

التأويل الفلسفي والديني لمفهوم "عدم العصمة"

بول ريكور

ترجمة: مصطفى العارف



جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث

All rights reserved
Mominoun Without Borders

التأويل الفلسفي والديني لمفهوم "عدم العصمة"*

بول ريكور

ترجمة: مصطفى العارف

* ارتأينا تغيير العنوان تيسيراً للفهم، العنوان الأصلي للمقال هو: مفهوم "عدم العصمة". انظر:

P.Ricoeur, *Philosophie de la volonté* 2, Finitude et culpabilité, éd. Points, 2009, pp. 184-199

هذا مقال في مفهومي "عدم العصمة" و"الشر". إنَّ الشرَّ بوصفه إشكالية، وعلى الرغم من أنَّه يعطي لنفسه صبغة المتعالي والفقوي – المقدس، إلا أننا يجب أن نتساءل عن المكان الإنساني الذي ينبثق منه، وانطلاقاً من هذا التساؤل يحاول ريكور تطوير أنثروبولوجية فلسفية تتمركز أساساً حول مفهوم "عدم العصمة"؛ أي التكوين الهش للإنسان الذي يسمح بظهور الشر⁽¹⁾، لذلك تلتقي هذه الأنثروبولوجية الفلسفية مع رمزية الشر، التي ساهمت بشكل كبير في تقريب الخطاب الأسطوري من نظيره الفلسفي.

الإشكال الأساسي الذي يُوَطر ويحيط بمفهوم "عدم العصمة" هو الطريقة التي يمكن الانتقال بها من مجال إمكانية الحرية إلى مجال الحرية النهائية، فالحرية الإنسانية، التي تأخذ طابعاً إنسانياً خالصاً، توجد داخل عالم يحمل بصمات الشر، ومقابل مفهوم الحرية يطرح سؤال معرفة الطريقة التي يمكن أن تجعل الإرادة أمراً واقعياً، أي أنَّ الإشكال ينصب هنا على كيفية الانتقال من البراءة إلى الخطأ.

إذا أرادت الفلسفة مقارنة الشر مقارنة تأملية فيجب أن تتعامل معه باعتباره واقعة *fait* وليس ماهية، *essence* وبعبارة جون غرايش التعامل معه باعتباره أمراً واقعاً «*fait accompli*»⁽²⁾، يعتبر ريكور أنَّ الفيلسوف يجب عليه الاعتراف بأنَّ الخطأ يشكل عنصراً خارجياً عن تكوين الإنسان. لذلك، فإنَّ الانتقال من البراءة إلى الخطأ لا يمكن أن يكون نقطة تأمل فلسفي فقط، بل يحتاج إلى مقارنة أسطورية تجعل من الشر واقعة للملاحظة، إنها أسطورية واقعية، أي أنها تنهل من المصادر الأسطورية التي قاربت مفهوم الخطأ الإنساني، لكنَّها في الوقت نفسه قريبة من الواقع. يُطرح إشكال آخر يتعلق باختلاف لغة الأسطورة عن لغة الفلسفة، وهنا سيجد الفيلسوف صعوبة في قراءة واقعة الشر ومقاربتها من منظور فلسفي فقط، لهذا السبب يتطلب الأمر مقارنة هرمينوطيقية تخترق مجال اللغة الأسطورية لمقارنة واقعة الشر من منظور أسطوري وفلسفي في الوقت نفسه.

تظهر إمكانية الخطأ وعدم العصمة في الهشاشة العاطفية للإنسان، ومن ثمة يمكننا طرح الإشكال المؤطر لهذه الإمكانية ومضمونه: بأيّ معنى يمكن للهشاشة الإنسانية أن تكون قادرة على الخطأ؟ الجواب على هذا الإشكال يفترض الإحاطة بمفهوم الهشاشة الإنسانية.

تمنح الهشاشة الإنسانية الفرصة للشر للظهور، فيكون الإنسان هو الواقع الذي ينكشف فيه الشر. نحن هنا أمام مفهومين أو مقاربتين: إمكانية ظهور الشر وواقعية الشر، حيث تنعكس هذه المسافة بين

¹ - Ibid, p. 27, Aussi, A.Thomasset, *Paul Ricœur, une poétique de la morale, aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven university Press, BRUSSEL, 1996, p. 67

² - J.Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, éd, Jérôme Million, 2001, Grenoble, p. 53

الإمكانية والواقع داخل علاقة أنثروبولوجيا عدم العصمة والأخلاق، تمنح الأولى إمكانية ظهور الشر، وتعارض الثانية حضور الشر بمفهوم "الخير"⁽³⁾.

تؤكد أنثروبولوجيا "عدم العصمة" على الحضور القوي للشر انطلاقاً من لغة الاعتراف، حيث يعترف الإنسان باقترافه للشر بإرادته واختياره الحر، هذا ما يؤكد تلك النقيضة الإنسانية التي تجمع بين الحرية والإرادة بمفهومها الكانطي، وبين إمكانية ارتكاب الشر بحرية وإرادة تامتين. لا يهدف ريكور إلى تأكيد أطروحة "أنّ الإنسان كائن شرير بطبعه"، بل يحاول أن يبين أنّنا مادمنّا نستطيع الوعي بمفهوم "الخير" و"الطيب"، فإنّنا على وعي تام بمفهومي "الشر" و"الخبث"⁽⁴⁾. يتضمن مفهوم "عدم العصمة" إمكانية الشر من منظور إيجابي: يتميز الإنسان بعدم التناسب الذي يجعله قادراً على ارتكاب الخطأ، وهنا يظهر مفهوم "عدم العصمة" باعتباره الحافز الذي يجعلنا ننتقل إلى الخطأ والشر، "عدم العصمة هي شرط الشر، والشر هو الذي يكشف لنا عن محدودية الإنسان وعدم عصمته"⁽⁵⁾.

إنّ القول بأنّ الإنسان خطأً يعني أنّ المحدودية الخاصة بالكائن غير المتطابق وغير المتناسب مع نفسه هي النقطة الأصلية الضعيفة التي ينبثق منها الشر، فانطلاقاً منها يبرز الشر سلوكاً واعياً - إرادياً حرّاً يعبر عن نفسه ويُعترف به من طرف كائن يُقر مسبقاً بأنّه بريء، هذا الانتقال من البراءة إلى الخطأ هو الذي يجعل مفهوم "عدم العصمة" مفهوماً غامضاً⁽⁶⁾.

³ - Ibid, p. 194

يرى ريكور بأنّ المقاربة الأخلاقية محدودة في مقاربتها لمفهوم الشر، فهي تعادل بين الشر والخير، وأنّ الإنسان قادر على التمييز، وبالتالي الابتعاد عن الشر والاتجاه نحو الخير، انطلاقاً من تربية الإنسان، هذا هو الخطاب الفلسفي الأخلاقي من بارميندس الذي اصطحب الإنسان في رحلته خارج ثنائية النهار والليل، وهو نفسه الذي أخرج أفلاطون من الكهف، عالم الظلال إلى عالم الحقيقة ثم هو نفسه الذي انتزعه ديكرارت من الأحكام المسبقة والخطأ إلى الشك ثم إلى الحقيقة: إنها فلسفة تعبر عن الإنسان الضال والضائع الذي نسي أصله.

⁴ - Ibid, p. 197

⁵ - Ibidem.

⁶ - Ibid, p. 199

المقال المترجم:

ماذا نعني عندما نقول بأنّ الإنسان خطأ؟ ما نعنيه هو أساساً كالتالي: إنّ إمكانية الشر الأخلاقي منقوشة في تكوين الإنسان. يتطلب هذا الجواب توضيحين اثنين: يمكن أن نتساءل نتيجة لذلك ضمن أيّ ملامح في هذا التكوين الأصلي تكمن بالخصوص إمكانية الخطأ، ويمكن، من جهة أخرى، أن نتساءل عن طبيعة هذه الإمكانية نفسها. لتأمل تبعاً هذين الوجهين للإشكالية.

1- المحدودية وقابلية الخطأ

يعتبر تراث فلسفي كبير بلغ أوجه الكامل مع ليبنتز أنّ محدودية المخلوقات تمثل فرصة للشر الأخلاقي، وباعتبارها كذلك تستحق هذه المحدودية اسم الشر الميتافيزيقي. إنّ تحليلنا السابق يهدف إلى تصحيح هذه القضية القديمة انطلاقاً من معنى محدد: إنّ فكرة المحدودية، كما هي، تبقى ناقصة لمقارنة عتبة الشر الأخلاقي، ذلك أنّ أيّ محدودية لا تعتبر إمكانية للخطأ، لكنها تمثل المحدودية الخاصة التي تكمن بالنسبة إلى الواقع الإنساني في عدم مطابقتها لنفسها. لن يكون مفيداً هنا أن نُعرّف هذه المحدودية باعتبارها مشاركة بالعدم أو باللاكينونة: نُذكر أنّ ديكرت قبل كشفه عن العلاقة بين الإرادة والفاهمة كان قد صاغ أنطولوجيا مختصرة للواقع الإنساني، الذي يكمن في تركيب فكرة الكائن أو الكامل مع "فكرة ما سلبية للعدم، أي ما هو بعيد بشكل لا متناهٍ عن كل إمكانية للكمال"، إضافة إلى ذلك كان يمكنه القول: "أنا وسط بين الله والعدم". لكن كل تركيب بين الكينونة والعدم لا يعتبر فرصة للخطأ، لأنّ كل واقع لا يكون هو نفسه الكائن باعتباره كذلك، وبمعنى عام، "وسط بين الله والعدم". إنّنا نفهم أنّ ديكرت استطاع الاكتفاء بهذه الخطاطة المختصرة: فهو لم يطرح إمكانية تأسيس أنطولوجيا للواقع الإنساني، بل أراد فقط استبعاد فرضية أنّ الإنسان يتوفر على قدرة إيجابية على الخطأ ضد الكمال الإلهي. إنّ الاستدلال على أنّ الإنسان يتشكّل من الكينونة والعدم، لا يترك مجالاً إلا لفكرة نقص الكينونة، والإضافة إلى الاستعمال السيء للإرادة ملمح الامتناع الذي يضاف إلى هذا النقص البسيط، ذلك أن أنطولوجية مختصرة لنظرية الخلق تبقى كافية لتبرئة الله، وكل فلسفة للملكات تنهم الإنسان، فمشروع ديكرت هنا يعتبر تبريراً بامتياز، ولا يمكنه بأي حال تحديد نمط أو درجة كونه مخصصاً للإنسان. لكننا إذا أردنا تطوير هذه الأنطولوجية، فإنّ فكرة المحدودية كما هي لا يمكنها أن تؤخذ بعين الاعتبار كما هو الحال بالنسبة إلى قابلية الخطأ: فما نحن بحاجة إليه هو مفهوم "المحدودية الإنسانية" التي لا تعتبر حالة خاصة لمحدودية شيء معين بشكل عام، كما أوضح ذلك كانط بخصوص مقولات النوعية، فلا وجود لشيء إضافي في

فكرة المحدودية غير تركيب الوضعية ونفي شيء ما. مقابل ذلك فإننا في حاجة لمفهوم للمحدودية يشكل دفعة واحدة المحدودية الإنسانية.

يبدو لنا أنّ فكرة "التنافر"⁷ تلبّي هذه الضرورة الأنطولوجية مباشرة للواقع الإنساني، الذي يطوّر مقولاته الخاصة اعتماداً على عمق أنطولوجية شكلية لشيء ما بشكل عام. ينتمي مفهوم المحدودية بشكل عام إلى أنطولوجية شكلية، دون أن ننقل بشكل خاص من محدودية عامة إلى محدودية الإنسان، بل يجب إضافة المقولات الخاصة للواقع الإنساني.

هذه المقولات الخاصة بالمحدودية الإنسانية يجب فصلها مباشرة عن العلاقة غير المتناسبة للتناهي بالالتناهي، ذلك أنّ هذه العلاقة تشكل "المكان" الأنطولوجي "بين" الكينونة والعدم، أو إن اخترنا القول "درجة الكينونة"، "حجم كينونة" الإنسان. إنّ هذه العلاقة هي التي تجعل من المحدودية الإنسانية مرادفاً مقابلاً لقابلية الخطأ.

لنحاول فصل هذه المقولات النوعية بالمحدودية الإنسانية انطلاقاً من نوع من الاستنتاج المتعالي، بعبارة أخرى تبرير المفاهيم بقدرتها على بناء إمكانية وجود مجال للموضوعية. وإذا ما تمكّننا من التوضيح أنّ هذه المقولات تشكّل شرط إمكانية خطاب معين حول الإنسان، فإنّها سيكون لها كامل المشروعية المطلوبة.

سننهي مشروعنا بنوع من التأمل العام حول إشفاقية الشقاء⁸، والكشف عن شروط إمكانية خطاب حول الإنسان، وما تبقى من أسطورة الخلط وبلاغة الشقاء اللذين يتضمنان فهماً ضمناً حول نموذج "الرأي القويم" لهذه المقولات نفسها، ذلك أنّ مفهومي "الخليط" و"الوسيط" باعتبارهما سمة البلاغة الكبيرة للوضع الإنساني، يوضحان لنا أنّ هذه المقولات تعتبر مسبقاً مقولات وجودية، لكنها مُستشعرة على النمط الإشفاقي. على أن التأمل يستطيع إدراكهما كمقولات، كان أفلاطون نفسه قد أكد لنا ذلك عندما انتقل من أسطورة "الخليط" إلى فكرة "المزيج". إنّ الاتصالية الاشتقاقية للموضوعية البلاغية "للخليط" إلى المفهوم الديالكتيكي "للمزيج"، تضمن لنا أنّ نعمة اللغة ترافقنا في هذا المشروع.

⁷ - يشير مفهوم "التنافر" disproportion إلى عدم تناسب الإنسان مع ذاته باعتباره يقترف فعل الشر بكل حرية وطواعية ويعترف أنّه مسؤول عن فعله للشر، لكنه في الوقت نفسه يحيل كل الشرور التي يقترفها إلى أصل ديني غيبي. يحيل "التنافر" إلى الهشاشة التي تسنح للإنسان القيام بالشر لكونه كائنًا خطّاءً.

⁸ - استعصى علينا ترجمة مفهوم le pathétique de la misère، وقع اختيارنا على عبارة "إشفاقية الشقاء"، اعتباراً أن le pathétique يحيل على حالة تراجيدية أو مؤثرة جداً أو مفعجة... وخلصنا إلى أنّ كلمة "إشفاقية" تعبر عن الواقع الإنساني في بعده الشعوري النفسي فنقول مثلاً: "أشفقت عليه". يعيش الإنسان حسب ريكور حالة من عدم الانسجام والتنافر وعدم التناسب مع نفسه، إنه يعيش إذن، حالة إشفاقية تجعله كائنًا هشاً.

سنأخذ مرشداً في استنتاج مقولات قابلية الخطأ الثالث الكانطي لمقولات النوع: الواقع، السلب، المحدودية. لماذا نفضل هذا الثالث على حساب مقولات الكمية والعلاقة والكيفية؟ لأن لا شيء خارج الاستنتاج المتعالي يمكنه أن يتجاوز بشكل واضح تماماً خالصاً وابستمولوجياً ومحمولاً على التشكيل القبلي للموضوع الطبيعي، بهدف الاقتراب من فينومينولوجيا متعالية على انكشاف الموضوع أو ظهوره بشكل عام. ما يقوله كانط على شيمات النوع يطرح من تلقاء ذاته الاستعمال الحر الذي نقترح فعله من أجل صياغة المقولات المناسبة: "الواقع، كما يقول كانط، يكون في المفهوم الخالص للفاهمة، وهذا ما يتناسب مع الإحساس بشكل عام، ونتيجة لذلك يحدد المفهوم بذاته الكينونة (einSein) (الزمن). إنَّ النفي هو ما يمثله مفهوم اللاكينونة (einNichtsein) (في الزمن). إنَّ التعارض بين هذين الأمرين يجد حلّه في اختلاف زمنٍ هو نفسه مُدرك باعتباره زمناً ممثلاً أو فارغاً". وهكذا تُنتج شيمة الدرجة أو كمية الواقع، والذي لا يكون سوى "كمية شيء ما باعتباره يملاً الزمن". إننا لا نَنهَمُ بأرثودوكسية كانطية، ولا نبحث عن استنساخ هذا الثالث داخل علمٍ لدرجة الحساسية، بل سننقله بالأحرى إلى مخطط لأنثربولوجيا فلسفية بهدف جعل الخطاب الممتد على طول هذا الكتاب نسقياً.

بانقالتنا من بديهية فيزيائية إلى أنثربولوجيا فلسفية، فإنَّ ثالث الواقع والسلب والمحدودية، يمكن أن يُعبّر عنه من خلال هذه المصطلحات الثلاثة: الإثبات التأصيلي⁹، الاختلاف الوجودي، الوساطة الإنسانية. تُعبّر دراستنا عن تقدم هذا الثالث من خلال المعرفة والفعل والإحساس، ورهان هذا الجدل هو التحديد الفعلي أكثر فأكثر للمصطلح الثالث، الذي يُمثّل فعلاً إنسانية الإنسان.

عوض أن نلخص هذا الجدل العيني كما سبق أن بسطنا، سنحاول الكشف عن المفاهيم المؤسّسة بهدف تبين كيف يمكنها أن تجعل أنثربولوجيا معينة جديرة بتسمية فلسفة ممكنة.

يبدو أولاً أنّ المفهوم الموجّه لأنثربولوجيا مثل هذه لا يكون ولا يمكن أن يكون هو مفهوم التناهي. ففي هذا الديالكتيك يعتبر التناهي نتيجة وليس أصلاً. انطلاقاً من هذا المعنى يجب أن نعطي لكانط الحق عندما يضع أولاً فكرة الكائن العاقل بشكل عام، ثم يُضيق هذه الفكرة بواسطة اختلاف الحساسية من أجل إظهار فكرة العاقل المتناهي بعد ذلك. لهذا السبب، وفي تحليلنا الخاص، فإنَّ خط الأوج هو الخط الذي يمر عبر اللحظات الثلاث للإثبات التأصيلي، أي الفعل، الكليانية العملية أو فكرة السعادة، الإيروس أو السعادة المحسوسة بالقلب. من بداية هذه اللحظات حتى الثانية، ومن الثانية إلى الثالثة، يغتني الإثبات التأصيلي

⁹ - يكشف الإثبات التأصيلي عن قدرة الإنسان في مقاومة عدم وإثبات كينونته الأصلية، مقابل سلبية الوجود التي تتركس مفهوم الحزن والغم، يحاول الإنسان تأكيد وجوده الإثباتي داخل سياق الوجود المتناهي، إنّه الأمل في الوجود.

ويستجون ذاته: إنه ليس إلا شدة "نعم" التي ترتبط بفعل الكينونة المدلول - أو بدلالة فائضة - بالفعل، إنها اللحظة "المتعالية" للإثبات التأصيلي، هذه اللحظة ضرورية لكنها غير كافية. إنها ضرورية من أجل تمرير قوة العيش من "سجل" العيش إلى سجل "الفكر"، كما أنها غير كافية لكي تضمن لنا أن هذا الفكر هو نحن. فنحن الذين نثبت ذاتنا فيما بعد في الفكرة العملية لكليانية نتوصل إليها عن طريق فهم، مُستهل دائماً وغير منته، كل أهداف البشر والتي من خلالها يتفكك انغلاق طبعنا.

يُؤسس هذا الانفتاح المبدئي وهذه القابلية لـ *εργον*، الصنعية، أو "المشروع" الإنسان كما هو، أي الشخص في ذاته بإعطائه أفقاً للإنسانية والذي لا يكون أنا وأنت، ولكنه مهمة معالجة الشخص في الأنا والأنت، باعتباره غاية وليس وسيلة، فالشخص لا يمكن فك رموزه مباشرة دونما توجيه من فكرة الإنسانية التي تمنح مهمة له، بهذا المعنى تصبح الإنسانية، التي نفهمها كليانيةً لإمكانية الانوجد، شرطاً لإمكانية الشخص. لكن إذا كانت فكرة الإنسانية قادرة على قيادتنا من المتعالي إلى العملي، فإنها لا تخبرنا مع ذلك بأن إنسانية الفكر هي ما نكوئه. إن الإيروس والحب هما اللذان يكشفان هذه النظرة المحايثة لصنعية الإنسان، باعتباره سعادة مسبقة داخل وعي التوجيه والانتماء. وحده الشعور، بواسطة قطبه اللامتناهي، يضمن لي القدرة على "متابعة وجودي في" انفتاح الفكر والفعل؛ فنحن نشعر بالإثبات التأصيلي، باعتباره غبطة "الوجود في" ذلك الشيء نفسه الذي يسمح لي بالتفكير والفعل، وبالتالي لا يصبح العقل شيئاً آخر: بل أنا هو العقل وأنت هو العقل، لأننا انطلاقاً منه نعبر عن كينونتنا.

لكن الإثبات التأصيلي لا يصبح إنساناً إلا بتجاوزه للنفي الوجودي الذي سمّيناه المنظور، الطبع، الشعور الحيوي. إن فكرة أن الإنسان لا يكون عاقلاً إلا بواسطة المشاركة "بفكرة ما سلبية عن عدم"، نعرفها قبل ديكارت، منذ أسطورة أفلاطون عن بوريوس وبنيا، فالإنسان هو هذا النفي ذاته. لقد استقينا هذه الفكرة من هيجل إلى سارتر، لكن الحلقة المفقودة في هذه المسيرة المظفرة للسلب هي علاقته الحقيقية بقوة الإثبات التي تُشكلنا، ذلك أن "الغاية في ذاته" للإنسان لا تجد لها حلاً في معارضتها لـ "الغاية لذاته" الخاصة بالأشياء، رُبَّ تعارض بين "الغاية في ذاته" المعدومة، و"الغاية لذاته" المُشيئة سيترك مجدداً المصطلحين خارجين عن بعضهما البعض، ويؤول نحو جدلية بشكل أقل مما يؤول نحو انقسام بين "كائن" متماسك و"عدم" منسلخ ومعزول، ذلك أن وصف "الأفعال المُعدمة" - من الغياب إلى الرفض، ومن الشك إلى القلق- يأخذ بعين الاعتبار الإعلاء من الإنسان، باعتباره ليس شيئاً، لكن كينونة الشيء التي يُعدمها الإنسان ليست هي الكينونة كلها، وحتى عندما يُصور "الغاية لذاته" ماضي الخاص المنقضي وصيرورة كينونتي، فإن "كينونتي الكائنة" (gewesen) لوجودي تتحجر، لتصبح ماهية (wesen) كما أنني أقصد ضد الكائن الخارجي، وإذا كانت الفلسفة المعاصرة قد أعلنت من عدمية القطيعة والعزلة، فإنها

فعلت ذلك نتيجة جهلها للإثبات التأصيلي، أو كما قال اسبينوزا، بالجهد من أجل الوجود، الذي هو مطابق للماهية الحالية التي تشكل قوة كاملة على الوضع (ponere) وليس على الانسحاب (toller)، وانطلاقاً من هذا الكائن يمكن التساؤل والبحث في كينونة الإنسان. إنَّ الكينونة هنا عبارة عن تأكيد وغبطة. فأنا لا أدر هذا الكائن باعتباره صيرورة وموتاً، بل إنَّه "أنا" وأنتمي إليه.

انطلاقاً من هذا الإثبات، يكون السلب الوجودي سلباً، رُبَّ سلب يكون مرتبطاً بالكائن إلا هذا السلب نفس؛ فالأمر لا يتعلق بتراجع مُعدم خارج ما كان مسبقاً، ولكن بكشف الفعل داخل منظور ينفيه، وكليانية للغايات داخل طبع ينفى هذه الكليانية، وبالحب داخل ارتباط بالعيش ينفى هذا الأخير. وإذا ما اتبعنا مسار هذا السلب الوجودي من الخارج إلى الداخل، فإنَّه يتبدى لنا باعتباره اختلافاً من الأنا إلى الآخر، ثم اختلافاً من الأنا إلى الأنا بغاية استجوان ذاته داخل كآبة المتناهي.

إنَّ التأمل حول المنظور الأكثر أولية يأخذ بشكل مختصر كل مسار هذا الفكر، ذلك أنَّني لا أعرف المنظور باعتباره كذلك، بل لكونه مخترقاً بواسطة قصدية الحقيقة، بيدَ أنَّني لا أحقق هذا الاختراق إلاَّ بمعارضة المنظورات الأخرى بمنظوري الخاص، "فتعددية" الوعي ليست مجرد تعددية حسابية، كما أنَّ غيرية الوعي مرتبطة بهوية ووحدة أساسيتين، تجعلان فهم اللغة أمراً ممكناً، هذا إضافة إلى تواصل الثقافة وتجمع الأشخاص، وانطلاقاً من هذا لا يكون الغير هو الآخر فقط، ولكنه شبيهي، وبشكل معكوس، فإنَّ هذه الوحدة الأساسية لλόγος تكون مرتبطة بλέγειν. يدل هذا الاختلاف على أنَّ وحدة الإنسانية لا تتحقق في أيِّ مكان خارجي سوى داخل حركة التواصل. وعطفاً على ذلك، فإنَّه لا وجود لاختلاف مطلق، كما أنَّ تعددية الوعي عبارة عن تعددية خالصة، وأنَّ تعايشها مجرد مصادفة، زد على ذلك أنَّ وحدة الكائن ليست مطلقة، كما لو أنَّ السببية وحدها المدنسة بالإرادة السيئة تولد انفصال الوعي. إنَّ الإنسان هو هذه الوحدة المتعددة والجماعية والتي من خلالها تُفهم وحدة المصير والمصائر من خلال بعضهما البعض.

ومن خلال استجوانه، يصبح الاختلاف من الأنا إلى الآخر اختلافاً من الأنا إلى الأنا - نفسه، إنَّه ليس اختلافاً بين المصائر، ولكن داخل مصير متفرد بين مطلبه مصادفته الخاصة. فالمطلب بلغة كانط هو الكلية التي يطلبها (Verlangen) العقل وهو أيضاً، بلغة أرسطو، السعادة التي "يتبعها" الإنسان في فعله. إنَّ هذا المطلب يعني في عبارة دقيقة مصادفة الطبع، وهذا الوعي بالمصادفة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإثبات التأصيلي مما هو عليه الوعي باختلافي عن الغير، ويرتكز هذا الاختلاف أيضاً على الإحساس بأنَّ حجم الواقع الذي أتوفر عليه يترك خارج ذاتي إمكانيات هائلة من الإنسانية التي يحققها الآخرون وليس أنا:

فالشعور بالاختلاف يدع الغيرية خارج ذاتي، لأنّ الإحساس بالصدفة يستجونه، وبداخله ينقلب المطلب إلى ضده، فما أملكه من إمكانيات الكينونة ينعدم داخل الشعور الذي لا يفترض بالضرورة أن أكون أنا هو كذلك، ولا حتى أن أكون، وبأنه من الممكن أن أتعيّن كأخر، بل ومن الممكن أن لا أكون متعيّنًا، هذا الشعور لا يمكنه أن يعلن دون أن يطرح إمكانيات للاستمالة، ذلك أنّ تخيل كينونتي الآخريّة يرتقي على عمق حضور الجسد الذي لا يمكن دحضه، والحياة التي تُقصي بواسطة الفعل كل الإمكانيات الأخرى. لكن الواقع الخام للإنوجاد تحديداً، هنا وحالاً، عندما يُقاس إلى مطلب الكليانية ينكشف، باعتباره وجوداً، لا أتدخل في بنائه، ولا أساهم في وضعه، ذلك أنّ الوجود يتكشف ككينونة باعتباره وجوداً، أي باعتباره انوجاداً ذاتيّاً معيّباً، كما أنّ المخيال الذي يشكل إمكانيّة القدرة على عدم الكينونة هو بمثابة الكاشف عن هذا الانوجاد الذاتي المعيب، فأنا لم أختَر أن أوجد، بل إنّ الوجود وضع معطى: هذا ما تعلنه اللغة داخل الشفرة العقلانية لعدم الضرورة أو المحتمل، فأنا أوجد هنا دون أن يكون ذلك ضرورياً، فالكائن المحتمل الذي يفكر في وجوده داخل مقولات الكَيْف، يجب أن يُفكر فيه باعتباره غير ضروري.

إنّ انعدام الضرورة يُظهر ما هو سلبي مغلف داخل مشاعر الهشاشة والتبعية، وعيب الاستمرارية والدوران الوجودي الناتج عن التأمل في الولادة والموت. ينتج عن هذا الوضع نوع من الالتحام بين هذا الدوران المتحقق ولغة الكَيْف: فأنا أمثل اللاضرورة الحية للوجود.

إنّ هذه اللاضرورة الحية للوجود هي التي أعيشها في النمط الوجداني للحزن. "أعني بكلمة "حزن" حسب صاحب كتاب الأخلاق (أرسطو) نوعاً من المتعة التي من خلالها تمر النفس إلى كمال أقل". علاوة على الحزن الذي يعبر عن تقلبات جهودي من أجل الوجود، هناك عمقٌ للحزن يمكن أن نسميه حزن المتناهي. يتغذى هذا الحزن من كل التجارب البدائية التي تفيد النفي: العوز، فقدان، الخشية، الندم، الخيبة، التشنت، ثم لا رجعية الزمن، من الجليّ أنّ النفي منخرط في كل هذه التجارب إذا ما استطعنا الأخذ بزمام أمور اختبار التناهي هذا من أجل جذر من جذور النفي. يجب أن نقبل كواقعة بدائية أنّ بعض المشاعر تتوفر على نوع من القرب بالنسبة إلى النفي داخل الخطاب، فلأنّها سالبة، فإنّ اللغة السالبة، كما هي مُكوّنة في المحيط الموضوعي خصوصاً بواسطة عملية الفصل والتمييز التي تفصل عينه عن الآخر، تتمكن من التصريح بنبراتها المعيشة، ذلك أنّ الحاجة تُعبر عن نفسها في عبارة "ليس لدي... أي الندم داخل عبارة "ne...plus" والرغبة المُلحّة في عبارة "ليس...بعد"، لكن النفي الذي نتحدث عنه لا يناسب هذه التأثيرات إذا لم يُعبر عنها انطلاقاً من النفي الذي يستعصي التصنيف على أي خطاب، والذي نجمله بعد اسبينوزا داخل إطار كلمة الحزن. هذا التقليل من الوجود يؤثر في الجهد نفسه، والذي تحاول الروح من خلاله الحفاظ على كينونتها، يمكن أن نطلق عليه الوجدان البدائي. إنّ المعاناة بكل أشكالها تُمجد هذه

اللحظة السالبة متمثلة في تأثيرات متنوعة، فعن طريق المعاناة ينفصل الوعي عن ذاته ويركز ويشعر بأنه منفي.

إذا كان ما عبّرنا عنه هو الإثبات التأصيلي والاختلاف الوجودي، سيصبح من الممكن فهم أنّ "المحدودية" - وهي المقولة الثالثة للنوع عند كانط - مرادفة للهشاشة الإنسانية. هذه المحدودية هي الإنسان عينه، فأنا لا أفكر الإنسان مباشرة، بل باعتباره تركيبية و"مزيجاً" بين الإثبات التأصيلي والنفى الوجودي. إنّ الإنسان هو الغبطة في عبارة "نعم" داخل حزن المتناهي.

يبدو لنا هذا "المزيج"، باعتباره التمثيل التدريجي للشّرخ الذي يصنع من الإنسان وسيطاً للواقع خارج ذاته، إنّهُ توسط هش بالنسبة إلى ذاته.

إنّ تركيب الموضوع هو عبارة عن تركيب صامت للقول والظهور، لكن داخل الشيء عينه، وفي الموضوع، إذا كان يمكن تسمية هذا التركيب بالوعي، فإنّه ليس وعياً بذاته، ذلك أنّ المخيال المتعالي الذي يجعله ممكناً يبقى فناً مختفياً في أعماق الطبيعة. إنّ تركيب الشخص يعطي للمزيج معنى عملياً وليس نظرياً، لكن هذا المزيج يبقى عبارة عن مهمة لم تنجز بعد، فالوساطة تبحث عن نفسها انطلاقاً من "توسّطات" متنوعة صاغها أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس، وهي توجد في مستوى أدنى من الفضيلة، حيث السبيل الصعب للتوفيق العملي الذي يتقدم بين الهويات المتعارضة متمثلة بمختلف أشكال الفعل المتفرقة. إنّ الإنسان يُسقط هذه التوسّطات *médiété* خارج ذاته، إنّهُ يسقطها في الصنائع - الحرفية والفن والتشريع والتربية. تمدد هذه المعالم والمؤسسات تركيب الشيء الذي فهمناه في وحدة القول والرؤية، فالصناعة تُنجز في إطار وحدة المعنى والمادة، والقيمة والعمل، لذلك نقول إنّ الإنسان جِرفيٌّ، فنان ومُشرّع ومربّب، كما أنّه عبارة عن تجسيد بالنسبة إلى نفسه، لأنّ الفكرة في ذاتها عبارة عن مادة، لذلك تدوم التحفة الفنية لأنّ الفكرة التي جسّدتّها انتُشبت من النسيان بواسطة العناصر الصلبة للكون. لكن نظام التناهي الذي يقدره غوته Goethe لا يُجري تركيب المطلب والإمكان إلا داخل مواجهة للإنسان الذي يمثل الصناعة. ففي ذاته ومن أجلها يبقى الإنسان ممزقاً.

هذا التصدع الداخلي، هذا اللاتوافق من الذات إلى الذات هو ما يكشف عنه الشعور، فالشعور عبارة عن صراع ويكشف الإنسان باعتباره صراعاً أصلياً، إنّهُ يكشف أنّ التوسط أو المحدودية هي فقط نوع من القصدية، مستهدفة داخل شيء أو صنعة، ولهذا السبب يعاني الإنسان من تفخيم للذات. لكن هذا التباين الذي يعيشه الإنسان ويعانيه لا يؤدي إلى حقيقة الخطاب إلاّ عند نهاية ديالكتيك واقعي يُظهر التركيب الهش للإنسان باعتباره صيرورة للتعارض: التعارض بين الإثبات التأصيلي، والاختلاف الوجودي.

2- عدم العصمة وإمكانية الخطأ¹⁰

إذا كانت إمكانية الخطأ تكمن في هشاشة الوساطة التي يجريها الإنسان في الموضوع، في فكرته عن الإنسانية وفي قلبه، فإنّ التساؤل المطروح هنا هو بأي معنى تكون هذه الهشاشة قادرة على الخطأ؟ وما هي هذه القدرة؟

يجعل الوهنُ الشرَّ ممكناً بمعانٍ عديدة يمكن ترتيبها داخل نظام من التعقيد المتزايد، ابتداءً من الفرصة إلى الأصل ومن الأصل إلى المقدر.

يمكن القول في معنى أول، إنّ المحدودية النوعية للإنسان تجعل الشرَّ وحده ممكناً، ونعني حينئذٍ بعدم العصمة الفرصة؛ أي النقطة الأقل مقاومة حيث يمكن للشرِّ اقتحام الإنسان، تبدو الوساطة الهشةُ إنَّ، باعتبارها المجال البسيط لتمظهر الشرِّ. إنّ الإنسان باعتباره مركزاً للواقع، وباعتباره الجامع للأقطاب القصوى لهذا الواقع، والعالم المصغر، هو أيضاً التمثيل الوهن للواقع. لكن بين هذه الإمكانية وواقعية الشرِّ، يوجد فارق، وقفزة يمثلان اللغز الأكبر للخطأ. لا توجد في لغة السكولائية، وهي لغة ديكرت أيضاً، انتقال متواصل من "المعيوبية" إلى "الحرمان". أما في لغة مقالة كانط: "من أجل إدخال مفهوم العظمة السلبية في الفلسفة"، فإنّ الشرُّ هو "انعدام الحرمان" الذي يتضمن التعارض الواقعي، والممانعة الفعلية، حيث لا يمكن لفكرة الهشاشة أن تُؤخذ بالحسبان.

هذا الفارق بين الإمكانية والواقع ينعكس داخل فارق مشابه بين الوصف البسيط الأنثروبولوجي للهشاشة، والإيثيقا، الأول اتجاه الشرِّ، والثاني يُلغي التعارض الواقعي بين الخير والشرِّ. يكمن الافتراض المسبق الأساسي في كل إيثيقا في وجود فلق بين الصالح وغير الصالح، وأن الإنسان قادر على الأمرين: الصواب والخطأ، الخير والشرِّ، الجميل والقبيح، ذلك أنّ الموضوعية نفسها، الموجودة داخل المنظور المتعالي، هي بكل بساطة الوحدة بين المعنى والحضور، تصبح، داخل منظور إيثيقي، مهمة يمكن أن نطالها أو لا نطالها، والموضوعية التي هي بامتياز تركيب، تنحرف، بما هي قيمة للحقيقة، بين الصالح وغير الصالح. الأمر نفسه بالنسبة إلى الفعل، فلقد رأينا أنّ الإنسان في مساره توسّط بين مطلب السعادة وتلازم الطبع بالموت، لكن بالنسبة إلى الإيثيقا تبقى هذه الوساطة عبارة عن مهمة، مهمة تحقيق "توسط"،

¹⁰- تؤكد أنثروبولوجية "عدم العصمة" عند ريكور على الحضور القوي للشرِّ انطلاقاً من لغة الاعتراف، حيث يعترف الإنسان باقترافه للشرِّ فعلاً ليس خارج إرادته، ولكن بإرادته واختياره الحر، هذا ما يؤكد تلك النقيضة الإنسانية التي تجمع بين الحرية والإرادة بمفهومها الكانطي، وبين إمكانية ارتكاب الشرِّ بحرية وإرادة تامتين. لا يهدف ريكور إلى التأكيد على أنّ الإنسان كائن شرير بطبعه، بل يحاول أن يبين أنّ الشرِّ واقع بشري يفرض نفسه على الإنسان الذي يعترف ويقرّ بأنّه مسؤول عن كل أفعاله الشريرة. يتضمن مفهوم "عدم العصمة" إمكانية الشرِّ من منظور إيجابي: فعدم التناسب عند الإنسان هو القدرة على الخطأ، بمعنى القدرة على ارتكاب الخطأ، وهنا يظهر مفهوم "عدم العصمة" باعتباره الحافز الذي يجعلنا ننقل إلى الخطأ والشرِّ، "فعدم العصمة" هي شرط الشرِّ، والشرُّ هو الذي يكشف لنا عن محدودية الإنسان وعدم عصمته.

كما يقول أرسطو، بين أطراف سيئة. إنّ الذوق نفسه، داخل نظام الجماليات، لا يفترض ذوقاً سيئاً يقابله، على الرغم من أننا نستطيع تشكيل فكرة الذوق على شاكلة "نقد ملكة الحكم" لكانط، دون الإحالة إلى هذا الضد، انطلاقاً من الأخذ بعين الاعتبار الحركة الحرة للتمثيلات و"اللذة دون تصور". إنّ الإيثيقا، إذا ما نظرنا إليها في معناها الأوسع، والذي يغطي المجال العام للمعيارية، تفترض مسبقاً ودائماً إنساناً ينقصه تركيب الموضوع، متمثلاً في الإنسانية داخله، وتركيبه الخاص للتناهي واللاتناهي، لهذا السبب تحاول الإيثيقا طرح مسألة تربية الإنسان بواسطة منهجية علمية، وتنشئة أخلاقية، وثقافة للذوق. تعني تربية الإنسان هنا انتشاله من مجالٍ حيث افتقد فيه ما هو جوهرى. إن الفلسفة المتصورة باعتبارها إيثيقا تفترض مسبقاً ليس فقط القطبية المجردة للصالح وغير الصالح، بل إنساناً عينياً يعوزه الهدف، إنّه الإنسان الذي تُلّفه الفلسفة في بداية مسارها: إنّه الإنسان نفسه الذي اصطحه بارمينيدس في رحلته خارج مداخل الليل والنهار، وهو نفسه الذي انتشله أفلاطون من الكهف على طريق منحدر الشمس، وحرّره ديكارت من الأحكام المسبقة، ويقود إلى الحقيقة عن طريق الشك المغالي. إنّ الإنسان، كما تناولته الفلسفة في بداية مسيرتها، ضالٌّ وتائه، متناسياً أصله.

الغز منذ الآن هو تلك "القفزة" من إمكانية الخطأ إلى مسألة السقوط المسبق، فتأملنا الأنثروبولوجي يبقى دون هذه القفزة، لكن الإيثيقا تأتي متأخرة، ومن أجل مباغتته يجب الانطلاق من جديد بشكل حيوي، وإقحام تأمل من نوع جديد محمول على الاعتراف كما يقوم به الوعي، وعلى رموز الشر التي من خلالها يعترف الوعي بهذا الشر. إنّ الفجوة المنهجية بين فينومينولوجيا عدم العصمة ورمزية الشر، لا تقوم سوى بالتعبير عن فجوة داخل الإنسان نفسه، بين عدم العصمة والخطأ. إنّ رمزية الشر ستستفيد من انعطاف كبير يمكن من خلاله إعادة تشكيل الخطاب المنقطع، وإعادة إدماج تعاليم هذه الرمزية داخل أنثروبولوجيا فلسفية حقّة. بهذا المعنى الأول ليس عدم العصمة إذن سوى إمكانية الشر: فهو يحدد جهة الواقع وبنيته اللتين تمنحان بمقاومة ضعيفة "مكاناً" للشر.

لكن بهذا المعنى الأول، فإنّ إمكانية الشر وواقعيته تظلان خارجيتين عن بعضهما البعض. في حين أنّ "القفزة" نفسها بطريقة ما و"وضعية" الشر نفسه يمكن فهمهما انطلاقاً من عدم العصمة. وفي المعنى الثاني لكلمة "ممكّن"، يمكن القول إنّ عدم تناسب الإنسان هو إمكانية الشر: وهذا فيما معناه أنّ كل انحراف للإنسان يبقى محدوداً عند خط اكتماله، حيث يعود كل عزلٍ إلى تكوين الإنسان، وحيث يتأسس كل انحطاط على "توليدٍ للوجود" على أساس $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ وتماشياً مع محاوره فيليب حول الخير والعلاقة بين اللذة والحكمة، يمكن القول إنّ الإنسان لا يمكنه أن يخترع سوى الفوضى والشرور الإنسانية، كما أنّ شرور الثرثرة والكذب والتملق ممكنة، لأنّ الكلام هو خاصيته الأساسية، إنني لا يمكن

أن أتمثل السوفسطائي إلا باعتباره نسخة للفيلسوف، حيث قال عنه أفلاطون إنّه "صانع الصور"، ذلك أنّ بعل لا يمكن أن يكون سوى "صنم" ليهوه، فيصبح إذن الأصلي هو الأصل، السيد والباراديجم الذي من خلاله يمكن توليد كل الشرور، انطلاقاً من تكوين مشوه (في المعنى الذي من خلاله تتحدث المرضانية عن اضطرابات أكثر أو أقل أو على الهامش)، فالإنسان لا يمكن أن يكون شيئاً إلا بحسب خطوط القوة والضعف لوظائفه ومصيره.

إنّنا نعترض بدون شك، حسب النقد البرغسوني للممكن، أنّ الشر لا يكون ممكناً إلا لكونه واقعياً، وأنّ مفهوم اللاعصمة يشير فقط إلى الصدمة بالعودة إلى الاعتراف بالشر الموجود مسبقاً على ملامح المحدودية الإنسانية. إنّ هذا صحيح، ذلك أنّ الخطأ هو الذي يقطع خلفه إمكانيته الخاصة ويسقطها، باعتبارها ظلاً له على المحدودية الإنسانية الأصلية للإنسان، ثم يظهرها باعتبارها خطأً. ما من شك أنّه فقط عبر الوضعية السيئة لقلب الإنسان يمكننا تمييز وضعية أكثر تأصلاً من كل خبث: فمن خلال الكراهية والصراع يمكننا تصور البنية التداوتية للاحترام الذي يشكل تباين الوعي، ومن خلال سوء الفهم والكذب تكشف البنية الأصلية للكلام هوية الوعي وغيريته، والأمر نفسه بالنسبة إلى المطلب الثلاثي للتملك والسلطة والقيمة، الملاحظة من خلال البخل والطغيان والمجد الفارغ. باختصار، إنّ الأصليل يعكس "من خلال" السقوط. لكن ماذا تعني هنا كلمة "من خلال"؟ إنّ وضوح الأصليل من خلال السقوط يعني أنّ البخل والطغيان والمجد الفارغ، باعتبارها أولية داخل نظام الاكتشاف، هي من تلقاء نفسها التملك والسلطة والقيمة، باعتبارها مفاهيم أولية داخل نظام الوجود. إنّ هذه الأهواء بكشفها "للمطالب" حيث تتجذر، تستقبل بالمقابل ما يمكن أن نسميه مؤشرها على السقوط، إضافة إلى ذلك فإنّ شر الخطأ يُحيلنا بطريقة قصدية إلى التأصيلي، لكن بالمقابل فإنّ هذه العودة إلى التأصيلي هي التي تشكل الشر باعتباره خطأً، أي باعتباره فارقاً، وانحرافاً. إنّني لا أستطيع التفكير في الشر باعتباره كذلك إلا "انطلاقاً" من أنّه يضمحل. إنّ عبارة "من خلال" هي عبارة تبادلية عكسية مع عبارة "انطلاقاً"، تسمح لنا الأولى بالقول إنّ عدم العصمة هي شرط الشر، كما أنّ الشر هو الذي يكشف عن عدم العصمة.

هل من الممكن إذن أن نعزل هذا التمثل للتأصيلي عن وصف الشر والذي من خلاله تمكّننا من معاينة التأصيلي؟ نعم يمكننا ذلك، لكن فقط اعتماداً على نمط مُتخيل، ذلك أنّ تخيل البراءة ليس شيئاً آخر غير تمثل حياة إنسانية تحقق كل إمكانياتها الأساسية دون وجود فارق بين توجهها الأصلي، وتمظهرها التاريخي. ستصبح البراءة نوعاً من عدم العصمة من دون الخطأ، كما أنّ عدم العصمة لن يكون سوى هشاشة، وضعف، ولكن ليس أبداً سقوطاً. ليس مهماً إن لم أستطع تمثل البراءة إلا عبر طريق الأسطورة، باعتبارها حالة مُنجزة "خارجاً" و"سابقاً" في أمكنة وأزمنة لا وجود لها في جغرافية الإنسان العاقل

وتاريخه. إن ماهية أسطورة البراءة تكمن في منح الرمز للأصلي الذي يتبدى في السقوط وفي الإدانة باعتبارها سقوطاً. إن براءتي هي تكويني الأصلي، ملقى بها في تاريخ خيالي. إن هذا الخيال لا يعيب الفلسفة في شيء، بل إنه لا مناص منه للبحث في الممكن، ويمكن القول بأسلوب هوسرل الماهوي، إن البراءة هي التغير الخيالي الذي يكشف عن ماهية التكوين الأصلي، حيث يتم إظهاره على نمط وجودي آخر، بينما يتبدى عدم العصمة، باعتباره إمكانية خالصة، دونما شرط السقوط الذي من خلاله تبدو عدم العصمة أمراً عادياً. من هنا، فإن القول بأن الإنسان خبيث جداً لدرجة أننا لم نعد نعرف ما يمكن أن تكون عليه طبيوبته، يعني أننا لا نقول شيئاً البتة، لأنه إذا لم أفهم "الطيب"، فإنني لن أفهم أبداً "الخبيث"، لذلك ينبغي فهم الاثنين معا باعتبارهما، انطباعاً فوقياً، المصير الأصلي "للطيوبية" وتمظهرها التاريخي داخل الخبث، وعلى الرغم من أن الخبث أمر متأصل، إلا أن الطيوبية تبدو أكثر أصالة. لهذا، فإن أسطورة السقوط، وسنرى ذلك، ليست ممكنة إلا داخل سياق أسطورة الخلق والبراءة. إذا ما فهمنا ذلك، فإننا لن نعود للتساؤل ما إذا كانت "صورة الله" قد فقدت، كما لو أنه إذا ما كنا خبيثاء، فإن الإنسان سيكشف عن أن يكون إنساناً، وما كنا لننتهم روسو بالتناقض عندما بشر بالطيوبية الطبيعية للإنسان وبفساده التاريخي والثقافي.

لكن مفهوم عدم العصمة يتضمن إمكانية الشر بمعنى أكثر إيجابية: ذلك أن "تنافر" الإنسان هو القدرة على الخطأ، بمعنى أنه يجعله قادراً على الخطأ. وكما يقول ديكارت: "إذا ما اعتبرت نفسي مشاركاً بطريقة ما في عدم أو باللاكينونة، بمعنى أنني لست أنا نفسي الكائن الأعظم، سأجد نفسي معرضاً إلى ما لا نهاية من النقائص لدرجة أنني لا أندش إذا ما أنا وقعت في الخطأ" (التأمل الرابع). ماذا تعني هنا عبارة: "أجد نفسي معرضاً...؟ ألا يجب أن نؤكد هنا على "الققرة" و"تموضع" الشر و"العبور" و"الانتقال" من عدم العصمة إلى الخطأ؟

إن أساطير السقوط، كما سنرى، التي أبرزت الطابع القطاعي والوضع الوعر للشر، تحكي في الوقت نفسه عن الانزلاق الماكر، والانعطاف الغامض من البراءة إلى الشر، كما لو أنني لم أكن أستطيع تمثل الشر باعتباره انبثاقاً في اللحظة، دون أن أفكر فيه باعتباره المتداخل والمتقدم في الديمومة. إن الشر يتموضع ويمضي. من الأكيد أنه انطلاقاً من الشر باعتباره وضعاً يمكن اكتشاف الطابع المضاد للشر بوصفه إنجازاً للوهن، لكن حركة الوهن هذه التي تنسحب، والمُرْمَز إليها في الأسطورة المقدسة بصورة حواء، تكون ممتدة إلى الفعل الذي يأتي منه الشر، إن الأمر شبيهه بالتيه الذي يسوقنا من الوهن إلى الإغراء، ومن هذا الأخير إلى السقوط، إضافة إلى أن الشر وفي اللحظة التي "أعترف" بها على أن أضعه، يظهر أنه يتولد من المحدودية نفسها للإنسان بواسطة الانتقال المستمر للتيه. إن هذا الانتقال من

البراءة إلى الخطأ، المُكتشف في وضعية الشر نفسه، هو الذي يعطي لمفهوم عدم العصمة كل غموضه العميق، ذلك أنّ الهشاشة ليست فقط هي مكان ونقطة اندراج الشر، وليست أيضاً "أصلاً" من خلاله يسقط الإنسان في الخطأ، إنّها "قدرة" الشر نفسه. إنّ القول بأنّ الإنسان خطأ، يعني أنّ المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع ذاته، هي الوهن "التأصيلي" الذي ينبثق منه الشر. وعلى الرغم من ذلك فإنّ الشر لا ينبثق من هذا الوهن إلاّ لأنه يتموضع. هذه المفارقة القصوى ستكون في مركز رمزية الشر.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com
www.mominoun.com