مسألة الأخلاق في فلسفة جاك دريدا

أ. بركة شريف
جامعة بجـاية
الجزائر

ملخص:

إن الفكرة الأساسية لهذا المقال ترتكز على محاولتنا لتبيان إستراتيجية جاك دريدا في تصور وتفكيك مسألة الأخلاق مع تسليط الضوء على كل مراحل تفكيره، وان هي لم تظهر في مؤلفاته بشكل جلي لكن هي موجودة، سعى دريدا من خلالها إلى الكشف عن حقيقة الأصل وتعرية الأوهام والأخلاق إن كانت موجودة وفي نظر دريدا عليها أن تتخطى حدود المعضلة aporie بدفع هذه التجربة إلى المستحيل. كما يرفض دريدا أن يقترح أخلاقا في شكل نسق من القواعد أو مجموعة من المعايير وراح ينقل أو يحول السؤال الفلسفي في الأخلاق إلى إشكالية تمس أخلاقية الأخلاق لهذا كان طرحه وتفكيكه للصداقة والمسؤولية والعدالة أولا كان في الكشف عن معانيها الحقيقية المتضمنة فيها، ولم يلبث دريدا حتى يوجهها ويفتح لها آفاقا كونها مستحيلة كما يقترح دريدا دراسة وامتحان بنية المعضلة، كما يوجه مسألة الأخلاق إلى الحدث ومجيئه l'évènement et l'avènement.

الكلمات المفتاحية: التفكيك، الأخلاق، المعضلة، المستحيل، المسؤولية، العدالة، الصداقة، الهبة، الدراسة، الحدث، المجيئ

Le résumé de l'article:

La thématique de mon article ce centre autour de la question de l'éthique selon l'approche Derridienne ou Derrida la déconstruit d'une manière on considérant l'éthique si elle existe elle doit traverser l'aporie ou un certain impossible , et comme Derrida refuse de proposer l'éthique comme règles il dirige vert la problématisation de la question de l'éthique comme éthique de l'éthique et il fait retour au conditions de possibilités de l'éthique et aux limites des apories et après avoir déconstruire les concepts élémentaire de l'éthique(la justice et la responsabilité, l'amitié le don) il propose l'exploration de la structure aporétique de l'éthique on l'orientantvers l'évènement de l'avènement.

Les mots clé :La déconstruction, l'éthique, l'aporie, l'impossible, la responsabilité, la justice, l'amitié, le don,l'évènement, l'avènement.

تمهيد:

إن مسألة الأخلاق مسألة فلسفية قديمة وقد تم تناولها بأشكال متعددة ووفق تصورات مختلفة في فترات عديدة من تاريخ الفلسفة تراوحت بين شرحها وتحليلها و حتى نقدها في الفترة الحديثة مع فلاسفة الأنوار، لاسيما المقاربة الكانطية التي كانت جريئة في تبيان هفواتها ، لكن تناول دريدا للمسألة الأخلاقية يختلف تماما عما هو سائدا انه عمل تفكيكي وفق إستراتيجية دريدية تهدف إلى الكشف عن حقيقة الأصل وتعرية للأوهام وفكرة القواعد المرتبطة بها وبجوهرها حيث يرى أن الأخلاق إن كانت موجودة يجب ان تكون دليلا وتجربة تجاوز للمعضلة aporie وهي بذلك نوع من المستحيل impossible ويعبر عن ذلك دريدا فيما يلي (إلى حد ما المسائل الأخلاقية كانت دائما هنا، وإذا كنا نقصد بالأخلاق نسق من القواعد أو مجموعة من المعايير الأخلاقية فهذا لا لا أنا لا أقترح أخلاق .)[1] لهذا فان دريدا وفق هذا التوجه يهدف إلى تحويل هذه الفكرة إلى إشكالية والتي ينعتها بأخلاقية الأخلاق وليس هذا فحسب إنما يطرح حتى إشكالية إمكانية الاخلاق في حد ذاتها .

مسألة العدالة عند دريدا:

إن تصور دريدا للعدالة يختلف تماما عن غيره، فهي مسألة غامضة في نظره ، أنها لغز وهي جد مرتبطة بالحق والقانون ، وإذا كان دريدا قد استعان بالتفكيك حتى يقترب منها وفق ما يسمى بتحليل عناصر الجملة فإنها بالنسبة لدريدا هي مستحيلة في السياق اللغوي كما أنها أمر مرتبط بالأفق، وينبغي أن نشير هنا إلى أن العدالة لها تاريخ مع الحق والقانون، فالأول هو ما تطمح إلى تحقيقه والثاني إذا كانت العدالة هي إقرار الل قرار décider l’indécidable أي نستطيع إحصاء عوامل وأسباب اتخاذ القرار لكن يصعب اختيار القرار الملائم، والقرار له علاقة بالزمن لا يتوقف على الحاضر بل بالمستقبل كما أنه مرتبط بالمسؤولية ، وينبغي أن نشير هنا إلى تأثر دريدا بليفيناس ونقده لفكرة الآخر في الفكر الغربي خصوصا عند فوكو وبلانشوو مسألة الغيرية الجذرية altérité radicale عنده فليفيناس يثبت أولوية الآخر على الأنا أو الذات وهذا ما يكرس مسألة حضور الآخر، حضور الآخر الخالص وهي عبارة أصلية

originelle للواجب ، وهذه العبارة أو هذا المفهوم يدل على الأصل والحضور اللذان قوضهما دريدا، ويدلان على فرض شيء أو العنفviolence كما يسميه دريدا نفسه(إذا أردنا في النهاية تحديد العنف مثل ضرورة للآخر حيث لا يظهر مثل ما هو....إذ الزمن هو العنف ،هذه الحركة التحررية للغيرية المطلقة في نفس المطلق هو حركة الزمن في صورته العالمية المطلقة الغير شرطية، إنه الحاضر المعيش)[2]. وتفكيك دريدا للعدالة ينبع دائما من فهم أو ضرورة فهم هذا المفهوم عن عمق حتى يتسنى لنا فهم معنى الحق والقانون كون هاذين الأخيران على علاقة بموضوع العدالة. وفي الحقيقة دريدا يدعونا إلى التفكير في العدالة لأنه ضروري أن نفكر في ذلك ثم إنها قضية استعجاليه يجب أن نلتف حولها، واستحالة العدالة حسب دريدا ليس فقط في اللغة وإنما حتى صعوبة أو استحالة تفكيكها، ويصعب حتى تحديدها أو تعريفها، حتى العدالة تحدد لنا استحالة تعريفها، على الرغم من ضروريتها وأهميتها، والعدالة حسب دريدا لها تاريخ عريق في مسألة الحق والقانون، وتفكيك العدالة هي مسألة وقت مادام التفكيك لا يمكن أن يخرج من مجال الزمن (le temps)، لذا لابد أن نتصور أن العدالة هي مسألة آفاق فهي الآتي أو هي المستقبل A ’venir، وقد عالجها دريدا في مقاله قوة القانون سنة 1989 (Force de Loi)، في الحديث عن القوة والقانون. والحديث عن القوة في المسار الفكر الديني هو حاضر تقريبا في كل نصوصه، عنف الميتافيزيقا، التفكيكية ثم قوة القانون.

وإذا ما رجعنا إلى القانون الذي يمكن القول أنه يمكن تفكيكه وهو يرجع في أصله إلى الإطار القانوني وهو له خاصية ووضعية شرعية تم قبولها أو التصريح بها حيث يمكن القول أنه تاريخيا تم وضعه ثم أيضا تم تعديله، ولما نقول تفكيك القانون لا يعني تقليصه أو تهديمه وإنما هو فتح شيء وجعله مرن Flexible، يمكن مناقشته ومراجعته، ولهذا فإن تفكيك القانون ليس شر إنما هو خير وسعادة وهذا لأجل دفعه نحو الأمام وتحسينه، بينما العدالة ليس مثل القانون فهي لا يمكن تفكيكها حيث يقول دريدا في هذا الشأن: (إن الشيء الذي بقي غير ممكن تفكيكه كإمكانية أو حتى كإمكانية للتفكيكية هي ربما تجربة أو أحد التجارب الوعد، أو هي بالأحرى صورية المسيانية (messianisme) البنيوي، الماسونية بدون دين، أو الماسونية بدون

ماسونية، فكرة العدالة التي نميزها دائما عن الحق وكذلك حتى عن حقوق الإنسان)[3].إذن هكذا هي العدالة مسالة استعجاليه لكنها مرتبطة بالأفقHorizon يطمح دريدا إلى إعادة جمع وتنظيم العالم بعد كان منقسما يسوده الل نظام désassemblé واللاعدالة.

الصداقة l'amitié:

إن الحديث عن الصداقة هو حديث عن مفهوم يغطي كل اتصالات الإنسان، ولا يمكن اعتبار فقط الصداقة فضيلة يونانية فحسب إنما يمكن فهمها أيضا من خلال مقاربة أخرى وهو إرجاعه إلى السياسة ، فالصداقة مثلا في الحضارات الشرقية هي فضيلة كما انه تعبر عن صراحة الموطنين اتجاه حاكمهم وسيدهم ، لهذا فان الفضيلة هي مجموعة من الفضائل التي تنظم التواصل بين الناس ، ونظرا لأهمية هذا الموضوع الذي بات مفهوما تعتريه الأوهام راح دريدا يفككه بالخصوص لما كان في الولايات المتحدة الأمريكية وبعد أن احتدم النقاش والحماس في هذه المسألة في أواخر سنة 1980 وهي المرحلة التي بدا دريدا يظهر نقاشا حماسيا علنيا في المسائل الأخلاقية والسياسية فألف بذلك كتاب اطياف ماركس spectres de Marx وسياسات الصداقة politiques de l'amitié وقوة القانون force de loi والهدف طبعا هو اعادة التفكير في السياسة وفهم تاريخ السياسة وليس اقتراح نظرية في السياسة أو البحث عن نظام جديد وللولوج إلى هذا العالم وجب على دريدا توظيف وتفكيك الصداقة نظرا لما لها من أهمية في المجال السياسي، وقبل استعراض حقيقة الصداقة وجب الإشارة إلى المفهوم الشائع الذي كثيرا ما يتحدث العام والخاص عن الصداقة، ودون العودة إلى تحديد هذا المفهوم في القاموس التي كثيرا ما تعني في قاموس لاروس La Rousse، الارتباط، شعور Sentiment، الإحساس بالآخر،الرغبة، المودة، الاحترام، التواصل مع الآخر بإحساس وشعور أخوي، ويمكن أن نجد معاني أخرى للصداقة، لكن لما نتحدث عن الصداقة فلسفيا نقول انها مرتبطة بشكل مباشر بالفضيلة (La vertu)، لأن الصداقة الحقيقية هي تلك القائمة على الفضيلة، ويعني هذا ارتقاء الأصدقاء إلى عالم الفضيلة والصديقان الحقيقيان يحملان الفضيلة لأن في الواقع هذه الأخيرة هي الضامن على دوام الصداقة وثباتها، ويمكن القول أيضا أن هناك نوعا آخر

من الصداقة هي الصداقة الناشئة والمرتبطة بالمصلحة، أكيد أن مسألة المصلحة يجب أن تكون لكن هذه الأخيرة أي المصلحة L'intérêt، غالبا ما تكون ربما خطرا على توازن القوى بين الطرفين، فحينما يكون الهدف الأساسي لعلاقة الصداقة هو المصلحة فإن كلا الطرفين يحاول أو يجنح إلى الحصول أو بلوغ مراده، وهذا ربما يخلق تصادم ما يؤدي إلى توليد وتعزيز عدم الثقة وهكذا تنهار خاصية من خواص الصداقة، حيث يقول أرسطو في هذا المجال (ليس هناك صداقة ثابتة دون ثقة وليس هناك ثقة دون وقت ،لابد من إخضاعها لعامل الوقت. والصداقة الحقيقية كما هي مألوفة هي تبدأ بالاستعداد بالترحيب واللطف بالآخر bienveillance ولأن الترحيب لا يكفي له أن يتمنى للمرحب به شيئا جيدا أو الخير ولكن أيضا يجب أن يبقيا في وئام دائم وثابت وهذا نظرا لتشابههما في الفضيلة، وهذه الصفة لا تجدها إلا عند الناس الذين يتصفون بالفضيلة، بينما صداقة المصالح هي صداقة غير دائمة بل هي متغيرة يتجاذب ويتنافر فيها الناس حسب مصالحهم، وهناك ربما مقياسين أو معيارين لتحديد مفهوم الصداقة Ami أو الصديق، أو (حب الذات) (S'aimer soi-même) والثاني هي (حب الأخوة) (Aimer les frères)، وهناك مفهوم آخر كانطي ميتافيزيقيا الأخلاق.

La métaphysique mœurs كانط يعرف جوهر الصداقة أو يرى أساس الصداقة في اتحاد الحب مع الاحترام حيث يقول (الصداقة تعتبر في كمالها، التقاء شخصين بالحب وباحترام عادل ومتبادل)[4]، إنها الصداقة الكاملة كما يتصورها كانط، وهناك أيضا الصداقة البراغماتية (فهي مدفوعة للتظاهر بالحب، ولكنها لتبقى أهداف لرجال آخرين)[5] ولكن فعليا الصداقة الحقيقية هي المرتبطة بالاحترام وهي بهذا المعنى الحب والاحترام.

لكن من جانب آخر الصداقة الكانطية تحمل تناقضا في داخلها لأن الحب في الواقع هو الذي يدفع الحميمية بين الأصدقاء، في حين أن الواجب هو الذي يحافظ على المسافة بين الأصدقاء لهذا فإن دريدا يرى أن الصداقة بالمفهوم الكانطي مرتبطة بالسر le secret، إضافة إلى هذه الحميمية l'intimité بين الأصدقاء كحب وبين المسافة بين الأصدقاء كعدالة

égalité، فإن الصداقة هي تفكير حول الأخلاق والسياسة والصداقة عليها أن تتجه اتجاه السر le secret.

بناءً على هذا فإن الصداقة الحقيقية عند كانط كما يراها دريدا تنطبق تماما على صورة الأخ والصداقة الأخلاقية ليست مثالية ولكنها موجودة من حين إلى حين آخر، بينها دريدا في كتابه (سياسات الصداقة) Politiques de L'amitié، يتحدث عن الأخوة fratérnité خصوصا منها المسيحية والأخوة العقلانية، وهي أساس الأخوة الغربية، ولن تبقى الصداقة بهذا المعنى الأخلاقي عند دريدا إنما عرج بها إلى مجال السياسة، أي البحث في الصداقة، راح دريدا يقدمه في شكل (سياسة للصداقة) politique de l'amitié، وبهذا الشيء يلج دريدا إلى عالم السياسة، أي بواسطة الأخلاق يتناول القضايا السياسية، وذلك بواسطة البحث في الأخلاق فيما يخص الصداقة التي تحدد التوجهات السياسية على اثر معالم أو أسس مفاهيم سياسية مثل المساواة، الأخوة الديمقراطية. ويمكن أن أصل كل واحدة من هذه المفاهيم في الصداقة، وأمام السياسة الراهنة اليوم التي لم تحقق بعد الأخوة العالمية la fratérnité universelle، باسم تعدد الأجناس cosmopolitisme، دريدا يقترح العودة إلى الأخلاق من أجل إيجاد أصل أو أساس اللاعدالة واللامساواة مادام أن الصداقة القانونية في تاريخ الحضارة الغربية تكتسي طابعا ذكوريا phallocentrique، لهذا فدريدا يقترح فهم الصداقة بمعنى آخر لكن هل هناك صداقة حقيقية في تصور دريدا؟ نعم دريدا يقر بوجود صداقة حقيقية بل يؤكد على ضرورة التسليم بوجودها، على الرغم من اتجاهها نحو التمركز القضيبي طيلة تاريخ الحضارة الغربية، ولذلك يجب أولا دراستها، أو ربما تصور صداقة أخرى يمكن لها أن تعطي صورة أخرى غير الصداقة الذكورية المألوفة، صداقة لا تعتبر فقط أولوية الذات على حساب الآخرين أو السيطرة على الآخرين باسم الفضيلة والأخوة ، لهذا يدعونا دريدا إلى التفكير في الصداقة الحقيقية، ليس بعنوان الثبات أو الاستقرار بمعنى صداقة دائمة ومستقرة ولكن يدعونا أن نفكر في صداقة ممكنة (possible)، إذ يقول في هذا المجال (نتحدث في كل شيء اذن إلا حب الذات والأنانية (narcissisme) [6] و يقول أيضا نتحدث في كل شيء إلا مثالية المثال

الشيشروني[7] ، بهذا المعنى نقول أيضا أننا يمكن عبر الممكن، أن يكون عضالا ميلاد لممكن آخر، أين يرتكز دريدافي فكر نيتشه وليفيناس لأجل تأسيس صداقة جديدة أو مفهوم جديد للصداقة وهي التي يبتدئ بها دريدا كعنوان أو كشعار (آه أصدقائي، ليس هناك أي صديق) « O mes amis, il n'y nul amis »، إنما مقولة أرسطو هنا لا تعبر عن صوت الأصدقاء انما قام أرسطو بتوجيهها إلى الأصدقاء بتسميتهم أصدقاء لكي يقول لهم أنه ليس هناك أصدقاء،وهو بهذا ينفي الصداقة من منطلق أن هذه العبارة مشفرة ثم إنها تدل على الحسم indécidabilité وقد تعني أن من له أصدقاء كثيرون فلا صديق له ولكن هذه المقولة حسب دريدا يمكن النظر إليها بنظرة أخرى من جهة الإمكانية la possibilité والتي تأتي من منظور الممكن le peut être، وإذا نظرنا إلى عبارة أرسطو التي تبدو فيها نوع من المغالاة، فإن دريدا يرى فيها بعدا ثوريا وبها يقلب موازين فكرة الصداقة، فليس هناك أمل مع أرسطو ولا نيتشه للصداقة حيث يقول دريدا: (إن هذا النوع من الحديث هو ثوري في عمقه، ولكن نريد أن ندرك من خلاله الهزات الارتدادية)[8]، وبهذا المعنى فإن العبارة الأرسطية يؤولها دريدا بشكل إيجابي لأنها تفتح الآفاق للأصل وبالتالي للممكن le possible حيث يقول دريدا (الوعد يعد في هذا العالم الأساسي للممكن وكذلك للممكن الخطر الذي يفتح والذي يرسل الخير والشر، وكلمة الفلاسفة هي الآتي (Avenir))[9] ولا يمكن في الواقع حسب دريدا هنا أن نركز على ما يمكن أن يحدث ولكن بالعكس نحن نركز على إمكانية ما يحدث L'arrivant لأن الآتي L'arrivant هو الممكن le peut être. وفي هذا المجال يختار دريدا العبارة أو الكلمة خارقة للعادة غير مسموعة (inouïe) ، وهذا التبيان سيادة لهذه التجربة. وهنا يتحدث دريدا على أن تجربة الممكن (peut être) فتحت آفاق جديدة أو مرحلة جديدة أمام الفلسفة الغربية وذلك بإدراك أهمية المستقبل، بهذا المعنى فإن الممكن le peut être يفتح إمكانية المستقبل، ويوقف تماما يقين الحتمية التي تتقدم كاتجاه أساسي في تاريخ الحضارة الغربية نتيجة تقدم العلم في الفترة الحديثة والمعاصرة واعتبار نتائج العلم أو العالم تتحكم فيه قوانين تستطيع بذلك تفسير كل الحتميات الفيزيائية. ولكن حسب دريدا لا ينبغي أن ننسى اللايقين L'incertitude

المرتبطة أو المتضمنة في الامكانية la possibilité، وإذا أمعنا النظر جيدا، في الممكن le peut être فإنه في نفس الوقت يعني الغير ممكن non–possible وبسبب استحالة الممكن نفسه، إمكانية الممكن la possibilité de ce possible مستحيلة impossible، يجب أن تبقى في نفس الوقت بلا قرار indécidable، لا أحد يستطيع أن يسبق وصوله، فهذا يعتبر يقين غير ثابت و غير مستقر إنه اللايقين. إذن أمام هذا الممكن peut être الذي يتضمن المستحيل L'impossible، دريدا يرى أن المستحيل L'impossible متضمن في الممكن peut être الممكن الذي يجب أن يكون فقط ممكن (possible) وغير ممكن (non possible)، الممكن (un possible) هو أكيد و يقين ممكن (possible). بهذا المعنى فإن الممكن (le peut être) يتضمن مستقبل. حيث يقول دريدا في كتابه سياسات الصداقة من الممكن لحظة السعادة تأتي يوما ما هي أيضا أو كل واحد سيقول آه ، أصدقائي ليس هناك أي صديق.)[10]

يقول دريدا ويتساءل لماذا الجنون la folie، ولماذا التفكير يجب أن يتوجه إلى الجنون؟ تفكير الصداقة المستقبلية؟ يجب دائما ذكره، وهذا الحدث حاضر شيء مؤكد في الحاضر، هو حدث الكلمة في الحاضر–في الحاضر الحي–هو جنون الحي le fou vivant الذي أنا عليه يحدثكم نصرخ، ننادي إليكم، هنا، الآن – أنا الحي moi vivant أنا الذي يحدثكم منكم وإليكم للتذكير أو للإعلان[11]

يبدو أن دريدا مولع بهذه التجربة، إذ يدفع بهذه الأخيرة لبلوغ تفكير الممكن le pensée du peut être وهي التي تلتزم engage بتفكير الممكن للحدث، الصداقة المستقبلية L'amitié pour l'avenir، لأنه لكي نحب الصداقة، فلا يكفي حمل الآخر في حداده porter l'autre dans le deuil، ولكن يجب محبة المستقبل il faut aimer l'avenir وليس هناك نموذج أو فئة أخرى للمستقبل صحيحة إلا فئة الممكن (peut–être) ، هذا التفكير يتزاوج مع الصداقة، الآتي والممكن L'avenir et le peut être من أجل الانفتاح على ما هو آتي، بهذا المعنى ضروري مرافقة الممكن possible في الامكانية la possibilisation ويجب أن

تتفوق على المستحيلl'impossible، لأن الممكن الذي سيكون فقط ممكن مسبقا شيئا يمكن الوصول إليه Accessible سيكون ممكن غير مفيد ضارmauvais ممكن بدون مستقبل، أو ممكن تم وضعه جانبا (mis de coté) إذا أمكننا القول أن نضمن الحياة، سيكون هناك برنامج أو نسبية، تطور، حدوث بدون حدث[12]

هكذا إذا يدفع دريدا بتجربة الممكن peut être نحو المستقبل فلا معنى له دون هذا الأخير. لتكون الصداقة ممكن ولتتفتق من المفهوم الكلاسيكي الأرسطي، كون هذا الأخير لا يخدم البتة المشروع الدريدي، إذا تأملنا جيدا هنا المقاربة الدريدية فإنه يجعل مفهوم الصداقة مفهوما منفتحا على المستقبل، مفهوما واعدا، وسيجد مكانة أساسية في أفق الفلسفة الدريدية دون شك.

ويقول أيضا دريدا في نفس الكتاب الذي هو كتاب قيم جدا هو من العيار الثقيل وأروع ما كتبه دريدا (إن إمكانية la possibilisation الممكن possible يجب أن تبقى في نفس الوقت غير مقررة (indécidable) وكذلك أيضا قرارية (décisive) مثل المستقبل نفسه (que l'avenir même)، يجب أن تكون مستقبل avenir، إذا كانت أو إذا كان القرار قد بُرمِج وإذا كان l'aléa، إذا كان اللايقين، وإذا كان اليقين غير ثابت، إنه لا ضمان الممكن (du peut être) ، فهو لا يوقف للانفتاح على ما هو آتي وكذلك الحدث فيه منفتح، ماذا سيبقى ليأتي إذا كان لا ضمان، إذا كان الضمان المحدود للممكن peut être لا يمكن يستريح في عهد من أجل ترك إظهار أو ترك مجيء ما هو آتي [13]، وإذا ما رجعنا إلى حقيقة هذا الكلام نفهم أن الممكن le peut être يجب أن يبقى منفتحا على المستقبل قراري و غير قراري. و يطرح دريدا في هذا المجال مسألة اليقين، والاستقرار ولا استقرار الناتجة عن توقيف الحتميات أو الحتمية في قراءة دريدا للممكن، بالخصوص لما تلتقي الصداقة بالممكن، والجدير بالذكر هنا أيضا أن دريدا لم يكن يطمح أو يفكر في إيجاد حل لهذه العبارة لتاريخ الحضارة الغربية، إنما دريدا يرى أن نيتشه كتب هذه العبارة موظفا الجنون le fou الذي يصرخ أمام العاقل(le sage) ، وهذا نمط جديد للتفكير في الصداقة (l'amitié)، وليس هذا فحسب إنما نجد دريدا

يطلق فكرة مفادها أن الفلاسفة أو الذين يستطيعون التفكير وفق منوال الممكن le peut être هم فلاسفة من نمط أو نوع جديد لهم نمط جديد من التفكير مقارنة بالقدامى في التقاليد المسيحية والاغريقية، فهؤلاء الفلاسفة الجدد يتقبلون التغيير le changement والتناقض la contradiction، وهو ما يشير إليه دريدا في نفس الكتاب (سياسات الصداقة) Politiques de L'Amitié (هؤلاء الفلاسفة هم من نوع جديد(type nouveau) يتقبلون التناقض والتضاد والمعارضة ووجود القيم الغير ملائمة (les valeurs incompatible)، فلا يبحثون لا على إخفاء أو نسيان ولا تجاوز، وهنا بالذات يحضر ويلاحظ الجنون la folie وهنا بطبيعة الحال هذا الطارئ يدعو الفكر، في الخير والشر يفتح لنا الاذن ويقدم لنا تعريفا للجنون أو للمجنون le fou والذي نحتاجه لأجل فهم المجنون الحي le fou vivant، الإنسان أكثر إنسانية مثلما يتقدم هو نفسه (أنا الذي أصرخ أنا المجنون الحي) rufich der lebendetor، وفي لحظة قلب العنوان إلى عكسه حينما يتحول الأصدقاء إلى أعداء وحينما نفتقد الأعداء فماذا عسانا أن نقول على الشر والخير؟ فلا بد أن نكون مجانين في عيون الميتافيزيقيين لكل عصر. فمثلا الحقيقة يمكن أن تولد من الخطأ والإرادة الحقيقية من إرادة الخيانة. فكيف يمكن طرح هذه المسائل دون أن نكون مجانين؟[14] إذن هذا النوع من الفلاسفة هو الذي يتصوره دريدا كما يريد نيتشه ذلك، هم الفلاسفة الجدد المختلفون على سلفهم انهم منفتحون ويتقبلون كل شيء تقريبا. إنهم فلاسفة العهد الجديد الذين يقدمون الضمان لصداقة من النوع الجديد أو الصداقة الجديدة، ولا يجب هنا التركيز على التشابه لأن التشابه لا يسمح بالاختلاف وحضوره، هكذا نفهم أن الصداقة اليونانية أي الحضارة الغربية القديمة موجودة كلها في إطار التمركز العقلي logo centrisme الذي سيطر على البحث الفلسفي لمدة طويلة على الرغم من بحث هؤلاء على الصداقة الحقيقية بتميزهم إياها من الصداقة العادية (vulgaire) ، كل من أرسطو وأفلاطون وهذا بالرجوع إلى مرجعية التحلي بالفضيلة، وبمجرد أنه أدخل دريدا ويمكن القول أن مقاربة دريدا في ادخال الممكن le peut être وكذلك الامكانية la possibilité في البحث عن الصداقة فنحن لسنا بحاجة إلى فكرة الامتثال إلى التشابه في الفضيلة أو ما يسمى

الصداقة الحقيقية (Authentique) وتكون هذه الأخيرة غير مقبولة، لأن البحث عن الحقيقة أضحت مسألة تمركز قضيبية (phallocentrisme)، إذن هكذا يدفع بنا دريدا إلى منطق آخر من التفكير أين البحث الفلسفي فتحت آفاق خلافا لما كان سائدا من قبل بسيطرة التمركز العقلي، وكذا انهيار قيم الحتمية والدين بشكل يشجع الفكر وبعده الجديد المستقبلي (Avenir)، وهكذا أيضا يهدم دريدا مركزية الصداقة الحقيقية Authentique (اليونانية) ويحل محلها ما كان في الهامش وهي الصداقة المستقبلية (Avenir) والتي تفتح آفاقا جديدة للإنسان.

المسؤولية responsabilité:

كثير ما نحدث عن معنى المسؤولية بمعنى الالتزام بأعمالنا وتحمل نتائجها وهي مرتبطة بالفرد والجماعة اي مسؤولية فردية وجماعية كثيرة هي مفاهيم المسؤولية لكن عموما مرتبطة بلغة العقل Logos أو ما يسمى موضوع العقل (le sujet du logos) وكذلك قانون الأب la loi du père، وقد تعني المسؤولية الالتزام بما يجب على الانسان القيام به وهي متنوعة ذاتية ومسؤولية اتجاه الآخر وهذه الأخيرة هي اجتماعية، دينية، أخلاقية، سياسية ولكن المسؤولية الأكثر شيوعا هي المسؤولية الإنسانية بحيث تتضمن الالتزام بطريقة أو بشكل حقيقي بالحقوق والواجبات، وذلك في إطار منظومة القيم، إنها مؤسسة على كلمة حقيقية حية وهي التي تخلق جو التساؤل والجواب حين تمس المواضيع التي لها علاقة بالمسؤولية.

ويمكن القول أيضا أن المسؤولية هي الالتزام قبل أي قرار، وقبل أي استقلالية autonomie ولكن يمكن القول أيضا أن المسؤولية مرتبطة بالقرار واللاقرار واللاحرية، بالدين وبالأخلاق ،وقد تعمق دريدا جيدا في هذه المسألة وتحدث عن مسؤولية إبراهيم اتجاه القرار الذي اتخذه في مسألة ذبح ابنه إسماعيل، كونه قرار مسؤول وهو بهذا قرار أخلاقي بامتياز وفي نفس الوقت قرار غير أخلاقي بامتياز، لماذا لأن القرار مرتبط بلحظة أخذ القرار وهي مرحلة الجنون، لحظة أخذ القرار هو جنون le moment de prendre une décision est une folie لهذا يمكن القول أن القرار المسؤول هو أيضا معضلة (Aporie) لأنها يجب أن يكون قائما على أساس المعرفة العقلية، وإلا لا يمكن اعتبار ذلك قرارا سليما و حقيقيا، لهذا

فإن من المهم جدا أن تكون ذو معرفة واسعة قبل اتخاذ القرار لأن هذا الأخير مرتبط بخبايا الموضوع الذي نريد أن نتخذ فيه قرار، ودريدا في هذا الشأن صريح جدا يقول مهم جدا أن يكون الإنسان ذو دراية واسعة بالموضوع، لكن المشكلة وهو أن لحظة اتخاذ القرار مستقلة عن المعرفة، إنها لحظة أخلاقية ويسميها دريداl'an–éthique de l'éthique وهي اللحظة التي لا أعرف كيف أتصرف ولا ماذا أفعل وليس لدي ما يلزم، ولكن يجب علي أن أستجيب وأتحرك وأتحمل مسؤولياتي، وهنا تساؤل الاستحالة كممكن للأخلاق[15]، ومن جانب آخر يمكن القول أن الحديث عن المسؤولية هو حديث عن مسؤولية اتجاه الآخر، وبالتالي حديث عن الواجب والضرورة، لأن الإنسان مسؤول أمام الآخر حيث يقول دريدا في هذا السياق: (بمجرد أن أدخل مع هذا الآخر المطلق في علاقة – أي فرديتي (ma singularité) تدخل في علاقة مع هو مجال الضرورة والواجب فأنا مسؤول أمام هذا الآخر كآخر، فأستجيب له و أجيب أمامه، وما يربطني في فرديتي مع فردية الآخر المطلقة، فهي ترميني مباشرة في الفضاء المملوء بالخطر للتضحية المطلقة)[16]، ونفهم من هذا أن دريدا يرى في المسؤولية اتجاه الآخر طلب أخلاقي للنظام العام. وهي التي تستوجب اقدام بمنظور عالمي وفردي أو خاص ويمكن القول أيضا أن المسؤولية مادام هي مرتبطة بالذات وبالآخر فهي بهذا واجب اتجاه الذات والآخر، ولما كانت مرتبطة بالقرار وهذا الأخير مرتبط بالمسؤولية، ولما كان القرار مرتبط باللاقرار (l'indécidable) فإن المسؤولية تتجه دون شك نحو وضعية المعضلة.

إن مفهوم المسؤولية مفهوم ليس كما يبدو في تناوله من طرف العام والخاص وليس أقل صعوبة وأهمية من الصداقة، واذا أردنا أن نتحدث عن إمكانية المسؤولية نقول أنها ربما أمر ممكن في إطار الحتمية التي تتحدث لغة السبب و النتيجة cause et effet، ولكن دريدا يرى عكس ذلك فالمسؤولية فإن المسؤولية تم تحديدها أو تقليصها في إطار الحتمية أو النزعة الحتمية، ولذلك فإن تقليص المسؤولية في مجال الحتمية أمر لا يأخذنا إلى مجال المعرفة وبالتالي حذف مشاركة الموضوع إلى الحدث، وبالتالي تحقيق المسؤولية لا يكون إلا بتدخل الممكن peut être لأن هذا الأخير لا يمثل المسؤولية في المستقبل فقط ولكن مسؤولية

مزدوجة بين الأنا والآخر، ولكن المسؤولية المعلنة يقول دريدا المسماة هي مسؤولية الذي يقول أنا le je أنا أقول واجب أن أجيب أمام فلاسفة المستقبل الآتي Avenir à venir (أمامهم) (devant eux) أمام أطياف الذين ليس هم هنا بعد وأمام فلاسفة المستقبل الذين هم نحن (nous) نحن الذين نستطيع أن نفكر حول المستقبل أو مجيء فلاسفة المستقبل، مسؤولية مزدوجة التي تتضاعف بشكل مستمر وبدون نهاية... المسؤولية المزدوجة ولكن غير نهائية بشكل لا نهائي مضاعفة ومشتركة ومنقسمة، متناثرة، إذن يمكن القول لفرد واحد أو لأحد وحده (إنها شرط المسؤولية)، ومسؤولية مزدوجة بدون عمق الذي يصف اللذة الزمنية. إنها الصداقة الآتية للزمن مع نفسه أين نجد الشد entrelacs نفسه والكل الذي يوجهنا نحو متاهة labyrinthe، المستقبل يسبق الحاضر، وهذا الأخير أقدم من الحاضر الماضي، إن هذه المسؤولية التي توحي إلى نيتشه (Nietzche) خطاب الكراهية والسلبية اتجاه الذوق الديمقراطي وكذلك الأفكار الحديثة، نقول أنها تمارس ضد كل الديمقراطية بشكل عام، وضد الحداثة عموما[16] هكذا نفهم من دريدا أنه يوجه المسؤولية إلى المستقبل عبر إمكانية الممكن، لأنه في الواقع المسؤولية تتجه نحو المستقبل ونقول أنه لا علاقة لها مع الحاضر الماضي بل لها علاقة بالحاضر المستقبل، وبالتالي استحالة تحقيقها أو أخذها في الحاضر. هكذا نفهم أنها تتوافق مع تجربة الممكن وتنسجم تماما مع مفهوم الصداقة المستقبلي Amitié Avenir، وبذلك تكون المسؤولية أيضا مفتوحة على المستقبل، والممكن peut être وهذا الأخير إمكانيته أو الذي سيأتي في المستقبل بشكل ما يتم إنجازه في الحاضر، في حين أن الحضور لا يعد ضمانا، وأن الواصل L'arrivant يجمع الحاضر والمستقبل كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

الهبة Le Don:

إن قدرة جاك دريدا خلاقة ومبدعة في توظيف الأدب في استراتيجيته التفكيكية وفي مسألة الهبة يستدرجنا دريدا إلى قراءة رواية بودليراين نكتشف توظيف دريدا لهذه الرواية ليكرس لها سياقا بعنوان العملة الزائفةla fausse monnaie ليوضح لنا كيف تم تناول فكرة الهبة باعتبارها مسألة تحتاج إلى توضيح وعملية حفر في معناها، إن مسألة الهبة كإشكالية فلسفية

تأخذ قدرا كافيا من الاهتمام عند دريدا، فالهبة عند دريدا مثل الضيافة هي مستحيلة (l'impossible) وتعليل دريدا قد أشرنا إليه في شكل معادلة رياضية بحيث يكون فيها (A) هو الذي يعطي وهو الذي يأخذ وهي معضلة ووفق هذا الطرح فإن الهبة في الحقيقة تلغي نفسها، كون الهبة تتضمن في داخلها الإرجاع (la restitution) في شكل دين، ويعد هذا أيضا في الحقيقة نوع من التبادل (échange) ولكي تكون هناك فعلا هبة لابد من توقيف ما يسمى الملكية أو إعادة التملك (réappropriation). فالهبة شيء لا يمكن انتظار عودته تماما، وبهذا يكون تصور الهبة عند دريدا شكل من أشكال الحضور la présence وهذا الأخير لا يعرف به دريدا وقد وجه له انتقادات لاذعة، لكن فيما يكمن هذا الحضور؟ لكي تكون هنا هبة لابد من ردع الخاص le propre حتى تتفادى حركة التبادل هاته، ولما كان الخاص شكل من أشكال الحضور، استوجب مهاجمة هذه الصورة من صور الميتافيزيقيا التي وصفناها بميتافيزيقيا الحضور، ثم إن الهبة هي صورة من صور الحضور بمفهوم الدزاين Etre la وهي تعبير عن وجود مزيف وهو مرتبط بالزمن. حيث أن الذي يهب دائما ينتظر أن يسترجع، وهذه صورة من صور تمدد الحاضر نحو المستقبل ليس لتصور أو لتحسين صورة الشيء المراد القيام به إنما لأجل قتل أو لإعلان قتل ذلك الشيء بإعطاء الهبة وانتظار التعويض هو قتل لها. بهذا يكون هذا الحضور المتجه نحو المستقبل هو حضور معلن ولكن هو زائف ومشتت لا يحترم المعنى الحقيقي للهبة وهو ما يفتتح به دريدا كتابه هبة الوقت Donner le Temps حيث يقول (فلنبدأ بالمستحيل، ويكون مرافقا بعنوان –الزمن والهبة– هذا يمكن أن يشبه تضحية ماذا يمكن للزمن le temps أن يفعل بالهبة؟ نريد أن نقول على ماذا يمكن له أن يحصل؟ أو أن يحصلا معا؟ وباللغة الفرنسية يمكن أن نقول بطبيعة الحال ليس لهما ما يفعلانه معا (ils n'ont rien avoir ensemble) بحيث أن كلاهما شيء ملاحظ الوقت أو الزمن لا يعطي شيئا يمكن ملاحظته، إنه عنصر شفاف غير مرئي لا يمكن ملاحظته إنه يبعد كل ما هو مقدم لرؤيته، إنه يبدي حتى ذاته للعيان او للرؤية. فلا يمكن أن نكون إلا عميان للزمن (aveugle au temps)، لزوال الزمن. في حين أنه وبشكل معين

ليس هناك ما يظهر ليطلب ويهتم بالوقت، لا شيء يأتي إلى اليوم، بمعنى آخر نقول الثورة التي تمنهج سباق الشمس وتوجهها انطلاقا من نهايتها، من طلوع الشرق وغروب أو هبوط الغرب، الأعمال والأيام نقول حاليا أننا نترك ما يمارسه هذا المفهوم للثورة révolution الذي يأخذ منحى الحلقة (cercle) وفي صورة سريعة الوقت والهبة إلى أو اتجاه إمكانية استحالتهما (le temps et le don vers la possibilité de leur impossibilité)[18]

وهكذا إذن يتصور دريدا مسألة الزمن والهبة إنه يدفع بهما إلى الاستحالة كون إمكانيتهما شيئا مستحيلا وفق عنوان الزمن والهبة هذا الذي يشبه تضحية لكن كيف ذلك؟ إذا كان عبر الاقتصاد نبحث أن نعالج موضوعين في نفس الوقت وهذا بطبيعة الحال لأسباب اقتصادية، ولكن الاقتصاد هنا هو الموضوع حسب دريدا.

ما هو الاقتصاد في نظر دريدا؟ حيث يقول هو نفسه ما هو الاقتصاد؟

يقول دريدا أنه دون شك أن الاقتصاد يتضمن دون شك قيم القانون les valeurs de loi (nomos)) قانون التوزيع والقسمة وكذلك المنزل (oikos la maison) هو المنزل، الملكية، العائلة، نار الداخل (le feu du dedans)، فالناموسnomos لا يعني فقط القوانين أو القانون عموما ولكن يعني أيضا قانون التوزيع (nemein) (la loi de distribution أو قانون التقسيم أو القانون كتقسيم (moira) فكلما كان هناك قانون هناك تقسيم وكلما كان هناك نوميك هناك اقتصاد (économic)، وكذلك قيم القانون والبيت وقيم التوزيع والتقسيم. فالاقتصاد ينظم فكرة التبادل والحركة والعودة، وبالتالي فكرة الحلقة هي المركز أو هي في المركز، وإذا قلنا مرة أخرى حلقة، فإن في الحقيقة كامنة في مركز كل إشكالية اقتصادية (L'oikonomia) أو القانون الاقتصادي... والقانون الاقتصادي فإنه دائما يستعير طريق إليس (d'ulysse)، هذا الأخير الذي يجب أن يعود إلى بيته في حين أن الهبة إذا كانت موجودة فإنها ترجع إلى الاقتصاد بدون شك، فلا يمكن أن تتحدث عن الهبة دون الحديث عن الاقتصاد، وهو يوقف الاقتصاد وإذا حذفنا الحساب الاقتصادي فإننا نحن نعطي المجال للتبادل، وهو أيضا الذي يفتح الحلقة cela même qui ouvre le cercle pour définir

la réciprocité للتبادل أو التقارب، وإذا إعادة العودة بدون عودة إذا كان هناك هبة فإن إعطاء الهبة (le donner de don) (ما نعطيه، وما أعطي، الهبة كشيء معطى أو كفعل عطاء لا يجب أن يرجع للذي أعطى، فلا يجب أن يتحرك ne doit pas circuler ولا يجب أن يتبادل (il ne doit pas s'échanger). فلا يجب إذن إرهاقه بواسطة التبادل أو بتجربة السير. إذا كانت هذه الحلقة ضرورية للاقتصاد فإن الهبة يجب أن تبقى غير اقتصادية (anéconomique)، ليس أن تبقى أجنبية على الحلقة، ولكن يجب أن تحفظ لهذه الحلقة علاقة أجنبية un rapport d'étrangeté، علاقة بدون علاقة لهذه الأجنبية étrangeté، بهذا المعنى نقول أن الهبة (le don) هو مستحيل (le don est impossible)[19]

ويربط دريدا بين هذه الحلقة الاقتصادية التي يتم فيها التبادل بحلقة الزمن وهي نكرة أو سؤال في الواقع يعيد طرحه هنا وهذا على إثر ما أشرنا إليه سابقا، عملية نقل السؤال عند دريدا وهذه المرة تمس مسألة الزمن، وكيف أن هذه الحلقة وضعتنا يقول دريدا في طريق الزمن le cercle nous a déjà mis sur la vie du temps وهي إحدى التمثيلات الأكثر قوة في تاريخ الميتافيزيقيا على الأقل وهو تمثيل الزمن كحلقة، فالزمن هو دائما حركة في صورة الحلقة (cercle) أو الوجه sphère، وهنا يعود دريدا إلى ذكر هيدجر على أثر الوجود والزمان (Sein undZeit) وهو ما تطرق إليه دريدا في (Ousia et Grammé) وهي ملاحظة حول الوجود والزمان وذلك في كتاب هوامش الفلسفة Marges de la Philosophie الذي تم تأليفه سنة 1972 أين يقول فيه ليس هناك ما يمكن قوله حول صورة الحلقة le cercle عند هيدجر Heidegger إن تناولها ليس سهلا أو بسيطا، إنه يقحم نوع من الاثبات المسؤول حول الحلقة فالحركة داخل هذه الحلقة ليس ضروريا أن يتم تهريبها أو إبعادها وتشكيل حلقة مفرغة مسار عقيم إذ يجب بشكل من الأشكال إسكان الحلقة الدوران نحوه وهكذا تكون الهبة غير أجنبي[20].

ويتحدث دريدا أيضا عن العلاقة بين الهبة والحاضر، بكل معاني هذه الكلمة وذلك وفق حضور الحضور الذي يشكل هو أيضا أحد الركائز الأساسية في هذه المسألة فلما نقول الهبة

نقول الحضور، والعطاء يعني أيضا الحضور. وإذا تحدثنا عن المستحيل ماذا يمكن ان نفهم؟ بمعنى آخر لماذا وكيف يمكن أن نفكر بأن الهبة مستحيلة impossible؟ ولماذا هي مسألة تفكير؟ حيث يقول دريدا: (لكي يكون هناك أو لكي تكون هناك هبة، يجب على المعطي (le donataire) أن يرجع ما أعطاه، ولا يعوض أيضا، ولا يحاسب، ولا يدخل طرف في العقد. فيجب على الأقل أن لا نعرف بالهبة أنها هبة، وإذا كانت الهبة تظهر لصاحبها أنها كذلك فهي بذلك ليست هبة. إذا كان الحاضر هو نفسه حاضر كحاضر هذا الاعتراف كافي لحذف الهبة[21]، وبهذا المعنى نفهم أن دريدا يقصد نفي الهبة فهو قال شيئا عكس هذا تماما. إذ يرى مثلا ما هي الظروف التي من خلالها يمكن القول أن هناك هبة.

أو ما هي الظروف التي تجعل الهبة ممكنة؟ وانطلاقا من تجربة المستحيل يقول دريدا إن إمكانية الهبة هي ممكنة كمستحيل، لذا يمكن أن نتصور أن المعطي le donataire لا يمكن له أن يخرج من حلقة الاقتصاد (le cercle de l'économie) لذا ترجع إمكانية المستحيل بهذا، إذ بمجرد مثلا أن المعطي (le donateur) يقرر إعطاء شيء أو أن يهدي هبة لأحد ما، فإن حلقة إعادة التملك réappropriation تدخل في الخدمة، والهبة تدخل في طور الزوال. والحل في هذا هو إذا كان هناك إمكانية للهبة فلابد من تجاوز بكل الوسائل وبما هو ممكن هذا الحد للحلقة le cercle وهو بهذا نوع من الالتزام في هذا المستحيل l'impossibilité. والقيام بالمستحيل الذي لا يمكن اعتباره تناقض منطقي فقط، فالهبة تدعونا لنهب دون رجعة (sans retour) وبدون مقابل أو تبادل. إعطاء الهبة هو نسيانها والطلب من الآخر نسيان ما تم إعطاؤه، وبهذا كذلك فإن الهبة تدعونا أيضا إلى كسر الحركة الدائرية للتبادل échange، لذا يجب أن نتموقع في الفضاء بين الهبة والاقتصاد بقطع هذه الحلقة، بتجاوز وكسر أمانها وأمنها.

إن هذا التحليل في مسألة الهبة يجرنا إلى فهم أشياء كثيرة على خلفية تعليقات المعلقين في مسألة المنعطف الأخلاقي الدريدي وهو ما نهدف اليه في هذا البحث وهو إثبات بطلانه، لذا نطرح التساؤل التالي: كيف يمكن أن نقول أن تناول دريدا للهبة مثل تناوله مثلا لمسائل

أخرى تدخل ضمن إطار أو خانة الأخلاق أو حتى السياسة، العدل، الصداقة، العفو بل أكثر من ذلك هو تحول أخلاقي؟ انطلاقا مما سبق نستنتج أن دريدا بتناوله لمسألة الهبة يدخل أولا في إطار تناوله للمسألة الأخلاقية والسياسية وهذا شيء مفروغ منه، لكن لما نتساءل كيف تناولها وماذا فعل بها؟ نقول أن دريدا لم يأتي ليحضن هذه المفاهيم أو ليشهر بها وفق التعاليم الدينية للماسونية كما يرى البعض، بل بالعكس بل وظف إستراتيجية التفكيكية ليقوم بتفكيكها ونقدها وكشف طبيعتها وحقيقتها وتبيان أوهامها وحقائق استخدامها خصوصا من طرف أو في عمق الثقافة الغربية والهدف الأساسي والجوهري للدريدا هو تبيان الطابع المعضلي لهذه المسائل بالخصوص.

الضيافة: L'Hospitalité

إن الضيافة الخالصة ليست برنامج ولا هي قاعدة للسلوك ولا مفهوم سياسي أو قانوني، أنها ليست مسالة أخلاق ولكنها مسالة ثقافة، إن العبارة (افعل وكأنك في بيتك.) هي العبارة الأكثر شهرة عند العام والخاص، وهو في الأساس الضيافة مصطلح يوناني (philoxenia) ويعني عموما (حب الأجانب)، إنها من فضائل الإنسان وهي معروفة كثيرا منذ القدم في المجتمعات الشرقية، فقد ورد في الإنجيل مثلا أن الضيافة هي رمز مقدس. إنها أيضا أمام الحكم الأخير وهي أيضا عنوان للصداقة والطيبة والاستقبال والكرم والجود، وعكس الضيافة ليس العنف بطبيعة الحال ولكن هي الرفض (Xénophobie) أو رفض الأجانب والتي تدل على الخوف أو الحقد والكره والاغتراب، وكلمة طرد rejet أو (exclusion) أو أيضا نقمة réprobation لها تاريخ عميق في تاريخ الأديان فمثلا أقول المسيح عيسى (أنا لا أعرفكم، ابتعدوا عني) لكن في القرآن الكريم أو في كلام الرسول(ص) إكرام الضيف أو حتى المكرم صفة كانت موجودة عند العرب قبل الإسلام، ولما جاء الإسلام قد عززها، فكرم الضيف عند الرسول (ص) ليس فقط واجب إنما من الإيمان، وهي بذلك تعتبر سلوك مقدس يجب على كل مؤمن يؤمن بالله ورسوله أن يلتزم بهذه الصفة أو سلوك الضيافة. لكن الضيافة التي نريد الحديث عنها في هذا المقال هي الضيافة بالمفهوم الغربي، والتي عرفت في المجتمعات الغربية

القديمة بالضيافة المثالية والمطلقة utopique في الفترة الحديثة والمعاصرة، وهي بهذا عبارة عن نقد للتقاليد القديمة للحضارة الغربية تقاليدها وأعرافها، وذلك وفق عقلانية صارمة، ولم يحدث هذا بطبيعة الحال إلا بعد نضج الحس الإنساني وانتشار الوعي لإنسانية الإنسان وبعدما غرقت أوروبا في ذنوب تجاوزات واختراقات لا تعد ولا تحصى في مجال الاتجار بالبشر، والإبادة الجماعية في الحروب، لهذا بدأت تطرح هذه المسائل على الساحة الفكرية الفلسفية والفكرية عموما في شكل مساءلة. ما الضيافة، ما هي الضيافة المقدسة، وهل يمكن الحديث عن ضيافة بمعنى مشروط (conditionné) دون اعتبارها مطلقة أو كلية (totale)؟ وكذا التساؤل حول ضيافة الله وضيافة الإنسان، وقد تحدث كانط وغيره حول الضيافة بالمفهوم الإنساني والعقلاني بمعنى أو في إطار الواجب خلافا للتصور السيسيولوجي والديني الذي يعتبر الضيافة معطى إلهي محض، أي الاستقبال الأول هو استقبال الله للإنسان الذي بعد أن خلقه وسخر له كل شيء في هذه الحياة، وهناك من يرى أيضا أن الضيافة هي نوع من استعارة الحب الإلهي الذي له تاريخ عريق في الديانة اليهودية والمسيحية وفي العالم عموما، ولكن المسيحية تميز في الحقيقة بين الحب والضيافة على الرغم من وجود علاقة وطيدة بينهما، لهذا فالضيافة لا ينبغي فقط أن تضم مسألة المحبة فهذا شيء تقريبا طبيعي، فالضيافة الحقيقية هي المنفتحة على كل إنسان ليست استقبال للأخر فقط بل توجه إلى الآخر ولكن الحديث عن الضيافة في إطار المعنى اللغوي والاصطلاحي مفهوم أخلاقي بامتياز، وهو سلوك تقوم به تقريبا كل المجتمعات خصوصا منها المجتمعات الدينية، المسيحية واليهودية لا نستثني منها الإسلام أو المسلمين نظرا لما ينص عليه النص الديني أو الديانات السماوية، لكن الضيافة كثقافة وتقاليد غربية هي موجودة منذ بداية الحضارة الغربية نابعة من عمق الثقافة الغربية وهو مفهوم محدود جدا في ثقافة هذه الأخيرة فعند اليونانيين مثلا يجب أن يكون عندك بيت، ومجموعة عائلية لتمارس الضيافة وهي أيضا ضيافة قائمة على التبادل فقط échange وهي محدودة كما تقتضي أمورا أو تستوجب أمورا لها علاقة باستقبال هذا الآخر منها شروط لغوية وثقافية مثلا، لا يمكن مثلا استقبال أفراد بعيدين من حيث الثقافة واللغة، مع ربما عدم الاهتمام

وفهم ثقافة الآخر وتقاليده، والبنية السياسية للآخر حتى يحصل الاندماج وتقبل الآخر، لهذا فإن دريدا يرى في الضيافة الموجودة في تاريخ الحضارة الغربية هي مشروطة l'hospitalité conditionnelle وبذلك فإن هذا الأخير أي الضيافة المشروطة تقودنا بطبيعة الحال إلى التفكير في الضيافة الغير مشروطة Hospitalité inconditionnelle، أين يتم فيها استقبال القادمين الجدد دون شرط، وهنا يشرح لنا دريدا هذه المسألة استقبال هذا الآتي من الطرف الآخر، من البلد الآخر دون فرض عليه أن يقدم لنا مثلا جواز سفر أو بطاقة هوية، وبالتالي هذا الآتي أو الواصل L'arrivant هو الآخر المطلق، والذي ليس له هوية وبالتالي لا يستطيع أن يستفيد من الضيافة وهذا لعدم تمكن من حدوث إمكانية التبادل (impossibilité d'échange)، عقد أو اتفاق بين طرفين، وإذا استطعنا أن نفتح أبوابنا أمام هذا الواصل l'arrivant دون أن نفرض عليه تقديم اسمه أو أي تبادل كان يمكن بذلك أن نصل إلى الضيافة الغير مشروطة، بهذا نفهم أن هناك نوعين من الضيافة الشرطية والغير الشرطية، الأولى تسمى ضيافة الحق l'hospitalité de droit، وهي تمنح للواصل بواسطة عقد أو اتفاق، وهذا لوجود أو توفير عقد الواصل على هوية يمكن من خلاله الاندماج بسهولة، والثانية ضيافة غير شرطية وهي يمكن أن تتحقق دون أو بشكل مجهول anonyme، بدون مساءلة أو تحقيق، وبهذا المعنى تكون الضيافة قد اخترقت كل القوانين كونها تحتم استقبال أي وافد في حين أن معظم القوانين لا تستطيع تحقيق ذلك، لهذا نجد الانتقال بين الضيافة الشرطية والغير شرطية مستحيل، وتكون هذه الأخيرة أو تتحقق هذه الأخيرة خارج إطار القانون أو بعده، لهذا سيكون قانون الضيافة الغير مشروطة غير محدود وهو مطلق حيث يقول دريدا: (كل شيء يحدث وكأنه يحدث وكأننا نحترم القانون الغير الشرطي للضيافة، إنما بطريقة ضرورية خرق القوانين للضيافة)[22]

هكذا إذن هي ضيافة جاك دريدا انها جذرية radicale وهي مرتبطة بالحق le droit وقائمة أيضا على العدالة المفتوحة وإرادة انتزاع تحدي المستحيل défi de l'impossible وكذلك يمكن القول أن الضيافة الغير الشرطية inconditionnelle، هي هبة don للآخر

وليس دعوة مرفوقة بالأوامر والمتابعة والمراقبة. وهي أيضا لا تحكم على رد فعل الآخر مسبقا، هكذا إذا هي الضيافة الغير مشروطة يبدو أنها مقرونة أيضا بالبعد الأخرويeschatologique وهذا نظرا لبعدها المطلق والمثالي وكذا لاشرطيتها. إنها أيضا ترتفع فوق القانون (au–dessus des lois) فلتكن إذا عالمية تظم كل الأجناس (cosmopolites). وبهذا فالضيافة بهذا المعنى تسبق التمييز بين الذات والموضوع sujet/objet الداخل/الخارج، نشيط/خامل actif/passif، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل الضيافة ممكنة؟

إذا كانت بالفعل الضيافة الغير مشروطة مهزومة فاسدة (pervertible) هذا يعني أن الضيافة الحقيقية كذلك هي عمليا غير ممكنة؟، مستحيلة (impossible)، ولا يكفي الوصف فقط عند دريدا أو القول أنها ممكنة أو غير ممكنة إنما يجب إثبات فعلا أنها غير ممكنة، إذن أمام هذا التناقض أو أمام هذه المعضلة (aporie) للمستحيل أو حدث المستحيل أو استحالة حدث الضيافة يجب تسجيل هذا في القوانين، وهنا يطرح دريدا مجموعة من أسئلة على وتر المعضلة، ماذا يمكن أن يحدث في هذه اللحظة دون وجود هذه اللحظة؟

كيف يمكن أن تتحدث عن تجربة التشابه دون وجود كتابة؟

حينما نستقبل الوافد ما هو دور الضيف في هذه اللحظة بدون لحظة الضيافة؟

بالطبع دريدا لم يجب على هذه الأسئلة ويعلق عليها وفق تشابه الأطروحتين في نفس الوقت غير منطبقتين، فمثلا لا يمكن أن نرجع شيء ولا نرجعه، ولا يمكن أن تأكل ولا تأكل في نفس الوقت، مرة واحدة وكل مرة هذا ما يحدث دائما، ندخل أيضا من الداخل، وبهذا فإن الضيافة هي حدث أو الخارج le dehors أو داخل الداخل يقابل الخارج، إن الضيافة تحقق رابط داخلي بين خارج الخارج (dehors du dehors) وكذلك داخل الداخل (dedans du dedans).

إذن في هذه اللحظة المستحيلة للضيافة التي تسبق التمييز بين الداخل والخارج حيث ندخل من الداخل وكأننا دخلنا من الخارج والضيف يأتي من الخارج وكأنه دخل من الداخل إنه

هنا في هذه العبارة تشابه بدون تشابه، بهذا المعنى حدث الضيافة لا يمكن أن يحدث ولا أحد أيضا يمكن أن يحضر لهذا الحدث لا من الداخل ولا من الخارج، وهذا الاعتراف هو الذي يلغي الضيافة المطلقة (absolu). باختصار الضيافة المطلقة مستحيلة أو هي إمكانية الاستحالة (la possibilité de l'impossible) لأنها لا تتحقق كونها تفرض تعدد الأجناس أو تقبل كل جنس cosmopolitisme. ومن جانب آخر يمكن القول أيضا ودائما في نفس السياق فيما يخص المستقبل L'hôte الذي يجب عليه أن يستقبل الوافد دون شروط كما ذكرنا سابقا، فإن المستقبل في هذه الحالة يكون في حالة تكبيل إذ يتحول على إثرها الوافد إلى مستقبل Hôte وهكذا يخلق عنف بسبب هذا الانتقال في الأدوار، وبهذا يمكن القول أيضا أن فتح الباب أمام هذا الوافد دون شروط يعني إهمال للسيادة la souveraineté، لأن السيادة لا يمكن التشارك فيها في الحقيقة، إذن النتيجة التي تؤول إليها هذه الضيافة الغير مشروطة هي تحويل أو قلب العلاقة بين المستقبل والوافد فهذا الأخير يأخذ المنزل و المستقبل رهن التكبيل (en otage) ويمكن أن نستنتج كذلك عدم توافق القوانين للضيافة الشرطية والغير الشرطية، ولعلاج هذا الاختلاف وهذا التعارض بين الضيافتين يقترح دريدا إعادة النظر في تعريف هذا الأجنبي لأن المشكلة تتواجد على هذا المستوى حيث يقول في هذا الشأن: (إن وظيفة الضيافة قائمة على شرط تعريف من هو هذا الأجنبي الذي له الحق في الضيافة)[23]، ولكن في الحقيقة حتى هذا لن يخلص هذه الوضعية من المشكلة لأننا نقع دائما في مشكلة الأجنبي والغير أجنبي. هكذا إذا نقع في عدم إمكانية وضع قوانين غير شرطية كونها مستحيلة، وهذا بطبيعة الحال الذي يؤدي بدريدا لتصور أو وضع تصور حول ما يسمى المعضلة أو المتاهة وهي استحالة الاستحالة كما ذكرنا من قبل.

لكن ما هو هدف دريدا من تصور ضيافة غير مشروطة؟ هل يمكن اتهام دريدا بانحراف أو منعطف أخلاقي في هذا المجال أو بالأحرى منعطف سياسي؟ أم هو مجرد تفكيك ورغبة الوصول إلى شيء معين من خلاله تتضح معالم معينة؟

أعتقد أن معنى الضيافة ليس مفهوم محدود من حيث المعنى بمعنى الضيافة على مستوى الأشخاص أو في الأوساط العائلية فقط، إنما الضيافة الغير مشروطة التي يقصدها دريدا هو أكثر من ذلك بكثير إنه تصور طموح إلى درجة أن يدرجها ضمن العالمية Hospitalité Universelle فخلافا لما يتصوره الفلاسفة الآخرون عن الضيافة المشروطة في إطار وزمان معين وهو محدود فإن دريدا يعرج بالضيافة إلى العالمية، ولهذا لا بد من الخروج من الطابع الشرعي judiciaire، أو بتعبير آخر الضيافة لا تتوقف على الأمد أو الأفق الشرعي إنما تتعدى ذلك إلى الجانب الطبيعيفبني البشر كلهم ولدوا فوق الأرض وليس أحد أن يتعدى على الآخر أو يمنعه من التنقل أو الاستفادة من حق المكوث في أي نقطة من العالم، وهذا تحقيقا للمساواة بين الأفراد. وبهذا المعنى تتسع معالم الضيافة وتتنزع الحدود، فالأمر ليس قضية قانون وضعي أو شرطي إنما الأمر له علاقة مباشرة أو إنها مسألة قانون طبيعي وهذا الأخير لا يمكن أن يطبق على البعض دون الآخر، إذن حسب هذا القانون الطبيعي فإن حق الأجنبي يصبح مكفول أي ضرورة أو حق لا يستطيع أحد أن ينزعه، ولذلك يصبح على عاتق الهيئات الوصية تحقيق هذا القانون لصالح هذا الأجنبي، هكذا تزول الفوارق والعنف. لكن على الرغم من ذلك لا يمكن تحقيقها لأنها في النهاية هناك عائق يتمثل في عدم قدرة الأفراد التنقل دون تصريح للتنقل لذا فإن هذا القانون الطبيعي يبقي قانونا دون القدرة على استكمال مراحل إنجاز وتحقيق هذه الضيافة العالمية.

وهذا الأمر بطبيعة الحال يدفعنا إلى إعادة التفكير أو إعادة النظر في منطق التفكير في السياسة لأجل ربما إعطاء بعد آخر للديمقراطية بعد أن استفاد دريدا من استنارة كانط في مسألة الانفتاح على العالم (cosmopolitisme). ولا ينبغي أن ننسى أن أصل هذا التصور هو لكانط في مسألة الواجب الغير مشروط والتضامن العالمي حضرها في مشروعه السلام الدائم (Paix Perpétuelle) وهذا ربما ما شجع أو الوسيلة الوحيدة للذهاب بعيدا، أي لتصور اللامحدود أو المطلق إن صح التعبير. وفي هذا الشأن يقول دريدا: (أحاول في قراءة لكانط لأسجل كيف الدول المتعددة الأجناس العالمية cosmopolitisme universelلكانط هو شيء

يلاحظ والذي يجب أن نهتم به)[24]، ولكن بطبيعة الحال الضيافة عند دريدا تختلف عن تصور كانط كونها عند هذا الأخير مقرونة أو مرتبطة بالواجب الأخلاقي، وليس في مقدور هذا النوع من الضيافة حسب دريدا أن تحكم على التصور أو مفهوم الضيافة عنده والتي تحمل معنى الثقافة فهي تتجاوز حق اللجوء مثلا كما هو معمول به اليوم، وفي هذا الشأن يقول دريدا: (الضيافة، هي أيضا ثقافة (culture même) وليست هي أخلاق مثل الأشياء الأخرى، من حيث أنها تعود أو ترجع إلى (l'éthos)... ولكن الأخلاق هي الضيافة)[25]، وبهذا فإن دريدا الضيافة ليست مسألة راهنة، إنها مسألة أقل أن نختزلها أو نحدد معالمها، إنها تتمتع بقابلية الانفتاح نحو المستقبل دون أن تكون خاضعة لأي ضغط أو إطار قانوني وهنا فعلا يظهر جليا مدى تأثر دريدا بفكر ليفيناس في هذه المسألة لكن لم يلبث دريدا أن ينتقد ليفيناس واختراق الضيافة عبر مسألة الأخلاق، أو الكائن المطلق أو الكائن الحقيقي، وهذا الكائن وهو الإنسان، وهكذا يتجاوز دريدا تفكير أو مقاربة الفيلسوفين، فلا العالمية ولا الأخلاق يستطيع أن يشفي غليل أفقدريدا، فهو يرى أن الضيافة تتوافق مع فكرة اللانهاية infini والغير مشروط (l'inconditionnel). وهذا معناه أن الضيافة المطلقة يجب أن تستقبل الأجنبي أو الوافد L'arrivant دون نقد أو انتقادات ولفترة غير محدودة . ولكن السؤال المطروح هل يمكن تحقيقها؟ وإذا كانت ممكنة على المستوى النظري فهل هي ممكنة عمليا؟ ولكون هذه الضيافة تخترق حدود المستقبل وتفوقه وتدخل في مجال المعضلة كونها مفارقة يصعب الوصول إليها في إطارها الدريدي (Aporie) وبصراحة هذا ما يصعب الإجابة على السؤال: ما الضيافة؟ ولما يقول دريدا أن الضيافة هي استقبال بدون شروط وبدون تساؤل أو أسئلة وهذا في الحقيقة مستحيل، ومن جانب آخر يمكن أن نقول أن إمكانية الضيافة هي مدعومة من طرف استحالتها أو عدم إمكانيتها حيث يقول جاك دريدا: (كل شيء يحدث وكأن الضيافة مستحيلة، وكأن قانون الضيافة يعرف حتى هذه الاستحالة L'impossibilité، وكان هذا النمط من الأمر للضيافة يتحكم في التعدي على كل قوانين الضيافة، في حين أن الشروط، الحقوق والواجبات التي تفرض نفسها على المستقبل hôtes والمستقبلات hôtesses للذين أو للواتي يمدون أو

يتلقون الاستقبال)[26] على ضوء هذا التصريح الدريدي نفهم أن الضيافة مستحيلة غير ممكنة ولكن امكانيتها تبقى مرتبطة في التفكير وراء الحدود، تجاوز الحدود هو ربما الضمان على الوصول إلى لمس نقطة أو الخط الفاصل بين الممكن والغير الممكن. وهكذا تصبح الضيافة مسألة صعبة التحقق، وببساطة بهذا المنظور تتحول الضيافة إلى هبة un don.

إذن هكذا يميز دريدا بين القانون والعدالة ويرى أن تفكيك هذه الأخيرة غير محدود وغير ممكن، لا يمكن حسابه (incalculable) غير خاضع للقواعد، وأجنبية عن القياس فالعدالة نفسها هي التي تدعونا إلى تفكيك القانون، فهي تفرض أن القانون يجب تفكيكه، فالعدالة شيء استثنائي في القانون، وتقوم إستراتيجية التفكيك عند دريدا على إبراز هذه المعضلة (Aporie) أو معضلة العلاقة بين العدالة والقانون والقرار ويبدو أن هذا سيستسلم لمضاده اللاقرار (l'indécidable) والمعضلة تكمن هنا في أن اللاقرار ليس هو مسألة عدم أخذ القرار أو رد الفعل، ولكن هو شرط إمكانية القرار أو الفعل، واتخاذ القرار يتوقف على اللاقرار هنا وهو الذي يفرض علينا أن نتخذ القرار. وعلى الرغم من الطابع المعضليAporétique للعدالة، إلا أنها تبقى مشدودة إلى شيء ينبع من الديانة الماسونية وهو دائما هناك من هو قادم (ميسي) Méssee نسبة إلى اعتقاد هذه الديانة.

وإذا كانت العدالة مرتبطة بمسألة الحدود فإن الماسونية هي التي تحدد هذه الحدود، كما أنها تحدد المضمون، ويقول دريدا في هذا الشأن: (من بين الأسباب التي جعلتني أتحفظ إزاء الأفق أو الآفاق مثلا مسألة أو الفكرة التعليلية الكانطية (L'idée régulatrice) لكانط وكذلك حدث الماسونية) L'évènement messianique ولأنها آفاق (se sont des horizons)، الأفق مثلما يحدده الاسم الإغريقي هو في نفس الوقت فتح وتحديد الفتح (l'ouverture et la limite de l'ouverture) والذي يدل على تقدم محدود تام (Fini) أو ارجاء أو انتظار (Attente)-)[27]

هكذا نفهم أن دريدا يفرض ببساطة أن ننتظر ما هو آتي وفقا لتعاليم الماسونية التي تحتوي وتتضمن هذا الأفق (Horizon)، ويمكن القول أيضا أن الممكن le possible هو

شيء أيضا يمكن توقعه أو التنبؤ به وهو الذي نسميه بالمستقبل الحاضر le futur présent بمعنى التخطيط لما قد يحدث ممكن، فيمكن تصوره كفكرة والتخطيط لحدوثه، وإذا عدنا للحديث هنا عن المستحيل l'impossible وكما رأينا العدالة تدخل ضمن هذا المجال فإنه لاختراق هذا المستحيل يجب تجاوز الحدود le passage des frontières، وهو أمر أي المستحيل لا يمكن لا يمكن تفكيكه كما رأينا سابقا، لأن الرغبة في المستحيل يستوجب القضاء أولا على التناقضات الموجودة بين المتوقع والممكن، ولما كان المستحيل هو الذهاب إلى ما لا يجب الذهاب إليه وهكذا يمكن القول أن تجربة المستحيل هي تجربة المعضلة لبدء طريق، أين لا يوجد أي منفذ يمكن الولوج منه، لهذا إذا أردنا أن نتحدث عن التفكيكية في هذا المجال كتجربة مستحيلة، أي التفكيكية ممكنة كاستحالة، ويمكن أن نفهم من هذا من جانب آخر أن العدالة شيء مستقبلي شيء يلوح من الأفق أي هي شيء دائما آتي à–venir (ويمكن القول أن هذه العدالة هي ذلك الآتي أو مجيء للحدث avènement de l'évènement)، وحسب دريدا فإن الأشياء المثالية أو ما يجعل شيئا ما ثمينا ويغيره الإنسان هو تواجده في منطقة تخطت الحدود للممكن ، فالإنسان ينظر دائما إلى الأمور التي ليست في متناوله، و كل ما يمكن الوصول إليه وتحقيقه يصبح شيئا عاديا بمجرد تحقيقه والوصول إليه لذا فإن العدالة التي هي قيم الانسان، وليس هناك أي إنسان يرفض العدالة أو لا يحبها. إن القانون الإلهي نقش في قلوب البشر هذا الأمر الفطري، ولكنها تبقى مسألة مرتبطة بأمور قد سبق أن أشرنا إليها سابقا، العدالة المرتبطة بالقانون والحق والمسؤولية والقرار، انها جملة مركبة ومتشابكة تتوج بمعادلة العدالة بحل مستحيل، وعلى الرغم من هذه الاستحالة يبقى الأمل بالحل ووصول الحل قائم يمكن تصوره وفق معارضة الآتي (A 'venir) ولعل ربما ما جعل الإنسان يتطلع إلى هذا الأفق ولم يرضى بما هو قائم، أليس هذا ما قاله دريدا: (بدون توقف يجب التذكير دائما أنه انطلاقا من هذه الامكانية الصعبة (terrible) لهذا المستحيل de cette impossible) نقول أن العدالة شيء مرغوب فيه...)[28] ولهذا ألا يمكن القول أن السؤال الدريدي يستهدف تفكيك

ومساءلة كل المفاهيم التي تعد لغز أو معضلة مما يجعل المسار الفكري الدريدي واتجاهاته النقدية تتصف بالتطور والتحول المستمر.

في النهاية نقول أن ولوج دريدا إلى تناول المسائل العملية الأخلاقية والسياسية لا يدخل من باب تأثر هذا الفيلسوف المتميز بهذه المسائل كما تم التعليق على ذلك من طرف المعلقين، بل يهدف بهذه المهمة مساءلة هذه المفاهيم التي أضحت مفاهيم طغى عليها الطابع الميتافيزيقي للحضور بشكل أساسي والعنيف والسلطوي وتم توظيفها بشكل مزيف مع تجاهل معانيها التي لا يمكن حصرها بشكل نهائي إذ يمكن اعتبارها مستحيلة أو تدخل ضمن زمرة استحالة الاستحالةpossibilité de l'impossible أو المعضلة aporie والتي تستوجب تخطي حدودها.

المصادر والمراجع:

1.François Raffoul, revue, éthique de l'impossible, revue de la métaphysique,2007/°53 ,paris p 1.

2.jacques Derrida, écriture et différence ,éditions de seuil, paris,1967,p 195.

3.Jacques Derrida, Force de Loi : Le « Fondement mystique de l'autorité », éditions Galilée, Paris 1994, p 35.

4.Emmanuel Kant, Métaphysique des Mœurs, la doctrine de la vertu, traduite par Philonenko, 1797.

5. Jacques Derrida, Politiques de L'Amitié, éditions Galilée, Paris, 2001, p 291.

6.ibid., p42

7.Ibid., p.42

8.Ibid., p 44.

9.Ibid., p 46.

10. Ibid., p 45.

11. ibid., p 46.

12. ibid., p 46

13. ibid., p 47.

14. ibid., p 52.

15. Jérôme – Alexandre Nies Bert, « entretien avec Jacques Derrida – penseur de l'évènement », L'Humanité (n°28), janvier 2004.

16. Jacques Derrida, Donner la Mort, éditions Galilée, Paris, 1997, p 97

17. ibid., p 58.

18. Jacques Derrida, Donner le Temps, édi. Galilée, 1991, p 17.

19. ibid., p 18.

20. ibid., p 20.

21. ibid., p 26.

22. Jacques Derrida, De l'Hospitalité, Calmann-Lévy, Paris 1997, p 21.

23. ibid., p 125.

24. Jacques Derrida, « De L'Hospitalité », in sur parole : instantanés philosophiques, Paris, Aube, 1999, p 69.

25. Jacques Derrida, Cosmopolites de Tous les Pays, encore un effort, Paris, Galilée, 1997, p 42.

26. Jacques Derrida, « pas d'hospitalité », in Jacques Derrida et Anne Dufourmant, de l'hospitalité, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p 71.

27. ibid., p 57.

28. Jacques Derrida, Spectres de Marx, édit. Galilée, 1993, p 112.