من جهة الوعي تجعل العادة توضح العمق الغامض للطبيعة بصفتها طبيعة مكتسبة، طبيعة ثانية أسبابها الخلفية تكمن في الطبيعة الأولى، وهذا ما يفسر فهمها فقط. بالنتيجة هي طبيعة مطبوعة وفعل مستوحى من الطبيعة الطابعة.>> (Félix Ravaisson: 1984, P81) لذلك فالعادة تحوّل الإرادة إلى قدرة بابتكارها لاستعداد جديد يلغي الخصائص الإرادية للفعل الأصلي، ولفهم العادة أكثر يجب فهم علاقتها بالجهد الذي يشغل حيزا خاصا في الفعل الإرادي واللاإرادي، فهو أداة تمتلكها عضلاتي؛ إنه التعبير الأكثر وضوحا للإرادة في الجسد، فبذل جهد يعني استعمال الجسد لهدف معين، لأن الجهد ليس مجرد حركة بسيطة من العضلات إنما هو حركة العضلات المشحونة بالأفكار. والعلاقة بين الجهد والعادة تظهر في مواطن كثيرة، نذكر منها: بالجهد نستطيع أن نستدعي الإرادة عندما يصبح الفعل المعتاد مسيطرا على جسدي ويعمل بعفوية وبدون تفكير، الشيء الذي من شأنه أن يهدد حريتي. ففي هذه الحالة يجب علينا بدل جهد لكسر الروتين إذا ما أردنا التخلص من العادة

الروتينية، كذلك يجب عليّ تحرير جسدي من الفعل المعتاد للتأكيد من جديد على البعد الإرادي للأفعال. إذن العادة تساهم في الألفة المستبدة بالجسد، ما يجعلها غير مفاجئة مثل الانفعال، أي أنها لا يمكن أن تختزل في الأوتوماتيكية (الآلية). فقد وضح ريكور بعض من الأوتوماتيكية السطحية، التي ترى في الإرادي داخل العادة مبدءا للتصلب، وعارض فكرة الابتذال اليومي؛ تفاهة إنفجارات الحرية. فهو يعدّ أنّ الحرية المتفجرة غريبة عن قيمة الإنسان، ولا معنى لها مثل الاتوماتيكية. فالعادة إذا تحولت إلى أوتوماتيكية تصبح سيئة ومستهجنة لأنها تعيق الذات، وتجعلها غير قادرة على اكتشاف الطبيعة الحقيقية التي تمنح القدرة للإرادة.

والعادة ليست في الجسد فقط، فهي توجد أيضا في الفكر؛ يظهر ذلك في الكلام وطريقته المكتسبة من فعل أصلي للتفكير يزول ويصبح شكلا خاصا بالجسد. أما بالنسبة للتفكير فالمعرفة تصطف حول مجموعة من القدرات المستعملة، بدون أن تنسى الذات من جديد الألفاظ والتعابير التي تشكل في كل مرة تفكير جديد، فهي تُسجِّر معرفة قديمة دون أن تقصدها بذاتها، ويمكن القول أنّ المعرفة ليست هي ما أفكر فيه إنما الوسيلة التي أفكر بها. (Paul Ricœur: 1950, P268) فالمسألة تتعلق بإدراك وفهم مثل هذا السياق في ذات المتكلم، وفي تمسكها بالاستلاب الناشئ عن موضوع العادة، حيث تكمن الصعوبة بالتحديد في أن الذات لا تستطيع أن تضع خارج ذاتها هذه القدرات، ولا أن تحدد نفسها بدون تحفظ منها، لأنها لا تنفصل عنها. لم يقدم ريكور حلا لهذه المعضلة التي ربما ليس لها حل: فهي مجرد غموض يلف الشروط الجسدية نفسها، هذا الغموض يمكن وصفه، ولكن لا يمكن فهمه ولا تفسيره بطريقة كافية، فريكور يعتقد أنّ الحلول المفترضة من نظام العادة تستمد ضعفها من اللجوء إلى فضاء الدماغ الذي يتضمنه.

والحق أنّ الزمانية هي التي تستطيع أن تعطي الحل، لا يتعلق الأمر بتصور المحافظة على الذات في فضاء الدماغ أو مكان آخر، وإنما يتعلق باستمرارية اللاإرادي لوجودنا الخاص. هذا التبادل للأنا كفعل وللبنيات التي يرتكز عليها قد يكون هو الوجود الزمني، أين يظهر المفهوم الفينومينولوجي للزمن حيث الديمومة هي تأسيس الذات المتشتتة في وحدة واحدة. إنّ القدرات والعادات من جهة أخرى تشكل تهديدا من خلال آليتها، لأن الخطر كامن في الآلية، لكن هذه الآلية ليست نتيجة ضرورية للعادة، فهي لا تنتج عن العادة نفسها ولكن تنتج من تخلي الوعي عن السلوك المعتاد.

باختصار يوجد تلازم بين الحركة وفكرة الجسد، وكوجيتو الإرادي واللاإرادي الذي يجعل من الفعل وجودنا نفسه، وهو ليس شكلا طبيعيا يطلب من الإرادة أن تحرك الجسد، لأن الإرادة لا تتضح كحد وسيط بين الذات والتأثير المتحصل عليه إلا إذا اعترض عائق نجاحها العفوي. في حين الجهد لا يمكن أن يعلمنا ما هو الفعل، لكن إخفاقه النسبي في بعض الحالات يجعلنا نكتسب فكرة عن الفعل، من هذه الناحية فإنّ الذات لا تتوقف عن الاكتساب والتعلم من التفكير القصدي للفعل، ومن حميمية الإنسان للعالم، ما يُمكِّن من تفسير الفعل على الأقل بوصف شروطه التأسيسية. هذا ما يبيّن حضور الأنا بالنسبة لجسدها كمساعد على تكوين خبرة مسبقة من جهة الانفعال والعادة في جميع أنواعها.

4) القبول وعلاقته باللاإرادي المطلق:-

إنّ <<إعادة فهم الجسد كدافع وكفاعل شرط المرحلة الثالثة لفينومينولوجيا الإرادي واللاإرادي التي تهدف إلى إيجاد الدليل الذاتي الأول للضرورة نفسها، طبعي، لا وعي، وحياتي.>>(Paul) Ricœur: 2013, P114)

أخر بنية من بنيات الإرادة هي القبول، فالإنسان يجب أن يقبل ويرضى لكن كيف يكون القبول حالة لا إرادية؟

القبول هو: الإذعان والرضوخ لما أنا عليه، الذي هو بدوره ضعف خاص يؤسس للمرحلة النهائية للإرادة الإنسانية، فماذا يجب على أن أقبل؟ حسب ريكور يجب أن نقبل اللاإرادي المطلق كشكل أصلي للإرادي، فما المقصود باللاإرادي المطلق؟

لقد حدد ريكور في المقولة السابقة اللاإرادي المطلق بثلاثة أنواع الطبع، اللاوعي، وضرورات الحياة (الوظائف الحيوية في الإنسان).

القول بأن الطبع هو جزء من اللاإرادي المطلق؛ هذا يعني أنّ الإنسان غير حر، لكن بالنسبة لريكور الإنسان هو الموجود للحرية حيث يظهر تأثير سارتر على ريكور في مقولته "حكم علينا أن نكون أحرارا". هذه المسألة غير قابلة للنقاش لأنّ الحرية تظهر من خلال الطبع. فحسب ريكور طبعي هو أسلوب إرادتي، هل هذا يعني أنّ الطبع ثابت لا يتغير؟ بالنسبة لريكور نعم ولا، كيف ذلك؟ فالطبع يتطور عبر مختلف مراحل الحياة، وهذا يعني إمكانية أن تطرأ عليه بعض التغييرات؛ فالإنسان في سن العشرين ليس هو نفسه في سن الستين بغض النظر عن التغيرات المتصلة بالزمن الماضي أو بالتغيرات الفيزيولوجية. فأنا أختلف عن أنا في كل مرحلة من مراحل العمر، ورغم هذا الاختلاف من مرحلة إلى أخرى، فالطبع لا يزال على نحو قاعدة ثابتة لا استطيع أن أحدث فيها تغيرات بطريقة إرادية. إنّ فكرة ريكور باختصار هي لا يمكننا أن نغير في الطبع تغيرا جذريا فأنا دائما على نحو ما أرجع إلى طبعي بالطريقة التي أريدها، أما التغييرات التي يمكن أن أحدثها تتم فبفضل إرادتي وهذه التغيرات لابد وأن تتناسب مع قوة طبعي؛-Ricœur: 2013, P.P114) (Paul 115 فالإنسان الكسول لا يمكنه أن يصبح نشيط الإرادة، لأنّ هذا التغيير غير ممكن للإرادة الكسولة، والإنسان الذي يتميز بسرعة الغضب والتوتر لا يمكن أن يصبح إنسانا هادئا.

في الواقع إنّ الضرورة المعاشة تتجلى أولا: في الطبع الذي هو أقرب شيء للإرادة حيث تظهر التناقضات التي تختزل فكرة الطبع خارج الحرية، وبالتالي يفقد معناه، أو وضعه داخل الحرية فيحتويها. لذلك يجب الاستجابة لطبعي بوصفه نصيبي من القدر لأن <<تغيير طبعي سيكون بالتحديد أن أصبح شخصا آخر وأغترب عن ذاتي. لا يمكنني أن انسلخ عن أناي نفسها.>> (Paul Pau Ricœur: 1950, P345) فطبعي هو كيفية وجود حريتي، هذا الأسلوب

الفريد أطبعه على كل أفعالي. من هنا فالطبع هو أحد أجزاء الحرية، ففي الحرية أختار نفسي بواسطة الطبع، لذلك فالذات تدرك بعض الشيء من طبعها الخاص مثل كيفية المشي أو نبرة الصوت...الخ.

على هذا النحو فالطبع بالنسبة للذات باطني ومعقد في بعض المشروعات التي تخفيه عن رؤية الذات، لذلك الآخر يحكم على الذات بسرعة الغضب والتوتر لسبب ما يحيل دون رؤية الذات لحالة التوتر والغضب الذي تعيشه في لحظة ما، من هنا فإن الذات لا يمكن أن تحدد الطبع وتميزه على نحو موضوعي مثلما هو الحال بالنسبة للدراسة السيكولوجية التي يقوم المختص فيها بتشخيص واقعي للطبع، هذا التشخيص الواقعي ضروري ومفيد، لأنه يسمح بمعرفة الطبع واكتشافه وقبوله.

المظهر الثاني: للإرادي المطلق هو اللاوعي، هذا الجانب المظلم والغامض الموجود فينا الذي يميزنا؛ فاللاوعي هو جزء مني، ولكنني أجهله دائما على الأقل جزئيا، فلا يمكنني معرفته بصورة كاملة. إن الإرادة لا تتحكم فيه ولكنها تعاني منه، ولا يمكننا أيضا أن نتحرر منه، لأننا نصادقه في الأحلام دون أن نعرفه ولا أن نستطيع فهمه، ولا نستطيع أن نقول أنّ هذا حلم. فالذات هي حياة لا وعيه مثلما هي حياة واعية، اللاوعي حسب علماء النفس يطرح صعوبة مماثلة لصعوبة الطبع؛ لا يمكننا فهمه لا من منظور الواقعية الآلية، ولا من منظور المثالية الفكرية. وقد فكر ريكور في إيجاد توافق بينهما حيث أكد على أنّ اللاوعي لا يفكر، مؤيدا بذلك المثالية، ولكن من جهة أخرى وعي الإنسان لا يتحكم كليا في الذات، هذا يرجع إلى القول أنّ الفكر يجتهد في التحول قليلا في مادة وجدانية بصفة أساسية تمنحه إمكانية لا محدودة ليطرح تساؤلات على نفسه ومن ثم يعطي لنفسه معنى وشكلا. هذه المادة منظور إليها من جهة علم النفس العملي يمكن أن توضح من جهتها في مظاهر العقد: الليبيدو، الإيروس؛ أي مجموعة الرغبات الجنسية والرغبات الناتجة عنها، وهذه العقد يمكن أن تعبر عن نفسها ليس فقط بالحضور بالنسبة للنائم، أو لغير الواعي، بل تعبر عن نفسها أيضا حسب علماء النفس<<كرغبات معلنة في مرحلة سابقة بالنسبة لطفولة الإنسان لكره الأب، حب الأم، العودة إلى رضاعة الأم...الخ. فهذه ليست رغبات إلا عندما يفكر فيها المحلل النفساني أو الشخص نفسه عندما يتبناها.>> (Pau Ricœur: 1950, P366) في الواقع هذه الرغبات موجودة كمادة لرغبة في معنى خفي كامن. مثل الطبع الذي يمثل بكيفية ما اللاوعي. واللاوعي يوصفه موضوعا لهذا التفسير الأنثروبولوجي الفلسفي فهو يلغي السببية الفرويدية، وحتى الاستعارات التي تقارن المعنى الظاهر مع المعنى الكامن، كتعبيرين أُنتجزا في لغتين مختلفتين لنفس الفكر، المعنى الكامن هو كلام الأمومة أي الرغبات والمكبوتات التي كانت في مرحلة الطفولة. هنا بالتحديد يضيف ريكور الطبيعانية والسببية المنهجية، وهذه الإضافة تبدو له ضرورية بالنسبة لتقنيات التحليل النفسي وأكد على ذلك في قوله: <<لا أحد يستطيع أن يقوم باكتشافات سيكولوجية إذ لم يعتمد على المنظور الطبيعي والسببي للإنسان.>> (Pau Ricœur: 1950, P371)هذا يعني معاملة الحالات النفسية كأشياء تربط بينهما علاقات سببية واقعية ولا واعية.

وتحت تأثير تفسيرات فرويد وثقة ريكور بتفسيراته، غيّر منهجه إذ اعتبر أنّ السببية ليست هي المقابل الموضوعي للدوافع، لأنه في النظام الإنساني اللاحرية والسببية غير مترادفين، فالكائن الذي يتأسس في معنى اللاحرية قد يكون ضروريا ولا يمكن أن يكون هو الكائن حسب نظام السببية: وحده معنى الكائن يمكن أن يعمل على توضيح الكائن، وهذا ما يجب أن تلتزم به العلوم الموضوعية إذا كانت تسعى إلى فهم حقيقة الإنسان، وخاصة علم النفس؛ إذ لا يمكن فهم علم النفس كمعرفة عن حيوان إنساني، لأنه لا يوجد في النظام الموضوعي حيوان إنساني. هذا النفي للطبيعانية مثلته الفينومينولوجيا التي حاولت أن تبحث في معنى الإنسان من خلال كوجيتو الذات المتكلم بعيدا عن التفسيرات الطبيعانية. باختصار فإنّ اللاوعي مظهر من اللاإرادي المطلق الذي يمثل ضرورة لابد من قبولها من طرف الذات.

أخر مظهر من اللاإرادي المطلق ضرورات الحياة نفسها، فالحياة هي الشرط الممكن لكل شيء؛ وبدونها لا يوجد جسد ولا يوجد وعي، لا توجد إرادة ولا قدرة؛ أنا في الحياة حتى بدون إرادة، أنا كائن حي قبل أن أكون كائن إرادي، فالإرادة لا تتحكم في الحياة لأنها تنشأ منها.

كون العضوية الحية هي عمل الذات على قيد الحياة؛ التنفس؛ نبضات القلب، الدورة الدموية...الخ، فأنا في الحياة يعني أنا أريد، ونفس الشيء بالنسبة لنهاية الحياة إذ يمكنني وضع حد لهذه الحياة بواسطة فعل إرادي. لكن هذا الفعل الإرادي يتزامن مع فقدان الحياة الخاصة، الذي لا أريده أن يكون، أما فيما يخص الموت الطبيعي فنستطيع القول أنه لا توجد إرادة ضد الموت، فالموت لا يمكن تجنبها، وهذا الجزء من فكرة الموت نستطيع فهمه بسهولة بفكرة القبول؛ فهو ما لا نستطيع أن نوقفه. ومن ثم فهو لاإرادي مطلق.

بالنسبة لريكور يوجد منفذ للإرادة في مقابل قوة الضرورة وهو: إرادة القبول؛ قبول ما لا نستطيع أن نتجنبه؛ فلا يمكن أن تواجه وتقاوم دون جدوى، لأن المواجهة و المقاومة ستفشل وتنهار أمام الضرورة <<يجب أن أكون حيا لأكون مسؤولا عن حياتي.>>(Pau Ricœur: 2013, P116) إذن الحياة ضرورة لابد من قبولها كما هي. ولذلك فالحياة تتجاوز نفسها فهي ليست ثابتة إنها تنمو وتتطور، تمتد وتتناقص، ومعها الإرادة التي تتكفل بهذا اللاإرادي يجب على الذات أن تقبل أن يكون لها عمر يمتد من الطفولة إلى البلوغ إلى الشيخوخة << فكل عمر يتحدد بواسطة مجموعة من الدوافع والقدرات وبمادة الإرادة.>>((Pau Ricœur: 1950, P401

باختصار الوجود هو في نفس الوقت متكبَّد ومراد (نريده)، ففعل وجودي وحالتي كموجود هما واحد وفي هذا المعنى يمكن القول: <<أنّ الكوجيتو كفعل يتضمن الوجود، يمكن أن أقول أنه كوجيتو ذاتي. ولكن ذاتي هنا لا تشير إلى تضمين صادر عن دائرة منطقية؛ إنها الوساطة العملية نفسها،

الاتفاق، التواطؤ الذي يربط الإرادة الراضية بوضعيتها مع اللاإرادي الخالص.>>(Pau Ricœur: 1950, P119)

2.1 من حيث الموضوع

يمكن القول أنّ الموضوع الأساسي للانثروبولوجيا الفلسفية هو كل ما يتعلق بالوجود الإنساني، ولذلك فهي تبحث في الوجود الإنساني من أوجه وجوانب مختلفة ومتعددة: فهي تبحث أولا: في الإنسان كوجود في العالم، وثانيا: كوجود مع الأشياء ومع الآخر، وثالثا: كوجود له معنى.

أولا: الإنسان كوجود في العالم في هذا النمط الإنسان مُؤسّس من خلال فكرة الجسدية؛ فالجسد الخاص يمثل وضعية مميزة للموجود المنفتح على أفق العالم المعاش، وهذا الجسد يتعالى من خلال أفعاله التي تحركه وتوجهه نحو الأشياء ونحو الآخرين، لذلك فإنّ تحليل مفهومه الخاص يكشف عن المعنى المعاش لأبعاد الحركة (الفعل) والتعبير (اللغة) والحساسة، فضلا عن ذلك يمكن القول أنّ فكرة الجسدية تبرز دلالة مصطلح "حس" الذي يشير لفكرة الإحساس المُوَجّه الإنسان، وبذلك فهي تبيّن أنّ الجسد الخاص هو في حد ذاته الركيزة العينية للانفتاح الذي يميّز الدزاين بوجوده في العالم ومع الآخرين؛ هذا يعني أنّ الجسد ليس هو الجانب المادي الذي يمكن رؤيته من خلال الجسم الذي يحتل حيز مكاني في العالم، وإنما يتجاوز الجسم ويتجاوز أيضا الحيز المكاني المحدد للجسم.

فالجسد إذن هو مركبة الموجود في العالم، وعينية الجسد في العالم ومع الآخرين تُؤكد الوجود الذاتي للدزاين وحضوره من خلال تجربة المعاش؛ التي هي تجربة الوجود في العالم بكل تمظهراتها، والذات هي نوع من التصلب لا الجسم بالمعنى الموضوعي إنما لجسمي أنا حيث هو متاعي، أعني من حيث أنّ جسمي هو شيء أكون مالكا له. وعليه تتحول فكرة الجسم المادي الموضوعي وتتوسع في إطار الانثروبولوجيا الفلسفية لتشمل كل مجالات المعاش ويصبح الجسم المادي ما هو إلا جزء بسيط من الجسد الذي هو عقل كبير يدرك ويحس ويشعر...الخ، «فالوجود الأساسي هو الوجود الذاتي للجسد وبالتالي فنحن لسنا عقلا وجسدا. ولسنا مجرد وعي أمام العالم إنما نحن عقل متجسد في العالم.» (Maria Michala: 2004, p31) مع أجساد الآخرين، و من هذا المنطلق سينعكس الجسد إلى علاقة بينذاتية intersubjectivity تجمع بين الذات والآخر كون الجسد يكتنفه الغموض ولا سبيل لإدراكه من خلال الوعي الذاتي وإنما يحتاج إلى رؤية و إدراك جسد الآخر.

ثانيا: فكرة البينذاتية intersubjectivity التي تظهر من خلال انعكاس جسدي في جسد الآخر، تجد معناها في حضور الآخر ولذلك فالبينذاتية توجد من خلال قوة الرغبة في الوجود التي تَنشُط داخل كل فرد؛ أي تنشط في وجود الذات، ووجود الآخر. ضمن هذا التحليل المتواصل لفكرة الجسدية الانثروبولوجية الفلسفية تصف فكرة الوجود مع الآخر في إطار تحليل أنماط العلاقات التي بفضلها تتحقق فكرة البينذاتية والتواصل بين الذات والآخر.

وفي هذا الصدد تحدد الانثروبولوجيا الفلسفية ثلاثة مجالات تتجسد فيها البينذاتية: العمل، اللغة، السياسة. هذه المجالات تشكل البنيات الأساسية للعلاقات الإنسانية المتبادلة، وأهمها العمل لأنّ الوجود مع الآخر هو وجود منتج، فدراسة مجال الشغل تؤكد التداخل العملي المبدع بين الناس في الطبيعة والواقع، وتكشف بوضوح عن التبادل للمنتجات والممتلكات، ومن ثمة فهي تكشف للدازين كيف هو العالم: فالعالم بالأساس من أجل الموجود؛ هذا يعني أنّ الجسد يمثل الأفق للموجود حيث يجعل الأشياء تُفهم في طابعها ألأداتي، وكيف أنّ التقنية تعمل على تحويل الأشياء الى أبعادها الجمالية والتطبيقية (العملية)، وهذا ما يؤدي إلى انبثاق معنى غائية العالم الثقافية، فتغدو الثقافة أداة يمتلكها الموجود الإنساني لإضفاء قيمة وجودية على ذاته، وفي هذا السياق تتضح فكرة الفعل، والفاعلية كتعبير عن الموجود، وكمبادرة رمزية ينبثق من خلالها معنى الوجود في أشكال التواصل والتفاعل الإنساني. والحق أنّ العمل واللغة هما بنيتين انثروبولوجيتين يتدخلان فيما بينهما، ويجسدان كل أنماط وأشكال العلاقات التي يجسدها السياسي على نحو واضح في مختلف وظائفه الاقتصادية، والدستورية، والقضائية، حيث يتم تفعيل وتجسيد فعالية الحرية الفردية والجماعية.

ثالثا: على أساس معنى الوجود، الانثروبولوجيا الفلسفية تطرح سؤال التعالي ضمن فهم الموجود لوجوده، هذا الفهم الذي ينتهي بدراسة الحرية كالتزام شخصي، وكممارسة عملية متبادلة بين الأفراد، تستهدف الموجود في كينونته الثقافية وفرديته المنفتحة على المعنى.

ومن خلال موضوع بحث الانثروبولوجيا الفلسفية، والمتعلقة بأنماط الوجود نفهم فكرة الجسدية كوجود بالفعل، تفرض على الأنثروبولوجيا الاعتراف بالنتائج الموضوعية المتوصل إليها في مختلف العلوم، لاسيما فيما يتعلق بالجسد كعضوية بيولوجية من جهة، وكركيزة سيكولوجية من جهة أخرى. كما تفرض على الانثروبولجيا الفلسفية الاطلاع على كل ما تقدمه العلوم؛ وهذا لا يعني أنّ العلوم وخاصة الاجتماعية والإنسانية منها بحثت في مسألة الوجود (الانطولوجيا)، وإنما يعني أنّ العلوم تركز بصفة مباشرة على المسكوت عنه من جهة التفكير الفلسفي؛ الذي يتعلق بالحياة اليومية للوجود الحي، وحتى قبل أن يطرح التفكير الفلسفي خطابه الموضوعي اتجاه الإنسان كموضوع للدراسة، وهذا ما يؤكد أنّ الأداتية العلمية تضمن الموضوعية للتجربة بمفهومها العام والشامل، وبالتالي يمكن القول أنّ اللغة العلمية تعمل دائما على أساس ما هو موجود مسبقا من المُعاش اليومي للوجود الإنساني، المُعاش الذي ينتِج على نحو متواصل أفاق الدزاين.

في هذا السياق تتضح مشروعية فلسفة الإدراك عند مرلويونتي، الذي ركز في تحليلاته لموضوع الإدراك على نتائج تجارب مصدرها علم النفس وعلم الأعصاب، لأن هذه العلوم متجذرة في البحث عن أسباب ما هو معاش من ظواهر وحالات نفسية وعقلية. هذا العمل المتداخل بين العلوم

والانثروبولوجيا الفلسفية هو الذي يسمح بتأسيس الحوار الفعال بين مجالاتهم المعرفية الخاصة، وهذا السبب الذي أدى بريكور إلى فتح حوار مع كافة العلوم الإنسانية بغية إستجلاء حقيقة الإنسان على نحو موضوعي في إطار انثروبولوجيا فلسفية خالصة.

أ- **مشكلات الانثروبولوجيا الفلسفية**

تختص الانثربولوجيا الفلسفية البحث في مسائل بالغة الأهمية بالنسبة للوضع البشري وجدانيا، وثقافيا، وأخلاقيا.

1.2 **الوضع المُعاش وجدانيا**

تركز الانثروبولوجيا الفلسفية على دراسة وتحليل البعد الوجداني للإنسان ككائن في العالم، وبالتحديد في علاقته الأنطولوجية العاطفية، , وهذا يعني أنّ العواطف و الحالات الوجدانية مكانة في التأليف الكلي للوجود الإنساني؛ فالحالات الوجدانية هي تجارب داخلية للموجود الإنساني من خلالها يشارك في العالم بطريقة مباشرة، وفي هذا السياق تندرج فلسفة ماكس شيلر الذي يرى: أنّ الشخص في علاقة مفتوحة مع العالم ومع الأخر «ولكن ينقسم الشخص الى شخص منعزل وشخص جمعي. » (بوشنسكي ا.م: سبتمبر 1992، ص 199) فالشخص في ماهيته الأصلية وفي نشاطه الروحي يمثل حقيقة متفرّدة لا مثيل لها و بذلك يكون منعزلا، لكن من جهة أخرى هذه الحقيقة المتفردة التي يمثلها الشخص هي جزء من حقيقة جماعية، أو في علاقة مع حقيقة جماعية ما، وهذه العلاقة التي تجمع بين الشخص والجماعة هي علاقة التعاطف.

فعندما نقترب من نصوص شيلر، ربما يكون أكثر ما يلفت الانتباه هو إصراره الدؤوب على أولوية العاطفي. في فقرة ملفتة للنظر من كتاب التصورية Le formalisme، يكتب شيلر:«إن موقفنا الأصلي تجاه العالم على نحو عام، وليس فقط تجاه العالم الخارجي، بل وأيضًا تجاه العالم الداخلي... لم يكن أبدًا موقفًا" ممثلًا "بالتحديد، بموقف "الإدراك"، ولكن في نفس الوقت و... في المقام الأول موقف عاطفي، مما يعني ضمنًا الاستحواذ على القيم.» (Max Scheler: 1955,p.p. 213-214) ويسبق إدراك القيم، بحكم القانون الماهوي للأصل، جميع الأفعال التمثُّلية، ووضوحها مستقل إلى حد كبير عن وضوح تلك الأفعال.

ويرفض شيلر هنا الحكم المسبق للقدماء، الذي حسب رأيهم تختزل الروح البشرية في تبادلية "العقل" و"الحساسية". ولذلك فإن كل ما لا يندرج تحت النظام العقلاني يجد نفسه مرفوضًا في ترتيب الإحساس. إذ تعدّ المشاعر مهما كان نوعها حالات عاطفية حسية. (Max Scheler: 1955, p,78)

نتيجة هذا التقسيم هو جعل كل شيء في الروح خارج المنطق (الحدس، والإدراك العاطفي، وما إلى ذلك) ويعتمد فقط على البنية العضوية والنفسية الجسدية للإنسان، وبالتالي فإن تبادلية "الحساسية والعقل" تدّعي أن أي عامل من عوامل المعرفة هو بالضرورة إما مجموعة من "المكونات الحسية" أو هو محصلة "الفكر". لكن في هذه الحالة كيف يمكننا أن نسأل شيلر كيف يتسنى له أن يعطي محتوى للمفاهيم، على سبيل المثال مفاهيم القوة والتشابه والحركة وخاصة المفاهيم الأكسيولوجية؟ "«إذا لم يتم بناؤها بالكامل عن طريق التفكير"، أي أنها مستمدة عقليًا من العدم...يجب أن تستند أولًا إلى معطى حدسي وهو بالتأكيد ليس مجموعة من المكونات الحسية.» (.Max Scheler: 1955,p82)

ويؤكد شيلر على وجود منطقً قبلي للروح: إنه كل ما هو وجداني فيها؛ الإدراك العاطفي، التفضيل، الحب، الكراهية. لكل هذه العواطف مكوناتها المتأصلة التي لا تدين بأي شيء للتفكير في فينومينولوجيا القيم، ويوجد في فينومينولوجيا الحياة العاطفية مجال بحثي للوجود مستقل تمامًا عن المنطق. يتمثل في كل ما هو وجداني على المستوى الروحي ولا يرتبط بأي علاقة على الإطلاق بالمجال الحسي بأكمله، وهو ما يؤكد على نحو قاطع على وجود قبلية عاطفية. (Max Scheler: 1955,p84) في هذا السياق يثني شيلر على باسكال، لكونه أحد الفلاسفة النادرين الذين اكتشفوا هذه المشاعر مسبقًا: "عندما يكتب:" للقلب أسبابه "، فإنه يفكر في شرعية أبدية ومطلقة للإدراك العاطفي وللحب وللكراهية. هي أيضا شرعية مثل شرعية المنطق، ولكن لا يمكن إرجاعها بأي شكل من الأشكال إلى شرعية فكرية. (Max Scheler: 1955, p 260) ويفسر شيلر فكر باسكال على أنه يعني أن هناك نمطًا من التجربة التي أهدافها لا يمكن أن تصل إليها الفاهمة، حيث تكون الفاهمة أمامها عمياء، مثل عماء الأذن والسمع أمام الألوان، إنه نمط التجربة الذي يضعنا على نحو أصيل في حضور الأشياء الموضوعية والنظام الأبدي الذي يربطها ببعضها البعض، وهذه الأشياء هي القيم وهذا الترتيب الأبدي هو التسلسل الهرمي الأكسيولوجي. (Max Scheler: 1955, p261)

في كتاباته يعيد شيلر تأكيد أسبقية وأصالة الحياة الوجدانية. إن ما يسميه قلب الإنسان ليس هو تشوُّش الحالات العاطفية العمياء المرتبطة والمنفصلة وفقًا للقواعد السببية مع ما يسمى بالمعطيات النفسية الأخرى. فالقلب نفسه هو انعكاس منظم للكون لجميع الأشياء الرائعة الممكنة،(Marie-Bernadette Dupuy: 1959 p. 111) فهو صورة مصغرة للعالم الأكسيولوجي. لأن القلب يمتلك صرامة مماثلة لصرامة المنطق، ولكن في مجاله الخاص. هناك قوانين فطرية فيه، تتناغم مع نمط بناء العالم كعالم أكسيولوجي. للقلب "أسبابه": أسبابه التي لا تعرف عنها الفاهمة شيئًا ولا يمكنها أن تعرف شيئًا عنها؛ ولا عن وظيفتها، لأنها تتعلق بتحديد الحقائق التي لا تستوعبها الفاهمة. يكرر شيلر باستمرار أن هناك نظامًا للقلب، وهو منطق القلب، الصارم والموضوعي والمطلق مثل صرامة مبادئ واستنتاجات المنطق. (Max Scheler: 2003, p63)

وبما أن القيم تنتمي إلى مجال الوجداني، فإنها لا تُعطى إلا في غاية قصدية خاصة يسميها شيلر: "الإدراك العاطفي لشيء ما" ولكن يجب أن نشير بأن هذا لا يعني أن القيم لا توجد فقط ضمن معيار حيث يمكن أن تكون فعالة. «إنها بالتحديد واقعة فينومينولوجية في الإدراك العاطفي للقيمة، إن

القيمة في حد ذاتها تعطى على نحو متميز عن تصورنا لها، وهذا في كل حالة فردية ينشط فيها الإدراك العاطفي، بحيث لا يؤدي زوال الإدراك العاطفي بأي شكل من الأشكال إلى زوال وجود القيمة.» (Max Scheler: 2003, p250). من خلال هذا التأكيد يصر شيلر على موضوعية واستقلالية القيم، لأنها ظواهر متأصلة، وظواهر نهائية غير قابلة للاختزال. فهي بلا شك في أنها تنتمي إلى ماهيتها التي لا يمكن أن تصل على نحو متأصل إلى الوجود المعطى إلا في"الإدراك العاطفي لشيء ما"؛ غير أن هذا لا يعني بأنها تكمن في أي علاقة تعتمد على الحالات العاطفية. «بل أن الكائن المعطى أكسيولوجيا والتمييز الأكسيولوجي للموضوعات يسبقان إذا على نحو متأصل تجربة الحالات العاطفية التي تنتج هذه الموضوعات وتؤسسها.» (Max Scheler: 2003, p259) لذلك نرى أن موقفنا الأول تجاه العالم هو موقف عاطفي، وأن القيم تقدم نفسها على أنها متميزة عن الإدراك العاطفي، وبالتالي تؤكد أصالتها. علاوة على ذلك فإن القيم هي ظواهر نهائية وليست علاقات. لهذا فالقيم مستقلة عن الحالات العاطفية..

وبالنظر إلى تاريخ الفلسفة يجد شيلر أنه حتى بداية القرن 19م، جرى الاعتراف نوعا ما بالطابع القصدي للحياة الوجدانية. على الرغم من أن "سبينوزا"، "ديكارت"، "لايبنتز". كانت وجهات نظرهم مختلفة فيما يتعلق بالنشاطات والأفعال الوجدانية، لكنهم ارتكبوا خطأ مشتركا وهو إنكار أصالة الإدراك العاطفي والحب والكراهية. واعتقدوا أن الإدراك العاطفي القصدي هو مجرد نمط من الفكر مبهم ومشوّش، وبالنسبة لهم موضوع هذا الفكر المبهم يتشكل من علاقات قابلة للتحديد وعقلانية. وفقًا "لايبنتز"، يتم رد حب وعاطفة الأمومة إلى فكر مبهم: وهو أنه من الجيد أن تحب الطفل. يتابع شيلر أنه في بداية القرن 19م، جرى تعرُّف عدم قابلية الحياة العاطفية للاختزال في تبادلية العقل والحساسية. ولكن في نفس الوقت الذي جرى فيه الحفاظ على الموقف الفكري للقرن 18م، جرى رد كل ما هو وجداني إلى حالات تخضع للوصف الإمبيريقي. وهكذا في نهاية القرن 19م تخلت الفلسفة عن جميع واجباتها في صياغة تأملية للحياة العاطفية، وسلمت دراسة هذا المجال إلى علم النفس. هذا التصور يؤكد على عدم رد الوجود والحياة الوجدانية للفاهمة، ولكن من الخطاء إنكار المشاعر القصدية ضمنيًا، والتخلي عن كل حياة القلب لصالح علم نفس وصفي يهتم بالتفسير السببي. (Max Scheler: 2003, p259)

يتميز اللقاء مع الآخرين أيضًا بأولوية العاطفي على العقلاني، ويقدم لنا شيلر هنا بعض التفاصيل حول العلاقة الموجودة بين الوجود والقيمة. ويشرح لنا حقيقة أنه إذا كان وجود الشخص، في النظام الوجودي يسبق بالضرورة قيمته مع كونه معاصرًا لنمط وجوده ضمن النظام الموجود بالنسبة لنا، فإنه في الواقع الوجود المعطى أكسيولوجيا – للشخص السابق عن قيمته، ليس هو الوجود المعطى لوجوده، ولكنه الوجود المعطى من نمط وجوده. (Max Scheler: 2003, p246) وهكذا يميز شيلر الأفعال الإنسانية والعواطف بالطابع الوجداني، ثم يجعل من القيم مستقلة تماما عن عالم الذات؛ إنها ماهيات مطلقة قبلية، تعرفُ بواسطة الحدس المباشر، إنها توجّه الأفعال والمعرفة، وتمد عالم الأشياء بالمعنى، إنها عالم قبلي مستقل عن كل وجود، وهي عالم لا يدرك إلا بواسطة الرؤية الوجدانية، من هنا يكون العقل أعمى أمام إدراك القيم، ومن هنا أيضا يكون للقيم وجود خاص، لأنها معطى مثالي موجود لذاته وفي ذاته سواء تحقق أو لم يتحقق

ما هي وضعية الإنسان اتجاه القيم؟ وما علاقته بهم؟

وفقًا لشيلر يوجد ارتباطٌ بين ماهية الموضوع وماهية التجربة المعاشة قصديا. ولذلك يرفض أي فكرة عن الانطولوجيا المطلقة: التي ترى أنه يمكن أن توجد أشياء في جوهرها لا يمكن لأي وعي أن يدركها. كما تتطلب القيم القدرة على الظهور للوعي العاطفي الإدراكي. لكن هذا لا يعني أنه يمكننا قبول أي نظرية تجعل القيم، محدودة بماهيتها بالنسبة للإنسان ولبنيته العضوية.

بالنسبة لشيلر النزعة الإنسانية ليست سوى نتاج التطور الشامل للحياة، وهي منتج متغيّر من حيث المبدأ، وبنيته النفسية الجسدية هي نتيجة بسيطة للتقييم والتقويم. فالإنسان كإنسان هو فقط المكان المناسب لإظهار القيم والأفعال وقوانين أفعال الإدراك العاطفي التي ليست في حد ذاتها أقل استقلالية تمامًا عن البنية العضوية الخاصة، وعن وجود النوع البشري على هذا النمط. «في الواقع، الإدراك العاطفي، والحب، والكراهية، وكذلك القوانين التي تحكمهم في علاقتهم ببعضهم البعض ليست أكثر" إنسانية "من الأفعال الفكرية، على الرغم من أنه يمكن دائمًا دراستها من خلال الإنسان ».(Max Scheler: 1955,p,298) وبالتالي فإن إمكانية تطوير الإدراك العاطفي للقيم غير محدودة، ومع تطور إدراكه العاطفي يتغلغل الإنسان أكثر في التشبع الأكسيولوجي للقيم الموجودة. وهذا بدوره يمكن أن يُفقر الإدراك العاطفي من نواحٍ عديدة. فالإنسان الطبيعي على سبيل المثال يدرك بوضوح القيم التي يستطيع إدراكها على نحو عاطفي فقط بقدر ما تكون علامات له على سلوك موجه من غرائزه واحتياجاته الشخصية. ولفهم القيم في حد ذاتها، يجب أن نحرر أنفسنا من القيمة الرمزية التي توفرها مثل هذه الأشياء ذات القيمة لسلوكاتنا الموجودة بالفعل ويجب أن ننتقل إلى المكونات الداخلية للقيمة.

طرح شيلر مشكلة الشخص من خلال البحث عما يمكن أن يعطي وحدة نهائية للماهيات المختلفة للأفعال. هذه الأخيرة هي: على سبيل المثال، فعل إدراك الإدراك الداخلي وفعل إدراك الإدراك الخارجي وفعل وعي الجسد المناسب، والحب والكراهية، والإدراك العاطفي والتفضيل، والإرادة، والحكم عليها، وتذكرها، وتمثُّلها، وما إلى ذلك. بالرغم من ماهيات هذه الأفعال معزولة، و"مجردة" في هذا المعنى، فهي بحاجة إلى مكمل من أجل أن توجد. ولكي تكون ماهية الفعل عينية، فإن الإشارة إلى ماهية الشخص مؤدي الفعل، هي دائمًا الافتراض المسبق لوجوده الكامل والحدسي. وبالتالي فإن الشخص

ليس نقطة بداية فارغة لأصل الأفعال؛ إنما هو الوجود العيني فعندما نتحدث عن أي فعل مهما كان، يسمح لنا بفهم ماهيته الكاملة والعينية. إذ يتم تجسيد الأفعال على نحو عيني من خلال انتمائهم إلى ماهية هذا الشخص أو ذاك. ولفهم الفعل العيني على نحو كامل ومناسب، يجب أولًا الاستهداف القصدي لماهية الشخص. وبالمثل، لكي تصبح العلاقة المتبادلة لماهيات الأفعال المجردة عينية، من الضروري أولًا أن يكون الشخص الذي توجد من خلاله علاقة التبادل هو نفسه معطى. «لأن الشخص هو بالضبط تلك الوحدة التي توجد من أجل الأفعال من جميع أنواع الماهيات الممكنة وتنتمي إلى "ماهية أفعال مختلفة توجد في الشخص ولا يمكن أن توجد إلا في الشخص.(Max Scheler: 1955,p, 388) » بعد هذه التطورات، يعطينا شيلر تعريفًا أساسيًا للشخص: «الشخص هو الوحدة العينية للوجود، وهو نفسه أصل ماهيات الأفعال من مختلف الأنواع...» (Max Scheler: 1955,p,383)

لذلك فإن الشخص مطلوب كمبدإٍ ضروري للوحدة. إنه ليس "شيئًا" ولا "جوهر"، لأن نمط وجود الشخص مختلف. إنه موجود ولكن يعيش فقط من خلال التجربة المعاشة كماهية لأداء الأفعال. لذلك لا يمكن أن يكون هناك شك في أنه يقع في موضع "خلف" هذه الأفعال أو "أسمى منها"، كشيء يمكن أن يبقى ويستمر كعلامة ثابتة "أسمى" من أداء هذه الأفعال ومسارها. يجب تجنب إغراء جعل الشخص اسما موصوفا. ,Max Scheler: 1955,p) (371 «في الواقع، يكون الشخص بأكمله حاضرًا في كل من أفعاله العينية تمامًا و'يختلف 'تمامًا في كل منها وبواسطة كل منها دون أن يولد من أي من أفعاله ولا أن "يتغير" مثل شيء في الزمن.(Max Scheler: 1955, p, 390) » من النبرة العامة لنظريته يبدو أن شيلر يقف إلى جانب الواقعية. وهذا ما جرى تأكيده من خلال صيغ تعبيرية مثل: «يدرك الشخص وجوده على وجه التحديد فقط في تجربة الحياة على أساس تجربة المعاش لتجاربه الحية الممكنة.» (Max Scheler: 1955, p, 391) «لا يوجد شخص إلا في إنجازه للأفعال.» (Max Scheler: 1955,p, 53) وفقًا لهذه الصيغ من الصعب رؤية بقاء واستمرار الشخص خارج أفعاله. يبدو أنه موجود فقط بفضل أفعاله.

إن الشخص هو ذلك «الذي يتضمن الاستخدام الكامل للعقل والنضج والقدرة على الاختيار» (بوجنسكي ص 236) والفهم الحقيقي للشخص يرتبط بفهم الأفعال التي يقوم بها. لكن هذا لا يعني أن الشخص هو مجرد أفعاله، بل هو الوجود الفعلي في كل فعل يقوم به، ويتميز الشخص بالاستقلالية من حيث الإرادة التي تتصور الخير والشر.

ودرس شيلر العلاقة بين الأشخاص وقام بتمييز منهجي دقيق بين الأعمال القصدية الأساسية التي تقوم بين الأفراد فوجد أن العلاقة التي تجمع بين هذه الكيانات هي علاقة التعاطف الذي هو حسب شيلر وظيفة حيوية هامة، اشعر فيها بأن ثمة تساويا في القيمة بين ذاتي وذوات الآخرين، من حيث هم موجدات بشرية أو كائنات حية؛ فالتعاطف ليس مشاركة وجدانية في الألم والسرور فحسب(Max Scheler: 2003, p24) .بل إن التعاطف «يحطم الأنانية وشرور الأنا ويفتح القلب والعقل معا.» (Max Scheler: 2003, p24)

رفض شيلر الموقف الكانطي المناوئ للعاطفة، وأعاد الاعتبار لها من خلال منهجه الفينومينولوجي، منهيا بذلك الفصل بين العقل والعاطفة، لأن العاطفة هي: استجابة عقلانية لتعبيرات الآخرين، فبالحب يمكننا تجاوز الانغلاق على الذات الذي فرضه الكوجيتو الديكارتي على الذات، وهذا يعني أن التعاطف يحيل إلى تأكيد الشعور بالآخر بالقلب والعقل معا؛ أي أن تضع الذات نفسها موضع الذات الأخرى التي تتعاطف معها دون أن تختلط الذات بالآخر.

كما أن التعاطف يعبر عن ماهية الإنسان، لأنه الكائن الوحيد الذي يأخذ ماهيته من أفعال الوجود، وخاصة فعل الحدس الوجداني، الذي من خلاله يُدرِك التعاطف؛ وفي هذا المعنى يصبح القول بالتعاطف يُدحض الموقف العقلاني خاصة الكانطي: الذي ينظر للإنسان على أنه كائن عقلاني، وفاعل منطقي للأفعال الخاضعة للإرادة الخيّرة. لأن المعاش الأخلاقي لا ينحصر فيما هو عقلاني فقط، بل يشمل أيضا ما هو وجداني وعاطفي، وكل الأفعال الصادرة عنه؛ مثل الحب والكره والفرح والحزن...الخ. أي أن المعاش الأخلاقي يتضمن ما هو فطري أيضا، إذ «تعتبر المشاركة الوجدانية جزءا لا يتجزأ من صميم تكوين الروح الإنسانية، لأن طبيعة الذات الفردية تتجه نحو الذوات الأخرى، وتدرك مشاعر تلك الذوات من خلال تعبيراتها الوجدانية. حقا إن البعض قد يتصور أننا لا نرى سوى جسد الآخر، وأننا لا ننسب إليه بعض العواطف، ولكن من المؤكد أن جسد الآخر إنما هو مجال تعبيره. فنحن نقرأ في احمرار وجهه خجله، أو في ضحكه سروره، وهناك صلة جوهرية عينية بين الذوات وتعاطفها، لأننا ندرك الآخر إدراكا مباشرا من صميم تعبيراته" العاطفية.» (Max Scheler: 2003, P,15)

ورغم فطرية إلا أنه لا يستطيع أن يلغي التمايز الفردي بين الذوات فالتعاطف مشاركة وحدانية بين الذات والآخر تستلزم وجود مسافة فاصلة بين الذوات تحفظ استقلالية الذات عن غيرها، وبالتالي «التعاطف ليس هو العدوى الوجدانية ولا امتزاج عاطفي بل هو تأكيد على وجود هوية ذاتية للشخص قائمة بذاتها ومستقلة جوهريا عن الذوات الأخرى" (Max Scheler: 2003, p36) رغم مشاركتنا لآلام الآخرين أو مسراتهم لا تتضمن حالة مماثلة لتلك التي نتشارك فيها...أي أننا نستطيع أن نشارك في آلام الآخرين أو مسراتهم دون أن نتألم نحن أو نسر بالفعل.» (Max Scheler: 2003, p14)

والحق أنّ المُعاش الوجداني والعاطفي يتجذر في وجودنا مع الآخر، فالعواطف ليست في داخلي فقط بل ترتبط أيضا مع ما هو خارج ذاتي، فيمكن القول بلغة فينومينولوجية أنّ العواطف وحالات الوجدان قصدية تتجه نحو حالات فعلية محددة.

وفي هذا الإطار تتبلور الفلسفة الوجودية بصفة عامة وفلسفة هيدجر(1889م/1976م) Martin Heidegger بصفة خاصة حين يؤكد على ضرورة

التعامل مع الواقع من خلال تجربة القلق الذي فيه يعي الإنسان ذاته بوصفها موجود قاصر، ومن ثمَّ يكتشف هشاشة ومحدودية وضعه في العالم كونه وجود يسير نحو الموت، ففي فصول كتاب "الكينونة والزمان" يحلل هيدجر التجربة الوجدانية للدزاين أو الوجدان الأصيل في مواضيع القلق والموت المدرجة في وضعيه الوجود المتناهي بحسب طابع الزمانية «الذي يأخذه الدزاين ما بين الولادة والموت. موضوعات (مارتن هيدجر: 2012 ص 642)

وإذا كانت الزمانية تبرز البعد الوجودي للإنسان (الدزاين) في العالم فإنّ الجسدية تبرز الأساس العيني للموجود و في هذا السياق يمكن الإشارة إلى فكرة الزمانية عند ميرلوبونتي التي يفسرها بالرجوع المباشر إلى الكينونة؛ فالزمان يعبر عن وجود الذات؛ فلا يجب أن نعتبر الزمن مجموعة من التغيرات الرياضة لأنّ المسألة متعلقة بوجود الذوات , لذلك يجب أن يفهم داخل الذات من خلال الوجدان الأصيل، والحق أنّ أطروحة ميرلوبونتي تعدّ أنّ البحث في أصل الإدراك هو الطريق الموصل لفهم عملية ظهور العالم للذات التي فيها يتم التحول مما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي، ومادام كل إدراك هو إدراك لشيء ما، وكل وعي هو وعي شيء ما، فإن هذا الوعي لا يمكن أن يتحقق دون الإدراك الحسي الذي يمثل اللقاء المباشر والأول مع العالم، وفي عملية اللقاء هذه يمثل الجسد مركزها الأساسي فبالجسد يرى الإنسان ويدرك؛ فتقاطع الرائي والمرئي واللامس والملموس يتحدد في الجسد، في هذا المعنى الجسدية تشكل المركز الدائم للوجود أي [أنا موجود] في عمقه الحقيقي.

فإذا كانت الإحساسات ترتبط كل واحدة منها بموضوعها العضوي الخاص، فإنها تعمل في مشروع الوجود على تجسيد الإمكانيات العينية لالتقاء الذات مع الأشياء ومع الآخرين وهذا يتم بالاعتماد على أرضية إدراكية شاملة. فالجسد هو الوحدة التي يتقاطع فيها الإحساس بالمحسوس، هذه التبادلية الجسدية ترتبط بالديناميكية المؤسِّسة للفارق الوظيفي للجسد بين خارجيته وداخليته، وعلى هذا النحو يمكن فهم الجسد من ناحيتين الأولى: خارجية بعدّه شيئا فيزيائيا. والثانية: داخلية بعدّه وجدانا ومشاعر، هذه الحالة تنطبق على جميع الإحساسات التي يتضمنها الجسد، الذوق، السمع...الخ، التي تتضمن القدرة على قابلية التحول والتبادلية لأنّ الإدراك بوصفه قصدية عينية يتضمن إمكانية التبادلية الوظيفية للإحساس والمحسوسات، فالعلاقة بين الجسد الرائي (العين) وبين الجسد المرئي (العالم) علاقة قصدية يضفي فيها الجسد الرائي معنى على كل ما هو مرئي (العالم)، و بذلك يصبح كل من العالم والمكان بعدا من أبعاد الجسد الرائي (الفاعل)، هذا يعني أنّ الجسد يتغير في الفضاء المعاش كعلاقة تبادل مقصدها قابل للتحول من موضوع إلى آخر. الموضوع المدرك من جهة وبالأحرى الآخر ليس هو موجود متميز فقط وإنما مرئي أيضا يمكن إضافته ضمن موقف ما، إذن العالم يتجلى مباشرة في المُعاش، والإحساس يمسك به في ديناميكيته الوجدانية. من هنا نفهم أنّ الوظيفة التبادلية للجسد تشكل مرجعية ذاتية للفعل والانفعال وكما أنّ الجسد فاعل فهو منفعل في نفس الوقت. كيف ذلك؟

إنّ الجسد يظهر لذاته كنوع من الإدراك الوجداني المؤسس على التأثير المتبادل ضمن ديمومة الوعي أي أنّه يعي نفسه كفاعل (مؤثر) من جهة ومن جهة أخرى يجد نفسه كمنفعل متأثر، فإدراك الجسد لذاته بهذا الشكل يعبر عنه بمصطلح «التركيب السلبي» (ميرلوبونتي موريس: 1980، ص 338) للذاتية فتبدو بذلك العلاقة بين الذات وذاتيتها واضحة؛ فالذات تدرك وجودها مع الآخرين وتعيش هذا الوجود ما يجعلها تعي تمايزها واختلافها عن الآخر. وبالتالي فأنّ حضور الجسد الخاص لذاته يكشف عن التركيب السلبي لعلاقة الذات بذاتها تلك العلاقة التي تحدد الهوية الذاتية على نحو ما.

ومن خلال هذا التركيب السلبي؛ فالمؤثِّر والمؤثَّر فيه هما واحد لأنّ اندفاع الزمن ليس شيئا أخر غير الانتقال من حاضر إلى حاضر، هذا الانجذاب، هذا الإسقاط لقوة غير منقسمة في تعبير حاضر لها، هو الذاتية. على هذا النحو يعيش الموجود حياته الجسدية بصفه عينية ضمن علاقة الفعل والانفعال وهذا في فعل تزمنه، وفي هذا السياق يكشف تحليل هيدجر للزمانية على ترتيب خاص للعلاقات القائمة بينها على أساس أنطولوجي فكوننا مشروعا ملقى به يجعلنا نفهم وجودنا كامتداد زمني نحو المستقبل ونحو الماضي، إذ يكشف الماضي عن اختياراتنا، قراراتنا. ويتموقع المستقبل في كل توقعاتنا وإنتظارتنا، ومشروعاتنا التي لم تنجز بعد. ولهذا فإنّ الحال الوجداني يتزمن في ما كان؛ فهو يعود بالكينونة إلى الوراء كونه يتيح لها استرجاع ما عاشته سلفا. وتحت تأثير هيدجر يؤسس ميرلوبونتي لفكرة البينذاتية ويكشف عن مستوياتها الثلاثة:

- في المستوى الأول: تتجلى البينذاتية من خلال علاقة الذات بالموضوع حيث يقول «على الفلسفة التأمل في كيفية وجود الموضوع بالنسبة للذات، حول مفهوم الموضوع ومفهوم الذات، كما يبدو بالكشف الظهوري بدل أن يستبدلها بصلة الموضوع بالذات.» (ميرلوبونتي موريس: 1983، ص78) وأن يتخد الموضوع فضاءً مدركا من طرف الذات ويكون الجسد هو الوسيط بين الذات والموضوع؛ ما يعني إقرار بالوجود الواقعي للموضوع بالنسبة للذات القادرة على الإحاطة به.
- في المستوى الثاني: للبينذاتية تظهر العلاقة بين الذات والذات الأخرى الموجودة معها في العالم وهذه العلاقة بين الذوات الأخرى الموجودة معها في العالم هي علاقة بين الأجساد، وهذا ما يكشف عن المشاركة الوجدانية بين الذوات فكل ذات تفهم ذاتها في الآخر، وتفهم الآخر من خلال فهمها لذاتها، فالعلاقة مع الآخر هي علاقة تكامل وتشارك إذ لا يوجد فقط تنافس بيني وبين الآخر وإنما يوجد تعاون وظيفي، إننا نعمل معا كجسد واحد.
- في المستوى الثالث للبينذاتية تتجلى العلاقة بين الذات وذاتيتها فالموجود يدرك ذاته على نحو واضح وكامل، فأنا هو جسدي وجسدي هو أنا، وفي هذا المستوى يدرك الموجود ذاته مع الآخرين ويعيش وجوده الجسدي الخاص الذي يتميز به عن الآخرين. (ميرلوبونتي موريس: 1983، ص79)

هذه المستويات الثلاثة للبينذاتية حسب ميرلوبونتي تتحقق من خلال فعلي الرؤية والتواصل اللغوي لأنّ الرؤية تبدأ من الخارج ثم تتجه نحو

الأعماق؛ أي النفاذ إلى عمق العالم، وهذا ما يسميه بالرؤية المباشرة للعالم التي تؤدي إلى اكتشافه ومعرفته لأنّ الرؤية تعمل على تنشيط التفكير وتوجيهه قصديا.

واللغة أيضا لها دورها في البينذاتية فهي وسيلة التواصل والحوار الذي ينشأ بين الذات والأخر، ويؤسس هذا التواصل لمشاركة وجدانية وتبادل العواطف والمشاعر في إطار التعايش المشترك في العالم.

من هنا نفهم جيدا أنّ الجسدية مرتبطة بعلاقات رمزية في إطار البينذاتية، وجوهر الجسدية يظهر في حركات ومبادرات الجسد المتضمنة للتواصل عن طريق الكلام المنطوق، فالأجساد تتواصل وتتفاهم بالمشاركة الوجدانية وكأنها تتضمن نفس الأحاسيس والمشاعر: بمعنى أنّ جسدي يدرك في جسد الآخر التأثير الذي يجذبه، فالتبادلية التي تتحقق في إطار الغيرية المعاشة يترتب عنها نوع من التحول، وفي هذا التحول يتم فهم الحركات والمبادرات الجسدية كتغيرات وجدانية. من جهته الفضاء المكاني المعاش يعبر عن انفتاح العلاقات المتبادلة والناتجة عن الأحاسيس العميقة المشتركة، كما يسمح هذا الفضاء المكاني للموجود بإتمام دخوله في مجال المعرفة الإدراكية المجردة المنبثقة عن السياق الإدراكي.

في سياق الوضع البشري المعاش وجدانيا يحلل بول ريكور بعد الشعور في كتابه " فلسفة الإرادة، ج2، التناهي والاثم" الذي يحيل إلى البعد المتعالي والعملي للوجود الإنساني، حيث يتجلى الفهم الجديد للاتناسب؛ فاللاتناسب لا يتعلق فقط بالتأسيس للموضوع، أو بالتأسيس للإنسانية في الشخص، أو في القلب. وإنما يتعلق أيضا بالذات، وبالتالي سيصبح اللاتناسب أكثر قصدية وتصميم في الداخل؛ أي سيصبح مستبطن intériorisée ضمن التأسيس للذات الخاص، أين تصبح الهشاشة مرادف للصراع الداخلي، وللتحقق منه يجب البحث في فلسفة الشعور وتفعيل التأمل في اللاتناسب؛ أي أنّ ريكور بقي وفيا لعاداته فاتخذ موقفا وسطا يستند على التبادل بين الشعور والعقل. لكن كيف يُفهم التبادل بين الشعور والعقل؟ شرحه ريكور على النحو التالي: بدون القدرة على التعرف يستحيل الخروج من الخلط في التمييز بين المشاعر. ومن دون الشعور، القدرة على التعرف سوف تفتقر للدافع، <<هذه التبادلية المشتركة بين الشعور والمعرفة يمكن تأسيسها بطريقة التحليل القصدي البسيط لوظيفة الشعور.>> (Ricœur:1986, p315)

أن نعيش شعور ما فنحن نعرف الخصائص المتناقضة على حسب أي قصد يتوافق الشعور مع العاطفة، ما يحيل بالضرورة إلى النوماتيك noématique (أي التعقل المضموني الخالص للشعور)؛ الذي يعني أنّ كل شعور هو شعور بشيء ما في لحظة عاطفية تغيّر حالة الأنا. هنا لحظة الإحراج التي تضع الشعور بين موقفين متناقضين: من جهة بما أنه قصدي فهو موجه نحو شيء ما، ومن جهة أخرى هو كشف يستبطن الأنا؛ أي أنه خارجي وداخلي في نفس الوقت. لذلك فوظيفة الشعور تتضح إذا وضعت في علاقة جدلية مع التعرف <<باختصار المعرفة تشكل ثنائية الذات والموضوع. أما الشعور فيُفهم كتباين وكتجلي لعلاقة بالعالم الذي يصوّب باستمرار تواطئنا، تلازمنا وانتمائنا على نحو أعمق من كل قطبية أو ثنائية.>> (Ricœur, 1960, p. 101) بعبارة أخرى الشعور عكس موَّضعه المعرفة به نعرف أننا ننتمي إلى العالم، فهو بالتأكيد قصدي موجه نحو الأشياء، حيث يعبر عن علاقتنا الحميمية والعاطفية مع العالم، وهو يأتي قبل وبعد كل ثنائية للذات والموضوع.

بعد ما بين ريكور العلاقة المتبادلة بين التعرف والشعور، بحث في موضوع أساسي فيما يخص تفكيره في الشعور، وهو ثالوث المتناهي واللامتناهي والوسيط الذي يميز أنطولوجيا اللاتناسب. فكما أنّ الشعور هو ما يكشف انتمائنا للوجود وجوانيتنا، فمن نافل القول أنّ هذه المرحلة من تحليل أنطولوجيا الإنسان ستكون حاسمة؛ إذ هي على مستوى الشعور مقاربة لما قبل فهم الهشاشة في إطار فهم المؤثرية، وفي إطار فهم الوساطة بين المتناهي واللامتناهي للشعور الذي سيؤسس للوعي بالذات فإنّ هذا يحيل إلى الدور اللاتناسب الخاص في الشعور: حيث المتناهي يأخذ شكل رغبة حسية (لذة)، واللامتناهي يأخذ شكل رغبة عقلية (سعادة) في حين أنّ مصطلح الوساطة سيكون التيموس؛ بمعنى القلب.

إذن لا تناسب الشعور في عمله بين الرغبة الحيوية والحب الروحي، في هذه المرحلة الحد الثالث فهو لا يقوم بالتركيب بين الاثنين لأنه مكان للصراع الداخلي، ومكان التعارض بين الرغبة والسعادة؛ و الرغبة لا تعرف كرغبة بسيطة إلا في الحد الذي نتجاوزها فيه بالسعادة , ومن هنا يستلهم ريكور من أرسطو فكرة مفادها أنه لا يمكن عدّ كل الرغبة الحسية شر، فالرغبة كاملة في حد ذاتها , إذ أنّ الرغبة الروحية متعالية وهذه دلالة كمالها لأنها تتعلق بلحظة هنا والآن، وهي بذلك منتهية وهشة لأنها زائلة ويمكن أن تجهد ديناميكية النشاط بحجب أفاق السعادة.

فإذا كانت الرغبة في هذه اللحظة كاملة فهي ليست خطرا في حد ذاتها، فخطرها يظهر انطلاقا من لحظة ينغلق فيها الفعل حول لحظة نشوة الحياة , و يريد ريكور الإشارة إلى أنّها تسمو في اللحظة الراهنة للغاية النهاية لأفعالنا؛ أي تحصيل السعادة يجب أنّ يكون قادرا على عدم توقيف رغبتنا في اللذة الآنية المباشرة، لكي يستهدف نوع من اللذة أكبر وهو الفضيلة <<فالسعادة هي نشاط مطابق للفضيلة.>>(Ricœur, 1960, p113) ومن اللافت للانتباه أنّ غاية البحث عن السعادة لا متناهية، والشعور لا يتوقف عند اللذة الحسية فقط لإظهار الفضيلة التي هي سعادة، ولا من أجل اللذة في معارضة اللذة. السعادة هي اللذة القصوى، فأكثر شيء ممتع ومستحسن هو الفضيلة، وبالتالي فالسعادة هي ما هو أفضل والأكثر سرورا هو ما يتعالى، ويسمو في أعلى مستوى على اللذة.

والسعادة المستمرة من الشعور هي الغاية القصوى لأفعالنا، هذه الفكرة تضيف دلالة أخرى: السعادة شعور أكثر من اللذة، لأن الشعور يشهد على انتمائنا للوجود، ومنه فالسعادة ستكون شعورا أنطولوجيا بامتياز؛ إنها مخطط للانخراط في <<النحن>> عن طريق الوجود <<مع>> أو مخطط

للمساهمة في الإخلاص لأفكار الوجود والى المجموعة الإنسانية والانتماء إلى الأفكار، <<هذه المشاركة للأفكار هي الحد الأقصى للشعور العقلي أو الروحي.>>(Ricœur, 1960, p119) وحسب ريكور تخطيطيةschématisationالشعور والسعادة تسلط الضوء على الثنائية القطبية للقلب والقلق، ففي القلب يسكن الشعور <<بالوجود في>> و<<الوجود مع>> و<< الوجود من أجل>>. والقلق من جانبه ما هو إلا العكس السلبي لهذه المشاعر الأنطولوجية.

إن توضيح المصطلحين الأولين من ثالوث المتناهي واللامتناهي والوساطة (اللذة، السعادة، التيموس). بيَّن طبيعة اللذة الحسية، وحدود نهايتها المرهونة بلحظتها، وبيَّن أيضا الطبيعة اللامتناهية للسعادة لأنها تتطلب السعي المستمر للوصول إلى غايتها. لكن ماذا عن الحد الثالث (الوسيط)؟ الحد الثالث الوسيط يقع في الهشاشة، ولا يأخذ شكل تركيب قصدي بين اللذة الحسية والسعادة. فالهشاشة على مستوى الشعور تُفهم في مصطلح الصراع الداخلي؛ فثنائية الشعور حالة داخلية تواجه اللاتوافق بين بحثنا عن اللذة الآنية الفورية، وبحثنا الذي يستهدف من جهة أخرى السعادة. الحد الثالث في هذا الصراع لا يكون مكانا للتركيب بينهما، وإنما مكان للصراع بين اللذة والسعادة. استلهم ريكور في مقاربته لمسألة الحد الثالث مؤثرية البؤس الموجودة عند أفلاطون، والمسماة بمصطلح الوساطة حيث مكان الصراعات هو التيموس، وحسب ريكور التيموس هو <<النقطة التي ينحصر فيها التناقض الإنساني: فمرة[...] يصطف جانب الرغبة التي يصبح معها قمة العدوانية، والسخط، الغضب؛ ومرة يصارع لصالح العقل فيصبح قوة نقمته وشجاعته الجريئة.>>(Ricœur, 1960, p123)

في هذا المكان الوسيط كل الصراعات تؤسس حسب ريكور الذات الخاصة، فالرغبة الحسية البسيطة لا تسمح بالمفاضلة بين الذات في حالة السعادة، والذات في حالة الشعور بالانتماء لل <<نحن>>. تتعلق المسألة هنا بعمل المفاضلة بين الذات كبنية، والهشاشة العاطفية دون اجتياز الخط الفاصل للمفاضلة من الذات بوصفها خطأ فعال. استعمل ريكور لكي يصل إلى ذلك الثلاثية الكانطية للشهوات بتحليلها بالتتابع وهي: حب الامتلاك، حب السلطة، القيمة؛ التي تكمن في أعلى مفاضلة الذات؛ أي البنية الأصلية والبريئة لمفاضلة الذات. في هذه الفكرة ريكور تحث تأثير كانط، لأن كانط بحث في انثروبولوجيا الإنسان الساقط، وريكور بحث في انثروبولوجيا الهشاشة؛ بمعنى استهدف بحثه ما هو أصيل في الإنسان البراءة التكوينية من وراء الشهوات.(Jean Greisch: 2001, p78)

حسب ريكور حب الامتلاك هو طلب بريء وطبيعي في الإنسان يؤسس للذات، فالغرض الاقتصادي ينتج عمل، هذا العمل لا يؤثر فقط في الأنا، وإنما في الشعور أيضا الشعور الذاتي بإمكانية فقدان ما لديه، بل والأكثر من ذلك العمل تأثيره يكمن في تعزيز العلاقة مع الآخر. العلاقة التي تثبت أن هذا الأنا ليس هو الآخر، والآخر ليس هو الأنا، في هذا المعنى يتجلى البعد الاقتصادي للوجود الإنساني كمنطقة للتيموس تؤسس لتمييز الذات واختلافها عن الآخر. هل هذا يعني أنّ الوجود الإنساني في حالة الامتلاك مستلب؟ أجاب ريكور بالنفي لأن جوهر الامتلاك ليس هو الوجود المستلب؛ إذ يمكن على نحو جيد إحداث تغيير ماهوي للتفكير الموجه نحو الامتلاك، ما يسمح بتصور الامتلاك على نحو مجرد <<كذلك فإن التغيُّر الخيالي يتوقف عند مستوى يعبر عن مقاومة الماهية، أنا لا أستطيع أن أتخيل ال << أنا>> دون ال << لي>> ولا الإنسان دون الملك، وبالمقابل، أنا لا أستطيع أن أتخيل علاقة بريئة للإنسان بالامتلاك في يوتوبيا التملك الشخصي أو الجماعي.>>(Ricœur, 1960, p132) شهوات الملك في هذا المنظور ليست سوى انحرافات تاريخية للشعور المكون للهشاشة البريئة. بالنسبة لريكور الامتلاك نفسه يؤدي إلى شهوات السلطة والقيمة، ما يعني أنّ القدرة والقيمة أيضا انحراف للحالة الأصلية البريئة، ولهم دور في تكون الذات. فيما يخص شهوة السلطة يمكن تخيل سلطة سياسية سليمة تساهم في تمايز الأفراد من خلال تثقيفهم وتعليمهم في حرية،بعبارة أخرى لا يمكن أن تتصور جوهر الوجود الإنساني باستبعاد علاقات القدرة والسيطرة بينه وبين العالم، أو الآخر، نستطيع تخيل المؤسسات السياسية السليمة، لكن الشهوات تكشف عن السلطة والسيطرة كمفاضلة تاريخية ليست أصلية أو ليست أساسية.

إنّ شهوات القيمة، والشرف ما هي إلا انحراف لطلب أصلي بريء هو طلب الاحترام، وحسب ريكور هذا الطلب هو الشعور الأكثر حزم في تكوين الذات فإذا كان تأسيس الذات على ما يرام، فإنه يضيف داخل الذات الشعور بصلة الامتلاك بالسلطة، وهذا الشعور لا يمكن اكتشافه إلا في علاقات تبادلية للاعتراف. بعبارة أخرى التمييز بين الأفراد الذين يعملون بالرأي والتخمين doxa، والتخيل، لأن نشأة الاعتراف بي تتحقق من خلال رأي الآخر، ولذلك فإنّ <<مطلب التبادلية هذا[...]هو العبور الحقيقي من الوعي إلى وعي الذات.>>(Ricœur, 1960, p137) لأن الرأي يطلب القيمة والاحترام، ما يجعله أساسي في تكوين الذات فضلا عن أنّ الرأي هش وحساس في تتابع نظام شهوات الشرف والقيمة. ورغم ذلك لا يمكن تخيل المجتمع البشري بدون اعتراف بين الكم الهائل المكون للمجتمع.

كما أنّ حب الامتلاك، والسلطة، والقيمة حسب ريكور طلب بريء وأساسي في تكوين الذات ولكن بسبب موقعهم بين السعادة والإيروس هم دائما هشاشة غير مستقرة ولا متناهية، إذ يرى ريكور أنّ التيموس هو القلق بامتياز لماذا؟ لأن مطالبهم غير مضمونة وتبدو بدون غاية محددة: <<متى سأكتفي؟ متى ستؤسس سلطتي على نحو ثابت وكاف؟ متى سأحظى بالتقدير الكافي والاعتراف بي؟>>(Ricœur, 1960, p142) هذه الأسئلة تبين جيدا أن التيموس غير محدد، ما يدل على أن ما سبق صحيح كوننا لن تنتهي أبدا من تكوين الذات، فهذا التكوين مهمة لا يمكن إنجازها ولا إشباعها. أنهى ريكور كتاب "فلسفة الإرادة، ج2، التناهي والإثم" بتكريس فكرة اللاتناسب العاطفي، وذلك بتوضيح فكرة التيموس كحد وسيط يسمح بتأسيس الذات ليس كحالة

بين اللذة والسعادة، وإنما كمزيج مركب للاثنين، أولا: التيموس إنساني فهو يكشف عن الطابع الحيوي للإنسان؛ ولكي يوضح ريكور هذه الفكرة أعطى مثالا بالرغبة الجنسية التي تجعل الإنسان يواصل مطالبه الثلاثة (الملك، السلطة، القيمة) الخاصة بالتيموس عن طريق الجنس، وقدم هذا التوضيح تحت تأثير فرويد، فهو يرى أنّ البعد الجنسي أكثر من أن يكون مجرد أعضاء تناسلية. فالعملية الجنسية ما هي إلا اقتران لنزوة.

ثانيا: التيموس وفي نفس الوقت في صراع مع الرغبة، فهو يناضل أيضا من جهة العقل، والمثال عن هذا المزيج الجديد سيكون الشهوات الكبرى؛ فقصدية التسامي تختفي وراء كل شهوة عظيمة، ولهذا السبب يستمر البحث اللامتناهي عن السعادة. لكن الشهوة ليست الرغبة في السعادة فقط فالشهوات تتعلق أيضا بالتيموس، فهي تبحث عن السعادة من خلال المطالب الثلاثة. وفي هذا السياق يقول ريكور: <<إذا كان الشغف يرغب في الكل فهو يضع كله هذا في واحد من هذه الموضوعات التي رأيناها تنشأ بالتلازم مع ما نسميه الامتلاك، السلطة والتقييم، لهذا السبب أتكلم برضى كامل عن تشييم السعادة في الاندفاع وفي موضوعات التيموس.>>(Ricœur, 1960, p147) أي توحيد الشهوات بما أن لا تناهي السعادة يتعين ضمن البحث اللامحدود للتيموس سواء كأفكار أو <<كنحن>> في استهدافه للطلبات اللامتناهية في تكوين الذات.

2.2 الوضع الثقافي المُعاش

يتضمن مفهوم الثقافة شتات من الأعمال الإنسانية في الصنائع، والفن، والدين، والعلم، واللغة، والأسطورة...الخ؛ أي كل ما يتعلق بفعل الإنسان المؤثّر في ذاته وفي العالم ومنه أصبح الإنسان ينعت بأنه كائن مثقف أو كائن ثقافي، فالثقافة على غرار الفلسفة ارتبطت بكل ماله علاقة بالوجود الإنساني سواء كان وجودا عينيا أو وجودا مجردا، ولذلك ارتبطت الفلسفة وبالثقافة فكريا وعلميا «تبين ذلك في نعت الفلسفة كفلاحة في النفس، والثقافة كفلاحة في الأرض، وعبر التعريفات التي يصعب حصرها التي تجعل منها صنائع بشرية في كيفية إيجاد روابط متينة بالوجود على الصعيد الموضوعي بالاشتغال على المعطيات الحسية أو على المستوى الذاتي بالارتباط بالآخر.» (ميرلوبونتي موريس: 1983، ص78) (محمد شوقي الزين1913، ص195) لكن كيف تصبح الثقافة موضوعا للإنثروبولوجيا الفلسفية؟

إن سؤال الانثروبولوجيا الفلسفية الأساسي هو[من هو الإنسان؟] فهي بالتالي خطاب فلسفي حول الإنسان، ويمكن القول بأنّ الانثروبولوجيا الفلسفية هي فلسفة تبحث في موضوع الإنسان، فلسفة ذات مضامين أنطولوجية ولعلّ المشكلة المحورية في الانثروبولوجية الفلسفية هي الوجود الخاص بالإنسان الذي يتطلب إدراكه إدراك الذات لذاتها أولا، ثم إدراك الذات في علاقتها مع الآخر في العالم، ورغم أنّ الفلسفة في تاريخها المستمد من الإغريق إلى يومنا هذا بحثت في مسائل تتعلق بالإنسان من جميع الجوانب المثالية والواقعية «إلا أنّ غياب الثقافة في التاريخ الفلسفي، أو كانت هذه الثقافة مغيّبة في هذا التاريخ هو الذي برر وجود أنثروبولوجيا فلسفية تأخذ من الإنسان جوهر مبحثها ومن الفلسفة طريقة بحثها.» (محمد شوقي الزين: 1913، ص 254/253).

فيشير محمد شوقي الزين في سياق بحثه في فلسفة الثقافة إلى أنّ هذه الأخيرة تتطلب الولوج إلى أنثروبولوجيا فلسفية ممثلة في جان جاك روسو من خلال مؤلفه "أصل التفاوت بين الناس" الذي يرتكز على فكرة أساسية وهي أنّ الإنسان ليس مجرد فكرة ميتافزيقية، وإنما هو حقيقة لها طبيعة مناسبة وانبثقت في التاريخ كشرخ في نظام هذه الطبيعة. وهذا ما يؤكده روسو في كتابه أصل التفاوت على أنّ الموضوع الذي يبحث فيه غاية في التعقيد والصعوبة، يتعلق الأمر بحقيقة الإنسان التي تعد من أكثر الموضوعات المعرفية فائدة رغم أنّ هذا الموضوع لم يحقق تقدما ملحوظا مقارنة يتقدم البحث في الموضوعات التي تتناول ما نتجا عن الإنسان من أثار علمية وحضارية حيث بقول روسو: «أجدى المعارف الإنسانية فائدة واقلها تقدما،هيا على ما يبدو لي، معرفة الإنسان...لذالك أراني أعد موضوع هذا الخطاب من أجزل المسائل فائدة، واحذرها لبحث الفلسفة، كما أرى مع الأسف أنّ هذه المسألة الشائكة هي من أصعب المسائل التي يتعرض لها الفلاسفة.» (ج.ج روسو: 1991، ص 26)

والحق أنّ روسو سعى في بحثه عن حقيقة الإنسان إلى الرجوع لأصله الذي اختفى بعد خروجه من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، وما تبعها من احتكاك الإنسان بغيره. لكن المنهجية التي اعتمدها روسو كانت تأملية أكثر منها امبيريقية وانطلاقا من هنا حاول وضع المبادئ والفرضيات الأساسية لموضوع بحثه، وهذا المبادئ والفرضيات تكمن في الإنسان ذاته، ورفض كل ما هو خارجه من أفكار ونظريات حالت دون اكتشاف حقيقة الإنسان وبذلك فهو يرفض الحاجة الى المبدأ الذي يقرر أنّ الإنسان كائن اجتماعي بطبعه.

ويضيف قائلا: «لا حاجة أبدا إلى جعل الآدمي فيلسوفا قبل أن نجعل منه إنسانا.» (ج.ج روسو: 1991، ص 33) فروسو يستعيض عن الدراسات العلمية والفلسفية للإنسان بالأنثروبولوجيا الفلسفية من خلال البحث في حقيقة الإنسان وأصله، بالبحث في أصل التفاوت فهل يكشف التفاوت عن حقيقة الإنسان؟ بالنسبة لروسو نعم يساهم التفاوت بقدر كبير في معرفة حقيقة الإنسان، وهذا لا يعني أنّ التفاوت هو الماهية الحقيقية للإنسان وإنما التفاوت هو ابتعاد الإنسان عن حالته الأصلية. لكن قبل أن يحلل روسو أطروحته التي يرى فيها أنّ التفاوت خروج عن الحالة الأصلية للإنسان يشير إلى أنّ حقيقة الإنسان مؤسسة على التمايز والاختلاف من جهتين، الأولى: طبيعية، والثانية: أخلاقية سياسية. بالنسبة للاختلاف الطبيعي فهو نتاج للطبيعة الأصلية للإنسان وهذا التفاوت يكون بين الناس من حيث القدرات والاستعدادات الطبيعية، كالقوة وطوال القامة، الذكاء، والأعمار، وصفات النفس... الخ. أما الاختلاف الأخلاقي والتفاوت السياسي فهما من نتاج أعمال الإنسان تجاه أخيه الإنسان. في هذا المعنى يتجلى التعاون كخروج

عن الحالة الأصلية الطبيعية التي تتميز بالمساواة المطلقة، وكلما ابتعد الإنسان عن الحالة الطبيعية كلما تعمق التفاوت الأخلاقي والسياسي، فهناك تلازم في الحضور بين تطور الإنسان وظهور التفاوت بين الناس، وهذا ما أدى بروسو إلى البحث في موضوع الإنسان انطلاقا من واقعة الحضاري والثقافي لأنه يمثل مرحلة الابتعاد عن الحالة الطبيعية والانتقال إلى اللامساواة؛ فكل ما شيده الإنسان ثقافيا وحضاريا يمثل الأصل الأساسي لعدم المساواة؛ أي بعبارة أخرى التفاوت أصله ثقافي ومن إبداع الإنسان. لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّ روسو لا يدعو إلى عودة الإنسان إلى الحالة الطبيعية، فالخروج عن الحالة الطبيعية هو شيء لا بد منه، وإنما يدعو إلى ضرورة إبداع ثقافي حضاري لا يلغي المميزات الايجابية للحالة الطبيعية وعلى رأسها المساواة بين البشر.

على هذا النحو تبدو أطروحة روسو رافضة لفكرة تقدم واكتمال الإنسانية من خلال الإبداع الثقافي والحضاري، على عكس فلسفة الأنوار التي ترى أنّ الإنسان في مادته الأولى وحالته الطبيعية غير مكتمل ولا متسام، لكنه قابل للاكتمال والتسامي كونه يسير من ضعف إلى قوة ومن انحطاط إلى رقي، فعلى النقيض من ذلك يرى روسو أنّ فكرة قابلية الاكتمال شر مبطن؛ فهي سلبية على الإنسان وهي مجرد وهم، فالتقدم المنشود هو مجرد تغير سلبي يحيل إلى تقهقر متواصل ينحرف بالإنسان عن الصواب ويبعده عن أصله الطبيعي في قوله: «وقصارى القول إن قارئنا سيفسر كيف أنّ النفوس والأهواء البشرية لما يطرأ عليها التغير على نحو لا يعيه أحد فإنها تُبدّل طبيعتها.» (ج.ج روسو: 1991، ص 85) ويُرجع روسو سبب ذلك إلى التفكير في قوله: "فإني أكاد اجترئ على القول بأنّ حالة التفكير حالة تضاد الطبيعية." (ج.ج روسو: 1991، ص 68) ولذلك فالتقدم والتسامي الإنساني مرهون بتقدم التفكير، واكتمال العقل والحس، وكل ما ينتج المعرفة بالنسبة للإنسان.

وقد يصبح الاكتمال "سلاح ذو حدين: فقد يستعمل لإكمال الملكات وتهذيب القوى، وقد يستعمل لبسط هيمنة الملكات والقوى، والاستئثار بالشوكة , والحق أنّ السعي نحو الاكتمال هي ميزه الإنسان، وحقيقته التي تميزه عن عالم الحيوان؛ فهو يتيح للإنسان إمكانية الاهتمام بذاته والسعي نحو ترقيتها، وإسعادها باستخدام كل الوسائل والأدوات المتاحة من أجل الإبداع والتفكير المنتج. فضلا عن ذلك استعمال العقل لتوجيه الطبيعة نحو الأحسن، ويتجلى هذا الاستعمال في المجالات السياسية والأخلاقية التي تعد أبرز مظاهر الثقافة الناتجة عن الاجتماع الإنساني؛ فالمؤسسات والتنظيمات التي يؤسسها الإنسان في المرحلة المدنية ما هي إلا تشكيلات ثقافية.

من هنا نفهم ما يعنيه روسو بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية؛ إذ هو في الأساس انتقال الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة إذ لا يصل الإنسان إلى الحالة المدنية سوى بالاستعمال الثقافي للطبيعية. ومنه تتضح مشروعية مقاربة الأنثروبولوجيا الفلسفية للبعد الثقافي للإنسان عند روسو، فالثقافة تظهر كحالة مدنية اجتماعية ينتقل إليها الوجود الإنساني في صيرورته التاريخية، فتغدو بذلك الثقافة أهم مكون بعد الطبيعة للوجود العيني للإنسان. وكل محاولة لفهم الثقافة هي محاولة لفهم الذات في علاقتها مع ذاتها وفي علاقتها مع الآخر؛ أي ربط الذات بما هو خارج عنها، سواء تعلق الأمر بأشياء نقوم بإنشائها أو بذوات أخرى نتواصل معها ونتبادل معها الآراء والمواقف والإنتاج الحضاري.

والحق أنّ فهم الثقافة يؤدي إلى فهم الآخر، فتحليل البينذاتية يستلزم تحليل الثقافة بين الذات والآخر، ودراسة الأنا والأنا الآخر الذي يتموضع في وعيي الإدراكي من خلال الوساطة الوجدانية للجسد الخاص، ففي التمظهرات العينية الناتجة عن الاتصال والالتقاء بالآخر أكتشفُ العلاقات المتبادلة التي تجعل ذاتي عينها في وضعية الآخر بالنسبة للانا الآخر، هذا التقاطع البينذاتي الذي ينكشف فيه كل واحد للآخر بكيفية تناظرية يسمح لمختلف الثقافات بالانفتاح على بعضها البعض، وذلك بتجاوز كل ثقافة لما تمتلكه من خصوصيات، فلكي تكون الذات آخر فلابد من الفهم المتبادل الذي يؤذي إلى إلغاء التساؤل عن التمايز والاختلاف كفارق للمفاضلة بين الذوات, سيندرج الاختلاف والتنوع في إطار وجهات النظر الثقافية بعدّها تمثل عمقا للبعد ألعلائقي والفضاء المشترك الذي يؤسس لتنوع الثقافات الفردية. فكل ثقافة من الثقافات اكتسبت شخصية ما، أصبحت من خلالها نموذجا في تكرارها لمورثها الخاص، الذي يتجدد مع كل جيل جديد، بالاعتماد على قيم جديدة مكتشفة من خلال الاطلاع على الثقافات الأخرى، وكل ثقافة مجبرة على الانفتاح على أفق الثقافات الأخرى.

من هنا يتحدد مفهوم المُعاش الجسدي الذي يحيل إلى أرضية البينذاتية المتضمنة لعمق الحياة العينية لآفاقنا المشتركة، فمن خلال الجسدية البينذاتية أجعل إدراكي ينضم إلى إدراك الآخر، ويؤسس للواقع المعاش من خلال وساطة الجسد، والحق أنّ التناظر والتماثل بين الذات والآخر تجعل من ثقافتي تظهر لأفق الآخر على نحو يسمح بالتعرف والاعتراف المتبادلين فمفهوم الأفق يكشف عن شمولية الانفتاح، وفي نفس الوقت يكشف عن محدودية التجربة الإدراكية، كما يشير إلى عمق الاكتشاف الخلاق في التعرف المتبادل: داخليا كمنشط للعلاقات بين الإفراد في المجتمع الواحد, وخارجيا كأفق للمعنى الذي يوضح ويكشف ثقافات الآخرين المجاورة. وهذا بقدر ما هو الوجود أيضا " وجود مع " الآخر لا يلتقي به في العالم على أنه نمط أداة، وإنما على نمط الاهتمام المتبادل. الذي يعدّ تصرفا وجدانيا يؤكد ويضمن أساس المجتمعات الفاعلة. لكن الطابع الوجودي للاهتمام المتبادل لا يجب أن يُفهم فقط كبعد للاعتراف المتبادل بين الناس، وإنما يجب أن يفهم كاختلاف بين الثقافات يعبر عن وجودها. فضلا عن هذا فإنّ الطابع الوجودي للاهتمام المتبادل هو بمثابة قرار من أجل حياة أصلية، يصبح فيها الآخر ازدواجية الذات عينها على أساس المشاركة الوجدانية، والعواطف المتبادلة التي تنتج الحس المشترك، حيث يصبح العالم جسدا للتفاعل الثقافي يؤسس للتمايز والاختلاف الذي يسمح بالاعتراف المتبادل بين الثقافات.

من ناحية أخرى موضوع الثقافة يظهر على نحو واضح من خلال فكرة التاريخية، لأنّ التاريخ بالمعنى الوجودي هو الكل الموجود الذي يتغير في الزمن، ما يعني أنّ التاريخ يهتم بالتحولات الوجودية للدزاين ومصير البشرية في حضارتها، باختصار هو كل ما يحدث في الزمن. حيث يعرفه هيدجر تعريفا وجوديا قائلا: «...ذلك أنّ التاريخ هو الحدثان المخصوص، الحاصل في الزمان، الذي من شأن الدزاين الموجود، وذلك على نحو بحيث أنّ الحدثان الماضي وفي الوقت نفسه المورث والمستمر في الكينونة مع الآخرين، هو الذي يُعد بالمعنى القوي تاريخا.» (مارتن هيدجر: 2012 ص 651) وهذا يعني أنّ التاريخ يرصد جملة التغيرات التي تحدث للدزاين في وجوده مع الآخرين: مصيره علاقته، ثقافته...الخ، ويضيف هيدجر موضحا المصير المشترك للدزاين مع الآخرين قائلا: «ولكن إذا كان الدزاين المقدور بما هو كينونة – في- العالم، هو من حيث الماهية يوجد في نطاق الكينونة – معا صحبة الآخرين، فإن حدثانه هو حادثان – معا ويتعيين بوصفه مصيرا.» (مارتن هيدجر: 2012 ص 659) وتُبيّن المقولة الهيدجرية الفرق بين القدر والمصير: فالقدر خاص، والمصير عام لأنه ينتج من واقعة الوجود معا؛ فالمصير نمط من الحدثان معا، كون الدزاين ينتمي الى جماعة، أو طائفة أو شعب، ولا يجب أن نفهم فكرة الجماعة أو الطائفة أو الشعب بالمفاهيم العلمية الموضوعية سوسيولوجيا أو قانونيا. وإنما يجب أن تفهم بالمعنى الرومانسي الوجداني؛ أي تلك الذوات التي تربط بينهم المشاركة الوجدانية والعاطفية في إطار ما هو ثقافي مشترك.

في هذا السياق تتجلى فكر غائية المصير المقدر للدزاين في وجوده مع الآخرين عند هيدجر، يتعلق الأمر بإمكانية التحول المتبادل للتطلعات المصيرية فيما بين الثقافات في تفردها وخصوصياتها واختلافها عن بعضها البعض، في هذا الشأن يتطلب الأمر فهم الوحدة في الاختلاف التي يمكن أن تتأسس على مستوى الكائن الإنساني أو على مستوى الاهتمام الوجودي المتبادل. وفي هذا المعنى يمكننا الحديث عن انصهار للأفاق في مختلف أشكال التحول المتبادل بين الثقافات، أو ما يسمى بحركة المثاقفة مع ترسيم الحدود بين الثقافات المتبادلة، وهذا ما يحفظ تنوعها وتفردها.

3.2 الوضع الأخلاقي المُعاش

شكل السؤال الأخلاقي موضوعا للدراسة الأساسية للانثروبولوجيا الفلسفية التي اهتمت بوجه خاص بقواعد الفعل الإنساني، وشروطه، وما ينتج عنه. فضلا عن البحث في أسس إتيقا كونية في ظل العولمة، وما يعترض هذا البحث من مشكلات على رأسها مشكلة تعدد القيم وما يستلزمه من مبادئ إنسانية مثل احترام الاختلاف، والمحافظة على التنوع والتعدد في مجال القيم. إذ دارت نقاشات متعددة في القرن العشرين حول هذا الموضوع وقد ساهمت الفلسفة الألمانية على نحو كبير في هذا الحوار، ولعل هابرماس يمثل نموذجا بارزا في ما اصطلح عليه بأخلاقيات التواصل التي تحاول الجمع بين نمطين أخلاقيين متعارضين: بين الأخلاق الكونية والمطلقية، من جانب وبين الأخلاق المحلية النسبية من جانب آخر، واتبع طريقا وسطا في ظل التعارض بين الكوني والمحلي، فعوض أن أفرض قناعاتي وقيمي الأخلاقية على الآخر المختلف - وأجعل من أخلاقي نموذجا عالميا- أضع أخلاقي موضع نقاش وحوار مع الآخر حول ما إذا كانت صالحة لأن تصبح عالمية. فعلى خلاف كانط الذي يؤسس الأخلاق على فكرة القبلية التي تجعلها بمنأى عن الشك، يؤسس هابرماس (1929م) Jürgen Habermas الأخلاق على قاعدة القابلية للنقاش التي تخفف وسائل الضغط والإكراه حيث يقول: «وأنا أفهم تحت مقولة الفعل التواصلي تفاعلا متوسطا رمزيا، هذا التفاعل يكون حسب معايير صالحة إلزاميا، تحدد توقعات سلوكات متبادلة، يجب أن تفهم ويعترف بها من قبل ذاتين فاعلين على أقل تقدير، والمعايير الاجتماعية تزداد قوة من خلال التوافقات على أنّ معناها يتموضع في التواصل عبر اللغة المتداولة، وصلاحية المعايير الاجتماعية تتأسس فقط في مشاركة التفاهم حول المقاصد وتتأكد عبر الاعتراف بالالتزامات.» (هابرماس يورغن: 2003، ص69-70) من هذا النص يتضح أنّ هابرماس يجعل من الفعل التواصلي جوهر المسألة الاتيقية التي تسعى إلى تأسيس فضاء عقلاني للتعايش وقبول الآخر المختلف.

إذا كان هابرماس ركز في تأسيسه للأخلاق على الفعل التواصلي فإن جون رولز(1921م/2002م) .Rawls John ركز على مبدأ العدالة من خلال فعل المفاوضة الذي يقوم على أساسه تفاعل بين الذوات في دفاعهم عن مصالحهم، وهو ما يؤدي إلى التعاون عوضا عن الصراع، وبهذا يزول كل نزوع نحو الأنانية في ظل السعي نحو تحقيق العدالة كمؤسسة اجتماعية ناتجة عن اختيار تشاركي، على أنّ أسس العدالة ومبادئها «يجب أن يتم اختيارها خلف حجاب الجهل حيث لا يدرك أي فرد مكانته في المجتمع، ولا موقعه الطبقي أو قيمته الاجتماعية كما أنه لا يعرف ما يخفيه له القدر من إمكانات ومواهب فطرية كالذكاء أو القوة، بل بمكن القول أن الشركاء يجهلون تصوراتهم الخاصة أو ميولاتهم النفسية» (John.Rawls: 1987, p3) بهذا يسعى رولز إلى تحقيق فكرة عن العدالة مفادها: ضرورة تشكيل تصورات فردية عن العدالة غير متحيزة؛ بعيدا عن الاعتبارات الذاتية تُفضي بالأفراد إلى اختيار الخضوع إلى مبدأين أساسيين من مبادئ العدالة، الأول: مبدأ ليبرالي تتحقق من خلاله كل الحريات الفردية الأساسية، (حرية التعبير، حرية المعتقد، الحريات السياسية)، والثاني: مبدأ أخلاقي اقتصادي يقلل من حدة التفاوت الاقتصادي بين الفئات الاجتماعية قصد تحقيق توزيع أمثل للثروة.

خلافا لرولز ينطلق ريكور في انثروبولوجيته الفلسفية من إتيقا الحياة الطيبة، وأخلاق القاعدة المعيارية، الأولى: استلهمها من الأخلاق الأرسطية وتتأسس على ضرورة الحياة الخيّرة في إطار مؤسسات عادلة، أما الثانية: فاستلهمها من كانط: وهي تؤكد على ضرورة القانون الأخلاقي في ذاته بمعزل عن نتائجه المحققة بعديا، على هذا النحو يقسم ريكور الأخلاق إلى غائية تعتمد على فكرة التمني، وأخلاق واجبية تعتمد على فكرة الإلزام، إلا أنّ ريكور يضفي على الأخلاق بنوعيها طابعا انطولوجيا. يتعلق الأمر بأولوية الذات في تقديرها لذات الآخر، في ظل مؤسسات عادلة، الشيء الذي يجعل الاستهداف

الأخلاقي يتحقق في إطار الحياة الخيّرة والجيّدة مع ومن أجل الآخرين قائلا في هذا الصدد: «فلنسمِّ استهدافا الحياة الجيّدة والخيّرة مع الأخر ومن أجله في مؤسسات عادلة.» (بول ريكور: 2005، ص 346)

وفي هذا السياق يميز ريكور بين الاتيقا والأخلاق، فالأولى: تتعلق بالتطلع الى تأسيس وبناء حياة مكتملة مع الآخرين ومن أجلهم في إطار المؤسسات العادلة، فالإتيقا تتعلق إذن بالذات والآخر، والمؤسسة. أما الأخلاق فترتبط بتحديد المعايير والالتزامات والمحظورات، وبالتالي بالنسبة لريكور الاتيقاء أولى من الأخلاق من حيث الاهتمام، إلا أنها لا تكفي بدون أخلاق، إذا لابد من حضور الأخلاق في كل عمل إتيقي. (Paul Ricœur: 2013,P250) على هذا النحو تُفهم الانثروبولوجيا الفلسفية في تناولها لموضوع الأخلاق بأنها تهتم بكل ما يقوم به الإنسان كإضافة لما هو طبيعي (فطري)، فالانثروبولوجيا الفلسفية تبحث في الفعل والفاعلية الإنسانيين سعيا منها إلى إيجاد تصور عن الإنسان المكتمل في الواقع العيني، ولهذا يمكن القول أنّ موضوع الأخلاق يرتبط على نحو وثيق أولا بالفعل الثقافي خارج الذات الإنسانية، كما يرتبط ثانيا بالفعل الوجداني داخل الذات.

لكن ما يجب معرفته من خلال الأنثروبولوجية الفلسفية عند ريكور هو: متى نقول على الانسان أنه قادر؟ ومن هو الانسان القادر؟

بالاعتماد على انثروبولجيا الإنسان القادر، وبالنظر إلى انجازات فلسفة اللغة والنظرية السردية والأخلاق والفلسفة السياسية، يميز ريكور الانسان بوصفه كائن أخلاقي من خلال قدراته التي تؤكد القدرة على الفعل المؤسِّسة للإنسان، التي تجعله جديرًا بالاحترام والتقدير، هذا المنظور يسلط الضوء على مسألة في جوهرية الانثروبولوجيا الفلسفية وهي مسألة الهوية الذاتية انطلاقا من الإجابات الأربع حول الأسئلة: من يستطيع أن يتكلم؟ من يستطيع أن يفعل؟ من يستطيع أن يروي؟ من يستطيع أن يسند إلى نفسه أفعاله الخاصة؟، لأن ريكور يرى أنه <<لا يمكن الخروج من معضلة الهوية الذاتية مادمنا ندور في حلقة السؤال من؟>> (بول ريكور: 2005، ص341)، فمن الهوية الشخصية تظهر الهوية السردية كتسجيل للإنسان في مسار حياته من الميلاد حتى الموت، من هذا المنظور الإنسان هو الإنسان سواء أكان قادرا أو غير قادر على الكلام والفعل والسرد وتحمل المسؤولية أو أن يسند أفعاله إلى نفسه.

لكن إذا كان من الممكن ملاحظة هذه البنيات الأساسية للفعل الإنساني من الخارج، على مستوى القول والعمل والسرد والأخلاق. فإنه لا يمكن التأكيد على أنّ الإنسان هو ذلك الكائن الذي يقرر أو يبادر. فقدرات الإنسان القادر هي بالأساس الشاهد والمعاش على نمط يقيني، وليست اعتقادا لدرجة أدنى للمعرفة؛ أي أنّ قدرات الإنسان ليست نوعا من الإقرار. ومنه فالمعرفة التي تؤيد وتؤكد على أنّ الإنسان هو من يقرر أو يبادر هي نمط يقيني ليس من نسق الإثبات، بالرغم من أنه ليس في مرتبة أقل من الإثبات، مثلما هو الحال بالنسبة للظن. فكل القدرات موجودة على عدّ أنّ الإنسان يتمسك بالاعتقاد الذي يجعله يقول، أعتقد أنني أستطيع أن أتكلم، أن أفعل، أن أروي عن نفسي، أن أكون مسؤولا على أفعالي. بدون القدرة على إثبات هذا الاعتقاد، إلا في أثناء الممارسة العملية لقدراته، فمن دون الممارسة العملية لا يمكن للإنسان أن يقرر بأنه يستطيع أو لا يستطيع.

وعلى هذا الأساس يبقى الاعتقاد مجرد يقين ذاتي خاص بالإنسان ما لم يتم تفعيل قدرات الإنسان القادر، هذا التفعيل يتطلب نظام أخلاقي سياسي يجعل من الذات القادرة فاعل حقيقي للحقوق؛ مواطن بالمفهوم التام لفكرة المواطنة، في هذا المنظور السلطة السياسية تنشأ كتتويج لكل القدرات التي تحدد الإنسان القادر، بعدّها الموضع المناسب لتحقيق الإمكانيات الإنسانية وتفعيلها، وكذا تحقيق وتجسيد التطلعات المشتركة للحياة السعيدة الخيِّرة من خلال ممارسة القدرات الإنسانية التي تستهدف <<الحياة الجيدة الخيرة مع الأخر ومن أجله في مؤسسات عادلة>>(بول ريكور: 2005، ص346)، المؤسسات العادلة تتضمن الوساطة التأسيسية كشرط للانتقال من إقرار القدرات والإمكانيات إلى تفعيلها في الواقع، لأن هذه القدرات التي تتطلب الاعتراف تصبح حقيقة لها بعد اجتماعي، فضلا عن ذلك فإن إقرار الذات القادرة يعطي مجالا لمسارات الاعتراف؛ ما يعني أنّ كل إنسان يتعرّف ذاته كقادر أو غير قادر في إطار طبيعة إنسانية مشتركة.

بالنتيجة مفهوم الانسان القادر عند ريكور يتأسس في مسار يبدأ من القدرة المؤكدة ذاتيا، وينتهي عند الاعتراف بها اجتماعيا وسياسيا، مرورا بتفعيلها في نظام أخلاقي سياسي. حيث يكتمل الإنسان القادر كفاعل حقيقي، له حقوق وعليه واجبات، بفضل مزايا الصداقة والعدالة ومبادئ التعايش المشترك التي تنظم العلاقات مع الآخر في إطار القانون الوضعي للدولة. والشخص العيني هو إذا المواطن المسؤول الذي لا يستطيع أن ينحرف عن الواجب الأخلاقي والسياسي، ويمارس حريته بوعي تام بمفهوم فكرة المواطنة، الشيء الذي يمنع انحرافات السلطة السياسة والدولة. ما يعني أنّ التفكير في الفعل الأخلاقي والسياسي للإنسان المعاصر يستلزم التفكير في الهوية الذاتية للإنسان الفاعل، وهذا ما يجعل الفلسفة الأخلاقية والسياسية جزءا من الأنثروبولوجيا الفلسفية الخاصة بالقدرة والفعالية: أي أنّ أنثروبولوجيا الإنسان القادر هي مدخل ضروري للفلسفة السياسية التي تبحث في كيفية تكوين الجماعات السياسية.

هل يمكن القول أنّ الاعتراف بالذات القادرة هو حل لمشكلة الهوية الذاتية؟

بتجاوز مفهوم الذات الموروث عن النزعة الشخصانية لإيمانويل مونية، وبتجاوز المكتسب من دراسات ونتائج العلوم الإنسانية، عرف ريكور الذات الإنسانية وميزه من خلال التجارب المعبرة عن القدرات، التي توجد في صيغة أنا أستطيع، حسب المسار الذي يبدأ من المجرد؛ أي تحديدات الذات في فلسفة اللغة، وينتهي عند التحديد العيني المتجسد من التحديدات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. فبالنسبة له هوية الذات ليست وظيفة تتصف

بخصائص معينة، وإنما هي تتصل بممارسة قدرات الفاعل الإنساني(القدرة على الكلام، الفعل، السرد المسؤولية)، هذه القدرات تعتمد على الارتباط الوثيق بين ما هو فطري وما هو مكتسب الذي يؤسس للمرحلة الإنسانية الأولى بالمعنى الإنساني التي تتنافى مع المرحلة اللاإنسانية.

إذا كان الفاعل الإنساني على يقين تام بأنه إنسان قادر، فإن هذه القدرات لا تجد مكانها ولا تثبت فعاليتها إلا في نظام أخلاقي سياسي أي في إطار حياة مدنية تجعل الذات تنتقل من حالة الفاعل المؤكد ذاتيا إلى حالة فاعل حقيقي له حقوق وعليه واجبات مواطن. ما يعني أنّ القدرات تحتاج إلى وساطة تأسيسية للبينذاتية من الآخر من خلال المؤسسات الجمعوية والمنظمات حتى تصبح قدرات حقيقية منسجمة مع القوانين الأخلاقية والسياسية، التي من دونها لا تكتمل الذات.

إن ممارسة القدرات الطبيعية للإنسان تتطلب نظام أخلاقي سياسي، يكشف عن الارتباط الوثيق بين الطبيعة والثقافة، الذي يسمح بتجسيد إرادة الإنسان في الواقع المعاش، إذ بدون هذا الارتباط أنسنة الإنسان لا معنى لها؛ فبدون نظام أخلاقي سياسي تصبح الطبيعة الإنسانية القادرة محرومة من ظروف وشروط تحقيق إمكاناتها التي تعدها سلفا من أجل تأكيدها والاعتراف بها، فقدرات الإنسان القادر تبقى افتراضية، علاوة على ذلك فبدون الوساطة التأسيسية للآخر، من خلال المؤسسات العادلة لا يمكن الحديث عن قدرات فعلية للإنسان، في هذا المعنى الذات الإنسانية هي الكائن الذي من طبيعته أن يأتي إلى الوجود مع قدرات الوجود بالقوة التي لا توجد في كائنات أخرى، ولكنها لا يمكن أن تكتمل وتصبح قدرات فعالة إلا في إطار حياة مدنية. في هذا المنظور السلطة السياسية تظهر كتتويج لكل القدرات التي تميّز الإنسان القادر، إنها شرط تفعيل قدرات الوجود بالقوة الإنسانية من أجل استهداف أخلاقي للحياة الخيرة مع الآخر، (بول ريكور: 2005، ص ص 346-348) في كنف مؤسسات عادلة تحقق الحرية والاحترام المتبادل بين الإفراد والتعايش المشترك في مجتمع مدني، الشيء الذي يؤدي إلى ضرورة النظر في علاقة الأنثروبولوجية الفلسفية بالتفكير الأخلاقي والسياسي، وهذه العلاقة لا تعني أن الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية يضعان في صميم أبحاثهم الانشغالات الميتافيزيقية التي تؤسس للوجود الإنساني على غرار الأنثروبولوجيا الفلسفية للإنسان القادر. فنقطة الالتقاء بين الأنثروبولوجيا الفلسفية والتفكير الأخلاقي السياسي تكمن في الاتساق الإجرائي، الذي يجعل من الفاعل الإنساني كائن أخلاقي سياسي يعمل على تفعيل قدراته الطبيعية في مؤسسات أخلاقية سياسية، من اجل أن يؤخلِقَ سلوكه وفق متطلبات الواجب الأخلاقي، والقانون الذي تفرضه السلطة السياسية المعبرة عن إرادة أفراد المجتمع. ومنه لا يمكن الحديث عن استهداف الحياة الجيدة الخيرة إلا بإقرار العدالة بين الذات والآخر ضمن مؤسسات الدولة، لأن الأخلاق ترتبط حسب ريكور بوجود البنية المؤسساتية إذ <<أنّ فكرة المؤسسة تتميز أساسا بالأخلاقيات (العادات والتقاليد) وليس بالقواعد...من هنا جاء اسم فلسفة الأخلاق.>>(بول ريكور: 2005، ص 383)

مفهوم المؤسسات العادلة يحيل مباشرة إلى السلطة السياسية كطرف أساسي يساهم في تشكيل العلاقة بين الذات والآخر؛ ما يعني أنّ البحث الأخلاقي السياسي يلتقي مع الأنثروبولوجيا الفلسفية في الكشف عن طبيعة الانسان كمواطن له حقوق وعليه واجبات. من هنا فإن كل خيار أخلاقي وكل اختيار سياسي يرتكز بالضرورة على فهم الإنسان، بل أكثر من ذلك الديمقراطية نفسها هي نتائج لتصور تعددي للإنسان، فهي نظام يفتح المجال للتنافس والصراع والاتفاق حيث المشاركة في اتخاذ القرار من طرف الذات الفاعلة داخل مضمون اجتماعي مع الآخرين، ما يعني عدم وجود أخلاق وسياسة إلا عندما يتعلق الأمر بالذات القادرة على الاختيار، واتخاذ القرار مع الآخرين. لأجل هذه الأسباب يرى ريكور بأنه من الضروري المستعجل توحيد ميتافيزيقا الفعل والأخلاق البينذاتية ومشكلة شرعنة الرابط الاجتماعي خاصة في الوضع الراهن بوصفه << هشاشة قصوى للديموقراطية.>> (Monteil Pierre olivier: 2013, p54)

هذا التوحيد يؤسس للإنسان الأخلاقي السياسي بالنظر إلى ثنائية البينذاتية التي تتحقق حسب ريكور بالتسليم بأخلاق الاعتدال والانضباط، وهذا تحت تأثير أرسطو في الكتاب السادس "الأخلاق إلى نيقوماخوس" المعنون ب "الفطنة phronésis". إن هذا التسليم بأخلاق الاعتدال يسمح بتقييم السلوك الإنساني ويسمح بتقييم الذات لنفسها حسب الدعامات الأخلاقية (الخير والإلزام). إذ تكمن طريقة تحديد الفطنة، والحكمة العملية في النظر إلى الأشخاص الذين نسميهم فطنين أو عقلا، من ثم يمكن تعيين الإنسان الفطن على أنه القادر على التمييز على نحو عام بين ما هو خير وجيد، وما هو عكس ذلك. أو كيف يمكن تحقيق الحياة الجيدة الخيرة. من هنا فإن أطروحة ريكور في كتاب "الذات عينها كآخر" تؤسس لإنثروبولوجيا فلسفية تأخذ بالقدرات الإنسانية من أجل بناء عيش مشترك، مع الأخذ بعين الاعتبار هشاشة القضايا الإنسانية والمؤسسات السياسية، من خلال تصور واقعي للسلطة السياسية يبرز مقولات التعارض السياسي، وهذا وفقا للمسار الذي يبدأ من القدرة المؤكدة ذاتيا، والمعترف بها من الفاعل الإنساني، إلى غاية تحقيقها في إطار نظام أخلاقي سياسي يحقق للذات شروط التفاعل والمشاركة في اتخاذ قرارات تخص مصير الإنسان، من هنا تنشأ الصداقة كوسيط بين الذات والآخر وهذا يمثل حسب ريكور <<لحظة تفكُّرية من لحظات الرغبة في العيش الخيّر والجيّد.>>(بول ريكور: 2005، ص 380) فتحقق العدالة والمساواة يؤدي إلى <<تقدير الآخر كالذات عينها وتقدير الذات عينها كآخر.>>(بول ريكور: 2005، ص 382) وعليه فإن قدرات الذات الانسانية تتحقق في نظام أخلاقي سياسي بفضل الصداقة والعدالة التي تسيّر العلاقات مع الآخر، وبفضل القوانين الإيجابية للدولة الإنسان بمفهومه العيني هو المواطن المسؤول الذي لا يستطيع الخروج عن الإلزام الأخلاقي والقانوني، حيث فطنته وتعقله تكشف عن الوطنية في ممارسة حريته عن طريق التفاعل العام مع الآخرين.

مقاربة الذات كفاعل للحقوق والوجبات ألا تستدعي من الأنثروبولوجيا الفلسفية مقاربة مشكلة الذات كوجود بالقوة وكوجود بالفعل؟

إذا كانت قدرات الإنسان القادر شيء طبيعي متأصل في طبيعته، وهو ما يمثل الوجود بالقوة بالنسبة للذات، فإن تفعيل هذه القدرات في مؤسسات عادلة تستهدف الحياة الخيرة الجيدة يمثل الوجود بالفعل بالنسبة للذات. أنثروبولوجيا ريكور تجد هذا المعني في المقولات الأرسطية "للقوة والفعل"، التي تعبر عن جزء من المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو. كما تجد هذا المعنى في مفهوم الكوناتوس conatus عند سينوزا: الذي يعني القوة الطبيعية في الإنسان للمحافظة على وجوده؛ أي الإقرار بالجهد المبذول في إثبات ماهية الإنسان على المستوى الأنطولوجي وبلوغه مرحلة الاكتمال.

على خطى أرسطو وسبينوزا يسعى ريكور إلى استخلاص الأساس القوي والفعلي للوجود الإنساني العيني في اتجاه الطاقة الحيوية، فالإنسان القادر <<يشير نحو عمق للوجود قوي وحقيقي متحقق يتجلى من خلال التصرف البشري... ما أعنيه بقولي: عمق وجود هو في آن واحد قولي وفعلي.>> (بول ريكور: 2005، ص 572) هذا المنظور يفتح المجال لأنطولوجيا الفعل كتأويل مقيد بالذات كآخر، ويعمل كقاعدة بناء ميتافيزيقي لمفهوم الذات، ومنه فانطولوجيا الذات تكشف عن قراءة الآخر من أنطولوجيا الجوهر القائم بذاته، وتسمح بالاحتفاظ على أنطولوجيا أخرى متميزة عن أنطولوجيا هيدجر هي أنطولوجيا الفعل بين الذات والآخر.

مفهوم الذات كقوة وفعل يرتبط بجدلية المغايرة التي تتأكد حسب ثلاثة نماذج، الأول: عن طريق غيرية الجسد الخاص الذي يرمز إلى انتماء الفرد إلى العالم، ويطرح فكرة الجسد الإنساني كظاهرة تحمل رؤية مزدوجة: لدي جسد، وأنا هذا الجسد. الجسد الإنساني له أهمية رمزية وأصلية بعدّه يتجاوز خاصويتي البسيطة، وهذا ما يشير إلى مجال السلبية الذي يسمح بإدراج تجارب متنوعة من عدم السيطرة، الضعف، التبعية...الخ <<إن الجسد يسبق أنطولوجيا كل تمييز بين الإرادي واللاإرادي، يمكننا بالطبع أن نصفه بالجملة <<أنا أستطيع>> ولكن بالضبط أنا أستطيع لا تشتق من <<أنا أريد>> بل تعطها جذرها. الجسد هو مكان كل التوليفات السلبية التي تُشاد عليها التوليفات الفعالة التي نستطيع أن نطلق عليها وحدها اسم نتاجات: إنه المادة (الهيولي) التي تتجاوب مع كل ما يمكن أن نسميه هيولي...وباختصار فإنه أصل كل تغيير حاصل في الخاص بي...الذاتية تتضمن غيرية خاصة. والجسد هو سندها.>> (بول ريكور: 2005، ص ص 598-599) من هنا غيرية الآخر التي تطرح مسألة البينذاتية والسلبية المفروضة من خلال علاقات الذات مع الآخر، يراها ريكور في تجاوز التعارض بين الأنا والآخر حسب التأمل الخامس الديكارتي لهوسرل، أو الظهور لوجه الآخر عند ليفيناس الذي بيَّن أنّ الغير يبرز للذات من خلال اللقاء بوجهه حيث تكتشف الذات والآخر مفهوم الانتماء إلى نفس البعد الزماني والمكاني، الشيء الذي ينتج عنه الحب والصداقة والاحترام والتعايش المشترك. يجب إذن التفكير في الغيرية بعدّها تشابه واختلاف متجاورين. من هنا يدرج ريكور التعايش المشترك والتبادلية في فهم الذات؛ ما يعني أنه إذا كانت الغيرية تتضمن بينذاتية، فإن الذات ليست نتاجا لتسلط الآخر عليها، وإنما نتاجا لتفكيرها الخاص الذي يجب أن تأخذه من رجوعها إلى الآخر مثل ذاتها. إذ يجب على الذات أن تكون وبصفة أساسية فاعلا جديرا بأن يقول أنا، لكي تبرهن وتثبت القدرة على المواجهة مع الآخر. (ريكور: 2003، ص 170)

وبالنظر للمواجهة بين الذوات التي تتطلبها ممارسة القدرات من الإنسان القادر، فإن التأكيد على القدرة يتطلب الاعتراف من جهة الآخر، من هنا فالتبادلية والمماثلة هما ما يسمح بالحديث عن الاعتراف بالمعنى القوي. فإذا كانت الذات هي حالة من التأكيد الوجودي على القدرة من خلال الإقرار، فإن هذه القدرة تتطلب الاعتراف بها لكي تنتقل من الصيغة والشكل الفردي للقدرة على الفعل، إلى الأشكال الاجتماعية التي تستدعي اعترافا متبادلا كشرط للاعتراف بالذات. فالاعتراف بالذات يكمل إقرارها في تأسيسها، وفي اندماجها الاجتماعي مثلما يعبر عنه المفهوم المركب << للاعتراف والإقرار>> (Paul Ricœur: 2004, p154.) فكيف يمكن عدّ الاعتراف شرطا ضروريا في التأسيس للذات والآخر كذات؟

إن التكوين الذاتي للذات يتضمن شرط الاعتراف المؤسس على الوعد المعبر عن بقاء الذات وإستمراريتها. ومن جهة شرط الاعتراف مؤسس على الذاكرة المحددة من خلال الموروث البرغسوني فالاعتراف على هذا النحو <<في تعارضه وتكامله يعطي مدى زمني للاعتراف بالذات مؤسس في نفس الوقت على تاريخ الحياة وعلى الالتزامات المستقبلية البعيدة المدى.>> (Paul Ricœur: 2004, p.p203-204) مع هذه الزمنية –التي تنظر بصفة واحدة للماضي والحاضر والمستقبل-يتوج الاعتراف بالذات القادرة،ويبلغ ذروته في القدرات الأربعة (الكلام،الفعل، السرد، الإسناد). أضاف ريكور إلى هذه القدرات القدرة على الوعد، والقدرة على التذكر، وبموجب هذه الإضافة يتضح كيف أنّ تجربة الشر والسلبية تدخل كقطيعة تحول دون استمرارية قدرات الإنسان القادر، لأن نقيض الوعد والذاكرة هو جزء من معنى تجربة الشر والسلبية بما أن <<التذكر ليس هو النسيان، والوفاء بالوعد ليس هو الخيانة.>> (Paul Ricœur: 2004, p204) أي أنّ النسيان والخيانة هما جزء من تجربة الشر والسلبية. فإذا كانت القدرات الأربعة تتعارض مع القصور والعجز، وتلغي فكرة عدم القدرة، وتقلل من تأثيرها في الممارسة العملية الفعلية للقدرات. فإن قدرتي الذاكرة والوعد تكشف عن ملازمة القصور والعجز لقدرات الإنسان القادر؛ إذ أنّ الذاكرة والوعد كقدرات مهددان دائما بالنسيان والخيانة، بعبارة أخرى النسيان والخيانة بعدّهما قصور وعجز يلازمان باستمرار قدرتي الذاكرة والوعد، هذا ما يعني أنّ القدرات لا تعبر عن القدرة الكاملة للإنسان.

الإقرار بالقدرات الإنسانية يجب أن يُدعَّم بالاعتراف بالذات، الذي لا يكتمل إلا بتحقيق هذه القدرات في النظام الأخلاقي السياسي، لأن الاعتراف يؤكد أنّ الذات هي مصدر الأفعال التي فعلتها، حيث تقر ضمنها بأنها قادرة. القدرات من جهتها تقر بوجوب الاعتراف بها من طرف الذات ومن طرف

الآخرين من أجل تحديد كل إنسان بأنه إنسان قادر. فضرورة الاعتراف تراهن على الانتقال من الأشكال الفردية للقدرة على الفعل، إلى الأشكال الاجتماعية التي تسمى بالاعتراف المتبادل كشرط للاعتراف بالذات القادرة. بهذا الاعتراف المتبادل يتأسس مجتمع أفراده معترف بهم دائما على أنهم قادرون. وفي هذا المعنى الاعتراف يكمل الإقرار في التأسيس للهوية الذاتية، التي يجب أن يُعترف بها من طرف الذات ومن طرف الآخرين، من خلال الأشكال الفردية والجماعية للقدرة على الفعل من جهة، ومن جهة أخرى من خلال أشكال الاعتراف المتبادل ضمن العلاقات العاطفية، وداخل المؤسسات العادلة. فضلا عن ذلك فإن الهوية الذاتية في البعد الاجتماعي هي دائما هوية ذاتية لفاعل يتطلب الاعتراف به بصفة تجعل كل فرد يستطيع القول: لدي ثقة في أنني أستطيع، أنني أقرر، أنني أعترف. بالنتيجة الاعتراف بأنني قادر هو الحصول على ضمان كامل للهوية الذاتية بالإفادة من اعتراف الآخر على قدرة الهوية الذاتية.

هذا المفهوم الريكوري للاعتراف مستوحى من المفهوم الهيغلي للاعتراف في أطروحة العلاقة الجدلية بين العبد والسيد. فالنضال من أجل الاعتراف لا يسعى إلى إلغاء الآخر أو القضاء عليه، لأن القضاء على الآخر والتنوع والتعدد، هو القضاء على الذات عينها. من هنا فكر ريكور في الاعتراف بعدّه مسارات تصل في نهايتها إلى الاعتراف بالذات كقدرة جديرة بالاحترام والتقدير، هذه المسارات تبدأ من الفعال؛ أي الاعتراف بشيء ما أو شخص بعينه، ما يعني أنّ الاعتراف في هذا المستوى هو التعرف أو المعرفة التي تبدأ بتحديد الذات وتمييزها عن غيرها، وفي هذا المعنى الاعتراف يقع خارج الذات. ثم ينتقل مسار الاعتراف إلى تعرف الذات ذاتها؛ أي السلبية passivité في هذا المستوى الذات تتجه نحو ذاتها قصد إدراكها وتعرفها، وكأن المسار انتقل من الإثبات إلى النفي، فعلاقات الذات مع الغير تبقى معلقة بإنتظارات الاعتراف، كون الصورة التي تكوّنها الذات عن نفسها إيجابية وتنتظر اعتراف الآخر بها من خلال التفاعلات الاجتماعية. فاكتمال الذات الإنسانية يعتمد على احترام وتقدير الشركاء الاجتماعيين الذين تتفاعل معهم الذات من خلال ميثاق التعايش المشترك. لكن إذا كانت التبادلية والتفاعلية التي يشترطها الاعتراف ليست عفوية، فإن تحقيق الاعتراف لا يمكن من دون صراع حسب فكرة النضال التي تحكم العلاقات الاجتماعية والسياسية الحديثة، لذلك فإنّ هذه العلاقات تشكل أرضية رفض الاعتراف من خلال التصرفات السلبية؛ من مثل غياب الاعتبار، الاحتقار، الإذلال، العنف والتهميش...إلخ. والسبب لا ينحصر فقط في العواطف السلبية التي تصدر عن الفاعل، وإنما يكمن أيضا في البحث المتواصل عن القدرات الجديدة التي تنتج عن الاعتراف المتبادل. ولذلك فالجدل بين الاعتراف واللاإعتراف من شأنه أن يشكل معاناة للذات، ويولد <<شكل جديد من الوعي الشقي سواء ضمن أنواع العاطفة المعتذر إنقاذها من الإيذاء، أومن التسليم المتواصل بمُثُل عليا غير قابلة للتحقق.>> (Paul Ricœur: 2004, p239) ما يعني أنّ طلب الاعتراف يصبح مخاطرة فاشلة بعدّه طلب لا ينتهي ولا يمكن إشباعه وإرضائه.

لكن ألا يؤدي هذا إلى القول أنّ الاعتراف بالذات القادرة مسجل ضمن اليأس من الاعتراف بالهوية الذاتية كحالة من عدم الاكتمال؟ إذا كان الاعتراف بالمفهوم الهيغلي مفكر فيه كصراع؛ أي في مفهوم الصراع من أجل الاعتراف أو جدلية السيد والعبد، فإن ريكور رغم تأثره في هيغل إلا أنه تجاوز فكرة الصراع ليؤسس لنمط من الاعتراف متبعا في ذلك مفهوم الاعتراف عند أكسل هونيث axel honneth المؤسَّس على التجربة الأخلاقية التي تعيشها الذوات في التفاعل الاجتماعي، التي تقول: إن اكتمال الذات يعتمد على الاعتراف، التقدير والاحترام من الشركاء الذين تتفاعل معهم. في هذا المعنى ريكور يرى أنّ الرابط الاجتماعي لا يتأسس على الصراع من أجل الاعتراف وإنما يتأسس على وجوب المعاملة الحسنة المتبادلة بين إنسان وأخر داخل العائلة الإنسانية، من هنا فإن الشركاء الاجتماعيون يؤدون على نحو عفوي تجربة اعتراف فعلي مسالم في ظل السلم والتعايش المشترك، تحت شكل تبادل العطاءات الرسمية، إذ تنال الذات حظها من الاعتراف بقدر ما تعطي من اعتراف للآخر، حيث يصبح منطق السخاء والهبة بديل عن فكرة الصراع الملازمة للاعتراف المتبادل <<فالصراع من أجل الاعتراف سيضيع داخل الوعي الشقي إذا لم يعطي للناس إمكانية الحصول على تجربة فعلية وإن كانت رمزية للاعتراف المتبادل داخل نموذج العطاءات الرسمية المتبادلة.>> (Paul Ricœur: 2004, p243)

بالنتيجة مسار الاعتراف عند ريكور يبدأ من تعرُّف الذات وتميزها عن غيرها وتحديدها ضمن أفراد المجتمع، وفي هذا المعنى الاعتراف هو معرفة تقع خارج الذات، ثم ينقل الاعتراف إلى مستوى ثان: من خلال اعتراف الذات بذاتها وتصبح الذات عينها موضوع الاعتراف حين تقصد ذاتها وتدرك هويتها من خلال ما يميزها عن غيرها، بعد ذلك ينتقل مسار الاعتراف إلى المرحلة الأخيرة التي تتمثل في الاعتراف الاجتماعي المتبادل بين الذات ومن تتفاعل معهم في الحياة الاجتماعية والسياسية في إطار السلم والتعايش المشترك.

خاتمة

إن تحليل المشكلات الراهنة للأنثروبولوجيا الفلسفية، يستدعي التفكير في أن كل الوجود هو نتاج تعاطف متأصل مبني حسب الاختلاف الجنسي. وأنّ هذا الارتباط المتأصل بين الوجود والتعاطف يؤثر بالضرورة في جميع مستويات استهداف المعنى، ويؤثر أيضا في تأسيس المقاربة العقلانية للوجود. حيث أنّ هذه الأخيرة تتأثر أيضًا في القطبية الجنسية وفقًا للغيرية التي تميّز وتفرّد الشخص. مثلما يمارسه كل من الرجل والمرأة العقل والوجدان وفقًا لنمطية خاصة به. إن صيرورة الحياة ليست في التكامل بينهما، بل في الانفتاح على المعنى الذي يعمل على تجاوز الثنائيات المتنافرة لصالح الوحدة التي تضمن الحق في التميّز والاختلاف في الحياة الوجدانية.

وعليه فلا شيء يشكّل إنكارا لأهمية التعاطف مثل التراحم والطيبة، لذلك نريد من خلال هذا العرض أن نعزز هذه الصفات في الإنسان المعاصر

ونعمل على إرساء ثقافة تكرّم وتكافئ صفات التعاطف. فهذه الأمور أساسية من أجل حياة إنسانية ناجحة وسعيدة وحياة جيدة وأخلاقية. " لأجل هذا تحقيق هدا الهدف يجب استثمار النتائج المتوصل إليها في أبحاث الأنثروبولوجيا الفلسفية، من أجل تحقيق حياة أفضل للإنسانية.

أما فيما يتعلق بتعددية الثقافات، فهي تعني أن كل ثقافة مشروطة بالعلاقة التي تربطها بآفاق كل الثقافات الأخرى، وفقا للغيرية التي تكون في كل مرة متفردة. ومن هذه الزاوية أيضا لم يعد بالإمكان تصور الفلسفة في هالتها التي تضفي عليه طابع الشمولية والهيمنة، والمحددة من طرف التأريخية الخاصة بالغرب. ولهذا لا يمكن الحديث عن مفهوم موحد للثقافات فالأنثروبولوجيا الفلسفية تدرك جيدا تنوع الثقافات، ولذلك فهي تبحث عن الشروط التي تجعل التقاءها وتعايشها ممكننا مع الحفاظ على اختلافها وقبول خصوصية كل ثقافة، ومن وجهة عملية تهدف الأنثروبولوجيا الفلسفية إلى جعل كل مجتمع ينفتح على الثقافات الأخرى في إطار التعايش والتثاقف، باعتماد أسلوب الحوار كوسيلة للتواصل، والإيمان بالحق في الاختلاف، والحق في الوجود للثقافات المغايرة على أسس من العدالة والمساواة.

لذلك سواء نظرنا إلى موضوع التعاطف أو موضوع الثقافة، فإننا لابد أن نعترف بالدور الأساسيً للتمايز والتفرد، الناشئ في الحياة الوجدانية للإنسان، على هذا النحو يكشف ارتباط الأخلاق بما هو ثقافي، وارتباطها بما هو وجداني على الدور الأساسي للاختلاف والفردانية المتأصل في اللوغوس الوجداني سواء على مستوى البحث النظري عن الحقيقة، أو على مستوى البحث العملي أخلاقيا وسياسيا، لا يتعلق الأمر بنزعة مضادة للعالمية، وإنما بتصور متميز للعالمية الصانعة للاختلاف والتمايز، والضامنة للاعتراف المتبادل بين الثقافات.في صيرورة تضمن الاعتراف للأشخاص بتفردهم وتميّزهم.

وبالرغم من أنّ هذا العرض لم يبيّن على نحو كاف كيفية تطبيق هذه المقاربة، فإنه مع ذلك قد وضح أن مشكلات الأنثروبولوجيا الفلسفية الراهنة تشكل برنامجًا نظريًا للقضايا الراهنة للإنسان، وهو نموذج من بين نماذج أخرى من تخصصات الفلسفة. وهذه نتيجة مهمة بالفعل لأن المفكرين الملتزمين بهذا البرنامج النظري هم بالفعل نماذج من تاريخ الفلسفة المعاصرة ومن الفلسفة الراهنة.

وأخيرا من المهم التأكيد على أن طموح هذا العمل لا يزال غير مكتمل، لذلك نقترح مواصلة بحثنا في شكل مقالات ومؤلفات.

المصادروالمراجع

بوجنسكي، ا. (1992). العدد165، *الفلسفة المعاصرة في أوروبا*، ترجمة عزت قرني، الكويت، سلسلة عالم المعرفة،.

ريكور، ب. (1999). *من الوجودية الى فلسفة اللغة* ، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي بيروت، المركز الثقافي العربي.

ريكور، ب. (2003). *العادل ترجمة محمد البحري*، تونس، المجمع التونسي للعلوم و الآداب بيت الحكمة.

ريكور، ب. (2005). *الذات عينها كآخر*، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

ديكارت، ر. (1968). *مقال في المنهج*، ترجمة محمود محمد الخضيري، لبنان، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 2.

شوقي، ا. (2013). *الثقاف في الأزمنة العجاف*، الجزائر، منشورات الاختلاف دار الأمان.

هيدجر، م. (2012). *الكينونة والزمان*، ترجمة فتحي ألمسكيني، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتحدة.

موريس، م. (1983). *تقريظ الفلسفة*، ترجمة قزحيا خوري، بيروت، منشورات عويدات.

موريس، م. (1984). *ظواهرية الإدراك*، ترجمة فؤاد شاهين، بيروت، معهد الإنماء العربي.

يورغن، هـ. (2003). *العلم والتقنية كإيديولوجيا*، ترجمة حسن صقر، ألمانيا، منشورات الجمل.

References

Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction réalisée Paul Ricœur, Paris, Les Éditions Gallimard,

Ravaisson, F. (1984). *de l'habitude*, paris, édition fayard.

Greisch, J. (2001). *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens,* Grenoble, Jérôme Millon,

Rawls, J.(1987). Théorie de la justice, tra Catherine audar, paris, édition du seuil.

Michel, J. (2006). Paul. Ricœur une philosophie de l'agir humain, Paris, Editions du Cerf.

Michala, M.(2004). Pensée le corps , France, (1éd) P.U.F.

Dupuy, M. B. (1959) La philosophie de Max Scheler, Son évolution et son unité. Tome I. La critique de l'homme moderne et la philosophie théorique. Paris, Presses Universitaires de France,

Merleau-Ponty, M. (1945). la phénoménologie de la perception, paris ,Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1964). le visible et l'invisible: paris, Gallimard.

Scheler, M. (1955). Le formalisme en éthique et l'éthique materiale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique. Traduit de l'allemand par M. de Gandil- lao. Paris, Gallimard,

Scheler, M. (2003). *Nature et formes de la sympathie*, Traducteur, M. Lefebvre, Paris, Petite Bibliothèque Payot

Ricœur, P. (1950*). Philosophie de la volonté Tom 1 Le volontaire et l'involontaire* Paris. Aubier-Montaigne,

Ricœur, P. (1960). *Philosophie de la volonté II*. Finitude et culpabilité, Paris, Aubier.

Ricoeur, P. (1977). *La sémantique de l'action*, Paris, Éd. du CNRS.

Ricoeur, P. (1986). *à l'école de la phénoménologie*, paris, librairie philosophique J.VRIN.

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, L'Ordre Philosophique, Paris, Éditions du Seuil,

Ricœur, P. (2001). *Le Juste*, Paris, Broché.

Ricœur, P. (2004). *Parcoures de la reconnaissance*, Paris, Gallimard.

Ricœur, P. (2013). *Anthropologie philosophique*, paris, éditions du seuil.

Monteil, P. (2013). *Ricœur politique*. France, presse universitaires de renne.