دراســـــات

أخلاق المستحيل الترانسندنتالية في تفكيكيَّة جاك دريدا

د. خلدون النبواني

أستاذ باحث في جامعة السوربون - باريس 1

Abstract

This paper attempts to study the place of ethics in Derrida's works. We tray in this article to deal, firstly, with the hypothesis about an ethical-turn in deconstruction in 1990s. Thus we trace the place of ethics in the first works of young Derrida to see if he indeed had deconstructed ethics problems in his early texts.

After this introduction we, secondly, read carefully the texts in which he treats ethics problematic directly and obviously manner. We analyze how the father of deconstruction problematizes the questions of ethics such as the problem of hospitality, of gift, and of promise.

We try, thirdly, to find how Derrida makes-use, but critics in the same time the works of Kant, Kierkegaard and Levinas while we attempt to explain what he means by the ethics of im-possible, the possibility of the impossibility, and the tension between possible and impossible, conditional and unconditional, limited and unlimited, etc.

Keywords

Derrida, ethics, deconstruction, practical philosophy, aporias, possible, im-possible, Levinas, violence, Rorty, Kant, hospitality, gift, secret, promise, transcendentalism, ethical-turn, the other.

ملخص باللغة العربية

نحاول في هذه الدراسة أن نتناول الحيز الذي تشغله الأخلاق في تفكيكية الفيلسوف الفرنسي/الجزائري جاك دريدا. سنعمل في البداية على التحقق من الفرضية التي تقول بوجود تحوّل أخلاقيّ في تفكيكية دريدا، تحولٌ بدأ منذ بداية التسعينيات من القرن المنصرم. هكذا سنشرع في استقصاء حضور المشاكل الأخلاقية في كتابات دريدا الشاب للتحقق ما إذا كان قد اهتم وتناول بالتفكيك في أعماله الأولى مفاهيم وإشكاليات تنتمي كلاسيكياً إلى فلسفة الأخلاق وموضوعاتها.

ثم سنعمل بعد ذلك على دراسة النصوص التي تناول فيها دريدا الكهل بعض المسائل الأخلاقية بشكل واضح ومباشر. هكذا فإننا سنبحث في

كيفية تناول وأشكلة عراب التفكيكية لبعض المفاهيم والمسائل الأخلاقية من قبيل الضيافة والعطية والعفو والوعد...

أخيراً سنحاول إظهار كيفية استفادة دريدا النقدية من أعمال بعض الفلاسفة الذين سبقوه في تناول مسائل أخلاقية محددة، أسماء مثل كانط، كيركيجارد، وليفيناس وكيف ميّز بين أخلاق الممكن وأخلاق المستحيل، الأخلاق المشروطة والأخلاق اللامشروطة، الأخلاق المحدودة والأخلاق اللمحدودة الخ مبرزاً ذلك التوتر بين هذه الثنائيات ومؤكداً أن التفكيك هو أخلاق المستحيل...

كلمات مفتاحية

دريدا، الأخلاق، التفكيك، الفلسفة العلملية، المفارقات، الممكن، المستحيل، ليفيناس، رورتي، كانط، الضيافة، العطية، العفو، الوعد، السر، الترانسندنتالية، التحول الأخلاقي، الآخر.

مقدمة: في التحول العملّي للتفكيك

يذهب بعض النقَّاد إلى اعتبار الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا فيلسوفاً عبثياً أو عدمياً نيتشوياً، بل إن بعضهم ذهب إلى أنه معادٍ للفلسفة في العمق. ويطال تعميمهم ذاك التفكيكَ[1] الذي لا يجدون فيه سوى استراتيجية قلب وإزاحة ولعب لغوي وتغيير في العلاقات بين الرموز اللغوية ودلالة الكلمات واللعب في المعنى وقراءة المسكوت عنه...الخ. يحاجج هؤلاء أن التفكيكية لا تخرج أبداً عن كونها فلسفة لغة، وأنها - بخلاف عديدٍ من فلسفات اللغة - لا تُقدِّم أي فائدة اجتماعية، وأنها لا تندرج بحال ضمن إطار الفلسفات العمليَّة. ولا شك أن هذا الرأي قد لاقى صدى كبيراً وأدى إلى وسم فكر دريدا بوصفه لاهوتاً سلبيّاً لا يقدم بدائلَ ولا حلولاً ولا يسعى إلى تغيير العالم، وأنه ليس من الفلسفة بشيء، فالتفكيك لا يقدم منهجاً ولا رؤية شاملة عن العالم بالمعنى الفلسفي الكلاسيكي. لكننا إن قبِلنا جدلاً بهذا الرأي، فكيف نفسّر إذن مؤلفات دريدا المتأخرة حول مباحث هي من صلب الفلسفة العملية كالأخلاق والقانون والسياسة؟ بمعنى آخر، إذا كانت فكرة عزوف التفكيك الدريديّ عن الفعل والتغيير والبناء قد لاقت قبولاً حتى سنوات الثمانينات من القرن الماضي، فإن مؤلفات دريدا التي ظهرت منذ بداية تسعينات القرن العشرين حتى وفاته عام 2004 تدحض هذا

الرأي بقوة. يسمي بعض النقاد -في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة- هذا التجديد بـ"التحول العمليّ في التفكيك" *Derrida's ethico-political turn*.

شهدت مرحلة التسعينات إذن تحوّلاً ملحوظاً في التفكيك نحو مسائل الفلسفة العملية؛ إذ تتلاحق مؤلفات دريدا في السياسة والأخلاق والقانون ابتداءً من **أطياف ماركس** (1993) *Spectres de Marx*، ثم **قوّة القانون** (1994) *Force de loi*، ثم **سياسات الصداقة** (1994) *Politiques de l'amitié*، ثم **مواطنون عالميون لكل البلاد** (1997) *Cosmopolites de tous les pays ; encore un effort*، ثم **ماركس في الرهان** (1997) *Marx en jeu*، ثم **في الضيافة** (1997) *De l'hospitalité*، ثم **العصر والعفو** (2001) *Le siècle et le pardon*، ثم **ماركس وأبناؤه** (2002) *Marx& Sons*، ثم حواره حول **الفلسفة في زمن الإرهاب** (2003) *Le concept du 11 septembre* ، ثم *Voyous* (2003) - ونقترح ترجمة عنوانه إلى العربية بـ - **الدول المارقة.**

لكن هذا الرأي الذي ندعمه والذي يتحدث عن تحوّلٍ طرأ على اهتمامات دريدا الفكرية ووجّهها نحو الفلسفة العمليَّة في التسعينات من القرن الماضي لا يلقى إجماعاً لدى الباحثين؛ إذ يؤكد بعضهم - رداً على القول بذلك التحول الدريديّ القوي والواضح نحو الفلسفة العملية - أن مباحث هذه الأخيرة، وبخاصة في الأخلاق، كانت حاضرة دوماً في كتابات الشباب، منذ مقالاته الأولى مع بداية الستينات من القرن الماضي. مع ظهور دروس دريدا التي ألقاها بين عامي 1975- 1976 في مدرسة المعلمين العليا والتي نُشرت حديثاً في (مارس/آذار-2017) أي بعد حوالي 13 عاماً من رحيل دريدا تحت عنوان **النظرية والتطبيق**[2] يجد هذا الرأي سنداً قوياً له. لكنّ اعتراضين يمكن لنا توجيههما لمن يجد في هذه الدروس برهاناً على اهتمام دريدا المبكر بمباحث الفلسفة العملية. <u>أولاً</u> يظل هذا الكتاب الاستثناء الوحيد في *مؤلفات* دريدا منذ عام 1967 وحتى نهاية الثمانينات تقريباً من القرن العشرين التي يتحدث فيها صراحة عن الفلسفة العمليَّة. ومع ذلك فإنَّه لم ينشر دروسه هذه أثناء حياته ولم يوصِ بنشرها بعد رحيله، مع أنه كان مهووساً بنشر كل ما يكتب، وذلك باعترافه الشخصي وبما تشهد عليه غزارة مؤلفاته. لو كان دريدا مهتمَّاً حقيقةً بالأمر - خارج نطاق دروس مدرسة المعلمين

العليا التي طغت عليها آنذاك ماركسية ألتوسريّة تجعل من التفكير في تغيير العالم سُلطة مخيمة على مناخ تلك المدرسة – لقام بنشر تلك الدروس بنفسه وتحت إشرافه. وبالتالي لم يكن القارئ يعرف قبل نشر هذه الدروس عن فلسفة دريدا الأولى سوى ما نشره هو بنفسه، وهي تكاد تخلو من أي تفكيك مباشر للمفاهيم الأخلاقية، ولا تتعاطى مع السياسة أو فلسفة القانون أو علم الاجتماع إلا بشكل هامشيّ جدّاً. ثانياً، وبغض النظر عن إرادة دريدا بعدم نشر هذه الدروس، فإن قراءتها المتفحصة تكشف أنها وفي تناولها لفكر كارل ماركس وتحديداً لأطروحته الحادية عشرة حول فيورباخ التي يدعو فيها ماركس إلى تغيير العالم بدلاً من الاكتفاء بفهمه، فإن دريدا كان يحاول أن يلغي التناقض بين النظرية والتطبيق بتعطيل عمل البراكسيس لصالح فكرة صوفية حول الممارسة الثورية.

سنحاول إذن في هذا البحث أن ندافع عن فكرة تحول فعليّ في فلسفة دريدا أخذت منحى واضحاً مع بداية التسعينات من القرن المنصرم، وذلك من خلال تناولنا لموضوع الأخلاق في هذا المبحث. ولنبدأ بالكشف عن ظروف هذا التحول الدريديّ وسياقاته نحو الفلسفة العملية:

ما الذي حصل بين منتصف الستينات وبداية التسعينات من القرن الماضي حتى تحول اهتمام دريدا بوضوح وصراحة، وبل باتجاه مباشر نحو تفكيك إشكاليات الفلسفة العملية ومشكلاتها في القانون والسياسة والأخلاق، هذه الموضوعات التي كانت شبه غائبة أو خجولة الحضور في مؤلفاته السابقة؟ لو وضعنا تفكيكية دريدا في سياقها، أي في الأزمنة والأمكنة التي نشأت وتطورت فيها لوجدنا سببين اثنين يفسران هذا التحوُّل ويوضحانه: 1- تغير المُناخ الفكريّ العام، الثقافيّ والسياسيّ والفلسفيّ الذي شهده الفكر الفرنسيّ في سنوات الثمانينات، و 2- تأثُّر تفكيكيّة دريدا مع الوقت بالمُناخ الفكريّ العام الأمريكيّ الذي ازدهرت فيه منذ ثمانينات القرن المنصرم، وما نقصده بذلك: براغماتية الفلسفة الأمريكية.

1 . تغير المناخ الثقافيّ في فرنسا: يتغير الواقع السياسي والاجتماعي فيفرض على الفلسفة أسئلة وإشكاليات جديدة فتتغير معها. في فرنسا تغير المُناخ

الفلسفيّ من مرحلة نهاية الستينات، أي ما بعد فكر 1968 الثوري التحرريّ اليساريّ، الفني والمابعد حداثيّ، نحو نزعة اجتماعية محافظة غالباً في السياسة والثقافة. هكذا تراجعت من واجهة المسرح الفلسفيّ الفرنسيّ فلسفات ما بعد البنيويّة التي سادت في السبعينات وحلّت محلّها اهتماماتٌ متزايدةٌ بمباحثِ الفلسفة العمليّة في الأخلاق والسياسة والقانون في سنوات الثمانينات من القرن العشرين. في تلك الفترة تراجعت قوى اليسار الفرنسيّ سياسيّاً وتقدّم اليمين السياسيّ دافعاً معه بموجة فكريّة يمينيّة داعماً لها؛ ليستفيد من تنظيراتها في بناء إيديولوجيته من جديد بعد مرحلة فوران اليسار الفرنسيّ وثورات التحرّر التي سادت في نهاية الستينات وهيمنت على المشهد السياسيّ والفكريّ في السبعينات. تقدُّمُ اليمين كان على عِدّة جبهات إذن، ليس في السياسة فقط، وإنما في الفلسفة والفكر والاجتماع والاقتصاد والإدارة. كان هناك في الفلسفة توجه كبير للتخلّص من إرث الفكر الفرنسيّ ما بعد 1968 (الذي أخذ يزدهر حينها بقوّة في الجامعات الأمريكية تحت اسم The French Theory) وراحت الجامعات الفرنسيّة تشهد دعوة قويّة إلى الفكر العقلانيّ النقديّ، وبخاصة عند كانط. وكان لا بد لذلك التغير في *البارادیغم*، إن صح التعبير، أن يطال تفكيكيّة دريدا بشكلٍ ما. من الصحيح أن هذه الأخيرة ازدهرت في الجامعات الأمريكيّة وبخاصة في مجالات النقد الأدبيّ وظلت مُحارَبة ومرفوضة بتعنّتٍ كبيرٍ أحياناً في فرنسا وجامعاتها، إلا أنها مع ذلك ظلت بشكلٍ رئيسٍ نتاج الثقافة الفرنسية، يشهد على ذلك أن نصوص دريدا كلّها (باستثناء *Limited Inc* الذي كتبه بالإنجليزية) كانت تُنشر بالفرنسية أولاً، وفي فرنسا التي عاش دريدا معظم حياته فيها، وليس في أمريكا كما يظن البعض[3]. كان لا بد إذن لذلك التغير في مُناخ الفلسفة الفرنسية أن يؤثّر في تفكيكيّة دريدا التي لم ترد أن تخرج من المسرح، وإنما أن تسير مع رياحه نوعاً ما فتُجدّد من نفسها ومن موضوعاتها. يصف فريدرك وورم - أحد مؤرخي الفلسفة الفرنسية المعاصرة - ذلك التحوُّل الفلسفيّ في المُناخ الفرنسي بالكلمات الآتية: "إن ما حدث مع مطلع الثمانينات على المستويين العلميّ والفلسفيّ والسياسيّ [...] لم يعد تعميقاً أو تجذيراً للمشاكل التي ظهرت في سنوات الستينات، ولكن على العكس تماماً، كان نقداً لها لم يتوقف هو أيضاً عن تعميق نفسه"[4]

وعلى الرغم من أهميته إلا أن العامل الفرنسيّ يظل برأينا ثانوياً قياساً بالعامل الأول الذي قد يكون صاحب الأثر الأكبر في تحفيز تفكيكيّة دريدا نحو الاهتمام بالمسائل العمليّة، وهذا العامل هو تأثُّر التفكيكية بالروح العامّة للبراغماتية الأمريكيّة التي تسود فلسفتها وجامعاتها، ومحاولة اندماجها بالمناخ الثقافي الأمريكيّ العام حيث ازدهرت وانتشرت بسرعة مُذهلة.

2 . **الأثر الأمريكي:** ما يُثير الدهشة في مغامرة التفكيكيّة الدريديّة في أمريكا هو ذلك النجاح النجوميّ منقطع النظير الذي حظيت به. فقد تحوّلت هناك إلى مدارس متنوّعة وصار لها أتباع في الفلسفة والأدب، وبل في العمارة والسينما والدراسات القانونيّة واللاهوت الخ... فقد ثوَّرت تفكيكية دريدا المناخ الثقافي الأكاديميّ الأمريكيّ بشكل كبير، ويمكن القول إنها بقدر ما أثَّرَت بهذه الروح البراغماتيّة الأمريكيّة بقدر ما تأثرت بها أيضاً. فتوطين التفكيكيّة الدريديّة في أمريكا كان لا بد أن يُحدث تحولات فيها ويدمجها، ولو بحدود، بالروح الأمريكيّة البراغماتيّة العمليّاتيّة التي تشترط إيجاد حلول عمليّة للمشاكل المطروحة. يلاحظ فرانسوا كوسيه صاحب كتاب *French Theory* أن الجامعات الأمريكيّة وإن كانت قد احتضنت تفكيكيّة دريدا، فإنها لم تستقبلها استقبال العاجز المنفعل فقط، بل الفاعل المؤثِّر أيضاً؛ إذ يقول: "لا شك أن أمريكا هي في قلب الرحلة الدريديّة وهي تعيد إنتاج أعماله وفقاً لغاياتها الخاصة."[5]. هكذا ستخضع التفكيكيّة الدريدية في أمريكا لقوانين لعبة الداخل بالخارج والخارج بالداخل وعملية التأقلم والاندماج. إن عملية التأقلم تلك قد ساعدت – برأينا – في تجديد التفكيك الدريديّ وفتحه على مجالات الفلسفة العملية التي تجاهلتها سابقاً. ومما لا ريب فيه أن دريدا كان على وعي بهذه "الاتفاقيّة" المُضمرة، غير الصريحة وغير المباشرة بين تفكيكيته وأمريكا، التي يمكن تلخيصها بالآتي: "أعطِ كي تأخذ". لم يكن ينقص دريدا الذكاء والفطنة، بل والبراغماتية كي يُجدد في كتاباته وأساليبه وموضوعاته ويعيد تكييف التفكيكية مع الروح البراغماتية الأمريكية من غير أن يعني ذلك مزاوجة الفلسفة البراغماتية مع التفكيكية[6].

إذن إننا نفترض بوضوح أن الحرية التي منحتها الجامعات الأمريكية ولا سيّما أقسام النقد الأدبي لتفكيكيّة دريدا في البداية لم تكن حرية مطلقة ولا مجانيّة،

إنما كانت مشروطة تريد استثمار التفكيك الدريديّ براغماتيّاً على الطريقة الأمريكية مقابل فتح الأبواب أمامه. وهذا ما حصل، ونجحت التفكيكية في أمريكا نجاحاً منقطع النظير بعد أن تمت أمركة التفكيكيّة الدريديّة الفرنسية براغماتياً إن صح التعبير. فرانسوا كوسيه انتبه بدوره إلى هذا التغير في التفكيكيّة نحو العملياتيّة بفعل الجو الأمريكي إذ يقول:

إن السؤال الرئيس الذي يواجهنا غالباً، هو ذاك المُتعلِّق بنفعيّة ذاك "النقد النشط" " hypercritique " أو كما يدعوه دريدا أحياناً بالتفكيك. وبخاصة بالنسبة لبلد لا يأخذ بالحسبان سوى "التطبيق العمليّ في التعليم" وذلك لاستبدال طريقة التعلُّم كُلما كان ذلك مُتاحاً" - كما لاحظت ذلك حنا أرندت - إن ذلك يعني أن تكون التفكيكيّة مطواعة، يُمكن استخدامها، وقابلة لتطبيقات متعدِّدة، كقراءة قصيدة واحدة أو لإعادة قراءة تاريخ الأفكار كلّه سياسيّاً.[7]

إن هذه الأسباب التي سُقناها أعلاه هي من قادت بنظرنا تفكيكيّة دريدا لكي تتحوَّل من "لاهوت سلبيّ" كما سمّاها البعض عند من ندعوه بـ"دريدا الشاب"، فقد كانت نصوصه لا تزال غير مُكترثة مُباشرةً بمسائل الفلسفة العمليّة حيث "لا شيء خارج النص" (حتى بالمعنى العموميّ الذي أعطاه دريدا لدلالة النص) نحو تفكيكيّة عمليّاتيّة يصفها "دريدا الأخير" أو "دريدا الكهل" بأنها: " ليس عليها أن تكون محض تحليلٍ للخطابات والشروحات الفلسفيّة أو المفاهيم وعلم الدلالة، ولكن عليها أن تُهاجِم - إذا ما أرادت أن تكون مُتّسقة - المؤسسات والبنى الاجتماعية والسياسيّة والتقاليد الأكثر رسوخاً؟".[8]

وهكذا فإن تفكيكيّة دريدا ستدخل حيزاً عملياً حيوياً جداً في حياة الثقافة الأمريكية، وسيتم استثمارها في: نقد الدين، وتفكيك الأخلاق، وتفكيك السياسيّة.

الأخلاق في ماكينة التفكيك

وفق أطروحتنا إذن فإن اهتمام دريدا بمبحث الأخلاق، أو بالأحرى بتفكيك بعض مفاهيمه لم يتجلَ فعليّاً قبل ذلك التحول العمليّ الذي نفترضه

في سنوات التسعينات من القرن العشرين. إننا نؤكد هذا الرأي على الرغم من نفي دريدا له وإصراره على أن نصوصه الأولى تشهد على انشغالها ببعض القضايا الأخلاقية. ففي مقابلة له ظهرت مع مجلة **هومانيتي** *L'Humanité* في الشهر الأول من عام 2004 (أي قبل بضعة أشهر فقط من رحيله)، يلحُ دريدا على أن "المسائل الأخلاقية كانت دوماً حاضرة" في نصوصه"[9]. والقول بهذا الرأي، أي أن المسائل العملية عموماً والأخلاقية منها تحديداً تشغل كتابات دريدا قبل تسعينات القرن الماضي، بل منذ بدايات مقالاته المنشورة في منتصف الستينات تقريباً من القرن المنصرم تجد لها صدىً عند عددٍ لا بأس به من الباحثين؟[10]. من بين هؤلاء الفيلسوف البريطاني سيمون كريتشلي الذي يؤكد على أن اهتمام عرّاب التفكيكية بموضوعات الأخلاق يرجع في الأصل إلى تأثر دريدا بالفلسفة الأخلاقية لليفيناس التي جذبت دريدا الشاب إلى معالجة موضوع العنف كمشكلة أخلاقية[11].

لنستعرض هذه الحجة الأخيرة قصد مناقشتها:

كان دريدا الشاب منهمكاً في كشف التناقضات والمفارقات في نصوص عددٍ من الفلاسفة والكُتّاب (معظمهم من معاصريه المنتجين في الحقل الثقافي الفرنسي). هكذا اشتبك مثلاً مع نصوص لميشال فوكو وليفي ستروس وجورج باتاي وإيمانيول ليفيناس. في مقالته المنشورة عام 1964 بعنوان "العنف والميتافيزيقا"[12]، يعالج دريدا مجموعة من نصوص ليفيناس. وبما أن فلسفة هذا الأخير وكتاباته تمحورت حول الأخلاق بوصفها "الفلسفة الأولى"، فقد كان لا بد لدريدا وهو يفكك بعض النصوص الليفيناسية من المرور على هذا الموضوع شبه الغائب كلياً عن اهتماماته الأولى. لكن قراءة دقيقة لهذا المقال الطويل لدريدا في نقد فكر ليفيناس تؤكد وجهة نظرنا في ابتعاد كتابات دريدا الشاب عن مباحث الفلسفة العملية بما في ذلك مبحث الأخلاق. وبمعنى آخر، مع أن هذا المقال الوحيد تقريباً في تلك المرحلة (يمكن ذكر مقاله "مآلات الإنسان" أيضاً) الذي يعالج نصوصاً أخلاقية، إلا أنه لم يكن مقالاً عن الأخلاق أو في الأخلاق، بل على العكس تماماً رفضاً لفكرة أن تكون الأخلاق هي الفلسفة الأولى كما يريد لها ليفيناس أن تكون. ولتوضيح هذه الفكرة التي قد تبدو مستفزة دعونا نتوقف

قليلاً عند بعض النِّقاط في ذاك المقال. فأولاً: كان دريدا - بتفكيكه لنصوص ليفيناس - يحدِّد مشروعه بوصفه مشروعاً فلسفياً يختلف عن مشروع ليفيناس ويقيم مسافة عنه. بمعنى آخر، كان دريدا يرسم حدود مشروعه البكر آنذاك بوصفه مخالفاً لمشاريع أخرى، من بينها تنظير ليفيناس للأخلاق بوصفها الفلسفة الأولى. من هنا نفهم إلحاحه طيلة صفحات "العنف والميتافيزيقا" على رفض فكرة ليفيناس من أن الأخلاق هي الفلسفة الأولى. هكذا، وإذا كان ليفيناس قد أعطى الأولوية للأخلاق على الأنطولوجيا، فإن دريدا الشاب سيقلب الآية و ينشغل بنقد العنف بوصفه ميتافيزيقا أكثر من كونه ثيمة أخلاقية، ومن هنا نلمح هاجس دريدا في مقاله ذاك في تقصي محاولة ليفيناس الخروج من قفص فلسفة الوجود عند هايدجر. بعد هذا الرفض الواضح لرؤية ليفيناس للأخلاق بوصفها الفلسفة الأولى في مقاله "العنف والميتافيزيقا" يفاجئنا دريدا بكتابه التأبيني **وداعاً إيمانيول ليفيناس**[13] (1997) بالقول : "نعم الأخلاق قبل وما بعد الأنطولوجيا، والدولة والسياسة، لكن أيضاً الأخلاق ما بعد الأخلاق."[14] بيد أنَّ وضعَ الأمور في سياقها الزمني يبدد مثل هذه الدهشة من تصريح دريدا ذاك، فهو قد جاء في منتصف تسعينات القرن العشرين تقريباً، أي في الفترة التي صارت فيها مباحث الفلسفة العملية بما في ذلك المسائل الأخلاقية من أولويات، بل أولوية التفكيك الدريدي من دون منازع. هكذا يمكن لنا التأكيد على أن مبحث الأخلاق لم يكن حاضراً فعلياً في نصوص دريدا قبل مرحلة الانقلاب العمليّ.

المفارقات الأخلاقية وأخلاق المستحيل الترانسندنتالية:

إننا إذ نؤكِّد تحوُّله نحو الأخلاق، فإن مؤلفات دريدا الكهل التي انشغل فيها بتفكيك بعض المفاهيم الأخلاقية كما جاء ذلك مثلاً في **سياسات الصداقة** (1994)، أو **في الضيافة** (1997) أو في **العصر والعفو** (2001)، لا تحفل أبداً ببناء نظرية في الأخلاق بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. بهذا المعنى وعلى الرغم من ذلك التحوُّل العمليّ الواضح في فلسفة دريدا إلا أن هذه الأخيرة ظلت متفقة مع توجهاتها الأولى في النقد من غير أن تطمح أو ترغب حتى في بناء نسقٍ فلسفيّ، فهي قد قامت ضد الفلسفات النسقية المغلقة وظلت ترفضها. لكن إذا

لم يكن همُّ دريدا إنشاء نظام أخلاقيّ فما الذي دفعه لمعالجة بعض المشاكل الأخلاقية إذن؟ يوضّح دريدا موقفه من فلسفة الأخلاق كما يأتي"

... إذا كنا نقصد بالأخلاق نسقاً من القواعد والمعايير الأخلاقية، إذن لا، أنا لا أقترح أخلاقاً. إن ما يهمني في الواقع هي مفارقات الأخلاق، حدودها وبخاصة حول مسائل العطية، والعفو، والسِّر، والشهادة témoignage، والضيافة، والحيوان حيّاً أم لا.[15]

إذن ما يهم دريدا أولاً في مبحث الأخلاق هو كشف مغالطاتها ومفارقاتها وتناقضاتها. ولكي نفهم ما يقصده بمفارقات الأخلاق وحدودها فإننا سنحتاج أن نفهم أولاً التمييز الذي يقيمه أو ذلك التوتر الذي لا يكل عن وصفه بين "الممكن" و "المستحيل"[16]. على هذا التمييز وذلك التوتر تقوم، بزعمنا، كل مباحث الفلسفة العملية عند دريدا سواء تعلق الأمر بالأخلاق أو بالسياسة أو بالقانون. على أساس هذا التمييز بين الممكن والمستحيل، اللذين لا يُختزلان إلى بعضهما البعض، لكن غير المنفصلين في نفس الوقت، تتمظهر في التفكيك مرادفات ومتقابلات أخرى لهما مثل المنتهي واللامنتهي، المشروط واللامشروط، القابل للحساب وغير القابل للحساب، الذي يمكن أخذ القرار بشأنه أو غير ممكن التقرير، الخ.

تُعين المجموعة الأولى من هذه المصطلحات، أي: الممكن، والمنتهي، والمشروط، والقابل للحساب والقابل للتقرير الأمور العمليّة التي يمكن تنفيذها وتحقيقها في عالمِنا المُعاش. إنها أفعال اجتماعية ممكنة يمكن ترجمتها إلى مؤسسات سياسية واجتماعية أو معايير تطبيقية أو تقاليد ثقافية أو علاقات اجتماعية أو قوانين قضائية الخ. في حين أن المجموعة الثانية، أي: المستحيل، واللامنتهي، واللامشروط، وغير القابل للحساب، وغير ممكن التقرير تمثل نماذج متعالية غير قابلة للتحقيق تماماً، لكنها ضرورية أولاً لقياس الممكن وتوضيح النقص فيه و، ثانياً لجعله يرتقي قدر الإمكان نحو المستحيل.

لا شك أننا هنا سنلمح أطياف برنامجين فلسفيين في تاريخ الفلسفة يسكنان هذه الفكرة الدريدية. وما نقصده بهذا: أولاً نظرية المُثل عند أفلاطون الذي يميز فيها بين العالم الحسيّ وبين عالم المَثل المُتعالي الذي يمثِّل النموذج والمثال الأكمل بحيث يكون على البشر الاقتداء بعالم الأفكار أو المثل والسعي للوصل إليه على الرغم من استحالة هذا المسعى. والبرنامج الثاني هو فكرة التعالي أو الترانسندنتالية عند كانط والتي تتكثّفُ في "الفكرة الموجِّهة"[17] التي تفيد بتوجيه الأفعال البشرية وإرشادها نحو غايات تتعالى على الواقع وتشده نحو ما يجب أن يكون. في فكرة المستحيل عند دريدا كذلك نلحظ هذه الترانسندنتالية على الرغم من إنكاره الشخصيّ لها. لكنها ترانسندنتالية واضحة وقد انتبه لهذا الأمر الفيلسوف الأمريكي الراحل ريشتارد رورتي[18].

ومع أن أخلاق المستحيل غير قابلة للتحقيق العمليّ إلا أنها في نظر دريدا أسئلة الأخلاق والقانون والسياسة الحقيقية والجديرة بهذا الاسم. لكن يجب الانتباه هنا إلى أنه وبتأكيده على أخلاق المستحيل، فإن فيلسوف التفكيك لا يلغي أو ينقص من شأن أخلاق الممكن. على العكس من ذلك، فهو يعترف بضرورتها للحياة الاجتماعية والعلاقات القائمة أو الممكنة بين الناس. لكنها ستظل مُشوَّهة أو ستتصلب مع الزمن وتنقلب إلى عوائق أخلاقية إن لم تسعَ لأن تتجاوز نفسها نحو الأخلاق غير المشروطة وغير الممكنة وغير الخاضعة للحساب، وباختصار، إن لم تصبح أخلاقاً مستحيلة. يتعين على هذه الأخيرة أن تظهر دوماً النقص الذي تشهد عليه أخلاق الممكن فتخلخل من ثباتها وتضعها موضع سؤال دائم. وبمعنى آخر ليس المستحيل نقيض الممكن هنا وإنما - مستوحياً فكرة هايدجر في **الوجود والزمان** عن الموت بوصفه "إمكانية الإستحالة" – يجعل دريدا من أخلاق المستحيل هاجساً للمكن، هاجساً قادماً قد يأتي، أي حَدثاً. هكذا يحوّل دريدا أخلاق المستحيل إلى حدث بالمعنى الذي يعطيه هايدجر لكلمة الحدث *Ereignis* أي ترقباً مُعلّقاً في فضاء الانتظار. يشرح دريدا رؤيته لأخلاق المستحيل كما يأتي:

إن ما أكتب عنه هو في اللاأخلاق بقدر ما هو في الأخلاق. إنني أُسائل الاستحالة بوصفها ممكناً للأخلاق: الضيافة اللامشروطة هي مستحيلة في حقل القانون أو

السياسة والأخلاق نفسها بالمعنى الضيق للعبارة. ومع ذلك فهذا ما يجب فعله، أي المستحيل. فعل المستحيل لا يمكن أن يكون أخلاقاً، ومع ذلك، إنه شرط الأخلاق. إنني أحاول التفكير في إمكانية المستحيل.[19]

سنحاول الآن التوسع وتوضيح هذه الفكرة من خلال قراءة نصوص دريدا التفكيكية التي تناولت بعض مباحث الأخلاق وما نقصده هنا معالجته لمشكلات من قبيل "الوعد" و "العفو" و "الضيافة" بوصفها مشكلات أخلاقية.

- **أولاً تفكيك فكرة الوعد:**

ولتوضيح ذلك التوتر بين الممكن والمستحيل، وهو توتر يسكن التفكيك الدريديّ للأخلاق ولمجمل تنظيراته للفلسفة العمليّة، فإننا سنأخذ مثالاً على ذلك مسألة "الوعد" ***la promesse***. فعلى الخلاف من فلاسفة ومنظري أفعال الكلام *speech acts*، يرى دريدا أنه ليس من الضروري أن يكون الوعد مُخلِصاً أو جدياً لأنه يمكن أن يكون غير قابل التحقيق. نجد شرحاً لذلك مثلاً في كتاب دريدا **أحادية لغة الآخر** (1996) الذي يقول فيه:

خلافاً لما قد يقوله دون شك منظرو الوعد مثل "أفعال الكلام" والكلام الإنجازي، ليس من الضروري للوعد - لكي يكون كذلك - أن يكون قابلاً للتنفيذ، ولا أن يؤخذ حتى بأمانة أو بجدية بوصفه قابلاً للتنفيذ. لكي يندفع الوعد بوصفه وعداً (متضمناً إذن الحرية والمسؤولية وإمكانية التقرير) عليه أن يكون قادراً دوماً – فيما وراء أي برنامج إلزامي - على أن يقبل إمكانية انحرافه (تحوله إلى تهديد حيث لا يمكن للوعد أن يعد إلا بالخير، وبالتزام غير جديّ بوعد لا يمكن الوفاء به، الخ). هذه الإمكانية/الافتراضية غير قابلة للاختزال وهي تستدعي منطقاً آخر للافتراضيّ.[20]

لهذا نجد مفهوم "الوعد" يتأرجح دوماً في كتابات دريدا حول الفلسفة العملية بين الممكن والمستحيل. فمن جهة، لو لم يكن الوعد ممكناً فبماذا نعد إذن؟ في هذه الحالة نحن لا نعد بشيء ولا يكون الوعد هنا وعداً. لكن، من جهة

أخرى، يؤكّد دريدا، على أننا لا نعد بشيء أيضاً إذا كنا لا نعد إلا بما هو ممكن. بالنسبة له لا يكون الوعد جديراً باسمه إذا انحصر في إطار الممكن فقط ففي هذه الحالة لا يعدو عن كونه فعلاً إجرائياً أو استراتيجياً. بينما الوعد بالمستحيل ليس محض خيال طوباوي وإنما إمكانية المستحيل أو المستحيل الممكن كما يتجلى ذلك في بعض العبارات اليومية من قبيل " أعدك بفعل المستحيل لمساعدتك". وبمعنى آخر إننا إذ لا نعد بالمستحيل فإننا لا نعد بشيء.

- **ثانياً تفكيك مفهوم العفو:**

لو قمنا بامتحان الطريقة التي يُفكِّك بها دريدا مفهوم "العفو"، لوجدنا أنه يحاول دوماً أن يُظهر ذلك التوتر القائم بين القابل للعفو وغير القابل للعفو، الممكن التكفير عنه وغير ممكن التكفير، القابل للإصلاح وغير القابل للإصلاح، المنتهي واللامنتهي، الممكن والمستحيل وهلم جرا.

إن الانطباع الأول الذي يتبادر إلى ذهننا عند امتحان هذه المجموعة من الثنائيات، هو أن العفو ينتمي إلى فئة القابل للعفو والممكن التكفير عنه والممكن إصلاحه والمنتهي والممكن. لكن وفق هذا الرأي لن يكون العفو أكثر من كونه مصالحةً أو افتداءً أو خلاصاً. فلو أننا لا نعفو إلا عما هو قابل للعفو عنه فعمّ نعفو إذن؟ حول هذه النقطة يُلحُ دريدا على أنه " من حيث المبدأ، لا يوجد حدود للعفو، ولا *مقياس*، ولا اعتدال، ولا 'إلى أين؟'"[21] في كتابه **العصر والعفو** يؤكّد دريدا على هذه النقطة بالقول:

ليس العفو، ولا يجب *أن يكون* لا عادياً، ولا معيارياً، ولا تطبيعيّاً. بل يجب *عليه* أن يظل استثنائياً وخارقاً مُمتحناً على المستحيل: كما لو أنه يُعطِّل المجرى الطبيعي للآنية التاريخية.[22]

يريد دريدا القول هنا إن العفو الممكن، أي الذي ينتمي للفئة الأولى من الحدود المتقابلة، ليس في واقع الأمر عفواً فعلياً، وهو يُلح على فكرته هذه بالقول: "إن العفو 'المنتهِي' ليس عفواً، إنه مجرد استراتيجية سياسية أو

اقتصاداً في العلاج النفسي."[23] بالمقابل فإن العفو الفعلي في نظره هو العفو عما لا يمكن عفوه. حول هذه النقطة نقرأ عنده:

ولكي نقارب الآن المفهوم نفسه للعفو، فإن المنطق والحس السليم يتوافقان لمرة مع التناقض: يبدو لي أنه يتوجب الانطلاق من حقيقة أن، نعم، هناك ما لا يقبل العفو. إنه - أليس الأمر كذلك في الواقع - الشيء الوحيد الذي يتطلب العفو؟ الشيء الوحيد الذي يستدعي العفو؟ لو لم نكن على استعداد للعفو إلا عما يبدو قابلاً للعفو، أو ما تدعوه الكنيسة بـ'الخطيئة غير المميتة'، فإن فكرة العفو نفسها قد تختفي. إن كان هناك شيء ليعفى عنه فقد يكون ما يُدعى بالكلام الدينيّ بالخطيئة المميتة، أو الأسوء، أو الجريمة أو الخطأ غير القابل للعفو. من هنا تكون المفارقة التي يمكن وصفها بصيغتها الجافة والقاسية دون رحمة : لا يعفو العفو إلا عما هو غير قابل للعفو." [24]

يلقي دريدا مزيداً من الضوء على تلك العلاقة المتوترة بين العفو الممكن والعفو المستحيل أو، كذلك، بين العفو المشروط والعفو غير المشروط إذ يقول:

إن هذين القطبين، *غير المشروط والمشروط*، هما غير متجانسين مطلقاً ويجب أن يظلا غير قابلين لاختزال أحدهما للآخر. ومع هذا فهما غير منفصلين: فلو أردنا - وهذا ما يجب - أن يصبح العفو فعلياً وواقعياً وتاريخياً، إذا أردنا له أن *يأتي*، أن يكون له دور في تغيير الأشياء، فعلى نقاوته أن تنخرط في سلسلة من مختلف الشروط (نفسية-اجتماعية، سياسية، الخ). بين هذين القطبين، *غير القابلين للتصالح، لكن غير المنفصلين*، يجب أخذ القرارات والمسؤوليات.[25]

هكذا فإن العفو *الحقيقي* في نظر دريدا هو العفو المستحيل وغير المشروط الذي يمثِّل "قطب المرجعية المُطلقة" للعفو. وبمعنى آخر فإن العفو لا

يستحق اسمه إلا إذا كان عفواً عما لا يمكن العفو عنه. وبهذا فهو ينتمي لفئة المستحيل. يؤكد دريدا على ذلك مراراً وتكراراً إذ يقول:

لا يمكن ولا يجب أن نعفو، وليس هناك عفو - إذا كان العفو موجوداً - إلا هناك حيث يوجد ما لا يمكن العفو عنه. وهذا يعني أن على العفو أن يعلن عن نفسه بوصفه المستحيل نفسه. إنه لا يمكن أن يكون ممكناً إلا ليفعل المستحيل.[26]

بهذا الرأي يعارض دريدا فالديمير جانكليفيتش Vladimir Jankélévitch الذي يربط العفو بالعقاب، أي بحصره في مجال الممكن. بعد ذلك ينتقل دريدا لأشكلة حدود العفو بين "الشيء" و "الشخص" متسائلاً:

لو قلت: 'أعذرك شريطة أن تكون – وأنت تطلب العفو – قد تغيرت إذن ولم تعد الشخص نفسه'، فهل أعذرُ بذلك؟ ماذا أعذر؟ و مَنْ؟ ماذا و مَنْ؟ شيء ما أو أحدٌ ما؟ أول التباسٍ نحويّ قد يستوقفنا الآن لوقتٍ طويل. بين السؤال عن *'مَنْ ؟'* والسؤال عن *'ماذا ؟'* هل نعذر *شيئاً ما*، جريمةً مثلاً، أو غلطةً، أو خطأً، أي فعلاً أو لحظةً لا تستنفد المُتّهم و لا تختلط، في حدها الأقصى، مع المُذنب الذي تظل غير قابلة للاختزال إليه؟ أم أننا نعذر *شخصاً ما* لم يعد يميز أبداً الحد بين الخطأ واللحظة والغلطة، أو من جهة ثانية الشخص الذي نعتبره المسؤول أو المُذنِب؟ وفي الحالة الأخيرة (السؤال عن 'مَنْ ؟') هل نطلب العفو من الضحية أو من شاهدٍ مُطلق، الإله، على سبيل المثال، إله كذلك الذي أمر بالعفو عن الآخَر (الإنسان) لكي يستحق أن يُعفى عنه بدوره؟"[27]

- **ثالثاً تفكيك مفهوم الضيافة:**

سننتقل الآن لمناقشة قراءة دريدا لمفهوم "الضيافة" وتفكيكه له بوصفه مفهوماً أخلاقياً وسياسياً وقانونياً معاً، لكننا سنقتصر هنا على معالجته من الجانب الأخلاقي وذلك كما يتجلى في كتاب **في الضيافة** *De l'hospitalité*[28] وكذلك في حواره المطوّل مع جيوفانا بورادوري **الفلسفة في زمن الإرهاب** حيث

يؤكّد مجدداً، حول موضوع الضيافة هذه المرة، على الضيافة المستحيلة، والتي هي بنظره الضيافة غير المشروطة.

مما لا شك فيه أن مفهوم الضيافة بوصفه قاعدة للتنظير الأخلاقي أو القانوني أو السياسي ليس ابتداعاً دريدياً خالصاً فالملهم الأول لدريدا في هذا الموضوع هو نص **محاكمة سقراط** لأفلاطون، بيد أن المرجعية الأهم له كانت أطروحة كانط حول **مشروع للسلام الدائم** (1713). فانطلاقاً من التمييز الذي يقيمه كانط بين "حق الدعوة" و "حق الزيارة" يقيم دريدا تمييزه الخاص به بين الضيافة الممكنة، وبين الضيافة المستحيلة. هكذا وبحواره مع جيوفانا بورادوري يميّز دريدا (كما فعل في مسألة العفو) بين الضيافة المشروطة والضيافة غير المشروطة مُحيلاً إلى كانط بالقول:

ولكن الضيافة المحض، أو غير المشروطة، لا تتضمن مثل تلك **الدَّعوة** ("أدعوكَ وأستقبلك **عندي** شرط أن تتكيف مع القوانين والمعايير السائدة على أرضي، ووفقاً للغتي وتقاليدي وذاكرتي،... الخ"). إن الضيافة المحض وغير المشروطة، الضيافة **ذاتها**، تنفتح أو هي مفتوحة مُقدَّماً على أي شخص لا يكون مدعوَّاً أو متوقعاً، أي شخص يصل **زائراً** غريباً تماماً **بوصوله** غير المحدد وغير المُنتظر، وباختصار، تنفتح على الآخر كلياً. لنسمِ هذا ضيافة **الزيارة** (visitation) لا ضيافة الدعوة (invitation). ربما تكون الزيارة خطيرة جدَّاً، ولا يجب إخفاء ذلك؛ ولكن، هل الضيافة التي بلا مخاطرة، الضيافة المكفولة بضمان، الضيافة المحمية من قبل نظام للمناعة ضد كل ما عداها هي ضيافة حقيقية؟[29]

وبنفس الطريقة التي أكّد فيها دريدا على أنه لا يمكن اختزال العفو المستحيل إلى العفو الممكن أو العكس ومع هذا فهما متلازمان، فإنه يؤكِّد ذلك كذلك فيما يتعلق بالضيافة المشروطة والضيافة غير المشروطة فيقول.

إنها مُفارقة، مُعضلة؛ فهذان النمطان من الضيافة [المشروطة وغير المشروطة] مُتنافران، ولا يمكن الفصل بينهما؛ مُتنافران: إذ لا ننتقل من أحدهما إلى الآخر

إلا بقفزة مُطلقة، قفزة إلى ما وراء المعرفة والقوّة، وإلى ما وراء المعيار والقاعدة. إن الضيافة غير المشروطة مُتعالية بالقياس إلى السياسيّ، والقانونيّ، بل الأخلاقيّ.[30]

- **الأخلاق بوصفها علاقة مع الآخَر:**

بهذه الطريقة يوسِّع دريدا من حدود الضيافة المشروطة فيما وراء الممكن، أي إلى المستقبل أو اليوتوبيا القادمة التي قد لا تتحقق أبداً، ولكنها تظل مع ذلك "أُفقاً دون أُفق"، أُفقاً مفتوحاً على القادم غير المُتَوَقَّع، وبمعنى آخر على المستحيل. لا شك أننا نلمح هنا أطياف النزعة الخلاصية le messianisme التي يتكرر حضورها في مؤلفات دريدا العمليّة وهي صوفية تسكن خطابه حول الضيافة إذ نقرأ:

لا شك في أن من المستحيل للضيافة غير المشروطة أن تحيا عملياً، وهنا أيضاً، لا نستطيع، على أي حال، أن ننظمها بالتعريف. (إن) ما يحصل يحصل qui arrive arrive، هو في العُمق الحدث الوحيد الجدير بهذا الاسم. وأقصد هنا أن مفهوم الضيافة المحض هذا لا يمكن أن يحظى بأي وضعية قانونيّة أو سياسيّة، ولا تستطيع أية دولة تسجيله في قوانينها. ولكن، على الأقل، بدون فكرة هذه الضيافة المحض وغير المشروطة، الضيافة **ذاتها**، فقد لا يكون لدينا أي مفهوم عن الضيافة عموماً، سوف لن نكون قادرين حتى على تحديد أي معيار للضيافة المشروطة (بشعائرها، ووضعيتها القانونيّة، ومعاييرها، واتفاقاتها القوميّة أو الدوليّة). من دون هذه الفكرة حول الضيافة المحض (وهذه الفكرة هي أيضاً تجربة على طريقتها الخاصَّة)، لن يكون لدينا فكرة عن الآخر، حتى عن غيرية (l'altérité) الآخر، أي عن تلك أو عن ذلك الذي يدخل حياتك من دون أن يُدعى إلى ذلك. حتى أنه لن يكون لدينا فكرة عن الحُب أو عن "العيش معاً"، مع الآخر، "العيش معاً" غير المكتوب في أية كلية أو في أي مجموع. إن الضيافة غير المشروطة، والتي ليست قانونيّة ولا سياسيّة، هي مع ذلك شرط السياسيّ

والقانونيّ، كما أنني لستُ مُتأكِّداً، للأسباب ذاتها، من أنها أخلاقيّة، باعتبار أنها لا تعتمد على قرار. ولكن ماذا يمكن أن تكون "الأخلاق" من دون الضيافة؟[31]

تُترجم هذه الاستحالة في الأخلاق في نصوص دريدا إذن بفكرة "العلاقة مع الآخَر"[32]. هذا الآخَر الذي يحتل مكان " السِّر" العصيّ على الكشف "لأنه آخر"[33] ولأن "جوهر الغيريّة نفسه هو السِّر"[34]. بالنسبة لدريدا الآخر هو المختلف، الغريب أو الأجنبي الذي لا يتكلم لغة أهل البلد الذي يصل إليه. هو أيضاً ذاك الواصل، الذي يصل دون إخطار والذي تتميز فيه الغيرية بفردانيته وباستثنائيته[35]. ولا تكون الأخلاق إلا بهذا الآخر، فبحسب فيلسوف التفكيك "العطية والعفو يُفعلان دوماً باسم الآخر".[36]

يتحدث دريدا عن هذه المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر كما يأتي:

... على القرار أن يكون دوماً قرار الآخَر. إن قراري هو في الحقيقة قرار الآخَر. وهذا لا يعفيني أو يُسقط عني أية مسؤولية. لا يمكن لقراريّ أبداً أن يكون لي، إنه دائماً قرار الآخَر فيَّ وأنا بشكلٍ ما سلبي في القرار. [...] أود إذن أن أحاول تطوير فكرة القرار الذي يكون دائماً قرار الآخَر، لأنني مسؤول من أجل الآخَر ومن أجل هذا الآخَر أقرّر.[37]

- **الأخلاق بوصفها جنون القرار:**

لكن، حتى لو كان هناك شيء من التعالي (الترانسندنتالية الكانطية) في أخلاق المستحيل عند دريدا التي تتجاوز أخلاق الممكن، فإن تفكيك دريدا للأخلاق يتعارض بوضوح مع النزعة الكونية *l'universalisme* بالمعنى الكانطيّ للمصطلح. فالعفو عمّا لا يمكن العفو عنه على سبيل المثال يظل فردياً وفريداً يتفلت من كل معيارية، فهو عفو مستحيل بلا أي شرط أو قيد. يكتب دريدا حول هذه النقطة:

فلو قلت، كما أفكر، إن العفو هو مجنون، وأنه يجب أن يظل جنون المستحيل، فهذا ليس أبداً لإقصائه أو إلغاء كفاءته. بل لعله الشيء الوحيد الذي يأتي والذي يفاجئ مثل ثورة المجرى الطبيعي للتاريخ وللسياسة وللقانون.[38]

وبما أن التفكيك الدريديّ للأخلاق لا يعتمد معيارية أو كونية على طريقة كانط وإنما استراتيجية كشف المفارقات الأخلاقية وفردانية خاصة جداً، فإن موضع الحكم الأخلاقي عنده يظل مستحيلاً، وهذا ما يدعوه دريدا باللاتقريرية « l'indécidabilité ». فبعدم وجود معيار أو قاعدة أخلاقية يستحيل التقرير. يسمى دريدا هذه المفارقة الأخلاقية بفكرة القرار التي يقول عنها:

يتضمن كل هذا فكرة القرار: فالقرار المسؤول عليه أن يُقاسي وليس فقط يَعبُر أو يتجاوز تجربة اللاتقرير. لو عرفتُ ما عليّ عمله، فليس عليّ أن آخذ قراراً، وإنما أن أُطبق المعرفة أو أنفِّذ البرنامج. فلكي يكون هناك قرار، يجب ألا أعرف ما أفعله؟ وهذا لا يعني التخلي عن المعرفة: بل يجب الاستعلام وحيازة أكبر قدر ممكن من المعرفة. يظل أن لحظة القرار، اللحظة الأخلاقية، لو أحببنا، هي مستقلة عن المعرفة. هي لحظة "لا أعرف فيها ما هي القاعدة الجيدة" حيث يطرح السؤال الأخلاقي نفسه. إن ما يشغلني إذن هي هذه اللحظة اللاأخلاقية للأخلاق، هذه اللحظة حيث لا أعرف ما يجب فعله، أو حيث لا يكون لدي معايير متاحة، أو حيث لا يكون عليّ امتلاك معايير متاحة، لكن حيث يكون عليّ أن أفعل وأن أتحمّل مسؤولياتي وأختار. بعجالة ومن دون انتظار.[39]

من الواضح هنا أن دريدا يستلهم فكرة كريكجيارد حول "جنون الاختيار" التي طالما كررها عراب التفكيك منذ نصه حول فوكو "الكوجيتو وتاريخ الجنون"[40] (1963) وصولاً إلى كتاب **قوّة القانون**[41] (1994) التي يقول فيها كيركيجارد: "إن لحظة القرار هي جنون". هكذا لا يتجلى البعد الأخلاقي إلا في المستحيل وجنون لحظة الاختيار التي لا تحتاج إلى معرفة مسبقة أو برنامج مسبق الإعداد، وإنما إلى خيار فردي وفريد لا ينتمي إلى أية مجموعة من المعايير.

خاتمة:

حاولنا في هذا المقال استعراض كيفية تناول دريدا لسؤال الأخلاق مبتدئين بتبيان اهتمامه المتأخر بهذا الفرع من فروع الفلسفة العملية، ثم بقراءة نصوصه التي تناول فيها بالتفكيك بعض المفاهيم الأخلاقية، مثل الوعد والعفو والضيافة. بعد هذه القراءة يمكن لنا تسجيل ثلاث نتائج في خاتمة هذا البحث ، الأولى هي تأكيدنا على التحوّل الأخلاقي في فكره مع بداية تسعينات القرن العشرين. والثانية هي الترانسندنتالية الأخلاقية التي تتجلى عنده في أخلاق المستحيل. والثالثة أن دريدا لا يقدّم برنامجاً في فلسفة الأخلاق ولا نسقاً أخلاقياً وأن الأخلاق لا تحضره عنده إلا بوصفها مفارقات ومغالطات تحتاج إلى التفكيك والكشف بقصد التجاوز.

---

[1] غالباً ما يكتب دريدا التفكيك بالجمع déconstructions بدل déconstruction ليشير إلى تعدد مهامه وآلياته وتطوره وأخذه أشكالاً متعددة، ولهذا نكتب هنا التفكيك بدل التفكيكية للإشارة إلى الجمع أو جمع الجموع فقد ارتأينا أن كتابته بهذا الشكل يؤدي الغرض بذلك ويظل أكثر تداولاً وأقل ثقلاً من "التفكيكيات". من ناحية ثانية نؤكد هنا أننا نقصد بالتفكيك إنتاج الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا فقط، ولا يتعلق الأمر هنا بالمدارس التفكيكية التي نشأت ولاسيما في الولايات المتحدة الأمريكية حيث صار لدريدا هناك مريدون وتوجهات وأتباع.

[2] J. Derrida, Théorie et pratique : Cours de l'ENS-Ulm 1975- 1976, Paris, Galilée, 2017.

[3] حول هذه النقطة يصرّح دريدا قبل موته في مقابلة نشرتها مجلة L'Humanité الفرنسيّة بما يأتي: "لم أُمضِ أبداً إقامة طويلة في الولايات المتحدة، الجزء الأعظم من وقتي لم أكن أمضيه هناك." انظر:

Alexandre Nielsberg," Entretien avec Jacques Derrida ", *L'Humanité*, 28 janvier 2004.

[4] Frédéric Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009, p. 459-460.

[5] François Cusset, *French Theory*, Paris, Éditions La Découverte, 2003, p, 119.

[6] مع أن دراسات جديّة يمكن أن تبحث في أسباب اهتمام بعض أهم الفلاسفة البراغماتيين الأمريكيين مثل ريتشارد رورتي بتفكيكيّة دريدا وأثر هذه بتلك أو العكس.

[7] Cusset, French Theory, op.cit.,p. 131.

[8] J. Derrida. J, "Il n'y a pas *le* narcissisme" (autobiophotographies), in *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 227.

[9] « Entretien avec Jacques Derrida - Penseur de l'événement », *op. cit.*

[10] حول هذا الموضوع يكتب فرِد بوشيه ما يلي " لنلاحظ مباشرةً أنه ليس فقط موضوعات العطية، و الضيافة، و العفو، أو العدالة – حتى لا نذكر سوى بعض الأمثلة – هي ما ينتمي للأخلاق، وإنما، وبشكلٍ ما، التفكيكية ذاتها." انظر حول ذلك:

Fred Poché, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon, Chronique Sociale, 2007, p. 94.

[11] في هذا المقال يؤكِّد سيمون كريتشلي ما يلي: " إن أعمال دريدا متوقدة بانخراط أخلاقي عميق يدين كثيراً لليفيناس". انظر :

Simon Critchley, « Déconstruction et communication. Quelques remarques sur Derrida et Habermas », p. 53-70, dans *Derrida : la déconstruction*, Coordonné par Charles Ramond, PUF, 2005, p. 53.

[12] ظهر هذا المقال على دفعتين أولاً في مجلة *Revue de Métaphysique*, vol. 69, N° 3, juillet-septembre (partie I), vol. 69, N° 4, octobre-décembre (partie II) p. 322-354, p. 425-473. قبل أن يقوم دريدا بتضمينه كتابه الكتابة والاختلاف ص. 117-228 (في الأصل الفرنسي) انظر:

J. Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 117-228.

حول هذا الموضوع يؤكّد سيمون كريتشلي ما يأتي : "على الرغم من أن التوجّه الأخلاقي والسياسي في أعمال دريدا هو ، بالنسبة لي، واضح منذ كتاباته الأولى (انظر بشكل خاص "العنف والميتافيزيقا" [1964] و "مآلات الإنسان" [1968] والحديث بالتالي عن تحوُّل أو Kehre أخلاقي في التفكيكية لا يبدو لي مناسباً، غير أن ذلك التحوُّل قد أصبح بلا شك أكثر وضوحاً بشكلٍ قوي في أعماله منذ عشر سنوات.: انظر

Simon Critchley, Derrida : la déconstruction, op. cit., p. 53-54.

[13] J. Derrida, *Adieu. À Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.

[14] *Ibid.*, p. 15.

[15] Entretien avec Jacques Derrida - Penseur de l'événement, *op. cit.*

[16] فيما يتعلق بمسألة " المستحيل" عند دريدا يشرح فرِد بوشيه أن " دريدا يكتبُ غالباً كلمة المستحيل « impossible » بوضع خط صغير بين « im » و « possible ». تسمح له هذه العلامة الخطية اقتراح هذه الكلمة بوصفها ليست نقيض الممكن. فـ L'im-possible يُفهم هنا بوصفه شرط إمكان الحدث، والضيافة، والعطية، والعفو، والكتابة." انظر:

Fred Poché, *Penser avec Jacques Derrida- comprendre la déconstruction*, *op. cit.*, p. 99.

[17] في حوارهما حول الفلسفة في زمن الإرهاب تنتبه بورادوري إلى أن فكرة دريدا حول المستحيل تشابه رؤية كانط للفكرة الموجهة فتسأله: "إن هذا يُشبه الفكرة المُؤجّلة، ولو أنني أعرف جيّداً أنك لا تُحبُ هذا التعبير..." فيجيبها دريدا: "هذا صحيح. ليست تحفظاتي مع ذلك اعتراضات مُباشرة، وهي ليست سوى تحفُّظات. و"لعدم وجود الأفضل"، إذا استطعنا قول ذلك، فإن الفكرة المُؤجّلة تظل ربما تحفظاً أخيراً. مع أن هذا الملجأ الأخير يُخاطر في أن يُصبح عُذراً، إلا أنه يحتفظ بشيءٍ من العِزّة، وسوف لن أؤكّد أنني لن أستسلم له أبداً. قد تكون تحفظاتي، باختصار، من **ثلاثة أنواع**. يتعلّق بعضها أولاً بالاستخدام الرخو الذي صار شائعاً للفكرة المُؤجّلة، بحيث يخرج بها خارج سياقها الكانطي بحصر المعنى. في هذه الحال تظل الفكرة المُؤجّلة في إطار **المُمكن**، الممكن المثالي، بلا شك، والمُؤجّل إلى مالانهاية، ولكن الذي يشترك مع ما قد

يظل، مع حلول أجل محدود، متعلقاً بحقل الممكن والافتراضي، وبالقدرة، وبما هو في سلطة أحدٍ ما. شيءٌ مِن "أستطيع"، للوصول، نظرياً، تحت صيغة لا تظل محرّرة تماماً من كل غاية لاهوتيّة." انظر: جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب- حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، ترجمة وتقديم: خلدون النبواني، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص. 211-212.

18 انظر حول هذه النقطة:

Richard Rorty: "Is Derrida a Transcendental Philosopher? "in Essays on Heidegger and Others, Cambridge University Press, 1991, pp. 119-128.

19 « Entretien avec Jacques Derrida - Penseur de l'événement », op. cit.

20 J. Derrida, Le monolinguisme de l'autre, Paris, Galilée, 1996, p. 127.

21 J. Derrida, Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon, , Paris, Seuil, 2001., p 103.

22 Ibid., p. 108.

23 Ibid., p. 124.

24 Ibid., p. 108

25 Ibid., p. .119.

26 Ibid., p. 108.

27 Ibid., p. 113.

28 Anne Dufourmantelle et Jacques Derrida, De l'hospitalité, Calmann-Lévy, 1997.

29 الفلسفة في زمن الإرهاب- حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ص. 205.

30 المرجع نفسه، ص. 206.

31 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

32 في كتابه الصغير، لكن الممتاز عند دريدا، يلاحظ فرِد بوشيه في حديثه عن التوتر القائم بين الممكن والمستحيل في فكر دريدا الأخلاقيّ أن "هذا التوتر وعدم التجانس، أو الفارق « différance » لو أحببنا، نجده في فكر دريدا في كل ما يلامس، بطريقة ما، العلاقة مع الآخر." انظر:

Fred Poché, *Penser avec Jacques Derrida- comprendre la déconstruction*, *op. cit*., p. 99.

33 J. Derrida et A. Spire, *Au-delà des apparences*, Le Bord de l'eau, 2002.

34 J. Derrida, « La vérité blessante », dossier « Jacques Derrida », *Europe*, N° 901, Mai, 2004.

35 تجد هذه النغمة الصوفية التي لا تخفي نفسها عند دريدا مرجعيتها، وفقاً لإلزا ريمبو، في "إرث إيمانيول ليفيناس الذي يطالب به [دريدا] ويأخذ عنه مفاهيم مثل: الأثر، والوجه، الخ. في نظر ليفيناس يُقدّم وجه الآخر تلك "الفئة" التي تسمح بالتفكير في الضغط الأخلاقي بوصفه قصديّة الآخر. إن وجه الآخر هو دوماً الذي تفرض عليّ فيه النظرة وتُجبرني. هو ما يكوّنني: فوجه الآخر هو هذا المكان، الخالي من التعبير والفارغ حيث أرى أنني مرئي. إنها تلك النظرة التي تحط عليّ، والتي تلقي عليّ المسؤولية، والتي عليّ أن أردّ عليها." انظر:

Elsa Rimboux, « Une éthique impossible ? », *Sciences Humaines*, spécial N°3, Mai – Juin, 2005, p. 63.

[36] J. Derrida, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 104.

[37] *Ibid*., p. 102-103.

[38] Ibid. J. Derrida, Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon, op.cit., p. 114.

[39] « Entretien avec Jacques Derrida - Penseur de l'événement », *op. cit.*

[40] J. Derrida, « Gogito et Histoire de la folie » dans *L'écriture et la différence, op.cit*., p. 51.

[41] J. Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 58.